

Das andere Besondere – eine Einführung

Vorbemerkung zur Logik und Stellung der Idee des Besonderen

Das Besondere von Ereignissen gilt es zu berücksichtigen, wenn ihnen einmalige Individualität zugesprochen wird. Das Denken, das darauf ausgerichtet ist, wird als „idiographisch“ bezeichnet. Den Begriff hat Windelband geprägt (Windelband 1924, 145). Er hat das idiographische Denken den „Ereigniswissenschaften“ zugeordnet. Mit „Ereignis“ betont er das theoretische Interesse am einmaligen Charakter eines Geschehens, so wie es vor allem den Geschichtswissenschaften zukommt. Das idiographische Denken ist also darauf ausgerichtet, gerade dasjenige herauszufinden, was an einem Ereignis deshalb, weil es als eine Individualität allgemeine Geltung er- und behalten soll, das Besondere ist: seine Eigenart. Einzelne Ereignisse können nicht beurteilt werden, wenn sie nicht als der einmalige, unverwechselbare *Ausdruck* allgemeiner Prinzipien oder Entwicklungen begriffen werden.

Demgegenüber bezeichnete Windelband die Denkweise der von ihm so benannten Gesetzeswissenschaften als „nomothetisch“. ¹ Für diese Wissenschaften ist es bestimmend, dass Einzelereignisse nicht als Ausdruck von irgendetwas gelten, sondern mit dem Allgemeinen durch hypothetische *Subsumtion* verbunden werden müssen; die Experimentalwissenschaft arbeitet so, und die Physik ist das Paradebeispiel. Dort wird in Experimenten versucht, von allem Besonderen eines beobachteten Ereignisses zu abstrahieren.

Die auf das Besondere gerichtete Tradition des Denkens war nicht neu als Windelband den Begriff prägte. Er hat nur benannt, was in der Theologie und mehreren Wissenschaften immer von Bedeutung war. Dass die methodologischen Alternativen in der Moderne im Neukantianismus unter dem Einfluss der Trennung zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft reflektiert und bezeichnet wurden, ist naheliegend, aber eben nur eine aus der kritischen Reflexion der Karriere der Methoden der Erfahrungswissenschaften resultierende Formalie. Historismus, Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzialismus beruhen ebenfalls auf Epistemologien, die sich gegen die erfahrungswissenschaftliche Positivierung aller mit Kultur und Geistesleben der Gesellschaft befassten Wissenschaften sträuben. Daneben stehen sie gegen den Rationalismus der Transzendentalphilosophie und des Deutschen Idealismus, wenngleich zu diesem im Historismus und in der Lebensphilosophie philosophische Anknüpfungspunkte existieren.

Das idiographische Denken gründet sich auf die Idee der Individualität. Damit ist nicht der liberale Individualitätsbegriff gemeint, sondern die humanistische Vorstellung²

1 Kant verwendet den Begriff bereits. Vgl. zum Beispiel § 69 der „Kritik der Urteilskraft“ (Kant 1968, B 311).

2 „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, lässt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriffes verstehen als aus der Methodenlehre der modernen Wissenschaft. Es ist die *humanistische Tradition*“ (Gadamer 1965, 15).

vom Menschen als einer unverwechselbaren Einheit von Leib und Geist. Auf der Seite des Geistes gilt es ebenfalls eine Einheit herzustellen, die zwischen freiem Willen und allgemeinen Prinzipien der Vernunft. So steht dann dem Leib ein vernunftgeleiteter Wille gegenüber, der jene Einheit mit ihm bewirken soll. Die Vorstellung würdevoller Menschlichkeit sowie die Idee der Verbindung zwischen allen Menschen in einem „Menschengeschlecht“, dessen Mitglieder sich als verantwortungsvolle Träger jener Verbindung von Leib und Geist wissen, sind übergreifende Bestimmungen der historischen Formen des Humanismus.

Gelingt eine solche Unteilbarkeit, hat sich eine „Person“ entwickelt. Sie hat „Charakter“, das heißt eine unverwechselbare Art der Stärke in allen Entscheidungssituationen, in denen die Balance zwischen Werten, repräsentiert in Gesetzen und Normen auf der einen und persönlicher Freiheit auf der anderen Seite, gehalten werden müsste. Sie erkennt das Besondere einer Situation, weil sie selbst diese Balance als Entwicklungsprinzip in sich trägt. Ein solches Individuum weiß nahezu immer, was „sinnvoll“ ist und handelt danach.

Der idiographischen Perspektive auf die Welt steht einerseits die Vorstellung mechanischer Funktionserfüllung entgegen, das heißt das Prinzip der unbedingten Gesetzestreue und abstrakter Allgemeinheit, sowie andererseits die der Freiheit als Beliebigkeit, das heißt Chaos, Egoismus und Verantwortungslosigkeit, also das Prinzip abstrakt isolierter Vereinzelung. Der mechanistische Gegenentwurf ist dem idiographischen Ideal zufolge nicht grundsätzlich abzulehnen, aber er soll nicht in den Bereichen Geltung haben, in denen das Besondere das Wesen eines Sachverhaltes ausmacht, also dort, wo das Sein individuell im humanistischen Sinne ist.

Den Ort zwischen den beiden Polen der Abstraktheit besetzt das Besondere. Es entsteht nicht aus einer Art formalem Kompromiss zwischen mechanischer Determination und Kontingenz, sondern betrifft eine ganz andere Idee vom Menschen und der Welt: Es entsteht außerhalb der beiden Pole und zugleich zwischen ihnen. Das Besondere besteht aus der Bindung der einzelnen Freiheit an die allgemeinen Gesetze sowie an die Repräsentation des Allgemeinen durch einzelnes Wollen. Diese Vorstellung resultiert einerseits aus der antiken und andererseits der christlichen Tradition des Humanismus. Zusammen bilden beide Traditionen das Fundament der Neuzeit. Der Humanismus ist die historische sowie aktuelle kulturelle Basis der Moderne und widerspricht ihr zugleich. Denn die moderne Welt ist durch eine Idee von Individualität gekennzeichnet, in der das Besondere sowohl der Gleichheit vor dem Gesetz weichen musste als auch dem allen Einzelnen gemeinsamen Naturgesetz einer vernünftigen Koordination der Beliebigkeit menschlicher Begierden. Auch in der industriellen Massenproduktion wurde es beseitigt.

Weitere grundlegende Begriffe korrelieren mit der humanistischen Idee der Individualität. Übergreifend über diese mit der Idee der Individualität verbundenen Vorstellungen gilt das „Leben“ als ein Prozess, in dem sich Entwicklung in unendlicher individueller Vielfalt ereignet. Mit solcher Art der Entwicklung gehen die Begriffe

„organisch“/„Organismus“, „typisch“/„Typus“, „gestalten“/„Gestalt“, „morphologisch“/„Morphologie“, „konkret“ einher. In all diesen Fällen ist es das Besondere, das interessiert und gewürdigt werden muss. Es hat eine doppelte Bindung: die allgemeinen Prinzipien – andernfalls gäbe es keinen Maßstab, an dem die zweite Bindung bemessen werden könnte. Die zweite Bindung ist jene an eine einzelne Existenzweise. Ohne diese Existenzweise blieben alle Prinzipien leere Abstraktionen. Die beiden Bindungspole stehen in einem Repräsentationsverhältnis und geben einander Gestalt in einer Einheit: der Individualität, die eine Besonderheit darstellt.

Die Voraussetzung dieser Gedankenkonstruktion ist: Jedes Individuum verfügt über eine innere Kraft, diese Einheit herzustellen. Aristoteles hatte sie „Entelechie“ genannt und das als Idee der Natur formuliert, was in unserem Kontext bis hierhin als Charakteristikum der Idee des Individuums skizziert wurde. Natur – und alles Naturgemäße – entwickelt sich individuell auf Basis dieser Kraft, innere Anlagen so mit allgemeinen Prinzipien („Natura naturans“) zu koordinieren, dass beides sich dem Wesen des Allgemeinen sowie den speziellen Anlagen dieses Einzelnen gemäß entwickelt und damit insgesamt die Vielfalt der „Natura naturata“ ausbildet. Die Natur unterliegt einem zielgerichteten Prozess, der sich vor allem in der Idee des Lebens wiederfindet. „Vollkommenheit“ ist das Endziel all dieser Entfaltungen des Lebens – gleichgültig, ob sie erreicht wird. Es kommt nur auf die Logik dieses Zusammenspiels als eines allgemeinen Prinzips in der wechselseitigen Repräsentation zwischen Einzelwesen und Allgemeinem an. Das idiographische Denken, das auf dieser Idee der Natur und der Individualität basiert, ist teleologisch.

In der christlichen Theologie entspricht dieser aristotelischen Philosophie die thomistische Tradition im Katholizismus. Von dieser Tradition ist das Bild vom Menschen und seinen Möglichkeiten bestimmt, ein gottesfürchtiges Leben zu leben, das den Gesetzen und der freimachenden Gnade Gottes gerecht wird. Der Glaube an die Vorbestimmung, die Gesetzestreue und die freie Entscheidung zur Nachfolge Christi vereinen sich – paradox – in der „Person“. In der Philosophie hat sich der aristotelische Humanismus in vielen Traditionslinien fortgesetzt. Eine differenzierte Adaption wurde in der Neuzeit von Leibniz mit der Monadologie formuliert – wenngleich Leibniz Protestant war. Der Verweis auf die Konfession ist deshalb bedeutsam, weil zuvor Luther – voller Wut – mit dem Aristotelismus gebrochen hatte. Mit diesem Bruch ist ein alternativer Begriff des Besonderen verbunden. Die theologischen Differenzen im Begriff des Besonderen sowie ihre politischen Auswirkungen in der Gesellschaftstheorie sind Gegenstand dieses Buches. Es sollen die Idee des Besonderen in ihrer konfessionellen Polarisierung und die Idee der Eigenart als Grundlage konservativen Denkens – insbesondere auch einiger konservativer Revolutionäre – erwiesen werden.

Diese Differenzen bilden auch den Ausgangspunkt für eine zweite Problemstellung. Sie ist mit der Gegentendenz zu dem protestantischen Bruch mit der römischen Kirche befasst. Dieser Bruch bestand im Wesentlichen darin, dass die Bindung des möglichen

Heils an Gesetzestreue und den Impuls, gute Werke zu tun, aufgekündigt wurde. Der entelechetische Antrieb im Inneren des Gläubigen verlor seine Geltung. Diese Differenz zum Katholizismus beginnt sich in der Folgezeit zu verringern. Die in der Renaissance mit Euphorie erneuerte aristotelisch geprägte Idee der Individualität war entgegen dem Luther'schen und dem calvinistischen Menschenbild und Glaubensverständnis für den Protestantismus nicht zu vermeiden. Schon Melanchthon hatte sie – bei aller Abscheu vor der Idee des freien Willens – in die neue Lehre einbezogen. Ein zweites Anliegen besteht daher darin, den unterschiedlichen Gründen für eine Generalisierung jener theologischen Differenzen zwischen den großen christlichen Konfessionen in den Westkirchen sowohl im Alltagsbewusstsein als auch in der Theologie nachzugehen und ihren von protestantischen Theologen beschriebenen Verlauf nachzuzeichnen.

Diese Generalisierung geht mit der Bedeutung des Individualitätsbegriffs für die humanistische Kultur einher. Es geht also auf der einen Seite darum, im Hinblick auf das idiographische Denken und den Begriff des Besonderen eine fundamentale Differenz zwischen den Konfessionen aus der theologischen Perspektive zu bestimmen. Zugleich gilt es auf der anderen Seite Mechanismen aufzudecken, wie sich diese Differenz in Richtung auf eine „humanistische“ Vereinheitlichung abschleift. Dieser doppelbödige Hintergrund ermöglicht es dann, die gleichwohl wirksamen Reste der konfessionellen Differenz einzuschätzen für das, was daraus für eine politische Theorie modernen Bewusstseins gewonnen werden kann.

Das Leben erleben und seinen Sinn verstehen

Das idiographische Denken knüpft in der Moderne an diejenige Idee des Lebens an, die dem humanistischen Individualitätsbegriff folgt. Lebensprozesse sind in diesem Verständnis sinnvolle Entwicklungen auf einen vollkommenen Zustand zu. Unter Bezugnahme auf die Logik des Verstehens³ von objektiven Sinnzusammenhängen wird in der Tradition der Lebensphilosophie die idiographische Denkweise methodologisch reflektiert und insbesondere wirksam unter Anwendung auf geschichtliche Prozesse. Dem war die Wende des Hegelianismus zum Historismus in einer spezifischen Variante der Fortführung und Umkehrung Hegels vorausgegangen. Nicht mehr die Geschichte ist vernünftig, sondern nun ist die Vernunft geschichtlich. Mit dieser Umkehrung verändert sich der Bezugspunkt der Objektivität von Geist. Vernünftig ist, was mit Tradition begründet werden kann. Im Historismus wird deshalb aus Vernunft Sinn als Medium der Objektivität von geschichtlicher Entwicklung. Sinn steckt im geschichtlichen Handeln, in seinen Ergebnissen und in jedem verständigen Bewusstsein, macht deren Wert aus und ist Maßstab der Geltung einzelner Lebensvorgänge. Vom Sinn des historisch Gewordenen auszugehen, ist vernünftig.

3 Vgl. Apel 1955.

Der Grundbegriff der Lebensphilosophie unter Bezug auf diese Ereignisse einzelner Weltbeziehungen ist „Erleben“. Erleben ist die individuelle Basis von Sinnverstehen. Es umgibt gewissermaßen jene entelechetische Innenseite des Einzelnen, die den objektiven Prinzipien gegenübersteht und zu deren besonderem Ausdruck führt. Eben dieses Denken, das der Anforderung gerecht wird, dass in der Welt Erlebnisfähigkeit und der Sinn eines Ganzen sich zu besonderen Gestalten der Einheit *beider* Seiten zusammenfügen können und auch fügen sollen, war es, das von Windelband „idiographisch“ genannt und in der Lebensphilosophie – insbesondere von Dilthey – wissenschaftstheoretisch begründet wurde.

Durch idiographisches Denken versteht man das Ganze, seinen Sinn, vermittelt der Eigenart des Einzelnen. Man erschließt sich aus besonderen Ereignissen Sinnzusammenhänge. Diese Ereignisse sind „Ausdruck“ des Sinns des Ganzen, der einzeln im Erleben schlummert. Das idiographische Denken ist jenes, das den hermeneutischen Wissenschaften eignet und zugänglich ist. Der zweite methodische Grundbegriff der Lebensphilosophie und des Historismus neben dem Erleben ist „Verstehen“. Es erschließt den Sinn des Ganzen aus dessen besonderem Ausdruck im Einzelnen und steht damit dem nomothetischen „Erklären“ der allgemeinen Geltung einzelner Sachverhalte durch deren formale Subsumtion unter Gesetze gegenüber. Gleichwohl geht mit dem Sinnverständnis des besonderen Ausdrucks im individuellen Ereignis der Anspruch auf allgemeine Geltung der Interpretation einher.

Die phänomenologische Begründung der Hermeneutik ist mit einer solchen knappen Charakterisierung der idiographischen Tradition in der Lebensphilosophie nicht ganz abgedeckt,⁴ wird hier aber nicht weiter erläutert. Sie widerspricht in den für uns wesentlichen Aspekten nicht der Schilderung des Kontextes des idiographischen Denkens, insbesondere in seiner Beziehung zum monadologischen humanistischen Individualismus. Husserl hat sich mit dem monadologischen Denken als maßgeblichem Muster seines eigenen phänomenologischen Denkens identifiziert und dafür in den „Pariser Vorträgen“ von 1929 den Begriff einer „transzendental-phänomenologischen Monodologie“ geprägt (Husserl 1963, 36), ebenso in den „Cartesianischen Meditationen“ (ebenda, 137-159).

Das Besondere in der Politik

Die Perspektive auf das Besondere hat politische Implikationen. Das idiographische Denken verträgt sich nicht mit dem Gleichheitsprinzip und mit der Idee beliebiger Freiheitsentfaltung aller Individuen. Wenn das, was allgemein wesentlich sein soll, das Besondere an den Ereignissen ist, dann gilt die Durchsetzung dessen, was an ihnen gleich ist, als Zerstörung des Wesentlichen. Das ist logisch zwingend. Uniformität ist falsche Einheit. Unter dieser Perspektive zeugen Moden von einem Verfall der Individualität;

4 Vgl. zu einer umfassenden Darstellung Gadamer 1965.

das moderne Leben ist prekär. Ebenso verliert der Begriff vom einzelnen Ereignis, der ihm eine beliebige Existenzweise zubilligt, die Maßstäbe für den Wert seiner Eigenart. Was beliebige Ereignisse auszeichnet, ist eine Vielzahl von Möglichkeiten, nicht eine Vielfalt der Repräsentation allgemeiner Wertigkeit im Einzelnen. Pluralität ist falsche Vereinzelung und Multikulturalität ist falsche Mischung; das spiegelt den gleichen Verfall, denn Moden wechseln beliebig.

Mit diesen epistemologischen Ortsbestimmungen und Urteilen über die gesellschaftspolitischen Folgen der humanistischen Idee von Individualität ergibt sich das idiographische Denken als die Basis konservativen Weltverstehens. Habermas hat gezeigt, wie die dementsprechende Methodologie des Verstehens als eine Logik praktischen Handelns den konservativen Bias der Anerkennung von Tradition und Vorurteil sowie der Gleichsetzung von Vernunft mit Autorität trägt (Habermas 1967, 149-176; 1971, 45-56 und 1971a, 120-159).⁵

So gerät die Idee des Besonderen in Verbindung mit antidemokratischen Bestrebungen und auf Grundlage der naturalistischen Positivierung des Denkens in der Moderne leicht in prekäres politisches Fahrwasser. Für die Gemeinsamkeit von „kulturellem Fundamentalismus und Rassismus“ (Stolcke 1994, 58), die beide an den Konservatismus anknüpfen können, ist festzustellen: „Beiden Doktrinen ist (...) gemeinsam, daß sie ihre argumentative Kraft aus derselben politischen Ausrede beziehen, nämlich daß sie die Folge bestimmter politökonomischer Interessenskonflikte – zum einen die angebliche Gefährdung >nationaler< Identität durch Einwanderer aus nicht zur EU gehörenden Ländern, zum anderen die sozioökonomische Ungleichheit – als natürliche und deshalb unbestreitbare Tatsachen darstellen, weil sie sich sozusagen >ganz natürlich ergeben<. Und diese >Naturalisierung< beruht auf einer Übersteigerung der unvergleichbaren Besonderheit – von Kulturen in der Antieinwanderungsrhetorik und von individuellen >Talenten< in der Rhetorik der sozialen Ungleichheit“ (ebenda, 58 f.). Solche Politisierungen der Idee des Besonderen aktualisieren die grundlegende Problematik des Verhältnisses zwischen humanistischem Individualitätsbegriff und dem Gleichheits- sowie dem Pluralismusprinzip.

Ausgehend von der politischen Ebene des idiographischen Denkens, wird eine Auswahl konservativer Theoretiker und rassistischer Ideologen in den Rahmen einer ihnen gemeinsamen humanistischen Tradition gestellt, die vom idiographischen Denken bestimmt wird. In diesem Kontext wird behandelt, wie sich die konfessionellen Differenzen im Christentum auf das idiographische Denken auswirken, insbesondere, wie der Protestantismus die oben charakterisierte aristotelische Form der entelechetischen Perspektive auf das Besondere als Allgemeinprinzip verändert. Die Veränderung wird in die Theorien konservativer Revolutionäre sowie mit diesem Denken verwandter Theoretiker hinein verfolgt und dort, wo sie auftritt, in Varianten als spezifische Form

5 Vgl. demgegenüber die Stellungnahme von Gadamer in Gadamer 1971, 283-317.

naturalistischer Säkularisation im antimodernen Denken beschrieben.⁶ Es handelt sich um die Theorien von Ludwig Klages, Martin R. Odefey, Hans Freyer, Edgar J. Jung, Othmar Spann, Alfred Rosenberg, Ernst Jünger, Walther Darré, Bruno Bauch und Romano Guardini (alle im vorliegenden Band) sowie um Carl Schmitt (in Band 2, der die Fragestellung im Rahmen des Paradigmas der klassischen Geographie verfolgt; vgl. unten).

Die Interpretation dieser Theoretiker steht nicht für den Versuch einer allgemeinen Theorie des Konservatismus; dazu bieten sie keine ausreichend differenzierte Materialbasis – vor allem was den anglikanischen und angelsächsischen Konservatismus angeht. Die Beispiele sollen vielmehr verschiedene Arten der Bindung des Konservatismus an das idiographische Denken einschließlich möglicher theoretischer und politischer Konsequenzen demonstrieren, falls bei aller Traditionsbindung – wie zumeist – dennoch dem technischen Fortschritt Raum gegeben werden soll. Der Horizont, aus dem heraus diese Konservativen ihre Kompromisse mit dem Fortschritt schlossen und dabei teleologisches Denken mit dessen Gegnern – wie zum Beispiel dem Darwinismus – verbanden, ist beispielhaft für das antimoderne Denken.⁷ Diese Wirksamkeit des humanistischen Individualitätsbegriffs und der Idee des Besonderen ist selbst bei jenen konservativen Revolutionären vorhanden, die der humanistischen Kultur ganz grundsätzlich den Kampf angesagt hatten.

Entwicklung durch Anpassung: teleologisches Denken im Kontext der Evolutionstheorie und ihrer gesellschaftstheoretischen Einflüsse

Die politische Diskussion über das idiographische Denken betrifft einen weiteren Theoriekontext, für den jene Versuche, zielgerichtete Entwicklung mit Überlebenskampf zusammenzudenken, eine wichtige Rolle spielten. Die geschilderten ideengeschichtlichen und begrifflichen Zusammenhänge der Idee des Besonderen sowie des idiographischen Denkens wirken sich darauf aus, in welcher Weise Anpassungsbeziehungen gedacht werden können. Hierbei wird der Zusammenhang zwischen dem idiographischen Denken und dem Begriff des Lebens bedeutsam. Anpassungsbeziehungen von Lebewesen werden in den biologischen Entwicklungstheorien beschrieben.⁸ In diesem Kontext gibt es seit langem die grundsätzliche Gegnerschaft zwischen der lamarckistischen und der darwinistischen Vorstellung von Umwelthanpassung. Inspiriert durch empirische

6 In einigen der nachfolgenden Textteile dieses Bandes werden die Begriffe „Naturalismus“ oder „naturalistisch“ unkommentiert in Zitaten übernommen bzw. gelegentlich auch von mir verwendet. Vgl. dazu in Band 2 „Naturdeterminismus im Wirrwarr der Denkmöglichkeiten“, dort insbesondere die Bemerkung unter „Formaler Hinweis“.

7 Geographische Beispiele hierfür werden in Band 2 vorgeführt (vgl. unten). Das „raumwissenschaftliche“ Denken kann damit politisch verständlich gemacht werden.

8 Zu einer Entwicklungsgeschichte der Idee des Lebens in der Biologie, die diese Geschichte als Reflex auf zugrundeliegende Gesellschaftstheorien vorführt, vgl. Trepl 1987.

Forschungen wurden diese beiden Grundlagen weiterentwickelt, das heißt differenziert. Das gilt insbesondere für den Darwinismus.

Die beiden evolutionsbiologischen Basistheorien korrelieren mit ebenso fundamentalen Gesellschaftstheorien. In der Gesellschaftstheorie handelt es sich zumeist um Versuche, die Grundfrage des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit bzw. Gesetz ebenfalls entwicklungstheoretisch zu fassen. Diese Relation wird sowohl auf die Beziehung zwischen Individuum und gesellschaftlicher Ordnung bezogen als auch auf die Beziehung zwischen Gesellschaft und Natur.⁹ Entsprechend der Korrelation zwischen Evolutionstheorien und Gesellschaftstheorien teilen verschiedene gesellschaftstheoretische Entwürfe ihre epistemologischen Grundlagen mit denen jener biologischen Theorien.

Die teleologische Idee des Lebens, die dem humanistischen Individualitätsbegriff geschuldet ist, erhielt auf diese Weise Einfluss auf die Theoriebildung. In diesem Rahmen wurden die beiden klassischen, inkommensurablen Evolutionstheorien in zahlreichen Versuchen der Biologen in irgendeiner Weise zu verbinden versucht; diesen Versuchen entsprechen in den Gesellschaftstheorien einschlägige Entwürfe. Das Interesse einer Verbindung der evolutionstheoretischen Paradigmen erwuchs einerseits aus dem Versuch, empirische Anomalien zu beseitigen, andererseits beeinflusste das grundlegende humanistische Menschenbild durch den Zeitgeist sowie durch diverse Gesellschaftstheorien die Naturwissenschaftler. So bot es sich im Bereich der naturwissenschaftlichen Theorie des Lebens auf der Grundlage des Einflusses der historistischen, vitalistischen, lebensphilosophischen, neukantianischen und phänomenologischen Linien der Kritik an mechanistischen Denkweisen in den Gesellschaftswissenschaften an, für diesen Brückenschlag zwischen Lamarckismus und Darwinismus die teleologische Ebene zu wählen, wenngleich beide Evolutionstheorien gerade die Idee eines Telos von Lebensprozessen auszuschalten versuchen. Gleichwohl entstanden durch die Epigonen der beiden Klassiker immer wieder Theorien, die unter dem Einfluss des teleologischen Paradigmas standen. Die idiographische Perspektive auf Lebensprozesse und gesellschaftliche Prozesse konkurrierte einerseits mit dem Paradigma der experimentellen Naturwissenschaften; andererseits verschaffte sie dem humanistischen Erbe Kontinuität in den Erfahrungswissenschaften.¹⁰

Aufgrund der ambivalenten Stellung der Evolutionstheorien gegenüber dem idiographischen Denken gilt es, die Diskussion über das Besondere und seine theologischen Wurzeln um die Fragestellung zu ergänzen, welche Auswirkungen das idiographische

9 Vorausgesetzt für den zweiten Fall ist, dass überhaupt noch das Thema der Anpassung von Einzelwesen oder Gesellschaften an natürliche Umwelten in geschichtlicher Perspektive verfolgt wird. Die modernen handlungstheoretischen Sozialwissenschaften folgen diesem Paradigma nicht mehr. Das hat insbesondere die Wirkung, dass den Ökonomietheorien, welche die Wertlehre der Politischen Ökonomie abgelöst haben, jeder Wirklichkeitsbezug verloren gegangen ist. Sie theoretisieren und prognostizieren in einem Universum sekundärer Effekte des ökonomischen Systems.

10 Zum Zusammenhang zwischen Gesellschaftstheorien und dem Diskurs über den Lebensbegriff in der Ökologie vgl. Eisel 2002; vgl. entsprechend zum Naturbegriff Eisel et al. 1998.

Denken auf die biologischen Anpassungstheorien sowie die Reflexion dieses Aspekts biologischer Theorien in der Gesellschaftstheorie hat.

Den Rahmen, in dem die Zusammenhänge zwischen Biologie und Gesellschaftstheorie üblicherweise kritisch untersucht werden, bilden die Diskussionen über Sozialdarwinismus und Naturdeterminismus bei der theoretischen Konstruktion menschlicher oder gesellschaftlicher Beziehungen zur äußeren, umgebenden Natur. Der Naturdeterminismus steht für eine einseitige Logik der Anpassungs- und Entwicklungsvorstellung aus der Perspektive der Natureinflüsse. Der Selektionsbegriff des Darwinismus im Rahmen des Sozialdarwinismus steht ebenfalls für eine Gruppe von politischen Verirrungen in der Gesellschaftstheorie. Für beide Ebenen gilt das Verdikt, dass sie dem konservativen, wenn nicht gar dem rassistischen Denken angehören und Vorschub leisten – wengleich der Darwinismus aus dem Raum der liberalen Theorien über die Kapitalentwicklung erwachsen war.

In der Diskussion über den Naturdeterminismus wird dieser Ungereimtheit und der Beziehung des idiographischen Denkens zur Anpassungsproblematik in den Evolutionstheorien nicht Rechnung getragen;¹¹ diesem Desiderat soll der vorliegende Text Abhilfe verschaffen. Es fehlt in der gesellschaftstheoretischen Diskussion über den Naturdeterminismus und den Sozialdarwinismus ein Bezug auf die Funktion, die das idiographische Denken für die biologischen Entwicklungstheorien hat. Damit verschwinden die Zusammenhänge zwischen dem teleologischen Denken und dem Konservatismus aus dem Blickfeld der politischen Kritik am Sozialdarwinismus und dem Naturdeterminismus. Diese Zusammenhänge beziehen sich auf das Verhältnis zwischen der Freiheit des Einzelnen und allgemeinen Gesetzen in Anpassungsprozessen, die der Individualität förderlich sein sollen. Anpassung an Gesetze kann nur dann zu Entwicklung führen, wenn das einzelne Lebewesen mit seinen inneren Antrieben die gesetzmäßigen Notwendigkeiten zu Möglichkeiten der eigenen Entfaltung macht. Es muss seine Besonderheiten zur Geltung bringen. Der humanistische Individualitätsbegriff steuert diese Anpassungsidee.

Eingedenk dieser theoretischen Konstruktion wird die theologische Diskussion der Idee des Besonderen auch eine Diskussion über die ihr entsprechende Vorstellung von Anpassung sein: Der Begriff der Anpassung konzentriert sich dann in der Vorstellung einer *Bewährung* im Verhältnis zwischen inneren Entwicklungsanlagen und äußeren Entwicklungsbedingungen. Daraus folgt eine dritte Fundamentaltheorie der Anpassung, eine Theorie der Bewährung. Auch sie sollte sich theologisch differenzieren lassen, wenn es eine konfessionelle theologische Differenz der Idee des Besonderen gibt.

Die Einführung einer Theorie der Bewährung führt zur Kritik und Korrektur der Vorstellungen des Zusammenhanges zwischen dem Konservatismus und Rassismus einerseits und dem Naturdeterminismus und Sozialdarwinismus andererseits mit dem Ergebnis, dass sich der Naturdeterminismus aus der Aufklärung begründen lässt und der rassistische Sozialdarwinismus mit Darwinismus wenig zu tun hat.

11 Eine Ausnahme bildet Bensch 2008.

Aus Anlass der Diskussion des politischen Gehalts jenes Denkens, das mit einem speziellen ideologisch aufgeladenen Begriff vom Besonderen einhergeht, sowie der Diskussion des damit verbundenen Bewährungsbegriffs, sei noch auf eine ganz andere Perspektive auf den Begriff des Besonderen hingewiesen. Creydt diskutiert ihn in einem Text über die gesellschaftliche Rolle und Stellung des Besonderen für eine gestaltete moderne, nachkapitalistische Praxis im Unterschied zur einfach hingenommenen kapitalistischen Praxis (Creydt 2014). Es geht dort um eine positive Vereinnahmung des Prinzips des Besonderen für dessen Vermittlungsfunktion zwischen Allgemeinem und Einzelnem jenseits einer am christlichen Humanismus ausgerichteten Praxis. Die Begriffsarbeit in diesem Text richtet sich weniger auf die Funktion der Idee des Besonderen im Kampf ihrer Promotoren gegen die uneingeschränkt fortschrittsorientierten politischen Formen der modernen Gesellschaft, als vielmehr auf eine kritische Funktion, die ihr ohne eine Reduktion auf kontingente Partikularität für eine Übereinkunft der Kapitalverwertungsstrukturen mit der Struktur moderner Zivilisation zukommen könnte. Denn die beiden Ebenen gehen, bei aller historischen und konstitutiven Wechselseitigkeit, nicht ineinander auf: „Aus einer bestimmten Kritik der kapitalistischen Ökonomie lässt sich die Notwendigkeit einer nachkapitalistischen Gesellschaft erschließen. Eine andere Frage ist, ob das, was als *not-wendig* erscheint, unter Bedingungen der modernen Gesellschaft auch *möglich* ist“ (ebenda, 300 f.). Denn „(a)us dem >Wegfall< kapitalistischer Strukturen folgt nicht, dass es keine modernen Strukturen und keine mit ihnen verbundenen, massiv problematischen Effekte mehr gibt“ (ebenda, 304).

Im Rahmen der Schilderung dieses Spannungsfeldes charakterisiert Creydt immer wieder aufschlussreich den Status des Besonderen im Verhältnis zum Allgemeinen und zur rohen Partikularität, indem er im Wechsel die Verbindungen zwischen der christlichen Lehre und Hegels Trinitätslehre an Hand des Begriffs des Besonderen vorführt. Diese beiden prominenten Beispiele dienen dazu zu zeigen, wie Transformationsprozesse zwischen exklusiven Sphären – etwa wie Kapitalismus und Moderne – als Einheit einer Entwicklung unter Berücksichtigung des Besonderen zu erfassen sind (ebenda, 367-389). Das Besondere wird unter der Perspektive ins Auge gefasst, dass es, so wie im Christentum und in der idealistischen und rationalistischen Philosophie, durch das Allgemeine und Partikulare doppelt bestimmt ist und in der Welt selbstgewissen Handelns ein unverzichtbares, im Kapitalismus ausgeschaltetes, Gestaltungspotenzial verantwortet; das entspricht ganz der konservativen Diagnose.

Zugleich zeigt Creydt, dass die christliche Lehre wie auch die idealistische Spekulation, die ihm zur Erläuterung jener Transformationsfunktion des Besonderen dienen, einen Mangel für die demokratische Theorie und Praxis enthalten, nämlich dass beide mit der Annahme eines erlösenden Telos einhergehen, das für die Gesellschaftstheorie obsolet ist. Es schwebt ihm eine Theorie vor, in der das Besondere auf die Allgemeinheit eines Ganzen bezogen ist, in dem „Praxis“ bedeutet, „dass die Entwicklung menschlicher Sinne, Fähigkeiten und Reflexionsvermögen das herrschende Paradigma abgibt“ (ebenda, 162). Der Begriff wird mit der (illustrativen, wenngleich defizitären) Lösungskapazität der teleologischen Konzeptionen von „Trinität“ der christlichen

Religion und ihrer Reflexion bei Hegel abgeglichen, um die angestrebte Differenz zu den inspirierenden Vorbildern zu zeigen.

Das Anliegen von Creydt widerspricht in keiner Weise dem Interesse der Einbindung der Idee des Besonderen in eine Diskussion über den Bewährungsbegriff, sowohl in Verbindung mit den christlich-humanistischen Grundlagen als auch im Kontext der Evolutionstheorien und des Rassismus. Die Gemeinsamkeit des Interesses gilt insbesondere auch im Hinblick darauf, die Diskussion der Moderne (und Antimoderne) nicht umstandslos durch Kapitalismuskritik abdecken zu wollen. Aber das Vorgaben, den Zusammenhang des Bewährungsbegriffs mit dem Rassismus zu rekonstruieren, ergibt eine ganz andere Stoßrichtung als Creydt's Gedankengang, der den Versuch enthält, die Wendung auf eine positive Funktion der Idee des Besonderen für eine veränderte Praxis jenseits ihrer alten Bindung an die Idee der Individualität zu vollziehen.

Textaufbau

Insoweit im vorliegenden Text die christliche Lehre untersucht wird, ist er weder eine theologische Abhandlung über einen angemessenen Gottesbegriff, noch soll ein allgemeiner Überblick über die Vielfalt der konfessionellen Differenzen und ihre Geschichte gegeben werden. Vielmehr ist er eng an das Interesse gebunden, den Hintergründen der Brückenfunktion und Wirkungsweise des humanistischen Individualitätsbegriffs im politischen Denken nachzugehen. Die grobe Zweiteilung könnte entlang der vielen konfessionellen Aufsplitterungen im Hinblick auf deren politische Wirkungen ausdifferenziert werden.

In Teil 1 werden Einflüsse des Rationalismus sowie der griechischen Philosophie auf die christliche Lehre beschrieben. Aus diesen Einflüssen resultiert eine spezifische Vorstellung davon, wie das Verhältnis von Glaube und Vernunft beschaffen ist. Sie gelten als vereinbar. Diese Fragestellung wird, so wie sie in der Monadologie von Leibniz behandelt wird, knapp rekapituliert. Das dient dem Verständnis der Beziehung zwischen Christentum und antikem Humanismus in der katholischen Tradition. Sie ist bestimmt durch jene aristotelisch geprägte Idee von Individualität, die einem Zweig des idiographischen Denkens und der Idee des Lebens zugrunde liegt.

In Teil 2 wird ausgehend von einer rationalistischen Lesart der christlichen Lehre sowie dem Begriff der „natürlichen Vernunft“, der im Katholizismus bedeutsam ist, die Differenz zwischen der katholischen und der protestantischen Art der Schriftexegese charakterisiert. Es handelt sich gewissermaßen um die methodische Differenz, wie aus dem Wort Gottes Lehren gezogen werden können, so dass kirchliche Dogmen aufgestellt werden können. Wenn die katholische Kirche sich einfach als Institution der Weiterführung und Ausgestaltung der Offenbarung in der Geschichte sieht, so hat der Protestantismus sich ein viel komplizierteres Verhältnis zum Dogma dadurch

aufgeladen, dass der Glaube nicht gestützt wird durch die Gesetze des Herrn und durch die guten Werke des Menschen. Der Einzelne folgt nichts anderem als seinem Glauben, ohne sich darin selbst verwirklichen zu wollen. Dogmen müssen dann gewissermaßen theologisch ausgehandelt werden zwischen den Mitgliedern der Gemeinde.

Methodisch entsteht auf diese Weise im zweiten Fall eine Art von Dilemma: Die Wirklichkeit der theologischen Fakten, das heißt das objektiv Gemeinte im Gotteswort, wird im Inneren des Einzelnen durch die Unverbrüchlichkeit und den Primat des Glaubens gegenüber dem Gesetz konstituiert. Aber der einzelne Glaube muss dennoch in seinem dogmatischen Gehalt im Verhältnis zwischen dem Gläubigen und der Gemeinde abgeglichen werden. Die Bedeutung des Wortes ist paradox doppelt begründet: allein vom einzelnen Glauben her und durch das Wort selbst als der Rede Gottes, gepredigt in der Gemeinde. Diese Komplikation dürfte einer der Gründe dafür sein, dass die viel einfachere, katholische Art der Folgsamkeit gegenüber den Geboten Gottes und der Kirche in die protestantische Alltagspraxis eindringen konnte.

Im dritten Teil wird die mit den Stichworten „Humanisierung“ und „Katholisierung“ verbundene Assimilation des Protestantismus durch den abendländischen Humanismus und damit auch eine weitgehende Annullierung des reformatorischen Bruchs mit dem Katholizismus aus der Perspektive der reformierten, „dialektischen“ Theologie von Karl Barth geschildert. Die Reformierten kritisieren diese diffuse Annäherung der Konfessionen kompromisslos.

Im Teil 4 wird anhand der „dialektischen Theologie“ ein nicht-aristotelischer Begriff des Besonderen entwickelt. Aus den unterschiedlichen Gottesbegriffen der beiden Konfessionen folgt eine inkommensurable Auffassungsweise dieses Begriffs sowie damit einhergehend des Begriffs der Bewährung. Damit ist eine grundsätzliche Differenz im gemeinsamen teleologischen, organologischen (und konservativen) Denken verbunden. Die Differenz betrifft das, was das idiographische Denken sowie seine Bindung an den Begriff der Bewährung zur Erklärung von Entwicklung durch Anpassung umfasst. Das heißt, die Dominanz der Idee des Besonderen und der Vorstellung einer Bewährung der einzelnen Existenz angesichts allgemeiner Prinzipien wird nicht obsolet; vielmehr verändert sich durch die Gegnerschaft zur aristotelischen humanistischen Position die Logik, nach der noch immer freiwilliges Handeln mit dem Geltungsmaßstab der Bewährung für Entwicklungsprozesse angesichts vorbestimmender Instanzen bestimmt werden kann. Daraus werden sich in den Teilen 6 und 7 Aufschlüsse über das Wesen antimoderner Theorien ergeben.

Im fünften Teil werde ich meine Strategie im Hinblick auf die Betonung der Annäherung zwischen den beiden Konfessionen umkehren. Wie geschildert, galt es im ersten Schritt (auch in Anlehnung an die im modernen Protestantismus vollzogene Selbstreflexion und geübte Kritik), die „humanisierende“ und damit die Konfessionen vereinheitlichende Grundtendenz nachzuvollziehen. Das bedeutete, den Protestantismus im

Kontext des Rationalismus und Pietismus und in der pointiertesten Ausformulierung bei Schleiermacher im humanistischen Geist zu verstehen und den mit dem Humanismus einhergehenden Individualitätsgedanken ins theologische Zentrum zu rücken.

In der zweiten Schicht einer erneuten Interpretation geht es dagegen um die verbliebene Differenz trotz der vom Protestantismus gewissermaßen nachgeholten Einheit mit dem Katholizismus. Anhand einer Exegese von Schleiermacher werde ich in Teil 5 hervorheben, wie die – trotz aller ideengeschichtlichen Generalisierung des Christentums – selbst bei den Promotoren solcher Bestrebungen wirksame Differenz zum Katholizismus mit spezifischen Folgen weiterwirkt. Der Unterschied lässt aber die Bedeutung jener Tendenz zu einem generalisierten Christentum nicht obsolet werden.

Die Umkehrung der Interpretationsstrategie dient dem Anliegen, den Zusammenhang herzustellen zwischen diesem theologischen Untergrund, seiner naturalistischen Säkularisierung in der Moderne und der konservativen bzw. antimodernen Ideenbildung sowie – in Band 2 – dem geographischen Paradigma. Für das Verständnis dieses Zusammenhangs ist die Ethiktheorie von Schleiermacher aufschlussreich.

In den Teilen 6 und 7 wird das Thema der Logik antimodernen Denkens an mehreren Beispielen unter Bezugnahme auf den christlichen Untergrund weiterverfolgt. Die oben genannten antimodernen Theoretiker werden als Säkularisationsphänomene des christlichen Erbes sowie als prekäre Extrapolationen des Humanismus dargestellt. Es wird sich eine spezifische Affinität zum Protestantismus und seinem Begriff des Besonderen und der entsprechenden Idee der Bewährung des Einzelnen vor Gott zeigen.

Einführung in die Aufteilung eines einheitlichen Projekts und den Inhalt des zweiten Bandes

Es gibt einen äußeren Anlass für die Überlegungen zu diesem Thema, der bisher nur formal angedeutet wurde. Die Arbeit ist Bestandteil einer Kontroverse zwischen Hans-Dietrich Schultz und mir über das Wesen der Geographie. Der Anlass tritt im vorliegenden Band jedoch weit in den Hintergrund. Als Mangel sollte sich diese Abwesenheit nicht auswirken, denn in einem gesonderten Band wird jener Anlass zum Ausgangspunkt genommen und ausführlich diskutiert. Der Entstehungskontext wird im Vorwort zum zweiten Band erläutert und findet hier nur einleitend Erwähnung zum besseren Verständnis der Selektionskriterien und Schwerpunktbildungen bei der Behandlung der theologischen Besonderheiten des Besonderen sowie ihrer politischen Wirkung. Der Anlass selbst wird gelegentlich in Fußnoten oder Nebenbemerkungen in Erinnerung gehalten. Insoweit hin und wieder Argumente aus der Kontroverse mit Schultz aufgegriffen und kurz diskutiert werden, sind sie doch eingebunden in die von jenem Anlass losgelöste Abhandlung über eine Theologie des Besonderen und ihre politischen Implikationen.

Solche Hinweise nehmen das theologische Thema zum Ausgangspunkt, um die gegenteiligen Positionen von Schultz (sowie einige Missverständnisse) unmittelbar auf

der im vorliegenden Band gewählten allgemeinen theoretischen Ebene zu klären. So wird zwar der Charakter des Textes, letztlich einer Erwiderung anzugehören, nebenbei deutlich. Aber diese seltenen direkten Bezugnahmen auf die Kontroverse verknüpfen den Anlass des Textes nur locker mit meinen theoretischen Verallgemeinerungen. Sie mögen, so wie die folgenden Bemerkungen, als Anreize gelesen werden, sich mit den Fragestellungen des zweiten Bandes zu beschäftigen.

In Band 2 wird klar, wie es zu einer Abhandlung über den Zusammenhang von idio-graphischem Denken einerseits, das heißt einem Denken, dem es um das Besondere als allgemeines Geltungsprinzip zu tun ist, und christlicher Lehre andererseits, speziell vermittelt einer Konfrontation von katholischer und protestantischer Theologie, kam. In elf Texten wird ausführlich behandelt, wie sich die Zusammenhänge zwischen dem christlich-humanistischen Individualitätsbegriff, konservativer Politik und den biologischen Entwicklungstheorien in einer Theorie der Anpassung in Lebensräumen niedergeschlagen haben.

Jener äußere Anlass bestand in einer Auseinandersetzung über das Paradigma der klassischen Geographie. Mit klassischer Geographie ist das gemeint, was sich wohl bis heute die meisten Menschen unter dem Wort und dem Schulfach Erdkunde vorstellen: eben das, was das Wort besagt – eine Kunde von dem, was sich auf der Erde als Planet sowie als Siedlungs- und Wirtschaftsraum sichtbar abspielt. Diese Geographie wurde abgelöst durch eine sogenannte moderne Geographie. Seitdem lebt die alte weiter in vielen Varianten spezifischer Beobachtungspraxis und Fragestellungen zur gesellschaftlichen Nutzung des Planeten in Verbindung mit allerlei Geowissenschaften, der Landschaftsplanung und -architektur, der Umweltplanung, dem Naturschutz, pädagogisch ambitionierten Erlebnistourismusangeboten, der Umweltpolitik aller Parteien usw.

Der Umbruch in der Geographie geschah – darüber waren sich alle einig – in einem sogenannten Paradigmenwechsel zwischen 1965 und 1975. Die „Revolutionäre“, die den Wechsel erkämpften, waren wissenschaftspolitisch und politisch ganz unterschiedlich motiviert, aber alle waren sie, nicht zuletzt wegen der politischen Verstrickungen der deutschsprachigen Geographie in den Nationalsozialismus, überzeugt von der Notwendigkeit eines Bruches mit der klassischen Geographie, und sie waren stolz auf ihre Revolution. Die klassischen Geographen dagegen waren entsetzt.

Die alte überwundene Geographie nannte sich „Landschafts- und Länderkunde“. Sie war konzipiert wie eine Art wissenschaftlich systematisierte Reisebeschreibung. Auf Grundlage spezieller Unterdisziplinen, die Erdoberflächenformen, Vegetationsbestände, Siedlungsformen, Wirtschaftsregionen, Verkehrs- und Lagegunst von Regionen usw. erfassten und klassifizierten, wurde dieses Material der Länderkunde für integrierte Studien zur „Zusammenschau“ der verschiedenen Natur- und Kulturbausteine in den Nationalstaaten der Erde zur Verfügung gestellt. Inhaltlich wurde dieses erdräumliche Klassifikationsprogramm als eine Theorie des Mensch-Natur-Verhältnisses in Lebensräumen begriffen.

Die Differenz zu allen anderen Wissenschaften bestand darin, dass die Geographen Ereignisse als Phänomene räumlicher Beziehungen untersuchten. Geographen betrieben „Raumwissenschaft“ im Unterschied zu dem, was sie selbst „systematische Wissenschaft“ nannten. Wie entwickelt sich die abiotische und biotische Erdoberfläche, und wie ergibt sich kulturelle Entwicklung aufgrund der Anpassungsbeziehung der Menschen zu ihrer konkreten Naturumgebung? Das war die Fragestellung. So war Geographie Kunde von den Lebensräumen der Menschen und Völker, von dem also, was die Völker aufgrund ihrer Eigenart aus der Natur machten. Aus der Eigenart der Kulturlandschaften wollte man ablesen, wie diese konkreten Überlebensgemeinschaften funktionierten – Pfahlbauten waren technische Bauwerke in spezifischen Überschwemmungsgebieten, erbaut von Menschen, von deren Erfindergeist sie zeugten.

Natürlich verkomplizieren sich diese Mensch-Natur-Beziehungen mit zunehmendem Zivilisationsgrad, und länderkundliche Werke waren bis zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts oft umfangreiche, informative Darstellungen einer Region. Es waren Texte, in denen aber immer dieser konkretistische Blick auf lebensräumliche Verhältnisse in ihrer unverwechselbaren Einmaligkeit beibehalten wurde. Die Betonung der besonderen Einmaligkeit bildete die methodische Brücke zu jenen systematischen Wissenschaften, die ebenfalls an den einzelnen Besonderheiten interessiert waren, wie etwa zur Geschichtswissenschaft oder Teilen der Völkerkunde.

Die Geographen nannten folgerichtig die Länder der Erde „Individuen“ und bekannten sich zum idiographischen Methodenideal im Hinblick auf ihr übergeordnetes Interesse, die Einzelbausteine der Landschaften in historisch einmalig „gewachsenen“ Ländern zusammensetzen. In dieser Perspektive haben sie sich des Terminus „idiographisch“ bedient. Das war ein wissenschaftstheoretisches Bekenntnis gegen das, was Windelband „nomothetisch“ genannt hatte. Dieses geographische Selbstverständnis war es, das im vorliegenden Band zur grundlegenden Erörterung über das Christentum, in Verbindung mit der Stellung der Problemkonstellation „Individualität“ im christlichen und im humanistischen Kulturkreis, geführt hat.

Das geographische Paradigma hat Gemeinsamkeiten mit einer Anzahl aktueller Problemwahrnehmungen in Versuchen, dem szientistischen Wissenschaftsverständnis sowie der fortschritts- und wachstumsorientierten Naturbeherrschung und den dementsprechenden Politiken etwas entgegenzusetzen. Nachhaltigkeit ist wohl das derzeit gängige, übergreifende Modewort für diesen Trend. Offenbar gibt es hintergründige Zusammenhänge zwischen jener lebensräumlichen Perspektive auf die Welt und der Unzufriedenheit mit ihrer Dynamik als industriekapitalistische Produktionsweise. So hat zum Beispiel vor einiger Zeit ein „spatial turn“ in den Sozialwissenschaften von sich reden gemacht, eine Wendung, mit der diese Wissenschaften realitätstüchtiger gemacht werden sollten.

Diese (wenn als solche auch unerkannte) Ehrenrettung der klassischen Geographie lässt es ratsam erscheinen, dass alles, was an diesem Fach seinerzeit in jenem Paradigmenwechsel – politisch, wissenschaftstheoretisch und berufspolitisch – kritisiert und abgeschafft wurde, nicht dem Vergessen anheimgegeben wird, angesichts der oft naiven

modischen Neuerfindungen ihres Weltverständnisses. Dennoch soll diese Kritik, die zum Paradigmenwechsel geführt hat, in Band 2 nicht erneut im Vordergrund stehen. Vielmehr soll dort das Verständnis des klassischen geographischen Paradigmas erweitert werden, indem Verbindungen dieses Denkens mit Theorien konservativer Revolutionäre im Hinblick auf jenen Begriff des Besonderen hergestellt werden, der für das idiographische Denken konstitutiv ist. Es wird in Band 2 die theologische Differenzierung dieses Begriffs nicht nur auf konservatives Denken angewandt werden wie im vorliegenden Band, sondern auch zur Interpretation der Geographie dienen.

Ebenfalls in Band 2 wird jene Kontroverse (Eisel, Schultz 2008) über das Wesen der klassischen Geographie und deren politischen Charakter fortgeführt werden. In dieser Kontroverse kreisen die Argumente um die humanistischen und christlichen Grundlagen der Geographie. Denn in der Diskussion zwischen Hans-Dietrich Schultz und mir über das landschafts- und länderkundliche Paradigma nimmt die Frage, ob diese Grundlegung der Raumwissenschaft eine spezifische Ausdifferenzierung des christlichen und humanistischen Denkens gewesen sei, einen wichtigen Platz ein.

Fasst man das ins Auge, erhebt sich die Anschlussfrage (Schultz 2008, 50, erläutert 50 ff.), welches Christentum denn gemeint sei, das heißt, ob man so undifferenziert über den Hintergrund des Paradigmas reden könne. Über diese Problemstellung hinaus ist meine These, dass das geographische Paradigma dem christlichen Humanismus zuzuordnen sei, damit verbunden, dass ich es als typisch konservatives Denken begreife. Schultz bestreitet beide Thesen (ebenda).

Die Einwände von Schultz bestehen in Zweifeln zum einen an der Korrektheit meiner Auslegung christlicher Grundannahmen und zum anderen an der ausreichenden Differenziertheit der Auslegung. Sie werden im vorliegenden Band 1 zum Anlass einer etwas ausführlicheren Ableitung der geistigen Situation genommen, in der sich die Geographie im Zeitraum ihrer modernen klassischen Ausformulierung befand. Darüber hinaus sollen die Beispiele antimoderner Säkularisierung in der konservativen Revolution einen Eindruck vom Zusammenhang zwischen dem christlich-humanistischen Denken und seiner antimodernen, meist naturalistischen Modernisierung vermitteln. Sie sollen Auskunft darüber geben, was ich mit Antimoderne als Phänomen und Bestandteil der Moderne meine – das heißt mit einer Denkkonstruktion, der Schultz nichts abgewinnen kann (ebenda, 56 ff.).

Im gleichen Sinne wird im Band 2 dann auch eine Vielzahl geographietheoretischer Beispiele für die Konstruktionsweise antimoderner Theorien besprochen. Das Fach bietet umfangreiches Material für die politische Wirkungsweise des idiographischen Denkens. Darüber hinaus enthält der Band eine Anzahl weiterer Themen, die sich aus jener Kontroverse zwischen Schultz und mir ergaben. Sie kreisen wesentlich um die methodische Problematik einer angemessenen Geschichtsschreibung der Geographie, um das Verhältnis theoretischer Arbeit und politischer Kritik sowie um die Möglichkeit, dieser Wissenschaft überhaupt ein Paradigma zuzugestehen. Eine Themenübersicht befindet sich in der Überleitung am Ende des vorliegenden Bandes 1.