

man von einer Zielgerichtetheit ausgehen, obwohl dieses Ziel vorher nicht gesetzt zu sein braucht. Weil aber Darwin das Universum nicht als Produkt des Zufalls verstanden wissen wollte, muss davon ausgegangen werden, dass uns aufgrund unserer erkenntnistheoretischen Unzulänglichkeit einiges als Zufall erscheint, das aus einer anderen Perspektive sehr wohl zweckgerichtet ist. Dabei ist eine solche Vorstellung nicht auf einen planenden Geist angewiesen. (Eine Konzeption, die im folgenden Jhd. beispielsweise von Monod vorgetragen wurde.)

Im abschließenden Aufsatz wendet sich R. Mocek („Darwin und die Moral. Überlegungen zu einem Problemkern der Weltanschauungsdebatten in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts.“) dem wohl relevantesten Aspekt der Darwinrezeption zu. Dabei zeigt er natürlich auch die damit verbundenen, bisweilen menschenfeindlichen Konsequenzen auf, wobei der Sozialdarwinismus nicht nur als Spielart einer Darwininterpretation aufzufassen, sondern in der Lehre Darwins selbst angelegt ist. Außerdem stellt er den Ansatz Nietzsches demjenigen von Spencer gegenüber und geht auf die Problematik des biologischen Arbeitersozialismus ein. Als Gegenkonzept dazu stellt er Ostwalds Konzeption der „edlen Energie“ dar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Band a) die eigentliche Lehre Darwins (Nietzsche bezeichnete sie abschätzig als „Philosophie für Fleischerburschen“) ausarbeitet, diese b) in ihrem geistesgeschichtlichen Kontext verortet und c) die Rezeptionsgeschichte als Umbiegen dahingehend deutet, dass Darwin als Kronzeuge für beinahe jede Position herangezogen wurde. Der Bd. selbst zeigt den mit Darwin zusammenhängenden Problemkreis auf, ohne jedoch den Anspruch zu erheben, diesen auch zu lösen. Aus der Lektüre wird aber ersichtlich, dass das Selbstverständnis und die Zukunft des Menschen von der Interpretation dieser Anfrage maßgeblich abhängen – nicht aber die ausgewiesene Stellung des Humanen im Gesamt der Kreatürlichen. Eine Frage bleibt: Kann das Humanum naturwissenschaftlich erklärt werden bzw., warum ist eine Antwort eher von anderer Seite zu erwarten? Der Darwinismus-Streit ist also bis heute nicht entschieden. Doch ist er dazu verdammt, ein Torso zu bleiben? M. VONARBURG

SEITSCHEK, HANS OTTO, *Politischer Messianismus*. Totalitarismuskritik und philosophische Geschichtsschreibung im Anschluss an Jakob Leib Talmon (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft; Band 26). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. 296 S., ISBN 3-506-72929-2.

Seitschek (= S.) stellt zuerst das nicht allgemein bekannte Leben Jakob Leib Talmons (= T.) vor (19–30): Geboren in Rypin ca. 80 km nordwestlich von Warschau am 14. Juni 1916, wanderte er mit 14 Jahren nach Palästina aus. Nach dem Studium der Philosophie und Geschichte in Jerusalem wechselte T. 1939 an die Sorbonne, floh 1940 nach London und wurde 1943 an der „London School of Economics“ unter dem Namen „J. L. Flajjizer“ mit einer historischen Arbeit promoviert. 1949 kehrte er nach Jerusalem zurück, wo er an der Hebrew University dozierte. Aus der Vielzahl an Bekanntschaften seien hier nur jene mit Raymond Aron, Eric Voegelin und Manès Sperber erwähnt (22). T. starb am 16. Juni 1980 in Jerusalem. Über ihn hat Leo Strauss gesagt, T. sei eher Jude und Historiker als ein jüdischer Historiker (25).

Anschließend geht S. auf den Begriff und die Begriffsgeschichte des „Messianismus“ ein (31–53). „Messianismus“ heiße nicht bloß Erwartung eines Messias oder Hoffen auf das Weltende, sondern Nachfolge, und zwar „bedingungslose, begeistert-fanatische Nachfolge“ (32), wenn er, der Messias, in der Welt auftrete. Während dieses und die folgenden Kap. reich und ausreichend dokumentiert sind, scheint mir diese Akzentuierung auf „fanatische Nachfolge“ eher von S. vorgenommen als durch Quellen belegt zu sein. Dass der Messianismus so ausgelegt wurde, ist eine Sache; eine andere, ob dieser Akzent ursprünglich und lange Zeit auch begrifflich so gesetzt war. S. erläutert sodann die verschiedenen „Messianismen“, wie sie im Laufe des Christentums, des Islam und des Judentums auftraten.

Nicht jeder „Messianismus“ ist für T. ein politischer; diesen Begriff klärte T., und S. führt ihn uns vor (54–118). Was den „Politischen Messianismus“ betrifft, so geht S. systematisch vor und setzt bei der Entwicklung zur Demokratie an. Diese habe sich in ei-

nen liberalen und einen totalitären Strang geteilt (17; 74). Die totalitäre Demokratie gehe von zwei Voraussetzungen aus: einer geordneten geschlossenen Weltsicht und dem Bestehen einer, nur einer einzigen Wahrheit (54), für welche sie, die Demokratie, radikal eintrete. Sie (54–82) bildete sich im französischen 18. Jhd. heraus (Morelli, Mably, Rousseau) und verstand sich T. zufolge als Religion, als „neue Religion“, als „weltliche Religion“ oder als „ordre naturel“ (64). Diese Religion sollte sich der Mensch ganz und gar zu eigen machen, so dass sie ihn zur Gänze beanspruchen durfte. Damit müsste sich nach der Absicht französischer Revolutionäre von 1789 die gesamte menschliche Existenz verändern (67), Erziehung rückte zur vorrangigen Staatspflicht auf. T. lenkte eher beiläufig den Blick auf den utilitaristischen Grundzug der totalitären Demokratie. Indem die Regime den menschlichen Eigennutz weckten und förderten, machten sie in einem nächsten Schritt den Vorrang des Nutzens der Gesellschaft plausibel und sicherten ihn mit totalitärem Zugriff ab (69). Anders gesagt: Je mehr dem einzelnen Menschen nahegebracht würde, sich nicht auf seinen Nutzen, sondern auf das Gemeinwohl auszurichten, desto weniger könnte der Staat sich selbst ins Spiel bringen und seine Interessen rechtfertigen.

Für das 20. Jhd. sah T. es nun als angebracht an, den Begriff „totalitäre Demokratie“ gegen den des „politischen Messianismus“ auszuwechseln (75); mit „politischem Messianismus“ ist „die Durchsetzung eines ideologischen politischen Programms durch das In-Aussicht-Stellen eines utopischen Ziels, das die Verwirklichung eines Heilszustandes bereits im Diesseits beinhaltet“, gemeint (83). Nur Auserwählte wissen um sein Programm, nach dem sie die Massen zu führen haben; die Bürger müssen bis in ihr Innerstes hinein gehorchen und erlangen so – paradox! – das (ihr) Heil durch Selbsterlösung (87). T. zeigte, wie diese Demokratie krakenhaft das gesamte menschliche Leben umarmt und zum Erreichen des Heilszustandes passend macht. Wenn S. von naturrechtlichen Elementen im politischen Messianismus spricht, so will er sagen, dass dieses Programm sich als objektiv, unverrückbar und in Gott verankert vorstellte (86). – Dieser Begriff des „Politischen Messianismus“ erläutere und präzisiere somit den Begriff der „Politischen Religion“, den man öfter zur Erklärung der politischen Vorgänge im 20. Jhd. heranzog und heranzieht. Denn erst der Begriff des Politischen Messianismus fasse angemessen die im 20. Jhd. feststellbaren Aspekte diesseitiger Erlösung, der Auserwähltheit (einer Partei) und der eingeforderten totalen Gefolgschaft der Massen in den Begriff und helfe sie zu artikulieren. Der allgemein gehaltene Begriff der Politischen Religion hebe diese drei Charakteristika der totalitären Regime nicht genügend hervor (89–111; 111–118), betone nur den heilbringenden Aspekt des politischen Programms. Wer wiederum nur vom „Messianismus“ rede, verwende einen zu allgemeinen Begriff für eine Bewegung, welche einen eminent politischen Charakter trage. Andererseits vermöge der Begriff der „totalitären Demokratie“ es nicht, diese Heilsbewegung im Diesseits und das „Machen“ einer fanatischen Gefolgschaft mitauszudrücken. Ein „Zwischenstück“ geht der Frage nach, ob es in der Demokratie von heute politischen Messianismus gebe (118–121).

Von 122 bis 185 bespricht S. bestimmte Leitfragen im Werk T.s, vor allem jene nach dem Verhältnis von Religion und Politik in Europa und den USA. Die materialreichen Überlegungen hat S. mit großem Fußnotenapparat belegt.

Ein weiteres Kap. ist der Frage gewidmet, ob T.s Werk als eine Geschichtsphilosophie oder als philosophische Geschichtsschreibung zu verstehen sei (186–213). Eine „Philosophie der Geschichte“ deute die Fakten von einer philosophischen Methodik her (186); T. verstehe sich vielmehr als Historiker, welcher Ideengeschichte betreiben wolle (208), damit handele es sich aber um eine philosophische Geschichtsschreibung (208). – Angriffe gegen T. blieben nicht aus; so warf man ihm vor, dem Totalitarismusbegriff eine verwirrende, ja gefährliche Wendung gegeben zu haben (27).

S. hat einen wichtigen Beitrag zur Ideengeschichte des 20. Jhdts., zum Totalitarismus sowie zur Geschichte und Entfaltung „politischer Religionen“ geliefert. Er versteht es zu zeigen, dass T., welcher den Begriff „Politischer Messianismus“ höchstwahrscheinlich als erster geprägt hat (siehe aber 84), als Historiker bereits einen mentalitätsgeschichtlichen Ansatz bevorzugte, bevor noch die Geschichtswissenschaft in breiter Front auf die Mentalitäten einging. Auch dieser mentalitätsgeschichtliche Ansatz half, neben einem ideengeschichtlichen, die Gründe und Abgründe – beides! – dieses Messia-

nismus zu erforschen. Weiterhin aber sind Unterscheidungen, welche T. traf, durchaus von Bedeutung geworden und geblieben, so seine Einteilung der Demokratie in liberale und totalitäre. C. B. Macpherson hat diese Unterscheidung aufgegriffen (2). S. macht auch darauf aufmerksam, dass die Totalitarismusforschung den religiösen Aspekt bislang zu wenig beachtet habe und dass eine lange Zeit hindurch die Nähe von Totalitätsstreben und religiöser Haltung ignoriert wurde.

Einige Bemerkungen: Auch wenn die Frage, ob politische Systeme überhaupt Heil versprechen können, glatt zu verneinen ist, so bleibt es doch interessant zu fragen, weshalb so viele Menschen dennoch offensichtlich Heil von weltlichen Regierungen erwarteten. Zirkulär ist die Aussage (15), dass totalitäre Regime des 20. Jhdts. sich gezwungen sahen, eine ganzheitliche, den Menschen ‚total‘ umfassende Ideologie ihrem politischen System zugrunde zu legen, um politische Macht zu erlangen und zu erhalten. Da sich politische Macht im vergangenen Jhd. selbstverständlich auch ohne totalitäre Ideologie erwerben ließ, wäre es doch interessant zu wissen, weshalb es in bestimmten Staaten und Kulturen ohne eine solche Ideologie ging, und weshalb in anderen Staaten ein solcher Totalitarismus Erfolg hatte, zumindest für eine kurze Zeit. Zum Verhältnis von Religionen und totalitären Regimen: Dass Religionen den Menschen auf das Transzendente ausrichten wollen, ist ihre ureigene Angelegenheit; dieses Heil im Diesseits beginnen zu lassen, ebenfalls. Wollen hingegen die totalitären Regime den Menschen (nur) im Immanenten halten? S., der dies behauptet, fügt vorsichtig hinzu „in letzter Konsequenz“ (15). Und doch machen sie den Religionen Konkurrenz und verpflichten ihre Bürger auf ein Letztes und Unbedingtes. Dass sie es im Diesseits schon anfangen zu verwirklichen (16), hat sein Gegenstück in der christlichen Auffassung, dass das Reich Gottes hier unter uns schon begonnen habe. Gehen also totalitäre Ideologien wirklich im Diesseits auf, verwalten sie nicht immer auch einen gar nicht einholbaren Rest, der sich hier gar nicht verwirklichen lässt? Wenn es so ist, wäre die Bezeichnung „politische Religion“ durchaus wieder und noch angemessen, und ein Aspekt wieder stärker gemacht, der sich so nicht im Begriff des „Politischen Messianismus“ findet.

Die Dissertation von S. ist solid, durchdacht und gut lesbar, wofür auch dem Verlag zu danken ist. Sie erweitert unser Wissen und macht es möglich, das 20. Jhd. präziser zu verstehen.

N. BRIESKORN S. J.

HEIDEGGER UND DIE GRIECHEN, herausgegeben von *Michael Steinmann* (Schriften der Martin-Heidegger-Gesellschaft; Band 8). Frankfurt am Main: Klostermann 2007. 302 S., ISBN 978-3-465-03540-4.

Die Veröffentlichungen dieses Bds. fußen auf den Referaten der international besetzten Tagung der Martin-Heidegger-Gesellschaft, die vom 13. bis 16. 10. 2005 in Freiburg i. Br. stattgefunden hat. Sie seien in knapper Form vorgestellt.

*Hans Ruin* („Ein geheimnisvolles Schicksal. Heidegger und das griechische Erbe“, 15–34) handelt von Heideggers (= H.s) Deutung der *moira*. *Moirai* bedeutet ursprünglich der Anteil, der einem zufällt. Als Wort für das Schicksal, das einen trifft, gilt später die (von *moira* abgeleitete) εἰμαρμένη. H. liest die (beiläufig erwähnte) *moira* im Gedicht des Parmenides als dessen zentrales Wort, nämlich für das Geschick (des Seins). Ruin greift auf das „Schicksal“ in SuZ zurück, um das späte „Geschick“ zu verstehen. Schicksal in SuZ ist nicht Gegensatz zu Freiheit, sondern deren Gegenstück. Der Ausdruck „Schicksal“ in SuZ ist doppeldeutig: Er meint zunächst das, was einem geschieht und mit der Geworfenheit der Freiheit (und der Sterblichkeit) selbst schon geschehen ist; da man dieses immer noch weggedrängt leben kann, meint er das angenommene, in die Existenz aufgenommene Schicksal. Dieses kann nun individuell betrachtet werden, oder in Aufnahme des wesentlichen Mitseins (mit dem eigenen Volk, mit der eigenen Generation) und dessen Schicksal. Die konzentriertesten Passagen zu diesem Thema finden sich in der „Rhein“-Vorlesung (GA 39). In der Rektoratsrede herrscht ein schwankender Bezug; teils auf das deutsche Volk (oder den Staat) in seiner jetzigen Lage, teils auf das griechische Erbe der Philosophie.

*Heinrich Hüni* („Heraklit oder ‚anderer Anfang‘“, 35–46) will sich Heraklit mit äußerster Vorsicht nähern, denn „Heraklit ist eine anziehende und doch ferne Gestalt“.