

V. Der Konservatismus vor und nach der Epochenwende

V.1 Wandel der Themen

Am Beginn dieser Arbeit stand die Frage, ob und wie sich der deutsche Konservatismus von den 1980er zu den 1990er Jahren wandelt. Ein Vergleich des Konservatismus der 1980er Jahre mit dem des folgenden Jahrzehnts bringt einen Wandel der Themen und Begründungsstrukturen im Konservatismus zu Tage. Zwar beziehen sich diese Einlassungen jeweils nur auf einen ausgewählten Kreis mit seinem jeweiligen Resonanzraum, aber bereits hier lassen sich strukturelle Unterschiede aufzeigen. Im Folgenden werden daher die zentralen politischen Kategorien der jeweiligen Debatten zusammengeführt, um nicht nur Unterschiede zwischen den 1980er und 1990er Jahren aufzuzeigen, sondern auch, um die qualitative Differenz dieser Positionen – auch zwischen den Intellektuellen – herauszuarbeiten. Im Vordergrund stehen dabei sowohl diejenigen Kategorien, die – wie in Kapitel I ausgeführt – zur Anlage der Untersuchung aus der Forschung abgeleitet wurden (Religion und Tradition, Geschichte und Fortschritt, Nation), als auch solche Kategorien, die sich im Verlauf der Analyse an den konkreten Debattensträngen erst ergeben haben (Staat und Demokratie, Kultur und Kulturkritik).

V.1.1 Religion und Tradition

Institutionen und Korporationen sind im konservativen Denken die zentralen Verbindungslinien von Herrschaft und Bevölkerung, denn sie verbinden zum einen die Bevölkerung zu einem Kollektiv untereinander und zum anderen die Autoritäten mit der Bevölkerung. Zu den wichtigsten Korporationen zählt für den Konservatismus seit je die Religion, und hierbei besonders deren Konkretisierung in Form der Kirchen. Kirchen gelten als eine zentrale intermediäre Institution, die innerhalb der Gesellschaften Gemeinschaften zusammenhält¹, indem sie Ordnungsmuster und Ordnungsrahmen bereitstellt. Allerdings weist ein Blick auf die Debatten im konservativen Lager darauf hin, dass hier sowohl die Religion im abstrakten Sinn als auch die Kirche im konkreten

1 Diese begriffliche Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft des Soziologen Ferdinand Tönnies betont vor allem die unterschiedliche Qualität sozialen Zusammenlebens.

Sinn eine auffallend unbedeutende Rolle spielen. Ganz offensichtlich muss es hier eine Bedeutungsverschiebung gegeben haben. Zwar sind führende Protagonisten dieser Zeit überzeugte Christen – wie etwa Rohrmoser oder Weißmann, der sich als Protestant in dieser Hinsicht regelmäßig von seinem früheren Mentor Armin Mohler abgrenzt, der bekennender Atheist war –, aber offenbar stellt die Religion kein konstitutives Element mehr für das Gedankengebäude des damaligen Konservatismus dar. Zwar finden Bedeutungsanrufe von Religion und Kirche weiterhin regelmäßige Erwähnung im Zuge der Anklage gegen gesellschaftliche Liberalisierung und Säkularisierung, aber dies ist zumeist romantisierende und mystizistische Konservatismusfolklore im Sinne einer Erinnerung an alte, vermeintlich bessere, Zeiten. Bei den hier behandelten Intellektuellen und ihrem Umfeld verliert die Religion im geschichtsteleologischen Sinn als Baustein oder Ideologem für politische Vorstellungen immer stärker ihre Bedeutung. Es gibt spätestens ab Anfang der 1990er Jahre nur noch wenige Intellektuelle, die der Religion in dieser Hinsicht überhaupt eine Bedeutung beimessen. Allerdings verändert sich selbst bei ihnen der zugeschriebene Bedeutungsgehalt der Religion. Insofern ist auch an diesen Zeitgenossen die gesellschaftliche Entwicklung nicht spurlos vorbeigegangen.

Es ist hier vor allem Rohrmoser, der an der Kategorie Religion festhält, aber nicht mehr im klassisch-philosophischen Sinn, sondern er registriert zumindest die eingeschränkten Möglichkeiten in säkularisierten Gesellschaften. Er analysiert unter Rekurs auf Hegel und Marx die sozialintegrative Funktion der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft und fragt im Anschluss daran, ob – und wenn ja: wie – es Äquivalente in der Moderne für diese Funktion der Religion gebe. Demnach könne es keine Alternative zum Christentum geben, wenn es um die Genese der Moral in Gesellschaften gehe.² Denn für Rohrmoser erfüllt die Religion, in welcher Form auch immer, eine ethische Funktion, sie sei konstitutiv für Politik und Staat. Politik dürfe nicht total von der Ökonomie abhängig sein, sondern müsse auch eine gewisse moralisch-ethische Eigenständigkeit besitzen.³ Seit Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft schöpfe die Politik diese Kraft aus den Quellen der religiösen Bestände. Denn die »Kultur« werde durch christlich-religiöse Fundamente getragen. Für ihn ist die Religion aber nur unter der Bedingung eine Art »Kontingenzbewältigung«, wenn die Politik das übrige ethische Minimum garantieren würde, was bisher die Religion generiert hat. Ansonsten sei die Kontingenzbewältigungsthese eine Verkürzung und Reduzierung auf eine Funktion, womit er sich direkt auch gegen Lübke, Marquard oder Spaemann stellt, die ebenso wie er zur sogenannten Ritter-Schule zählen.⁴ Für Rohrmoser ist die Religion ein konstitutives Moment im säkularen modernen Verfassungsstaat und nicht mehr nur – wie es etwa Lübke vertritt – ein funktionalistisches Moment in der Abfederung gesellschaftlicher (Fehl-)Entwicklungen.⁵ Die Religion, besonders das Christentum, ermöglicht für Rohrmoser im philosophischen Sinn an Hegel angelehnt überhaupt erst ein Verständnis von subjektiver wie objektiver Freiheit.⁶ Das Christentum habe erst die Bedingungen für

2 Vgl. Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 63.

3 Vgl. a.a.O., S. 397.

4 Vgl. a.a.O., S. 403.

5 Vgl. Henkel: Religion als Argument, S. 321.

6 Rohrmoser: Konservativismus und Christentum heute.

die spätere Herausbildung eines Staates geschaffen, der die »Verwirklichung der sittlichen Natur des Menschen«⁷ zum Ziel habe. Für ihn ergibt sich daraus, dass die Idee der Freiheit bereits im Christentum angelegt gewesen ist, zumindest insofern der moderne liberale Verfassungsstaat eben jene Vorstellung von Freiheit vertrete – wie etwa Freiheit als Selbstbestimmung –, die der Staat erst durch die Religion erhalten habe.⁸ Zugleich müsse die Religion weiterhin eine ethische Grundlage des Zusammenlebens der Gesellschaft liefern, denn in Anlehnung an das berühmte Böckenförde-Diktum garantiere die Religion weiterhin die Voraussetzungen des Staates, die er selbst nicht geschaffen habe bzw. kontrollieren könne: »[...] ohne die Verankerung im religiösen Bewußtsein seiner Bürger hängt der Staat in der Luft. Nicht der Staat bildet die Bürger zur Sittlichkeit, sondern die Religion«⁹. Das Christentum habe historisch einen entscheidenden Anteil daran gehabt, eine Vorstellung von Freiheit und »sittlichem Bewußtsein«¹⁰ zu entwickeln. Rohrmoser betont die Bedeutung der Religion sowohl hinsichtlich der Konstituierung bürgerlich-sittlicher Bewusstseinsformen als auch als Basis für den säkularen Staat. Diese Form der Betonung der Religion für die politische Gemeinschaft in funktionaler und in historisch-genetischer Hinsicht ist ein genuin konservatives Argument¹¹, wenn auch ein inzwischen nicht nur im philosophiegeschichtlichen Sinne überkommenes. Jedenfalls plädiert er aus dieser Perspektive heraus für einen neuen nationalen wie christlichen Konservatismus¹², der letztlich dazu diene, das Verhältnis von Religion und Politik in der Moderne neu zu bestimmen und zugleich die ethischen Grundlagen des Staates für die Politik zu stärken.¹³ Insofern ist es hier bemerkenswert, dass Rohrmoser – anders als noch in den 1970er und 1980er Jahren – zwar an seiner Forderung eines christlich begründeten Konservatismus festhält, aber diesen nun mit einer »nationalen« Forderung ergänzt. Wie er sich aber diesen nationalen wie christlichen Konservatismus vorstellt und inwiefern dieser das Verhältnis von Religion und Politik neu bestimmen soll, darüber erfährt man in seinen Schriften letztlich recht wenig.

Auch sonst spielt die Religion in den konservativen Debatten dieser Jahre kaum mehr eine Rolle. Darüber hinausgehende Impulse für eine Bestärkung und Legitimation des Konservatismus in der Moderne wirken geradezu anachronistisch. Friedrich Romig etwa plädiert in der Zeitschrift *Criticón* für eine Neubestimmung des Konservatismus im Lichte der katholischen Soziallehre. Einzig die Religion sei dabei ordnungs- und sinnstiftende Kraft, in deren Dienst sich der Konservatismus stelle und aus der heraus sich dessen Bedeutung ableite. Nach Romig ist die »Bewahrung des Ewigen im Zeitlichen«¹⁴ der zentrale Begriff für den Konservatismus. Aus dieser Bestimmung heraus ergäben sich demnach zugleich die weiteren Kernbausteine, die »Unverzichtbarkeit

7 Rohrmoser, Günter: Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh 1961, S. 41.

8 Zur Diskussion dieser These, vgl. Henkel: Religion als Argument, S. 326.

9 Rohrmoser: Religion und Politik in der Krise der Moderne, S. 138.

10 Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 538.

11 Stein: Konservatismus in Deutschland heute, S. 11.

12 Vgl. Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 407.

13 Rohrmoser: Religion und Politik in der Krise der Moderne.

14 Romig, Friedrich: Das Wesen des Konservatismus. Im Lichte der katholischen Soziallehre, in: *Criticón* 119/1990, S. 135-139, hier S. 138.

der religiösen Bindung«, die »Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seine hieraus abgeleitete Lebensbestimmung und Stellung in der Welt« oder aber auch sein »Streitertum für das Reiche Gottes«. Erst danach würden sich in der Folge auch die Axiome der »hierarchischen Ordnung«, die Bedeutung der Kirche oder der »Subsidiaritäts- und Solidaritätsgedanke«¹⁵ ableiten lassen. Dieser dogmatisch religiöse Konservatismus überrascht qua seiner Radikalität, denn wo diese Bestimmungen nicht allesamt erfüllt seien, handelt es sich nach Romig kategorisch lediglich um Pseudokonservatismus.¹⁶ Doch auch dieser Bestimmungsversuch des Konservatismus mithilfe der Religion findet zumindest im *Criticón*-Lager überhaupt keinen Nachklang.

Dieser Bedeutungsverlust der Religion für das konservative Spektrum ist, folgt man hier dem Theologen Hans-Richard Reuter, kein Zufall. Reuter leitet diesen Bedeutungsverlust aus der allgemeinen Erosion der christlichen Religion für lebensweltliche Politikfragen ab, da die christliche Religion insgesamt ihren genuinen Wert in solchen Fragen verliere: Demnach setze der Konservatismus an die Stelle der ursprünglichen Bedeutung der Religion inzwischen die Nation, sodass Religion nur noch eine Art Beiwerk und Ergänzung für einen nationalen Konservatismus sein könne. Dadurch beziehe sich dieser lediglich auf christliche Orientierungsmuster, »allerdings vermittelt über einen erfahrungsbezogenen allgemeinen Religionsbegriff, der auf der Dichotomie von ›heilig‹ und ›profan‹ aufbaut.«¹⁷ Dies sei allerdings vielmehr klassische »politische Theologie«, weil die Legitimation des Höchstwerts des Nationalen »im abgetragenen Gewand traditioneller politischer Theologie daherkommt.«¹⁸ Diese politische Theologie sei, von Donoso Cortes bis Carl Schmitt, im traditionellen Sinne eine »Legitimation weltlicher Macht im Rahmen einer Kosmosmetaphysik, in der religiöse und politische Ordnung auf engste verwoben sind.«¹⁹ Gerade deshalb biete das Christentum für einen politischen oder aktivistischen Konservatismus auch kaum mehr eine »Anknüpfung«, passender hierfür seien vor allem der »Rekurs auf pagane Religionskonzepte meist germanischer Spielart«²⁰.

Neben der Religion zählt für den Konservatismus zum zentralen Institutionengefüge ebenso die Kategorie der Traditionen. Historische wie kulturelle Überlieferungen, Normkorsette und Handlungspraktiken, auch Rituale, Sitten und Gebräuche gelten für Konservative ebenso wie die Religion als intermediäre Instanzen zur Stabilisierung des Gesellschaftlichen. Für den Konservatismus stiften Traditionen einen sozialen Sinn, insofern diese Institutionen einen Ordnungsrahmen und hierarchische Strukturen (als kulturelles Erbe) vorgeben. Der Konservatismus geht daher von »natürlichen« Autoritäten und historisch gewachsenen Traditionen aus, die herrschaftsstabilisierend für das Institutionengefüge seien. Daher ist das tradierte Idealbild für den Konservatismus *per se* eine soziale Hierarchie mit aristokratischen Eliten. Bereits hieran erkannte schon

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Reuter, Hans-Richard: Katechonten des Untergangs. Nation und Religion im Denken der deutschen Neuen Rechten, in: Berliner Theologische Zeitschrift Jg. 35 (2018) H. 1, S. 13-33, hier S. 22.

18 Ebd.

19 A. a. O., S. 33.

20 A. a. O., S. 21.

Carl Schmitt einen Wesensunterschied zwischen dem deutschen und dem angelsächsischen reformerischen Konservatismus eines Edmund Burke: Der deutsche Konservatismus konnte demnach kaum auf die stabilisierenden Gewissheiten der Tradition oder auf die »ewigen« Wahrheiten der Glaubensüberlieferung zurückgreifen.²¹ Und insofern hatte der deutsche Konservatismus mit dem Ende der bürgerlichen Gesellschaft, spätestens aber mit der Aufhebung des deutschen Adelsstandes 1919 lediglich noch ein künstlich-instrumentelles Verhältnis zu Traditionen. Aus diesem fragilen Verhältnis des deutschen Konservatismus zu Traditionen heraus erklärt sich auch die stiefmütterlich behandelte Auseinandersetzung mit diesen Institutionen: In den 1980er Jahren wird deren Wirkung noch als selbstverständlich und natürlich angesehen und daher begnügt man sich mit der Forderung nach einer drastischen Stärkung dieser Traditionsgefüge zur Stabilisierung des Gesellschaftlichen, weil man noch davon ausgeht, dass diese Traditionen auch die sozialliberalen Aufbruchstendenzen beschwichtigen und einhegen würden. In den 1990er Jahren dagegen werden selbst solche Postulate kaum mehr bemüht, lediglich Rohrmoser hält an ihnen fest, aber auch nur noch unter Verweis auf die veränderte Bedeutung der Religion. Ansonsten müssten diese Traditionen entweder aufgrund der Vollendung der Nation nachgerade selbst neu geschaffen werden, wie es Schwilk einfordert, oder sie müssten selbst erst einmal grundlegend stabilisiert und neu begründet werden, wie es Weißmann postuliert, denn »die Bedrohung [geht] nicht von den traditionellen Beständen, sondern von ihrer Vernichtung aus«²².

Allerdings kann dieser Zusammenhang von Institutionen, Traditionen und sozialer Vergemeinschaftung für den Konservatismus auch anders gedeutet werden. Dies zeigt ein exemplarischer Vergleich mit Hermann Lübke, der sich selbst flexibel zeitweise in den 1980er Jahren auch als Konservativer beschrieb bzw. der in der Forschung auch als Prototyp eines »Liberalkonservativen«²³ oder als Vertreter eines »liberal-sozialen Konservatismus«²⁴ eingeordnet wird. Zunächst einmal lehnt Lübke die Dichotomie von Tradition und Fortschritt schon vom Grundsatz her ab. Traditionen sind für ihn kein historisch-kulturelles Erbe im Sinne einer Last, die es kategorisch zu bewahren gelte, sondern die Nützlichkeit der jeweiligen Tradition stelle sich jeweils soziokulturell immer wieder von Neuem heraus. Lübke betont die Dialektik von Tradition und Fortschritt. Der Kern dieses Zusammenhangs sei nicht deren Kontrastierung, sondern deren wechselseitige Ergänzung im Zuge der jeweiligen Verfallserscheinung. Verständlicher formuliert: Traditionen sind für Lübke unentbehrlich zur Entlastung und Stabilisierung des Menschen. Doch im Zuge der »zivilisatorischen Innovationsdynamik« veralten diese Traditionen und verlieren ihre sinnstiftende Wirkung schneller, als Ersatzäquivalente entstehen könnten. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt führe in seiner Dynamik zunächst dazu, dass die »Zukunftsgewißheit« der Zivilisation abnehme und dies dann Erfahrungsverluste und Sinnkrisen auslöse.²⁵ Und insofern könnten Traditionen, so Lübke, als kulturelle Polster im Zuge der Veränderungsprozesse auf einer mentalen Ebene kompensatorisch-abfedernd wirken. Erst an dieser Stelle komme

21 Vgl. Schmitt: Politische Romantik; dazu vor allem Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 266.

22 Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 314.

23 Vgl. Hacke: »Entzweiung ist Versöhnung«, S. 21.

24 Bethke: Hermann Lübke, S. 169.

25 Lübke, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986, S. 263.

dann überhaupt erst der Konservatismus ins Spiel und könne bescheiden wirken, denn die »Zivilisationsdynamik erzwingt orientierungspraktisch Kulturkonservatismen«²⁶. An diesem Punkt wird der semantische Unterschied sowohl von dem, was als Tradition, als auch von dem, was als Konservatismus verstanden wird, offenbar, zumal Lübke sich ab den 1990er Jahren auch entschieden vom Konservatismus abgrenzt.

V.1.2 Staat und Demokratie

Ein entscheidendes Charakteristikum des Konservatismus ist die Vorstellung, dass das Allgemeinwohl stets vor Partikularinteressen stehen müsse, also dass das Allgemeinwohl auch dann als gefährdet gilt, wenn überhaupt auf Partikularinteressen Rücksicht genommen werde. Dies deutet bereits ein bekannt gewordenes Souveränitäts-Diktum von Arnold Gehlen an, in dem er zu begründen versucht, dass sich ein souveräner Staat, will er souverän bleiben, stets über die Zumutungen seitens der Gesellschaft hinwegsetzen müsse: »Souverän sind nur solche Staaten, die für sich selbst eintreten können, denn die Sicherheit eines Staates und seiner Bevölkerung wird nicht etwa erst durch feindliche Absichten anderer bedroht, sondern bereits durch mögliche feindliche Absichten, ja nicht etwa durch etwas so Psychologisches wie Absichten, sondern durch objektive Entwicklungen verschiedenster, meist unvorhersehbarer Art.«²⁷ Hieraus leitet sich ein Wesenszug konservativer Realpolitik ab: Äußere Sicherheitsbedürfnisse stehen immer über innenpolitischen partikularen Interessen, was in philosophischer Hinsicht eine strikte Arbeitsteilung zwischen Moral und Politik bedeutet.²⁸ Der Konservatismus legt zur Bewertung des Politischen als Maßstab stets den schlimmstmöglichen Fall an; den Ernstfall bzw. den stets drohenden »Weltbürgerkrieg«, der quer durch die Staaten verlaufe. Damit der Staat in seinem Inneren bestehen könne, müsse die Staatsräson von jeglicher Moral abgeschildert werden. Denn schließlich sei das Staatswesen stets konfrontiert mit einer »doppelten Moral«²⁹ zwischen der bürgerlichen Privatmoral und der übergeordneten »Gewaltmoral« des Staates. Um diesem Dilemma zu entgehen, bedürfe es aus konservativer Sicht gerade der Eliten, denn diese verfolgten im Ernstfall, so zumindest die Sicht von Kaltenbrunner, immer die Staatsräson.³⁰ Das ist die »eigentliche Leistung, die politischen Eliten abverlangt wird.«³¹ Allerdings sind diese »Eliten« seit Georges Sorel und dessen Begriff der sozialen Eliten von einer materialen ökonomischen Basis gelöst und moralisch verabsolutiert. Bis ins 19. Jahrhundert waren Amt und Träger noch verbunden, die Würde des Amtes stärkte das Ansehen der Autorität und umgekehrt. Doch seit den Theoretikern der Gegenrevolution und besonders seit dem neuen Moralismus von Sorel, der ursprünglich mit seinem anti-autoritären und

26 Lübke, Hermann: Faktoren aktueller Ideologiebildungsprozesse, in: Matz, Ulrich (Hg.): Die Bedeutung der Ideologien in der heutigen Welt, Köln 1986, S. 107-119, hier S. 115.

27 Gehlen: Moral und Hypermoral, S. 103.

28 Vgl. Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 186.

29 A. a. O., S. 188.

30 Vgl. Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Vorwort des Herausgebers, in: ders. (Hg.): Rechtfertigung der Elite. Wider die Anmaßungen der Prominenz, Freiburg 1979, S. 7-14.

31 Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 188.

anarchisch-syndikalistischen Pathos die Bedeutung von Autorität für revolutionäre Bewegungen betonen wollte, aber doch so attraktiv für autoritäre Gesellschaftstheorien wurde, wird diese Autorität des Amtes und damit der Elite entkontextualisiert für sich gedacht. Damit »tendiert die Konzeption der Elite zum formalistischen Autoritarismus«³². Diese Loslösung der gesellschaftlichen Bedeutung von Autorität spiegelt sich im Wandel der gesellschaftlichen Stellung des Bürgertums.³³ Wie Marcuse herausarbeitet, erfüllte die Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft eine zentrale Funktion: Sie hielt die Produktions- bzw. Besitzverhältnisse aufrecht. Die Stellung des Bürgertums spiegelte sich deshalb in der bürgerlichen Theorie der Autorität wider, weil es als Teil der herrschenden Klasse am stärksten von diesen Produktionsverhältnissen profitierte.³⁴ Doch mit dem Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse, dem fortschreitenden kapitalistischen Produktionsprozess und der gewandelten Stellung des Bürgertums wird diese Funktion der Autorität obsolet. Das Bürgertum bedarf dieser Form der Autorität nicht mehr. Damit verliert die Autorität das, was Marcuse die »materiale« Grundlage nennt, sie verliert ihre gesellschaftlich vermittelte Rolle als Agens der gesellschaftlichen Verhältnisse. Die konservativen Theoretiker Anfang des 20. Jahrhunderts wie Vilfredo Pareto oder Carl Schmitt hielten dennoch an der Kategorie der Autorität fest. Doch sie entkleiden, in den Worten von Marcuse, die Autorität der Funktion der Herrschaft. Autorität wird damit irrational, ist sie doch kein »Mittel der Beherrschung« mehr, sondern »der Grund der Herrschaft«³⁵. Dies ist für Marcuse der Kern des »Formalismus«. Autorität verliert ihren rationalen und materialen Inhalt und verbleibt lediglich als Form. Doch im Zuge der »Fundamentaldemokratisierung«, in konservativer Diktion eine reine »Vermassung«, wurde Politik von einer aristokratischen zu einer bürgerlichen Angelegenheit der Mehrheit. Friedrich Meinecke prägte hierfür bereits kurz nach dem Zweiten Weltkrieg den polemischen Begriff des »Massenmachaviellismus«³⁶. Diese Tendenz – man könnte sie auch als Verbürgerlichung ohne Bürgertum bezeichnen – setzt sich seither fort, prägt damit zugleich auch die inhaltliche Frage nach dem Wesen des Konservatismus aus der Sicht der gewandelten Trägerschichten. Denn schließlich differenziert sich das Bürgertum in Deutschland seit den 1970er Jahren immer weiter aus,³⁷ sortiert sich nicht zufällig vor allem in den 90er Jahren neu.³⁸ Die Parzellierung des Bürgertums beschleunigt sich in dieser Zeit durch Postmaterialismus, Individualisierungspostulate und das Lob des Egoismus, die damit auch die Bedeutung des sozialkatholisch geprägten Sozialstaatskonsenses schmälerten und dem Marktradikalismus auch im Restbürgertum Tür und Tor öffnen. Vor allem aber verändern sich der sozio-kulturelle Rückhalt und das Selbstverständnis der Sozialfigur des Bürgers: »Die ehemals tief konservativen Moralüberzeugungen, Ethiken, Glaubensinhalte im Bürgertum

32 Marcuse: Ideengeschichtlicher Teil, S. 222.

33 Besonders Greiffenhagen (Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland, S. 223f.) hat die Bedeutung des Bürgertums für den Konservatismus im 19. Jahrhundert und die Auswirkungen des soziostrukturellen Wandels auf den Konservatismus betont.

34 Vgl. Marcuse, Ideengeschichtlicher Teil, S. 217.

35 A. a. O., S. 219.

36 Meinecke: Die deutsche Katastrophe, S. 79.

37 Vgl. Walter: Zeiten des Umbruchs?, S. 70.

38 A. a. O., S. 126.

Deutschlands hatten sich schließlich weitgehend verflüchtigt und damit die klassische politische Kampfgemeinschaft geschwächt.«³⁹

Mit dem Wandel der Trägerschichten verändern sich auch die politischen Ansprüche und Erwartungshaltungen an die Politik. Da das Bürgertum selbst ab den 1970er Jahren im Begriff ist, sich zu wandeln, seine gesellschaftliche Stellung und Rolle zu verändern, kehrt nicht zufällig auch in den 1970er Jahren die alte konservative Option vom starken Staat wieder zurück. Überhaupt wird der Staat in dieser Zeit zur wichtigsten ordnungspolitischen Bezugsgröße.⁴⁰ Wie Reinhard Merkel betont, war bis Ende der 1980er Jahre der Ruf nach einem starken Staat gar zur letzten Ordnungsidee des politischen Konservatismus geworden.⁴¹ Die Formierung der Gesellschaft sollte durch die Stärkung staatlicher Autorität gelingen, obwohl dem Konservatismus schon zu dieser Zeit bewusst ist, wie Kurt Lenk bemerkt, dass diese Autorität allein kaum zur Stabilisierung der sozialen Ordnung ausreichen kann, wenn der Konservatismus damit zugleich ein »gemeinwohlorientierte[s] Bewußtsein«⁴² unter der Bürgerschaft befördern will. Um genau diese Leerstelle auszufüllen, konzentrierte sich der Konservatismus immer stärker auf eine ausgleichend gedachte sogenannte nationale Identität.⁴³ Doch erst mit der deutschen Vereinigung ergänzt die Kategorie der Nation diese Staatszentrierung, wie nachfolgend weiter ausgeführt und gezeigt wird. Allerdings: Mit dem »Marsch durch die Institutionen« und mit der Etablierung der Grünen im Parteienspektrum richten sich nun auch immer mehr nach dem gängigen Einteilungsschema tendenziell eher linke und ökologisch orientierte Politiker in Politik und Verwaltung ein, agieren im staatlichen Apparat, sodass das Vertrauen der Konservativen in den Staat als Verwaltungsapparat teilweise erodiert, zumindest sinkt. Interessanterweise beginnt genau in diesem Moment bei den hier behandelten Intellektuellen eine erneute Überhöhung des Staates, um eben jene innere Veränderung im Innenleben des Staates zu kompensieren. Der Staat erhält – im historischen Rückblick: abermals – eine überhistorische, organizistische und metaphysische Konnotation. Er wird zum Garant gesellschaftlicher Stabilität und Lenkung der Politik bzw. zum neuen Ausgangspunkt von Politik. Aus diesem Grund müsse der Staat von innen her geschützt und gestärkt werden. Wie Weißmann kritisiert, bestehe seit den »68ern« in Deutschland eine »notorische Unfähigkeit«, »die eigentlichen Grundlagen staatlicher Existenz zu verstehen und zu bejahren«⁴⁴. Dies sei aber entscheidend, weil das Politische überhaupt nur mit und durch den Staat möglich sei, weshalb angesichts der gesellschaftlichen Entwicklungen die Gefahr einer »Denaturierung des Staates«⁴⁵ bestehe, wie Weißmann warnt. Dieser Kritik schließt sich auch Schwilk an, wonach die »Neutralisierung des Staates« auch »das Ende echter Politik überhaupt«⁴⁶ bedeute. Dafür, dass der Staat zum Leviathan, zum Erlöser, Heilsbringer und allmächtigen Herrscher, stilisiert wird, finden sich

39 A. a. O., S. 125.

40 Vgl. Saage: Rückkehr zum starken Staat?.

41 Merkel: Hirnriss rechts.

42 Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 218.

43 Ebd.

44 Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 321.

45 A. a. O., S. 314.

46 Schwilk: Schmerz und Moral, S. 401.

ansonsten recht wenige staatsphilosophische bzw. staatstheoretische Einlassungen unter diesen Intellektuellen.

Bereits in den 1950er und 1960er Jahren zeichnet sich im sogenannten technokratischen Konservatismus eine Veränderung im Verhältnis von Staat und Markt ab. Wie in Kapitel II.2 bereits beschrieben, setzen Konservative wie Hans Freyer in der Nachkriegszeit ihre Hoffnungen in die technische Zivilisation und die sogenannten sekundären Systeme. Zeichnete sich der Konservatismus noch zuvor durch eine zutiefst kulturpessimistische Technikfeindlichkeit aus, soll die moderne Technik nun zur Strukturierung der Gesellschaft beitragen. Schließlich sollen die neuen Sachzwänge das Politische determinieren, indem sie das Soziale entpolitisieren. Nur der technische Staat solle demnach über das Politische walten und dadurch eine Art »herrschaftsfreier Ordnung« schaffen, in der es »nur mehr Verwaltung von Sachen«⁴⁷ gebe. Zwar hat sich seither die Technikutopie in dieser Hinsicht aufgelöst, aber die dahinterstehende Logik wurde tendenziell beibehalten. Denn der bundesrepublikanische Konservatismus vertraut nun immer stärker auf den marktwirtschaftlichen Primat und dessen gesellschaftskonturierende Wirkung. Zitelmann etwa ist stets glühender Anhänger der Idee der sozialen Marktwirtschaft gewesen. Allerdings legt er eher Wert auf den Aspekt der Marktwirtschaft als auf den des Sozialen. Nach Zitelmanns Verständnis von Liberalismus müsse es zwar ein Mindestmaß an sozialem Ausgleich geben, aber keine sozialen Programme. Jeglichen Ausbau oder jede Erweiterung des Sozialstaates lehnt er entschieden ab. Vielmehr denkt Zitelmann Staat und Marktwirtschaft in einem sich wechselseitig bedingenden Verhältnis, wobei sich der Staat aus marktwirtschaftlichen Bereichen herauszuhalten habe. Diese Form des Marktfetischs ist bemerkenswert, denn in gewisser Weise werden nun ausgerechnet der Marktwirtschaft gesellschaftsstrukturierende Funktionen zugetraut, die selbst im technokratischen Konservatismus nur unter den Bedingungen eines technischen Staates vorstellbar schienen. Diese Apotheose des Marktes betrifft in dieser Zeit gerade nicht nur den Nationalliberalismus, sondern diese Tendenz zeigt sich auch bei Intellektuellen wie Rohrmoser. Auch dieser ist kategorischer Gegner des Sozialstaates, will dem Markt möglichst großen Freiraum lassen und glaubt ebenfalls an die aus diesem freien Spiel der Kräfte resultierende gesellschaftliche Stabilisierung, womit zumindest indirekt auch ein sozialdarwinistisches Ordnungsmuster erkennbar wird. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass Rohrmoser darin potenziell auch eine Gefahr erkennt. Denn der liberale Kapitalismus sei schließlich aus seiner Natur heraus lediglich ökonomisch-individualistisch ausgerichtet. Diese Logik bezweifelt er auch nicht, aber er identifiziert hierin das Problem, dass diese Form des Kapitalismus gesellschaftlich auch nur noch ökonomische Primat reproduziere, sodass keine sonstigen Ordnungs- oder Orientierungskategorien übrig bleiben würden.⁴⁸ Die gesellschaftliche Bedeutung von Marktwirtschaft und allgemeiner die gesellschaftskonstituierende Wirkung des Industriegesellschaftssystems werden hingegen von Rohrmoser klar gesehen. Denn er erkennt die gesellschaftsverändernde Wirkung ökonomischer Kräfte, die sich im Zuge der kapitalistischen Vergesellschaftung,

47 Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 242.

48 Vgl. Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 20.

der technologischen Rationalisierung und Verwaltung weiter vollziehen, und identifiziert darin die gesellschaftsverändernde Kraft für Politik an und für sich. Mit Blick auf die Krise des Konservatismus äußert er: »Denn keine Macht hat konservatives Denken, Verhalten und auch konservative Ordnungsvorstellungen so radikal aufgelöst wie der industriegesellschaftliche Fortschritt.«⁴⁹ Allerdings lässt sich hier hinzufügen, dass Rohrmoser an dieser Stelle zwar eine (durchaus treffende) Problem diagnose liefert und entscheidende Fragen aufwirft, aber daraus keine Folgerungen zieht. Vielmehr führt bei ihm gerade diese Problem diagnose zu einer kulturpolitischen Verhärtung, wie im weiteren Verlauf der Zusammenführung noch an seinem Geschichts-, Kultur- und Nationsbegriff gezeigt wird.

Es ist auffällig, dass sich kaum weiterführende Auseinandersetzungen über Wirtschaftsform oder das Verhältnis von Staat und Markt finden.⁵⁰ Zwar mag dieser Umstand im Rückblick betrachtet durchaus nicht verwundern, schließlich treten in diesen Jahren die Marktparadigmen ihren gesamtgesellschaftlichen Siegeszug an.⁵¹ Trotz unterschiedlicher und sich teils widersprechender Positionen zu Bedeutung und Auswirkungen dieser marktwirtschaftlichen Ausbreitung auf weitere gesellschaftliche Bereiche und der parallel dazu erhobenen Forderung nach einer tiefergehenden Reflexion dieser Entwicklungen finden sich kaum tatsächliche Versuche in diese Richtung. So erwähnt Zitelmann beiläufig, dass man sich in Zukunft stärker mit marktwirtschaftlichen und ökonomischen Prozessen auseinandersetzen müsse, auch um in theoretischer wie praktischer Hinsicht die »Zukunft des Wirtschaftsstandortes Deutschland«⁵² und die daraus resultierenden gesellschaftlichen Veränderungen besser beurteilen zu können. Aber weder Zitelmann noch andere Zeitgenossen aus diesen Reihen tun dies. Es finden sich letztlich relativ wenige Einlassungen über Kapitalismus und Marktwirtschaft.⁵³ Dieser Umstand verwundert zeitgenössisch auch Bollenbeck, der anmerkt, dass diese junge konservative Intelligenz die erste Generation dieses Lagers sei, die »die ›Logik des Marktes‹ nicht einmal mehr in Frage«⁵⁴ stelle. Vielmehr werden geradezu unproblematisiert gesellschaftsstrukturierende Momente auf den Marktmechanismus verla-

49 Rohrmoser/Frenkin: Neues konservatives Denken als Überlebensimperativ, S. 351.

50 Dieser Umstand fällt vor allem im Vergleich zu rechtsradikalen Kreisen auf, in denen parallel einige Forderungen in dieser Hinsicht kursieren. Hellmut Diwald etwa glänzt als Vertreter einer harten geschichtsrevisionistischen und offen rechtsradikalen Strömung mit ökonomischen Fehlurteilen, die nicht durch die euphorische Anfangsphase der Vereinigung zu relativieren sind. Denn er äußert sich relativ konkret bereits 1990 über die aus seiner Sicht mittelfristige ökonomische Entwicklung in West- wie Ostdeutschland, auch im Zusammenhang mit der Entwicklung in der Sowjetunion. Demnach führe die ökonomisch-kapitalistische Logik, die sich nach Diwald auch der neuen geökononischen Weltlage anpasse, primär zu einem Aufschwung der neuen Bundesländer, die er allein semantisch eingrenzt und konnotiert als »Mitteldeutschland«: »Mitteldeutschland wird schneller als erwartet an seine alte Tradition als hochentwickeltes Industrieland anknüpfen und der Erstklassigkeit und Modernität der westdeutschen Industrie in nichts nachstehen« (Diwald: Deutschland einig Vaterland, S. 371). Kaum eine Vorstellung sollte sich weniger bewahrheiten als diese.

51 Engartner/Laschet: Schlanker Staat, starker Markt.

52 Zitelmann: Wohin treibt unsere Republik?, S. 11.

53 Zu den wenigen Einlassungen zählt etwa Kilchberger, Siegfried: Wachstum oder soziale Marktwirtschaft, in: Junge Freiheit 3/1993, S. 9.

54 Bollenbeck: Nation, Volk, Staat, S. 833.

gert, wobei lediglich die Auswüchse, die aber zugleich in der Logik des Marktes immanent angelegt sind, mit *law-and-order*-Programmen bekämpft werden sollen. Eben dies schwebt etwa Ulrich Deuschle vor, der in der *Jungen Freiheit* seine Vorstellungen über eine »rechte Wirtschaftspolitik« ausbreitet. Darunter versteht er u.a. eine Reduzierung der staatlichen Ausgaben, eine Effizienzsteigerung des Steuersystems sowie eine marktfreundliche Sozialpolitik, für die er eine »Deregulierung« und eine stärkere »Flexibilität bei der Lohnfindung« fordert. Dieser – rein national gedachte – Wirtschaftsrahmen müsse geschützt werden, indem er von Einwanderung abgeschottet werde, womit Deuschle auch den Zugang zum Arbeitsmarkt meint. Am Ende steht dann nur noch die Forderung nach einem »Stopp der Masseneinwanderung«⁵⁵. Auch hieran erkennt man abermals, dass die aktuell verhandelten Forderungen seit der sogenannten »Flüchtlingskrise« 2015 keineswegs neu sind, sondern bereits in den 1990er Jahren erhoben wurden.

Eine Grundeinsicht konservativen Denkens ist die Idee, dass Recht, Ordnung und Freiheit nur dann von Dauer sein können, wenn sie von einer anerkannten Autorität gewahrt werden können. Hierzu gehört die Prämisse, dass »gute Herrschaft« immer nur eine Herrschaft der Wenigen sei, eine Herrschaft der Eliten über die Massen. Dieser Grundsatz formt auch das Demokratieverständnis des Konservatismus. In politikwissenschaftlicher Diktion folgt der Konservatismus hier einem »Konkurrenzmodell von Demokratie«⁵⁶. Entscheidend ist das formalistische Element der Wahl: Ein Prozess ist dann demokratisch, wenn er es zulässt, dass Kandidaten in der Konkurrenz um ein Wahlamt gewählt oder abgelehnt werden können. Aus diesem Grund stehen auch europäische Konservative dem US-amerikanischen Wahlmodell zumeist positiv gegenüber, weil dessen Verhältnisse mit seinem Zwei-Parteienmodell diesen Vorstellungen am nächsten kommen. Lenk weist aus diesem Grund auf die Parallelen zu Joseph A. Schumpeters Demokratievorstellungen hin.⁵⁷ Dieses Modell orientiert sich an dem Kriterium der Wahl und lehnt jegliche inhaltliche Bestimmung von Demokratie grundsätzlich ab. Denn damit ist die Vorstellung verbunden, dass der gewählte Repräsentant sein Mandat für das Allgemeinwohl ausübt. Der Gewählte soll in seiner Legislaturperiode grundsätzlich selbst frei entscheiden können. Aus dieser Sicht muss die Mehrheitsregel konsequenterweise immer zum Gemeinwohl beitragen. Aus dieser Konzeption heraus ergeben sich für Konservative geradezu zwingende Konsequenzen, die sich zugleich zu anderen Gesellschafts- und Ordnungsvorstellungen zusammenfügen, ohne dass diese *a priori* zuvor zusammengedacht worden wären. Lenk betont hierbei besonders die genuine Unterscheidung bzw. »rigide Arbeitsteilung zwischen Moral und Politik« sowie die »ethische Überhöhung der Staatsräson«⁵⁸, die in engem Verhältnis zu den bereits erwähnten Elitenvorstellungen steht, aber auch zur Gesellschaftsvor-

55 Deuschle, Ulrich: Gibt es eine »rechte Wirtschaftspolitik«?, in: *Junge Freiheit* 26/1994, S. 21.

56 Lenk: *Deutscher Konservatismus*, S. 185.

57 Lenk, Kurt: Wem gehört das Volk? Vom konservativen Blick auf die Massen, in: Münkler, Herfried; Saage, Richard (Hg.): *Kultur und Politik. Brechungen der Fortschrittsperspektive heute*. Für Iring Fetscher, Opladen 1990, S. 143-150, hier S. 144.

58 A. a. O., S. 145.

stellung von einer entideologisierten Masse, einer stillgestellten Gesellschaft aufgrund der Neutralisierung aller Interessenkonflikte und einer Entpolitisierung der Politik.⁵⁹

Demokratie ist danach rein formalistisch ein Macht- und Herrschaftssystem und wird nicht mit inhaltlichen Bedeutungen aufgeladen. Diese Traditionslinie der konservativen Demokratiekritik wirkt bis heute fort, ist auch bei Rohrmoser und Weißmann präsent.⁶⁰ Der entscheidende Wandel in dieser Hinsicht war historisch betrachtet nicht die Entpolitisierung der Demokratie, sondern die schleichende konservative Aussöhnung mit der Idee der Demokratie an sich von Anfang bis Mitte des 20. Jahrhunderts. Die konservative Demokratiekritik richtet sich seither gerade nicht – wie Helga Grebing herausstellt – gegen die Demokratie als solche (im konservativen Verständnis von Demokratie), sondern zielt in unterschiedlichen Formen gegen den Prozess der gesellschaftlichen Demokratisierung, wie er seit den 1960er Jahren weiter vorangetrieben wird.⁶¹ An diesem Punkt treffen unterschiedliche Vorstellungen von Demokratie aufeinander, die miteinander unvereinbar sind. Denn wo der Begriff der »Demokratisierung« über die formalistische Definition und den Gewinn von Emanzipation qua Abschaffung feudalistischer bzw. feudalistisch anmutender Strukturen hinausgeht und neue Erwartungshaltungen an die Konflikt-Modalitäten von Demokratie richtet, wird die ursprüngliche inhaltliche Bedeutung des Begriffs der »Demokratie« unscharf. Diese Fronten verhärten sich gerade deswegen, weil unter »Demokratie« grundlegend Verschiedenes verstanden wird.

V.1.3 Geschichte und Fortschritt

Der Konservatismus begann reaktiv als politische Idee, die an einem vorbürgerlichen Ideal festhielt bzw. einen unterstellten *status quo ante* als Bewertungsmaßstab für jeweilige Entwicklungen nahm. Diese Entwicklung kommt erst zwischen den 1970er und 1980er Jahren an ihr Ende. Ein Konservatismus muss sich spätestens ab diesem Zeitpunkt mit der »bürgerlichen Gesellschaft« arrangieren, kann nicht mehr hinter diese zurückfallen.⁶² Das macht auf der einen Seite die Verbindungen von Liberalen und Konservativen als sogenannte Neokonservative aus, auf der anderen Seite wird dies eine entscheidende Demarkationslinie zur Bewertung seines intellektuellen, d.h. hier *rationalen* Kerns. »Fortschritt« wird zumeist in zwei Dimensionen verhandelt, die eng miteinander zusammenhängen: Auf der einen Seite bezeichnet Fortschritt die soziale Emanzipation, also den Weg der Befreiung des Menschen aus tradierten Beschränkungen. Auf der anderen Seite thematisiert Fortschritt den technischen Stand der Mo-

59 Vgl. Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 280.

60 Allerdings ist bei Weißmann an dieser Stelle bereits das Moment zur Radikalisierung angelegt. Denn die über diesen Formalismus hinausgehende Vorstellung von Demokratie wird bei ihm relativ schnell von einer alternativen Demokratievorstellung zu einer, die keine Demokratie mehr sei. Demokratie sei als Staatsform »nicht ›natürlich‹«, da sie allein »auf Wohlstand beruht« und eine Tendenz für eine »schleichende Totalisierung, eine neuartige ›Herrschaft des Verdachts‹« innehabe (Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 312).

61 Grebing, Helga: Positionen des Konservatismus in der Bundesrepublik, in: dies. (Hg.): Konservatismus. Eine deutsche Bilanz, München 1971, S. 33–66, hier S. 38.

62 Vgl. Dubiel: Was ist Neokonservatismus?, S. 131.

dernisierung, also den Weg der organisatorischen und sozialen Entwicklung der Produktionsverhältnisse, in denen sich gesellschaftliche Arbeit vollzieht.⁶³ Während sich der Konservatismus spätestens seit den 1950er Jahren auf die zweite, technokratische Ebene eingelassen hat, bleibt die erste, emanzipatorische Ebene dem Konservatismus aufgrund der Geschichts- und Institutionenvorstellung weitgehend verschlossen. Aber in den 1980er und 1990er Jahren wandeln sich die konservativen Vorstellungen von Geschichte und Fortschritt.

Schon vor der deutschen Vereinigung zeichnete sich mit der postulierten »geistig-moralischen Wende« eine Verlagerung in der konservativen Geschichtsbetrachtung ab. Denn in den 1980er Jahren wird die Formel von einer kollektiven, also nationalen, Identität populär. Diese deutsche Identität soll ein erweitertes, tieferliegendes, sowohl kulturell wie individualpsychologisch begründetes Band schaffen.⁶⁴ Gerade vor diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach der Geschichte und Vergangenheitsbewältigung eine neuerliche Resonanz.⁶⁵ Aber vor allem nach der deutschen Vereinigung erhält die Frage nach der Geschichte mit dem Ende des Kalten Krieges, dem angenommenen Sieg des Liberalismus und dem postulierten »Ende der Geschichte« (Fukuyama) eine völlig neue Bedeutung. An den vollkommen unterschiedlichen Geschichtsbildern der in dieser Untersuchung im Fokus stehenden konservativen Vordenker zeigt sich, wie sehr gerade der Begriff »Geschichte« im konservativen Denken in Fluss gerät.

Rohrmoser hält an seiner konservativen Geschichtsbetrachtung fest, wonach sich der Konservatismus dadurch auszeichne, dass er nicht an Fortschrittsgläubigkeit leide und keine heilsversprechende Zukunft erwarte, sondern die Gegenwart aus den Lehren der Vergangenheit heraus betrachte: »Wenn der Begriff des Konservativen heute noch einen Sinn haben soll, dann kann man ihn dahingehend definieren, daß ein Konservativer der ist, der einen Sinn für geschichtliche Katastrophen hat.«⁶⁶ Aus diesem Geschichtsbild leitet er eine Wesensbestimmung des Konservatismus ab: »Wer geschichtlich denkt, der ist ein Konservativer«⁶⁷. Was aber »geschichtliches Denken« konkret meint, bleibt völlig unbestimmt, sodass auch eine definitorische Gleichsetzung des Konservativen mit dem geschichtlich Denkenden zwar rhetorisch gut klingt, aber inhaltlich völlig vage bleibt. Zugleich aber setzt Rohrmoser einen neuen Akzent, denn das »Ende des Glaubens an die Machbarkeit der Geschichte ist selbst ein geschichtliches Ereignis«⁶⁸, sodass die Geschichte nun gewissermaßen offen sei und in eine unbestimmte Zukunft reiche. Schließlich sei mit der »Widerlegung eines utopischen Versuchs der Aufhebung der Geschichte« nicht »die Geschichte zuende«, sondern »die Geschichte

63 Vgl. a.a.O., S. 135.

64 Giesen, Bernhard: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2, Frankfurt a.M. 1999, S. 11.

65 Zum Wandel der sogenannten Vergangenheitsbewältigung zwischen Generationswechsel, Hoffnung auf eine »Berliner Republik« und den Strukturveränderungen seit den 1980er Jahren vgl. Kohlstruck, Michael: Zwischen Geschichte und Mythologisierung. Zum Strukturwandel der Vergangenheitsbewältigung, in: König, Helmut; Kohlstruck, Michael; Wöll, Andreas (Hg.): Vergangenheitsbewältigung am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, Opladen 1998, S. 86-108.

66 Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 474.

67 A. a. O., S. 519.

68 Rohrmoser/Frenkin: Neues konservatives Denken als Überlebensimperativ, S. 267.

selber«⁶⁹ sei dadurch zurückgekehrt. Und durch diese Verlagerung, dass die Geschichte nun nicht nur einen historischen Sinn, sondern für Gegenwart und Zukunft auch ein Ziel und eine Bestimmung habe, kehren geschichtsphilosophische Fragen plötzlich wieder zurück. Diese geschichtsphilosophische Dimension findet sich vor allem bei Weißmann und Schwilk wieder. Allerdings ist diese Geschichtsphilosophie insofern verkürzt, als weniger die offene, philosophische Frage nach einem Sinn von Geschichte gestellt wird, sondern ein irgendwie geartetes Telos vorausgesetzt wird. Diese Prämisse wiederum degeneriert den geschichtsphilosophischen Ansatz zum Eskapismus. Der »Rückruf in die Geschichte« (Weißmann) wird deshalb zu einem irrationalistischen, weil ahistorischen und damit reaktionären Schrei nach einer autoritären Gesellschaftsordnung, die fernab von jeglichen materialistischen Analysen und deren Einsichten, d.h. ohne Einbezug der realen gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnisse, erzwungen werden soll. Der »Rückruf« soll die Deutschland vermeintlich zustehende Ordnung herbeiführen, und dabei wird dieser ersehnte Zustand mythisch-naturhaft überhöht, das heißt, die Interpretation des geschichtlich-gesellschaftlichen Geschehens zielt von vorneherein auf einen organizistischen Idealzustand, auf eine ewige Natur. Marcuse nannte diese Tendenz der verkürzten Geschichtsphilosophie einen »irrationalistischen Naturalismus«⁷⁰ und schon Egon Friedell bemerkte über die Geschichtsphilosophie eines Oswald Spengler, dass sie philosophisch betrachtet nur eine halbe sei, denn: »[d]er ›Untergang des Abendlandes‹ ist die hinreißende Fiktion eines Zivilisationsdenkers, der nicht mehr an Aufstieg glauben kann.«⁷¹ Zugleich wird an der Kategorie des Geschichtsbilds ein Unterschied von Weißmann zu Zitelmann deutlich. Zitelmann verwirft die Frage nach einer Geschichtsphilosophie und einer Teleologie der Geschichte, denn er will, anders als Weißmann, aus der geschichtlichen Entwicklung keine vermeintlichen Rückschlüsse über die zukünftige Entwicklung ziehen, die zu einer Art zwingenden Notwendigkeit verkommen: »Zum Glück sind geschichtliche Entwicklungen nicht deterministisch, sondern prinzipiell offen.«⁷²

V.1.4 Kultur und Kulturkritik

Jede moderne Kulturkritik »beginnt mit der Unterstellung ihrer Krise«⁷³. Mit dieser Formel bringt Helmut Dubiel die philosophisch anspruchsvoll klingende Rede von der Kulturkritik auf den Punkt. Die Kulturkritik ist einerseits der Kern der konservativen Kritik an der rationalen Durchdringung der kapitalistischen Vergesellschaftung, andererseits aber auch immer eine vereinfachende, intellektualisierende Legitimation des Defätismus. Zwischen diesen beiden Polen liegt die Spannung innerhalb der Kulturkritik. Ihr Ausgangspunkt war seit der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts das Entsprechungsverhältnis in der kapitalistischen Ordnung zwischen den Bereichen der Wirtschaft und der Kultur durch eine bestimmte Rationalität, also ein funktionales

69 Ebd.

70 Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, S. 163.

71 Friedell, Egon: Kulturgeschichte der Neuzeit. Band 1, München 1987, S. 46.

72 Zitelmann: Wohin treibt unsere Republik?, S. 11.

73 Dubiel: Was ist Neokonservatismus?, S. 21.

Verhältnis.⁷⁴ Jede (neo)konservative Kulturkritik setzt tendenziell an folgendem Punkt an: Dieses Entsprechungsverhältnis zerfalle – allerdings werden die Ursachen hierfür zumeist nicht in den Strukturen politischer und ökonomischer Organisation, »sondern in einem umfassenden Autoritätsverfall des bürgerlichen Wertsystems«⁷⁵ gesucht, wie Dubiel als Unterschied zur sogenannten neomarxistischen Kulturkritik betont. Dem Ideal nach will Kulturkritik als Zeitkritik das gegebene »Chaos«⁷⁶ bändigen, wie es Beat Wyss formuliert. Kulturkritik wolle gesellschaftliche Tendenzen identifizieren und kritisieren, die sich gegen ein unterstelltes Ideal der Gesellschaft richten bzw. in Zukunft richten könnten. Allein hieran wird aber zugleich das Dilemma der Kulturkritik deutlich, denn dieses unterstellte Ideal, wie die Gesellschaft zu funktionieren habe, wird individuell von einem politisch motivierten Standpunkt aus zumeist nicht begründet, sondern zu einer Art Apotheose: Komplexität und Dilemma der Kulturkritik liegen also »nicht in der bloßen Gesinnung des Kritikers«⁷⁷, sondern im Kulturbegriff selbst. Allein dass die Kulturkritik eines Oswald Spengler beispielsweise in Bezug auf die Frage nach der »Dekadenz« (erstaunliche) Übereinstimmungen mit der Anklage der Kulturkritik eines Georg Lukács aufweist, obwohl beide von ganz unterschiedlichen Vorstellungen einer Gesellschaft ausgehen, verdeutlicht dieses Spannungsverhältnis.⁷⁸ Nach Wyss ist der entscheidende Bewertungsmaßstab für die Kulturkritik demnach das Verhältnis dieser Kritik zur Projektion einer Gesellschaft aus der Vergangenheit und die Frage, welche Möglichkeit für den Wandel der Gesellschaft in der Gegenwart offen gehalten werde.⁷⁹ Die Kulturkritik sei daher in zwei Formen zu unterscheiden: Eine Kulturkritik, die vor dem Hintergrund der Kulturphilosophie Missstände und gesellschaftliche Entwicklungen identifiziert; und eine Kulturkritik, für die die gesellschaftliche Entwicklung hin zum Schlechten schon von vornherein feststeht und die intensiver heroisch dagegen angehen will.⁸⁰ Wyss ist gerade deshalb wehmütig, weil von einem philosophischen Standpunkt aus – der sich auf den deutschen Idealismus beruft – eine Kulturkritik der ersten Form heutzutage kaum noch möglich sei.⁸¹

74 Dieser Rationalitätsbegriff unterscheidet sich schon von der Anlage her von dem der Philosophie von Descartes, Kant und Hegel. Denn für die Philosophie war die »ratio niemals nur [...] ein Bewußtseinsvermögen unter anderen; die Philosophie der Vernunft trat hier mit dem Anspruch der Selbstbegründung von Philosophie im Rückgriff auf die Vernunft des Philosophierenden selbst auf. So war die Vernunft Medium, Organon und Gegenstand der Philosophie zugleich« (Schnädelbach, Herbert: Einleitung, in: ders. (Hg.): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a.M. 1984, S. 8-14, hier S. 8), wie es der Titel von Kants *Kritik der reinen Vernunft* anzeigt. Diese Arbeit folgt Schnädelbach, der den Rationalitätsbegriff der Kulturkritik seit dem frühen 20. Jahrhundert damit bestimmt, dass es ihr um die »Kritik bloß technischer Rationalität, der Reduktion von Vernunft überhaupt auf Zweckrationalität oder Kritik der instrumentellen Vernunft (Horkheimer)« (a.a.O., S. 11) geht.

75 Dubiel: Was ist Neokonservatismus?, S. 21.

76 Wyss: Trauer der Vollendung, S. 321.

77 Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft, in: ders.: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, München 1963, S. 7-26, hier S. 11.

78 So das Ergebnis eines Vergleichs von Wyss: Trauer der Vollendung, S. 318f.

79 A. a. O., S. 329.

80 Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft, S. 11.

81 Dieses Urteil fällt bereits Adorno (a.a.O., S. 19): »In der Tat darf die dialektische Wendung der Kulturkritik nicht die Maßstäbe der Kultur hypostasieren«, um am Ende zu konstatieren: »Kulturkritik

Diese Einlassungen zur Kulturkritik sind für unseren Zusammenhang deshalb bedeutend, weil es hier gewissermaßen um die einstige inhaltlich reichhaltige philosophische Speerspitze des Konservatismus handelt. Dies betont schon Kurt Lenk Anfang der 1970er Jahre: Die konservative Ausprägung der Ideologiekritik sei ideenhistorisch der theoretische Höhepunkt der Kulturkritik. In ihrer diagnostischen Kraft der Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse sei diese Spielart der Ideologiekritik der radikal-aufklärerischen Variante in ihrer Grundanlage wesentlich näher, als dies gemein angenommen werde. Beide Spielarten gingen weniger in ihrer Methode und Diagnose auseinander als vielmehr in der daraus zu ziehenden politischen Konsequenz.⁸² Denn gerade hier stößt nach Lenk die konservative Kulturkritik – praktisch wie faktisch – an ihre sich selbst gesetzte Grenze. Weil diese Form der Ideologiekritik keinen objektiven Ideologiebegriff kennt bzw. kennen will, beurteilt sie die Verhältnisse nicht »nach ihrem Wahrheitsgehalt«, sondern setzt als eigenen Ausgangspunkt die »Festigung der bestehenden Machtverhältnisse«⁸³, so Lenk. Die gesellschaftliche Herrschaftsordnung werde kraft eines anthropologisch-statischen Menschenbildes und der diesem angepassten Institutionenordnung als die erhaltenswerte Ordnung fetischisiert. Dementsprechend stößt diese Form der Ideologiekritik nach Lenk mit dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft spätestens »an der Staatsräson«⁸⁴ an ihre Grenze, weil sie selbst nicht über die Frage einer anderen Ordnung als der gegebenen Ordnung hinausgehen will. Wenn die konservative Kultur- und Ideologiekritik dennoch diese Grenze überschreitet, etwa weil die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse selbst nicht mehr als wünschens- und bewahrenswert erscheinen, dann, so Lenk, »verkehrt sich die ursprünglich aufklärerische Tendenz der Ideologiekritik in ihr Gegenteil: sie wird zur Gegenauflärung.«⁸⁵ Habermas hatte diese Tendenz der konservativen Kulturkritik an ihrem Verhältnis zur Moderne schon in den 1980er Jahren kritisiert. Diese Kulturkritik setze »der instrumentellen Vernunft manichäisch ein nur noch der Evokation zugängliches Prinzip entgegen, ob nun den Willen zur Macht oder die Souveränität, das Sein oder eine dionysische Kraft des Poetischen.«⁸⁶ Dahinter stehe nach Habermas keine Zivilisationskritik im Sinne der Aufklärung, sondern ein »Antimodernismus« mit »modernistischer Attitüde«⁸⁷.

Damit ist eine weitere notwendige Unterscheidung ins Spiel gebracht: die zwischen Kultur und Zivilisation. Diese Begriffe sind auch für die hier behandelten Intellektuellen zentral, weshalb kurz auf die historischen und philosophischen Dimensionen eingegangen werden muss. Berühmt-berüchtigt ist diese Antithese spätestens seit Tho-

findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben. Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzusaugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation« (a.a.O., S. 26).

82 Lenk: Problemgeschichtliche Einleitung, S. 45.

83 A. a. O., S. 41.

84 Ebd.

85 A. a. O., S. 44.

86 Habermas: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt.

87 Ebd.

mas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen*, in denen es u.a. heißt: »Der Unterschied von Geist und Politik enthält den von Kultur und Zivilisation, von Seele und Gesellschaft, von Freiheit und Stimmrecht, von Kunst und Literatur; und Deutschtum, das ist Kultur, Seele, Freiheit, Kunst und *nicht* Zivilisation, Gesellschaft, Stimmrecht, Literatur.«⁸⁸ Marcuse ist diesen Traditionslinien der Unterscheidung historisch nachgegangen. Demnach instrumentalisierte das aufstrebende Bürgertum bereits in der bürgerlichen Epoche des 19. Jahrhunderts im Zuge der fortschreitenden Industrialisierung den »Kulturbegriff« in seinem Sinne. Denn während »Zivilisation« zwar für kapitalistischen Fortschritt stand, bedeutete dies zugleich auch die individuelle Selbstaufgabe von Glück und Ästhetik. Diese Dimension sollte durch einen von der »Zivilisation« abgekoppelten Kulturbegriff kompensiert werden: »Kultur« stand für die tieferliegende Seele, für Schönheit und Wahrheit, für den Ausgleich zur seelenlosen Arbeitswelt. Dementsprechend bezeichnete er dies auch als den »affirmativen Charakter«⁸⁹ der Kultur: Die »Zivilisation« wird beseelt durch die »Kultur«⁹⁰. Sie wird damit zu dem Ort, an dem die geistig-seelische Welt zu sich selbst kommt, sie wird zum Rückzugsort und Ausgleich für die im Wirtschaftsprozess zu erduldenen Qualen. Doch nach Marcuse erfüllt diese Kultur letztlich doch die Funktion, diesen Ausgleich nur zu suggerieren⁹¹, denn mit »der Seele protestiert die affirmative Kultur gegen die Verdinglichung, um ihr dann doch zu verfallen.«⁹² Der aufklärerische Anspruch auf individuelles Glück wird auf den persönlichen Bereich reduziert, der wiederum nur durch die Kultur ermöglicht werden könne, demgegenüber löst sich dieser Anspruch in der Gesellschaft selbst auf. Breuer hat das Verhältnis von Kultur und Zivilisation in der Kulturkritik dadurch bestimmt, dass Kultur immer der Ausgangspunkt für die Kritik an der Zivilisation sein müsse, die Kulturkritik müsse sich aber in ihrer Kritik auch auf die Kultur richten. Der Kulturpessimismus übe demgegenüber Kritik allein an der Zivilisation, »die der allererst zu schaffenden Kultur weichen sollte«⁹³. Diese kleine Nuance sei aber der große Unterschied zwischen Kulturkritik und Kulturpessimismus. Für Breuer liegt in dieser

88 Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Frankfurt a.M. 2001, S. 52 (Herv. i. O.). Thomas Manns Abneigung gegen das »Zivilisatorische« resultiert schlicht autobiographisch aus seinem gespannten Verhältnis zum älteren Bruder Heinrich, dem frankophilen »Zivilisationsliteraten«.

89 »Unter affirmativer Kultur sei jene der bürgerlichen Epoche des Abendlandes angehörige Kultur verstanden, welche im Lauf ihrer eigenen Entwicklung dazu geführt hat, die geistig-seelische Welt als ein selbstständiges Wertreich von der Zivilisation abzulösen und über sie zu erhöhen.« (Marcuse, Herbert: Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: *Zeitschrift für Sozialforschung* 6/1937, S. 54–94, hier S. 60).

90 A. a. O., S. 59.

91 »Es ist das eigentliche Wunder der affirmativen Kultur. Die Menschen können sich glücklich fühlen, auch wenn sie es gar nicht sind. Die Wirkung des Scheins macht selbst die Behauptung eigenen Glücklichsseins unrichtig. Das Individuum, auf sich selbst zurückgeworfen, lernt seine Isolierung ertragen und in gewisser Weise lieben.« (a. a. O., S. 82f).

92 A. a. O., S. 71. Egon Friedell (*Kulturgeschichte der Neuzeit*, S. 527) urteilt ganz in diesem Sinn: »Eine Lebensordnung, in der alles Überflüssige und Zwecklose, alles Widernatürliche und Unlogische ausgeschaltet wäre, wäre nicht mehr Kultur, sondern »reine Zivilisation«. Aber eine solche reine Zivilisation ist eine fast unvorstellbare Monstrosität«.

93 Breuer, Stefan: *Ästhetischer Fundamentalismus*. Stefan George und der deutsche Antimodernismus, Darmstadt 1996, S. 5.

Differenz auch der Kernunterschied zwischen literarisch-künstlerischer Kritik und politischem Aktivismus: »Aber eine Begriffsbildung, die nicht imstande ist, die Differenz zwischen Hofmannsthal und einem Moeller van den Bruck erkennbar zu machen, verdient den Namen nicht.«⁹⁴

Welchen Gehalt hat vor diesem Hintergrund die Kulturkritik der hier behandelten Intellektuellen? Was wird aus Sicht dieser Akteure als Krise identifiziert und welchen Kulturbegriff haben sie? Zu den zentralen Motiven konservativer Kulturkritik gehören die Kritik am Kulturverfall in der Massengesellschaft und die Dekadenz. Die konservative Kritik am gesellschaftlichen Zustand in der Bundesrepublik setzt an der Kritik eines »Gesinnungsethos«⁹⁵ an. Arnold Gehlen bezeichnet damit die Vermischung von bürgerlicher und politischer Moral, in deren Folge die kulturellen Voraussetzungen für das Funktionieren des Staates behindert würden. Kultur ist damit zunächst die gesellschaftliche Grundlage des Staates, denn sie schaffe die dafür notwendigen Voraussetzungen wie etwa politische Eliten, die ihre Entscheidungen strikt von jeglicher Moral trennen könnten. Kultur ist aber zugleich noch mehr, denn ohne sie könne es auch keine »große Politik«⁹⁶ mehr geben. Kultur, Eliten und Staat werden zusammengedacht, bedingen sich also gegenseitig. Hier finden sich Motive, die bereits José Ortega y Gasset in seinem Essay *Der Aufstand der Massen* als zeitdiagnostische Anklageschrift gegen die nivellierenden Tendenzen der Zivilisation formulierte.⁹⁷ Der »Kulturverfall« werde demnach an der Vermassung erkennbar, weil die Massengesellschaft zur Erosion des Elitenbewusstseins führe. Diese Problemdiagnose wurde zu einer grundlegenden Einsicht in konservativen Vorstellungswelten. Aus ihr heraus erwächst die Projektion, dass die moderne Gesellschaft zersetzt würde, weil die Kultur verfallende. In dieser Vorstellung könne der Konservatismus nach dem Verfall nichts mehr bewahren, weshalb der Kulturzerfall energisch aufgehalten werden müsse. Hier zeigen sich Gemeinsamkeiten in den Motiven der Weimarer Konservativen und denjenigen der hier behandelten Intellektuellen Anfang der 1990er Jahre: Kultur, Elite und Staat sind Ausgangspunkt wie Lösung jeder gesellschaftlichen Situation. Der Etatismus stößt aber an seine Grenzen, wenn der Staat von denjenigen gemacht und verwaltet wird, die gerade nicht als Eliten-würdig angesehen werden. Es dürfte kein Zufall sein, dass die 68er-Kritik gerade Anfang der 1990er Jahre einsetzt, als der »Marsch durch die Institutionen« und die Verbeamtung der ehemaligen Protestierenden der neuen sozialen Bewegungen allein zeitlich langsam an sein Ziel gelangt. Das konservative Urvertrauen in den Staat wird hierdurch schwer erschüttert. Der Ruf nach dem starken Staat, der schon Ende der 1980er Jahre immer lauter wurde, muss nun ergänzt werden durch zusätzliche Unterstützungs- und Stabilisierungsfaktoren, sei es durch ein vermeintlich geistiges Widersetzen gegen diese zivilisatorischen Tendenzen, wie es Botho Strauß in seinem »Anschwellenden Bocksgesang« vorschwebt, sei es durch die Forderung von Rohrmoser nach einer kulturellreligiösen Erneuerung des Bewusstseins, sei es durch Weißmanns

94 Ebd.

95 Gehlen: *Moral und Hypermoral*, S. 129.

96 Vgl. Lenk: *Deutscher Konservatismus*, S. 193.

97 Vgl. Gasset, José Ortega y: *Der Aufstand der Massen*, Reinbek 1984.

Forderung nach einem grundlegenden Elitenwechsel. Hinzu kommt aber noch eine tiefe Ablehnung des technischen und kulturellen Fortschritts, sobald dieser Fortschritt mit zivilisatorischen Errungenschaften in Verbindung steht. Winfried Knörzer etwa spricht 1994 von einer »universellen Modernisierung«, die eine »uniforme Masse gleichartiger Konsumenten« geschaffen habe. Kulturelle, technische und ökonomische Fortschritte sind demnach die Totengräber der Kultur, wenn das Individuum am Ende lediglich noch »Konsument« sei. Knörzer zweifelt in diesem Sinne am Ende sogar selbst offen an, ob es überhaupt noch »kulturelle Werte« gebe könne.⁹⁸ Seine Bemerkung ist am Ende selbstentlarvend, weil ohne einen inhaltlich bestimmten Kulturbegriff, wie oben ausgeführt, die vermeintliche Kulturkritik in reinen Kulturpessimismus verfällt.

Ein anderer ständig auftauchender Begriff in diesem Zusammenhang ist die Dekadenz. Lenk bezeichnet »Dekadenz« – neben »Identität« – als eines der wirkungsmächtigsten »Plastikwörter«⁹⁹, weil sie selbst an und für sich kaum etwas aussagen, aber gerade aufgrund dieser inhaltlichen Unbestimmtheit trotzdem eine gewisse Deutungsdichte suggerieren. Nach Lenk baut das Dekadenztheorem auf drei Bedingungen auf, wenn man es als Zeitdiagnostik und Kulturkritik verstehen will: Demnach bedarf es hierzu der Vorstellung eines zyklischen Geschichtsverlaufes, einer statischen Anthropologie und einer idealisiert-romantischen Vergangenheitsbetrachtung.¹⁰⁰ An und für sich ist die Klage über eine »Dekadenz« von konservativer Seite kein neues Phänomen. Bereits in den Weimarer Jahren zählte es geradezu zum guten Ton, sich über »Vermassung« und den »nivellierenden Zeitgeist« zu echauffieren. Schließlich legitimierte dieser Topos eine konservative Widerstandsattitüde, stilisierte eine Märtyrerpöse und beschwor einen partisanenhaften Heroismus.¹⁰¹ Als Begriff, um bestimmte historische Phänomene zu deuten, umschreibt Dekadenz – vom Lateinischen *decadere* (»hinabfallen«) – eine Art »Lehre vom Verfall«. Als geschichtsphilosophischer Begriff deutet Dekadenz den Niedergang (französisch *décadence*) einer Gesellschaft oder Epoche aus deren inneren Tendenzen heraus. Diese Dekadenzdeutung ist vor allem für den Niedergang des Römischen Reiches bekannt geworden.¹⁰² Aus konservativer Sicht wird in der Kritik der Dekadenz eine vergangene Gesellschaftsordnung, eine vergangene Kultur oder eine bestimmte allgemeine Zeitperiode glorifiziert, mit vermeintlich konservativen Tugenden identifiziert und somit in eine ideale Gesellschaft projiziert. Der Geschichtsverlauf und die aus ihm entsteigenden zersetzenden Kräfte entfernen nach diesem Dekadenztheorem die Gegenwart immer stärker von diesem Idealzustand. In einer Art Sündenfall werden dann menschliche Hybris, kulturevolutionäre Bestrebungen oder der Verfall der überkommenen Autorität für diese Entwicklungen verantwortlich gemacht.¹⁰³ Aber dieses Dekadenztheorem ist nicht automatisch das intel-

98 Vgl. Knörzer, Winfried: Eine kulturelle Hegemonie von rechts, in: Junge Freiheit 34/1994, S. 11.

99 Lenk, Kurt: Das Problem der Dekadenz seit Georges Sorel, in: Kauffmann, Heiko; Kellershohn, Helmut; Paul, Jobst (Hg.): Völkische Bande. Dekadenz und Wiedergeburt – Analysen rechter Ideologie, Münster 2005, S. 49–63, hier S. 50.

100 Vgl. a.a.O., S. 52f.

101 Vgl. Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 254.

102 Vgl. Gibbon, Edward: Verfall und Untergang des römischen Imperiums: Bis zum Ende des Reiches im Westen, 6 Bände, München 2003.

103 Vgl. Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 255f.

lektuell veredelte Einfallstor für einen rigiden Kulturpessimismus, sondern es kommt dabei auf die damit verbundenen Implikationen an. Ohne diese notwendige Unterscheidung würde jede Kritik an der Gesellschaft, so Lenk, in kulturpessimistischer Hybris enden und damit würden auch beispielsweise die Differenzen zu Nietzsche und Thomas Mann untergehen.¹⁰⁴ Vielmehr muss das mit der Dekadenzkritik Bezweckte hinterfragt werden. Denn etwa Nietzsche verstand die Kritik an der Dekadenz dialektisch im Sinn einer Kritik am Prozess der Menschwerdung, sodass seine Dialektik letztlich in einem Ideal oder einer Utopie vom Übermenschen, einem »freien Geist«, mündet, der die in seinem Menschenwesen angelegte Bewusstseinsverunsicherung durch Selbststeigerung ablegen könne.¹⁰⁵ Auch der junge Thomas Mann sah die Dekadenz keineswegs als reinen Verfall, sondern betonte vielmehr, dass sie sowohl Quelle von Niedergang wie von Kreativität sei.¹⁰⁶ Über den Umweg dieser Unterscheidung wird aber der Unterschied zu konservativen Kulturkritiken deutlich: Denn schon Arnold Gehlen sah die Dekadenz undialektisch als reine apokalyptische Vision, an deren Ende das Individuum moralisch nur noch immer mehr überfordert werden könne.¹⁰⁷ Der Mensch als Mängelwesen könne sich alleine diesem geschichtlichen Schicksal nicht entziehen: Jeder menschliche Versuch, sein Schicksal selbst zu bestimmen, wie bei Nietzsche noch im genialen Einzelnen und seiner zweiten Natur angelegt, verschärfe nur die Dekadenz und Anarchie. Ohne Dialektik wird Dekadenz zu einer »anthropologisch-konstitutiven«¹⁰⁸ Größe. Lenk sieht gerade an der inhaltlichen Dimension und der Verwendungsweise des Dekadenztheorems einen möglichen Ansatzpunkt, bestimmte Positionen zwischen konservativer Kulturkritik und ins Faschistische neigender Krisenbeschwörung zu unterscheiden. Für letztere spricht Lenk von einem »Syndrom« aus »Dekadenz-Apokalypse-Heroismus«¹⁰⁹. Demnach sei es entscheidend, zu differenzieren, welche inhaltliche Funktion die Dekadenz-Anklage in den Deutungsmustern und Argumentationssträngen erhalte. Liege dieser Vorstellung *a priori* die Idee einer Art »Wiedergeburt«¹¹⁰ zugrunde, verkomme die Dekadenz-Frage zu einer rein vorgeschobenen Rechtfertigung der apokalyptischen Gesellschaftsvorstellung, die wenig bis nichts mehr mit Zeitdiagnostik zu tun habe. Diese Unterscheidung wird wichtig sein, um inhaltliche Differenzen zwischen konservativem und reaktionärem bzw. rechtsradikalen Gedankengut zu markieren.

Betrachtet man nun die Kritiken, die von den hier behandelten Intellektuellen mit dem Schlagwort von der Dekadenz verbunden werden, lassen sich diese Verwendungsweisen nach Lenks Unterscheidung der verflachten und inhaltsleeren Variante zuordnen. Wenn Weißmann oder Rohrmoser von Dekadenz sprechen, wird diese nicht weiter

104 Lenk: Das Problem der Dekadenz seit Georges Sorel, S. 52.

105 Vgl. Safranski: Nietzsche, S. 268f. Safranski fasst Nietzsches Dekadenz-Kritik zusammen als: »Dekadenz ist mehr Lust auf Lust als Lust und mehr Schmerz über den Schmerz als Schmerz. Dekadenz ist Religion und Metaphysik, die blinzeln« (a.a.O., S. 323).

106 Mann: Betrachtungen eines Unpolitischen.

107 Vgl. Gehlen, Arnold: Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit, in: ders.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Reinbek 1961, S. 127-140, hier S. 137.

108 Lenk: Deutscher Konservatismus, S. 258.

109 Lenk: Das Problem der Dekadenz seit Georges Sorel, S. 61.

110 Ebd.

spezifiziert und wohl bewusst vage gehalten. Die Dekadenz-Kritik zielt nicht auf eine Kritik an einer Tendenz der gesellschaftlichen Entwicklung, weil die Entwicklung an sich grundlegend kritisiert wird. Dies wird besonders an Weißmann deutlich, der die gesellschaftlichen Krisen zunächst damit umschreibt: »Das Pathos des Universalen wird immer schneller verzehrt und ein zynischer Mißbrauch seiner Formeln oder die offene Propaganda des *sacro egoismo* hervorgerufen.«¹¹¹ Wenn diese Beobachtung lediglich als Diagnose verstanden wird, hat sie einiges an Berechtigung, wer würde diese Entwicklungen – Ende der Milieu- und Volksparteien, Erosion der Solidargemeinschaften, meritokratische Lebenseinstellungen als vermeintlich letzter Anker in einer post-utopischen und säkularen Welt ohne Ideen und Visionen – bestreiten? Aber im Kontext von Weißmanns Schriften müssen diese Passagen anders verstanden werden. Denn für ihn steht diese Entwicklung *a priori* bereits fest, und zwar seit dem Zeitpunkt, da die liberale Idee eine »universale Einheit«¹¹² jenseits von tradierten Kultur-, Ordnungs- und Traditionsbeständen versprach. Die Dekadenzkritik wird letztlich als Chiffre für die Kritik am Lust- und Konsumprinzip verwendet, weshalb ganz unterschiedliche gesellschaftliche Tendenzen als vermeintliche Ausdrucksformen von Dekadenz angeprangert werden können: Mal ist es der grassierende Materialismus und Ökonomismus, mal der Moralismus, mal der Feminismus oder es ist die vermeintliche Verweichlichung der Gesellschaft.¹¹³ In der *Selbstbewussten Nation* fordert etwa Ansgar Graw einen neuen Heroismus gegen die nivellierende Dekadenz: »Den Heroismus von Ernst Jüngers ›Stahlgewittern‹ haben wir getauscht gegen das andere Extrem, das nur noch ›weichen Themen‹ huldigt und Inferiorität zur Maxime persönlichen wie politischen Handelns macht.«¹¹⁴ Die Dekadenz könne besiegt werden, aber erst durch die Vervollständigung einer »selbstbewußten« Nation und ihre »Rehabilitierung und Wiedergeburt«¹¹⁵. Diese Dekadenzkritik ist, wie das Wort »Wiedergeburt« mit seinem apokalyptisch-messianischen Beiklang schon verrät, reiner Mystizismus und Obskurantismus.¹¹⁶ Schwilk etwa schließt sich dieser Dekadenzkritik an, wenn er schreibt: »[D]ie eindimensionale Welt des Ökonomischen ebnet Rangunterschiede ein und entmythisiert alle höheren Werte der Repräsentation.«¹¹⁷ Mit dieser inhaltlichen Verflachung und undialektischen bzw. unreflektierten Dekadenzkritik bleibt am Ende keine Kulturkritik, sondern nur Kulturpessimismus mit dem offensichtlichen Ideal einer mythischen Führung. Die Dichotomie von Kultur und Zivilisation wird aufrechterhalten, wobei »Kultur« geradezu metaphysisch verstanden wird: Die »Seele« wird vom Individuum getrennt und auf eine

111 Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 315.

112 Ebd.

113 Diese Form der Gesellschaftskritik setzt selbst an der Kritik von Gleichheit an, wie es bereits Rosenstock (Vom Anspruch auf Ungleichheit, S. 11 u. 34) herausgearbeitet hat.

114 Graw: Dekadenz und Kampf, S. 285.

115 A. a. O., S. 290.

116 Überboten wird diese inhaltliche Verflachung der Dekadenzkritik nur noch von Alain de Benoist. An Kulturpessimismus, apokalyptischer Krisenwarnung und völkischer Hybris kaum zu überbieten bringt er seine Dekadenzkritik auf den Punkt: »Jede Diktatur ist verächtlich, aber verächtlicher noch ist jede Dekadenz. Eine Diktatur kann uns morgen als Individuen vernichten. Dekadenz jedoch vernichtet unsere Überlebenschancen als Volk« (Benoist: Kulturrevolution von rechts, S. 145).

117 Schwilk: Schmerz und Moral, S. 401.

nationale Kategorie übertragen. Die Verbindungslinie dieser Übertragung auf die Nation ist die Kultur. Zwar ist diese weiterhin eine Art »zweiter Natur« (Arnold Gehlen), aber zugleich ist sie doch eine Art eigenständiger Inhalt, mit Zügen eines politischen Programms. Denn Kultur wird nun auch mit einer »Willensgemeinschaft«¹¹⁸ konnotiert, also mit einer Entscheidung, die wiederum selbst von der Nation abhängt. Die Deutung des hier verwendeten Kulturbegriffs hängt vom Verhältnis zum Liberalismus ab, wie es schon die Mannheim'sche Unterscheidung zwischen konservativ und reaktionär nahelegt. Reaktionäre Gesellschaftsvorstellungen waren von ihrer Anlage her immer schon antiliberal. Sie forderten eine katholisch geprägte autoritäre Staats- und Gesellschaftsordnung ein, die aufgrund einer religiös legitimierten Ordnung keinen Spielraum für andere Positionen lassen konnte, die diese Ordnung hinterfragen würde. Aus diesem Grund war gerade der Liberalismus in der Zeitspanne des Hoch- und Handelskapitalismus Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts im Bunde mit dem Bürgertum einer der Hauptgegner der Reaktionären, was sich allerdings gegen Ende des Jahrhunderts im Wilhelminismus (aus primär taktischen Gründen, Kapitel II.3) ändern sollte.

Konservative hatten freilich ebenfalls schon immer einen Hang zum Antiliberalen. Auch sie waren immer schon angetan von der theologischen Legitimation der Ordnung. Von daher war ein Liberalismus, der das Individuum aus seinen Bindungen, aus seiner »zweiten Natur« befreien wollte, axiomatisch ein Gegenspieler, schließlich hinterfrage diese Trennung letztlich auch die Ordnungslegitimation an sich. Insofern versteht der Konservatismus Freiheit nur eingeschränkt als eine Art negative Bindungsfreiheit, weil das Individuum Freiheit nur als Glied eines Ganzen erfahren könne. Diese Bindung wiederum ist aus Sicht des Konservatismus die Kultur, der gesellschaftliche und gemeinschaftliche Erfahrungsraum. Dies bedeutet im Umkehrschluss allerdings keineswegs, dass der Konservatismus automatisch kategorisch den Liberalismus ablehnen muss. Schließlich gibt es unterschiedliche Ausformungen, Prägungen, Varianten und allgemeiner: unterschiedliche gesellschaftliche Austragungsorte, an denen einzelne liberale Positionen durchaus akzeptiert werden konnten. Ideengeschichtlich lässt sich dies in der Geschichte des Konservatismus in Großbritannien wesentlich besser nachvollziehen. Der britische Konservatismus hatte immer schon eine stärkere liberale Tendenz. Er suchte stets eine pragmatische Synthese beider Denksysteme, wobei sich das Konservative selbst nur einzelne Austragungsorte, etwa das Themenfeld der Familie, suchte.¹¹⁹

Will man das Konservative vom Reaktionären hinsichtlich der Einstellung zum Liberalismus scheiden, so ist entscheidend, welche Form diese Kritik hat. Wie Marcuse in seiner Kritik an der totalitären Staatsauffassung der Weimarer Jahre exemplifiziert, kann die rechte Liberalismus-Kritik durchaus einen rationalen, »wahren« Kern haben, weil sie in der Lage ist, hinter den verklärenden Schleier des Liberalismus zu blicken und Motive, Absichten und vor allem die Funktionsdynamiken wahrzunehmen.

118 Mechtersheimer, Alfred: Nation und Internationalismus. Über nationales Selbstbewusstsein als Bedingung des Friedens, in: Schwilk, Heimo; Schacht, Ulrich (Hg.): Die selbstbewusste Nation. »Anschwellender Bocksgesang« und weitere Beiträge zu einer deutschen Debatte, Frankfurt a.M. 1994, S. 345-363, hier S. 357.

119 Vgl. Lorig: Neokonservatives Denken in der Bundesrepublik Deutschland und in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Allerdings hebt sich dieses Potenzial, so Marcuse, selbst auf, sobald sich diese Theorie politisiert.¹²⁰ Gerade dann kann die Liberalismus-Kritik wahnhafte Züge annehmen, wie schon die Weimarer Zeit veranschaulicht. Zwar vermochten Rechtsintellektuelle wie Carl Schmitt durchaus gekonnt, die inneren Widersprüche des Liberalismus in ihren (staats-)politischen, gesellschaftlichen und vor allem ökonomischen Dimensionen offenzulegen und zu kritisieren. Aber gleichzeitig wurde aus dieser Kritik nie ein politisches Programm entwickelt, das nicht doch letztlich in Staats-apotheose oder mythisch verklärte Gesellschaftsvorstellungen mündete.¹²¹ Deshalb kamen hinter der Maske einer philosophischen, intellektuellen und anspruchsvollen Kritik an Liberalismus und Materialismus letztlich doch vor allem naturalistische, irrationalistische und heroistische Motive zum Vorschein, wie Marcuse über die Weimarer Rechtsintellektuellen urteilt.¹²² Auch nach 1945 war das Verhältnis des Konservatismus zum Liberalismus angespannt. Die politische Ausformung des Liberalismus wurde zwar akzeptiert, während sich der rigide antiliberaler Antimodernismus, wie es Helmut Dubiel nennt, auf die Kultur konzentrieren konnte.¹²³ Damit blieb das »liberale Defizit des deutschen Konservatismus«¹²⁴ weiterhin virulent, wurde aber kulturell überlagert. Erst in den 1980er Jahren bricht der Antiliberalismus dann wieder aus.

Vor allem die *Nouvelle Droite* um Alain de Benoist greift den ideengeschichtlich ursprünglich reaktionären Antiliberalismus wieder auf. Benoist postuliert ein Menschenbild, das sich anders als das konservative Menschenbild nicht religiös herleitet, sondern sich strikt gegen jegliche Formen des Liberalismus richtet.¹²⁵ Demzufolge sei der Mensch in »natürliche Gemeinschaften« eingebettet oder auch in solche »verwurzelt«¹²⁶; und erst durch diese Verwurzelung erhalte er seine substanzielle individuelle wie kollektive Identität. Damit leitet Benoist den kollektiven Identitäts-Begriff aus dem individuell-psychologischen Identitäts-Begriff ab: »Die Zugehörigkeit ist ein unverzichtbarer Bestandteil in der Bestimmung des Eigenen.«¹²⁷ Durch diese Gleichsetzung ist der Antiliberalismus aber nicht mehr auf die Kultur beschränkt, sondern der Liberalismus wird in allen seinen Formen – von der kulturell-gesellschaftlichen bis zur ökonomischen – verantwortlich dafür gemacht, diese Grundlagen der Verwurzelung zu zerstören.¹²⁸ Aus diesem Grund lehnt er auch Gesellschaftstheoretiker ab, schließlich würden diese die Grundprinzipien der Individualität aufgeben. Gesellschaft ist für ihn keine Zusammensetzung von Individuen, sondern allein von Gemeinschaften, denn der »Einzelmensch besteht [...] nur in Verbindung mit den Gemeinschaften, in die er

120 Vgl. Marcuse: Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, S. 183.

121 Vgl. ebd.

122 Vgl. a.a.O., S. 181f.

123 Vgl. Dubiel: Was ist Neokonservatismus?, S. 27.

124 Thadden: Das liberale Defizit in den Traditionen des deutschen Konservatismus und Nationalismus.

125 Vgl. Benoist: Aus rechter Sicht.

126 Vgl. Benoist: Kulturrevolution von rechts, S. 69f.

127 A. a. O., S. 78.

128 Vgl. Campagna, Norbert: Alain de Benoist, in: Voigt, Rüdiger (Hg.): Staatsdenken. Zum Stand der Staatstheorie heute, Baden-Baden 2016, S. 335-339, hier S. 336.

eingeschlossen ist«¹²⁹. Er rechtfertigt seine Position diesbezüglich als »Holismus«¹³⁰, aber dahinter steht nicht – wie etwa bei Emile Durkheim – die soziologische Erklärungskraft für gesellschaftliche Dynamiken, sondern Benoist erteilt im totalitären Sinn dem Individuum an sich eine Absage.¹³¹ Er bestimmt sogleich selbst aus seiner Sicht die »Hauptfeinde«: Der »Hauptfeind ist der bürgerliche Liberalismus und der atlantisch-amerikanische ›Westen‹, dem die europäische Sozialdemokratie nur als einer der gefährlichsten Hilfsmittel dient.«¹³² Damit werden der »Universalismus«¹³³ und die »Moderne« an sich zum Feindbild, die es nach Benoist zwar nicht gänzlich zu zerstören, aber »doch in wesentlichen Punkten aufzugeben« gilt, weshalb Norbert Campagna vollkommen zurecht dessen Denken als »reaktionär«¹³⁴ beschreibt. Auch wenn Benoist in Deutschland vor allem in jungkonservativen Kreisen rezipiert wurde und die bürgerlich-konservativen Kreise sich von ihm distanzieren, erhalten diese Anklagen an den Liberalismus zeitlich parallel eine neuerliche Anziehungskraft. Der Liberalismus wird vor allem Anfang der 1990er Jahre für alles Negative verantwortlich gemacht. Mohler äußert seinen rabiaten und rigorosen Antiliberalismus ganz offen, indem er nun betont, dass der Liberalismus, und zwar nun nicht mehr nur in seiner vermeintlich libertären Variante, lediglich eine nihilistische und geschichtslose Idee sei.¹³⁵ Ganz ähnlich äußert aber auch Ernst Nolte: »Es ist schlechterdings nicht mehr zu übersehen, daß der Liberalismus, sofern er sich zum Liberismus fortentwickelt oder von diesem abgelöst wird, die Nationen tötet und nach dem Ende einer gigantischen Bevölkerungsverschiebung auch die Menschheit töten könnte.«¹³⁶ Einerseits spielt Nolte hiermit auf die Dekadenzkritik an, wonach der Liberalismus Ausdruck dieser Dekadenz sei, beispielsweise in Form des Materialismus, Individualismus und Ökonomismus oder auch des »Konsumismus«¹³⁷. Andererseits wird der Liberalismus dafür verantwortlich gemacht, eine kultur-zersetzende Wirkung auf die gesellschaftlichen Grundlagen zu haben. In dieser Perspektive ist der Liberalismus daran schuld, dass die »nationale Identität«, die nach der deutschen Vereinigung vervollständigt sein sollte, immer noch nicht vollendet sei.

Diese Liberalismus-Kritik findet sich auch bei Weißmann und Schwillk. Weißmann spricht von der westlich-liberalen Gesellschaft herablassend als »Händlergesellschaft«¹³⁸, also einer Gesellschaft, die dem »bedingungslosen Primat des Ökonomischen«¹³⁹ unterworfen sei. Damit offenbart sich bei Weißmann eine organizistische Gemeinschaftsvorstellung, deren größtes Schreckensbild der Individualismus ist, und zwar in den Vorstellungen, »[...] die den *pursuit of happiness* als Aufforderung zur

129 Benoist: Kulturrevolution von rechts, S. 133.

130 Ebd.

131 Vgl. a.a.O., S. 134f.

132 A. a. O., S. 133; vgl. Benoist, Alain de: Die Heuchelei des Westens, in: Junge Freiheit 1-2/1991, S. 7.

133 Campagna: Alain de Benoist, S. 339.

134 Ebd.

135 Vgl. Mohler: Lehre und Leere des Liberalismus.

136 Nolte: Links und Rechts, S. 160f.

137 A. a. O., S. 161.

138 Weißmann: Rückruf in die Geschichte, S. 179.

139 A. a. O., S. 184.

Wahrnehmung eigener Interessen ohne Rücksicht auf die Gemeinschaft verstehen«¹⁴⁰. Schwilk kritisiert den Liberalismus aus einer ästhetisch-literarischen Perspektive, wobei auch bei ihm der Liberalismusbegriff letztlich relativ diffus und unbestimmt bleibt. Er kritisiert weniger die ökonomischen oder sozialen Auswirkungen des »Liberalismus«, sondern die nivellierenden Tendenzen im kulturellen Leben durch einen Liberalismus, der sich selbst zu einer »Lebenshaltung« degradiere, »die den Wert zur Zahl und die Freiheit zur Freizügigkeit schrumpfen lässt.«¹⁴¹ Schwilks Liberalismuskritik offenbart mehr aristokratischen Kulturdünkel als analytisches Potenzial. Der Antiliberalismus erhält durch den Kulturbegriff eine neue Erklärungskraft, weil der Liberalismus zu einer Art metaphysischem Defizit führe. Während sich Zitelmann hierzu kaum äußert bzw. seine diesbezüglichen Ausführungen kaum aussagekräftig erscheinen, zeigt sich aber in seiner Wahrnehmung des Liberalismus ein Unterschied zu Rohrmoser, der entschieden zwischen den einzelnen Ausformungen des Liberalismus und der spezifischen Kritik differenzieren möchte. Für Rohrmoser ist nicht der Liberalismus an sich eine kulturelle Herausforderung, sondern nur das libertäre Element darin. Gegen diesen müsse ein Konservatismus als Korrektiv, als »Gegenhalt«¹⁴² wirken, der sich selbst nicht »in einen blinden Antiliberalismus«¹⁴³ verrennen dürfe. Doch aus dieser These schlussfolgert auch Rohrmoser keine Konsequenzen, denn wie in Kapitel IV gezeigt wurde, spricht er sich damit für einen ökonomischen Liberalismus aus, weil der Markt seiner Ansicht nach die Gesellschaft ausreichend ordne, aber im Kulturellen ist auch Rohrmoser zutiefst antiliberal.

Zum Kulturbegriff gehören auch Ausgrenzungsmechanismen, die festlegen, wer zu dieser Kultur gehört und wer nicht. Die nationale Kategorie und die Frage nach den völkischen Elementen werden nachfolgend unter dem Nationenbegriff diskutiert, aber zuvor gilt es noch, den Wandel in der Idee des Antikommunismus zu sichten, denn gerade diese Vorstellungswelt hatte kontinuierlich entscheidenden Einfluss auf das Verständnis davon, welche politischen Kräfte im kulturellen Bereich als akzeptierbar galten. Nicht zuletzt zeigen sich im Antiliberalismus und Antikommunismus von der Logik her viele Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Schematisierung des Weltbildes und hinsichtlich der Konstituierung und Legitimation der eigenen politischen Weltanschauung. Der Antikommunismus, die teils gar wahnhaft hysterische Projektion einer »bolschewistischen Gefahr« ist noch bis Ende der 1980er Jahre eine zentrale »Integrationsideologie« (Christoph Kleßmann). Vor allem in den 1970er Jahren wird er funktional wieder wirkmächtig, wie Martin Maier herausgearbeitet hat.¹⁴⁴ Zwar ist der Antikommunismus in den 1990er Jahren weiterhin präsent, er verändert aber tendenziell seine Form, wie in Kapitel IV.3 bereits ausgeführt. Als zentrales Charakteristikum wird er zunehmend anachronistisch. Dieser Antikommunismus ist kaum vergleichbar mit dem altbundesrepublikanischen seit den 1950er Jahren, weil mit der Implosion des Realsozialismus der ideologische Gegner verloren gegangen ist und damit

140 Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 312 (Herv. i. O.).

141 Schwilk, Heimo: Gegenströmung. Bruchstücke, in: ders. (Hg.): Das Echo der Bilder. Ernst Jünger zu Ehren, Stuttgart 1990, S. 114–120, hier S. 119.

142 Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 516.

143 A. a. O., S. 515.

144 Maier: Eine Frage »nationaler Selbstbehauptung«?.

auch der Referenzpunkt zur Bestimmung einer politischen Gefahr fehlt. Zwar hatte der Antikommunismus oder auch Antibolschewismus früher schon keinen konkreten Gegner gebraucht bzw. konnte dieser hinreichend abstrakt bleiben. Aber Abgrenzung und Ausgrenzung politischer Positionen funktionierten in der öffentlichen Wahrnehmung letztlich doch vor allem durch die plausibilisierende Referenz auf eine identifizierbare Gegenkraft. Erst die Sowjetunion als Gegenentwurf gesellschaftlicher Ordnung machte damit die totalitarismustheoretische Diskreditierung plausibel, wie es prototypisch der CDU-Wahlslogan 1953 »Alle Wege des Marxismus führen nach Moskau!« oder der CSU-Wahlslogan 1976 »Freiheit oder Sozialismus« versinnbildlichen. Mit dem Wegfall des negativen Bezugssystems Sowjetunion erlahmt die antikommunistische Attitüde, wie sich schon daran zeigt, dass der Berliner Appell als Beleg lediglich die allgemeine Parteiformation der PDS nennen kann, deren »politische Gefahr« doch bestritten bzw. zumindest bezweifelt werden muss.¹⁴⁵ Zwar wandelt der Antikommunismus damit seine Erscheinungsform, was aber nicht bedeutet, dass nicht die alten Akzente ebenfalls weiterhin wirken. Dies wird vor allem an der »Roten-Socken-Kampagne« deutlich, als die CDU im Bundestagswahlkampf 1994 versucht der SPD eine Koalitionsabsicht oder zumindest eine parteipolitische Tolerierung der PDS zu unterstellen. Bei den hier behandelten Intellektuellen unterscheiden sich die Antikommunismusfunktionen lediglich hinsichtlich ihrer Akzentuierung. Für Zitelmann wandelt der Antikommunismus zwar seine Form, aber nicht seinen Inhalt: »Antifaschismus als letzter Rettungsanker des Sozialismus«¹⁴⁶, und dieser »Sozialismus« könne sich ganz unterschiedlich zeigen – von parteipolitischen Formationen über neue soziale Bewegungen bis hin zu einzelnen Publizisten, die in der medialen Öffentlichkeit präsent sein könnten. Bei Schwilk fungiert der Antikommunismus als umgedrehter Totalitarismus-Vorwurf: Rechts und Links werden nicht gleichgesetzt, sondern mit »rechts« werde »links« verharmlost. In einer von Schwilk initiierten Zeitungsanzeige »17. Juni 1953 – Gegen das Vergessen« in der FAZ 1995 heißt es dazu: Die »Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus wird mißbraucht, um die bedrohte Hegemonie der politischen Linken zu sichern und die Aufarbeitung des Kommunismus zu hintertreiben.«¹⁴⁷ Rohrmoser wiederum plädiert für einen differenzierten Antikommunismus, wonach zwar die sozialistischen Kräfte in der Bundesrepublik bekämpft werden müssten, er spricht sich aber explizit für einen »geistig-kulturellen Dialog zwischen Russen und Deutschen«¹⁴⁸ aus. Denn für Rohrmoser gehört Russland zu Europa.¹⁴⁹ Aufgrund des Wegfalls der Mauer wird hierdurch eine völlig neue Form des außenpolitischen Koordinatensystems möglich, das neue Russland wird dabei von der alten Sowjetunion unterschieden und – wie im 19. Jahrhundert – zu einem geistigen Sehnsuchtsort, der kulturell und mental Ähnlichkeiten zu Deutschland besitze. Hierdurch entstehen neue Vorstellungen von einer außenpolitischen Kooperation und einer neuen deutschen Außenpolitik, die sich von

145 Vgl. Koß, Michael: Durch die Krise zum Erfolg? Die PDS und ihr langer Weg nach Westen, in: Spier, Tim; Butzlaff, Felix; Micus, Matthias; Walter, Franz (Hg.): Die Linkspartei. Zeitgemäße Idee oder Bündnis ohne Zukunft?, Wiesbaden 2007, S. 117-153.

146 Zitelmann: Wohin treibt unsere Republik?, S. 142.

147 O. V.: »17. Juni 1953 – Gegen das Vergessen«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10.06.1995, S. 3.

148 Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 24.

149 Vgl. a.a.O., S. 232.

der NATO und den USA löst, weshalb Herzinger und Stein von einer neuen Dimension von »Anti-Westlichkeit«¹⁵⁰ sprechen. Hieran zeigen sich die Verfallserscheinungen politischer Denkformen gegen Ende des 20. Jahrhunderts, weil deren Träger offenkundig versuchen der Entzauberung politischer Religionen etwas entgegenzuhalten, um einen Prozess zu stoppen, der nicht aufzuhalten ist.

Das zuvor angesprochene Spannungsverhältnis in der Kulturkritik löst sich damit einseitig auf. Der kritische, rationale Kern der Kulturkritik geht gewissermaßen durch den entfalteten Kulturbegriff verloren, sodass am Ende keine Zeitdiagnostik mehr übrig bleibt, sondern – wenn man Lenk folgt – reiner Kulturpessimismus. Dieses Ergebnis ist für die hier behandelten Intellektuellen natürlich insgesamt betrachtet keine neue Erkenntnis. Sie ist aufschlussreich zur Entschlüsselung ihrer Vorstellungswelten, weshalb hierauf in der Diskussion über ihre politische Verortung noch zurückzukommen sein wird. Schließlich ist der Konservatismus geradezu stolz auf seine philosophische Sättigung und seine Kulturkritik – wobei sich immer mehr herausstellt, dass hiervon wenig bis nichts übrig ist.¹⁵¹ Aber an und für sich sind solche Urteile schon häufiger gefällt worden – nur eben noch nicht in dieser Dichte für die hier im Vordergrund stehenden Intellektuellen. Ganz abgesehen davon, dass schon Horkheimer das Dilemma der Kulturkritik nach 1945 damit zuspitzt, dass diese in ihrer geschichtsphilosophischen Tragweite¹⁵² ihren Gegenstand verliere.¹⁵³ Diese Kritik hat später Jean Améry aufgegriffen, als sich dieser mit George Steiners Versuch einer modernen Kulturphilosophie – zwischen Geschichtsphilosophie und Kulturkritik – auseinandersetzte. Das »Elend der Kulturphilosophie« fasste Améry damit zusammen, dass sie notwendig, aber philosophisch praktisch geradezu unmöglich geworden sei: »In Spenglers Tagen mochten unbelegte und unbelegbare Spekulationen noch möglich, ja sogar notwendig gewesen sein: Sie waren Identitätsfaktor einer bestimmten kulturbeherrschenden Schicht. In einer Zeit aber, wo im rasenden Verlauf von immer mehr Denk- und Verbreitungsprozessen die Wörter und Begriffe schon binnen kürzester Frist durch bloßen Verschleiß

150 Vgl. Herzinger/Stein: Endzeit-Propheten oder die Offensive der Antiwestler; Wehler: Angst vor der Macht?.

151 Dies lässt sich allein an schon an Rudolf Uertz veranschaulichen, der die genuinen Stärken einer konservativen Kulturkritik betont. Doch selbst er kommt nicht umhin, dieses Potenzial des Konservatismus nur dadurch noch zu rechtfertigen, dass er einschränkend – und nach den bisherigen Ausführungen: simplifizierend – Kulturkritik lediglich noch als »Kritik an gesellschaftlichen Entwicklungen« definieren kann (Uertz, Rudolf: Konservative Kulturkritik in der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Abendländische Akademie in Eichstätt (1952-1956), in: Historisch-Politische Mitteilungen Band 8 (2001) H. 1, S. 45-72, hier S. 45 (FN 1).

152 Horkheimer bezeichnet daher die Philosophie des 19. Jahrhunderts prinzipiell als Kulturkritik.

153 »Der sich ändernde Gegensatz von Idee und Wirklichkeit, den produktiv zu formulieren das Geschäft des Gedankens war, ist hiezulande nicht mehr kennzeichnend für den Gang der Welt. Wo aber Philosophie sich nicht zu erfüllen vermag, verliert sie auch ihre Kraft. Die Wurzel verdorrt« (Horkheimer, Max: Philosophie als Kulturkritik, in: Freudenfeld, Burghard (Hg.): Untergang oder Übergang: 1. Internationaler Kulturkritikerkongress in München 1958, München 1959, S. 9-34, hier S. 25). Über die Kulturkritik in einer Welt, die nach Auschwitz kaum mehr allein an der Idee der Zivilisation festhalten könne und in der das »tendenzielle Absterben der bürgerlichen Kultur im Zeitalter ihrer Verallgemeinerung« zu beobachten sei, heißt es: »All dies meint zugleich, daß Kulturkritik im Grunde keinen Gegenstand mehr hat« (a.a.O., S. 31).

einen vernichtenden Wertverlust erfahren, ist nur noch im Gespräch Raum für diese Kulturkritik.«¹⁵⁴

V.1.5 Nation

Es war die Ausgangshypothese dieser Arbeit, dass die Nationenfrage bzw. die Verhandlung über Wesen und Bedeutung der Nation, einen entscheidenden Anteil an den Wandlungen des bundesdeutschen Konservatismus hat. Diese wiederum hängen von verschiedenen Entwicklungen ab, die teilweise zwar nichts mit dem Konservatismus unmittelbar zu tun haben, diesen aber doch beeinflussen. Die deutsche Vereinigung als geschichtliches Ereignis zählt hierzu, ebenso wie die Implosion des Realsozialismus oder die – Ende der 1980er Jahre noch völlig unerwartete – Wiederwahl Helmut Kohls. All diese politischen Entwicklungen haben mit dazu geführt, wie sich gesamtgesellschaftlich das Verhältnis zur deutschen Nationenfrage vor dem Hintergrund ihrer historischen Implikationen weiterentwickelt hat. Ab 1989 gab es ein gesamtgesellschaftliches Bedürfnis nach nationaler Selbstvergewisserung. In dieser »geschichteten Zeit« (Dan Diner) überlagerten sich unterschiedliche Dimensionen, man changierte zwischen anti-utopischer Hoffnung auf eine neue Zeitrechnung und folkloristischer Emphase. All diese Tendenzen versammelten sich in dieser Epochenphase bzw. diesem kurzen Zeitfenster.¹⁵⁵ Erst vor diesem sozialgeschichtlichen Hintergrund wird verständlich, in welchem Fahrwasser sich die konservativen Debatten bewegen und welche Wirkung sie zeitigten. Dieses nationale Hintergrundrauschen ab 1989 hat die intellektuellen Entwicklungen entschieden beeinflusst und ist Anfang der 1990er Jahre maßgeblicher Ausgangs-, Bezugs- und Referenzpunkt für nationale Impulse im konservativen Lager. Zumindest aber machte diese öffentliche Resonanz national-konservatives Vorpreschen keineswegs unplausibel.

Das, was mit »Nation« in den 1980er Jahren in Verbindung gebracht wird, ist unspezifisch und diffus. Wenn bis Ende des Jahrzehnts von der »Nation« die Rede ist, meint dies ganz allgemein das Ziel einer deutschen Vereinigung, eine Überwindung der Teilung. Als Minimalgemeinsamkeit der unterschiedlichen Nationenverständnisse reicht diese Vorstellung bis zu dieser Zeit aus, sie gewinnt als konstituierendes Paradigma in der politischen Auseinandersetzung ausreichend Überzeugungskraft. Debatten darüber, was diese »Nation« ausmachen soll oder was das »Nationale« meint, spielen daher auch in konservativen Diskussionen bis 1989 nur eine untergeordnete Rolle. Doch ab diesem Zeitpunkt wird die sinnstiftende Wirkung einer sogenannten nationalen Identität im konservativen Milieu allgegenwärtig – auch in gemäßigten Kreisen.¹⁵⁶ Das, was die »Nation« in den 1980er Jahren offenkundig nicht erfüllen kann, soll nun eine kollektive (sprich: deutsche) Identität schaffen: einen gemeinsamen Wertekanon, eine

154 Améry, Jean: Elend der Kulturphilosophie. George Steiners kulturphilosophische Essays, in: Die Zeit, 09.03.1973.

155 Vgl. Diner, Dan: Geschichtete Zeiten. Zur Konstitution von Ethnos und Nationalität, in: Claussen, Detlev; Negt, Oskar; Werz, Michael (Hg.): Hannoversche Schriften 2: Kritik des Ethnonationalismus, Frankfurt a.M. 2000, S. 65–80.

156 Vgl. Koch: Konservatismus im Kontext von deutscher Vereinigung und ostdeutschem Transformationsprozess, S. 38.

kulturelle Verbindung, ein gemeinschaftliches Zusammengehörigkeitsgefühl. Als die Vereinigung dann erreicht ist, scheint die Nation dennoch in weiter Ferne. Zumindest sehen es die hier behandelten Intellektuellen so. Nach 1989/90 reicht eine Beschwörung der »Nation« offenkundig nicht mehr aus. Denn wie es Weißmann formuliert, müsse das Ziel erst noch die »Wiederherstellung unserer Nation«¹⁵⁷ sein. Daraus lässt sich im Umkehrschluss folgern, dass er mit »Nation« hier etwas ganz Anderes meint. Der Nationalstaatsgründung von 1990 ging »keine Nationalbewegung voraus. Sie ergab sich aus dem Zusammenbruch der DDR und des sowjetischen Herrschaftssystems.«¹⁵⁸ Für Otto Dann zeigt sich im historischen Vergleich zwischen 1870 und 1990, dass nun eine »Nationsbildung« erst noch anstehe: »Die Nationsbildung kann im heutigen Deutschland also erst *nach* der Konstituierung des Nationalstaates einsetzen.«¹⁵⁹ Lepsius zufolge gewinnt die Frage der Nation immer dann eine besondere Bedeutung, wenn sich die politische Staatsorganisation als Nationalstaat versteht und die Ordnungsvorstellung der Nation »also eine staatliche Verbandsordnung gewinnt«¹⁶⁰. Eben diese Entwicklung findet ab 1989 statt. Aber die Frage nach dem Selbstverständnis der Nation – die offenkundig mehr sein will als nur ein Nationalstaat – bleibt weiterhin virulent.

Es gibt natürlich nicht nur *eine* Vorstellung von »der« Nation. Vielmehr konkurrieren schon seit dem 18. und 19. Jahrhundert, als überhaupt erst »Nationen« entstanden sind, unterschiedliche Konzepte. Die wohl berühmteste Unterscheidung hat Friedrich Meinecke geprägt, der zwischen Kulturnationen und Staatsnationen unterscheidet.¹⁶¹ Die Kulturnation konstituiert sich demnach über die kulturelle Gleichheit von Menschen, während sich die Staatsnation an der Idee des Bürgers und den individuellen staatsbürgerlichen Gleichheitsrechten orientiert. Während die staatsbürgerschaftliche Nationenvorstellung in Frankreich seit der Französischen Revolution ihren Prototyp findet, ist die Vorstellung einer Kulturnation gerade in Deutschland prägend. Die Idee gewann bereits im zerfallenden Deutschen Reich im 18. Jahrhundert einen »transpolitischen Charakter«¹⁶². Lepsius hat diese Typenbildung dahingehend erweitert, dass er neben der Kulturnation und der Staatsnation, die er auch Staatsbürgernation nennt, auch eine Klassenation, wie die DDR, und eine Volksnation unterscheidet. Die Volksnation konstituiert sich über die ethnische Abstammung eines Kollektivs von Menschen.¹⁶³ Diese Typenbildung dient nicht der Gewichtung oder Bewertung, sondern allein der historischen Klassifizierung unterschiedlicher Nationenvorstellungen. In den konservativen Debatten werden Nation und Nationalgedanke hypostasiert. Man spricht dem, was Nation ist oder sein soll, also einem Gedanken, eine vermeintliche (empirische) Grundlage zu. Dabei wird die historisch bestimmte Ausgangslage des Nationalgedankens überlagert oder verdrängt.¹⁶⁴ Die »Nation« wird in diesen Debatten immer stärker

157 Weißmann: Rückruf in die Geschichte, S. 21.

158 Dann, Otto: Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770-1990, München 1994, S. 317.

159 Vgl. a.a.O., S. 319 (Herv. i. O.)

160 Lepsius, Rainer M.: Nation und Nationalismus in Deutschland, in: ders.: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, S. 232-246, hier S. 234.

161 Vgl. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat.

162 Lepsius: Nation und Nationalismus in Deutschland, S. 239.

163 Vgl. a.a.O., S. 235.

164 Ganz in diesem Sinn hebt schon Renan das Vergessen historischer Ereignisse als eine Grundlage der Nation hervor: »Es macht [...] das Wesen einer Nation aus, daß alle Individuen vieles mitein-

fixiert – sowohl als Ausgangspunkt als auch als Antwort auf alle möglichen gesellschaftlichen Fragen und Problemlagen. Nach Pfahl-Traugher wird die Nation Anfang der 1990er Jahre in diesen Kreisen immer stärker als »handelndes Subjekt«¹⁶⁵ begriffen. Die »Nation« wird ahistorisch betrachtet, d.h. sie wird schematisch als natürlich und damit auch als ewig verklärt. Diese Tendenz findet sich bei allen hier behandelten Intellektuellen, auch wenn sie sich in unterschiedlichen Formen zeigt.

Es ist vor allem Weißmann, der den Nationengedanken für diese Kreise prägt. Sein Ausgangspunkt ist die Bestimmung: »Die Zugehörigkeit zu einer Nation ist existenziell, sie ist die gegebene Bezugsgröße des modernen Staates und verpflichtet das *zoon politicon*.«¹⁶⁶ Auf den ersten Blick ist nach Weißmann die Nation also gerade nicht naturhaft, sondern ein Willensakt. Aber dieser Wille und dieses Pathos entstünden erst durch die Politisierung eines gemeinsam geteilten Schicksals der Nation.¹⁶⁷ Weißmann hat keinen klaren Nationenbegriff. Er changiert immer wieder in der Bestimmung des Begriffs »Nation«, geht flexibel-taktierend je nach politischer Situation mit diesem Begriff um, vereinnahmt ihn von Beginn an immer wieder instrumenell. In seinem Beitrag über die »Nation« im *Lexikon des Konservatismus* ist dies deutlich zu erkennen.¹⁶⁸ Zunächst einmal referiert Weißmann den Forschungsstand nur unzureichend und vor allem selektiv. Dies zeigt sich zum einen etwa an der Behauptung, »neuere Forschungen«¹⁶⁹ hätten belegt, dass es bereits »im Mittelalter« Äquivalente zum »modernen Nationalbewußtsein« gegeben habe, ohne hierbei allerdings Belege zu nennen. Zwar wurden, wie Münkler, Grünberger und Mayer betonten, zu dieser Zeit Auseinandersetzungen um Nationenideen geführt, doch diese waren auf intellektuellenkreise beschränkt und bezogen sich gerade nicht auf ein diffuses Nationalbewußtsein.¹⁷⁰ Zum anderen zeigt sich dieses selektive Vorgehen auch darin, dass beispielsweise die These von Anderson von der Nation als »imagined community«¹⁷¹ ohne Begründung abgetan wird und stattdessen auf eine Pauschalisierung, dass Nationen »nicht »erfunden« (B. Anderson)«¹⁷² werden könnten, reduziert wird. Auch an anderer Stelle bemüht er sich darum, der Nation einen überzeitlichen Charakter zuzusprechen. Zu diesem Zweck reduziert er die Forschungsdebatte¹⁷³ über Nation auf eine künstliche Polarisierung in »Kulturnation« und »Staatsnation« in Anlehnung an Friedrich Meinecke, um über deren personifizierte Gleichsetzung von Herders und Renans Nationenvorstellungen diesen Gegensatz

ander gemeinsam haben, und auch, daß sie viele Dinge vergessen haben« (Renan: Was ist eine Nation?, S. 45f.).

165 Pfahl-Traugher: *Konservative Revolution und Neue Rechte*, S. 200.

166 Weißmann: *Rückruf in die Geschichte*, S. 135 (Herv. i. O.).

167 Vgl. Weißmann: *Wiederkehr eines Totgesagten*, S. 5.

168 Weißmann, Karlheinz: *Nation*, in: Schrenck-Notzing, Caspar von: *Lexikon des Konservatismus*, Graz 1996, S. 392-393.

169 A. a. O., S. 392.

170 Vgl. Münkler, Herfried; Grünberger, Hans; Mayer, Kathrin: *Nationenbildung. Die Nationalisierung Europas im Diskurs humanistischer Intellektueller. Italien und Deutschland*, Berlin 1998. Hierzu außerdem bereits Anderson: *Die Erfindung der Nation*, S. 44-71.

171 Vgl. ebd.

172 Weißmann: *Nation*, S. 393.

173 Ausführlich zur Forschungsdebatte vgl. Wehler: *Nationalismus*, bes. S. 116-120; Gellner, Ernest: *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1990; Hobsbawm, Eric: *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt a.M. 2005, bes. S. 11-24.

aufzulösen, dass es sich »eher um Akzentunterschiede«¹⁷⁴ handele.¹⁷⁵ Denn Weißmann deutet diese Begriffe nun folgeschwer um: Die »deutsche Situation« sei bereits im 18. Jahrhundert eine »identifizierbare, große historische und kulturelle Gemeinschaft ohne staatliche Organisation«¹⁷⁶ gewesen. Hierzu bedient er sich einer eklektizistischen Begründung von Bernard Willms, wonach es in Deutschland bereits eine »Kulturnation« gegeben habe, der aber lediglich zur Vollendung in eine »Staatsnation« noch der »Staat« gefehlt habe.¹⁷⁷ Dass es einen deutschen Nationalstaat erst ab der Gründung 1871 gab und dementsprechend auch in der historischen Nationenforschung Konsens darüber besteht, dass von einer deutschen Nation im eigentlichen Sinn als Nationalstaat erst ab diesem Zeitpunkt gesprochen werden kann, mithin sämtliche Vorläufertendenzen im 19. Jahrhundert als Versuche kultureller Nationenbildungsprozesse im Werden zu begreifen sind¹⁷⁸, wird von Weißmann – interessanterweise und daher aufschlussreich für seine Motive – übergangen. Stattdessen nutzt er diese Umkehrung, um Nationenvorstellungen im Sinne von Ernest Renan, der von einem »Willen« zur Nation sprach, zu kritisieren, weil seiner Ansicht nach für diesen »Willensakt« eine »vorhandene Größe«¹⁷⁹ bereits bestehen müsse. Und diese Größe werde, so die Schlussfolgerung von Weißmann in Anlehnung an Willms, gerade nicht durch den Nationalstaat konstituiert, sondern sei eine vor-staatliche Größe. Geradezu ironisch äußert Weißmann: »Die frühe Ausbildung von Nationalstaaten in Westeuropa scheint hier den Gedanken nahegelegt zu haben, daß die Zugehörigkeit zu einer N.[ation] und die Staatsangehörigkeit identisch seien.«¹⁸⁰ Doch durch diese verkürzte Parallelisierung des deutschen Nationenbildungsprozess mit anderen westeuropäischen Staaten, wodurch er wissentlich etwa die berühmt gewordene These von Deutschland als »verspäteter Nation« (Helmuth Plessner) und dadurch den spezifisch verschiedenen antiwestlichen Charakter unterschlägt, betont Weißmann damit im Umkehrschluss, dass die deutsche Nation eine ethnische, und damit ethnisch homogene, Grundlage habe, die damit verschieden sei von einer »Staatsangehörigkeit«. Diese ethnische Dimension sei prägend, denn am Schluss äußert er, entscheidend für die Nation sei: »daß eine N.[ation] ist, was eine N.[ation] sein will« (O. Vossler) und daß eine N.[ation] ist, was eine N.[ation] sein kann.«¹⁸¹ Im Umkehrschluss würde dies bedeuten, dass eine Nation nur eine Nation sein kann, wenn sie diese ethnische, kulturnationale Grundlage besitzen würde.¹⁸² Weißmann wird diese Position später bekräftigten und spezifizieren: Vosslers Vorschlag dürfe nicht als »im Sinn einer subjektivistischen Bestimmung der Nation mißverstanden«¹⁸³ werden, sondern gelte als mobilisierendes Nationalisierungsmoment erst konsekutiv, wenn die kul-

174 Weißmann: Nation, S. 392.

175 Vgl. auch Weißmann: Nation?, S. 30f.

176 Weißmann: Nation, S. 392.

177 A. a. O., S. 393.

178 Vgl. Langewiesche, Dieter: Kulturelle Nationsbildung im Deutschland des 19. Jahrhunderts, in: Hettling, Manfred; Nolte, Paul (Hg.): Nation und Gesellschaft in Deutschland. Historische Essays, München 1996, S. 46-64.

179 Weißmann: Nation, S. 393.

180 Ebd.

181 Ebd.

182 Vgl. Weißmann, Karlheinz: Globalisierung und Nation, in: Criticón 151/1996, S. 129-134, hier S. 134.

183 Weißmann: Nation?, S. 195.

turellen, politischen und ethnischen Grundlagen bereits konstituiert seien: »Die Nation muß schon erkennbare Gestalt gewonnen haben, wenn sich der ›Wille‹ auf sie richten soll.«¹⁸⁴

Später wird Weißmann dies sogar noch deutlicher ausbuchstabieren: Denn das Schwanken zwischen einem Nationenkonzept nach Herder und einem nach Renan wird er später selbst beenden: Das »westliche« Modell der Nation« nach Renan habe letztlich für Deutschland »keine sachliche Berechtigung«¹⁸⁵. Durch diese Konzeptreduzierung auf nur zwei Nationenvorstellung und durch die gleichzeitige Absage an Renans Vorstellung bleibt nach Weißmanns Scheinargumentation lediglich noch Herders Konzept übrig – als »deutscher Weg«¹⁸⁶. Dabei zeigt sich abermals ein innerer Widerspruch in Weißmanns Argumentation. An anderer Stelle heißt es noch, dass diese Nationenkonzepte letztlich doch keine »völlig gegensätzlichen Entwürfe[]« seien, sondern in einer »dialektischen Beziehung«¹⁸⁷ stehen würden. Zwar vermag man Weißmann noch zu folgen in seiner Kritik an der Habermas'schen Vorstellung einer »postnationalen« Konstellation, die sich auf Werten wie dem »Verfassungspatriotismus« gründe, wenn er dieser Perspektive entgegenhält, dass diese »Werte« unspezifisch seien und ein »Bekenntnis zu solchen Normen« allgemein nicht erzwungen werden könnte oder diese sonst folgenlos bleiben würden.¹⁸⁸ Aber demgegenüber bleibt Weißmann vage in seiner eigenen Vorstellung – abgesehen vom Rückbezug auf eine offene Politisierung des eigenen Schicksals. Dieser Bezug wird für Weißmann zum eigentlichen Movens, wenn er etwa folgert, dass eine Nation »grundsätzlich auf einem Bewußtsein ethnischer Identität«¹⁸⁹ beruhe. Letztlich zeigt sich an diesen Tendenzen und Begriffswirungen die Vollendung der Hypostasierung. Die Nation sei, wie Weißmann behauptet, »eben keine ›Abstraktion‹«, »sondern etwas Konkretes«, und zwar »das, was mit ›unpersönlichem Stolz‹ erfüllt«¹⁹⁰, nun Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* zitierend, einen Text, von dem Mann selbst sich später immer stärker distanzierte. Dieses Konkrete begründet sich, so schließt Weißmann, letztlich mythisch in einem kulturell, völkisch, ethnisch immer schon Gegebenen, wenn er in Bezug auf einen Nationalcharakter wohlwollend appellativ-zustimmend Leopold von Rankes Ode an das Vaterland und das »geheimen Etwas« der Deutschen zitiert.¹⁹¹

Für Weißmann war und ist die Zugehörigkeit zur Nation »existentiell«¹⁹². Jedes Individuum müsse sich mit seinen Interessen den Interessen der Nation und damit der Gemeinschaft unterordnen. Die Gemeinschaft habe geradezu einen Anspruch auf das Individuum.¹⁹³ Daher sei diese nationale Zugehörigkeit auch Voraussetzung für politische Ordnungen wie die Demokratie, denn erst diese Homogenität könne die Stabilität

184 A. a. O., S. 196.

185 A. a. O., S. 31.

186 Vgl. a.a.O., S. 103f.

187 A. a. O., S. 193.

188 Vgl. Weißmann: *Wiederkehr eines Totgesagten*, S. 9.

189 Ebd.

190 Weißmann: *Nation?*, S. 208.

191 A. a. O., S. 209. Weißmann zitiert hier Rankes »Politisches Gespräch« von 1836.

192 Weißmann: *Rückruf in die Geschichte*, S. 135.

193 Vgl. Weißmann: *Die konservative Option*, S. 132.

des demokratischen Systems gewährleisten.¹⁹⁴ Zwar bezieht er sich auch explizit auf Ernest Renan und dessen Nationenvorstellung. Aber gerade an dieser instrumentellen Vereinnahmung zeigt sich seine Tendenz zum Antiintellektualismus. Weißmann verfälscht Renan, indem er eklektizistisch einen Teilaspekt seines Kontextes entbindet. Zwar beschrieb Renan in seiner berühmten Sorbonne-Rede die Nation mit der Metapher, diese sei ein »Plebiszit, das sich jeden Tag wiederholt«¹⁹⁵, dabei betonte er aber ausdrücklich, dass erstens ethnische Kategorien *keine* Grundlage für ein Nationsverständnis sein dürften¹⁹⁶ und dass zweitens eine Nation gerade *nicht* metaphysisch überhöht werden dürfte, sei sie doch »nichts Ewiges«¹⁹⁷, sondern ein »geistiges Prinzip«, das sich zeitlich erst je nach Phase unterschiedlich aus dem »Willen« und der gemeinsam geteilten Erinnerung einer historisch kontingenten Gemeinschaft bilde.¹⁹⁸ Doch er klammert diese entscheidenden Bedingungen für Renans Nationenvorstellung einfach aus. Die Begriffsbestimmung der Nation ist bei Weißmann unklar und offen gehalten. Sein Nationenbegriff deutet – wenn man ihn denn in die Typenbildung einordnen müsste – auf die Kulturnation hin. Demgegenüber argumentiert Zitelmann nicht mit nationalem Pathos, nicht mit ethnisch-völkisch anklingendem Nationalstolz, sondern radikal-liberal in einem machtpolitischen Sinne: Staatliche Souveränität sei die Grundbedingung für wirtschaftliche Freiheit. Auch wenn die anderen diese Position nur bedingt teilen, überlagern die Gemeinsamkeiten in kulturellen Fragen offenkundig diese Differenz.

Schwilk folgt der Nationenvorstellung von Weißmann weitgehend, wenngleich auch er nach außen hin behauptet, die ethnische Homogenität spiele nur eine untergeordnete Rolle. Auch er greift Renan und das Bild von der Nation als »Willensgemeinschaft« auf, wonach diese ein »tägliches Plebiszit«¹⁹⁹ sei. Aber er akzentuiert die Paradigmen anders: Vordergründig stellt er sich gegen Weißmann, indem er die Hybris eines politischen Sonderweges kritisiert und für einen »Eigen-Weg im Geistigen«²⁰⁰ plädiert. Nach Kailitz ist Schwilk darüber hinaus auch im Unterschied zu Weißmann Anhänger der Westbindung.²⁰¹ Vor allem aber: Schwilks Interesse liegt in der »geistigen Kraft« eines vermeintlichen Nationalismus, nicht in Fragen politischer Organisation oder Vergesellschaftung. Ihn interessiert die Nation selbst überhaupt nicht, diese gelte es nicht zu diskutieren, denn die Nation habe schließlich etwas Naturhaftes, Organizistisches, etwas Tiefes im »geistige[n] Haushalt«²⁰². Erst das aus dieser kulturellen Konstante erwachsende Geistige ist für ihn von Interesse. Er gibt sich nach außen hin als Anhänger einer sogenannten »Willensnation« und damit eines offenen, liberalen Verständnisses von Nation. Aber letztlich versucht der in seiner Zunft immer stärker isolierte Publizist lediglich, »Kulturnation« und »Willensnation« zu verbinden. Weil dies letztlich unmöglich ist, verbleibt Schwilks Nationenvorstellung in einem kulturnationalen Verständnis.

194 Weißmann: Die Nation denken.

195 Renan: Was ist eine Nation?, S. 57.

196 A. a. O., S. 48.

197 A. a. O., S. 57.

198 A. a. O., S. 56.

199 Schwilk, Heimo: Der eigene deutsche Weg, in: Junge Freiheit 44/1995, S. 13.

200 Ebd.

201 Vgl. Kailitz: Die »89er« und die Renaissance des Jungkonservatismus, S. 173.

202 Schwilk: Der eigene deutsche Weg.

Denn das Entscheidende an diesem Akt des »täglichen Plebiszits« ist für Schwillk nicht das offene Eintreten für die Legitimierung einer Nation »von unten«, sondern die geistige Mobilisierung zur Unterstützung eines angenommenen Kollektivs, das für ihn von vorneherein schicksalhaft determiniert ist. Die Nation steht für Schwillk schon fest, sie müsse nur stabilisiert werden, indem sie durch Unterstützung ihre Kraft aus dem »geistigen Haushalt« ziehen könne: »Ohne Selbstbewußtsein, d.h. ohne das Wissen um das eigene Selbst, kann keine Nation dauerhaft ihre Identität bewahren«²⁰³.

Rohrmoser wiederum sieht in der Nation keine geschichtliche Kraft. Nach dem Ausschlussprinzip verfahrend, bestimmt er sie als letzte übriggebliebene sozialintegrative Kraft – infolge der Säkularisierung, der Überkomplexität von Gesellschaft, der ökonomisch-finanziellen Belastung des Sozialstaates, der alle Lebensbereiche immer stärker bestimmenden Ökonomisierung. Die Nation sei die einzig verbliebene »politische Organisationsform«²⁰⁴. Aus diesem Grund gelte es nun, nicht mit Pathos etwas in die Nation hineinzupretieren, sondern die nunmehr vereinigte Nation als das anzusehen, was sie sei, eine gesellschaftliche Institution. Rohrmoser stellt nun folgende zentrale Frage: »Was hält denn dieses Gebilde ›deutsche Gesellschaft‹ überhaupt noch zusammen? Woran kann in Krisen- und Notsituationen appelliert werden?«²⁰⁵ Rohrmoser rührt damit an ein Problem, das tatsächlich die Sozial- und Geisteswissenschaften bis heute umtreibt, nämlich wie das diagnostizierte »ethische Vakuum«²⁰⁶ ausgefüllt werden könne. Er gibt sich bescheiden und historisch-reflektierend, wenn er vor einer zu starken Einlassung auf die Nation warnt, denn der Nationalismus »erwies sich im 20. Jahrhundert als eine der destruktivsten politischen Kräfte«²⁰⁷. Aber das Ordnungsprinzip Nation sei nun die letzte Möglichkeit der »Versöhnung von Universalismus und Partikularismus«²⁰⁸. Denn nur die Anerkennung von »nationalen und regionalen Kulturen« könne noch halbwegs vermitteln zwischen den übergeordneten überfordernenden international-liberalen ökonomischen Leistungsparadigmen und den individuellen Mentalitäten und deren kulturellen Wahrnehmungsmomenten. Der Mensch werde tendenziell immer überfordert, doch Rohrmoser schließt sich hier Herder an, wonach nur die Religion noch ein »die Gemeinsamkeit integrierende[r] Geist«²⁰⁹ sein könne. Die Nation übernehme damit die Funktion der Religion, ihre Notwendigkeit wird damit theologisch begründet. Spätestens hier zeigt sich, dass die vorherigen Äußerungen lediglich Lippenbekenntnisse und Sonntagsreden sind: Denn indem Rohrmoser den historischen Bezug zum Wesen einer »Nation« aus den Bezügen zu nationalen Vordenkern wie Fichte oder Herder ableitet bzw. pauschal überträgt und sie in Dienst nimmt, um den nationalen Gedanken religiös zu begründen, verklärt er die Nation selbst als ahistorisch.²¹⁰ Hierbei offenbart sich ein innerer Widerspruch: Denn in der politischen Pra-

203 Ebd.

204 Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 219.

205 A. a. O., S. 207.

206 A. a. O., S. 259.

207 A. a. O., S. 220.

208 A. a. O., S. 210.

209 A. a. O., S. 213.

210 Vgl. Rohrmoser: Religion und Politik in der Krise der Moderne, S. 58f.; Rohrmoser: Das Debakel, S. 30f.

xis begrüßt er als unumgänglich den aufkommenden Nationalismus wie etwa Anfang der 1990er Jahre in Russland oder die tendenzielle Relativierung der Pogrome Anfang der 1990er²¹¹, auch theoretisch führt er an anderer Stelle aus, dass der Nationalismus letztlich die Kraft der gemeinsam geteilten »Geschichte« sei, sodass die Nation auch eine »Schicksalsgemeinschaft«²¹² sei, die gerade dann nicht mehr nur *ein* mögliches, sondern *das* zentrale Ordnungsprinzip wird, mithin gerade dann keiner weiteren Begründung bedürfe. Ein ähnlicher Widerspruch zeigt sich auch in anderen kulturellen Fragen: Auf der einen Seite betont Rohrmoser, dass eine »multikulturelle Gesellschaft« schon längst »Realität«²¹³, und Deutschland schon längst ein Einwanderungsland sei, aber die Politik noch kein Einwanderungsgesetz beschlossen habe und daher weitere Probleme verursache. Auf der anderen Seite relativiert er die »sinnlosen, irrationalen Gewaltausbrüche« und Pogrome dadurch, dass diesen Jugendlichen nun einmal keine »kulturelle Identität« vermittelt worden sei.²¹⁴ Hier zeigt sich *in nuce* nicht nur die Crux dieser Form der vermeintlichen Kulturkritik, sondern vor allem offenbart sich hieran der situative und instrumentelle Gebrauch der Nationenfrage, d.h. der taktische Umgang damit.

Es zeigen sich hierbei teilweise ganz konträre Nationenvorstellungen: Einerseits ist die Nation eine Art weltgeschichtliche Erfüllung und metaphysischer Heilsbringer: »Die Nation lebt, der Nihilismus hat abgedankt«, heißt es in der *Jungen Freiheit* über die neue »Normalität«.²¹⁵ Andererseits ist die Nation nur eine Art Zwischenergebnis und Zwischenziel, das zum neuen Ausgangspunkt für eine weiterführende nationale Kollektivierung wird. Es gibt in diesem Lager in jener Zeit auch (scheinbar) ganz andere Positionen: So beklagt etwa gerade Michael Hageböck den endgültigen Verlust der Nation, sodass es keinen Sinn mehr habe, an dieser Idee festzuhalten, daher müsse man neue aktionistische Wege gehen: »Alle Versuche der Neuen Rechten, eine nationale Identifikation zu schaffen, müssen fehlschlagen, denn die Nation existiert nur als Mythos [...] Da nicht einmal mehr ein Mythos von der Nation besteht, ist ihr Begriff heute durch eine leere Menge definiert. Wer in unseren Tagen noch von der Nation redet, spricht von einem geschichtlichen Phänomen, das vergangen ist.«²¹⁶ Allerdings sind diese Differenzen nur auf den ersten Blick wirklich substanziell. Denn die metaphysische Überhöhung auf der einen Seite und der heideggerianische Existenzialismus der sogenannten 89er wie Hageböck auf der anderen Seite treffen sich letztlich ja in dem Punkt, dass die Nation eine geschichtliche Größe sei, die aktionistisch entweder zu stabilisieren oder erst noch zu schaffen sei.

211 Rohrmoser sieht darin lediglich Einzeltaten, die aus einem vermeintlich gestörten und orientierungslosen Verhältnis zur Nation resultieren würden: »Die Voraussetzung für die Herstellung eines humanen Verhältnisses auch zu Ausländern ist die, daß wir selbst national normal werden« (Rohrmoser: Der Ernstfall, S. 227).

212 A. a. O., S. 223.

213 A. a. O., S. 506.

214 A. a. O., S. 507.

215 Goldbeck, Max: Auf dem Weg zur Normalität, in: *Junge Freiheit* 41/1994, S. 5.

216 Hageböck, Michael: Endzeit, in: Bubik, Roland (Hg.): *Wir 89er. Wer wir sind, was wir wollen*, Frankfurt a.M. 1995, S. 143-162, hier S. 150f.

Vor dem Hintergrund der ganz unterschiedlichen Nationenverständnisse allein in den konservativen Kreisen erübrigt sich am Ende eine Einordnung dieser Ideen in das Konzept der sogenannten Kulturnation. Allein durch die Zuordnung zum Kulturnationsbegriff ist letztlich relativ wenig gewonnen, weil damit jeder etwas anderes meint, jeder den Begriff unterschiedlich gebraucht und vor allem hilft der Begriff nur bedingt bei der Differenzierung dieser unterschiedlichen Nationenkonzepte. Die Nation wird in diesem Lager ganz unterschiedlich gedeutet: Für Sichelschmidt ist die »Kulturnation« immer schon gegeben, aber sie war zugleich immer auch ein »Manko, das uns [...] auf ein Abstellgleis der Geschichte befördert«²¹⁷ habe, weil die politische Dimension dadurch vernachlässigt worden sei. Hierbei wird das Volk immer wieder als natürliche Urgröße mystifiziert, es nimmt metaphysisch-organizistische Tendenzen an. Hellmut Diwald spricht davon, dass das vereinigte Deutschland anders gerade als »Westdeutschland« zuvor, wieder das »Überindividuelle«²¹⁸ brauche. Diese Position ging selbst Weißmann nicht mit, aber es ist geradezu bezeichnend, dass auch solche Nationendeutungen in diesem Lager bestehen konnten. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen Nationenvorstellungen jedenfalls die kategorische Ablehnung allein rationaler staatsbürgerlicher Kriterien zur Legitimation einer Nation. Denn die Nationenvorstellungen dieser Intellektuellen sind – wenn man etwa die Kriterien und deren Unterscheidungsmöglichkeiten der verschiedenen Nationenvorstellungen nach Lepsius heranzieht – weitgehend unvereinbar mit der Vorstellung einer »Staatsbürgernation«. Danach nämlich ist das einzige konstitutive Moment als Legitimation einer solchen Nation die Idee der staatsbürgerlichen Gleichheitsrechte, sodass die Nation allein an die Verfassungsordnung gebunden ist. Zwar streiten die hier behandelten Autoren diese Verbindung nicht ab, aber sie verschieben den Akzent. Denn wie Lepsius betont, tritt »[a]n die Stelle des ›Primats der Außenpolitik‹ [...] der Primat der Innenpolitik«²¹⁹ entsprechend der Verbindung zur Verfassung. Demgegenüber fordern Weißmann, Zitelmann und Schwilk gerade umgekehrt einen neuen Primat der Außenpolitik, um das »Politische« neu zu konstituieren. Hier geht es um mehr als semantische Nuancen des Nationenbegriffs, sondern um grundlegend verschiedene Ordnungsvorstellungen, die mit der Idee der Nation verbunden werden. Die Kategorie »Kulturnation« trifft zumindest insofern auf diese Vorstellungen zu, als damit das Leitbild einer homogenen, kulturellen und organischen, also ethnischen, Einheit ausgedrückt wird – auch wenn sich die Art und Weise unterscheidet, wie sich diese Einheit zusammensetzt und wie sie zusammengehalten werden soll, ob also beispielsweise der Staat allein Verwalter dieser »natürlichen« Einheit sein soll oder ob der Staat als Leviathan diese Einheit auch erzwingen und dadurch stabilisieren soll. Die Nationenfrage überlagert gewissermaßen diese etatistische Auseinandersetzung. Sie wird (wieder) zu einem »Mythos« als Ersatz, als mystifizierte Größe und Bezugs- sowie Glaubenssystem, um politische Souveränität wiederum zu legitimieren. Stefan Breuer urteilt zeitgenössisch, dass die Nation Anfang der 1990er Jahre ebenso wie gegen Ende der Weimarer Jahre als Koor-

217 Sichelschmidt, Gustav: Kulturelles Interregnum, in: Junge Freiheit 21/1994, S. 12.

218 Diwald: Deutschland einig Vaterland, S. 383.

219 Lepsius: Nation und Nationalismus in Deutschland, S. 243.

dinationssystem auf dem Weg zur Herstellung von politischer Souveränität dient.²²⁰ Diesem Urteil schließt sich auch Hans-Richard Reuter an, der von einer eigenartigen »Resakralisierung des Nationalen«²²¹ in konservativen Debatten spricht.

Auffallend in der Nationenfrage ist die tendenzielle Gleichsetzung von Nation und Nationalismus. Dabei zielt die Frage nach dem Wesen der Nation eigentlich auf die politische Einheit, während das Problem des Nationalismus an die Grenzen eines sogenannten Nationalbewusstseins rührt. Hierbei zeigt sich, dass die Intellektuellen ganz unterschiedliche Verbindungslinien zwischen diesen Problemfeldern ziehen. Der innere Widerspruch bei Weißmann wurde schon thematisiert: Einerseits will er die politische Einheit über den Staat herstellen und dadurch stabilisieren, andererseits müsse ein Nationalbewusstsein zuerst die Nation schaffen. Dabei betont er, dass es keine einfache »Wiederkehr« des Nationalismus gebe, sondern dass eine neue Form des Nationalismus vonnöten sei²²² – allerdings äußert er sich nicht dazu, welche Form dies sein soll. Umgekehrt bekräftigt er aber, dass dieser neue Nationalismus sich viel stärker als frühere Formen auf die Grundbedingungen der deutschen Kultur beziehen muss, denn: »Eine ›vollständige‹ Lösung ist für den modernen Menschen tatsächlich gar nicht denkbar, er muß die Bedingtheit der eigenen Kultur akzeptieren, seine Zugehörigkeit aber nicht als Zufall, sondern als Schicksal verstehen, da die Kultur das notwendige Gehäuse seiner Existenz ist.«²²³ In der Vorstellung von Weißmann hängen also Nation, Nationalismus und Kultur eng miteinander zusammen, sie werden kongruent zusammengedacht. Indirekt hatte selbst Ernst Nolte Anfang der 1990er Jahre auf diese spannungsreiche Entwicklung hingewiesen. Die »gemäßigt[e] Rechte«²²⁴, womit er auch den »Konservatismus« als Unterkategorie einschließt, brauche heute die »Nation« als ideellen Kern. Sie dürfe dabei allerdings lediglich »defensiv« das »Nationalbewusstsein« verteidigen und »nicht die absolute Souveränität der Nation«, also »offensiv« für einen »Nationalismus«²²⁵ eintreten. Rohrmoser wiederum setzt dabei einen ganz anderen Akzent: Das Entscheidende an dem nationalen Gedanken und der nationalen Kategorie sei das der Nation zugeschriebene Wesen. Zwar gibt er hierbei einerseits zu bedenken, dass der Begriff der Nation vor deutschem Hintergrund historisch gesehen kaum zu fassen sei, weil »mit dem Begriff der Nation als solchem noch nicht viel gesagt ist.«²²⁶ Andererseits zeigt sich hier ein Widerspruch in seiner Einlassung, weil nach dem weltgeschichtlichen Umbruch von 1989/90 dem Begriff der Nation zugleich eine völlig neuartige Bedeutung zukomme, denn der »Kern der Nation und ihrer Substanz [ist] die Macht«²²⁷. An dieser Stelle lässt sich zeigen, dass der »Machtgedanke«²²⁸, der zuvor vor allem aus den ethisch-moralischen Prinzipien und damit auch aus der Religion abgeleitet wurde, nun immer stärker auf die »Nation« selbst übertragen und aus ihr abgeleitet wird. Dies wiederum, wie er selbst zugibt, könne allerdings allein dann

220 Vgl. Breuer: Der Neue Nationalismus in Weimar und seine Wurzeln.

221 Reuter: Katechonten des Untergangs, S. 32.

222 Vgl. Weißmann: Wiederkehr eines Totgesagten.

223 Weißmann: Herausforderung und Entscheidung, S. 317.

224 Nolte: Links und Rechts, S. 160.

225 Alle Zitate: ebd.

226 Rohrmoser/Frenkin: Neues konservatives Denken als Überlebensimperativ, S. 242.

227 A. a. O., S. 245.

228 Ebd.

mehr als nur »bloße Machtbehauptung und Machexpansion« sein – eine Tendenz, die in Deutschland aufgrund seines »Verspätetseins«²²⁹ immanent angelegt sei –, wenn sich diese Formen von Nation und Nationalismus mit der »Geschichte« neu definieren²³⁰ würden. Es bleibt dabei aber unklar, wie dieses Verhältnis zu bestimmen sei. Er äußert sonst nur die Banalität: »[D]ie nationale Frage kann nicht ohne ständige Berücksichtigung des konkreten geschichtlichen Kontextes behandelt werden«²³¹ und betont dabei die Bedeutung vom »Verhältnis zwischen Nation und Geschichte«²³². Für Rohrmoser ist der neue Konservatismus nur insofern ein nationaler Konservatismus, als er der Nation eine theologische Legitimation zuschreibt. Damit wird offenbar, dass das Nationale für ihn eine Funktion des Religiösen hat, die zugleich den Konservatismus mit der Geschichte verbinde. Dieser neue Konservatismus ist also kein nationaler Konservatismus um der Nation willen, sondern um mithilfe der Nation das metaphysische Defizit des alten Konservatismus auszugleichen.

Es bleibt am Ende also eine Diskrepanz im Verständnis von Volk, Nation und Staat, weil der Nationalismus anders als noch im 19. Jahrhundert nicht mehr allein für die Einheit dieser Kategorien eintreten kann. Die Nation als Einheit des Volkes, das ein politisches Bewusstsein davon entwickelt habe, wie es noch Carl Schmitt in seiner *Verfassungslehre* durch (nationale) Homogenität und substanzielle Gleichheit gefordert hatte²³³, ist nicht mehr allein auf diesem Weg zu realisieren.²³⁴ Nicht nur die Frage nach der politischen Begründung der Souveränität ist aufgrund dieser Uneindeutigkeit unscharf gestellt, sondern auch die nach der Bedeutung universalistischer Grundwerte gerade in ihrem Spannungsverhältnis zu partikularistischen Grundprinzipien, wie sie ja gerade in Nationalstaaten verfochten werden.²³⁵ Wenn die hier behandelten Intellektuellen von der Nation oder dem Nationalismus reden, geht es in diesen Debatten nicht um die Nation als politische Einheit. Vor diesem Hintergrund hat Michael Werz die Verwendung des Begriffs »Nationalismus« kritisiert. Denn wenn es nicht um die Nation als »politische Einheit« gehe, greife der Begriff zu kurz. Wenn »changierende Vorstellungen kultureller Zugehörigkeit, die sich in imaginierten und erfundenen Traditionen, zu Sprache mutierten regionalen Dialekten und runderneuerten Religionen«²³⁶ gemeint seien, schlägt Werz in Anlehnung an Benedict Anderson den Begriff des

229 A. a. O., S. 254.

230 Ebd.

231 A. a. O., S. 261.

232 Ebd.

233 Vgl. Schmitt, Carl: *Verfassungslehre*, Berlin 1970, S. 228f.

234 Vgl. Lübke-Wolff, Gertrude: Homogenes Volk – Über Homogenitätspostulate und Integration, in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik* Jg. 27 (2007) Nr. 4, S. 121-127, hier S. 124.

235 Vgl. Reese-Schäfer, Walter: Universalismus, negativer Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen, in: Braitling, Petra; Reese-Schäfer, Walter (Hg.): *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen. Philosophen und die Politik*, Frankfurt a.M. 1991, S. 39-54, hier S. 43.

236 Werz, Michael: *Verkehrte Welt des short century. Zur Einleitung*, in: Claussen, Detlev; Negt, Oskar; Werz, Michael (Hg.): *Hannoversche Schriften 2: Kritik des Ethnonationalismus*, Frankfurt a.M. 2000, S. 6-15, hier S. 7.

»Ethnonationalismus« bzw. der »Ethnizität«²³⁷ vor.²³⁸ Demnach lässt sich Ethnonationalismus als ein bestimmtes Phänomen des gesellschaftlichen Übergangs zum Ende des 20. Jahrhunderts verstehen; er »vollbringt das soziologische Wunder, die Menschen zugleich zu Opfern und Siegern, zu Angehörigen einer Elite und des Kollektivs zu machen, er ist gemeinschaftliches Organisationsprinzip und ungleichzeitige Bewusstseinsform, die sich vereinheitlichender Denkmuster bedient.«²³⁹ Ethnonationalismus ist also nicht einfach »Nationalismus«, weil er sich nicht mehr auf ein konkretes historisches Subjekt bezieht, sondern »willkürlich und opportunistisch seine Legitimationen aus der Geschichte zusammenraubt.«²⁴⁰ Die ethnonationalistischen Ideologien »tragen nur noch die religiösen Herkunftsfarben, mit den aktuellen Konflikten haben sie weniger zu tun, als sie Glauben [sic!] machen.«²⁴¹ Detlev Claussen bemerkt, dass der Gesellschaftszerfall des Sowjetsystems nach ethnonationalistischen Mustern in der westlichen Öffentlichkeit die »Illusion« befördert habe, es »handele sich um die Wiederkehr alter nationalistischer Bewegungen und ihrer Ideologien.«²⁴² Doch Ethnizität ist ein relativ neues, modernes Phänomen. Zwar werden nationale Fragen immer auch schon in ethnischen Kategorien mitverhandelt, aber die »invention of ethnicity«²⁴³ (Werner Sollors) nach 1989 hat einen Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften zur Folge, wie sich alleine schon an der sozialpsychologischen Attraktivität und quasi-religiösen Begeisterung jener Zeit ablesen lässt.²⁴⁴ Vielmehr zeige sich nach Werz besonders seit 1989 eine »Ethnisierung der Kultur«²⁴⁵, also eine Verlagerung der nationalen Frage vom politischen in den kulturellen Bereich. Diese These von Werz trifft bei allen Nuancen im Einzelnen auf alle hier behandelten Intellektuellen zu. Daher verwundert es ein wenig, wenn ab Mitte der 2010er Jahre regelmäßig in der Forschung zu vernehmen ist, dass die sogenannte »Neue Rechte« und die AfD einen spezifischen Nationenbegriff hätten. Was nach Reuter etwa eine neue Tendenz sei, dass das Nationale weniger eine »Form des politischen Kollektivs als vielmehr seine Substanz und Identität«²⁴⁶ meint, ist insofern schon wesentlich älter.

237 Werz, Michael: Ethnizität als moderne Ideologie. Ein gesellschaftlicher Begriff in geographischem Kontext, in: Zuckermann, Moshe (Hg.): Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte XXX. Ethnizität, Moderne und Enttraditionalisierung, Göttingen 2002, S. 13–22, hier S. 13.

238 Zur Unterscheidung von Nationalismus und Ethnizität grundlegend vgl. Anderson, Benedict: Nationalismus, Identität und die Welt im Umbruch. Über die Logik der Serialität, in: Claussen, Detlev; Negt, Oskar; Werz, Michael (Hg.): Hannoversche Schriften 2: Kritik des Ethnonationalismus, Frankfurt a.M. 2000, S. 41–64.

239 Werz: *Verkehrte Welt des short century*, S. 8.

240 Ebd.

241 A. a. O., S. 15.

242 Claussen: *Das Verschwinden des Sozialismus*, S. 41.

243 Sollors, Werner: Introduction: The Invention of Ethnicity, in: ders. (Hg.): *The Invention of Ethnicity*, New York 1989, S. IX–XX.

244 Vgl. Stender, Wolfram: Ethnische Erweckungen. Zum Funktionswandel von Ethnizität in modernen Gesellschaften. Ein Literaturbericht, in: *Mittelweg* 36 4/2000, S. 65–82.

245 Werz: *Ethnizität als moderne Ideologie*, S. 22.

246 Reuter: *Katechonten des Untergangs*, S. 25.