

Landmann und Taubes

Historische, wissenschaftspolitische und intellektuelle Kontexte eines akademischen Zerwürfnisses

1. *Von Freundschaft zum „Bürgerkrieg“: Konturen und Dimensionen der Kontroverse*

Ganz beiläufig berichtet Jacob Taubes in einem Schreiben an Carl Schmitt: „Der Bürgerkrieg im Institut geht munter weiter in Formen, die unter dem Niveau einer Berichterstattung liegen. Dennoch anstrengend.“¹ Als diese Worte fielen, da waren die entscheidenden Schlachten längst geschlagen. Betrachtet man die Akteure dieses „Bürgerkrieges“, so bildete das Zentrum der Auseinandersetzung eine der erbittertsten Fehden zwischen zwei Gelehrten in der jüngeren intellektuellen Geschichte der Bundesrepublik, Michael Landmann und Jacob Taubes. Vorausgegangen waren persönliche Anfeindungen, Invektiven, Intrigen, schließlich Rechtsstreit und Resignation. Diese vollständige Entzweiung mag überraschen, hatte man sich viele Jahre zuvor noch wechselseitig der Freundschaft versichert und war es doch Landmann, der den an der New Yorker Columbia University unterrichtenden Taubes im Jahre 1960 zu einer Gastdozentur an die Freie Universität Berlin (FU) eingeladen hatte. Und was lag zwischen Freundschaft und Feindschaft? Wann hatte der Bruch sich ereignet? Wo freilich auf den ersten Blick lediglich persönlich-private Idiosynkrasie und Feindschaft vorzuliegen scheinen, die allenfalls einem biographistischen Interesse von Belang wären, scheinen bei näherem Hinsehen Dimensionen hindurch, die weit in wissenschaftspolitische Formationen und Umbrüche der intellektuellen Geschichte der

¹ Schreiben vom 3. Dez. 1978, in: Taubes/Schmitt 2012, 83.

Bundesrepublik, schließlich auch in Fragen um die Möglichkeiten und Bedingungen jüdischen Lebens im Deutschland nach der Shoah hineinreichen. Im Durchgang durch diese Dimensionen beziehen die zunächst scheinbar ausschließlich biographisch konnotierten Motive dieses Streits ihre Lesbarkeit für eine Intellectual History. Nicht zuletzt werfen die Auseinandersetzungen ein Licht auf die Frage nach Grenzen und Reichweite der philosophischen Konzeptionen, für die die beiden Protagonisten standen. In den Blickpunkt rückt in diesem Zusammenhang ganz besonders ein zentrales Stück aus der Kulturanthropologie Landmanns, das Verhältnis von Individuum und Tradition. Landmann führte die Auseinandersetzung auf der theoretischen Basis seines anthropologischen Ansatzes, wie ein Dokument aus dem Jahr 1966 zeigt.

Landmann und Taubes begegneten sich auf dem *VI. International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, der vom 31. Juli bis zum 7. August 1960 in Paris stattfand. Bereits eine Woche nach dem Kongress schlug Landmann Taubes für den neu eingerichteten Lehrstuhl für „Wissenschaft des Judentums“ vor, wie die spätere Judaistik seinerzeit an der FU noch hieß, ein Vorschlag, der sich durch tatkräftige Unterstützung seines Urhebers zum Sommersemester 1961 realisieren ließ. Als der Kurator der FU, Fritz v. Bergmann, bereits am 27. Juli 1961 vermelden konnte, Jacob Taubes habe „einen Ruf erhalten auf den ordentlichen Lehrstuhl für das Fach Wissenschaft vom Judentum“, war auch die Kurzfristigkeit, mit der das Procedere der Berufung und die anschließenden Verhandlungen über die Bühne gingen, auf Landmanns Engagement und seinen entschiedenen Willen zurückzuführen, den New Yorker *Associate Professor of Religion* nach Berlin zu holen.² Die Berufungsverhandlungen jedoch zogen sich über Jahre hin und erst im März 1963 nahm Taubes den Ruf an, pendelte dann aber im semesterweisen Turnus zwischen der Columbia University und der FU Berlin hin und her. Erst im Sommer 1966 konnte er sich dazu entschließen, seine New Yorker Professur aufzugeben und sich ganz auf seine Berliner Stelle einzulassen. Die Gründe für dieses Zögern sind zum einen in Taubes' schwieriger familiärer Situation auszumachen. Nach der Trennung von seiner ersten Frau lebten seine beiden Kinder in New York. Zum anderen aber kamen offenbar nach Annahme des Rufes an die FU Bedenken bei ihm auf, ob die Übersiedelung in das Land der Täter opportun sei. Vor allem aber scheint

² FU Berlin, Universitätsarchiv, Personalakte Jacob Taubes, Aktennotiz.

Taubes Vorbehalte gegen das Fach Judaistik gehabt zu haben.³ Dieser letztere Punkt berührt eine komplexe Problematik, die zwischen dem Aspekt der Beziehung zu Landmann und dem professionellen wie disziplinären Selbstverständnis aufgespannt ist und ins Zentrum der späteren Zwistigkeiten führt.

Taubes war als Rabbiner ordiniert, er hatte einige Zeit im *Jewish Theological Seminary* in New York gelernt, er war für kurze Zeit Mitarbeiter von Gershom Scholem, dem Historiker der jüdischen Mystik, in Jerusalem, er war Chairman des *Seminary of Hermeneutics* an der Columbia University – aber zuerst und vor allem verstand er sich als Philosoph. Das macht schon die Liste seiner Publikationen bis zum Berliner Ruf klar. An diesem prinzipiellen Selbstverständnis kann kein Zweifel bestehen, auch wenn Taubes gelegentlich bemerkte: „Reine Philosophie langweilt mich.“⁴ Dieser Sachlage entsprechend bewegte sich seine spezifische Auffassung von Philosophie mehr außerhalb des universitären Faches denn innerhalb. Dazu wird später mehr zu sagen sein. Insofern mag seine Annahme des Rufes auf den Lehrstuhl für „Wissenschaft des Judentums“ zunächst verwundern. Blickt man näher hin, so wird aber deutlich, dass Taubes in seinen Berufungsverhandlungen sogleich die disziplinäre Gebundenheit der judaistischen Professur geschickt aufzuweichen suchte. Denn zum einen betrieb er neben der Umbenennung des Lehrstuhls dessen Umwandlung in eine Art Doppelprofessur. Das gelang im Frühjahr 1963 mit der Einrichtung eines Ordinariats für Judaistik und Religionssoziologie. Letzteres erlaubte es ihm, außerhalb der Religionswissenschaft und durchaus in Konkurrenz zu ihr Fragen von Kult, Religion und Theologie als Basis seines philosophischen Interesses akademisch und disziplinär legitimiert zu verfolgen. Zum anderen hatte Taubes in seinen Berufungsverhandlungen von Anfang an die Einrichtung eines eigenen Bereiches für Hermeneutik innerhalb des philosophischen Instituts betrieben – eine Bestrebung, die 1967 mit seiner offiziellen Ernennung zum Direktor der Abteilung für Hermeneutik des Philosophischen Seminars gekrönt wurde.

³ Vgl. dazu die Briefe seiner Kollegin und späteren zweiten Frau Margherita von Brentano an Taubes in: Nachum/Neuman 2010, 461-467.

⁴ In einem Brief an Siegfried Unseld, vgl. Blumenberg/Taubes 2013, 308.

2. *Nach der Katastrophe: Tradition vs. Post-Traditionalismus*

Bei all diesen offenkundigen außer-judaistischen Ambitionen Taubes' fragt es sich, weshalb Landmann Taubes umworben und sich in so hohem Maße für ihn eingesetzt hat. Und es fragt sich, weshalb er damit im Fachbereich, im Kuratorium der Universität, in der Fakultät, in der Senatsverwaltung, am Ende sogar beim Regierenden Bürgermeister damit offene Türen einrannte. Die Antwort auf die letztere Frage kann erst im nächsten Abschnitt vollständig gegeben werden. Landmanns Sorge um die Besetzung des seit langem vakanten Lehrstuhls für Wissenschaft des Judentums jedenfalls trieb ihn an, sich mit so hohem Engagement für Taubes einzusetzen. Als Jacob Taubes via Landmann für dieses Amt in den Blick der Freien Universität kam, hatte bereits eine lange Suche nach einem geeigneten Kandidaten stattgefunden. Vor allem aber schien mit Taubes, mit seiner familiären Herkunft aus dem osteuropäischen Judentum einerseits und mit seiner Ausbildung zum Rabbiner andererseits, der Vertreter eines lebendigen Judentums vorkriegseuropäischer Prägung gefunden, ein deutschsprachiger zudem. Diese Gesichtspunkte ruft jedenfalls ein Schreiben Landmanns an Taubes aus dem Juli 1966 auf. Zu dieser Zeit muss letzterer sich endgültig für Berlin entschieden und dies Landmann auch mitgeteilt haben, wie aus dem Schreiben hervorgeht, dessen vorausgehender Brief von Taubes nicht erhalten ist. Hier werden Fissuren in beider freundschaftlichem, kollegialem und intellektuellem Verhältnis und die tiefe Enttäuschung Landmanns bereits ganz deutlich, es verrät sich aber auch, was diesen anfänglich so für Taubes einnahm: „Sie, der Sohn des Rabbiners, bei dem die Tradition nie unterbrochen war, haben ganz andere Möglichkeiten als ich. Ich liebe in Ihnen die Fähigkeit zu dem, was mir nicht mehr offen steht (so wie ich auch in meiner Frau die Authentizität des Jüdischen liebe) – Sie aber machen keinen Gebrauch von ihr.“⁵ Landmann benennt ein Leitmotiv, das auch für Taubes' intellektuelles Leben prägend war und das offenbar seiner Lebensgeschichte, seinen Emanzipationsversuchen vom rabbinischen Elternhaus eingeschrieben war – sein häretisches Denken: „Sie lehnen es ab, in den ‚Mutterleib der Synagoge‘ zurückzukehren und dort zu landen, wovor Sie als junger Mensch flohen. Was Ihnen vorschwebt, ist ein ‚Exodus in eine neue Möglichkeit extra ecclesiam zwischen den Zeiten‘ [...]; ein spiritueller Weg, der das Beste der Tradi-

⁵ Schreiben an Taubes vom 23. Juli 1966 (Zentrum für Literaturforschung (ZfL) Berlin, Nachlass Jacob Taubes).

tion auf verwandelte Weise beibehält“. Damit ist Taubes’ paulinische Option, seine existenzielle wie intellektuelle Basis, prägnant erfasst, und zwar in einer Weise, die die geschichtliche Situation dieser Entscheidung mit bedenkt.⁶ Denn die Wendung „zwischen den Zeiten“, die Landmann aus einem vorangegangenen, nicht erhaltenen Schreiben Taubes’ zitiert, benennt nicht nur die Zeit nach der Abkehr von der Tradition, sie enthält vielmehr zugleich einen historischen Index, der auf die Zeit nach der Katastrophe der europäischen Juden verweist. Diesen Aspekt führt Landmann an anderer Stelle weiter aus, wenn er Taubes darauf hinweist, dass dessen „zentrifugale Tendenz“, wie er die paulinische Position nennt, „seinerzeit in der Schweiz geformt“ worden sei, dass sie unter den historischen Vorzeichen der Zeit nach 1945 aber keine Berechtigung mehr habe. Als ‚Zwischenzeit‘ oder temporaler Zwischenraum aber deutet diese Zeit in eschatologischer Perspektive auch über sich selbst hinaus auf das Ende der Zeit und das Kommen des Messias: „Sie sprechen von Erlösung,“ wie Landmann kritisch gegen Taubes einwendet, und er fügt hinzu, dies sei „eine religiöse Kategorie, die mir fern liegt.“⁷ Landmann identifiziert das, worauf Taubes’ Einsatz von Erlösung und Zwischenzeit zielt, als ein genuin christliches Konzept: „Sie bringen ein Wort von betörender Musik ins Spiel, das Humanum, und setzen es dem Beharren in der nationalen Eigenart und ihrer Fortsetzung entgegen. Damit empfinden Sie mehr universalistisch-christlich, während im Judentum das Geistige und die Volksgrundlage sich nicht trennen lassen (‚der heilige Körper‘!).“ Taubes unausgesprochen paulinische Position verfällt dem scharfen Verdikt Landmanns: „Mit all dem stellen Sie es geradezu so dar, als ob die höchste Aufgabe des Judentums heute die Selbstaufgabe sei; nur es zu verlassen edel und geistig, in ihm zu verharren dagegen borniert.“⁸ Für Landmann bestand die Forderung an die Juden nach der Shoah aber gerade in der Berufung auf die Tradition und im Festhalten an ihr – auch wenn er sich des Paradoxes dieser als Selbstbehauptung intendierten Geste bewusst war, es aber nicht aufzulösen vermochte. Jüdische Tradition in der Diaspora war spätestens mit der Aufklärung brüchig geworden: „Damit meine ich gewiss nicht, dass das Festhalten an einer Tradition, die seit der Aufklärung nicht mehr die unsere sein kann, trotzdem noch eine Aufgabe und speziell Ihre Aufgabe sein sollte. Ich glaube aber, dass seit der hinter uns liegenden Katastrophe

⁶ Vgl. dazu ausführlich Taubes 1993, passim.

⁷ Schreiben an Taubes vom 23. Juli 1966 (ZfL Berlin, Nachlass Jacob Taubes).

⁸ Ebd.

das Sich-ablösen von der Tradition keine reine Privatsache mehr ist, dass jetzt auch dies noch in einer Pflicht steht und von seiner Funktion für das Ganze angesehen werden muss.“⁹ Die Schlusswendungen von Landmanns Schreiben machen die gleichsam messianische Aufladung, mit der die Berufung Taubes’ an die FU beschwert war, deutlich: „Es ist Ihre Tragik, den Staub des Herkommens von den Füßen schütteln zu wollen in der Weltstunde, in der die Zeichen auf Treue und Bewährung stehen. Ich aber muss einstecken, dass ich offenbar das Rennen um Berlin mit Ihnen“ – ein Hinweis auf die durch Taubes lange Zeit hinausgezögerte Entscheidung, sich vollständig von New York zu lösen – „nur gewinnen kann, indem ich in anderer Hinsicht ein Bild von Ihnen verliere. Wir haben Sie nicht nur als Judaisten, sondern als Juden berufen, Sie aber wollen aus Berlin für sich die Station Ihres zweiten und verstärkten Exodus machen.“¹⁰

Was hier nach einem bloß persönlichen, nach einem religionsphilosophischen oder innerjüdischen Disput aussieht, das reicht bis weit in die Universitäts- und intellektuelle Geschichte hinein und hat auch eine theoriegeschichtliche Dimension. Die Hypothek, mit der diese Berufung verbunden war, nicht nur als Universitätslehrer, als streitbarer Intellektueller oder „als Judaist“ berufen worden zu sein, sondern „als Jude“, aber auch nicht alleine „als Jude“, sondern als Jude eines bestimmten Zuschnitts, als Repräsentant eines ostjüdisch geprägten, traditionsgebundenen und irgendwie authentischen Judentums – diese Hypothek war massiv.¹¹ Nicht minder problematisch war es, zum Exempel einer „bankerott“-Erklärung gegenüber „den Deutschen“ etikettiert zu werden. Im Lichte dieser Anwürfe lässt sich Taubes’ zunehmend verschärfte Tendenz zum Ausstieg aus dem Fach verstehen, zu dem er ohnehin wenig Neigung verspürte: als Versuch eines intellektuellen und akademischen Freiheitsgewinns angesichts des ungeheuren Zwanges und der übergroßen Last der Geschichte. Sie erschien nicht länger als Trümmerfeld, das die vergangene Katastrophe anzeigte und aus dem Neues aufzubauen gewesen wäre, sondern als übermächtiger Zwang, als Nötigung in das Korsett der Restitution und Pflege einer in Europa ausgelöschten Tradition. Doch auch auf der persönlich-biographischen Schicht – die

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Zu Taubes familiären Hintergründen und der Herkunft aus dem osteuropäischen Judentum vgl. Treml 2013, 121-124. Eine erste biographische Übersicht bei Kopp-Oberstebrink 2013, 803-804.

außerhalb des Erkenntnisinteresses des vorliegenden Beitrags liegt – ergeben sich neue Einsichten, hatte sich doch auf der Liste möglicher Kandidaten für den neugeschaffenen Lehrstuhl für „Wissenschaft des Judentums“ auch Jacob Taubes’ Vater, der Zürcher Oberrabbiner Zwi Taubes befunden.¹² In generationeller Perspektive gesprochen: Die Söhne wollten aus den Schatten der Väter treten.

3. *Universitäts- und wissenschaftspolitische Kontexte der Kontroverse*

Landmanns vehemente Angriff auf Taubes war vom historischen Phantasma der Wiederanknüpfung an eine durch die Katastrophe zerrissene jüdische Tradition getragen. In dieser Anknüpfung sollten Landmann zufolge auch Geste und Gewissheit jüdischer Selbstbehauptung liegen. Eine solche Auffassung war im Kontext der späten 1950er und der 1960er Jahre keine Außenseiterposition, wie sich an der Reihe aus dem Exil nach Deutschland zurückkehrender Remigranten zeigt. Spezifisch für den Fall Landmann ist freilich die stark restaurative Neigung seiner Bestrebungen und seine Idolatrie eines „authentischen“ Judentums. Wiederanknüpfungspolitik war ganz allgemein betrachtet eine Tendenz, die in weiten Bereichen von Politik, Kultur und intellektuellem Leben im Nachkriegsdeutschland zu beobachten ist – auch in der Universitätspolitik. Festzustellen bleibt allerdings, dass mit dem Schreiben vom Juli 1966 das Tisch Tuch zwischen Landmann und Taubes zerschnitten war, persönlich, intellektuell, akademisch und universitätspolitisch, und das just zu dem Zeitpunkt, da Taubes sich endgültig für die FU entschieden hatte. In der Folge betrieb er konsequent Ausbau und Verselbständigung ‚seines‘ Institutes, der Fachrichtung Hermeneutik, voran, vernachlässigte die Pflichten des akademischen Amtes eines Hochschullehrers im Bereich Judaistik zunehmend und begab sich stattdessen in eine immer weiter reichende Konkurrenz zu den Lehrstühlen des Instituts für Philosophie hinein. Nicht zu übersehen ist allerdings auch, dass Landmanns zahlreiche brieflich geäußerte Klagen darüber, dass die Hermeneutik keine Eigenständigkeit beanspruchen könne und dürfe, weil sie lediglich eine phi-

¹² FU Archiv, Akten zur Gründung des Lehrstuhls für Judaistik.

losophische Disziplin sei,¹³ den Umstand geflissentlich übersehen wollten, dass Taubes' Auffassung von Hermeneutik sich von der universitären Praxis der *hermeneutics* her verstand, wie er sie an der Columbia University kennengelernt und schließlich als Chair des entsprechenden Instituts jahrelang praktiziert hatte. Diese ‚Hermeneutik‘ bezeichnete kein Verfahren der Auslegung von Texten oder Dasein, sondern war eine interdisziplinäre Veranstaltung der *graduate studies*, an der Fachvertreter verschiedenster geisteswissenschaftlicher Disziplinen in der Diskussion fachübergreifender Fragen zusammenwirkten. Disziplinäre Sonderung und das Beharren auf fachwissenschaftlichen Gebietsansprüchen galten hier zu Recht als kontraproduktiv. Und es war auch und gerade diese Seite an Taubes schillernder Figur, die seine Berufung an die FU für die Universitätsleitung so attraktiv machte.¹⁴ Landmann dagegen hielt am traditionellen disziplinären Zuschnitt der Universitätsphilosophie fest und verteidigte diesen vehement.

Taubes war zum Zeitpunkt seiner Berufung Professor an einer bedeutenden nordamerikanischen Universität. Gerade an einer durch und durch amerikanisch geprägten Universitätsneugründung, wie sie die FU Berlin darstellte, verlieh dieser Umstand dem New Yorker Kandidaten erhöhte Attraktivität.¹⁵ Der mit der Berufung verbundene transatlantische Wissenschaftstransfer verhieß Internationalisierung der Universität und Bekanntheit mit amerikanischen universitären und institutionellen Praktiken; anders und in den Worten Hans Blumenbergs gesagt: Es ging um „mitgebrachte US Hermeneutikfrische“, um „Aperçus aus der weltweiten Übersicht“, die Taubes eigen waren.¹⁶ Von diesem Transfer an Wissenschaft und wissenschaftlichen Praktiken wurde nicht nur für die FU ein Innovationschub in Sachen Interdisziplinarität erhofft. Auch eine universitätsübergreifende interdisziplinäre Forschergruppe wie *Poetik und Hermeneutik* baute auf diesen Austausch.¹⁷

¹³ So in Schreiben an Taubes (ZfL Berlin, Nachlass Jacob Taubes) und an die Universitätsleitung (Archiv der Hebräischen Nationalbibliothek Jerusalem, Nachlass Landmann).

¹⁴ Das zeigen die Akten aus der Zeit seiner Berufung (FU Archiv, Personalakte Jacob Taubes).

¹⁵ Zur Thematik vgl. Paulus 2010, 169-274, hier: 195-196.

¹⁶ Blumenberg/Taubes 2013, 284.

¹⁷ Ebd.

4. *Der Konflikt zwischen Individuum und Tradition in der Kulturanthropologie Landmanns*

Landmanns Schreiben aus dem Jahre 1966 ist nicht nur Dokument persönlicher Entfremdung, eines innerjüdischen Disputes, des Anfanges universitäts- und wissenschaftspolitischer Kämpfe oder divergenter geschichts- und religionsphilosophischer Auffassungen über das Leben als Jude in Deutschland nach dem Nationalsozialismus. Er stellt vielmehr auch die praktische Anwendung eines Kernstückes der eigenen Kulturanthropologie dar und setzt es in der intellektuellen Auseinandersetzung mit Taubes strategisch ein. Bei diesem Kernstück handelt sich um die Lehre des Verhältnisses von Individuum und Tradition. Da die Landmannsche Anthropologie in der Literatur wenig Beachtung findet, sei eine detaillierte kritische Rekonstruktion der Grundzüge dieses Ansatzes gestattet.¹⁸ Auch wenn Landmann selbst diesen Theorieteil nicht als ‚Lehre‘ bezeichnet hat, so scheint diese Benennung doch als angemessen, erweist sich dieser Bezirk der Kulturanthropologie in seinen Grundbegriffen als durch alle Reformulierungen der Landmannschen Anthropologie hindurch äußerst stabil. Doch nicht nur theoretische Stabilität, sondern auch ein normativer Grundzug charakterisieren Lehrstücke. Das normative Moment in Landmanns Kulturanthropologie enthüllt sich in deren Einsatz in der Kontroverse, in den rein theoretischen Ausführungen dagegen wird es zunächst kaum sichtbar. Erst mit der zeit- und kulturkritisch geprägten Schrift *Das Ende des Individuums* von 1971 wird eine forciert normative Positionierung deutlich. Insofern werden durch das Schreiben des Jahres 1966 hindurch Züge einer Kulturanthropologie lesbar, die als Fundamentaldisziplin auftrat und einen antidualistischen Entwurf des Menschen präsentieren wollte. Doch in diesen Entwurf ist nicht nur ein vehement normatives Moment eingezeichnet, im Kontext des Briefes läßt sich auch die ideengeschichtliche Genese der Lehre des Verhältnisses von Individuum und Tradition erkennen.¹⁹ Landmanns Skizze *Das Ende des In-*

¹⁸ Auch Joachim Fischers umfangreiches Standardwerk zur Geschichte der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert gibt lediglich drei knappe Hinweise auf Landmann, vgl. Fischer 2008, 237-238, 260 (Anm.) u. 484 (Anm).

¹⁹ Vgl. Abschnitt 5 des vorliegenden Beitrages. Festzuhalten ist, dass das zweite Anthropologikum, die Tradition, bereits in früheren Arbeiten Landmanns eine feste Größe bildet, etwa in Landmann 1961, 17-20 und öfter. Das Konzept des Individuums dagegen gehört einem späteren Bestand an.

*dividuums*²⁰ steht in systematischer wie historischer Hinsicht dem Schreiben an Taubes äußerst nahe, greift in Teilen sogar auf die im selben Jahr wie der Brief verfasste „Anthropologie des Individuums“ zurück.²¹ Im Brief wie in der Skizze wird der Grundkonflikt zwischen Individuum und Tradition verhandelt, teilweise unter Einsatz derselben Leitbegrifflichkeit.

Das Ende des Individuums verdichtet dann diese Kernzone der Fundamental-Anthropologie in der systematischen Konstellation von Individualität und Tradition. Konstellation meint hier das Nebeneinander zweier aufeinander bezogener und gleichzeitig sich abstoßender, einander ausschließender Begriffe. Beide werden als anthropologische Grundbestände, in Landmanns Terminologie des Jahres 1971: „Anthropologika“, behandelt, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Dabei soll das eine „Anthropologikum“, die Individualität „bei Menschen schon naturhaft angelegt“ sein. Begründet wird das mit der Instinktentbundenheit des Menschen, die ihn von Tieren unterscheidet und dazu zwingt, in immer ‚neuen Situationen neue Entscheidungen zu fällen‘. Die Aneignung der Welt zur Entscheidungsfindung erfolgt diesem Ansatz zufolge durch *Erkenntnis*, Erkenntnisinstanz soll die *Vernunft* sein. Innerhalb des ersten Anthropologikums erscheine der Mensch als radikal „an sich selbst verwiesen“, womit ihm eine Art natürlicher Tendenz zu Eigenständigkeit und Autonomiestreben eingezeichnet wird.²² *Traditionen* sollen das zweite Anthropologikum bilden, auch sie sind „an die Stelle der Instinkte“ getreten und meinen im näheren „Traditionen des Denkens, Fühlens und Handelns“. Traditionen werden Landmann zufolge in Gemeinschaften gehegt, sie verlangen Einordnung in das „Herkommen“ und wirken als solche, Gehorsam erzwingende Institutionen „ursprünglich“ stärker als die Vernunft. Eine Besonderheit dieses Ansatzes ist, dass Landmann die Eröffnung eines Natur-Kultur-Dualismus zu vermeiden sucht und deshalb die beiden Spezifika des Menschen nicht auf eine biologisch-naturhafte Basis aufbaut, sondern sie direkt in das natürliche, in Landmanns Sprache: „naturwüchsige“ Fundament einträgt. Damit wäre die Kulturalität des Menschen nicht nur in seine Natur qua Wesen eingezeichnet, sondern auch in seine biologische Natur.

²⁰ Landmann 1971, 115-126.

²¹ Landmann 1966, 160-166.

²² Landmann 1971, 115. Was Landmann hier ‚Anthropologikum‘ nennt, bezeichnet er an anderen Stellen als ‚Anthropinum‘ (z. B. in Landmann 1979). Der Einheitlichkeit halber verwende ich hier durchgängig den ersteren Ausdruck.

Aus diesem Ansatz freilich ergeben sich einige Spannungen, und zwar bei beiden Anthropologika. Sie seien im Folgenden kurz angedeutet. Das beginnt beim Begriff des Individuums und dem Gedanken einer Naturanlage zur Individualität. Bereits der Titel der Publikation von 1971 und der in ihr enthaltene Skizze verdeutlichen das: Wenn Individualität tatsächlich „naturhaft angelegt“, wenn sie humanes Instinktsubstitut wäre, dann bräuhete Landmann sich um das „Ende des Individuums“ nicht besorgt zu zeigen. Dass er es aufgrund einer politisch-zeitdiagnostischen und kulturkritischen Motivlage aber doch ist, deutet an, dass es in seinem Begriff des Individuums verschiedene Schichten gibt – weniger vorsichtig ausgedrückt: Dass der Begriff des Individuums mit Heterogenität belastet ist. In der Tat scheint Landmanns Kulturkonservatismus in den Ambivalenzen seiner Konstruktion des Individuums durch. So soll das Individuum oder die Entwicklung zu ihm zum einen also biologisch-„naturwüchsig“ im Menschen verwurzelt sein, dann aber soll es eine „kleine Individualität“ und „Individualität im emphatischen Sinne“ geben.²³ Individualität „seit den Griechen war schöpferische Individualität“, sie kann aber auch degenerieren, kann von einem „Menschheitsanliegen“ zu einer „sich wirkungslos selbst spiegelnden äußeren Attitüde“, zu einem „ästhetischen und pseudoästhetischen Spiel mit der eigenen empirischen Vorfindlichkeit“ und letztlich zu „etwas Privatem“ werden.²⁴ Das Schillern des Konzepts geht aber noch viel weiter: Das Individuum erscheint „bis ins Innerste als geprägt durch Biologisches, durch sein Unbewußtes, durch Klasse und Milieu, durch ‚die Gesellschaft‘ als ganze“ – aber das wohl gemerkt wiederum erst „seit dem 19. Jahrhundert“.²⁵ Landmanns 20. Jahrhundert schließlich markiert augenscheinlich das Ende des Individuums: „Die drei Jahrtausende des Individuums sind um. Sie waren nur ein Präludium der Jahrtausende des Nicht-mehr-Individuums [...]. Wir sind die Letzten. Nicht nur der große Pan, auch der Einzelne ist tot.“²⁶ Die systematische Aufgeladenheit, ja Überladenheit des Konzepts ist offenbar: Individualität soll *erstens* ein anthropologisches, naturhaft-biologisches Fundamentalkonzept sein. Sie soll *zweitens* darüber hinaus zugleich einen historischen Index enthalten, der zu unterschiedlichen historischen Zeiten unterschiedliche begriffliche Markierungen in sie einträgt und zu historisch

²³ Ebd., 115.

²⁴ Ebd., 118.

²⁵ Ebd., 119.

²⁶ Ebd., 126.

ganz divergenten Begriffsbedeutungen führt. Inwiefern im Kontrast zur historischen Zeit die Lebenszeit des Individuums den Begriff des Individuums tangiert, wird kaum reflektiert. Landmanns Versuch einer Milderung dieser Problematik durch die Aussage, naturhaft Vorgegebenes werde „geschichtlich erst intensiviert“, vermag nicht wirklich zu überzeugen, da die Differenz zwischen Naturanlage und historischer Realisierung keine von Intensitätsgraden ist. Vor allem aber ist *drittens* in die Konzeption des Individuums ein stark normatives Moment eingetragen, eine Werteskala, die an einigen Stellen durch die Konstruktion durchscheint: so verfallen „private“, „ästhetische“ oder narzisstische Individualität einem scharfen Verdikt, während „schöpferische“ und im Öffentlichen wirksame offenbar das Maß bilden. Es soll „echte Individualität“ geben und bloße „Schwundstufen“, „beliebige“ Individuen und im Kontrast dazu wohl irgendwie höhere, nicht-beliebige.²⁷ Individualität im „emphatischen Sinne“ enthält ein gleichsam heroisches Moment, sie soll – im Kontrast zur „kleinen Individualität“ – in ihrer höchsten Form eine legitime Ordnung setzen, als „Vorläuferin kommender Gesamtordnung“.²⁸ Das höchste Individuum soll dadurch „Vermittler des Nichtindividuellen“ werden, durch „Aufgehen in einer Sache“ – eine in Hinsicht auf die anthropologische Eingangskonzeption mehr als problematische und nicht mehr zu integrierende Wendung, die Landmann zwar „paradox“ nennt, um deren konzeptionelle Vermittlung er sich aber nicht mehr weiter kümmert.²⁹ Ideengeschichtlich scheint hier die ins Anthropologische gewendete Neuauflage eines Nietzscheanismus des starken und schwachen Individuums oder Einzelnen vorzuliegen.

Ähnlich prekär ist die Lage, was das zweite Anthropologikum, das Konzept der Tradition, anlangt. Auch dieses fundamentale Merkmal des Menschen soll „an die Stelle der Instinkte“ treten, es ist gewissermaßen ein *ab-ovo*-Charakteristikum. Damit erscheint es ebenso wie das erste Anthropologikum in das biologische Fundament des Menschen eingelassen, auch wenn Landmann dies nicht ausdrücklich formuliert. Hier wird die Differenz zu dem von Landmann ansonsten als Leittheoretiker unter seinen Zeitgenossen favorisierten Gehlen noch deutlicher als im Falle des ersten Anthropol-

²⁷ Ebd., 118.

²⁸ Ebd., 115. Der Unterschied zwischen „kleiner“ und „großer“, „privater“ („nichtöffentlicher“) und „öffentlicher“ Individualität findet sich bereits bei Gehlen 1964, 208.

²⁹ Landmann 1971, 115.

gikums.³⁰ Die systematische Funktion des Konzepts der Tradition erscheint zwar in mehrfacher Hinsicht als an die Institutionenlehre Gehlens angelehnt, ihr womöglich sogar entlehnt, aber als Funktionsäquivalent wird Tradition von Landmann bereits als zur biologischen Natur des Menschen gehörig fundamentalisiert und nicht als kulturelles Kompensat natürlicher Mängel betrachtet. Dieser grundlegende Unterschied zur Anthropologie Gehlens beruht auf einer theoretischen Dezision Landmanns, in seiner Kulturanthropologie den Natur-Kultur-Dualismus vermeiden zu wollen.³¹ Die Konzepte der Institution wie der Tradition sind beide darauf angelegt, den auf sich selbst verwiesenen, instinktentbundenen Menschen zu stabilisieren; ihre Leistung für die anthropologische Gesamtkonzeption weist aber spezifische Differenzen auf: Während die Institution der *Entlastung* dient, soll die von vornherein in Entgegensetzung und Spannung zum Konzept der Individualität angelegte Tradition die *schöpferische Seite* des Menschen in der objektiven Kultur verankern.

Das Konzept der Tradition ist mit Spannungen und kaum integrierbaren Theoriemotiven belastet. In analoger Weise wie beim ersten Anthropologikum zeigt sich hier eine doppelte und ambivalente Besetzung des Begriffs der Tradition: Obzwar ein genuin historischer Begriff, wird sie, ein Naturgegebenes, als überhistorische Kategorie gesetzt, die aber gleichzeitig einen historischen Index aufweisen soll. Vor allem aber erfährt der Begriff der Tradition keinerlei historische Konkretion. Auf ihn ließe sich treffend diejenige Kritik wenden, die Landmann selber an Gehlens Begriff der Institution geübt hat: „Innerhalb philosophischer Anthropologie kann ‚Institution‘ nicht mehr sein als ein formaler Begriff. Aus dieser Formalität folgt ja auch die oft gerügte Beliebigkeit von Gehlens Institutionsbegriff“.³² Bei aller auch kritischen Nähe zwischen beiden Konzepten verfällt der Begriff der Tradition freilich nicht so ohne weiteres einer daran anschließenden Folgekritik. Auf die Institution gemünzt fährt Landmann nämlich fort: „Aus dieser gleichen anthropologischen Formalität von Gehlens Institutionsbegriff ergibt sich nun auch dessen Indifferenz gegen das sozial wie ethisch Wünschbare. Leibeigenschaft ist zwar zu verurteilen, aber den Charakter,

³⁰ Landmann selbst hat seine Kulturanthropologie zu einer Fußnote des von ihm verehrten Arnold Gehlen erklärt, Landmann 1974b, 271. Den Hinweis auf diese Stelle entnehme ich Fischer 2008, 260 (Anm.).

³¹ Vgl. Landmann 1974a, 273-279.

³² Ebd., 278.

eine Institution zu sein, kann man ihr nicht absprechen.³³ Traditionen – auch wenn ihr Begriff rein formal gefasst ist – sind dagegen keineswegs immun gegen die an sozialen Wandel anschließende Kritik und gegen ethische Verwerfungen.

Auffallend und eine weitere Gemeinsamkeit mit Gehlens Institutionenlehre ist der Zwang, den die Tradition Landmann zufolge über den Menschen ausübt. Sie wird von vornherein eingeführt als überindividuelle Gegebenheit, der sich der Einzelne unterzuordnen, der er zu gehorchen hat. Als anthropologisches Gegenkonzept zum Individuum eingeführt, erweist sich aber der in dessen semantisches Feld gehörige Begriff der Vernunft als ihr eigentlicher Gegenspieler. Das wird bereits daran deutlich, dass Vernunft durch ihren Zusammenhang mit dem Begriff der Wahrheit ähnlich häufig mit Prozessen der Bindung, Unterordnung, der Unfreiheit und des Zwanges konnotiert wird wie der Begriff der Tradition.³⁴ Landmann schließt sich hier ganz nahtlos einer Metapher der Aufklärung und ihrer Ausläufer an, die die Vernunft als Gebieterin und Herrscherin bestimmte. „Tradition und Vernunft“ stehen, so bringt es die spätere *Fundamental-Anthropologie* auf den Punkt, „im Kampf um die Herrschaft über den Menschen“.³⁵ Dabei kommt der Tradition gegenüber der Vernunft ein Moment der Ursprünglichkeit zu, das dazu führt, dass der Menschen den Traditionen „noch mehr als seiner Vernunft“ gehorche, insbesondere „in Frühzeiten und noch in den ersten Hochkulturen“ werde die durch Vernunft mögliche Eigenständigkeit des Einzelnen „durch seine selbstverständliche Einordnung in das Herkommen“ überlagert.³⁶

Von hier aus wird freilich die hochgradige Ambivalenz im Konzept des Individuums noch deutlicher. Aus Gründen, die noch aufzuzeigen sein werden, lokalisiert Landmann das, was man ihm zufolge den Grundkonflikt der Kultur nennen könnte, im „Kampf“ zwischen Tradition und Vernunft. Tatsächlich aber verläuft dieser Konflikt zwischen Tradition und Individuum, denn die Vernunft wird lediglich als eine Art Instrument des Individuums in die Konzeption eingeführt, ein Instrument, das zur Auffindung der Wahrheit dient. Und tatsächlich verweist Landmann darauf, der Mensch als „Ver-

³³ Ebd., 278.

³⁴ Vgl. Landmann, 1971, 116.

³⁵ Landmann 1979, 92.

³⁶ Landmann 1971, 115.

nunftwesen“ sei „das individuierteste Wesen.“³⁷ In das komplexe Verhältnis zwischen den beiden Anthropologika ist also eine Bruchlinie eingezeichnet, die zwischen subjektiver Kultur (Individuum) und objektiver (Tradition) verläuft. Spätestens an dieser Stelle liegt die These nahe, dass der Simmel-Leser Landmann mit dieser Einschreibung des Grundkonflikts der Kultur ins Innere des Menschen, in seine biologische Natur, eine Interiorisierung und damit Reformulierung von Simmels „Tragödie der Kultur“ vollzogen hat.

5. *Gegenlektüre: Landmanns Schreiben von 1966 im Lichte seiner Fundamental-Anthropologie*

Blickt man von hier aus noch einmal auf Landmanns Brief an Taubes aus dem Jahre 1966 zurück und liest ihn in der Perspektive auf die fundamental-anthropologische Dimension hin, so zeigt sich Erstaunliches. Landmann insistiert auf dem Festhalten an „einer Tradition [...] als Aufgabe“, als „Pflicht“ und in ihrer „Funktion für das Ganze“.³⁸ Doch anders noch als im Zeitalter der Emanzipation steht nach der Katastrophe der Vernichtung der europäischen Juden der Auflösung der Tradition nicht länger die Vernunft entgegen, nicht länger entscheidet eine schwächere oder stärkere Vernunft darüber, ob die Verwerfung von Tradition legitim ist, so die modifizierte These Landmanns: „Alle Preisgabe der Tradition hat daher heute das Kriterium ihres Sinnes nicht darin, ob sie vor der Vernunft [...] standhält, sondern ob sie ein Rettendes ist“ – soll heißen: Tradition darf nur aufgegeben werden, wenn sie nicht errettet. Was aber, wenn die Tradition brüchig geworden ist, in palimpsesthafter vielfacher Überschreibung kaum noch lesbar? Was, wenn die gleichsam messianischen Erwartungen, die auf das Individuum Taubes als „Judaist und Jude“ gerichtet waren, getrogen hätten, weil auch dem in frühester Kindheit aus Polen nach Wien Umgesiedelten, von dort zur Rettung vor dem Nationalsozialismus nach Zürich Geflohenen, von dort in die Neue Welt Ausgewanderten, anschließend sein Heil in *Erez Israel* Suchenden und von dort wieder zurück in die USA Getriebenen längst

³⁷ Ebd.

³⁸ So weit nicht anders ausgewiesen beziehen sich sämtliche Zitate dieses Abschnitts auf den Brief von Landmann an Taubes vom 23. Juli 1966 (ZfL Berlin, Nachlass Jacob Taubes).

seine Traditionen zerbrochen, seine ostjüdische Identität abhandengekommen wäre? Die Zwang ausübende Instanz wird im Schreiben an Taubes von der Vernunft auf die Geschichte übertragen: „Die Geschichte schreibt uns selbst die Bahn vor“, und sie tut dies „in einer Weltstunde, in der die Zeichen auf Treue und Bewährung stehen.“ Man könnte vom Einzug der geschichtlichen Dimension in das erste Anthropologikum sprechen, läge im Appell zur Restitution zerstörter Tradition nicht gerade ein ungeschichtliches, anachronistisches Moment. Denn auch in dieser Hinsicht trägt die Analogie der Institution Gehlens und der Tradition Landmanns: Sich auflösende oder zerstörte Traditionen lassen sich ebenso wenig restituieren wie ausgehöhlte und zersetzte Institutionen. Der von Landmann verordnete geschichtliche Zwang, dem das Individuum zu gehorchen hat, präsentiert sich als geschichtliches Verhängnis, und im Zeichen dieses Verhängnisses sprach Landmann dem Individuum Taubes die Berechtigung zu dem ab, was dem ersten Anthropologikum entsprechend zum ureigensten, naturwüchsigen Bestand des Menschseins gehört: „den Staub des Herkommens von den Füßen schütteln zu wollen.“ Bemerkenswert bleibt, dass Landmann das „Ende des Individuums“ in seiner Skizze des Jahres 1971 beklagen wird, aber dessen Beerdigung selber in der ungebrochenen Berufung auf zerstörte Tradition und den Zwang zur Unterwerfung unter eine geschichtliche Aufgabe betreibt. Das mag dem lebensweltlich und lebensgeschichtlich unabgegoltenen Rest der systematischen Zwänge von Theorie geschuldet sein.

Die Konkretisierung des Begriffs der Tradition als jüdischer oder gar ostjüdischer Tradition, die das Schreiben vornimmt, legt die These nahe, dass gerade hier die Basis seines in der theoretischen Ausarbeitung formal bleibenden Konzeptes von Tradition zu suchen ist. Von dieser Annahme her lässt sich die scharfe Entgegensetzung von Vernunft und Tradition besser verstehen, die Landmann vornimmt. Paradigmatisch macht sich an dieser zentralen Stelle seiner Kulturanthropologie offenbar die historische Situation der Aufklärung und ihres Leitbegriffes, der Vernunft, geltend. Gerade der starke, religiöse Vorschriften und mündliche Schriftdeutungen umfassende Begriff von Tradition im Judentum, die im Talmud verschriftlicht wurde, drohte im Lichte aufgeklärter bloßer Vernunftgeleitetheit sich aufzulösen, und mit ihm das religiös begründete Judentum. Hierin bestand die spezifische Problematik der jüdischen Aufklärung.³⁹

³⁹ Zu diesem Konflikt vgl. Schulte 2002, passim.

Es scheint, als hätte Landmann dem verlorenen Sohn Taubes, mit dem er sich philosophisch nie auseinandergesetzt hat – was im übrigen auch umgekehrt gilt –, dennoch ein Denkmal gesetzt, ein negatives und camoufliertes, ohne Namensnennung. Wenn die anthropologische Skizze an der Stelle, an der sie mit starkem kulturkritischen Impuls die schließliche Auflösung der Vernunft beschreibt und darin mit Gehlen eine „Reprimitivisierung“ des Menschen erblickt, so hat Landmann unter den dann folgenden Beispielen auch Taubes versteckt. Die Reprimitivisierung äussere sich unter anderem „in der Forderung nicht nur nach gegenseitiger *Beziehung* von Theorie und Praxis, sondern nach ihrer *Einheit* in surrealistisch ‚unmittelbaren Aktionen‘“. ⁴⁰ Meint die Rede von der „Beziehung von Theorie und Praxis“ die politisch linke Studenten- und Professorenschaft nicht nur an der FU, so dürfte sich der Hinweis auf „surrealistisch ‚unmittelbare Aktionen‘“ auf Taubes beziehen. Der hatte 1967 im Prozess gegen die wegen des Aufrufs zur Brandstiftung angeklagten Berliner Studenten Rainer Langhans und Fritz Teufel ein Gutachten mitverfasst, das die ganze Aktion als bloß „surrealistische Provokation“ einschätzte, und dieses anschließend unter seinem Namen in der Zeitschrift *Merkur* veröffentlicht. ⁴¹

6. *Geschichte statt Natur: Taubes' Anti-Anthropologie und ihre kulturphilosophische Dimension*

Für Taubes war die historische und kulturelle Grundlage einer (aller) möglichen Kulturanthropologie im Mahlstrom der jüngsten europäischen Geschichte zerbrochen. Philosophische Anthropologie, die menschliche Möglichkeiten in einer wie immer gearteten Natur des Menschen vorzuzeichnen suchte, stellte für ihn keine Option dar. Ganz im Gegenteil, sie war für ihn als einen Denker von Zeit, Frist und Geschichte offenbar in so hohem Maße obsolet, dass sich in seinen Arbeiten so gut wie keine Diskussion vergangener oder aktueller Positionen philosophischer Anthropologie findet.

Hier zeigt sich auch, in wie hohem Maße Taubes' intellektuelle Sozialisation geprägt wurde von einer Figuration der deutschen Philosophie, die sich im Grunde als Kraftfeld für die gesamte nachkriegsdeutsche Generation

⁴⁰ Landmann 1971, 118.

⁴¹ Taubes 1967, 1082-1083.

von Philosophen und Intellektuellen erweist, der Philosophie Heideggers und deren anti-anthropologischem Impuls. Im nach-nationalsozialistischen Deutschland denken und philosophieren bedeutete Arbeit an Heidegger. Auch wer nicht in direktem Kontakt mit dem Freiburger Emeritus gestanden hatte, was bei vielen von Taubes' Kollegen der Fall war, und allzeit weit von ihm entfernt gearbeitet hatte, der sah sich zur Positionierung in Sachen Heidegger herausgefordert. Eine intellektuelle Geschichte der frühen und mittleren Bundesrepublik wäre von hier, von dieser Faszinationsgeschichte aus und der Auseinandersetzung mit ihr zu schreiben. Auch Taubes blieb davon nicht unberührt; auch wenn er sich später deutlich, mitunter vehement von Heidegger distanzierte, so war er doch in jungen Jahren ganz offenkundig von ihm fasziniert. In Briefen an Armin Mohler aus den 1950er Jahren bezeichnete er ihn zusammen mit Carl Schmitt als „die geistige Potenz“, „die alles Intellektuellengeschreibsel um Haupteslänge überragt“,⁴² oder gar als „unser Lehrer Martin“.⁴³ Über solche Bekenntnisse hinaus zeigen sich thematisch deutliche Spuren von Heideggers *Sein und Zeit* bereits in Taubes' Dissertation *Abendländische Eschatologie* von 1947. Doch schon in diesen frühen Jahren ist Taubes' philosophische Heidegger-Faszination überschattet von dessen NS-Engagement, wie es in Publikationen wie der berüchtigten Rektoratsrede zum Ausdruck kam.⁴⁴ Man wird also von einem zutiefst gespaltenen Heidegger-Bild sprechen müssen, gespalten entlang der Linie Philosophie versus Politik. Das legt allerdings eine gewisse Prägung nahe, was die Ablehnung von Philosophischer Anthropologie angeht.

In seinem Vortrag auf dem *Deutschen Soziologentag* des Jahres 1968 allerdings setzt sich Taubes mit Arnold Gehlen auseinander, und durch diese Auseinandersetzung hindurch lässt sich auch eine Gegenposition zu Landmanns Kulturanthropologie ausmachen. Ausgangspunkt ist Gehlens zentrale These aus *Urmensch und Spätkultur*, die die „neuartige Aufgabe“ formulierte, „die Verselbständigung und Autonomie, welche die Institutionen gegenüber dem Einzelnen gewinnen, aus der Natur des Menschen abzuleiten“.⁴⁵ Gehlen siedelte dabei die Institutionen im Übergang zwischen subjektiver und objektiver Kultur an, wenn er sie einerseits als kulturell Entstandenes und andererseits als Macht über den Menschen Ausübendes ver-

⁴² Schreiben an Mohler vom 14. Febr. 1952, in: Taubes/Schmitt 2012, 130.

⁴³ Schreiben an Mohler vom 20. April 1952, in: Ebd., 137.

⁴⁴ Schreiben an Mohler vom 14. Febr. 1952, in: Ebd., 130-131.

⁴⁵ Gehlen 1956, 8.

stand: „Dieselben Einrichtungen also, die die Menschen in ihrem Denken und Handeln untereinander hervorgehen lassen, verselbständigen sich in ihnen zu einer Macht, die ihre eigenen Gesetze wiederum bis in ihr Herz hinein geltend macht“.⁴⁶ Ähnliches ließe sich für Landmanns Konzept der Tradition feststellen, stimmt man der oben aufgestellten These zu, dass dieses Konzept eine Art Reformulierung des Gehlenschen Institutionenbegriffs darstellt. Die „Macht der Institutionen“ – so paraphrasiert Taubes die Konstruktion Gehlens – ist „durch den Anspruch des mündig gewordenen Menschen gefährdet.“ Folgerichtig „richtet Gehlens schärfste Kritik sich gegen den Anspruch *des* Subjekts, das den Institutionen nicht mit Haut und Haar verfallen ist“⁴⁷. Auch hier macht sich das Ringen um „Bewahrung des Selbstgefühls und des Selbstimportanz-Bewußtseins des Menschen“ geltend, das Gehlen zufolge in der Moderne das menschliche Phantasma der Kontrolle über den „metahumanen Prozeß“ anleitet.⁴⁸ Die These, dass Gehlens Theorie der Institutionen „einen naturgeschichtlichen Prozeß“ beschreibe und dadurch zumindest in diesem Sinne eine soziale Formation als geschichtlich entstandene verstehe, verneint Taubes entschieden: „Bei Gehlen [...] verwandelt sich die These: die gesellschaftliche Formation ist ein naturgeschichtlicher Prozeß, in ein biologisches Gesetz.“⁴⁹ Damit lege Gehlen den Akzent auf die Natur, „die die Geschichte aller Emanzipation von Natur illusorisch macht.“⁵⁰ Aber genau um letzteres, um Emanzipation und Loslösung, um Geschichte und Gegen-Geschichte war es Taubes zu tun, philosophisch ebenso sehr wie praktisch politisch. Der Entstehung von Kultur aus Naturanlagen des Menschen und dessen Stabilisierung als kulturelles Individuum durch überindividuelle Instanzen wie Institutionen und Traditionen setzte er seine These der Genese der Kultur aus Kult und Ritual entgegen,⁵¹ eine These, die sich – Ironie der Ideengeschichte – auch in Gehlens *Urmensch und Spätkultur* findet.

⁴⁶ Ebd., 8.

⁴⁷ Taubes 1969, 297 [Hervorhebung HKO].

⁴⁸ Gehlen 1964, 209.

⁴⁹ Taubes 1969, 299.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Taubes 1954, 269-282.

Literatur

Blumenberg, Hans / Taubes, Jacob (2013): *Briefwechsel 1961-1981 und weitere Materialien*, hg. v. H. Kopp-Oberstebrink u. M. Tremel, Frankfurt am Main.

Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg / München.

Gehlen, Arnold (1956): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 3., verb. Aufl. Frankfurt am Main (1975).

– (1964): „Über kulturelle Evolutionen“, in: Kuhn, H. / Wiedmann, F. (Hg.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, S. 207-220.

Kopp-Oberstebrink, Herbert (2013): „Jacob Taubes“, in: *Neue Deutsche Biographie* 25, Berlin, S. 803-804.

Landmann, Michael (1961): *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts- und Sozialanthropologie*, München / Basel.

– (1966): „Anthropologie des Individuums. Originarität und Modellierbarkeit des Menschen“, in: Wisser, R. / Stolte, D. (Hg.): *Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit*, Tübingen (Festschrift für Karl Goldammer), S. 160-169.

– (1971): *Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen*, Stuttgart.

– (1974a): „Arnold Gehlen im Spiegel seiner Kritiker. Zu seinem 70. Geburtstag am 29. Januar 1974“, in: Landmann 1979, S. 273-279.

– (1974b): „Materialien zur Selbstdarstellung (nach einem Entwurf von 1967)“, in: Grundner, K.-J. / Krausser, P. / Weiss, H. (Hg.): *Der Mensch als geschichtliches Wesen. Anthropologie und Historie*, m. e. Geleitw. v. H. Heimsoeth (Festschrift für M. Landmann zum 60. Geburtstag), Stuttgart.

– (1979): *Fundamental-Anthropologie*, Bonn.

Nachum, Iris / Neuman, Susan (2010): *Margherita von Brentano. Das Politische und das Persönliche. Eine Collage*, Göttingen.

Paulus, Stefan (2010): *Vorbild USA? Amerikanisierung von Universität und Wissenschaft in Westdeutschland von 1945-1976*, München.

Schulte, Christoph (2002): *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*, München.

Taubes, Jacob (1947): *Abendländische Eschatologie*, Bern.

– (1954): „From Cult to Culture“, in: Taubes 1996, S. 269-282.

– (1969): „Kultur und Ideologie“, in: Taubes 1996, S. 283-304.

– (1967): „Surrealistische Provokation. Ein Gutachten zur Anklageschrift im Prozess Langhans-Teufel über die Flugblätter der ‚Kommune I‘“, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 21, Nr. 236, S. 1072-1073.

- (1993): *Die politische Theologie des Paulus*, hg. v. A. u. J. Assmann in Verb. mit H. Folkers, W.-D. Hartwich u. Ch. Schulte, München.
- (1996): *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, hg. v. A. u. J. Assman, W.-D. Hartwich u. W. Menninghaus, München.

Taubes, Jacob / Schmitt, Carl (2012): *Briefwechsel mit Materialien*, hg. v. H. Kopp-Oberstebrink, Th. Palzhoff u. M. Treml, München.

Treml, Martin (2013): „Jacob Taubes und seine Lektüre der Paulinischen Briefe“, in: Oxen, K. / Sagert, D. (Hg.): *Mitteilungen. Zur Erneuerung evangelischer Predigtkultur*, Leipzig, S. 121-128.