

Zur Pathologie von Kulturverlust -  
Johan Huizinga als Kritiker seiner Zeit\*

Der Johan Huizinga, dem die Wissenschaft den *Herbst des Mittelalters*, den *Homo Ludens*, die *Niederländische Kultur des 17. Jahrhunderts* und eine Biographie des Erasmus von Rotterdam verdankt, eben jener Huizinga, dessen feinsinnige bis liebevolle Betrachtungen zur Kulturgeschichte des burgundisch-niederländischen Raumes nicht nur zustimmendes Nicken, sondern auch heftiges Schütteln des Kopfes herbeiführten, aber auf jeden Fall Aufmerksamkeit erregten, er nun ist nicht unser Thema. Zu handeln ist vielmehr über den Kulturkritiker Johan Huizinga, der inmitten seiner kulturhistorischen Arbeiten und methodologischen Studien die Muße fand, sich seiner Gegenwart zuzuwenden, ihre Kultur zu analysieren. Er tat es, und er wandte sich mit Grausen. Der *Untergang des Abendlandes* des Oswald Spengler, so schreibt Johan Huizinga zwar in einer umfangreichen Rezension zum Buch, habe auf ihn in homöopathischen Dosen heilsam gewirkt, die Lektüre habe ihn ein wenig befreit von der dunklen Verzweiflung über das künftige Schicksal der eigenen Kultur, da ihm nicht die Sicherheit der Hoffnungslosigkeit des Oswald Spengler eigen sei,<sup>1</sup> allein, wir lesen es, und wir glauben ihm nicht. Huizingas Kommentar enthielt Ablehnung und Faszination gleichermaßen. Ablehnend zeigte er sich, weil ihm, dem Historiker, in dem großen Spenglerschen Entwurf von Werden, Blüte und Untergang von Kulturen und den dort aufgezeigten Parallelitäten schlicht der konkrete historische Beleg fehlte und weil ihm, dem Niederländer, der romantische Schwulst vom Faustischen als dem Inbegriff modernen Geisteslebens nicht behagte. Fasziniert aber war er, weil sich jemand daran begab, den Verfall oder Niedergang von Epochen oder Perioden überhaupt zu thematisieren und geistesgeschichtlich zu beschreiben oder zu deuten. So erstaunlich ist die Faszination nicht, hatte doch Huizingas Verleger gerade vorher den *Herbst des Mittelalters* auf den Markt gebracht, in dem die Lebens- und Gedankenwelt des Spätmittelalters als Verfallerscheinung so eindringlich beschrieben wurde. Verwunderlich ist sie darüber hinaus nicht, weil dieser Groninger und - später - Leidener Hochschullehrer Huizinga in jüngeren Jahren unter dem Einfluß des Klimas stand, das rund um die Zeitschrift *Kroniek* geschaffen und vom Wunsch

---

\* Text der Antrittsvorlesung, gehalten am 31. Oktober 1990 an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

<sup>1</sup> J. HUIZINGA, *Twee worstelaars met den engel*, VW IV, S. 441-496, Zitat S. 470. Alle niederländischen Zitate aus Huizingas Arbeiten sind von mir ins Deutsche übertragen worden.

nach Kulturkritik und einer unübersehbaren fin-de-siècle-Stimmung geprägt war.<sup>2</sup> Die eher an Fragestellung und Methode orientierte Faszination hatte freilich auch ihre inhaltliche Komponente, die den Johan Huizinga zu einem geistigen Komplizen des Oswald Spengler macht. Da stand doch bei Spengler zu lesen: "Der Geschichte des höheren Menschentums gegenüber ... herrscht ein grenzenlos trivialer Optimismus in Bezug auf die Zukunft." Sehen wir einmal von dem für Huizinga nicht recht schmackhaften Begriff vom "höheren Menschentum" ab, dann äußerte sich in solcher Aussage doch ein Gedanke, der im übrigen kein Spengler-sches Eigentum, sondern schon Gemeingut geworden war, aber auf jeden Fall die schlichte Fortschrittsgläubigkeit attackierte, zu der der wohl aufklärerisch und liberal zu verortende Optimismus des 18. und 19. Jahrhunderts geführt hatte. Da konnte Huizinga doch beipflichten, und es will uns daher auch fraglich erscheinen, ob er sich zu Recht vom Pessimismus des Deutschen absetzte.

Der Niederländer mochte sich von etwa 1909 bis zur Veröffentlichung des *Herbst des Mittelalters* in sein spätmittelalterliches Kulturopus<sup>3</sup> vergraben, damit entband er sich aber nicht der Aufgabe, ein waches Auge für das Zeitgenössische zu haben, denn schließlich fand Kultur auch im Hier und Heute statt. Es kann nur die Suche nach den bestimmenden Kräften der eigenen Zeit gewesen sein, die ihn - eher zwischendurch als nebenher - 1918 eine Folge von vier umfangreichen Essays über *Mensch und Masse in Amerika* schreiben ließen.<sup>4</sup> Den äußeren Anlaß bot die Verschiebung der Kräfteverhältnisse in der internationalen Politik durch die Präsenz

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu W. THYS: *Huizinga en de beweging van negentig*, BMGN 88,2 (1973), S. 171-194, sowie W.E. KRUL: *Huizinga's faam als cultuurcriticus*, Groniek 11 (1978-79), Nr. 61, S. 2-7 und vor allem J. KAMERBEEK Jr.: *Huizinga en de beweging van tachtig*, TVG 67 (1954), S. 145-164. Einen recht umfassenden Überblick zur Literatur über Huizinga (einschließlich der Rezensionen zu seinen Werken) enthält J. TOLLEBEEK, *De toga van Fruin. Denken over geschiedenis in Nederland sinds 1860*, Amsterdam 1990; anlässlich des 100. Geburtstages von Huizinga veröffentlichte die BMGN 88, 2 (1973) einen Sammelband mit Aufsätzen zu Huizinga und seinen Arbeitsgebieten. Die Sammlung wurde noch im gleichen Jahr gesondert veröffentlicht (W.R.H. KOOPS, E.H. KOSSMANN, G. VAN DER PLAAT (Hrsg.), *Johan Huizinga 1872-1972*, 's-Gravenhage 1973). Hier ist der Beitrag von Hans R. Guggisberg, *Burckhardt und Huizinga - Zwei Historiker in der Krise ihrer Zeit* (BMGN ebd. S. 297-316, Sonderveröffentlichung S. 155-174) der einzige, der sich mit dem Kulturkritiker Huizinga befaßt - und dies im Vergleich mit dem von Huizinga verehrten Jacob Burckhardt. Im übrigen beziehe ich mich zu Huizinga immer auf die Verzelde Werken, 9 Bde., Haarlem 1948.

<sup>3</sup> *Herfstij der Middeleeuwen* erschien in 1. Auflage 1919 bei dem Haarlemer Freund und Verleger Tjeenk Willink. VW 3, S. 3-435.

<sup>4</sup> *Mensch en menigte in Amerika. Vier essays over moderne beschavingsgeschiedenis*, VW V, S. 249-417. Dazu W.E. Krul: *Moderne beschavingsgeschiedenis: Huizinga's Mensch en menigte in Amerika*, Spiegel Historiae 23 (1988), S. 407-412.

der Vereinigten Staaten auf dem europäischen Kontinent. Aber dies war nur der Anstoß der Überlegung. Viel wesentlicher erschienen ihm der Prozeß der Ökonomisierung und Mechanisierung der Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Organisationsformen und Verhaltensweisen des gesellschaftlichen Lebens. Er beschrieb dies in einer Weise, die sozialistische Rezensenten und Leser dazu veranlaßte, ihn in den Reihen der ihren als einen Marxisten zu begrüßen, dem es darauf ankomme, die Gebrechen der kapitalistischen Gesellschaft zu entlarven.<sup>5</sup> Wenngleich ein um Kumpanei bemühter Leser solcherlei Haltung durchaus aus der Huizingaschen Darstellung herausfiltern konnte, war Huizinga zwar vieles, aber sicher kein Marxist. Er trat auch nicht als romantisch infizierter Maschinenstürmer auf, sondern anerkannte die industriellen und gesellschaftlichen Organisationsformen als ein neues Kulturphänomen und damit als historische Realität. Für ihn lag das Problem weder in der Abschaffung noch in der Überwindung des Neuen, sondern in der Frage nach den Folgen einer von ihm konstatierten Prozeßhaftigkeit. Und da kamen Bedenken auf. Es fiel nicht schwer, aus fortschreitender Verbesserung des Werkzeugs und einer zunehmenden Kooperation menschlichen Willens und Könnens auch auf ein Mehr an menschlicher Freiheit zu schließen, freilich, so fragte sich Huizinga, gerät nicht das, was ursprünglich Objekt des Tuns gewesen war, zum Subjekt mit der deutlichen Tendenz, den Menschen unter die Eigendynamik des Objekts zu zwingen und eine neue Werteskala einzuführen, die die überkommenen Werte überdeckte oder fortwischte? Etwa wenn das Prinzip der Quantität an die Stelle der Qualität trat? Um seine Bedenken, seine Furcht auch, zu stützen, griff er zu Goethe. *Der Zauberlehrling* enthielt Einschlägiges. Der rief doch: "... die ich rief, die Geister, werd ich nun nicht los."<sup>6</sup> Für Huizinga galt für alle großen Kulturbewegungen das Bild von dem blöden Besen, der nicht aufhörte, Wasser zu schleppen. Und eben dieses Bild schloß er mit dem Wort ab: "Die arme Menschheit wird immer ein Zauberlehrling bleiben, nur selten in der Weltgeschichte ist der Meister nach Hause gekommen."<sup>7</sup> Eigengesetzlichkeit und Eigendynamik des Kulturphänomens, das war es, was ihn schon in diesen Anfängen seiner kulturkritischen Äußerungen betroffen machte. Die Macht des Kulturmechanismus zu binden, sei augenfälliger, als die Fähigkeit zu befreien. Für das Spätmittelalter war es für ihn die Kirche, die das Leben habe erstarren lassen, jede Entwicklung gehemmt habe, jetzt aber, zu seiner Zeit, drohe die Menschheit zum 'hilflosen Sklaven' ihrer eigenen vollendeten Mittel der materiellen und sozialen Technik zu werden.

Die Logik solcher Ausführungen läßt auf Pessimismus, auf jeden Fall aber auf nur schwache Anwesenheit von Optimismus schließen, gleichwohl äußerte er an anderen Stellen Zuversicht über künftige Entwicklung. Ganz begreiflich ist das

---

<sup>5</sup> Etwa die Rezension von H.A. Leenmans, in: *De Socialistische Gids* 4 (1919), S. 873-874; s.a. den Hinweis in dem unter Anm. 4 genannten Beitrag von Krul (S. 412).

<sup>6</sup> VW 5, S. 335.

<sup>7</sup> Ebd.

nicht, aber möglicherweise ließ er sich von der Jugendlichkeit der USA, dem Aufstieg des Landes zur Weltmacht oder aber von dem Bild beeindruckt, das das missionarisch gestimmte und getrimmte Amerika von sich selbst hatte. Solche Widersprüchlichkeiten sollen uns hier nicht zur Widersetzlichkeit anregen, vielmehr sei betont, daß sich in diesem Büchlein durchaus die Ansätze zu einer Kulturkritik befinden, die er einiges später unter dem Aspekt der Kulturkrise seiner Zeit gründlich ausgearbeitet hat. Das entwickelte sich allmählich in einer Vielzahl von Arbeiten in den zwanziger und dreißiger Jahren und mündete in dem großen Buch unter dem Titel *Im Schatten von Morgen*.<sup>8</sup> Der Autor des *Herbst des Mittelalters*, der Schreiber anderer grundlegender Werke, der Bild- und Wortinterpret, er gesellte sich hier zur Schar jener Historiker, die seit dem 19. Jahrhundert sich nicht nur als Historiker in der Zeit, sondern auch als Verantwortliche ihrer Zeit verstanden. Da war historische Wissenschaft eben mehr Verpflichtung als Selbstzweck, und es scheint, als ob dieser Niederländer vom Vorbild amerikanischer Fachkollegen inspiriert worden sei, bei denen er feststellte, daß diese die Aufgabe ihres Wissenschaftszweiges sich nicht in der Produktion von Fachgelehrsamkeit erschöpfen lassen wollten.<sup>9</sup> Huizinga war kein Mann des Elfenbeinturms, auch kein weltfremder Stubengelehrter, wie es später einmal der niederländische Fachkollege Pieter Geyl in einer mit dem Holzhammer geführten Kritik an Huizinga meinte ausdrücken zu müssen.<sup>10</sup>

Allein, Huizinga als Kritiker seiner Zeit, das bewegte sich nicht auf der politischen Ebene, das war sein Metier nicht. Es ist augenfällig genug, daß ihn die Konfrontation mit Krieg oder ähnlichen Katastrophen kaum berührt zu haben scheint. Natürlich war er nicht blind für die beängstigenden Erscheinungen von Tageskrisen, aber sie waren nur Material für die Erkundung von Zusammenhängen, deren "eigentliches Schwergewicht jenseits der politischen und wirtschaftlichen Sphäre" lag.<sup>11</sup> Der Untertitel, den er seinem *Herbst des Mittelalters* mitgegeben hatte: "*Studie über die Lebens- und Gedankenformen in Frankreich und in den Niederlanden im 14. und 15. Jahrhundert*", das war inhaltlich genau das, was ihn zeit seines Lebens bewegte. Die Beobachtung dieser Phänomene ließ ihn am

---

<sup>8</sup> J. HUIZINGA: *In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, in: VW VIII, 313-428.

<sup>9</sup> VW V, S. 249.

<sup>10</sup> *Huizinga als aanklager van zijn tijd*. Med. d. Kon. Nederl. Akad. v. Wetenschappen, N.R., Dl. 24, Nr. 4 (1961). Im Rahmen der Antrittsvorlesung war eine Auseinandersetzung mit Geyl nicht möglich. Es sei jedoch auf F.W.N. Hugenholtz, *Een psychologisch conflict*, in: Hollands Weekblad, Nr. 132, S. 1-3 sowie auf H. Baudet, *Kanttekeningen bij GeYl's kritiek op Huizinga*, TvG 75 (1962), S. 459-469 und schließlich auf die wenigen Bemerkungen in dem unter Anm. 2 genannten Aufsatz von Krul hingewiesen.

<sup>11</sup> W. KAEGI, *Das historische Werk Johan Huizingas*, Historische Meditationen, zweite Folge, Zürich 1946.

ehesten zum Wort von der Kulturkrise kommen, am ehesten, so sagen wir, weil sein historisches Wissen nicht nur weit in die Vergangenheit hineinreichte, sondern seinen spezifischen Tiefgang in der immer wieder neuen Beobachtung einander ähnlicher Phänomene gewann. Aber ein weiteres. Zum Wort von der Kulturkrise konnte er nur gelangen, wenn er einen festen Begriff von Kultur entwickelte. Lassen Sie uns vor der Definition noch die Bedrohung nennen. Im *Schatten von Morgen* faßte er - gleichsam als Ausgangspunkt - seine bis dahin an zahlreichen Stellen vorgetragenen Formulierungen zusammen. Der Untertitel drückt aus, daß er eine Diagnose des geistigen Leidens seiner Zeit zu geben beabsichtigte. "Wir leben in einer besessenen Welt", so schrieb er. "Und wir sehen es nicht. Es käme für niemanden unerwartet, wenn der Wahnsinn eines Tages in Raserei umschlüge, in der die arme europäische Menschheit abgestumpft und verwundert zurückblicken würde. Die Motoren würden noch laufen, die Fahnen noch wehen, aber der Geist wäre gewichen."<sup>12</sup> Der Wahnsinn schien für ihn Methode zu haben. Er konstituierte sich gleichsam im Verlust der alten Werte wie Wahrheit und Menschlichkeit, Vernunft und Recht.

Die Tendenz stand jedenfalls auf Verderb, und es ist hier zu fragen, was Huizinga unter Kultur verstand, die den Namen verdiente. Der niederländische Schriftsteller Willem Frederik Hermans, immer gut für einen schnellen, zwischen Sarkasmus und Zynismus angesiedelten Spruch, hat einmal formuliert, er fürchte, für Huizinga sei eine Sonntagmorgenlandschaft, durch die fromme Bauern im Arbeitskittel auf Pferden und Karren zur Kirche zögen, der Höhepunkt kultureller Äußerung.<sup>13</sup> Nun wird dieser Schriftsteller selbst am meisten über den Fund gelacht haben, aber es steckt in solchem Bild ein Hinweis auf das ausgeprägte Harmoniedenken des Historikers Huizinga, das er, so will uns scheinen, so ganz aus seiner Anschauung des Goldenen Jahrhunderts der Niederlande gewonnen hat und das ihn nachgerade prädestinierte, sich bevorzugt mit Themen des Verfalls zu befassen. Die Umschreibung der Anwesenheit von Kultur wird man als eine solche Harmonie-Definition deuten dürfen, wenn es da heißt: "Kultur als Äußerungsform einer Gemeinschaft ist gegeben, wenn die Beherrschung der Natur materiell, moralisch und geistig einen Stand erreicht und hält, der höher und besser ist, als die natürlichen Verhältnisse ihm vorgeben. Bestimmendes Merkmal sind dabei ein harmonisches Gleichgewicht der geistigen und materiellen Werte und ein möglichst homogenes Ideal, das die einzelnen Tätigkeiten der Gemeinschaft anstreben."<sup>14</sup> Unter geistig ist dabei Spiritualität, Intellektualität, Moral und Ästhetik gleichermaßen zu begreifen, und eben zwischen diesen Phänomenen war Harmonie gefordert.

Nun mag Huizinga von den materiellen Werten reden - von der Beherrschung der Natur durch den Menschen, von der Entwicklung des Menschen zum Homo faber, und dies zunächst einmal durchaus positiv begriffen -, viel wichtiger waren

---

<sup>12</sup> VW VII, S. 315.

<sup>13</sup> Zitiert bei Krul (wie Anm. 2), S. 5.

<sup>14</sup> VW VII, S. 331 f.

ihm die geistigen Werte, war ihm die Verlüderung des Denkens und der Moral, des eigentlichen Kontextes einer schöpferischen Zeit, eine Verlüderung, die sich ihm manifestierte in dem Fehlen eines allgemeinen Ideals. In früheren Zeiten habe man etwa die Ehre Gottes, Gerechtigkeit, Tugend, Weisheit als ein solches anzustrebendes Ideal begriffen. Der Zeitgeist nun sage, da handele es sich doch in seiner Unbestimmtheit einfach um ein Stück Metaphysik, unangepaßt und überholt. An ihre Stelle seien Wohlstand, Macht, Sicherheit getreten, alles Ziele und Begriffe, geeignet, Streit zu entfachen und die Gemeinschaft zu zersplittern. Und hier scheint ein ganz wesentlicher Ansatzpunkt der Huizingaschen Kritik an seiner Zeit zu liegen: die Aufhebung der Gemeinschaft durch Gesellschaft. Es will scheinen, als ob sich Huizinga mit Gesellschaft als Negation von Gemeinschaft nicht habe abfinden können. Da beschrieb er doch zuvor in seinem Bericht über Amerika Wirtschaft und Mechanisierung oder Technologie als ganz normale Kulturphänomene und wies auch auf die Gefahren in Gestalt einer Umkehrung des Objekt-Subjekt-Verhältnisses hin, aber daß Eigentumsverhältnisse und industrielle Organisationsformen zur Formulierung zumindest klassenspezifischer Interessen unter den Bedingungen einer neuen Form des Wirtschaftens führen konnten, wollte ihm da weniger in den Sinn kommen. Es war die Unabdingbarkeit der alten Tugenden, der alten Ideale, die ihn so auch zweifeln ließen am Fortschrittsglauben seiner Zeit, zumal sich ein auf Wirtschaft, Technik und Effizienz gerichtetes System als höchst anfällig erwies. Er zeigte die Disproportionalität zwischen vollendetem Produktionsapparat und der Möglichkeit auf, ihn zum Nutzen der Menschen anzuwenden; er nannte Überproduktion neben Not und Arbeitslosigkeit. Von Gleichgewicht oder Harmonie konnte da gewiß keine Rede sein. Und eben weil die materialen Begriffe wie Wirtschaft, Technik und Effizienz an ihre Grenzen gestoßen schienen, erschien Fortschrittsglaube als eine denkerische Fehlleistung oder auch als Ergebnis von Denkfaulheit, denn er datierte noch aus der Zeit des naiven Optimismus des 18. und 19. Jahrhunderts. Und Huizinga mischte ganz nebenher gedanklich noch einen Passus aus der amerikanischen Verfassung in seinen Unglauben, wenn er feststellte: "Die Erwartung, daß jede neue Erfindung oder Verbesserung der vorhandenen Mittel das Versprechen eines höheren Wertes oder auf mehr Glück notwendigerweise enthalten muß, ist eine äußerst naive Vorstellung, ein Erbstück des so liebenswerten Jahrhunderts des intellektuellen, moralischen und sentimentalischen Optimismus, des 18. Jahrhunderts also."<sup>15</sup>

Welches nun waren die Symptome, in denen sich die Auflösung von Kultur in der definierten Form äußerte und die den Fortschrittsglauben zu einer leeren Hülle machten? Da war es zum einen die weitere Spezialisierung und damit die Vereinzelung der Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaften. Hier war Huizinga durchaus bereit von Fortschritt zu sprechen, von einem Fortschritt der intellektuellen Leistung, die sich aus der Vertiefung des Bekannten und aus der Verfeinerung der Methoden ergab. Ein 'Halt' zuzurufen, widerspräche dem Urtrieb menschlichen Geistes. Das Problem lag recht eigentlich im beziehungslosen Nebeneinander der einzelnen naturwissenschaftlichen Disziplinen, in dem Sich-kaum-noch-miteinander-verständigen-Können, auch innerhalb einer einzelnen Disziplin.

---

<sup>15</sup> Ebd. S. 336.

Es lag zudem in dem Bewußtsein, noch lange nicht das Ende der Erkenntnis erreicht zu haben, mit der Konsequenz, daß die Vielzahl der immer wieder neuen Ergebnisse und die daraus resultierende Vereinzelnung die Möglichkeit zu einem neuen Weltbild gar nicht erst eröffnete und damit auch nicht in der Lage war, das für die Anwesenheit von Kultur nach Huizinga notwendige Ideal zu formulieren.

Letztlich beurteilte Huizinga die intellektuelle Leistung mit all ihren offenbaren Chancen positiv, und der Leser erhält den Eindruck, als ob es ihm zum Trost geschrieben worden sei, um dann freilich nachgerade in einen Abgrund von Kulturkrise gerissen zu werden, wenn ihm die Verflachung und Schwächung der Urteilskraft vorgehalten wird. Huizinga, in seinen großen Arbeiten wie *Herbst des Mittelalters*, ein ausgewiesener Meister in der Analyse von Gegensätzen, sah sich selbst nicht nur in einer Welt des Gegensätzlichen, sondern in der des Paradoxalen. Da war es dem menschlichen Geist gelungen, immer tiefer in die Zusammenhänge der Welt einzudringen und immer weitere Gebiete der Wissenschaft zu erschließen, und zu übersehen war auch nicht, daß die Erarbeitung und Vermittlung von Kenntnissen gegenüber früheren Zeiten eine weitaus größere Zahl von Menschen erfaßte, aber die Expansion von Kenntnis hieß nicht zugleich auch Vertiefung der Weisheit. Die Ursache dieser Erscheinung lag für Huizinga in der materiellen Struktur. Da mochte die Gesellschaft allen ihren Mitgliedern die allgemeine Schulpflicht verordnen und alle Möglichkeiten der Veröffentlichung von Ereignis und Kenntnis besitzen, verloren aber ging das Erfordernis des selbständigen Denkens, ja, Schulpflicht und moderne Kommunikationsmittel führten solchen Verlust geradewegs herbei. Was Huizinga nun unter Beschuß nahm, war, will man es plakativ illustrieren, eine Angebots- und Konsumgesellschaft. Das Angebot manifestierte sich in einer kulturellen Überproduktion, entsprechend der materiellen Überproduktion, auf dem Weg über - noch dazu - neuartige, einigermaßen seelenlose Kommunikationsmittel wie Zeitung, Radio und Film. Es war die Aufdringlichkeit der kulturellen Organisation und des Kulturapparats, der dem Individuum das Denken abnahm und die Verarbeitung nicht zuließ. Es war der Verlust an Selbstgestaltung durch Fremdgestaltung, die Einwirkung eines oberflächlichen und zugleich vielgestaltigen Angebots, das das eigene Denken zurückdrängte. Es will scheinen, als ob sich der Kritiker nicht nur in einer Angebots- und Konsumgesellschaft, sondern auch in einer Vordenker-gesellschaft befindlich begriff. Kultur fand sich degradiert zur Massenware und Ware der Massen mit der deutlichen Tendenz, ursprünglichen Aktivitätsdrang zur bequemen Passivität verludern zu lassen. Abgesehen davon, daß Huizinga ja unter Massen nicht die sozialen Unterschichten, sondern offensichtlich in Anlehnung an Ortega y Gasset den Durchschnittsbürger verstand, war etwa das ihm so teure Spielelement verloren gegangen. Spiel als Selbsttätigkeit war aufgehoben im Spielenlassen. Das Fußballstadion - er ordnete Sport unter die großen Kulturphänomene seiner Zeit ein -, trat an die Stelle der aktiven Teilnahme (und er kannte die großen Stadien nicht einmal), ja, selbst das Zuschauen wurde durch die Sportberichterstattung im Radio ersetzt. Aber selbst dort, wo das Zuschauen eine intellektuelle Anstrengung erfordert hätte, im Theater, trat der Film an die Stelle und ersetzte das Intellektuelle durch das Visuelle. Es ist ganz deutlich, daß er in seiner Werteskala das Wort vor das Bild stellte, weil das Visuelle, vorgetragen durch Film, die ästhetisch-intellektuelle Perzeptionsfähigkeit schlichtweg ungenutzt

ließ. Molière auf der Bühne war eben etwas anderes als eine Flut von wechselnden Einstellungen auf der Leinwand. In diesem Sinne hieß Rezeption des Gebotenen nichts anderes als Zerstreung, und das bedeutete erheblichen Mangel an Konzentration und höchste Empfänglichkeit für visuelle Suggestion, wie sie sich in der Reklameindustrie offenbarte. Die Frage, ob kommerzielle oder politische Werbung mit ihrem plakativen Charakter tatsächlich wirkte, wollte er nicht beantworten, aber er wußte, daß sie eine Spekulation auf abgeschwächte Urteilskraft darstellte und eine Normierung des Denkens auf einem jedermann begreiflichen Niveau. Schon in den Annotationen zu seiner Amerikareise von 1926 stellte er das fest.<sup>16</sup> Solche Normierung entwickelte sich entsprechend der sich aus Mechanisierung und Konkurrenz ergebenden Standardisierung im Produktivbereich und fand ihren Niederschlag in Kommunikationsmitteln wie Radio und Reklame. Den Amerikanern schlug er vor, sollten sie neben stars and stripes, Indianer und Bison noch eines weiteren Emblems bedürfen, doch die Pampelmuse zu wählen.<sup>17</sup> Die Frucht, die wohl immer nur in Hälften vorkomme, sei immer gleich gelb und gleich frisch, werde immer auf die gleiche Weise aufgetischt und erscheine immer zur gleichen, noch hoffnungsvollen Morgenstunde. "Progress is a terrible thing", mit diesem Wort von William James leitete er die soeben genannten Annotationen ein, und wer nicht fortschrittsgläubig war, der mußte auf jeden Fall ein Weiterschreiten von Trivialität und Verflachung durch mechanisierte und organisierte Vermittlung von Wissen feststellen. Und hier lag auch der Kern der Huizingaschen Beschwerde. In dialektischer Formulierung würden wir zu sagen wagen: das Wissen als Gegenstand des standardisierten Menschen und der Mensch als Gegenstand des standardisierten Wissens. Da Kultur bei Huizinga ausschließlich eine Frucht der Persönlichkeit war, in der allein Kultur sich als geistige Leistung und "im alltäglichen Tun" und "seelischer Spannung" manifestierte, konnte sie nicht mehr existent sein, da "die Struktur des modernen Lebens die Persönlichkeit nicht aufkommen läßt." Es war nicht der Unwissende, sondern der halbgebildete Mensch, den Huizinga als Produkt des industriellen Zeitalters anprangerte. "Das Aufkommen echter Kultur im Boden, der ihr gemäß ist", so schrieb er 1938, "suggeriert uns die Metaphern des Pflanzenlebens. Kultur treibt Wurzel, sie blüht auf, sie entfaltet sich usw. ... Dem Halbgebildeten aber wird seine Kultur, besser der Ersatz, den er dafür hinnimmt, wie ein Präparat verabreicht."<sup>18</sup> Die Rezeption wurde so vollends zum leichten Konsum, und wo der Angebotsdruck wuchs, tendierte die Selektionsmöglichkeit und -fähigkeit gegen Null. Angesichts solcher Entwicklung einer durch Technik und Mechanisierung erleichterten gesellschaftlichen Kommunikation und eines schnellen und zugleich simplifizierten Kulturangebots würde man für Huizingas Empfindung in

---

<sup>16</sup> *Amerika levend en denkend*, in: VW V, S. 418-489 (erschien 1927), hier vor allem S. 420-424. Dazu W. E. Krul: *Huizinga's reis door Amerika*, Groniek 86 (1984), S. 71-82.

<sup>17</sup> VW V, S. 446.

<sup>18</sup> *Der Mensch und die Kultur*, in: VW VII, S. 442-459, Zitat S. 446.



einer leicht verfremdeten Anwendung eines Titels der modernen Literatur von einer "unerträglichen Leichtigkeit des Seins" reden können.<sup>19</sup>

Zwei Dinge sind hier festzuhalten: zum einen sprach Huizinga recht eigentlich von 'Zivilisation' im Spenglerschen Sinne; er verwandte den Begriff 'Kultur' lediglich, weil seine Muttersprache den anderen Begriff nicht kennt, zum anderen ist zu erwähnen, daß Huizinga hier auf einer Linie mit Ortega y Gasset<sup>20</sup> liegt, den man auch kurz erwähnt findet, ohne daß er freilich zitiert worden wäre. Es ist jedenfalls ein Gleichklang der Seelen und des Denkens dort vor allem festzustellen, wo es um den neuen Menschentyp der industriellen Gesellschaft ging. Relevanter freilich für unseren Zusammenhang ist die aus Urteilsschwäche resultierende leichte Verführbarkeit der Menschen - eine Verführbarkeit durch die 'hidden persuaders' im Kommerz und durch die gewieften Nutznießer plakativer politischer Propaganda, die im Wissen um die Wirkung der Schlagzeile auf Denkfaulheit setzten. Aber mehr noch. Der kulturelle Schnellimbiß - so möchten wir einmal die von Huizinga bedauerte Kulturmechanik apostrophieren - öffnete durch Verfall des kritischen Urteilsvermögens auch dem wissenschaftlichen Spekulantem Tür und Tor, ließ etwa Rassentheoretikern die Möglichkeit, die Anthropologie zu verhunzen. Diese Art des intellektuellen Verfalls bei Betreibern und Rezipienten gleichermaßen mit deutlich politischem Hintergrund wurde nur übertroffen vom Mißbrauch wissenschaftlicher und technischer Erkenntnisse - für Huizinga ein Schritt vom intellektuellen zum moralischen Verfall. Das heißt, wo das 18. Jahrhundert die Wissenschaft zu einem Faktor von Vernunft und Moral erhob und das 19. Jahrhundert, darauf aufbauend, den Ruf vom 'Wissen ist Macht' so positiv begreifen konnte, scheint für Huizinga nunmehr der Ruf 'Wissen ist Machtmißbrauch' zu gelten. Huizinga wies, wenn man seine Gedanken auf einen kurzen Nenner bringen will, eine Parallelität von Verfügbarkeit und Verfügungsgewalt des Menschen auf. Verfügungsgewalt - das meinte Verhinderung und Zerstörung von Leben gleichermaßen. Es war die in beiden Worten verankerte Immoralität, die ihn das Problem der künstlichen Empfängnisverhütung und die Folge von Kriegen nebeneinander thematisieren ließ, zwar nicht auf gleicher Höhe befindlich, aber doch Ausdruck ein und derselben Geisteshaltung. Huizinga war kein Pazifist - er sagt es auch expressis verbis -, und ihm, dem Bürger eines Kleinstaates, floß es möglicherweise auch leichter aus der Feder, von einem gerechten Krieg zu schreiben, wenn es um Schutz des Einzelnen und Wahrung des Rechts ging, aber Kriegführung geriet für ihn dort ins moralische Abseits, wo man sich bakteriologischer Kampfmittel bediente, also der Mittel, die die Wissenschaft in petto hielt. Er erwähnte diesen 'Kampfbereich', weil er am augenfälligsten den Mißbrauch von Wissenschaft manifestierte.

Aber das waren nur Symptome. Es waren nur Symptome für die Veränderung einer philosophischen Grundhaltung, die den menschlichen Willen und das menschliche Handeln an die Stelle der Erkenntnis oder des Strebens danach setzte. Das Postulat von der Seinsgebundenheit des Denkens und die Reduktion des Wahrheits-

---

<sup>19</sup> Deutscher Titel eines Romans von Milan Kundera.

<sup>20</sup> José Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen* (dt. Ausgabe 1931 und weitere).

begriffs auf die ganz konkrete Existenz, letztlich also die überstarke Apostrophierung des Realen, waren es, die philosophisch und praktisch zu einem Kultus des Lebens mit allen - für Huizinga unerträglichen - Konsequenzen führten. Ganz abgesehen von der Frage, ob die Philosophie als Primaballerina des konkreten Lebens auftrat oder das Leben die Philosophie diktierte, ist hier auf ein Doppeltes hinzuweisen: die Befreiung des menschlichen Alltags von einer Reihe von Qualen der Vergangenheit durch Technik, Hygiene und Sanitär, durch erhöhte Sicherheit und neue Formen der Befriedigung von Wünschen förderten den Kultus des Lebens und ließen die Forderung nach Recht auf irdisches Glück aufkommen. 'Pursuit of happiness', um es noch einmal in der Formulierung der amerikanischen Verfassung zu sagen. Dies war das eine. Das andere war, daß der Kultus des Lebens durch eine Erleichterung der Existenz zu einer Veränderung des alten Gedankens vom Leben als Kampf führte. Wo früher Kampf, gleichviel ob er sich im Individuum selbst oder nach außen in der Auseinandersetzung im Konzil, bei Religionskriegen oder zwischen Kaiser und Papst vollzog, unter dem Aspekt 'Gut und Böse' geführt wurde, war er im Jetzt zur vulgären Lehre vom Existenzkampf entartet. Nun wollen wir nicht verhehlen, daß die von Huizinga getroffene Selektion der Beispiele möglicherweise doch eine Einseitigkeit der eigenen Ansicht verrät, und wir stehen auch nicht an festzustellen, daß 'Gut und Böse' oder 'Wahrheit und Lüge' als Leitprinzipien eines Kampfes gefährliche Elemente der Rechtfertigung enthalten konnten. Gleichwohl scheint es uns richtig zu sein, auf die Modernität des nackten Existenzkampfes und den totalen Verlust an Ethik hinzuweisen. Solcher Existenzkampf hieß Machtwillen und Machtausbreitung nach innen und außen gleichermaßen. Krieg war der Normalzustand und die Eroberung eine Existenzbedingung der Gemeinschaft oder des Staates. An die Stelle der sittlichen Norm trat das Element Macht als Norm der gesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Beziehung. Offensichtlich wollte Huizinga hier eine Art Radikalisierung der Staatlichkeit ausdrücken, die sich schon der Begrifflichkeit aus dem Wörterbuch des Unmenschen bediente. Der Anhaltspunkt war für ihn wohl der Trend zur rücksichtslosen Entfernung jenes, der dem Machtwillen im Wege stand, gleichviel ob es sich um den Nachbarn an den Grenzen, um Besitzer von Produktionsmitteln oder um die 'Träger unerwünschter biologischer Eigenschaften' handelte.

Wenn an anderer Stelle von der Verführbarkeit durch Schwächung der Urteilskraft und den Möglichkeiten der 'hidden' und 'open persuaders' die Rede war, dann galt das hier ganz besonders, weil der Verlust der sittlichen Norm im Lebenskampf geeignet war, Haß einerseits, Furcht andererseits zu säen und zu erzeugen. Für einen Mann wie Huizinga konnte es dann auch gar nicht verwunderlich sein, ja, es war nachgerade die klassische Äußerung der Zeit, wenn Carl Schmitt den "Begriff des Politischen" auf die Freund-Feind-Lehre reduzierte. Bei Schmitt hieß es doch: "Die eigentliche politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind. Sie gibt menschlichen Handlungen und Motiven ihren Sinn ... Insofern sie nicht aus anderen Merkmalen ableitbar ist, entspricht sie für das Politische den relativ selbständigen Merkmalen anderer Gegensätze: Gut und Böse im Moralischen, Schön und Häßlich im Ästhetischen, Nützlich und

Schädlich im Ökonomischen. Jedenfalls ist sie selbständig ...".<sup>21</sup> Es war nicht die Art des Huizinga, ausführlich andere Autoren zu zitieren, die Arbeit des Carl Schmitt freilich schien er zu einem 'Fall Schmitt' hochstilisieren zu wollen, weil sie so abseits jeder platonischen, christlichen oder Kantschen Sichtweise lag, Schmitt den Begriff 'hostis' und nicht 'inimicus' verwandte und sich somit von der Forderung nach Matthäus 5,44: "Diligite inimicos vestros" absetzen konnte und weil die Bestimmung des Feindes in die freie Entscheidung des Machtstaates gestellt war. Der Mann Huizinga aus dem Kleinstaat in der Nordwestecke Europas begriff nur zu gut, was da seinem Land drohen konnte. Es ist festzustellen, daß Huizingas Zurückweisung der Schmitt-Broschüre einen Angriff auf die herrschenden Theorien des Nationalsozialismus darstellte, und es ist auch davon auszugehen, daß Huizingas *Im Schatten von Morgen* aus eben diesem Grunde verboten wurde, aber es bleibt zugleich festzuhalten, daß die Spitze gegen den Nationalsozialismus nicht auch Zuspitzung auf dieses Regime enthielt, sondern nur Hinweis sein konnte auf das Potential an Verfall der Normen. Schließlich lag Carl Schmitts Schrift schon 1927 vor, und zuvor noch - 1925 - hatte Hans Freyer formuliert: "Der Staat (braucht), damit er unter anderen Staaten wirklich sei ... eine Sphäre der Eroberung um sich her ... Er muß erobern, um zu sein."<sup>22</sup> All dieses widersprach der Konzeption von einem von der antiken Staatslehre ebenso wie von christlicher Ethik und Rechtstheorien ausgehenden Völkergemeinschaftsgedanken, wie ihn im 17. Jahrhundert und im 19. und 20. Jahrhundert die beiden Niederländer Grotius und van Vollenhoven entworfen hatten. Die Amoralität des Staates, die eng mit der Lehre vom Primat der Außenpolitik und damit eng mit dem Schicksal der Bürger im Innern zusammenhing, wurde dann endgültig furchterregend, wenn sie neue Schichten der Bürger erfaßte. Für Huizinga war Karl Mannheim Zeitzeuge, der schrieb: "Während bisher die Moral des Raubes nur in Grenzsituationen und für herrschende Gruppen bewußt gültig war, nimmt mit der Demokratisierung der Gesellschaft (ganz im Gegensatz zu den an sie geknüpften Erwartungen) dieses Gewaltelement nicht nur nicht ab, sondern es wird geradezu zur öffentlichen Weisheit der ganzen Gesellschaft."<sup>23</sup> Dem ohnehin dem modernen Parlamentarismus nicht vorbehaltlos zugetanen Huizinga boten sich solche Aussagen besonders furchteinflößend, weil sie aus berufenem Wissenschaftlermunde kamen und Ergebnis von Beobachtungsreihen waren. "Homo homini lupus" hatte Thomas Hobbes im 17. Jahrhundert gestöhnt - wir sagen gestöhnt, weil er voll des Pessimismus war. Die neue Lösung schien zu lauten: "civitas civitati lupus", und das war eine positiv verstandene, vom Gewissen befreite politische Lehre.

---

<sup>21</sup> Huizinga nahm Bezug auf C. Schmitt, *Begriff des Politischen*, Hamburg 1933; das Zitat bei Huizinga VW VII, S. 368, das Schmittsche Matthäus-Zitat ebd. S. 369.

<sup>22</sup> Gemeint ist Hans Freyer, *Der Staat*, Leipzig 1925, bei Huizinga zitiert VW VII, S. 370.

<sup>23</sup> VW VII, S. 381 f. Angeführt wird Karl Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leipzig 1935, S. 50-52.

Für einen Mann wie Huizinga war dies alles unverständlich, ja, ungenießbar - für einen Mann, der nicht nur Kleinstaatlichkeit repräsentierte, sondern gleichsam groß geworden war in der Erkenntnis über die so besondere politische Kultur einer Städtelandschaft, in der politische und gesellschaftliche Vielfalt über Kompromiß, Verständnis, Rechtllichkeit des Denkens und den christlich/humanistischen Prinzipien gelebt worden war und ein Staatsbegriff im Sinne eines kontinentalen Machtstaates gar nicht hatte gedacht werden können. Es verwundert so auch nicht, daß er gerade in diesem Problem der neuen Amoralität besonders ausgeprägten Pessimismus äußerte, denn auf die Frage nach der Therapie bot er lediglich die Strafe des Untergangs. Er zitierte aus der Edda: "Windzeit, Wolfszeit, ehe die Welt untergeht, wird kein Mann den anderen schonen."<sup>24</sup>

Die Bindungslosigkeit des amoralischen Staates, die aus dem Verfall der sittlichen Norm resultierte, führte auch zur Verlüderung dessen, was historische Größe genannt werden kann. Huizinga wäre der letzte, der diesen Begriff der Vereinzelung abgelehnt hätte. Dem widerspricht auch nicht sein immer wieder verwendetes Wort von der Gemeinschaft. Und er stand auch nicht an, von Heroismus zu sprechen. Aber für ihn blieb dies ein an das Sittengesetz gebundener Begriff. Es war vielsagend, sprechender eigentlich als alle von ihm gebotenen historischen Entwicklungsanalysen, wenn er schrieb, Nelson habe vor Trafalgar nicht gesagt: "England expects that every man will be a hero", sondern formuliert: "England expects that every man will do his duty". Die Bindungslosigkeit, d.h. den Fortfall des Pflichtdenkens oder die Preisgabe des mittelalterlichen Rittergedankens mit seinem Ehrbegriff und der Beschränkung der Kampfmittel sah Huizinga schon bei Burckhardts Renaissancemenschen mit der von dem Schweizer Historiker postulierten 'Dispensation vom Sittengesetz' ebenso gegeben wie in der unzuträglichen Vulgarisierung des Nietzschen Übermenschen. Es entsprach nach Huizinga den Ansprüchen des populären Despotismus in seinen verschiedenen Formen, wenn das Heroische zur Losung einer neuen Moral erhoben wurde, zur Moral der Unmoral recht eigentlich. Und man spürt hier besonders deutlich den Ankläger Huizinga gegenüber den Diktaturen seiner Zeit, gleichviel ob die Diktatoren Hitler, Musolini oder Stalin heißen. Der Heroismus neuen Stils war dann auch zu begreifen als Ausfluß der Krisenerscheinung einer Zeit, die der alten Begrifflichkeit wie Dienst, Aufgabe, Pflichterfüllung entsagte. Die Amoral der Leitfigur führte dann auch zur Amoral der Gemeinschaft, die sich auf der Suche nach einem Wir-Gefühl infolge Urteils- und Denkschwäche den Leitprinzipien unterwarf, um die neugestellte 'heroische Aufgabe' zu erfüllen. Und es entsprach seiner These von der völligen Verführbarkeit der Menschen, wenn er erwartete, daß sich genug Menschen mit pathologischen und animalischen Instinkten finden würden, die mithelfen wollten, die 'heroische Aufgabe' zu erfüllen. Es heißt da: "Im Fanatismus einer Volksbewegung werden sie die Henkersknechte des Mordes." Das steht 1935 geschrieben.

Huizinga wäre nicht er selbst, würde er nicht der intellektuellen und moralischen Krankheit seiner Zeit eine ästhetische hinzufügen. Das ergibt sich nicht nur aus seiner Kulturdefinition, sondern entspricht auch seinem Werdegang, denn er

---

<sup>24</sup> VW VII, S. 385.

wurde groß mit der Literatur und Kunst seiner Zeit und der Kunstgeschichte gleichermaßen. Sie waren ihm primäres Anliegen, zunächst vor der Geschichte rangierend. Und sein Bild war geprägt: es war das der 'ars imitatur naturam'. Das gilt für das Wort, und es gilt für das Bild. Der Mann des 20. Jahrhunderts hielt fest an den Normen, die das 17. und 19. Jahrhundert wesentlich bestimmt hatten. Kunst und Poesie seiner Zeit waren ihm Äußerungen einer durch den Verlust an Vernunft geprägten Sinnlosigkeit. Sie waren ihm Ausdruck einer höchst subjektivistischen Form der Lebensphilosophie, die hinter das Geheimnis des Lebens steigen wollte, ohne den Drang zur Erkenntnis zu verspüren. Aber die Kunst in der so präsentierten Form mit ihrer völligen Bindungslosigkeit an Vernunft und Natur öffnete sich nicht nur exzessivem Subjektivismus, sondern offenbarte in ihrem Drang nach einer unter dem gesellschaftlichen Diktum der Konkurrenz stehenden Originalitätsgehebe die abstrusesten Formen. Sie war in dieser Gestalt greifbarster Ausdruck intellektueller Schwäche.

Wir haben den Pathologen Huizinga gehört. Aber war er auch ein Therapeut? Seine Analyse des Krankheitsbildes mag noch so nüchtern einherkommen, sie enthält ein Stück Verzweiflung. Sie wird erreicht von einem Mann, der zwar nicht in der Abgeschlossenheit des universitären Elfenbeinturms lebt, sich aber in seinen Studien einer Welt gewidmet hat, die von Hof, Adel und Stadtbürgertum - und hier denken wir vor allem an die bürgerlichen Regenten - geprägt war. Es war eine elitäre Kultur, die da lebte und die er beschrieb, gleichviel ob es sich um den burgundischen Raum im *Herbst des Mittelalters* oder um die *Niederländische Kultur des 17. Jahrhunderts* handelt. Die Tatsache, daß Verfallserscheinungen in der Vergangenheit ihn besonders faszinierten, heißt ja nicht, daß er dabei pures Wohlempfinden entwickeln mußte. Der Blick auf die eigene Zeit freilich hat ihn nie aus der Phase des Unbehagens entlassen. Mit Phänomenen wie Mechanisierung und Organisation und der damit verbundenen Nivellierung und Anpassung hat dieser immer auf die Besonderheit und das Individuelle bedachte Historiker nie etwas anfangen können. Es ist allerdings falsch, wenn Pieter Geyl ihm mit der ihm eigenen Verve eine Art Verherrlichung der Vergangenheit vorwirft,<sup>25</sup> denn Huizinga hat selbst auf solche Gefahr der Retrospektive hingewiesen. Sein Problem war nicht die hohe Qualität der Vergangenheit, sondern die Eigentümlichkeit seiner Gegenwart, deren Neuartigkeit in der Überfunktion von Technik und Kommunikation lag. Dies war der Krankheitskeim, der Herd der Wucherungen in der materiellen und geistigen Produktion. Es bot sich ein Übermaß an Wissen in neuen Formen der Präsentation, die den Konsum zu einem Akt des Unverdauten und Unverdaulichen erhob, zahnlos gleichsam, weil ohne Gedankentiefe. Technik, Effizienz, wirtschaftliche und gesellschaftliche Organisation machten den Einzelnen zu einem angepaßten, stromlinienförmigen Kollektivwesen; sie enthielten in ihrer Normierung und Nivellierung und generell in ihrem Anspruch auf Alleingültigkeit eine Absage an überkommene Intellektualität und Spiritualität und zugleich eine Absage an den geistigen Menschen, dessen entsprechende Orientierungslosigkeit jedweden kommerziellen und politischen Unsinn den leichten Zugriff ermöglichte. Der Triumph des Homo faber im ganz negativen Sinne! Es will uns nicht scheinen, als

---

<sup>25</sup> S.o. Anm. 10; vgl. auch KRUL, *Huizinga's faam*, S. 6.

ob dem Pathologen Huizinga der Therapeut in der Tat gefolgt sei. 'Katharsis' ist sein letztes Kapitel überschrieben. 'Geistiges clearing' nennt er es an anderer Stelle und meint damit Selbstbeherrschung und Mäßigung der Macht und des Genusses. Ein wenig eiertänzerisch, so meinen wir, wenn er noch dazu einen neuen internationalen Sinn fordert, was letztlich auf die gängige Münze der Völkerverständigung hinausläuft. Verzicht! Mäßigung! Er wird für sich selbst daran geglaubt haben, an geistige und materielle Askese gleichermaßen. In seinem Buch *Die geschändete Welt*,<sup>26</sup> das im Krieg entstand und posthum erschien, wird die Klage erneuert, verschärft wiederholt, ergänzt mit dem Hinweis auf den drohenden Untergang der Landschaft. Das ist hier nicht mehr zu erörtern. Der Krankheitsbefund bleibt der gleiche, auch die Therapie, die Forderung nach Erneuerung der sittlichen Kräfte. Von den klassischen und humanistischen Prinzipien der 'fortitudo', 'iustitia', 'temperantia' und 'prudencia' ist die Rede. Und auch von der christlichen Barmherzigkeit. Das ist alles begreiflich, verständlich, aber zu wenig, um ihn nicht einen Pessimisten seiner Zeit zu nennen.

---

<sup>26</sup> *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving*, in: VW VII, S. 477-606.