

UFZ Discussion Papers

Department of Economics

10/2014

Nachhaltige Entwicklung in einer Welt von Dämonen? Max Webers Bild des Politikers und der Homo politicus

Reiner Manstetten

July 2014

Nachhaltige Entwicklung in einer Welt von Dämonen? Max Webers Bild des Politikers und der Homo politicus¹

Reiner Manstetten

Abstract

Die hier vorgelegte Auseinandersetzung mit Webers Essay „Politik als Beruf“ soll einen Beitrag leisten zu der Frage, ob eine umfassende verantwortliche Nachhaltigkeitspolitik, realistisch betrachtet, überhaupt möglich ist. Weber eröffnet einen Zugang zu grundsätzlichen Problemen politischen Handelns und zu den Herausforderungen, denen sich politische Akteure zu stellen haben, indem er folgende Fragen angeht: Was ist das Wesen der Politik? Was ist die Eigenlogik politischer Abläufe? Auf welche Strukturen muss man besonders achten, um politisches Geschehen zu verstehen? Worin besteht die Bedeutung der Person innerhalb der Eigenlogik der Politik? Was sind die Möglichkeiten und Grenzen politischen Handelns? Insbesondere finden sich bei Weber prinzipielle Überlegungen zu der Frage: Was bedeutet es im Bereich der Politik, verantwortlich zu handeln? Webers Essay wird hier als Anfrage an die Möglichkeit einer sinnvollen Politik der Nachhaltigkeit interpretiert. Der Artikel untersucht im ersten Teil Webers Verständnis von Politik, insbesondere anhand seines Begriffes von Legitimität. Anschließend wird das Feld der Politik mit seinen Strukturen betrachtet sowie die Typik unterschiedlicher politischer Charaktere. Eine besondere Rolle spielt dabei der Begriff des Charismas. Ursprünglich in der Sphäre des Religiösen beheimatet, wird er von Weber in den Bereich des Politischen übertragen, um die Möglichkeit, dass grundsätzliche Neugestaltung in der Politik möglich ist, theoretisch zu fundieren. Der zweite Teil beschäftigt sich mit Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, mit ihren Stärken und Grenzen. Webers Betrachtungen legen insgesamt eine eher pessimistische Einstellung gegenüber den Möglichkeiten der Politik, Dinge zum Guten zu gestalten, nahe. Denn politisches Handeln ist immer tragisch verstrickt, und da der Handelnde nicht umhin kann, sich mit den Dämonen dieser Welt einzulassen, weil er bereit sein muss, für gute Zwecke Gewalt anzuwenden, macht er sich potenziell schuldig: Weber sagt: „Es ist durchaus wahr und eine – jetzt hier nicht näher zu begründende – Grundtatsache aller Geschichte, dass das schließliche Resultat politischen Handelns oft, nein: geradezu regelmäßig, in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht.“ Dass eine umfassende Politik der Nachhaltigkeit, deren Resultate von bleibendem Wert wären, gelingen könnte, wäre unter solchen Umständen, wenn man Weber folgt, äußerst unwahrscheinlich. Im dritten Teil wird der Politikanalyse Webers das Konzept des Homo politicus (Faber/Manstetten/Petersen 1997) gegenübergestellt. Es zeigt sich dabei, dass Webers Untersuchungen dieses Konzept um wichtige Aspekte ergänzen, dass es aber durch sie nicht grundsätzlich erschüttert werden kann. Dieses Ergebnis ist vor allem deswegen bedeutsam, weil damit zugleich deutlich wird, dass man die Hoffnung auf eine gelingende Nachhaltigkeitspolitik trotz aller Einwände Webers nicht aufgeben muss.

¹ Ich danke Bernd Klauer für kritische Lektüre und hilfreiche Anmerkungen. Viele der Gedanken sind durch Diskussionen mit Malte Faber und Thomas Petersen angeregt worden. Ihnen beiden möchte ich diesen Essay widmen.

1. Hinführung zum Thema

1.1 Die Aufgabenstellung

Einem Gutachten des Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (WBGU) von 2011 kann man entnehmen, dass angesichts des Klimaproblems ein „gestaltender Staat“ um der nachhaltigen Entwicklung willen „*tiefgreifende Änderungen von Infrastrukturen, Produktionsprozessen, Regulierungssystemen und Lebensstilen sowie ein neues Zusammenspiel von Politik, Gesellschaft, Wissenschaft und Wirtschaft*“ verwirklichen müsse. Eine derartige Neugestaltung der Gesellschaft könne „*nur gelingen, wenn die Menschen sie wollen.*“ Die Zustimmung der Menschen soll ein „neuer Gesellschaftsvertrag“ sichern. Dieser wird vorgestellt als ein „*Veränderungskontrakt: Die Weltbürgerschaft stimmt Innovationserwartungen zu, die normativ an das Nachhaltigkeitspostulat gebunden sind, und gibt dafür spontane Beharrungswünsche auf.*“ Mit der Zustimmung „*wird eine Kultur der Achtsamkeit (aus ökologischer Verantwortung) mit einer Kultur der Teilhabe (aus demokratischer Verantwortung) sowie mit einer Kultur der Verpflichtung gegenüber zukünftigen Generationen (Zukunftsverantwortung) verbunden*“ (WBGU 2011, Factsheet 1).

Theoretische Konzeptionen einer Nachhaltigkeitspolitik setzen gerne den Idealfall voraus: Auf der einen Seite steht eine wissenschaftliche Politikberatung, die nur an der Wahrheit, auf der anderen Seite eine Politik, die nur am Guten und Rechten interessiert ist. Die Politik wird dabei oft als einheitliche Entscheidungsinstanz vorgestellt, verkörpert in der Person des Politikers, der mit gutem Willen und perfektem Wissen nach nichts anderem strebt als den Nachhaltigkeitszielen, die ihm die wissenschaftlichen Berater übermittelt haben. Manche Studien, wie die hier zitierte, verlegen diese einheitliche Entscheidungsinstanz in die Gesamtheit der gutgesinnten Bürgerinnen und Bürger, die, wenn man ihnen Partizipation gewährt, dank ihres Engagements und praktischen Wissens permanent Impulse zum Anstoß und zur Beschleunigung der nachhaltigen Entwicklung geben werden.

Strukturen und Abläufe der realen Politik kommen bei solchen Vereinfachungen kaum vor, ebenso wie die typischen Verhaltensweisen von Politikern in modernen rechtsstaatlichen Demokratien. Ein Versuch, diesem Mangel abzuhelpen, könnte darin bestehen, dass man auf Politikmodelle aus den Wirtschaftswissenschaften zurückgreift. Seit den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts versucht die Neue Politische Ökonomie, mit dem Verhaltensmodell des egoistischen rationalen Nutzenmaximierers, dem Homo oeconomicus, politische Abläufe zu erklären und normative Anforderungen an die Politik zu formulieren (Buchanan/Tullock 1962, Buchanan 1984, Petersen 1996, Manstetten 2000, Faber/Manstetten/Petersen 1997, Faber/Manstetten 2007). Allerdings kann die ökonomische Analyse trotz eines gewissen Erklärungswertes die Eigenart des Handlungsfeldes Politik nicht erfassen (Faber/Manstetten/Petersen 1997). Denn die Verhaltensannahmen der Ökonomik lassen sich nicht ohne weiteres auf politische Akteure übertragen. Diese Einschränkung gilt auch für die rational choice-Ansätze in den Sozial- und Politikwissenschaften. Zur Fundierung einer Theorie des politischen Handelns wurde daher das Konzept des Homo politicus entwickelt (Faber/Manstetten/Petersen 1997; Faber/Petersen/Schiller 2002), der sich öffentlich für Gerechtigkeit jenseits seiner Privatvorteile einsetzt. Für Themen der Nachhaltigkeitspolitik wurden dann Konzepte wie der Homo sustinens (Siebenhüner 2001) erarbeitet. Was aber weiterhin fehlt, ist zum einen eine theoretische Grundlage, um das reale Feld der Politik zu untersuchen mit seiner Eigenlogik und seinen Möglichkeiten und Beschränkungen für politisches Handeln, zum anderen aber eine Typik des Verhaltens der Politiker, die Hinweise dafür gibt, was man von politischen Akteuren und Akteurskonstellationen erwarten kann und befürchten muss. Für die konzeptionelle Fundierung einer Nachhaltigkeitspolitik stellen sich hier wichtige Aufgaben.

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden wesentliche Überlegungen aus Max Webers Essay „Politik als Beruf“ von 1919 (Weber 1919/1994, abgekürzt PB) kritisch kommentiert. Auf eine originelle, zu den Nachhaltigkeitsdiskussionen unserer Tage ganz und gar querständige Weise bietet Weber Gesichtspunkte und Anregungen zu dem Thema Politik und Politiker, an denen eine Theorie der Nachhaltigkeitspolitik keinesfalls vorbeigehen sollte. Weber eröffnet einen Zugang zu grundsätzlichen Fragen politischen Handelns und zu den Anforderungen, denen sich ihre Akteure zu stellen haben, indem er folgende Fragen angeht: Was ist das Wesen der Politik? Was ist die Eigenlogik politischer Abläufe? Auf welche Strukturen muss man besonders achten, um politisches Geschehen zu verstehen? Worin besteht die Bedeutung der Person innerhalb der Eigenlogik der Politik? Was sind die Möglichkeiten und Grenzen politischen Handelns? Insbesondere finden sich bei Weber prinzipielle Überlegungen zu der Frage: Was bedeutet es im Bereich der Politik, verantwortlich zu handeln?

Eine Auseinandersetzung mit Weber kann somit einen Beitrag leisten zu der Frage, ob eine verantwortliche Nachhaltigkeitspolitik, realistisch betrachtet, überhaupt möglich ist. Was die Möglichkeiten angeht, eine umfassend vernünftige Politik, deren Ziele, Verfahren und Maßnahmen von dauerhaftem Wert sind, wie wir das von einer verantwortliche Nachhaltigkeitspolitik etwa im Sinne des Brundtland-Reportes fordern müssen, auch nur konzeptionell denkbar zu machen, stimmen Max Webers Gedanken eher pessimistisch. Seine Überlegungen helfen aber, die grundsätzliche Frage zu stellen, inwieweit man unter den Bedingungen unsere Zeit sinnvollerweise von Politik überhaupt etwas Vernünftiges erwarten kann. Er zeigt die Eigenart des Möglichkeitsraumes der Politik, Möglichkeit im doppelten Sinne verstanden: (i) was alles geschehen kann und (ii) im Sinne der zu ergreifenden Chancen bzw. der zu respektierenden Schranken (vgl. Jacobi 2001). Die Fehleinschätzung der eigenen Möglichkeiten, die Fehleinschätzung dessen, was im Raum der Politik alles vorkommen kann, nennt Max Weber die „Sünden“ des Politikers.

Der Artikel untersucht im ersten Teil Webers Verständnis von Politik, insbesondere anhand seines Begriffes von Legitimität. Nach einer Strukturbeschreibung des Feldes der Politik wird zu Webers Typik der politischen Personen übergegangen. Eine besondere Rolle spielt dabei der Begriff des Charismas. Ursprünglich in der Sphäre des Religiösen beheimatet, wird er von Weber in den Bereich des Politischen übertragen, um den Gedanken, dass grundsätzliche Neugestaltung in der Politik möglich ist, theoretisch zu fundieren.

Der zweite Teil beschäftigt sich mit Webers Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik, mit ihren Stärken und Grenzen. Insbesondere fällt auf, dass Webers Begriff der Verantwortung reichlich unbestimmt bleibt. Ein besonderer Akzent seiner Sicht liegt in der scharfen Grenzziehung zwischen den Ansprüchen des politischen Handelns und denen der Religion. Webers Betrachtungen legen insgesamt eine eher pessimistische Einstellung gegenüber den Möglichkeiten der Politik, Dinge zum Guten zu gestalten, nahe. Dass eine umfassende Politik der Nachhaltigkeit, gelingen könnte, ist, wenn man Weber folgt, äußerst unwahrscheinlich.

Im dritten Teil wird der Politikanalyse Webers das Konzept des Homo politicus (Faber/Manstetten/Petersen 1997) gegenübergestellt. Es zeigt sich dabei, dass Webers Untersuchungen dieses Konzept um wichtige Aspekte ergänzen, dass es aber durch sie nicht grundsätzlich erschüttert werden kann. Dieses Ergebnis ist vor allem deswegen besonders bedeutsam, weil damit zugleich deutlich wird, dass man die Hoffnung auf eine gelingende Nachhaltigkeitspolitik trotz aller Einwände Webers nicht aufgeben muss.

1.2 Die besonderen Umstände: Webers Thesen zur Politik am Ende des Weltkriegs

Man sollte „Politik als Beruf“ mit Vorsicht lesen. Eine gelegentliche begriffliche Unschärfe und lückenhafte Argumentationen sind vielleicht der Preis für die Spannweite einer Gedankenbewegung, die die Ethik der Bergpredigt, die Zwei-Reiche-Lehre Luthers ebenso wie die Niederungen

des Parteienwesens in Amerika und die Funktionalität des deutschen Beamtenalltags umfasst. Was Webers Text bewirkt hat und bewirkt: die Begeisterung von Zeitgenossen wie Theodor Heuss und Karl Löwith², die Faszination von Heutigen wie Wolfgang Schluchter oder Wilhelm Hennis – das verdankt sich wohl der Fähigkeit Webers, diese Spannweite auszuhalten und in Texten produktiv auszugestalten. Dazu gehört allerdings auch, dass Weber stellenweise mit terminologischen Leitunterscheidungen operiert, die missverständlich sind, wenn nicht sogar irreführend. Das gilt zum Beispiel für die berühmte Unterscheidung zwischen „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“. Will man mit ihr im Prinzipiellen Gestalten ethischer Theoriebildung fassen, so ist sie dafür nicht geeignet. Aber liest man sie im Kontext des Feldes der Politik, wie Weber es 1919 vor Augen hatte, dann hilft diese Unterscheidung, Typen politischer Akteure sichtbar zu machen, Typen wie den stets beflissenen Beamten beispielsweise, der für die Politik unentbehrlich ist und in seinem Eifer, Vorschriften einzuhalten, zugleich schrecklich sein kann, oder den Radikalpazifisten, der eher den Zusammenbruch jeder Ordnung des Zusammenlebens in Kauf nimmt als dass er Militär und Polizei einsetzen würde.

Max Weber hielt seinen Vortrag „Politik als Beruf“ unter dem Eindruck der Niederlage von 1918, der den Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreiches zur Folge hatte. Was folgen würde, war aus der Sicht von 1919 weder für den Vortragenden noch für seine Hörer abzusehen: Es mochte eine bolschewistische Revolution sein oder eine anarchistische Auflösung der Institutionen. Möglich schien aber auch eine parlamentarische Demokratie, eine Restauration des Alten oder eine autoritäre bzw. diktatorische Herrschaft unter einem „Führer“ oder irgendwelche Mischformen aus alledem – wenn nicht *„die völlige Entmachtung Deutschlands [...] die Fremdherrschaft in greifbare Nähe“* rückte (Schluchter 1994: 99).

Weber selbst sah für die nächste Zeit in Deutschland eine *„Polarnacht von eisiger Finsternis und Härte“* (PB: 87) heraufziehen – nicht ahnend, dass das Erwachen aus dieser Nacht, der Aufbruch des Dritten Reiches, weitaus fürchterlicher sein würde. Gerade die extreme Unsicherheit der Situation empfand Max Weber als Nötigung, seinen Hörern fern vom Tagesgeschehen allgemeine Strukturmomente und Strukturprobleme von Politik in Erinnerung zu rufen – um dann den immer wieder den Blick auf die Anforderungen des Tages hin zu wenden. So konnte er die Frage, was einen Politiker ausmacht, in einer zugleich grundsätzlichen und aktualisierenden Herangehensweise bedenken.³ Strukturen und Gravitationskräfte des Politischen ebenso wie typische Einstellungen politischer Menschen will er unabhängig von politischen Tagesgeschehen darstellen. Aber Webers Überlegungen sind zugleich auch konkret, da sie an die potenziellen politischen Akteure von 1919 adressiert sind. Denen, die verantwortlich Politik machen wollen und machen sollten, versucht Weber zu zeigen, worauf sie sich einlassen, welche prinzipiellen Möglichkeiten und Gefahren mit ihrem Tun verbunden sind und welche Anforderungen sie an sich selbst und an ihre Mitakteure stellen sollten.

² Wie Max Webers Vortrag „Wissenschaft als Beruf“ auf Löwith wirkte, gibt dieser aus der Erinnerung folgendermaßen wieder: *„In seinen Sätzen war die Erfahrung und das Wissen eines ganzen Lebens verdichtet, alles war unmittelbar aus dem Innern hervorgeholt und mit dem kritischsten Verstande durchdacht, gewaltsam eindringlich durch das menschliche Schwergewicht, welches ihm seine Persönlichkeit gab. Der Schärfe der Fragestellung entsprach der Verzicht auf jede billige Lösung. Er zerriß alle Schleier der Wünschbarkeiten, und doch mußte jeder empfinden, daß das Herz dieses klaren Verstandes eine tiefere Humanität war“* (Löwith, wiedergeben nach Schluchter, PB: 98). Zwar fügt Löwith hinzu: *„Ein zweiter Vortrag über Politik als Beruf hatte nicht mehr denselben hinreißenden Schwung“* (Löwith, ibd.), aber das ist für heutige Leser nicht leicht nachvollziehbar, da der Duktus der Argumentation, Tonlage und Rhetorik in beiden Texten sehr ähnlich wirken.

³ *„Die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee“* war für Weber einer der *„konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, und nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur“* (Max Weber, zitiert nach Hennis 1987: 12). Dieser „Berufsidee“ – nachdem sie im empirischen Teil fruchtbar gemacht worden ist – eine Wendung zu verleihen, die (im charismatischen Führer) Hoffnungen eröffnet über den Apparat hinaus, ist vielleicht das zentrale Anliegen von PB.

Aus der Sicht des Kriegsendes heraus erscheint für Weber alle Politik im Wesen *tragisch*: Webers Ethik des Politikers basiert auf der Annahme, dass das Handeln selbst tragisch ist. Das bedeutet: Der politisch Handelnde muss mit allen Kräften nach dem, was er als das Beste erkannt zu haben glaubt, streben – und er muss darauf gefasst sein, zu scheitern. Ja, es scheint, als sei das Scheitern des Politikers der Normalfall. Und dennoch lassen sich, so Weber, gute und schlechte Politiker unterscheiden: Maßstab ist – nicht alleine, aber doch vor allem – ihre Wahrnehmung von Verantwortung. Wie ein Leitmotiv durchzieht PB die Frage nach der Bedeutung von Verantwortung im Bereich des Politischen, so wie sie sich für verschiedene Akteure in verschiedenen Konstellationen stellt, genauer: nach Indikatoren für das rechte Wahrnehmen von Verantwortung. Sein Gespür für die Abgründe und Kontingenzen der Politik, seine Einsicht in die fast unwiderstehlichen Versuchungen der Politiker lassen ihn in der Politik geradezu ein Feld von Dämonen, von „diabolischen Mächten“ erblicken. Wenn in Webers Ethik der Politik die Thematik des Erstrebens von Gerechtigkeit, des Verfolgens vernünftiger Ziele nicht angesprochen wird, dann zeigt er sich darin als Erbe von Denkern wie Nietzsche: Vernunft und Gerechtigkeit gibt es, Weber zufolge, für einen ernsthaft Denkenden Menschen nicht. Bedeutsam allerdings ist faktisch, was Menschen für vernünftig und gerecht halten, denn die Ansichten der Menschen darüber sind ein bedeutsamer Machtfaktor. Jedoch hat sich Weber gewiss nicht als Nihilist oder Relativist aufgefasst. Was seiner Überzeugung nach dem Tun des verantwortlichen Politiker Würde über seine Zeit hinaus verleiht, ist leidenschaftliche Hingabe an eine Sache, von der er allerdings im letzten nie wissen kann, ob sie die rechte ist. So ist der Politiker bei Weber weder Homo politicus noch gar Sozialingenieur, sondern eher eine Art Heros, der an seinem Platz mit aller Macht kämpft, in der Hoffnung, dass er nicht für eine aussichtslose Sache eintritt.

2. Das Feld der Politik, die Person des Politikers und das Wesen des politischen Handelns

2.1 Staat und Gewalt

Der Staat, so Weber, „*ist diejenige menschliche Gemeinschaft, welche innerhalb eines bestimmten Gebietes [...], das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit für sich (mit Erfolg) beansprucht*“ (PB: 36). Für Max Weber ist Gewalt nicht irgendeines, sondern *das* zentrale Problem der Politik. Die Handhabung von Gewalt macht das dämonische Element der Politik aus, Gewalt selbst ist eine diabolische Macht, und wer sie anwendet, lässt sich mit dem Teufel ein. Am Teufel kommt kein Politiker vorbei, denn die Möglichkeit, sich nicht mit der Gewalt einzulassen, besteht nicht, solange man politisch handelt. Politik bedeutet für Weber, dass man jederzeit bereits sein muss, sich zu der Möglichkeit legitimer Gewaltanwendung zu verhalten hat, d.h. dass man in Entscheidungssituationen nie davon absehen kann und darf, dass auch diese Möglichkeit zur Verfügung steht. Politikersein kann also nur jemand, der das Vorhandensein dieser Möglichkeit bejaht. Wenn man Gewalt im Sinne des Aristoteles versteht: Dass jemand bestimmte Handlungen oder Verhaltensweisen vollzieht, die ihm von einem fremden Willen aufgenötigt werden, dann ist Gewalt tatsächlich Lebenselement der Politik, auch der Nachhaltigkeitspolitik⁴ Bereit zu sein, wenn nötig mit der Gewalt zu paktieren, gehört zur Daseinsberechtigung jedes politischen Akteurs, insofern er Politiker ist. Simpler formuliert: Der Wille oder die Pflicht zur Durchsetzung von etwas, das man als recht oder richtig erkannt hat, mit allen als legitim anerkannten Mit-

⁴ „Unfreiwillig scheint zu sein, was durch Gewalt oder Unkenntnis geschieht. Gewaltsam ist, was seinen Ursprung außerhalb hat, und zwar so, dass der Handelnde oder Leidende keinen Einfluss darauf nehmen kann, etwa wenn der Sturm einen irgendwohin führt, oder die Menschen, die über einen herrschen“ (Aristoteles 1998, Nik. Eth. III, 1109 b 30 ff.).

teln, das macht den Politiker aus, wobei Weber Wert darauf legt, dass diese Pflicht für unterschiedliche Typen des Politikers sehr Verschiedenes bedeuten kann.

Politik als legitime Herrschaft

Das Gewaltmonopol gehört zum Staat, aber für sich allein macht es noch keinen Staat. Zum Staat wird eine Gemeinschaft erst, wenn in ihr auf der Basis eines *legitimen* Gewaltmonopols Herrschaft ausgeübt wird. „*Der Staat ist [...] ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen. Damit er bestehe, müssen sich also die beherrschten Menschen der beanspruchten Autorität der jeweils herrschenden fügen*“ (PB: 35).

Vor diesem Hintergrund ist Max Webers Begriff von Politik zu verstehen: Politik ist „*die Leitung oder die Beeinflussung der Leitung eines politischen Verbandes, heute also: eines Staates*“ (PB: 35). Oder, wie Max Weber später sagt: „*»Politik« würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt*“ (PB: 36). Anzumerken ist hier, dass für Weber Politik da anfängt, wo ein Konsens ex ante nicht mit Sicherheit absehbar ist. Es kann zur Politik gehören, sich um Konsense zu bemühen, aber der Politiker muss gerade dann handeln, können, wenn ein Konsens nicht in Aussicht steht.

Legitimität

Legitimität, wie Max Weber sie versteht, ist nichts objektiv Erkennbares, nichts, was universal von der Vernunft bestimmt werden könnte, er versucht diesen Begriff vielmehr rein beschreibend zu verwenden. Zur Legitimität gehört alles das, was die Gewalt erlaubt macht und ihr einen Ermächtigungsgrund gibt. Was legitim ist, ergibt sich jeweils aus Sicht derer, die an Herrschaft beteiligt sind, der Herrschenden *und* vor allem der Beherrschten. Legitimität ist für Weber eine soziologische und damit deskriptive Kategorie, die keine normativen Implikationen hat, oder genauer, Legitimität hat einen normativen Gehalt nur im Rahmen der Gesellschaft, von der die Rede ist, also für diejenigen, die eine bestimmte Autorität anerkennen oder nicht, d.h. es ist sind die normativen Vorstellungen der jeweils Beherrschten, die Legitimität begründen oder erschüttern.⁵ Legitimität ist für ihn eine Art Bestand oder Kapital, dessen Leistung darin besteht, dass er die Stabilität eines Gemeinwesens gewährleistet. Umgekehrt ist Stabilität eines Staates oder einer Gesellschaft ohne Legitimität undenkbar.

Die Anerkennung einer Herrschaftsstruktur, die Geltung von Herrschaft, der Gehorsam gegenüber den Anordnungen der Herrschenden hängt jeweils ab von dem Sich-Fügen der Beherrschten. Das gilt selbst dann, wenn die Herrschenden Gehorsam mit der Androhung physischer Gewalt erzwingen: Wird diese Gewaltausübung nicht als legitim angesehen, ist sie ihrem Wesen nach nicht dauerhaft.

Daher ist die erste Aufgabe der Politik, die sie stets erfüllen muss, um irgendwelche konkreten Aufgaben angehen zu können, Legitimität zu stiften bzw. ihre Legitimität zu bewahren oder wiederherzustellen. Das bedeutet, dass Politik gegenüber den Beherrschten diese Legitimität immer wieder zu erweisen hat, damit die Beherrschten sich nicht innerlich und irgendwann auch manifest von dem jeweiligen Staat verabschieden. Das gilt auch für jede Nachhaltigkeitspolitik. Sie ist darauf angewiesen, dass die Legitimität der Handlungen derer, die sie durchsetzen wollen, nicht ernsthaft und dauerhaft infrage gestellt wird.

⁵ Das hat eine Folge, die Wilhelm Hennis simpel und präzise auf den Punkt bringt: „*[E]ine qualitative, kritisch-normative Abgrenzung von Legitimität und Illegitimität leisten Webers Begriffe nicht*“ (Hennis 2000: 263). Das allerdings gehört zu den Pointen der Politiktheorie Weber, dass er keineswegs einen universalen Begriff von legitimer Herrschaft entwickeln will.

Drei Quellen von Legitimität

Max Weber unterscheidet drei Quellen von Legitimität:

„Es gibt der [...] Legitimitätsgründe einer Herrschaft [...] im Prinzip drei. Einmal die Autorität des »ewig Gestrigen«: der [...] Sitte: »traditionale« Herrschaft. [...] Dann: die Autorität der außeralltäglichen persönlichen Gnadengabe (Charisma) [...], »charismatische« Herrschaft, wie sie der Prophet oder – auf dem Gebiet des Politischen – [...] der plebiszitäre Herrscher, der große Demagoge und politische Parteiführer ausüben. Endlich: Herrschaft kraft »Legalität«, kraft [...] des Glaubens an die Geltung legaler Satzung und der durch rational geschaffene Regeln begründeten sachlichen »Kompetenz«, [...]: eine Herrschaft, wie sie der moderne »Staatsdiener« [ausübt] (PB: 37).

Diese drei Legitimitätsgründe sollen nun erläutert werden.

- a) Der berühmte, Ernst Wolfgang Böckenförde zugeschriebene Satz „Der Staat ist von Bedingungen abhängig, über die er nicht verfügen kann“⁶ kann so verstanden werden, dass es insbesondere um die traditionale Seite der Legitimität geht. Es sind damit Wertvorstellungen sowie, im Sinne der Institutionenökonomik, informelle sowie dauerhafte formelle Institutionen angesprochen – der ganze Bereich dessen, was Arnold Gehlen Institution nennt (Klauer et al. 2013: 118-137). Solche stabilisierenden Verhaltensmuster in traditionellen Verhältnissen reichen von der Macht religiöser Vorstellungen bis zur anscheinenden Selbstverständlichkeit von befremdlich erscheinenden Verhaltensweisen wie der (bis ins 20. Jahrhundert hinein üblichen) Kopfjagd in Ethnien Südostasiens oder Afrikas. In Regionen wie Kalabrien oder Sizilien mag das Dasein und Tun der Mafia durchaus (wenn auch vielleicht nicht so stark wie früher) einen Aspekt traditionaler Legitimität besitzen. In vielen Staaten wird Korruption als normal empfunden (wohl auch im Sinne dessen, dass man das immer so gemacht hat und dass es deshalb legitim ist). Auch die Macht von Familienverbänden und Sippen (Der Satiriker Karl Kraus spricht gelegentlich vom Doppelsinn der „schönen Familienbande“) in vielen Gesellschaften Europas und des näheren und fernerer Ostens ist in diesem Sinne legitim.
- b) Da Webers eigene Erläuterungen zum Charisma eher unsystematisch sind, erscheinen einige zusätzliche Hinweise angebracht. Charisma bedeutet Gnadengabe (vgl. Paulus, Brief an die Römer, 5, 15)⁷, und Charisma zu erleben heißt, den Einbruch von etwa Neuem, Anderem, Unvorhersehbarem erfahren, das jedoch sowie es ans Licht tritt, Geltung und Autorität beansprucht (sei es plötzlich, sei es am Ende eines Prozesses). Charisma in diesem Sinne entspringt gleichsam aus dem Nichts, genauer gesagt: Ex ante ist es unvorhersagbar, ex post kann man natürlich Kausalitäten suchen und wird solche auch finden. Charisma im eigentlichen Sinne ist eine Kategorie des Religiösen, die heimisch ist in Bereichen, in denen die Frage nach der Anwendung von Gewalt, sei sie legitim oder illegitim, gegenstandslos ist. So geartet war jedenfalls das Charisma von Buddha und Jesus. Im Politischen aber ist jedes Charisma potenziell durchmischt mit der Aura der Verführung. Seine Wirkungen sind selten frei von Zügen der Manipulation, und sie führen oft in das Feld der Gewalt.

⁶ Wörtlich heißt es: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (Böckenförde 1976: 60).

⁷ Denn das Charisma führt „aus vielen Übertretungen in die Rechtfertigung“ (Paulus, Brief an die Römer 5, 16).

Weber gelingt mit der Einführung des Begriffs Charisma eine Problemanzeige: Zum Politischen gehört die ganze Thematik der nicht-rationalen Überzeugungen. Ein politischer Redner kann durch sein Auftreten mitreißen, kann seine Zuhörer dazu bringen, ohne dass sie wissen warum, Themen wichtig zu finden, Aufgaben zu sehen, Hoffnungen zu nähren, die sie ohne seine „Ausstrahlung“ vielleicht nicht in Betracht ziehen würden.

Charisma sollte m.E. nicht nur, wie Max Weber nahe legt, auf Persönlichkeiten beschränkt werden, auch wenn gewiss wahr ist, dass ohne ein Moment von Persönlichkeit Charisma nicht denkbar ist. Über Weber hinaus lässt sich sagen: Charismatisch kann auch ein Verband wie die Tea-Party Bewegung in Amerika wirken, ja, auch Stimmungen, Themen, die wie aus dem Nichts auftauchen und plötzlich in aller Munde sind, können etwas von der Legitimitätskraft des Charismatischen zeigen. Alles jäh einbrechende mitreißende Neue in der Politik – neue Themen, neue Stimmungen, und eben auch neue Gesichter – kann charismatische Wirkungen entfalten. Ohne das, was Weber charismatisch nennt, gäbe es keine Veränderung in der Politik: die größten Gefährdungen ebenso wie die entscheidenden Gestaltungsmöglichkeiten gehen daraus hervor. Auch Legitimitätsverluste und Legitimitätsgewinne können von charismatischen Erscheinungen abhängen.

Die Frage inwieweit die Strukturen der Politik dem Neuen, dem Kreativen eine Chance lassen, ist bis heute die entscheidende Frage, wenn es um Veränderungen geht – etwa im Sinne der Förderung nachhaltiger Entwicklung. Diese Chance hängt auch davon ab, ob die für die Einbringung des Neuen geeigneten Personen überhaupt zu politischer Wirkung gelangen können, d.h., ob der Raum der Macht (s.u.) politisch Begabten Anreize gibt, sich in ihm zu erproben, ob die Strukturen innerhalb dieses Raumes den Begabten überhaupt die Möglichkeit bieten, Macht zu erwerben. Für den Weber von 1919 war die Hoffnung auf charismatische Führer – seien es Propheten, die wie *Jeremias* im Reich Juda einen auf politischer Klarsicht beruhenden Einspruch gegen die verkommenen Mächte formulieren, oder politische Anführer, die wie der Grieche *Perikles* die besten Kräfte des Volkes von Athen zur Betätigung bringen –, ein Hauptantrieb für den ganzen Vortrag: „Politik als Beruf“. Der Vortrag ist letztlich an solche adressiert, die entweder in sich das Potenzial spüren, solche Führer zu werden oder sich solchen Führern aktiv anzuschließen. Nicht umsonst nennt er hier mehrfach die Figur des alttestamentlichen Propheten: Weber drückt die Hoffnung aus, dass in Krisen Menschen auftreten, die mit ihrem Wort, ihrer Tat und ihrem Leben für das Entscheidende eintreten, und zugleich ist „Politik als Beruf“ durchzogen von der Angst vor den falschen Propheten, den politischen Führern, die ihr Charisma missbrauchen und Unheil über ihr Land und die Welt bringen.

- c) Charisma im Politischen ist potenziell gefährlich, denn als unvorhersehbarer Einbruch in eine gegebene Ordnung hat es das Potenzial, rechtliche Grenzen zu übertreten und gegebenes Recht zu brechen. Es ist außerdem nicht nur seiner Herkunft wegen unvorhersehbar, sondern auch seiner Folgen wegen unberechenbar. Gleichsam das Gegenwicht zu dieser zweiten Quelle der Legitimität ist die dritte: Der „*Glauben an die Geltung legaler Satzung und der durch rational geschaffene Regeln begründeten sachlichen »Kompetenz«*“ (PB 37). Dieser Glaube bewirkt Rechtsgehorsam (vgl. PB 37) und ist damit eine Existenzbedingung jedes modernen Rechtsstaates. Aber diese Quelle von Legalität hat zweideutigen Charakter. Zwar ist gerade sie vorausgesetzt, wenn über Legitimität aufgrund einer Verfassung der Freiheit nachgedacht wird. Aber „*legale Satzung und rational geschaffene Regeln*“ gibt es auch in Staaten, in denen von einer Verfassung der Freiheit kaum oder gar nicht die Rede sein kann. Weber, der tiefe Einsicht in das Wesen der Bürokratie genommen hatte, sah die Gefahr, dass sich rational geschaffene Regeln durchaus verselbständigen können. Hennis hat wohl recht, wenn er meint, dass Weber wusste, dass hier ein Abgrund ist: „*In Max Webers Typologie spiegelt sich ein Kapitel spezifisch deut-*

scher Staatsanschauung. Dieser Staat war rational legitimiert nur in dem Sinne, daß er rational im Sinne von zweckmäßig, präzise und effizient vor den Karren auch der unsinnigsten politischen Ziele gespannt werden konnte“ (Hennis 2001: 262). „Eine politische Ordnung, in der der Gehorsam nur auf Regeln, nicht unter anderem auch auf persönlicher Autorität der Herrschenden ruht [...], ist eine allzu entzauberte, menschlich unerträgliche; und so hat sie Max Weber ja wohl auch empfunden. Warum sonst sein Hoffen auf die charismatische Führergestalt?“ (ibid.: 280).

Wenn Weber den Begriff Legitimität rein deskriptiv verwenden möchte, liegt das in der Linie seines Vorgehens. Allerdings spricht der alltägliche Sprachgebrauch gegen das gänzliche Ausparen der normativen Dimensionen dieses Begriffes. Mit Weber könnte man von der legitimen Herrschaft Hitlers, Stalins oder Pol Pots reden. Gewiss kann ein Regime wie das nationalsozialistische Regime bei entsprechender Sprachregelung legitim genannt werden, und im Sommer 1940, nach der militärischen Niederwerfung Frankreichs, hätten quantitative Legitimitätsmessungen in Deutschland eine hohe Zustimmungsrates für die Nazis ergeben. Sobald man jedoch annimmt, dass sich in dem, was Menschen für legitim halten, etwas Vernünftiges – auch für uns – ausdrückt oder ausdrücken könnte (und ich finde es schwer, das nicht wenigstens heuristisch anzunehmen), stößt man auf das Normative.

2.2 Allgemeines zum Raum der Macht

Im modernen Staat gibt es verschiedene Strukturen, deren Zusammenspiel den Raum bestimmt, worin Politik stattfindet: In einer etwas anderen Akzentuierung als Weber kann man die folgenden Strukturen bestimmen:

- Die eine Struktur ist die Willensbildung innerhalb der *Parteiendemokratie*: das ist die Struktur, worin die Einflüsse unterschiedlicher Interessengruppen zusammenkommen und sozusagen die diversen Gravitationskräfte der Macht sich überlagern, aber auch die Struktur, aus der die eigentliche Gestaltung im Politischen hervorgeht (die Ideen, der charismatische Führer).
- Die zweite ist die *Verwaltung* mit ihren institutionell geregelten Abläufen. In diesen Strukturen sind Funktionäre der Administration tätig, in modernen Staaten sind es Berufsbeamten. Wenn Max Weber von `Politik als Beruf´ spricht, hat er auch den Typus des Berufsbeamten vor Augen, der als Vollzugsorgan des Staates selbst eine politische Funktion ausübt, ohne doch im eigentlichen Sinne Politiker zu sein.
- Die dritte, von Max Weber nur angedeutete, ist die *Medienlandschaft*.
- Die vierte, die er nicht erwähnt, ist das, was man heute *Expertokratie* nennt, eine schwer zu greifende Struktur in einer Grauzone zwischen Wissenschaft, Medien und Interessengruppen, die sich zusehends zu selbständigen Machtzentren herausbildet.
- In Zeiten zunehmender Partizipation, die sich in Volksabstimmungen ebenso wie in lokalen und regionalen Governancestrukturen bemerkbar macht, spricht viel dafür, dass es fünftens so etwas wie eine eigenständige *Bürgermacht* geben kann, jenseits der anderen genannten Strukturen.

Diese fünf Strukturen werden im Folgenden kommentiert.

Parteien

Max Weber sieht in Parteien eine eigenständige Quelle politischer Macht. Aber die Macht geht nicht primär von den Parlamenten aus, den offiziellen Stätten der Willensbildung, sondern es sind die Parteien und bestimmte innerparteiliche Prozesse, worin sich Macht bildet und formiert.

In den Parteien entstehen eigenständige Quellen der Macht und sammeln sich andere Machtquellen; das Leben einer Partei insgesamt stellt den Strom dar, der aus diesen Machtquellen hervorgeht. Insgesamt sind Parteien politische Unternehmen. Diese maximieren nicht Gewinn, sie sind aber auch nicht nur, wie ökonomische Theorien der Politik annehmen, Stimmenmaximierer, sondern es geht in ihnen um die Formierung von Macht. Hören wir Weber selbst:

„Formell findet [in einem Parteienstaat wie England und den USA] eine weitgehende Demokratisierung statt. Nicht mehr die Parlamentsfraktion schafft die maßgeblichen Programme, und nicht mehr die örtlichen Honoratioren haben die Aufstellung der Kandidaten in der Hand, sondern Versammlungen der organisierten Parteimitglieder wählen die Kandidaten aus und delegieren Mitglieder in die Versammlungen höherer Ordnung, deren es bis zum allgemeinen »Parteitag« hinauf möglicherweise mehrere gibt. Der Tatsache nach liegt aber natürlich die Macht in den Händen derjenigen, welche kontinuierlich innerhalb des Betriebes die Arbeit leisten, oder aber derjenigen, von welchen (...) der Betrieb in seinem Gang pekuniär oder personal abhängig ist. Das Entscheidende ist, dass dieser ganze Menschenapparat [...] oder vielmehr diejenigen, die ihn leiten, den Parlamentariern Schach bieten und ihnen ihren Willen ziemlich weitgehend aufzuzwingen in der Lage sind. Und das hat besonders Bedeutung für die Auslese der Führung der Partei. Führer wird nun derjenige, dem die Maschine folgt, auch über den Kopf des Parlaments. Die Schaffung solcher Maschinen bedeutet, mit anderen Worten, den Einzug der plebiszitären Demokratie. Die Parteifolgschaft, vor allem der Parteibeamte und -unternehmer, erwarten vom Siege ihres Führers selbstverständlich persönliches Entgelt: Ämter oder andere Vorteile“ (PB: 61).

Die plebiszitäre Demokratie, die Eigendynamik des Apparates und bestimmte unvorhersehbare Aktionen charismatischer Führungspersönlichkeiten – das alles in jeweils unterschiedlichen institutionellen „Settings“ – das sind wesentliche Charakteristika jedes Parteienstaates, aber in von Land zu Land recht unterschiedlichen Ausprägungen. Die Parlamente kommen bei Weber als selbständige Machtzentren kaum vor, sie erscheinen ihm nur als Orte, wo, sofern nicht zwischen verschiedenen Parteien Kuhhandel stattfindet, nur vollstreckt wird, was innerparteilich beschlossen wurde.

In der Regel gehört zur Partei auch eine *Ideologie* – das kommt bei Weber zu kurz, und bei allem Streben nach persönlichem Vorteil seitens einzelner Mitglieder und innerparteilicher Gruppierungen bedarf eine Partei immer auch der Stütze durch die Ideologie, sonst wäre sie nicht wählbar und würde auch für sich selbst unglaubwürdig. Ebenfalls zu kurz kommt bei Weber die Abhängigkeit der Parteien von den jeweiligen Wählerstimmen, die zwar die Willkür des innerparteilichen Machtapparates nicht beseitigen kann, ihr aber doch Schranken auferlegt. Weber arbeitet aber klar heraus, dass Parteien Orte der *politischen Willensbildung* sind, die eine gegenüber den offiziellen Organen der Willensbildung (vor allem dem Parlament) weitgehend autonome Struktur annehmen. Wie sich diese Struktur verhält, wird einerseits von bestimmten Interessenkonstellationen, die sich in der Partei bündeln, andererseits von professionellen Apparatschiks bestimmt – bis hin zu Strippenziehern, die selbst oft nicht in Erscheinung treten, aber in Ländern wie den USA massiven Einfluss auf die Kandidaten für Präsidentschaft und Senat nehmen. Dass vermittelt über die Parteien auch Interessengruppen aller Art Einfluss nehmen können, ist bekannt: Die Parteien sind wichtig, weil sich in ihnen die Rahmenbedingungen für die charismatische Seite der Politik institutionalisieren: Alle Politiker des zwanzigsten Jahrhunderts, die etwas bewegen wollten – allerdings auch die besonders fürchterlichen – haben ihren Weg über den Aufstieg innerhalb einer Partei genommen.

Aber auch und gerade völlig uncharismatische bzw. das Charisma zum Theater hin modifizierende Verhältnisse in Parteienstaaten können hochproblematisch sein, wie Weber am Beispiel der lateinamerikanischen Länder seiner Zeit verdeutlicht:

„In den spanischen Kolonialgebieten handelt es sich sowohl bei den sogenannten »Wahlen« wie den sogenannten »Revolutionen« stets um die Staatskrippe, an der die Sieger gefüttert zu werden wünschen. [...] Mit steigender Zahl der Ämter infolge der allgemeinen Bürokratisierung und steigendem Begehren nach ihnen als einer Form spezifisch gesicherter Versorgung steigt für alle Parteien diese Tendenz und werden sie für ihre Gefolgschaft immer mehr Mittel zum Zweck, derart versorgt zu werden“ (PB: 45).

In solchen Staaten treten die konkreten Inhalte und Ziele von Politik weitgehend in den Hintergrund, weshalb sie in wirklichen Krisen oft wie gelähmt wirken. In diesen Staaten hat Macht kein anderes Ziel als die materielle Erhaltung und Förderung der jeweils Machthabenden und ihrer Klientel. Allerdings sieht Weber das nicht als den Normalfall an. Denn in einem Parteienstaat kann gerade vermöge der weitgehenden Demokratisierung auch Raum für Neues entstehen.

Berufsbeamtentum

Die zweite Struktur dagegen ist die eigentlich Beständige im Handeln eines Staat: Das Berufsbeamtentum. Weber spricht von der

„Entwicklung des modernen Beamtentums zu einer spezialistisch durch langjährige Vorbildung fachgeschulter hochqualifizierter geistigen Arbeiterschaft mit einer im Interesse der Integrität hochentwickelten ständischen Ehre, ohne welche die Gefahr furchtbarer Korruption und gemeinen Banausentums als Schicksal über uns schweben und auch die rein technische Leistung des Staatsapparates bedrohen würde, dessen Bedeutung für die Wirtschaft, zumal mit zunehmender Sozialisierung, stetig gestiegen ist und weiter steigen wird“ (PB: 46).

Wenn wir zum Beispiel die EU betrachten, so ist die Quelle eines Großteils ihrer Macht weder das Europaparlament noch ein Ministerrat oder gar eine Vereinbarung der Regierenden. Eigenständige Machtquelle ist der Apparat – von der Kommission bis zu allen, die in irgendeiner Weise an der Verteilung von Geldern bis nach Mecklenburg, Sizilien und Schottland mitwirken – plus den Lobbys, die in diesem Apparat Gehör finden. Die Eigenmacht der Verwaltung kann sowohl als Raum für Gestaltung als auch als Beschränkung von Gestaltungsmöglichkeiten erscheinen. Es wurde bereits angemerkt, dass das Berufsbeamtentum keineswegs uneingeschränkt positiv anzusehen ist. Aber die Bedeutsamkeit der rein technischen Leistung des Staatsapparates zeigt sich etwa in Ländern wie Griechenland, wo sie offenkundig nicht ausreichend vorhanden ist. Und ebenfalls ist die „ständische Ehre“ als eine Art Bestand anzusehen: inwieweit eine Beamenschaft unbestechlich oder aber korrumpierbar ist, wie weit die Ehre im praktischen Verhalten eine Rolle spielt, das zu erforschen wäre etwas eine Aufgabe für empirische Untersuchungen solcher Apparate.

Medien

Max Weber spricht über „Politik als Beruf“ und daher konzentriert er sich auf die beiden Felder, in denen wir Berufspolitiker antreffen, die Parteien und die Verwaltung. Aber gerade für denjenigen Politiker, der Verantwortung übernehmen möchte, sind zwei weitere Bereiche von Bedeutung, die Medien und die Expertengremien. Was die Medien angeht, so liegt ihre Wichtigkeit auf der Hand. Bismarck wurde nachgesagt, dass er ein unvergleichliches Gespür dafür gehabt habe, was man den Medien mitteile und was nicht, außerdem habe er die richtigen „Connections“ zu den wichtigen Presseorganen (mit Ausnahme der sozialdemokratischen und zentrumsnahen) besessen. Für unsere Zeit sprechen Phänomene wie der Erfolg von Silvio Berlusconi, die Verbreitung von Fox-TV oder die Auseinandersetzungen um Rupert Murdoch und seine Einflussnahme auf führende britische Politikern für sich. Heute sind hier auch die unabsehbaren Möglichkeiten und Probleme, die sich mit den Verbreitungsmöglichkeiten des Internets stellen, hinzuzurechnen.

Expertengremien

Eine weitere Struktur, die insbesondere in Deutschland eine wichtige Rolle spielen, sind Verbände, die man grob als Expertengremien bezeichnen kann: In Wahrheit gehören dazu nicht nur sogenannte Experten aus Wissenschaft, Technik, Recht und Wirtschaft, sondern stets auch Politiker, die ja die Empfehlungen der Experten in Maßnahmen übersetzen müssen, und meistens auch Vertreter von wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Interessengruppen, die zusammen mit den Politikern oft das eigentliche Machtzentrum in solchen Gremien darstellen. Mehr noch als in den Parteien, werden entscheidende Weichenstellungen für Politik und Gesellschaft in derartigen Gremien festgelegt Lehrpläne, Verkehrswegeplanungen, Regeln für die Gewährung verschiedener Pflegestufen, für die Festlegung der Pflegensprüche etc. Bis ins Alltagsleben hinein wirken Hygieneverordnungen, verkehrsrechtliche oder baurechtliche Bestimmungen (etwa Feuerschutz). Trotz der Notwendigkeit parlamentarischer Bestätigung ist festzustellen, dass die wesentlichen Festlegungen der Politik oft vor und außerhalb der demokratisch legitimierten Institutionen in solchen Gremien stattfinden, in Ausschüssen, Kommissionen oder Arbeitsgemeinschaften, die auf nicht immer transparente Weise konstituiert werden und Beschlüsse fällen. Sie sind also eigenständige Machtzentren, in denen Gemengelagen aus Politik, Wirtschaft und Wissenschaft eigene Motivationen und Ziele generieren. Wer die faktische Rolle und die ethische Verpflichtung wissenschaftlicher Berater in der Politik thematisieren will, muss sich mit Verantwortungs- und Entscheidungsstrukturen in solchen Gremien beschäftigen.⁸

Bürgermacht

Die Frage einer Bürgermacht außerhalb der bisher genannten Institutionen und Organisationen sei hier nur angerissen. Bürgermacht ist im Wesen außerparlamentarisch und außerparteilich, sie formiert sich in Initiativen und heute in Zusammenschlüssen, die sich heutzutage vermehrt über das Internet bilden.⁹ Volksabstimmungen, Demonstrationen, Runde Tische, NGOs, in Diktaturen auch Volksaufstände, sind nur einige Formen dieser Macht, die jenseits der Parteien und Medien existiert, allerdings immer in der Gefahr der Vereinnahmung durch Parteien und Medien steht.

2.3 Qualitäten der politischen Persönlichkeit

In diesem Raum der Macht treten Politiker auf, werben für ihre Ideen und handeln. Was macht den guten Politiker aus? Es ist die Fähigkeit zu verantwortlichem Handeln – was zugleich Treue zur Sache in ihren großen Linien, Flexibilität im Einzelnen und Urteilskraft voraussetzt. Aber Verantwortung ist, Weber zufolge, nicht gleich Verantwortung. Es gilt zu unterscheiden zwischen der Verantwortung

- der *Berufsbeamten*, die in der Verwaltung arbeiten, im Vollzug der Vorgaben von Politik und Recht,
- der *politischen Journalisten*, die zwar nicht unmittelbar handeln, aber durch ihre Meinungsäußerungen Einfluss auf die Stimmung der Öffentlichkeit nehmen können,
- der *Staatsbürger* als Staatsbürger und
- der *eigentlichen Politiker*, die Politik gestalten wollen (oder es wenigstens behaupten) und öffentlich, in Parteiversammlungen, Parlamenten und Pressekonferenzen (sowie weiteren Medienauftritten) in Erscheinung treten.

⁸ Gremien, die weitgehend aus anerkannten wissenschaftlichen Experten bestehen und unabhängig von den Wünschen und Interessen der Politik ihre Empfehlungen abgeben, haben in der Regel wenig Einfluss. Bedeutung gewinnen ihre Empfehlungen allerdings, wenn sie von Politikern dazu benutzt werden können, ihrer eigenen Politik ein wissenschaftliches Gewand zu verleihen. In diesem Sinn waren Empfehlungen der Hartz-Kommission ein wichtiger Baustein in der Agenda 2010 der Regierung unter Gerhard Schröder, der in dem Gremium einen Hebel sah, um die Sozialpolitik in eine neue SPD-unübliche Richtung zu lenken

⁹ Man denke etwa an die Rolle von Facebook zu Beginn des Arabischen Frühlings 2011.

Berufsbeamten

Worin besteht die Verantwortung des Berufsbeamten? Weber schreibt:

„Der echte Beamte – das ist für die Beurteilung unseres früheren Regimes entscheidend – soll seinem eigentlichen Beruf nach nicht Politik treiben, sondern: »verwalten«, unparteiisch vor allem, – auch für die sogenannten »politischen« Verwaltungsbeamten gilt das, offiziell wenigstens, soweit nicht die »Staatsräson«, d.h. die Lebensinteressen der herrschenden Ordnung, in Frage stehen. Sine ira et studio, »ohne Zorn und Eingenommenheit« soll er seines Amtes walten. Er soll also gerade das nicht tun, was der Politiker, der Führer sowohl wie seine Gefolgschaft, immer und notwendig tun muss: kämpfen. Denn Parteinahme, Kampf, Leidenschaft – ira et studium – sind das Element des Politikers. Und vor allem: des politischen Führers. Dessen Handeln steht unter einem ganz anderen, gerade entgegengesetzten Prinzip der Verantwortung, als die des Beamten ist. Ehre des Beamten ist die Fähigkeit, wenn – trotz seiner Vorstellungen – die ihm vorgesetzte Behörde auf einem ihm falsch erscheinenden Befehl beharrt, ihn auf Verantwortung des Befehlenden gewissenhaft und genau so auszuführen, als ob er seiner eigenen Überzeugung entspräche: ohne diese im höchsten Sinn sittliche Disziplin und Selbstverleugnung zerfiele der ganze Apparat“ (PB: 53).

Es ist die Rationalität des modernen Staates, die einer solchen gleichsam selbstlosen Verantwortung bedarf, damit ihr Apparat funktioniert. Dieses Lob vor allem des preußischen Beamten von Seiten Webers ist jedoch mit Vorsicht zu genießen, es hat seinerseits eine politische Seite. Es ist adressiert an die Hörer des Vortrags „Politik als Beruf“, also an diejenigen, die, wie Weber erwartet, Politik (mit-)gestalten sollen und wollen. Diese müssen einsehen, wie sehr sie, wenn sie etwas erreichen wollen, auf einen funktionstüchtigen Beamtenapparat angewiesen sind. Daher müssen sie bei ihren Handlungen die Gesetzmäßigkeiten dieses Apparates in Rechnung stellen.¹⁰

Gefährlich wird es, so Weber, wenn die Beamtenmentalität in die politische Führung drängt. Es droht die Herrschaft von prinzipienlosen und ideenlosen Technikern der Macht, das, was wir heute Technokratie nennen.¹¹ Weiterhin nimmt Weber insbesondere den Parteibeamten in den Blick, einen unentbehrlichen Typus innerhalb der Parteiendemokratie, dessen Interessen ebenso wie seine Hörigkeit gegenüber der Führung eigene Machtfaktoren darstellen. Trotz des angeblich deskriptiven Ansatzes spürt man die Verachtung, die Weber diesem Typus entgegenbringt, den man dennoch stets in Rechnung stellen muss, wenn es darum geht, in der Politik etwas zu gestalten.

Verantwortung im öffentlichen Diskurs: Medien, Journalisten, Wissenschaftler

¹⁰ Schon 1919 erkennt Weber, dass ein Revolutionär wie Lenin u.a. deswegen erfolgreich war, weil er sich mit wenig Skrupeln des Apparates aus der Zarenzeit – z.T. sogar des Geheimdienstes, bediente. Allerdings ist hier schon anzumerken: Dieser „selbstlose“ Beamte, dessen schönste künstlerische Darstellung sich im Alten China finden, muss – nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus dürfte das offensichtlich sein – sein eigenes Urteil zwar in normalen Vollzügen gewissermaßen zurückstellen, aber er darf es nicht ganz aufgeben. Nach Weber ist seine Selbstverleugnung angemessen, „soweit nicht die »Staatsräson«, d.h. die Lebensinteressen der herrschenden Ordnung“ (PB: 53), auf dem Spiel stehen. Als Staatsbürger kann er darüber hinaus zum Widerstand gegen ein Unrechtsregime verpflichtet sein. Schließlich gilt: eine Eigenverantwortung, die weit über die Rolle des Befehlsempfängers hinausgeht, muss jedem Beamten zumindest für die Anwendung dessen, was ihm vorgeschrieben wird, zugesprochen werden (Urteilkraft).

¹¹ „Gerade sittlich hochstehende Beamtennaturen sind schlechte, vor allem im politischen Begriff des Wortes verantwortungslose und in diesem Sinn: sittlich tiefstehende Politiker – solche, wie wir sie leider in leitenden Stellungen immer wieder gehabt haben; das ist es, was wir »Beamtenherrschaft« nennen, und es fällt wahrlich kein Flecken auf die Ehre unseres Beamtentums, wenn wir das politisch, von Standpunkt des Erfolges aus gewertet, Falsche dieses Systems bloßlegen“ (PB: 53 f.).

Weber konstatiert, dass „die journalistische Laufbahn“ ein nicht geringes „Maß an Einfluss und Wirkungsmöglichkeit, vor allem: von politischer Verantwortung, [...] einbringen mag.“

„Dass eine wirklich gute journalistische Leistung mindestens so viel »Geist« beansprucht wie irgendeine Gelehrtenleistung – vor allem infolge der Notwendigkeit, sofort, auf Kommando, hervorgebracht zu werden und: sofort wirken zu sollen, bei freilich ganz anderen Bedingungen der Schöpfung-, ist nicht jedermann gegenwärtig. Dass die Verantwortung eine weit größere ist, und dass auch das Verantwortungsgefühl jedes ehrenhaften Journalisten im Durchschnitt nicht im mindesten tiefer steht als das des Gelehrten – sondern höher, wie der Krieg gelehrt hat –, wird fast nie gewürdigt, weil naturgemäß gerade die verantwortungslosen journalistischen Leistungen, ihrer oft furchtbaren Wirkung wegen, im Gedächtnis haften. Dass vollends die Diskretion der irgendwie tüchtigen Journalisten durchschnittlich höher steht als die anderer Leute, glaubt niemand. Und doch ist es so. Die ganz unvergleichlich viel schwereren Versuchungen, die dieser Beruf mit sich bringt, und die sonstigen Bedingungen journalistischen Wirkens in der Gegenwart erzeugen jene Folgen, welche das Publikum gewöhnt haben, die Presse mit einer Mischung von Verachtung und – jämmerlicher Feigheit zu betrachten“ (PB: 54 f.).

Staatsbürgerliche Verantwortung

In einem Essay über „Politik als Beruf“ ist es verständlich, dass diejenigen, für die Politik weder Berufung noch Beruf ist, kaum thematisiert werden. Aber in den von Weber betrachteten Massendemokratien sind auch die nicht in Parteien organisierten Staatsbürger für die Politik bedeutsam. Die Staatsbürger sind gleichsam der Nährboden für die aus dem Stimmvolk hervortretenden Politiker und der Resonanzraum für ihre Programme, Parolen und Phrasen – als Wähler, die an Volksabstimmungen beteiligt sind und in die Parteien hineinwirken, als Teilhaber an öffentlichen Diskussionen und als diffuse Masse, aus der Stimmungen hervorgehen und die wiederum von Stimmungen getrieben wird, und in Krisenzeiten als Teil von Bewegungen, die für die offiziellen Organe der Politik bedrohlich werden können.

Der eigentliche Politiker

Der eigentliche Politiker gehört nach Weber einer *Elite* an, denn sein Charisma kann nicht jeder haben. „Parteinahme, Kampf, Leidenschaft – *ira et studium* – sind das Element des Politikers. Und vor allem: des politischen Führers“ (PB: 53). Das Wort *Kampf* trifft für Weber das Wesen der Politik. Der Politiker will, wie der Wissenschaftler oder Wirtschaftsführer, Erfolg, aber dieser Erfolg ist einer, der wesentlich in einem Kampf, genauer, in einem *Kampf um Macht* errungen wird, in dem es Sieger und Verlierer gibt, und darum darf der Politiker nicht nur die Macht wollen, sondern muss er auch den Kampf um die Macht. Welche Mittel in diesem Kampf möglich sind, welche davon rechtlich zulässig und welche davon ethisch vertretbar sind – auch die unausrottbaren Zweifel und Unklarheiten, die bei dem Versuch auftreten, derartige Fragen zu entscheiden, gehören mit zur Politik.

Worin Weber die Verantwortung des Politikers sieht, lässt sich in einer ersten Annäherung ex negativo verstehen, indem man die „Sünden“ auf dem Gebiet der Politik betrachtet:

„[Der Politiker] arbeitet mit dem Streben nach Macht als unvermeidlichem Mittel. »Machtinstinkt« – wie man sich auszudrücken pflegt – gehört daher in der Tat zu seinen normalen Qualitäten. – Die Sünde gegen den heiligen Geist seines Berufs aber beginnt da, wo dieses Machtstreben unsachlich und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberauschung wird, anstatt ausschließlich in den Dienst der »Sache« zu treten. Denn es gibt letztlich nur zwei Arten von Todsünden auf dem Gebiet der Politik: Unsachlichkeit und – oft, aber nicht immer, damit identisch – Verantwortungslosigkeit. Die Eitelkeit: das Bedürfnis, selbst möglichst sichtbar in den Vordergrund zu treten, führt den Politiker am stärksten in Versuchung, eine von beiden, oder beide, zu begehen“ (PB: 75).

Zur Arena des Politischen gehört einerseits das „*Streben nach Macht*“ andererseits die Bereitschaft, „*möglichst sichtbar in den Vordergrund zu treten*“. Beides sind personengebundene Vorbedingungen politischen Handelns. Aber die Vorbedingungen dürfen nicht die Substanz des Handelns werden. Die Substanz ist die Parteinahme für das, was Weber eine „Sache“ nennt. Der Politiker kann allerdings sein Machtstreben darauf lenken, „*den glänzenden Schein der Macht statt der wirklichen Macht zu erstreben*“ (PB: 75) – das nennt Weber die „*Unsachlichkeit*“, das ist Politik als bloßes Theater – oder aber er kann sich darauf einstellen, „*die Macht lediglich um ihrer selbst willen, ohne inhaltlichen Zweck, zu genießen*“ (ibd.): der Machtmensch, der es genießt, seine Willkür anderen aufzunötigen.

Formulieren wir es nun positiv: Den echten Politiker machen Qualitäten aus, die sich einerseits aus seinem Charakter, andererseits aus seiner Beziehung zu einer Sache¹² ergeben.

„Man kann sagen, dass drei Qualitäten vornehmlich entscheidend sind für den Politiker: Leidenschaft – Verantwortungsgefühl – Augenmaß. Leidenschaft im Sinn von Sachlichkeit: leidenschaftliche Hingabe an eine »Sache«, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist. [...] Denn mit der bloßen, als noch so echt empfundenen Leidenschaft ist es freilich nicht getan. Sie macht nicht zum Politiker, wenn sie nicht, als Dienst an einer »Sache«, auch die Verantwortlichkeit gegenüber ebendieser Sache zum entscheidenden Leitstern des Handelns macht. Und dazu bedarf es – und das ist die entscheidende psychologische Qualität des Politikers – des Augenmaßes, der Fähigkeit, die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen, also: der Distanz zu den Dingen und Menschen. »Distanzlosigkeit«, rein als solche, ist eine der Todsünden jedes Politikers und eine jener Qualitäten, deren Züchtung bei dem Nachwuchs unserer Intellektuellen sie zu politischer Unfähigkeit verurteilt wird. Denn das Problem ist eben: wie heiße Leidenschaft und kühles Augenmaß miteinander in derselben Seele zusammengezwungen werden können?“ (PB: 73 f.)

Ich möchte die drei Qualitäten des Politikers in eigenen Worten so formulieren: (i) verantwortliche Einsicht in das Wesen und die Erfordernisse der Sache, die vertreten wird, (ii) Ausdauer und Energie des Willens sowie (iii) Urteilskraft, wenn es darum geht, in den Wechselfällen der Politik jeweils für die Sache zu handeln.

2.4 Die Sache der Politik

Da Weber die Sachlichkeit in der Politik als eine hohe Tugend ansieht, lohnt es sich, die ‚Sache‘, um die es seiner Überzeugung nach in der Politik geht, genauer in den Blick zu nehmen. Zur Eigenart des Weber’schen Politikverständnisses gehört es, dass er die Sache des Politischen im letzten immer als etwas *Partikulares* ansieht: Denn allen Sachentscheidungen der Politik liegen, Weber zufolge, oberste *Werte* zugrunde, und über oberste Werte ist keine vernünftige Entscheidung möglich, sondern es gibt nur Parteinahme für oder gegen sie. Schluchter bemerkt hierzu, „*Aber politische Werte sind, sieht man von den in den Menschenrechten formulierten ab, nicht, jedenfalls nicht in erster Linie, universalistische Menschheitswerte, sondern partikularistische Kulturwerte*“ (Schluchter, PB: 95).¹³

¹² Bei der Sache muss man die „res“, die Sache oder Angelegenheit, mit hören. Sache des Politikers ist die „res publica“, die öffentlich sich zur Schau stellende oder zur Schau gestellte Angelegenheit, die Sache, an der jeder Bürger, der will, Anteil nehmen kann.

¹³ Dieser Kommentar glättet allerdings die Schärfe der Weber’schen Argumentation, und zwar durch den Einschub, „*sieht man von den in den Menschenrechten formulierten [Werten] ab*“. Denn zumindest vor seinem studentischen Publikum 1919 ließ Weber die *Menschenrechte* nicht zu Wort kommen, und schon gar nicht als einen eigenständigen Legitimitätsgrund.

Von Weber als Werte ausdrücklich genannt werden „*menschheitliche, soziale und ethischen oder kulturliche, innerweltliche oder religiöse Ziele, Glauben an den Fortschritt oder seine Ablehnung, Dienst an einer Idee oder prinzipielle Ablehnung desselben*“ (PB: 76). Webers Pointe ist: Es handelt sich um, wie er sagen würde, Werte, die aus schwankenden Bewertungen hervorgehen, nicht um objektiv feststehende und feststellbare Wahrheiten. Sobald aber Werten in Kollision geraten, ist die Frage nach Recht oder Unrecht auf der Ebene des begründeten Argumentierens nicht zu klären. Es ist, wenn wir Weber folgen, gerade das Fatale an der Politik, dass es in ihr keinen Wertekonsens gibt, dass sie vielmehr eine Art kosmischen Entscheidungskampf um höchste Werte darstellt, über die ein letztgültiges menschliches Urteil nicht möglich ist. Der Politiker entscheidet sich für eine Sache, die ihn überzeugt und für die er andere überzeugen will, und hat als seine Gegner solche, die sich, vielleicht mit der gleichen Überzeugungskraft und dem gleichen Eifer, für das Gegenteil entscheiden. Der Politiker muss also zutiefst von etwas durchdrungen sein, von dem er – wenn er Max Weber recht verstanden hat – wissen könnte, dass es allenfalls ein relatives Recht hat. Daraus ergibt sich eine Paradoxie der Politik: Im letzten müsste es jedem Politiker (weitgehend) kontingent erscheinen, dass er sich für das Eine und nicht für das Andere engagiert, aber er muss sich gleichwohl für dieses Eine mit ungeteiltem Herz und Verstand engagieren. Die Einsicht in die Zusammenhänge seines Tuns müsste also die Leidenschaft dämpfen, mit der er es vollzieht, die Leidenschaft aber, wenn sie echt ist, müsste diese Einsicht systematisch wegdrängen. Heideggers (in *Sein und Zeit*) emphatisch vertretene Kategorie der Entschlossenheit (vgl. Heidegger 1979: 297 ff), über die spöttisch bemerkt wurde: „Ich bin ja so entschlossen, ich weiß nur nicht wozu“, passt gut zu diesem Gestus Webers. Sich unbedingt festlegen auf ein Bedingtes (das allerdings den Schein des Unbedingten erweckt), das ist die Zweideutigkeit im Tun des Politikers. Aber sein Charisma entspringt gerade aus dem Schein des Unbedingten, der sein Tun umstrahlt, den er aber im Letzten nicht verantworten kann.

Mir scheint, dass Weber hier ein echtes Problem der Politik streift, ohne es klar zu explizieren. Wie er das Problem sieht, zeigt sich an folgender Formulierung: „*Denn das Problem ist eben: wie heiße Leidenschaft und kühles Augenmaß miteinander in derselben Seele zusammengezwungen werden können*“ (PB: 74). Diese Formulierung ist aber nicht scharf und klar genug: Zwar ist das kühle Augenmaß wichtig, denn das ist die Urteilskraft, die kompromissbereit sein muss, wo die Leidenschaft alles und zwar sofort will. So wird das Ziel relativiert, indem es auf die Anforderungen des realen Handlungsfeldes zugeschnitten wird. Aber bei dieser Art der Relativierung kann der Politiker sehr wohl noch an dem uneingeschränkten Recht seines Ziels innerlich festhalten. Aber eine andere Art von Relativierung betrifft den Kern des Handelns selbst: Manifest wird sie, wenn hinter dem kühlen Augenmaß die nüchterne Reflexion hervortritt und der Leidenschaft sagt: Das Gegenteil von dem, was du erstrebst, könnte auch richtig sein. Diese Art von Relativierung könnte den Politiker lähmen oder gar handlungsunfähig machen. Der Politiker, der Erfolg will, darf daher auf die Reflexion nicht hören, sie vielleicht gar nicht wahrhaben. Andererseits: Wie will er verantwortlich handeln, wenn er nicht zu jenem Innehalten fähig ist, das die Reflexion ihm abverlangt?

Ich glaube nicht, dass Weber mit seinem Verständnis von Politik diese Spannung aufzulösen kann. Er trifft aber auf jeden Fall etwas an der Wirklichkeit. Vielleicht liegt die Problematik charismatisch auftretender Führer darin, dass sie sich in den meisten Fällen gleichsam als höhere Vollzugsbeamte metaphysischer Werte betrachten, als Vollstrecker quasi religiöser Aufträge, denen sie gehorchen, ohne ihrer Reflexion die Frage zu erlauben, ob dieser Gehorsam vernünftig ist und für die politische Gemeinschaft Gutes bewirkt.

Glaube

Weber versucht dieses Problem tatsächlich mit einer Wendung ins Religiöse zu lösen: Er spricht vom Glauben, allerdings, wie mir scheint, einem Glauben, der Züge des Pseudo-Religiösen trägt:

„Wie die Sache auszusehen hat, in deren Dienst der Politiker Macht erstrebt und Macht verwendet, ist Glaubenssache. Er kann nationalen oder menschheitlichen, sozialen und ethischen oder kulturellen, innerweltlichen oder religiösen Zielen dienen, er kann getragen sein von starkem Glauben an den »Fortschritt« – gleichviel in welchem Sinn – oder aber diese Art von Glauben kühl ablehnen, kann im Dienst einer »Idee« zu stehen beanspruchen oder unter prinzipieller Ablehnung dieses Anspruches äußeren Zielen des Alltagslebens dienen wollen, – immer muss irgendein Glaube da sein“ (PB: 76).

Was die Überzeugungen des Politikers und seiner Gefolgschaft nährt, ist nicht Wissen oder Einsicht, sondern Glauben nach Art des unbeweisbaren und unwiderlegbaren religiösen Glaubens. Max Webers Verständnis von Glauben ist hier also religiös, genauer: christlich-protestantisch geprägt. Gegenstand des Glaubens ist das, worüber letztlich nicht vernünftig geurteilt werden kann. Wenn Weber ganz und gar recht hätte, wäre der Politiker auch hinsichtlich des Verhältnisses Glaube–Vernunft eine widersprüchliche Existenz. Er wäre kaum überzeugend, hielte er die Sache, an die er glaubt, für eine bloße Glaubenssache. Ganz und gar klar und für jedermann einsichtig muss sie sich für ihn darstellen! Auch wenn er sich – er wäre sonst kein Politiker – zur Überzeugung seiner Wähler und Unterstützer häufig „demagogischer“ Mittel bedient, ist er vermutlich selbst überzeugt (und sollte es sein), dass das Recht seiner Sache, hätte man im politischen Kampf Gelegenheit dazu, in vernünftiger Argumentation gezeigt werden könnte. Weber zufolge aber gibt es keine an sich vernünftige Politik – genauer gesagt, was an der Politik vernünftig ist, heißt bei Weber „rational“, und rational in seinem Sinne können bestimmte Mittel sein, Zwecke der Politik zu erreichen, sowie Vollzüge der Verwaltung. Nicht rational sind für Weber die Ziele der Politik – ausgenommen vielleicht allgemeine Ziel wie Friedenssicherung und die Wahrung eines rechtlichen Zustandes. Alles, was sonst als vernünftig in der Politik ausgegeben wird, ist Glaubenssache.

Weber trifft hier etwas an der Psychologie vieler, ja der meisten ernstzunehmenden Politiker (also gerade nicht der reinen Technokraten, der Zyniker der Macht oder derer, die die politische Arena nur als Raum für die Entfaltung ihrer Eitelkeit sehen, denn denen fehlt sämtlich der Glauben). Politiker, die für eine Sache kämpfen, brauchen in der Tat einen Glauben. Aber dieser Glaube erscheint bei Weber wie das Resultat einer beliebigen Entscheidung. Zu fragen wäre, ob nicht, anders als Weber es in seinem Vortrag nahelegt, diesem Glauben etwas oder vielleicht sogar sehr viel Vernünftiges innewohnen muss. Hätte Weber recht, dann müsste man daraus schließen, dass der Einsatz für eine Nachhaltigkeitspolitik im letzten Glaubenssache ist, nicht aber vernünftig zwingend begründet werden kann.

Gegenüber Weber wäre das, worum es beim Glauben des Politikers geht, vorsichtiger zu formulieren: Ein guter Politiker sollte subjektiv überzeugt sein von der Sache, die er vertritt. Es ist jedoch notwendig – anders als beim religiösen Glauben, wo es nur wünschenswert ist – dass der Politiker diese Überzeugung so vertritt, dass zumindest eine prinzipielle Ansprechbarkeit für andere Überzeugungen erkennbar wäre. Der gute Politiker muss seine Überzeugung prinzipiell zur Disposition stellen können. Das ist es, was der religiös Gläubige nicht tun muss – auch wenn es seinem Glauben vielleicht gut täte, würden seine Inhalte debattiert werden können. Das Feld der vernünftigen Auseinandersetzung, was mit diesen letzten Überlegungen angesprochen ist, wird von Weber nicht angemessen thematisiert. Zwischen dem nackten Glauben und der wissenschaftlich zwingenden Begründung kennt Weber nicht den mittleren Bereich, das Feld dessen, was Kant Urteilskraft nennt.

Die Tragik des Politischen und die Dämonen der Politik

Der Glauben in die Sache bedarf, Weber zufolge, eines Gegengewichtes: der Einsicht in die Tragik des Tuns. Sie fehlt dem schlechten Politiker. Dieser ist von „*einer höchst dürftigen und oberflächlichen Blasiertheit gegenüber dem Sinn menschlichen Handelns, welche keinerlei Ver-*

wandschaft hat mit dem Wissen um die Tragik, in die alles Tun, zumal aber das politische Tun, in Wahrheit verflochten ist“ (PB: 75). Worin besteht aber die Tragik?

„Es ist durchaus wahr und eine – jetzt hier nicht näher zu begründende – Grundtatsache aller Geschichte, dass das schließliche Resultat politischen Handelns oft, nein: geradezu regelmäßig, in völlig unadäquatem, oft in geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht. Aber deshalb darf dieser Sinn: der Dienst an einer Sache, doch nicht etwa fehlen, wenn anders das Handeln inneren Halt haben soll“ (PB: 75 f.).

Weber geht es nicht nur um eine, wie Schluchter formuliert, „Selbstbegrenzung des Politikers“, der bescheiden agiert, weil er weiß, das Scheitern Teil seines Lebens ist. Zwar ist Politik im letzten Stückwerk – und dessen sollten Politiker innwerden. Aber Webers Pointe ist, dass dieses Stückwerk gewissermaßen mit tiefem Ernst betrieben werden muss, damit es nicht zum Pfusch gerät. Der Politiker erscheint so als ein Mensch, der in einem Spiel, das er insgesamt und auf Dauer nicht gewinnen kann, dennoch jeden, auch den letzten Einsatz wagt. Solange er spielt, muss er mit aller Macht kämpfen, muss ihm der Sieg alles sein, außerhalb des Spiels aber sollte er um die Vergeblichkeit seines Tuns wissen.

Diese Formulierungen Webers haben etwas gleichsam Ungeschütztes. Ein Handeln mit *innerem* Halt, aber mit *Ergebnissen, die seinen ursprünglichen Sinn oft nicht mehr erkennen lassen* – das ist nach Weber das *politische Handeln*, das ist es selbst dann, wenn es mit gutem Willen geleistet wird. Soll man dann überhaupt politisch handeln? Bevor wir uns (unter dem Titel Gesinnungs- und Verantwortungsethik) mit den Konsequenzen dieser Auffassung beschäftigen, wollen wir ihre Begründung betrachte. Obwohl Weber sie als eine „*jetzt hier nicht näher zu begründende Grundtatsache*“ einführt, gibt er sehr wohl eine Art Begründung, wenn auch keine kohärente, sondern er suggestive. Die Begriffe „Dämon“ und „dämonisch“ sind hier die entscheidenden.

Wir hatten eben gehört, dass Weber vom echten Politiker fordert, „*Leidenschaft im Sinn von Sachlichkeit: leidenschaftliche Hingabe an eine »Sache«, an den Gott oder Dämon, der ihr Gebieter ist*“ (PB: 74). Von Dämonen ist noch an anderer Stelle die Rede:

„Auch die alten Christen wussten sehr genau, dass die Welt von Dämonen regiert sei, und dass, wer mit der Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mitteln, sich einlässt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt, und dass für sein Handeln es nicht wahr ist: dass aus Gutem nur Gutes, aus Bösem nur Böses kommen könne, sondern oft das Gegenteil. Wer das nicht sieht, ist in der Tat politisch ein Kind“ (PB: 82).

Dämon ist hier ein zweideutiger Begriff: Es schwingt eine griechische (heidnische) Bedeutung mit. Eine göttliche Kraft, die jeden Menschen von Geburt an durchdringt und sein Leben lang mit ihm ist, wird als *Dämon* (lateinisch: Genius) bezeichnet. Aber auch eine den Menschen plötzlich ergreifende geistige Macht, die sein Denken und Trachten – vielleicht zeitweise, vielleicht für immer – in Besitz nimmt, nennt man im Griechischen Dämon. Beim Politiker tritt beides auf: Der innere Dämon, präsent in Form vorrationaler Antriebe, die man häufig als Energie oder Willensstärke bezeichnet, ist die Grundlage für das Charisma, für die Führerqualitäten, die der erfolgreiche Politiker laut Max Weber aufweisen muss. Aber die damit diese Qualitäten verwirklicht werden, bedarf der Politiker auch des gleichsam von außen über ihn kommenden Dämons: Er ergreift ihn als Stimmung, als Sache, als Idee oder als Aufgabe, der er, zumindest für eine bestimmte Zeit, sein Leben widmet. Für das griechische Denken ist der Begriff *Dämon* in beiden Bedeutungen keineswegs negativ konnotiert. Im Neuen Testament dagegen bezeichnet *Dämon* oft den „bösen Geist“, von dem ein Mensch besessen wird, so dass er die Möglichkeit autonomen Handelns verloren hat: der Dämon zwingt dem Besessenen seine Bewegungen auf (Lukas 8, 26-39). Webers Rede von „diabolischen Mächten“ der Politik trifft auch diese Seite des Dämonischen. Aufgabe des Menschensohnes im Neuen Testament ist es, Dämonen auszutreiben: er ist Herr über die diabolischen Mächte. Wenn Weber der Politik eines Wesenszug des Dämonischen zuschreibt, schwingt sowohl die Energie und Intensität des heidnisch verstandenen

Dämon mit wie er als Ermöglichungsgrund von Persönlichkeit und wirkmächtigem Handeln erscheint, als auch die Nähe zum Irrationalen, Verkehrten, Schädlichen und Gottfernen, an der alles politische Handeln teil hat oder zumindest teilzuhaben droht.

Das Dämonische der Politik in seiner Gefährlichkeit wird für Weber vor allem in der Anwendung von Gewalt manifest, ohne die Politik nicht Politik sein könnte:

„Das spezifische Mittel der legitimen Gewaltsamkeit rein als solches in der Hand menschlicher Verbände ist es, was die Besonderheit aller ethischen Probleme der Politik bedingt. Wer immer mit diesem Mittel paktiert, zu welchen Zwecken immer – und jeder Politiker tut das –, der ist seinen spezifischen Konsequenzen ausgeliefert“ (PB: 84). „Wer Politik überhaupt und wer vollends Politik als Beruf betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein. Er lässt sich, ich wiederhole es, mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern“ (PB: 85).

Wegen dieser Dämonie der Politik teilt Weber keineswegs die heute geläufige Auffassung, dass prinzipiell jeder Staatsbürger an der Politik mitwirken sollte, nach Möglichkeit sogar durch eigene Aktivitäten. Weber sieht vielmehr durchaus gewichtige Gründe dafür, die „Wege der Politik“ von vorneherein zu vermeiden. Diese Gründe sind religiöser Natur.

„Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius, oder Dämon, der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann“ (PB: 85).

Weber nimmt für die Mitwirkung des Diabolischen an der Politik – wir schreiben 1919 –

„die Gegenwart als Beispiel an. Wer die absolute Gerechtigkeit auf Erden mit Gewalt herstellen will, der bedarf dazu der Gefolgschaft: des menschlichen »Apparates«. Diesem muss er die nötigen inneren und äußeren Prämien – himmlischen oder irdischen Lohn – in Aussicht stellen, sonst funktioniert er nicht. Also innere: unter den Bedingungen des modernen Klassenkampfes, Befriedigung des Hasses und der Rachsucht, vor allem: des Ressentiments und des Bedürfnisses nach pseudoethischer Rechthaberei, also des Verlästerungs- und Verketzerungsbedürfnisses gegen die Gegner. Äußere: Abenteuer, Sieg, Beute, Macht und Pfründen. Von dem Funktionieren dieses seines Apparates ist der Führer in seinem Erfolg völlig abhängig. Daher auch von dessen – nicht seinen eigenen Motiven. [...] Was er unter solchen Bedingungen seines Wirkens tatsächlich erreicht, steht daher nicht in seiner Hand, sondern ist ihm vorgeschrieben durch jene ethisch überwiegend gemeinen Motive des Handelns seiner Gefolgschaft, die nur im Zaume gehalten werden, solange ehrlicher Glaube an seine Person und seine Sache wenigstens einen Teil der Genossenschaft: wohl nie auf Erden auch nur die Mehrzahl, beseelt“ (PB: 84).

3. Max Webers Ethik des Politischen – Gesinnungs- und Verantwortungsethik

3.1 Gesinnungs- und Verantwortungsethik als unterschiedliche Typen der Orientierung politischer Akteure

Im folgenden Abschnitt möchte ich Weber ausführlich zu Wort kommen lassen. Bis in die Schulbücher ist seine Unterscheidung von zwei Ethiktypen vorgedrungen: Da wird Immanuel Kant als der Gesinnungsethiker schlechthin dargestellt, und als Ersatzmänner für die Verantwor-

tungsethik, deren Typus nicht so klar zu verorten ist, müssen die Utilitaristen herhalten. Beides führt an Webers Intention vorbei. Sein Anliegen ist die Politik und die Person des Politikers, und wenn es ihm um Ethik geht, dann im Sinne des Ethos, der charakterlichen Orientierung. Hören wir zunächst Weber selbst:

„Wir müssen uns klarmachen, dass alles ethisch orientierte Handeln unter zwei voneinander grundverschiedenen, unaustragbar gegensätzlichen Maximen stehen kann: es kann »gesinnungsethisch« oder »verantwortungsethisch« orientiert sein. Nicht dass Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre. Davon ist natürlich keine Rede. Aber es ist ein abgrundtiefer Gegensatz, ob man unter der gesinnungsethischen Maxime handelt – religiös geredet: »Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim« –, oder unter der verantwortungsethischen: dass man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat. Sie mögen einem überzeugten gesinnungsethischen Syndikalisten noch so überzeugend darlegen: dass die Folgen seines Tuns die Steigerung der Chancen der Reaktion, gesteigerte Bedrückung seiner Klasse, Hemmung ihres Aufstiegs sein werden, – und es wird auf ihn gar keinen Eindruck machen. Wenn die Folgen einer aus reiner Gesinnung fließenden Handlung übel sind, so gilt ihm nicht der Handelnde, sondern die Welt dafür verantwortlich, die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf. Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen. Er wird sagen: diese Folgen werden meinem Tun zugerechnet. »Verantwortlich« fühlt sich der Gesinnungsethiker nur dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen“ (PB: 79 f.).

Verorten wir diese Unterscheidungen zunächst in Bezug auf Webers Politikbegriff: Es ergibt sich unmittelbar, dass für Weber jede Lehre, die Gewalt verschmäht, ganz und gar *unpolitisch* ist. Wenn solche Lehren sich selbst nicht politisch verstehen und darauf verzichten, im Feld der Politik etwas erreichen zu wollen, sind sie unproblematisch, ja, mehr noch, als Anweisung für Menschen, ein Leben der Heiligkeit führen wollen, ist die Bergpredigt mit ihrem radikalen Gewaltverzicht für Weber Gegenstand größter Bewunderung. Aber wird sie als Leitbild für politische Akteure verstanden, dann wird entweder, so Weber, ihre Strenge und Radikalität völlig verwässert, oder aber es entsteht bei denen, die ihrem Buchstaben gemäß zu handeln versuchen, ein weltloser Fundamentalismus.

Gesinnungsethik als Haltung politischer Akteure bewirkt eine verkehrte politische Moral. Als Typus von Handlungsorientierungen bezieht sie sich entweder auf eine Position der Verteidigung der Reinheit von Zielen, die durch keinen Kompromiss mit den Mächten dieser Welt befleckt werden darf¹⁴, oder es geht in ihr um eine Position der Verteidigung der Reinheit von Mitteln, die auch für den besten Zweck nie und nimmer aufgegeben werden kann. Die erste Position sieht Weber vor allem bei den Bolschewisten, denen jedes Mittel recht ist, um endlich die reine und vollständige Weltrevolution zu erreichen, die zweite vor allem bei den Pazifisten, die, gleich unter welchen Umständen und mit welchen Folgen, stets dafür sind, sofort, und ohne auf den Gegner zu achten, die Waffen wegzuworfen. Kurt Eisner beispielsweise, der um der reinen Wahrheit willen ungesehen alle Dokumente, die die deutsche Kriegsführung belasten konnten,

¹⁴ Was Weber Gesinnungsethik nennt, ist die Idee, rein zu bleiben – rein im Sinne der unverstellten Realisierung einer Idee. Das aber ist in der Tat der Sphäre des Politischen fremd: wenn jeder Kompromiss tendenziell Verrat ist, fällt eine Grundlage für politisches Handeln weg.

der deutschen und vor allem der internationalen Öffentlichkeit zur Verfügung stellen wollte, fällt für Weber unter die Gesinnungsethik, da er als Ministerpräsident von Bayern das anscheinend reine Mittel völliger Transparenz zum Einsatz brachte.

Wie auch sonst öfters, so erscheint auch und gerade da die kategoriale Bewältigung des Gedachten von Weber nicht geleistet, wenn es um Verantwortungsethik geht. Was versteht er darunter? Weber bezeichnet als die verantwortungsethische Maxime, dass man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat. Das bedeutet, wie wir eben gesehen haben: *„Der Verantwortungsethiker dagegen rechnet mit eben jenen durchschnittlichen Defekten der Menschen, – er hat, wie Fichte richtig gesagt hat, gar kein Recht, ihre Güte und Vollkommenheit vorauszusetzen, er fühlt sich nicht in der Lage, die Folgen eigenen Tuns, soweit er sie voraussehen konnte, auf andere abzuwälzen.“*

So weit handelt es sich meines Erachtens jedoch weniger um eine Frage der Ethik als um eine der Urteilskraft: Wie schafft man es, die Handlungsumstände und die Menschen, die von einer Handlung Betroffenen und an ihr Beteiligten, realistisch einzuschätzen, um Handlungsmöglichkeiten und Handlungsfolgen angemessen wahrzunehmen?

Aber dann vollzieht Weber eine Wende, die auf das Feld der Ethik führt:

„Keine Ethik der Welt kommt um die Tatsache herum, dass die Erreichung »guter« Zwecke in zahlreichen Fällen daran gebunden ist, dass man sittlich bedenkliche oder mindestens gefährliche Mittel und die Möglichkeit oder auch die Wahrscheinlichkeit übler Nebenerfolge mit in den Kauf nimmt, und keine Ethik der Welt kann ergeben: wann und in welchem Umfang der ethisch gute Zweck die ethisch gefährlichen Mittel und Nebenerfolge »heiligt«. Für die Politik ist das entscheidende Mittel: die Gewalttätigkeit [...] Hier, an diesem Problem der Heiligung der Mittel durch den Zweck, scheint nun auch die Gesinnungsethik überhaupt scheitern zu müssen. Und in der Tat hat sie logischerweise nur die Möglichkeit: jedes Handeln, welches sittlich gefährliche Mittel anwendet, zu verwerfen“ (PB: 80).

Hier argumentiert Weber suggestiv: Ob in einem bestimmten Fall gute Zwecke an gefährliche Mittel gebunden sein können, das müsste zunächst von der Urteilskraft geklärt werden, und dann bliebe immer noch die Frage, was das diese Gebundenheit für die Prinzipien einer Ethik bedeutet und welche Handlungen oder Handlungsbeschränkungen daraus folgen könnten. Um uns die Weber'schen Überlegungen näherzubringen, sei ein Beispiel angeführt: Durften oder mussten die USA nach Hitlers Überfall auf die Sowjetunion einem Massenmörder wie Stalin Waffen liefern? Folgen wir Max Weber, dann können wir sagen: Der Verantwortungsethiker könnte diese Frage bejahen, der pazifistische Gesinnungsethiker oder auch derjenige Nicht-Pazifist, der meint, die Bösen dürften unter keinen Umständen unterstützt werden, nicht einmal gegen noch böhere Böse, wäre genötigt, nein zu sagen. Gesinnungsethik in einem bestimmten Sinn würde es in der Tat von vorneherein ausschließen, über solche Fragen überhaupt abwägend zu diskutieren. Hier liegt Webers Sympathie eindeutig auf der Seite dessen, was er Verantwortungsethik nennt, denn nur mit ihr kann man überhaupt in eine offene Diskussion über Fragen eintreten, die durch die Gesinnungsethik anscheinend a priori entschieden sind.

Was immer man hiervon nachvollziehbar finden mag, keinesfalls gelten lassen sollte man die pauschale Zuschreibung einer Haltung, wie Weber sie beim Gesinnungsethiker zu sehen meint: Dass nämlich für üble Folgen seines Handelns nicht er selbst, sondern *„die Welt verantwortlich [ist], die Dummheit der anderen Menschen oder – der Wille des Gottes, der sie so schuf“* (PB: 80). Denn das treibende Motiv wäre dann keine Ethik, am wenigsten eine Gesinnungsethik, es wäre der infantile oder, wenn er reflektiert ist, egoistische Wunsch, sich in eigener Person als *prinzipiell unschuldig* zu betrachten. Das aber wäre eine Unverantwortlichkeit, die als solche überhaupt keine ethische Haltung darstellt. Solche Leute sind in der Tat *„ihrem eigenen Tun*

nicht gewachsen [...], nicht gewachsen der Welt so, wie sie wirklich ist, und ihrem Alltag“ (PB: 87). Weber hat wohl recht, wenn er meint, sie täten besser, „die Brüderlichkeit schlicht und einfach von Mensch zu Mensch zu pflegen und im übrigen rein sachlich an ihres Tages Arbeit zu wirken“ (PB: 87).

Wenn man jedoch Weber gerecht werden will, darf man derartige „Gesinnungsethik“ nicht als Ethik verstehen. Würde man Gesinnungsethik nämlich auf dem Niveau Kants diskutieren wollen, so scheint mir Weber dazu keinen Beitrag zu leisten. Besser versteht man Gesinnungsethik im Sinne Webers, wenn man darunter statt einer Ethik im philosophischen Sinn die Haltung eines bestimmten Typus politischer Akteure sieht. Wie immer, hat Weber reale Menschen und Handlungszusammenhänge vor Augen, die genau durch diese Haltung getroffen werden. Meines Erachtens aber folgt sie keineswegs einer „Gesinnungsethik“, sondern was diese Haltung trägt, ist ein Mangel entweder an Charakter oder an Urteilskraft (oder an beidem): Diejenigen, die einen Streik inszenieren, der, wie jeder normale Beobachter sehen kann, dazu führen wird, dass es danach den Streikenden entschieden schlechter gehen wird, diese Leute – seien sie blind für das Offensichtliche oder nehmen sie es verbohrt in Kauf – können, wenn ich recht sehe, kaum den Anspruch erheben, irgendeiner (diskussionsfähigen) Ethik zu entsprechen. Ein echter Gesinnungsethiker im Sinne von Ethik wäre gerade nicht derjenige, den Weber in diesem Zusammenhang anführt: Wer, um das Kommen der bolschewistischen Revolution zu befördern, lieber einen schrecklichen Krieg auf unbestimmte Dauer fortsetzen will als einem baldigen Friedensschluss ohne Revolution zuzustimmen, scheint mir ein Beispiel darzustellen nicht für Gesinnungs-, sondern für verkommene Verantwortungsethik, denn die reine Lehre wird ohne Rücksicht auf Verluste in ein Handeln übersetzt, das sich auf eine ganz bestimmte Folge fixiert und dabei strukturell verantwortungslos ist. Ein derartiger „Gesinnungsethiker“ hat keine seriöse Gesinnung, er kann allenfalls ein Fanatiker sein oder politischer Narzisst, dem es genügt, seine Gesinnung zur Schau stellen. Weber spricht hier von „Gesinnungspolitikern“, die ihm als „Windbeutel“ erscheinen, „die nicht real fühlen, was sie auf sich nehmen, sondern sich an romantischen Sensationen berauschen“ (PB: 86). Dem stellt Weber den Menschen gegenüber, der verantwortungsethisch handelt, bis er an einen Punkt kommt, da er sagen muss: „*ich kann nicht anders, hier stehe ich.*“ Diese Aussage ist, laut Weber, gesinnungsethisch (vgl. PB: 86). Mit anderen Worten: der Verantwortungsethiker kann an eine Stelle gelangen, wo er seine Sache, sich selbst und seine Würde verlore, ließe er sein Tun nicht von gesinnungsethischer Motivation bestimmen.

Weber trifft hier etwas an der Politik. Mit den Folgen des eigenen Handelns muss sich ausnahmslos jede ethische Einstellung beschäftigen, und ganz besonders gehört die Beachtung der Folgen zur Politik. Folgen nicht sehen zu wollen oder sichtbare nicht sehen zu können, kann in der Politik nicht Anspruch auf irgendeine ethische Qualifizierung erheben. Auch die Maxime „*Der Christ tut recht und stellt den Erfolg Gott anheim*“ bewegt den Christen nicht dazu, sein Haus auf Sand zu bauen, sondern er wird ihm nach Möglichkeit ein festes Fundament geben. Die absehbaren Folgen zur Kenntnis zu nehmen ist eine verpflichtende Angelegenheit der Urteilskraft in Bezug auf jedes Handeln. Was allerdings aus dieser Kenntnisnahme für das Handeln zu folgern ist, darüber kann es wiederum ethische Differenzen geben.

Das Problem aller Verantwortungsethik ist nun, dass zu den absehbaren Folgen politischen Handelns, Weber zufolge, immer die Einmischung von Dämonen, von diabolischen Mächten gehört, die regelmäßig den ursprünglichen Sinn des Handelns verdunkeln. Die absehbare Folge jedes größeren politischen Handelns ist also, dass Folgen eintreten werden, die zuvor nicht absehbar waren, und dies umso mehr, je mehr die Dämonen am Werk sind. Müsste das nicht den Verantwortungsethiker Weber'scher Couleur irritieren? Denn das heißt doch, dass zu den absehbaren Folgen seines Tuns mit großer Wahrscheinlichkeit gehört, dass es zu anderen Ergebnissen führt, als er erwartet. Und gerade daher braucht jede politische Ethik, unabhängig von der Frage der Folgen, Prinzipien, Orientierungslinien für Handeln unter Unsicherheit und Unwissenheit, das

heißt für Handeln mit nicht absehbaren Folgen. Und das sind nicht nur Prinzipien der Urteilskraft, sondern Prinzipien bezüglich der Zulässigkeit von Mitteln und Zielen.

Es vermischen sich zwei Probleme in Webers Theorie der politischen Ethik:

- (i) Das eine ist ein ethisches: Welche Mittel sind erlaubt? Angesichts dieser Frage gehen Positionen der philosophischen Ethik auch rein theoretisch oft nicht konform, außer dass in den meisten Ethiken klar ist, dass nicht jedes Mittel durch einen angeblich guten Zweck geheiligt ist. Wenn man nicht gerade sturer und extremer Utilitarist ist, weiß man, dass eine Vielzahl von möglichen Mitteln per se verboten ist. Andererseits: Wenn man den Korb der erlaubten Mittel zu hoch hängt, ist kaum noch eine Politik möglich: Auch der „moralische Politiker“ Kants muss sich mit den Mächten dieser Welt einlassen, zumindest muss er in seinem Tun ihr Dasein anerkennen, auch er wird in Situationen kommen, wo er sich von allen ethischen Gewissheiten verlassen fühlt, wo ihm seine Prinzipien buchstäblich „nichts“ sagen, wenn er sie befragt. Wer einer Ethik folgt, die jede Berührung mit der Welt scheut, wird in der Tat eher danach streben, ein Heiliger zu werden als danach, erfolgreich Politik zu machen. Aber gerade für den guten Politiker, der im Prinzip qua Amt Verantwortungsethiker ist, stellen sich aufgrund des folgenden Gedankenganges eben doch die Probleme der Gesinnungsethik!
- (ii) Denn das meines Erachtens viel gravierendere Problem ist eines der Urteilskraft: Welche Folgen eines politischen Handelns sind abzusehen, welche unabsehbaren Folgen sind als Möglichkeit in Rechnung zu stellen, und was machen wir mit denen, von denen wir wissen, dass sie eintreten werden, obwohl wir uns nicht einmal ihre Möglichkeit vorstellen konnten? *Das Pathos des Verantwortungsethikers*, der diese Folgen, die er nicht vorhersehbar, nicht der Dummheit der Mitmenschen, der Welt oder Gott zuschreiben, sondern sich selbst anrechnen lassen will, *wird hier zur hohlen Geste*, nicht anders als die *Pauschalentlastung* des Gesinnungsethikers. Prinzipiell gilt: Das Unwissen, das die Urteilskraft hier anerkennen muss, sollte sie eher bedenklich in der Wahl übler Mittel zur Erreichung des angeblich Guten machen. Denn da, wo diese üblen Mittel eingesetzt werden, da ist die Stunde der Dämonen.

3.2 Die exemplarische Handlung

Einen entscheidenden Hinweis für die wichtige Sache, die hinter Max Webers eher unglücklicher Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik steht, bietet folgende bereits angeführte Formulierung. „»*Verantwortlich*« fühlt sich der *Gesinnungsethiker* nur dafür, dass die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt. Sie stets neu anzufachen, ist der Zweck seiner, vom möglichen Erfolg her beurteilt, ganz irrationalen Taten, die nur exemplarischen Wert haben können und sollen“ (PB: 80). Hieraus könnte man, gegen den Wortlaut anders getönter Passagen Webers, ein keineswegs schwaches Argument für eine im Weber'schen Sinne gesinnungsethische Haltung entnehmen: Gerade in den für die Politik nicht untypischen Situationen, wo Folgen schwer, wenn überhaupt absehbar sind, kann es eine nicht gering zu schätzende Leistung sein, wenn man tut, was Weber dem Gesinnungsethiker zuschreibt: Wenn man dazu beiträgt, dass „die Flamme der reinen Gesinnung, die Flamme z.B. des Protestes gegen die Ungerechtigkeit der sozialen Ordnung, nicht erlischt“ (PB: 80). Taten, die „nur exemplarischen Wert haben können“, das sind Taten, die Zeichen setzen. Von solcher Art waren die Taten der von Max Weber als charismatisch angesehenen Propheten des Alten Testaments, von solcher Art waren auch die Taten des Jesus von Nazareth. Diese Taten hatten und haben bis heute Folgen, aber keineswegs Folgen, die ein Verantwortungsethiker namens Jeremias oder Jesus einer Abwägung unterworfen hätte.

Hier scheint mir der eigentliche Gegensatz zu liegen, den das Paar Gesinnungsethik–Verantwortungsethik anzeigt: Er liegt nicht in der Ethik, sondern im Gegensatz von zwei Polen bezüglich der Zielsetzung menschlicher Handlungen:

- (i) Sind sie primär auf die Erreichung von Zielen und Zwecken ausgerichtet, dann liegt ihr Wert in ihrem Ausgang, in ihrem Ergebnis, dann stehen sie im Zusammenhang Ursache–Wirkung bzw. Mittel–Zweck
- (ii) Sind sie aber primär als Zeichen angelegt, dann stehen sie im Zusammenhang von Zeichen und Sinn–Verstehen. Die Annahme des Kreuzes durch Jesus von Nazareth war, innerweltlich mit den Augen der damaligen Menschen gesehen, das Eingeständnis eines Misserfolges, d.h. er wollte und konnte damit keinen Zweck in der Welt anstreben. Zugleich aber war sie ein Zeichen oder vielleicht das absolute Zeichen schlechthin, um dessen Verstehen wie uns bis heute bemühen.

In Wahrheit haben menschliche Handlungen wohl immer an beiden Seiten teil. Der Verantwortungsethiker, der mit dem Teufel paktiert, um einen absehbaren guten Zweck zu bewirken, wird neben diesem Zweck, wenn er ihn denn erreicht, in jedem Fall mindestens *ein* Zeichen setzen, dessen Wahrnehmung eigene Folgen zeitigt: Nämlich er wird in irgendeiner Weise den Teufel „salonfähig“ machen. Andererseits: Der Gesinnungsethiker, der ein Zeichen setzt – etwa der buddhistische Mönch, der sich in einem diktatorischen Regime selbst verbrennt – wird in jedem Fall auch Folgen bewirken – bis dahin, dass sein Tun das „Zeichen“ sein kann, bei dessen Wahrnehmung als Folge eine Revolution losbricht.

Allgemein gilt: Je größer das Unwissen, desto bedeutsamer ist die Dimension des „reinen Handelns“, des von Folgenabschätzungskalkülen freien Handelns. *Unwissen* schwächt alles im Sinne Webers verantwortungsethische Handeln entscheidend: Wenn man nicht wissen kann, ob der erstrebte Zweck überhaupt erreicht werden kann und welche Nebenfolgen auf dem Weg der Verwirklichung eintreten oder mit der Erreichung des Zweckes verbunden sein können, dann bekommt die Regel der Urteilskraft „der Zweck heiligt die Mittel“ etwas Schales – und um diesen schalen Geschmack zu spüren, braucht man nicht viel Moral. Denn wie sehen die schlechten Mitteln aus, wenn der Zweck, der sie heiligt, gar nicht oder nur mit grauenhaften Nebenfolgen erreicht wird?

Die Unterscheidung „Gesinnungsethik–Verantwortungsethik“ wird vielleicht am besten als eine Art Heuristik zur Politikanalyse verstanden. Man schaut sich politische Handlungen und Begründungen für Handlungen an, und da mag man die beiden Idealtypen ethischer Haltungen durchaus wiederfinden, vor allem ihr jeweiliges falsches Pathos. Bei den guten Politikern aber wird man etwas Drittes sehen, das Weber so beschreibt:

„Wahrlich: Politik wird zwar mit dem Kopf, aber ganz gewiss nicht nur mit dem Kopf gemacht. Darin haben die Gesinnungsethiker durchaus recht. Ob man aber als Gesinnungsethiker oder als Verantwortungsethiker handeln soll, und wann das eine und das andere, darüber kann man niemandem Vorschriften machen. [...] Insofern sind Gesinnungsethik und Verantwortungsethik nicht absolute Gegensätze, sondern Ergänzungen, die zusammen erst den echten Menschen ausmachen, den, der den »Beruf zur Politik« haben kann“ (PB: 86)

3.3 Zwei Reiche

Man kann Webers Gedanken zur Politik insgesamt im Lichte einer religiösen Frage lesen, die so lautet: Gibt es in der Welt sinnvolles Handeln, und ist der Mensch dazu da, sinnvoll in der Welt zu handeln? Wenn es für den Menschen ein sinnvolles Handeln gibt, dann wäre zu klären, woran sich dieser Sinn festmachen lässt: Sollte er allein am Erfolg des Handelns oder gar an der Gesamtheit seiner Folgen gemessen werden? Dagegen spricht, dass man auf der Ebene des messba-

ren Erfolges und der Folgen, vor allem wenn man sie langfristig betrachtet, immer wieder Indizien dafür angeben könnte, dass ein bestimmtes Handeln im Letzten gescheitert ist.

Weber schließt sich dieser pessimistischen Sicht nicht an. Er scheint eher der These zuzuneigen – trotz der anscheinenden Parteinahme für eine auf Folgen achtende Verantwortungsethik – dass die Folgen insgesamt gewissermaßen immer quer stehen zu dem, was das Wesen und Sinn des Handelns ausmacht. Denn wegen der Dämonen, aber vielleicht schon wegen der eigenen Begrenztheit wäre der Mensch überfordert, wenn er an den Folgen den Sinn seines Handelns messen und des Wesen seines Handelns beurteilen würde. Was aber ist dieser Sinn? Hier müsste eine Idee von praktischer politischer Vernunft erarbeitet werden, die Weber im Text zwar implizit voraussetzt – er glaubt beispielsweise sicher zu wissen, wie man den ersten Weltkrieg vernünftig zu einem Schluss brächte –, die er aber im Systematischen zu verweigern scheint. So bleibt die Sinnfrage in PB im Unbestimmten: Der Sinn wird anscheinend durch die Tugenden des Handelnden (Leidenschaft, Verantwortung gegenüber der Sache, Augenmaß) gleichsam substituiert – und wenn das nicht ausreicht, um etwas zu bewirken, was man für gut hält, dann muss man, was geschieht, tapfer ertragen. Diese Position hat die Pointe, dass der Verantwortungsethiker beim Jüngsten Gericht vor den ewigen Richter treten könnte, um in gesinnungsethischer Phrasierung zu sagen: Ich konnte nicht anders. Ich habe in der Welt gehandelt, mein Bestes getan und mich schuldig gemacht: Wagst Du es, allwissender Richter, mich Unwissenden zu verurteilen?

Das Gegenbild des Politikers in PB ist der Heilige, dessen Reich gewiss nicht *von* dieser Welt und nach Weber wohl auch nicht *in* dieser Welt ist. Der Heilige, den Weber uns vor Augen stellt, hält sein Tun frei von der Einmischung von Dämonen. Er steht gewissermaßen als Ärgernis in der Welt, wenn er dem Übel keinen Widerstand entgegensetzt, wenn er dem, der ihn auf die rechte Backe schlägt, die linke hinhält (Matthäus 5,39). Der Heilige, wie Weber ihn sieht, kann dies, weil er, anders als der reiche Jüngling (Matth. 19, 16-26), wirklich alles Weltliche – das bedeutet besonders, alle Intentionen, irgendetwas in der Welt, für die die Welt oder gar für sich zu erreichen – hinter sich gelassen hat. Der Heilige hat auf die Welt Verzicht geleistet, ist aber deswegen auch für die Welt verloren. Das bedeutet aber, so muss man Weber wohl verstehen, dass er zwar seine Seele retten kann, damit zugleich jedoch die Welt verloren gibt.

Dem Heiligen gegenüber stehen die eigentlich politisch Handelnden, die dem Beispiel jener von Machiavelli gerühmten Florentiner folgen „*denen die Größe der Vaterstadt höher stand als das Heil ihrer Seele*“ (PB: 85). Denn politisches Handeln bedeutet, so Weber, die Bereitschaft, schuldig zu werden – bis hin zum Verzicht auf das Gefühl, sich mit gutem Gewissen zur Ruhe legen zu können. Wer in der Politik dem Übel nicht widersteht, handelt, so Weber, nur würdelos. Dem Übel widerstehen, mit den üblen Mitteln, die Gewaltmittel nun einmal sind, das gehört essenziell zur Politik. Sogar mit diabolischen Mächten muss notfalls paktiert werden, um die Welt nicht zum Teufel gehen zu lassen. Die, die sehenden Auges so handeln, sind, so Weber, Helden.

Heilige und Helden gehören Ordnungen an, die einander nicht vertragen. Webers Ansicht, die Bergpredigt taue nicht für die Politik, sagt Weber zufolge weder etwas gegen die Bergpredigt, noch gegen die Welt, für die sie nicht passt. Bergpredigt und Welt, das ist wie Feuer und Wasser. In Webers Kosmologie ist die Welt des Teufels; der Mensch aber ist zugleich Teil dieser Welt und ist es nicht. Die Frage Webers ist, ob der Mensch das Recht hat, sie dem Teufel zu überlassen, um seine Seele zu retten, oder ob er nicht verpflichtet ist, sie ihm zu entreißen, auch wenn er weiß, dass ihm das aus eigenem Vermögen nicht gelingen kann und dass ihn schon der Versuch dazu in einen Pakt mit dem Teufel verstricken kann.¹⁵

¹⁵ Tony Blair, George W. Bush mögen sich demgemäß als Helden gesehen haben, als sie den Irakkrieg begangen, um dem Bösen im Irak zu steuern.

Aus religiöser Sicht wäre an dieser Art der Konfrontation einiges auszusetzen. So scheint sich derjenige, der auf Kosten der gemeinsamen Sache der Menschen und der Sache aller Kreaturen seine Seele vor der Welt retten will, eher als Homo oeconomicus denn als Heiliger hervorzutun. Weiterhin ist es unbefriedigend, dass Weber an keiner Stelle sagt, ob es überhaupt ethische Prinzipien für eine Verantwortungsethik gibt. Eher wirkt diese wie eine rein private Angelegenheit, die der Politiker ohne Zeugen mit seinem Gott regelt – vor der Öffentlichkeit kann er sich hingegen mit der pauschalen Aussage, dass man sich sowieso immer schuldig mache, bequem aus der Affäre ziehen.

Gerecht wird man dem Konzept Webers eher, wenn man, was er Verantwortungsethik nennt, als eine bestimmte Sicht auf die *Conditio humana* ansieht, die weder mit Ethik noch mit Verantwortung viel zu tun: Der Mensch muss in der Welt handeln, wissend, dass er dabei schuldig werden kann und wird, und er darf sich dennoch, wenn er scheitert, nicht auf die Dämonen herausreden. Was es allerdings bedeutet, Schuld auf sich zu nehmen, das lässt sich freilich, und das ist gegen Weber zu sagen, eher aus der Dimension verstehen, aus der uns die Bergpredigt überkommen ist, als von einem noch so tiefgründigen Nachdenken über „Politik als Beruf“.

Wenn man Weber auf der Höhe seiner Fragestellung diskutieren wollte, müsste man, gerade von der Religion her, fragen: Welchen menschlichen Einsatz ist die Welt wert? Auch der Heilige, zumindest der christliche, steht in der Verantwortung, in ihr zu handeln. Denn wenn die Welt, christlich gesprochen, Gott das Höchste wert ist, was er zu geben hat, nämlich das Leben seines Sohnes, den er deswegen hingab, weil er die Welt „so sehr geliebt hat“, wie es im dritten Kapitel des Johannesevangeliums heißt, dann ist es, religiös gesprochen, eine verkehrte Idee, dass der Mensch sich an der Welt vorbei zur Heiligkeit davonstehlen könnte. Und wenn, innerweltlich gesprochen, das Höchste was der Mensch leisten kann, die Mitwirkung an der Gestaltung seiner Gemeinschaft in Frieden und Gerechtigkeit ist, dann kann auch die Bergpredigt nicht für solche gehalten worden sein, die sich vor solcher Mitwirkung drücken wollen. Dann wäre, über Weber hinaus, eben doch zu fragen, was die Bergpredigt für politisches Handeln bedeuten kann.¹⁶

4. Der Homo politicus in Konfrontation mit Max Weber

Wir verlassen nun den Kreis der Argumente Webers, um ihnen einen Begriff von Politik gegenüberzustellen, der ebenfalls Politik als ein Feld ansieht und ebenfalls das Ethos des Person des Politikers untersucht, aber auf andere Weise als Weber. Es geht um das Konzept des Homo politicus und seine Wurzeln in der politischen Philosophie des Aristoteles.

Das Wort Politik und die davon abgeleiteten Begriffe haben ihre ursprüngliche Verwendung in Bezug auf die Polis, den Stadtstaat der griechischen Antike. Was das Wesen der Polis ausmacht, welche Institutionen, Ämter und Handlungstypen sie kennzeichnen, haben Denker wie Platon und weit mehr noch Aristoteles philosophisch untersucht. Schon vor ihnen haben Historiker wie Thukydides ebenso wie die großen Tragiker Aischylos, Sophokles und Euripides und schließlich Sophisten wie Protagoras oder Gorgias das Besondere an der Polis gegenüber den Despotien des

¹⁶ Die Bergpredigt ist keine Ethik, jedenfalls nicht dem Buchstaben nach. Die Sätze der Bergpredigt: Widersteht nicht dem Übel, oder: Halte dem, der dich auf die rechte Backe schlägt, auch die linke hin, stehen nahe bei der weiteren Empfehlung der Bergpredigt: Ärgert dich aber dein rechtes, so reiße es aus und wirf es von dir (Matth. 5, 29). Schon der Versuch, solche Sätze, so wie sie wörtlich dastehen, unmittelbar in Handlungen umzusetzen bzw. als Maßstab für Handlungen zu nehmen, hätte etwas Absurdes. Dass ein mit Urteilskraft in der Welt Handelnder, sieht er Verbrecher, die er an ihrem Tun hindern könnte, diese nicht einfach weiter stehlen und morden lässt, steht jedenfalls nicht im Gegensatz zur Bergpredigt. Diese stellt die Welt als Ganze inklusive aller in ihr geltenden Ethiken infrage – daher gibt sie gar kein Prinzip für das Handeln innerhalb der Verstrickungen in der Welt ab. Zugleich bietet sie gleichwohl eine Orientierung in den Trübheiten dieser Welt, und darin ist sie vielleicht lebensnäher und radikaler als jede Ethik.

Orients oder Ägyptens herausgestellt. Dabei hatten diese Autoren auch ein praktisches Interesse: mit ihren Überlegungen daran mitzuwirken, dass die Polis in eine gute Verfassung gerät und darin bleibt, und dass die Menschen in ihr gut leben und gut handeln. Hintergrund ihrer Überlegungen waren stets Erfahrung aus der Realität, genauer: Erfahrungen mit der demokratisch verfassten Polis Athen, ihrer Kraft und Macht, die sie insbesondere in den Kriegen gegen die Perser gezeigt hatte, aber auch mit ihren inneren Gefährdungen, die dazu führten, dass der Krieg Athens gegen Sparta 404 v. Chr. mit einer Niederlage endete, von der sich die Stadt nie mehr erholen sollte.

Das Feld der Politik ist, in einer vor allem von Aristoteles entwickelten Sicht, die menschliche Gemeinschaft in einer verfassten Form, in der Freie und Gleiche sich in wechselnden Konstellationen als Beherrschte und Herrschende gegenüber treten. Auf diesem Feld tritt die Politik in Erscheinung als das Streiten, Ringen und Sich-Einigen freier Bürger über das, was jeweils als das Gute und Gerechte für die Gemeinschaft zu gelten hat. Bestimmte Leitunterscheidungen und Intentionen vor allem der aristotelischen Politiktheorie sind in der Neuzeit wieder aufgegriffen, mit neuen Bedeutungen versehen oder auch scharf kritisiert worden. Von der Spätscholastik über Hobbes, Locke, Hume, Montesquieu, Rousseau, Kant, die Federalist Papers bis zu Hegel und Tocqueville sind dabei Positionen vertreten worden, die – wenn auch in sehr unterschiedlichem Ausmaß und oft einander scharf widersprechend – doch den Themen der Alten verpflichtet bleiben und ihre Kategorien, wenn auch in modifiziertem Verständnis, weiter verwenden. Die Begriffe der Politik und des Politischen verliert kaum je ganz den Anschluss an die aristotelische Polis, an die Fragen der Herrschaft unter Gleichen und der Verwirklichung von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit unter ihnen.

Der Begriff des Homo politicus in Faber/Manstetten/Petersen (1997) und nachfolgenden Publikationen (Manstetten 2000, Faber/Petersen 2002, Faber/Manstetten 2007, Klauer et al. 2013) knüpft an diese Auffassung von Politik an. In manchen Punkten sind die Autoren sogar näher an der Polis des Aristoteles als an dem macht- oder sozialtechnischen Verständnis von Politik bei Hobbes oder Hume. Denn sie versuchen, an der Politik der Gegenwart in freiheitlichen Rechtsstaaten gerade diejenigen Momente hervorzuheben, die schon für Aristoteles wichtig waren: das Dasein einer nicht manipulierten Öffentlichkeit, die Erhaltung einer Verfassung der Freiheit sowie der Grundlagen für ein offenes Ringen um Gerechtigkeit. Wenn die Autoren die Erhaltung der Lebensgrundlagen und den Schutz nicht-menschlicher Natur ebenfalls in den Fokus der Interessen des Homo politicus gerückt haben – also den Gesichtspunkt der nachhaltigen Entwicklung – dann ist das nur sinnvoll, wenn Frieden, eine Verfassung der Freiheit und die Möglichkeit des Ringens um Gerechtigkeit gewährleistet sind.

Dasjenige Interesse, das den Homo politicus im Besonderen auszeichnet, bezieht sich auf die Verfassung seiner Gemeinschaft, denn *„der Homo politicus [ist] nur als Teil einer Gemeinschaft zu verstehen und er versteht sich selbst auch nur als Teil einer Gemeinschaft... Der Mensch ist... Homo politicus nur dann, wenn er das Ganze der Gemeinschaft in seinem Fokus hat“* (Faber/Manstetten 2014: 133). In diesem Sinn ist dem Homo politicus ein überragendes Interesse an *„objektiver Gerechtigkeit“* zuzuschreiben:

„[Sie] besteht für den homo politicus in der Ordnung derjenigen Gemeinschaft, in der er überhaupt als homo politicus existieren kann. Der homo politicus als solcher kann nur in einer Gemeinschaft auftreten kann, die zumindest eine bestimmte Voraussetzung erfüllt, nämlich (i) die Freiheit der Rede und des öffentlichen Auftretens. Darüber hinaus sind die folgenden weiteren Voraussetzungen erforderlich. (ii) Jeder muß politische Freiheit haben, also in der Lage sein, die Geschicke der Gemeinschaft mitzubestimmen. Die Gemeinschaft muss demokratisch sein. (iii) Alle Mitglieder der Gemeinschaft müssen gleiche Rechte genießen. (iv) Jedem Gemeinschaftsmitglied müssen bestimmte elementare individuelle Rech-

te garantiert sein. Diese Rechte schützen eine Sphäre individueller Freiheit, in der er unabhängig von der Gemeinschaft handeln kann. Hierzu gehören der familiäre, der ökonomische und der religiöse Bereich. (v) Zwischen konkurrierenden Interessen, die sich in dieser privaten Sphäre ergeben, muß ein fairer Ausgleich möglich sein. So darf niemand durch wirtschaftliche Not an der Teilnahme am politischen Leben gehindert werden. Sind diese fünf Voraussetzungen erfüllt, so bezeichnen wir die Ordnung der Gemeinschaft als gerecht. Der homo politicus ist folglich nicht nur auf die Gemeinschaft überhaupt, sondern auf die gerechte Gemeinschaft angewiesen. Diese fünf Kriterien der Gerechtigkeit [...] sind objektive Eigenschaften der Verfassung, sie bestimmen nicht das Handeln, sondern bilden für das Handeln des homo politicus nur einen Rahmen. In der Sprache von Hayek [...], Buchanan und Bernholz kann man diesen Rahmen als die Verfassung der Freiheit bezeichnen. Die fünf Kriterien bezeichnen wir als objektive Gerechtigkeit des homo politicus“ (Faber/Manstetten/Petersen 1997: 471 ff., hier zitiert nach der Übersetzung in Faber/Manstetten 2014: 136 ff.).

Wenn wir diese Gedanken mit einem durch die Lektüre Max Webers beeinflussten Blick lesen, erscheinen sie auf den ersten Blick von allenfalls beschränkter Gültigkeit. Denn Webers Begriff von Politik scheint viel weiter gefasst als ein Verständnis, dass in den griechisch-römisch-aufklärerischen Bahnen der Staatstheorie gefangen scheint. Max Weber definiert Politik dagegen so, dass sich dieser Begriff auf jede Form von Organisation menschlicher Gemeinschaft beziehen lässt: Wo die Inhaber einer Herrschafts- oder Machttechnik über eine Art Gewaltmonopol verfügen und sie mit Anspruch auf Legitimität ausüben, ob in Feuerland oder der Mandschuraj, kann man von Politik sprechen. Diejenigen Fragen, Probleme und Lösungen, die von der Polis und ihren Theoretikern inspiriert sind, erscheinen von Weber her als eine kleine Teilmenge eines global anwendbaren Begriffs der Politik. Damit wäre auch der oben charakterisierte Homo politicus nur ein seltener Spezialfall von politischem Handeln. Was soll er für Indien, China oder Mexiko leisten, was für Ägypten oder Kongo? Wenn es dort Typen des Homo politicus geben sollte, dann leben sie eher im Untergrund, im Gefängnis oder im Exil, jedenfalls zeigen sie sich nicht in einer Öffentlichkeit, wo über die jeweilige Verfassung der Gesellschaft entschieden wird. So gesehen, kann man von Weber zunächst lernen, unter Verzicht auf Wünschbarkeiten alle Art von Machtfeldern, Machtapparaten, Machtmentalitäten, Akteurs- und Interessenkonstellationen sowie Charakterdispositionen etc. unbefangen zu betrachten. Im Machtkampf der Politik wären Vernunft und Gerechtigkeit nur als Kampfmittel anzusehen, um in problematischen Situationen Legitimitätsverluste zu vermeiden bzw. Legitimitätsgewinne zu erzielen.

Nachhaltigkeit ließe sich in einem bestimmten Verständnis hier gut einzeichnen, nämlich als Ausdruck von Überlebensinteressen seitens bestimmter Gruppierungen einerseits, als eine bunt zusammengestückelte Mischung von Ideologien andererseits, deren Erfolg von oft mit eher geringem Charisma ausgestatteten Personen abhängt. Gerade was Nachhaltigkeit angeht, warnt uns Weber vor einem, wenn man so sagen darf, Luxusverständnis von Politik, das annimmt, man bekäme Nachhaltigkeit über einen Konsens, der durch freie Überzeugung aller oder wenigstens durch friedliche Nachgiebigkeit derer, die nicht ganz überzeugt sind, erreicht würde. Aber ist Nachhaltigkeitspolitik, wenn es um echte und schmerzliche Umverteilungen geht, ohne Zwang und Gewalt vorstellbar? Ist sie vorstellbar, ohne dass diejenigen, die weniger haben, mehr leiden als die, die viel haben? Allgemein: Wie viel Ungerechtigkeit ist in Kauf zu nehmen, wenn man etwas mehr Gerechtigkeit erreichen will? Was sagt der aristotelisch konzipierte Homo politicus dazu?

Aber Max Weber hat über diese allgemeinen, sozusagen kulturübergreifenden Argumente hinaus noch spezifische Argumente, die sich gegen den Homo politicus, wie Faber/Manstetten/Petersen ihn verstehen, anführen ließen. Für Max Weber ist die moderne Welt durch „*geschäftliche rationale Beziehungen*“ geprägt, die „*prinzipiell nicht karitativ reglementierbar*“ sind.

„[Diese Welt] ist nicht nur, Kraft ihrer rationalen Eigengesetzlichkeit, ethisch nicht zu beherrschen. Wichtiger: Sie hält den in ihr eingebundenen Personen die Möglichkeit einer Ethisierung ihres »Hineingestelltseins« in diese Ordnungen vor. [...] Aber [...] auch »der Kosmos der rationalen Staatsanstalt« habe »absolut nicht mehr diesen Charakter« einer Ordnung, an die man ethische Postulate stellen könne. [...] »Ohne Ansehen der Person«, »sine ira et studio«, ohne Haß und deshalb ohne Liebe, ohne Willkür und deshalb ohne Gnade, als sachliche Berufspflicht und nicht kraft persönlicher Beziehung« erledige der homo politicus »ganz ebenso wie der homo oeconomicus heute seine Aufgabe gerade dann, wenn er sie im idealsten Maß im Sinn der rationalen Regeln der modernen Gewaltordnung vollzieht«“ (Weber, wiedergegeben nach Hennis 1987: 105 ff.).

Die „Verunpersönlichung der modernen Welt“ (ibid.) ist die Herausforderung, auf die Weber in seinem Essay „Politik als Beruf“ antwortet: Nicht mit dem Bild eines vernünftigen Homo politicus in einer tendenziell vernünftigen Ordnung, in der es um Gerechtigkeit geht, sondern mit der Hoffnung auf ein personengebundenes Charisma, das aus einer transzendenten Ordnung heraus hervorbrechend die nicht mehr substanziell vernünftigen, sondern seelenlos rationalen Apparate überwindet. Wissend um die Gebrechlichkeit einer solchen Hoffnung, argumentiert Weber in PB allerdings so scharf gegen alles bloß Wünschbare, dass man kaum noch glauben mag, etwas Neues und Besseres als das, was ohnehin besteht, können aus politischem Wollen heraus in Angriff genommen werde. Dann aber erscheint ein Homo politicus mit Chancen für das Gute, was er erstrebt, erst recht unmöglich.

Wohl gibt es im Werk Webers Stellen, aus denen der Zorn über die Abwesenheit eines derartigen Homo politicus spricht. Zuwider war ihm in der Politik insbesondere der „Spießbürger“, ein „Typ, dem nicht nur die »großen Machtinstinkte fehlen«, sondern der gekennzeichnet ist durch »die Beschränkung des politischen Strebens auf materielle Ziele oder doch auf das Interesse der eigenen Generation, das Fehlen des Bewußtseins für das Maß unserer Verantwortung gegenüber unserer Nachkommenschaft«“ (Weber, zitiert nach Hennis 1987: 86). Max Weber sah also durchaus die Aufgabe eines Homo politicus, dem die „Verantwortung gegenüber unserer Nachkommenschaft“ entscheidendes Anliegen sein müsste, war aber nicht optimistisch, was die realen Chancen eines solchen Homo politicus angeht.

5. Abschließende Bemerkungen

Aristoteles hätte von Webers Überlegungen, was ihren Kern angeht, vielleicht mehr verstanden, als es uns, die heute in einer mit allem Vergangenen unvergleichbaren Welt zu leben meinen, scheinen mag. Er wusste über viele nicht-griechische Gemeinschaften gut Bescheid, Herrschaftstechniken waren ihm von den halbwilden Thrakern bis zu den Despoten des Perserreiches bekannt, ebenso wie die strukturellen Schwächen der attischen Demokratie, in der Partikularinteressen und persönliche Eitelkeiten so häufig die Idee des guten Lebens der Polis verdunkelten. Aber an jede Art von Herrschaft – auch an ihre heutigen Daseinsweisen – stellt Aristoteles die Frage: Wozu? Dass eine politische Gemeinschaft eine Antwort weiß, oder genauer noch, dass sie mit ihrem Dasein und Leben eine Antwort darstellt auf die Frage nach dem Zweck und Ziel des Staates, das gehört für Aristoteles zu den notwendigen Bedingungen ihres Fortbestehens. Sein Entwurf der Politik kann als Gegenentwurf zu Max Weber gelesen werden, insofern er explizit teleologisch ist. Der Streit zwischen Max Weber und den Befürwortern des Homo politicus ist einer um Teleologie, um die Orientierung und Ordnung von Zielen und ihre Bedeutung für eine Gesellschaft. Aristoteles glaubte, dass die vollendete Herrschaftsstruktur die Polis sei – als die Gemeinschaft, in der alle Menschen nach dem Ziel eines guten Lebens in Gerechtigkeit streben und sich gegenseitig in diesem Streben anerkennen und fördern. Alle anderen Formen von „legitimer Machtausübung“ im Sinne Webers sind, von Aristoteles her gedeutet, Fehlformen oder

Vorformen, mehr oder weniger roh entwickelte, im Hinblick auf das Politische, auf die Lebensform der Polis. Noch in der primitivsten Barbarenherrschaft, aber ebenso in den verfeinerten Hierarchiestrukturen eines Machtapparats wie dem des damaligen Perserreiches sind für Aristoteles in verhüllter, oft trüber und manchmal pervertierter Weise Tendenzen und Intentionen wirksam, die offen und vollendet erst in der Polis, dem Raum des öffentlichen Ringens um Gerechtigkeit, fassbar werden. Ist – auch heute – ein guter Staat denkbar, ohne dass er gemessen würde an Maßstäben, die dem Ideal des Politischen, wie es von den Griechen vorgedacht wurde, verpflichtet sind? Und ist nicht dieses Politische seinem Wesen nach auf Dauer angelegt – bedarf es also nicht von Anfang an einer Politik der Nachhaltigkeit?

Weber scheint eine solche Teleologie zwar zu verweigern, aber dennoch lässt sie sich gleichsam als verborgenes Gravitationszentrum seines ganzen Vortrags auffassen. Denn seine Idee von der Politik als einem Kampf, und zwar einem Kampf, in dessen Verlauf charismatische Figuren hervortreten können und sich auf den Streit untereinander einlassen sollten, ergibt für Diktaturen und Despotien kaum einen Sinn, wohl aber für Republiken und Demokratien: Ein wirklicher Kampf – im Gegensatz zu einem Geschachere, Gezerre und Geschiebe, wie es überall vorkommt – bedarf einer Arena. Und der Kampf ist nur dann, mit einem Ausdruck von Weber, „berührend“, wenn die siegreich Kämpfenden nach der Überwindung der Gegner nicht Arena und Spielregeln gleich mit beseitigen wollen, sondern sich auf die Verwirklichung ihrer Sache beschränken und den Kampfplatz unversehrt der Nachwelt hinterlassen. Webers Konzept von Politik kann man gewiss irgendwie in irgendeiner Weise für alle Herrschaftsformen geltend machen, aber dann wird es nahezu nichtssagend. Denn im eigentlichen Sinne aber bedarf es für den politischen Kampf, wie er Weber vorschwebt, eines republikanischen Forums, eines Forums der Öffentlichkeit, auf dem es um die Res publica, die öffentliche Sache, geht, und es bedarf einer Verfassung, die Spielregeln vorgibt, damit der Kampf um die Sache nicht zum Gemetzel ausartet oder aber durch diktatorische Maßnahmen unmöglich gemacht wird. Und in der Tat verwendet Weberin seinem Essay überwiegend einen Begriff von Politik, der strenggenommen weder das Kaiserreich China vor 1911 noch die totalitären Formationen im Europa des 20. Jahrhunderts trifft, wohl aber die demokratischen Rechtsstaaten in Westeuropa sowie die USA.

Wenn das aber richtig ist, dann muss auch der, der Politik als Beruf wählt, sofern es ihm um eine Sache geht, zugleich mit seinem Kampf für die Sache auch für den Erhalt des Kampfplatzes und der Kampfordnung eintreten – genau das, was gemäß der Überlegungen von Faber/ Manstetten/ Petersen der Homo politicus tut. Was wir von Weber lernen können: Wenn man die Arena einmal betritt, trifft man dort fast immer auf so unangenehme Kräfte wie Parteien und auf so unangenehme Typen wie Windbeutel, Gesinnungspolitiker und Apparatschiks, und die Regeln, nach denen man sich in den Kampf stürzt, mögen in ungünstigen Umständen entweder so allgemein gehalten sein, das sich keiner der Kampfteilnehmer durch sie verpflichtet sieht, so dass die Rücksichtslosen und Gewaltbereiten sich auf alle Fälle durchsetzen, oder aber sie mögen mit ihren Überregulierungen alle gescheiterten Initiativen lähmen und strukturell zum Sieg der „goldenen Mittelmäßigkeit“ beitragen. Lernen können wir von Weber auch, dass selbst das Größte, was man erstrebt, vielleicht nie aus dem Feld der Wertekollision heraustreten wird und dass es, sollte es realisiert werden, sicher in die Logik der Apparate hineingezogen wird.

Aber diese oft sinnlos erscheinenden Abläufe bedürfen, um nicht völlig chaotisch abzulaufen, eines Konsenses auf eine Meta-Ebene. Auf dieser Ebene wäre alles zu diskutieren, was Anspruch auf wahrhafte Legitimität (nicht im Sinne Max Webers, sondern nach vernünftigen Maßstäben) stellen kann. Auf dieses Ziel hin kämpft der Homo politicus, wenn er um Macht kämpft: Er wirkt auf die Wahrung und Erneuerung dieses Konsenses hin, auch wenn er damit leben muss, seine Ziele im Einzelnen mit Mehrheiten gegen Minderheiten durchzusetzen. Weber hat nicht gesehen oder jedenfalls nicht gesagt, dass dem Kampf, als den er Politik erkennt, ein Konsens über den Kampfplatz und die Regeln zugrunde liegen muss. Daraus aber folgt: Wer Politik als seinen Beruf versteht, der muss mit seinen Gegnern darin übereinstimmen, dass sie als Freie und Gleiche

um eine Sache kämpfen; er muss sich gemeinsam mit ihnen dafür interessieren, dass sie und die Nachfolgenden weiterkämpfen können, sonst ist es aus mit der von Weber beschworenen Würde. Dieser Konsens über die Bewahrung der Möglichkeit des politischen Kampfes zwischen Freien und Gleichen wäre der Ansatz, um den Ort des Vernünftigen in der Politik zu bestimmen, den sie braucht, um Politik zu bleiben. Fehlte dieser, dann würden nicht nur ihre Gestaltungsmöglichkeiten schwinden, sondern man würde sich nicht einmal über ihre schicksalhaften Seiten und ihren tragischen Sinn verständigen können, es bliebe nur Chaos, Bürokratie oder eine diktatorische Herrschaft über Sklaven.

Wir Heutigen haben uns vielleicht zu sehr daran gewöhnt, rechtsstaatlich-demokratische Verfassungen als sicheren Besitz zu sehen. Müsste nicht für ihren Erhalt gekämpft werden? Andererseits: Kann man erwarten, dass der Homo politicus diesen Kampf überhaupt führen wird, und ist es überhaupt denkbar, dass er, wenn er ihn führt, nicht unterliegt? Aus der pessimistischen Sicht Webers könnte man schließen: Überall da, wo die Verfassung der Freiheit gesichert scheint, wird der Homo politicus, wenn er nicht als eine Art Cassandra enden will, entweder eitel und technokratisch werden, oder aber er wird träge und politikverdrossen. Wo diese Verfassung jedoch nicht besteht oder abgeschafft wird, da mag wohl seine Leidenschaft für die Sache der Gerechtigkeit geweckt werden, aber er wird kaum öffentlich auftreten können, ohne dass ihm die Spitzel des Regimes auf die Spur kommen, und er wird, will er etwas ändern, mit diabolischen Mächten Kompromisse schließen müssen. Vielleicht ist der echte Homo politicus wirklich die tragische Gestalt, für die Weber ihn hält! Vielleicht ist die Welt dessen, was er will, nicht wert: eine Verfassung der Freiheit, in der ernsthaft über Gerechtigkeit auch für kommende Generationen gestritten werden kann; vielleicht kann er in der Tat den Dämonen nicht entkommen, die ihn entweder zu gewaltsamem Tun auffordern oder aber ihn zum Pakt gerade mit den Mächten nötigen, die nach Bösem trachten und an ungerechten Zuständen festhalten. In jedem Fall kann Weber uns daran erinnern, dass der Homo politicus, vor allem im globalen Maßstab, das Unwahrscheinliche ist, mit dessen Auftreten und Fortbestand man nicht rechnen darf.

Dennoch: Für diejenigen, denen das Fortbestehen dieser Welt um des Menschlichen und Kreatürlichen in ihr Willen am Herzen liegt, aber auch und gerade für diejenigen, die als Christen die Welt als vorübergehend erkennen, sich dennoch aber von Christus her zum Bleiben in der Welt aufgerufen wissen, ist der Homo politicus eine unverzichtbare Hoffnung. Diese Hoffnung ist nicht die Hoffnung auf die große Erneuerung aus dem großen Charisma einer großen politischen Persönlichkeit – denn ein solches Charisma wirkt in der Politik insgesamt eher destruktiv. Der Homo politicus als Repräsentant des Strebens nach Gerechtigkeit steht vielmehr für die Hoffnung, dass eine entschiedene Haltung auf einem mit Augenmaß und Leidenschaft gewählten Weg mit viele kleinen Schritten das Leben auf der Erde, soweit es von menschlichem Tun abhängt, für uns und für kommende Generationen erträglich machen könnten.

6. Literatur

Sigel

PB – Weber, M. (1919/1994): Politik als Beruf. In: Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. 1/17, herausgegeben von W.J. Mommsen und W. Schluchter in Zusammenarbeit mit B. Morgenbrod. Mohr Siebeck, Tübingen.

Referenzen

Aristoteles (1998): Die Nikomachische Ethik. Herausgegeben von M. Fuhrmann, übersetzt von Olaf Gigon. Dtv, München.

Böckenförde, E.W. (1976): Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- Buchanan, J. (1975): *The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*. Chicago and London.
- Buchanan, J./Tullock, G. (1962): *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. Ann Arbor.
- Faber, M./Manstetten, R. (2014): *Was ist Wirtschaft? Von der Politischen Ökonomie zur Ökologischen Ökonomie, zweite aktualisierte Auflage*. Alber Verlag, Freiburg.
- Faber, M./Petersen, T./ Schiller, J. (2002): Homo oeconomicus und homo politicus. *Ecological Economics* **40**, 323-333.
- Faber, M./Manstetten, R./Petersen, T. (1997): Homo oeconomicus and Homo politicus. Political Economy, Constitutional Interest and Ecological Interest. *Kyklos* **5**(4): 457-483, ins Deutsche übers. und bearbeitet in: Faber/Manstetten (2007): 115-148.
- Heidegger, M. (1979): *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen.
- Hennis, W. (1987): *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werkes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Hennis, W. (2003): *Max Weber und Thukydides*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Jacobi, K. (2001): Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität. In: Buchheim, T./Kneepkens, C./Lorenz, K. (Hrsg.): *Potentialität und Possibilität*. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 9-23.
- Klauer, B./Manstetten, R./Petersen, T./Schiller, J. (2013): *Die Kunst, langfristig zu denken. Wege zur Nachhaltigkeit*. Nomos, Baden-Baden
- Manstetten, R. (2000): *Das Menschenbild der Ökonomie. Der Homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*. Alber Verlag, Freiburg.
- Petersen, T. (1996): *Individuelle Freiheit und allgemeiner Wille. Buchanans politische Ökonomie und die politische Philosophie*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schluchter, W. (1994): Nachwort. In: Weber, M. (1919/1994)
- Siebenhüner, B. (2001): *Homo sustinens. Auf dem Weg zu einem Menschenbild der Nachhaltigkeit*. Metropolis, Marburg.
- WBGU – Wissenschaftliche Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen (2011): *Welt im Wandel – Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*. 2. Auflage. WBGU, Berlin.