

Tönnies - Forum

Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.



1 / 2003

12. Jg.

Tönnies-Forum
Heft 1, 2003

Inhalt

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Arne Eppers | |
| Goethes Wilhelm Meister – von Tönnies aus gelesen | 3 |
| Stefan Breuer | |
| „Gemeinschaft“ in der „deutschen Soziologie“ | 42 |
| Ferdinand Tönnies | |
| Naturrecht und Völkerrecht | 76 |
| Jürgen Zander | |
| Vater Tönnies. Zu einer Neuerwerbung der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek | 92 |

Unser Titelbild zeigt Frau Gerta Warburg, die mit Ferdinand Tönnies freundschaftlich verbunden war (siehe dazu Seite 92). Das Foto wurde uns von der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek zur Verfügung gestellt, der dafür unser Dank gilt.

Impressum Tönnies-Forum. Mitglieder-Rundbrief der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V. für ihre Mitglieder und Freunde. Erscheint mindestens zweimal jährlich. Der Bezug ist für Mitglieder im Mitgliedsbeitrag enthalten, Nichtmitglieder können das Tönnies-Forum als Einzelheft (EUR 8,00) oder im Jahres-Abonnement (EUR 16,00) erwerben. Herausgegeben im Auftrage des Vorstandes von Dr. Rolf Fechner und Dr. Uwe Carstens (v.i.S.d.P.), Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V., Freiligrathstr. 11, 24116 Kiel, Tel. (FRG) 0431-55 11 07, Fax (FRG) 0431-55 29 93. E-mail ftg-kiel@t-online.de.

FTG im Internet: <http://ftg-kiel.bei.t-online.de>
2003, 12. Jahrgang, Heft 1

ISSN 0942-0843

Goethes *Wilhelm Meister* – von Tönnies aus gelesen

Von Arne Eppers¹

Es gehört zur Dialektik des von der europäischen Aufklärung ausgehenden Modernisierungsprozesses, dass mit der fortschreitenden Individualisierung ein Verschwinden kollektiver Lebenszusammenhänge einhergeht, dass jeder Zugewinn an individueller Autonomie von einem Verlust sozialer Bindungsmöglichkeiten begleitet wird. Diese Dialektik von Freiheitsgewinn und Bindungsverlust ist seit langem Gegenstand eines wissenschaftlichen Diskurses, der in der Hauptsache von den Sozialwissenschaften sowie von interdisziplinären Forschungszweigen wie den *Cultural Studies* und dem *Kommunitarismus* geführt wird.

Von zentraler Bedeutung ist dabei Ferdinand Tönnies. Mit der Verwissenschaftlichung der Begriffe *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* liefert der Soziologe gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine Grundlage für die Analyse der in unterschiedlichen Organisationsformen menschlichen Zusammenlebens wirkenden sozialen Bindungsenergien. *Gemeinschaft* steht für ein Miteinander von Menschen, die auf begrenztem Raum zusammen wohnen und über eine kollektive Identität verfügen. Gemeinschaftliche Lebens- und Kommunikationsformen befriedigen das Bedürfnis nach Geborgenheit, Nähe, Liebe, Intimität – wie immer man den Erfüllungszustand nennen will. *Gesellschaft* beschreibt demgegenüber ein Netzwerk abstrakter, nutzenorientierter Beziehungen, in dem Individuen interagieren, um ihre Einzelinteressen durch einen wie auch immer gearteten *Tausch* zu befriedigen. In einem solchen Nebeneinander werde keiner „für den anderen etwas tun und leisten, keiner dem anderen etwas gönnen und geben wollen, es sei denn um einer Gegenleistung oder Gegengabe willen, welche er *seinem* Gegebenen wenigstens *gleich* achtet“. (Tönnies 1991: S. 34).

Das Projekt der Moderne vollzieht sich als ein Rationalisierungs- und Individualisierungsprozess, der das gesellschaftliche Nebeneinander zur Verkehrsform eines expandierenden öffentlichen Raumes macht, Ich-AG statt Wir-Gefühl. Lokale Strukturen kollektiver Identität lösen sich auf und hinterlassen ein Gemeinschaftsdefizit, das für ein modernitätstypisches Gefühl der Unterintegration verantwortlich ist. Selbst die *vorgestellten* nationalen

¹ Dr. Arne Eppers promovierte an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften der Universität Hannover mit der Dissertation „Miteinander im Nebeneinander. Gemeinschaft und Gesellschaft in Goethes Wilhelm-Meister-Romanen“.

Gemeinschaften vermögen angesichts einer ins Globale strebenden Vergesellschaftung heute kein gemeinschaftliches Bewusstsein mehr zu generieren. Die Gemeinschaft ist nicht mitmodernisiert worden. Vor diesem Hintergrund gewinnt heute die Frage an Bedeutung, wie das Bedürfnis nach einer kollektiven Identität unter Modernitätsbedingungen noch zu befriedigen sei und wie eine moderne Gemeinschaft auszusehen hätte, die ein kollektives Bewusstsein vermittelte, ohne dass die im Zuge des Aufklärungsprozesses gewonnene individuelle Autonomie dadurch eingeschränkt würde.

Der vorliegende Aufsatz richtet diese Frage an das literarische Werk Johann Wolfgang Goethes und erkundet, inwieweit insbesondere die *Wilhelm Meister*-Romane den dialektischen Zusammenhang von gesellschaftlichem Fortschritt und Gemeinschaftszerstörung reflektieren und kommentieren und inwieweit sie literarische Entwürfe kollektiver Identität beinhalten, deren Rekonstruktion den Gemeinschaftsdiskurs zu befruchten vermag.

Die literarischen Texte gerade dieses Autors empfehlen sich für ein solches Vorgehen, weil Goethe als „Superminister“ in Weimar ein Politikverständnis propagiert, das den Raum des Lokalen als genuines Betätigungsfeld politischen Handelns betrachtet, zugleich aber für eine kulturelle Öffnung ins Globale eintritt, wie sie etwa in der Vorstellung einer Weltliteratur zum Ausdruck kommt.

Johann Wolfgang Goethe war fast 60 Jahre lang „in der Politik“ aktiv, und in dem von ihm „gelebten dialektischen Zusammenhang von Partikularität und Universalität“ (Krippendorff 1999: S. 15) offenbart sich aus heutiger Sicht ein Gegenentwurf zu jenem einseitig auf gesellschaftlichen Fortschritt drängenden Modernisierungsprozess, der von einer Erosion gemeinschaftlicher Lebens- und Kommunikationsformen begleitet wird.

Im Hinblick auf die literarische Gestaltung kollektiver Lebensentwürfe ragen zwei Texte aus dem Œuvre Goethes heraus: *Wilhelm Meisters Lehrjahre* und *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Die Gemeinschaftsentwürfe und -projekte, mit denen diese Romane auf literarische Weise experimentieren, beleuchten aus unterschiedlichen Perspektiven die Frage, ob Gemeinschaft sich unter modernen Bedingungen anders als autoritär organisieren lasse. Sie können – ohne dass ein einzelner dieser Entwürfe die Frage eindeutig beantworten würde oder gar als ein „Modell“ verstanden werden darf – in ihrer Gesamtheit und indem sie sich wechselseitig in Frage stellen, für eine kritische Haltung gegenüber einer Vorstellung von Modernität in Anspruch genommen werden, die meint, ohne gemeinschaftliche Lebens- und Kommunikationsformen auskommen zu können.

Die modernitätstypische Auseinanderentwicklung von Gemeinschaft und Gesellschaft findet sich bereits in dem 1795/96 erschienenen Roman *Wilhelm*

Meisters Lehrjahre. Da ist auf der einen Seite die Familie des Titelhelden mit der Mutter als Zentrum des gemeinschaftlichen Miteinanders und auf der anderen Seite das vom Vater geführte Handelshaus, das die Ebene gesellschaftlichen Nebeneinanders repräsentiert.

Nun hat aber Goethe mit den *Lehrjahren* nicht etwa – Ferdinand Tönnies vorwegnehmend – gemeinschaftliche oder gesellschaftliche Integrationsräume analysiert, sondern einen Roman verfasst und eine fiktive moderne Wirklichkeit entworfen. In der Praxis einer solchen Wirklichkeit überschneiden sich Innen- und Außenwelt auf vielfältige Weise, und das zeigt sich exemplarisch an der familiären Situation des Titelhelden. Goethe präsentiert Wilhelms Familie als eine Art intermediären Raum, der zwar über eine gemeinschaftliche Grundstruktur verfügt, der aber vom Vergesellschaftungsprozess durchaus erfasst wird.

Die Richtlinienkompetenz des Vaters macht aus der Familie Meister eine Sozialisationsinstanz für moderne Menschen, die allem Handeln eine zweckrationale Analyse vorausgehen lassen und die – nach Meinung Wilhelms – über ihr „Addieren und Bilanzieren das eigentliche Fazit des Lebens“ (HA [= Goethe 1981, Hamburger Ausgabe], 7: S. 37) aus den Augen verlieren. Dieses väterliche Selbstverständnis, das in Menschen lediglich konkurrierende Einzelwesen sieht, läßt in Wilhelm den Wunsch rege werden, „sich aus dem stockenden, schleppenden bürgerlichen Leben herauszureißen“ (HA, 7: S. 35).

Beherrscht von einem Gefühl der Unterintegration wendet Wilhelm sich von seiner Familie ab und baut sich das Theater zu einer kommunitären Gegenwelt auf. Er flüchtet sich in die Vorstellung, Künstler besäßen eine kollektive Identität, seien auf eine Art miteinander verbunden, die man mit einem Begriff von Tönnies als *geistige Freundschaft* bezeichnen könnte – ein mentales Netzwerk, das „eine Art unsichtbarer Ortschaft, eine mystische Stadt und Versammlung“ konstituiert, „die gleichsam durch eine künstlerische Intuition, einen schöpferischen Willen lebendig ist“ (Tönnies 1991: S. 12 f.). Wilhelm stellt sich vor, die Mitglieder dieser ideellen Gemeinschaft verbinde das Bewusstsein, durch ihr gemeinsames Wirken im Sinne einer ästhetischen Erziehung korrigierend auf die defizitäre bürgerliche Gesellschaft einwirken zu können.

Der Erzähler kennzeichnet diese Vorstellung von Beginn an als illusionär, als ein „Gemälde auf Nebelgrund“ (HA, 7: 35), das die Machtverhältnisse, die den Modernisierungsprozess prägen, gleichsam auf den Kopf stellt. Obwohl Wilhelm am eigenen Leib bzw. an eigener Seele erfahren hat, wie der Vergesellschaftungsprozess selbst die Kernform gemeinschaftlichen Miteinanders, die Familie, erfasst und funktionalisiert, glaubt er daran, eine

ideelle Gemeinschaft von Kunsttreibenden sei in der Lage, sich dieser gesellschaftlichen Dynamik zu widersetzen und deren zentrale Kategorie – den Nutzen – von sich fernzuhalten. Mehr noch, er geht sogar davon aus, diese Gemeinschaft könne den Impuls für eine Korrektur jener Fehlentwicklung geben und der Gesellschaft den "richtigen" Weg weisen.

Goethe führt seinen Titelhelden durch das gesamte zeitgenössische Spektrum theatraler Institutionen, von der Gauklertruppe über das Laienspiel und das Wandertheater bis zum festen Schauspielhaus, und er lässt ihn eine desillusionierende Erfahrung nach der anderen machen. Es begegnen Wilhelm all jene Phänomene, die er aus der bürgerlichen Welt nur zu gut kennt und denen er glaubte ausweichen zu können: Materialismus, Egoismus, Rivalität, Berechnung und Übervorteilung. Und diejenigen Künstler, die seinem Ideal zumindest nahe kommen, hat Goethe mit einer pathologischen mentalen Disposition ausgestattet – wie etwa Mignon, den Harfner oder Aurelie.

Die Illusion einer kollektiven Identität, einer geistigen Gemeinschaft von Berufenen scheitert an einer Wirklichkeit, in der Kunst nicht Berufung ist, sondern Gewerbe. Wilhelm muss lernen, dass es unter den Bedingungen einer Moderne, die den Menschen die Option eröffnet, alles Handeln am „Majestätsrecht ihrer persönlichen Willkür“ (HA, 7: S. 434) auszurichten, ein von gesellschaftlichen Verkehrsformen unbeeinflusstes Miteinander nicht geben kann, auch nicht in der Kunst.

Doch auch wenn Wilhelm den Glauben an die Kunst als eine kommunitäre Nische schließlich aufgibt und bekennt, er habe „nichts zu erzählen als Irrtümer auf Irrtümer, Verirrungen auf Verirrungen“ (HA, 7: S. 446), so bedeutet das nicht, er würde nun geläutert in den Schoß der Familie zurückkehren. An seiner ablehnenden Haltung gegenüber jener bürgerlichen Welt, die er vom Geist des Vaters regiert sieht, hat sich nichts geändert. Seine Erfahrungen haben ihn allerdings gelehrt, dass die Flucht in eine konstruierte Gegenwelt keine Alternative ist. Er weiß am Ende seiner Lehrjahre, dass er Gemeinschaft nicht jenseits der Gesellschaft finden wird, und er hat zumindest eine Ahnung davon, dass der Vergesellschaftungsprozess nur von innen heraus zu beeinflussen ist. In diesem Sinne ist wohl auch die Bemerkung Schillers zu deuten, Wilhelm trete „von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes tätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüßen“ (Staiger 1987: S. 239).

Wilhelm muss seinen Wiedereintritt in die gesellschaftliche Wirklichkeit nicht allein bewältigen. Er wird eingeschleust von der Turmgesellschaft, einer von dem Adligen Lothario geleiteten Reformschmiede, die seinen Lebensweg die ganze Zeit über verfolgt und offenbar nur darauf gewartet hat, dass er die

illusionäre Vorstellung vom Theater als einer Sphäre reiner Gemeinschaft endlich aufgibt.

Goethe markiert den Übergang in einen neuen Lebensabschnitt symbolträchtig dadurch, dass Wilhelm im Rahmen einer feierlichen Initiierung in die Turmgesellschaft aufgenommen wird und er bei dieser Gelegenheit die Bestätigung erhält, er habe einen Sohn. „Heil dir, junger Mann! deine Lehrjahre sind vorüber; die Natur hat dich losgesprochen.“ (HA, 7: S. 497). Als alleinerziehender Vater und Mitglied der Turmgesellschaft kehrt Wilhelm in die gesellschaftliche Wirklichkeit zurück. Seine *Lehrjahre* sind beendet, „mit dem Gefühl des Vaters hatte er auch alle Tugenden eines Bürgers erworben“ (ebd.: S. 502), die Erwartungen, die der Titel beim Leser weckt, sind erfüllt, und der "Lektor" Friedrich Schiller teilt seinem Freund Körner mit, der Roman sei, „was das innere Wesen und den eigentlichen Geist betrifft, schon mit diesem 7. Buche aufgelöst“ (Schiller 1982, 2: S. 84).

Wie aber steht es mit Wilhelms Gemeinschaftsbedürfnis? Kann die Turmgesellschaft ihm bieten, was er weder in der Familie noch in der Welt der Kunst hat finden können? Das Achte Buch verspricht Aufschluss darüber, welche Rolle das Gemeinschaftsbedürfnis im Programm der Turmgesellschaft spielt und inwieweit deren Führungspersonal ihr neues Mitglied bei dem Versuch unterstützt, die gemeinschaftliche Integrationsform gegen den Prozess einer fortschreitenden Vergesellschaftung zu verteidigen.

Ein erster Hinweis darauf findet sich bereits im Siebenten Buch, in dem Lothario, der Leiter der Turmgesellschaft, die Pläne zur Umstrukturierung seines agrarwirtschaftlichen Unternehmens vorstellt. „Ich sehe sehr deutlich, dass ich in vielen Stücken bei der Wirtschaft meiner Güter die Dienste meiner Landleute nicht entbehren kann, und dass ich auf gewissen Rechten strack und streng halten muss; ich sehe aber auch, dass andere Befugnisse mir zwar vorteilhaft, aber nicht ganz unentbehrlich sind, so dass ich davon meinen Leuten auch was gönnen kann. Man verliert nicht immer, wenn man entbehrt. Nutze ich nicht meine Güter weit besser als mein Vater? Werde ich meine Einkünfte nicht noch höher treiben? Und soll ich diesen wachsenden Vorteil allein genießen? Soll ich dem, der mit mir und für mich arbeitet, nicht auch in dem Seinigen Vorteile gönnen, die uns erweiterte Kenntnisse, die uns eine vorrückende Zeit darbietet?“ (HA, 7: S. 430).

Lothario beansprucht den Freiraum, den eine sich modernisierende Gesellschaft hinsichtlich der Durchsetzung individueller Interessen gewährt, ohne sich jedoch aus der Verantwortung für die lokale Gemeinschaft zu verabschieden. Diese Verbindung von persönlichem Interesse und kollektivem Bewusstsein kennzeichnet die Turmgesellschaft in den *Lehrjahren*. Die Legitimität individuellen Handelns endet dort, wo der

Handelnde den eigenen Nutzen nur um den Preis einer Schlechterstellung oder Übervorteilung anderer zu steigern vermag.

Das Achte Buch zeichnet die Konturen der Turmgesellschaft, indem es deren programmatisch auf eine Beschränkung der individuellen Autonomie zielende Haltung dem radikalen Liberalismus von Wilhelms Jugendfreund und Schwager Werner entgegenstellt. Sowohl die Turmgesellschaft als auch Werner interessieren sich für „wichtige Güter“ (ebd.: S. 492) in der Nähe von Lotharios Landgut, und anstatt einander zu überbieten, beschließt man, das Geschäft gemeinsam zu machen. Im Laufe der Verhandlungen kommt es zu einem Wortwechsel, der die Unterschiede deutlich werden lässt.

Ihm komme „kein Besitz ganz rechtmäßig, ganz rein vor, als der dem Staate seinen schuldigen Teil abträgt“, erklärt Lothario. Seiner Ansicht nach sind steuerliche Gleichbehandlung und Abschaffung des „Lehns-Hokuspokus“ (ebd.: S. 507) die Voraussetzung für eine gesellschaftliche Liberalisierung und eine größere Verteilungsgerechtigkeit, von der er sich politische Stabilität, Wahrung des Eigentumsrechts und ganz einfach „bessere Bürger“ (ebd.: S. 508) verspricht.

Werner, als Wirtschaftsliberaler, ist an solchen gesellschaftspolitischen Überlegungen nicht im geringsten interessiert. Sein Bewusstsein überindividueller Bindung beschränkt sich auf den familiären Innenbereich. Sich „mit den Seinigen lustig gemacht und um die übrige Welt sich nicht mehr bekümmert, als insofern man sie nutzen kann“, (ebd.: S. 287) heißt es in seinem Glaubensbekenntnis, und davon rückt er auch jetzt nicht ab. „Ich kann Sie versichern“, bekennt er gegenüber Lothario, „dass ich in meinem Leben nie an den Staat gedacht habe; meine Abgaben, Zölle und Geleite habe ich nur so bezahlt, weil es einmal hergebracht ist“.

Lothario widerspricht ihm und bringt damit zum Ausdruck, dass die Turmgesellschaft sich in ihrem Handeln an einer instrumentellen Vernunft orientiert, die zugleich eine soziale Vernunft ist. Ihr Programm integriert Miteinander und Nebeneinander, indem es das autonome Handeln von Individuen bzw. Gruppen auf ein kollektives Bewusstsein verpflichtet, ihm auf diese Weise eine Selbstbeschränkung auferlegt. Lothario & Co. treten für eine Gesellschaft ein, die man mit den Worten des amerikanischen Philosophen John Rawls als eine „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ (Rawls 1996: S. 572) bezeichnen könnte.

Rawls verwendet diese Formel zur Kennzeichnung der (Ideal-) Vorstellung einer *wohlgeordneten Gesellschaft*, der sein Entwurf einer *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* zugrunde liegt. Der Anspruch dieser Theorie ist es, „die sozialen Werte, das an sich Gute institutioneller, gesellschaftlicher und gemeinschaftlicher Tätigkeit durch eine Gerechtigkeitsvorstellung“ zu

erklären, „deren theoretische Grundlage individualistisch ist“ (ebd.: S. 297). Es geht vereinfacht ausgedrückt darum, individuelle Freiheit und soziale Gerechtigkeit miteinander in Einklang zu bringen.

Im Mittelpunkt der gesellschaftstheoretischen Überlegungen der Turmgesellschaft wie der *Theorie der Gerechtigkeit* steht die Vorstellung einer bedingten Autonomie. Anders als die utilitaristische Ethik, der es primär um eine Maximierung der Nutzensumme, nicht aber um die Frage einer Verteilung des Nutzens geht, begrenzen sowohl Rawls' Theorie als auch das Programm der Turmgesellschaft das individuelle Nutzenstreben, indem sie es einem Prinzip sozialer Gerechtigkeit unterstellen.

Voraussetzung für eine *wohlgeordnete Gesellschaft* ist eine unbewusste Übereinstimmung aller Teilnehmer, „ihre Vorstellungen vom Guten den Grundsätzen der Gerechtigkeit anzupassen oder wenigstens keine Ansprüche zu stellen, die ihnen unmittelbar entgegenstehen. [...] Die Grundsätze des Rechts, und damit der Gerechtigkeit, setzen Bedingungen dafür, welche Befriedigungen Wert haben, was vernünftige Vorstellungen vom eigenen Wohl sind. Beim Planen und Entscheiden über ihre Ziele müssen die Menschen diese Einschränkungen berücksichtigen.“ (Rawls 1996: S. 49) Sowohl das Programm der Turmgesellschaft als auch das Konzept einer *wohlgeordneten Gesellschaft* zeichnen sich durch das Bemühen aus, das Gute und das Rechte in Übereinstimmung zu bringen, und betrachten die Gesellschaft „als ein Unternehmen der Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil“ (ebd.: S. 105).

In Wilhelms Lehrbrief heißt es, nur „alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstören suchen, hält sie die Natur zusammen und bringt sie wieder hervor. [...] Jede Anlage ist wichtig, und sie muss entwickelt werden. Wenn einer nur das Schöne, der andere nur das Nützliche befördert, so machen beide zusammen erst einen Menschen aus.“ (HA, 7: S. 552) Die Turmgesellschaft propagiert und beansprucht die Heterogenität individueller Interessen, und sie versucht das Gemeinschaftsdefizit, das der Individualisierungsprozess verursacht, zu kompensieren, indem sie ihm ein Projekt gesellschaftlicher Komplementarität entgegenstellt.

Der Titelheld der *Lehrjahre* bleibt misstrauisch gegenüber diesem sozialphilosophischen Programm, das zwar bemüht ist, gemeinschaftliche Integrationsformen in die Moderne hinüberzuretten, indem es die individuelle Autonomie durch ein Prinzip sozialer Gerechtigkeit begrenzt, das aber die Bedeutung des Nutzens als zentrale Kategorie der Moderne nicht in Frage stellt. Das wird ihm spätestens klar, als man ihm von den Globalisierungsplänen der Turmgesellschaft berichtet, durch die man einander die Existenz

„assekurieren“ wolle, weil „die Besitztümer beinahe nirgends mehr recht sicher sind“ (ebd.: S. 563f).

Wilhelm ist das zu ökonomisch argumentiert, ihn stört an den Plänen, dass sie dem Primat des Nutzens folgen, und er kann sich eine zynische Bemerkung nicht verkneifen. Er habe erst vor kurzem begonnen, sich um seine Besitztümer zu kümmern, wirft er ein. „Vielleicht hätte ich wohl getan, sie mir noch länger aus dem Sinne zu schlagen, da ich bemerken muss, dass die Sorge für ihre Erhaltung so hypochondrisch macht.“ (ebd.). Es werde „sich geschwind entscheiden“, erklärt er, „ob ich Ursache habe, mich weiter anzuschließen, oder ob nicht vielmehr Herz und Klugheit mir unwiderstehlich gebieten, mich von so mancherlei Banden loszureißen, die mir eine ewige elende Gefangenschaft drohen.“ (ebd.: S. 568).

Selbst wenn die weitere Entwicklung Wilhelm mit der Turmgesellschaft versöhnt, bleibt seine Haltung gegenüber ihrem Programm ambivalent, denn er scheint zu spüren, dass dieses Programm zwar durchaus Elemente kommunitären Handelns in den Modernisierungsprozess integriert und eine friedliche Koexistenz fördert, dass es aber das Gemeinschaftsbedürfnis nicht wirklich zu befriedigen vermag.

Der Antagonismus von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft*, sozialer Gerechtigkeit und individueller Freiheit, emotionaler Innenwelt und rationaler Außenwelt wird in diesem Programm nicht durch eine Synthese aufgehoben, sondern in einem Kompromiss organisiert. Dieser Kompromiss hat einiges für sich. Er kann das *Nebeneinander* nach unten absichern und davor schützen, zu einem *Gegeneinander* zu verkommen, er kann den Modernisierungsprozess in eine Richtung steuern, die dem Individuum erlaubt, seine rationalen Interessen zu verfolgen, ohne dass der soziale Friede gefährdet ist, aber er kann das *Miteinander* nicht ersetzen. Der Entwurf, den die Turmgesellschaft formuliert, ist und bleibt ein Gesellschaftsentwurf. Wilhelm positioniert sich gegenüber diesem Entwurf auf der Seite der Gemeinschaft.

Während die *Lehrjahre* den Beginn eines sich beschleunigenden Vergesellschaftungsprozesses reflektieren und in einer historisch noch offenen Situation fragen, wie denn ein gesellschaftlicher Fortschritt auszusehen hätte, der gemeinschaftliche Kommunikationsformen integriert, ist für die *Wanderjahre* das Rennen bereits gelaufen; der 1829 erschienene Fortsetzungsroman diskutiert, wie Gemeinschaft innerhalb einer modernen Gesellschaft hergestellt werden könne – und das, ohne die durch die Aufklärung errungene individuelle Autonomie aufgeben zu müssen.

Gleichwohl beginnen auch die *Wanderjahre* mit einem Blick auf diejenige Form des Zusammenlebens, die nach Ferdinand Tönnies den Ursprung aller Gemeinschaft bildet, die Familie. „Die Theorie der Gemeinschaft“, so

Tönnies, gehe „von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hindurch, sich erhalte, je nach der notwendigen und gegebenen Beschaffenheit der Verhältnisse zwischen verschiedenen bedingten Individuen mannigfach gestaltet. Die allgemeine Wurzel dieser Verhältnisse ist der Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt; die Tatsache, dass menschliche Willen, insofern als jeder einer leiblichen Konstitution entspricht, durch Abstammung und Geschlecht miteinander verbunden sind und bleiben, oder notwendigerweise werden.“ (Tönnies 1991: S. 7).

Mit diesen Worten beginnt der Soziologe den Ersten Abschnitt seiner *Theorie der Gemeinschaft*. Er vertritt und entwickelt dort die These, die natürliche Verbundenheit, das Miteinander in der Familie sei Grundlage allen gemeinschaftlichen Lebens. Dieser These zufolge bildet die „Gemeinschaft des Blutes als Einheit des Wesens“ den Kernbereich eines konzentrisch strukturierten Systems gemeinschaftlicher Lebens- und Kommunikationsformen, das über eine „Gemeinschaft des Ortes, die im Zusammenwohnen ihren unmittelbaren Ausdruck hat“, in eine „Gemeinschaft des Geistes“ mündet, „als dem bloßen Miteinander-Wirken und Walten in der gleichen Richtung, im gleichen Sinne“. Letztere bewertet Tönnies „in ihrer Verbindung mit den früheren als die eigentlich menschliche und höchste Art von Gemeinschaft, [...] eine Art unsichtbarer Ortschaft, eine mystische Stadt und Versammlung, die gleichsam durch eine künstlerische Intuition, einen schöpferischen Willen lebendig ist“.

Damit ist das Terrain gemeinschaftlicher Lebensformen abgesteckt: Die genealogische Verbindung als engste Einheit, als Kern des Miteinanders; die Gemeinschaft des Ortes als mittlere Einheit, die noch persönliche Bekanntschaft voraussetzt; die Gemeinschaft des Geistes als die am weitesten ausgreifende, nur mehr mental vermittelte Form des Miteinanders. „Wo immer Menschen in organischer Weise durch ihre Willen miteinander verbunden sind und einander bejahen, da ist Gemeinschaft von der einen oder der anderen Art vorhanden, indem die frühere Art die spätere involviert, oder diese zu einer relativen Unabhängigkeit von jener sich ausgebildet hat.“ (ebd.: S. 12).

Johann Wolfgang Goethe eröffnet seinen Roman *Wilhelm Meisters Wanderjahre* mit der Begegnung zweier Familien. Wilhelm und sein Sohn Felix treffen auf Joseph, Maria und ihre Kinder, die in einem verfallenen Kloster in der Abgeschiedenheit des Gebirges wohnen und ihr Leben als anachronistische Inszenierung der „Heiligen Familie“ (HA, 8: S. 12)

gestalten. Wilhelm wird auf diese Weise mit dem – freilich imitierten – Archetyp der traditionellen Familiengemeinschaft konfrontiert.

Diese Begegnung bringt ihn dazu, die Erlebenswelt eines modernen Subjekts, also seine eigene, unter Zuhilfenahme einer traditionellen Vorlage zu analysieren und im Hinblick auf die Befriedigung des Gemeinschaftsbedürfnisses als defizitär zu erkennen.

Wenn Joseph seine Lebensgeschichte erzählt, so erzählt er von einem Geflecht gemeinschaftlicher Beziehungen. In diesem Geflecht wird er sozialisiert, aus ihm schöpft er seine Identität. Bereits seine Ausgangsposition ist geprägt von der Verwurzelung in eine mehrere Generationen währende Familientradition und der Mitgliedschaft in einer sich lokal definierenden Gemeinschaft. Aus dieser gemeinschaftlich fest verankerten Position heraus tritt Joseph ins Leben und geht weitere Verbindungen ein, gründet eine eigene Familie, setzt die Tradition fort.

Anders Wilhelm. Dessen Lehrjahre bestehen vornehmlich aus der Auflösung gemeinschaftlicher Beziehungen. Wilhelm verlässt sein Elternhaus und kappt alle familiären Bindungen. Die Liebe zu der Schauspielerin Mariane geht in die Brüche, er entsagt dem Theater und gibt den Kontakt zu seinen Kollegen auf. Die Freundschaft mit Werner löst sich, weil die Entwicklung der beiden in unterschiedliche Richtungen verläuft. Mignon und der Harfner, die ihm eine Art Familienersatz geworden waren, sterben. Selbst dort, wo Verbindungen neu entstehen, etwa zur Turmgesellschaft oder zu Natalie, werden sie geographisch wieder gelöst, bleiben „geistig“. Die Turmgesellschaft erhebt dies sogar zum Programm und nimmt Wilhelm ein Versprechen ab, das Sich-Trennen zum Ordnungsprinzip seiner Wanderjahre zu machen.

Die einzige Beziehung, die zumindest zeitweise in ein unmittelbares Zusammenleben mündet, ist diejenige zu Felix. Allein ihm und der Tatsache, dass die geistige Verbundenheit mit der Turmgesellschaft und mit Natalie trotz der räumlichen Trennung bestehen bleibt, ist es zu verdanken, dass Wilhelm nicht haltlos umherirrt, als modernes Subjekt in die Welt geworfen, ohne identitätsstiftendes gemeinschaftliches Gefüge.

Stellt man bei der Lektüre die Lebensgeschichten Josephs und Wilhelms vergleichend nebeneinander, dann wird eines deutlich: Die „Verwandtschaft“, die Wilhelm zu Joseph empfindet, resultiert nicht aus einer tatsächlich vorhandenen Ähnlichkeit der Lebensumstände – Wilhelm selbst nennt als Gemeinsamkeiten lediglich die „Verehrung seines Weibes“ und „das Zusammentreffen dieser beiden Liebenden“ (HA, 8: S. 28) –, sondern sie resultiert aus dem unglücklichen Bewusstsein einer Differenz. Sie ist Ausdruck einer Sehnsucht, die Wilhelm verspürt und die eine unübersehbar

krishafte Nebenwirkung des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses ist: die Sehnsucht nach einem gemeinschaftlichen Miteinander.

Dass Joseph, so notiert Wilhelm, „mit seinem Familienzug abends in das alte Klostertor eindringen kann, dass er unzertrennlich von seiner Geliebten, von den Seinigen ist, darüber darf ich ihn wohl im stillen beneiden“ (ebd.).

Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess befreit den Menschen von der Zwängen der Tradition. Aber eben nicht nur von den Zwängen. Der Preis der Modernisierung ist die Zerstörung von Tradition insgesamt, also der Verlust auch solcher Optionen, die zumindest als Optionen erhaltenswert erscheinen – Dialektik der Aufklärung. Eine dieser Optionen ist die eines gemeinschaftlichen Miteinanders, und Wilhelms Begeisterung für Joseph und seine Familie ist nichts anderes als ein Ausdruck seiner Trauer über den Verlust dieser Option. Er *kann* ohne sie leben. Und er will nicht mit ihr leben *müssen*. Aber er will vielleicht mit ihr leben *können*, wenn ihm danach zumute ist.

Ferdinand Tönnies' Theorie der Gemeinschaft unterscheidet drei Formen gemeinschaftlichen Miteinanders: eine Gemeinschaft des Blutes, des Ortes und des Geistes. Letztere ist in der Hauptsache bestimmt durch ein „Miteinander-Wirken und Walten in der gleichen Richtung“ – ein Kriterium, das die Turmgesellschaft, die in den *Wanderjahren* auch als „Gemeinschaft der Entsagenden“ (HA, 8: S. 84) bezeichnet wird, wohl erfüllt. Man könnte also einwenden, Wilhelm sei ja Mitglied einer Gemeinschaft, sogar einer von der höchsten Art. Warum sollte ausgerechnet er sich nach einem gemeinschaftlichen Miteinander sehnen?

Nach Tönnies sind die genannten Gemeinschaftsformen aufeinander bezogen, gehen auseinander hervor. Seine Theorie der Gemeinschaft ist eine Entwicklungstheorie. Die aus genealogischen Verbindungen bestehenden Gemeinschaften formieren sich zu einer Gemeinschaft lokalen Zusammenlebens, und diese beiden Formen gehen jeder geistigen Gemeinschaft voraus, die erst „in ihrer Verbindung mit den früheren“ zur höchsten Art sich entwickelt. „Alle drei Arten von Gemeinschaft hängen unter sich auf das engste zusammen.“ (Tönnies 1991: S. 12).

Vor diesem Hintergrund wird Wilhelms Dilemma deutlich. Die Turmgesellschaft hat sich entsprechend der Tönniesschen Theorie entwickelt. Ihre Mitglieder sind zum großen Teil verwandtschaftlich miteinander verbunden. Lotharios Schloss mit dem Turm, auf den der Name zurückgeht, ist der zentrale, gemeinschaftsstiftende Ort. Mögen sich die Mitglieder nach und nach in alle Winde zerstreuen, dieser gemeinsame Bezugspunkt bleibt ihnen.

Wilhelm ist von außen zur Gemeinschaft gestoßen, wurde von ihr

rekrutiert. Die Mitgliedschaft in der *Gemeinschaft der Entsagenden*, die Teilhabe am kollektiven Bewusstsein der Turmgesellschaft bleibt Hülle ohne Kern, weil und solange er weder über einen geographischen bzw. sozialen Lebensmittelpunkt verfügt noch in eine zumindest familienähnliche Gemeinschaft eingebunden ist.

Zwar wird Wilhelm auf seiner Wanderschaft von Felix begleitet, aber selbst wenn man zugesteht, dass ein alleinerziehender Vater und sein Sohn eine Familie bilden, so bleibt doch das Faktum der Wanderschaft, die fehlende Einbindung in eine lokale Gemeinschaft. Solange Wandern für Wilhelm ein Zustand ist, eine wahl- und ziellose Bewegung im Irgendwo, und solange ein Bleiben ihm nicht gestattet ist, so lange wird sich sein Bedürfnis nach einem gemeinschaftlichen Miteinander nicht hinreichend befriedigen lassen.

Die Begegnung mit der Josephsfamilie rückt ihm das Gemeinschaftsbedürfnis ins Bewusstsein, ohne eine geeignete Möglichkeit zur Befriedigung in Aussicht zu stellen. Er weiß jetzt aber, was er sucht. „Einige Tage sind mir angenehm vergangen, aber der dritte mahnt mich nun, auf meinen weitem Weg bedacht zu sein.“ (HA, 8: S. 29).

Nachdem Wilhelm und sein Sohn die Josephsfamilie verlassen haben, kommen sie zum Bezirk des Oheims, zu „jenen ausgedehnten Gütern des großen Landbesitzers, von dessen Reichtum und Sonderbarkeiten man ihnen so viel erzählt hatte. [...] Ein großer Garten, nur der Fruchtbarkeit, wie es schien, gewidmet, lag, obgleich mit Obstbäumen reichlich ausgestattet, offen vor ihren Augen, indem er regelmäßig, in mancherlei Abteilungen, einen zwar im ganzen abhängigen, doch aber mannigfaltig bald erhöhten, bald vertieften Boden bedeckte. Mehrere Wohnhäuser lagen darin zerstreut, so dass der Raum verschiedenen Besitzern anzugehören schien, der jedoch [...] von einem einzigen Herrn beherrscht und benutzt ward. Über den Garten hinaus erblickten sie eine unabsehbare Landschaft, reichlich bebaut und bepflanzt. Sie konnten Seen und Flüsse deutlich unterscheiden.“ (ebd.: S. 44 f.).

Was sich den Wanderern hier zunächst als ein fruchtbares Idyll inmitten der kargen Bergwelt präsentiert, entpuppt sich kurz darauf als das durch eine „hohe Mauer“ und einen „tiefe[n] Graben“ geschützte Betriebsgelände eines land- und forstwirtschaftlichen Unternehmens. Ein Mitarbeiter informiert sie über den Grund für die strengen Sicherheitsvorkehrungen.

„Der Herr dieser Besitzung, im höhern Sinne wohlthätig, dass er alles um sich her zum Tun und Schaffen aufregte, hatte aus seinen unendlichen Baumschulen, seit mehreren Jahren, fleißigen und sorgfältigen Anbauern die jungen Stämme umsonst, nachlässigen um einen gewissen Preis und denen, die damit handeln wollten, gleichfalls, doch um einen billigen, überlassen. Aber auch diese beiden Klassen forderten umsonst, was die Würdigen

umsonst erhielten, und da man ihnen nicht nachgab, suchten sie die Stämme zu entwenden. Auf mancherlei Weise war es ihnen gelungen. Dieses verdross den Besitzer um so mehr, da nicht allein die Baumschulen geplündert, sondern auch durch Übereilung verderbt worden waren.“ (ebd.: S. 48).

Beim Oheim bestimmt der Gebrauch, der von seinen Produkten gemacht wird, den Preis, den der Käufer zu zahlen hat. Dieses Vorgehen empfinden die sich bereits am modernen, wirtschaftsliberalen Denken orientierenden Landwirte und Händler der Umgebung als eine Übervorteilung, und sie klagen Marktgerechtigkeit ein – gleicher Preis für gleiche Ware. Als das nichts nützt, versuchen sie, diese Marktgerechtigkeit selbst herzustellen und nehmen sich, was ihnen ihrer Meinung nach zusteht. Ihr Eindringen in die Baumschule symbolisiert das Eindringen des modernen Kapitalismus in eine überkommene Ordnung, die der Oheim auf seinem Territorium zu bewahren sucht.

Bei der Mauer, die das Gelände sichert, handelt es sich demnach um den Prototyp eines antikapitalistischen Schutzwalles. Allerdings umgibt er nicht ein Gemeinwesen, das sich ideologisch jenseits eines bereits entwickelten modernen, kapitalistischen Wirtschaftssystems wähnt, sondern er schützt ein vormodernes Unternehmen, das sich in seiner Existenz bedroht sieht von einem Kapitalismus *ante portas*, der sich in Stellung bringt, um seinen globalen Siegeszug anzutreten.

Die Grenzbefestigung dient also nicht nur dem Schutz der Bäume. Sie trennt zwei Welten voneinander. Den Unterschied zwischen diesen Welten macht Goethe an einem Punkt deutlich, an dem scheinbar eine Gemeinsamkeit vorliegt: in ihrer ökonomischen Ausrichtung auf den Nutzen – der Autor lässt keinen Zweifel daran, dass auch im Bezirk des Oheims der Nutzen Ziel wirtschaftlichen Tätigseins ist. Wilhelm findet „nichts, was einem älteren Lustgarten oder einem modernen Park ähnlich gewesen wäre; gradlinig gepflanzte Fruchtbäume, Gemüsefelder, große Strecken mit Heilkräutern bestellt, und was nur irgend brauchbar konnte geachtet werden, übersah er auf sanft abhängiger Fläche“ (ebd.: S. 49). Die nüchtern-praktische Einrichtung eines plantagenartigen Nutzgartens bestimmt die Perspektive. Doch die Produktivität, die hier angestrebt wird, ist weit davon entfernt, eine moderne zu sein.

Die Moderne formiert sich als ein in seinen Grundsätzen wirtschaftsliberales Projekt, welches das Individuum als Subjekt wirtschaftlichen Handelns in den Mittelpunkt rückt. Nutzen meint dort Eigennutz, schlägt sich nieder als der in Zahlen messbare Profit eines einzelnen, der dann mittelbar dem Wohle aller, d.h. der Volkswirtschaft dienen soll.

Die Unternehmensphilosophie des Oheims ist eine andere. Der erwirt-

schaftete Ertrag kommt unmittelbar den Menschen zugute. Gemeinwohl ist hier kein sozialphilosophisch-abstrakter Begriff, der sich nur als buchhalterische Größe angeben ließe, sondern meint „ganz aufs Praktische bezogen“ (ebd.: S. 66) das Wohlergehen der Gemeinschaft, für die der Oheim sich verantwortlich fühlt; was er unternimmt, geschieht „dem großen, nahen Gebirg zuliebe“ (ebd.: S. 67), und das heißt den dort lebenden Menschen.

Außerhalb seines Bezirks dominiert längst die moderne Ökonomie der bürgerlichen Gesellschaft. Aus deren Perspektive stellt sich sein ökonomisches Handeln als Misswirtschaft dar, und dieser Vorwurf wird dem Oheim auch gemacht. Er lässt jedoch außer acht, dass das, was aus der individualistischen Sicht der modernen Ökonomie ein Fehlverhalten darstellt, die Ansprüche einer Ethik lokalen, gemeinwohlorientierten Handelns aufs beste erfüllt. „Das Mindere der Einnahme betracht' ich als Ausgabe, die mir Vergnügen macht, indem ich andern dadurch das Leben erleichtere; ich habe nicht einmal die Mühe, dass diese Spende durch mich durchgeht, und so setzt sich alles wieder ins gleiche.“ (ebd.: S. 69).

Die soziale Struktur im Bezirk des Oheims wird dominiert von gemeinschaftlichen Kommunikationsformen: Die Zahl der Menschen ist nicht groß, man kennt sich persönlich, fühlt sich einander verbunden, erwirtschaftet gemeinsam das zum Leben Notwendige, verfügt über eine organisch gewachsene kulturelle Identität. Diese gemeinschaftliche Struktur wirkt aber nicht deswegen so stabil, weil die Menschen sich in freier Entscheidung für ihren Erhalt ausgesprochen hätten, sondern weil ihnen genau diese Freiheit der Entscheidung fehlt. Die kulturelle Identität ist eine von oben verordnete.

Die Menschen sind abhängig von einem in jeder Hinsicht privilegierten Großgrundbesitzer und dessen Monopolstellung bei der materiellen Versorgung der Region. Diese ökonomische Abhängigkeit begründet die politische Alleinherrschaft des Oheims. Sein sich am Bedarf der Gemeinschaft orientierendes unternehmerisches Handeln korrespondiert mit einer aufgeklärt-absolutistischen Herrschaftsform, die den patriarchalen Anspruch auf „absolute [...] Gewalt“ (ebd.) uneingeschränkt aufrechterhält, ihn aber nicht mit Gottesgnadentum legitimiert, sondern mit dem Bemühen um das Wohlergehen der zur Gemeinschaft gehörenden Menschen. Was allerdings für dieses Wohlergehen notwendig ist und was nicht, bestimmt niemand anders als der Oheim. Das Miteinander in seinem Bezirk basiert nicht auf einer mehrheitlich und frei getroffenen Entscheidung, eine gemeinsame kulturelle Identität gegenüber den Einflüssen der rasant sich entwickelnden gesellschaftlichen Modernisierung zu verteidigen. Es wird reguliert von einem Mechanismus sozialer Kontrolle und politisch-ökonomischer Abhängigkeit.

Es mag Goethes Absicht gewesen sein, mit der Figur des Oheims das Bild eines aufgeklärten, sich als Ersten Diener seines Volkes begreifenden Fürsten zu zeichnen, er mag vielleicht sogar daran gedacht haben, am Ende der langjährigen Zusammenarbeit mit dem Herzog Carl August seinem Freund und Gönner mit einem literarischen Porträt noch einmal eine Reverenz zu erweisen – in der modernen, bürgerlichen Welt des 19. Jahrhunderts lässt sich das paternalistische Gemeinschaftskonzept, das Goethe hier entwirft, nur noch als ein Anachronismus darstellen. Weil diesem Gemeinschaftskonzept ein ungleichzeitig gewordenes Politikverständnis zugrunde liegt, das in der Auseinandersetzung mit der modernen Welt nicht mehr durchsetzungsfähig ist, kann es nur territorial getrennt von ihr existieren, in einem Gemeinschaftsschutzgebiet, umgeben von Mauer und Graben.

Was mit solchen vormodernen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens geschieht, wenn sie sich nicht durch Mauer und Graben vor dem Zugriff des Modernisierungsprozesses schützen, das schildern die *Wanderjahre* am Beispiel der Gemeinschaft der Spinner und Weber. In der Gebirgsregion, in der sie leben, gehört die *Arbeit* noch zu jenen Faktoren, die die kulturelle Identität einer Gemeinschaft ausmachen, wie Sprache, Religion, Kunst usw. Das charakterisiert diese Gemeinschaft als vormodern. Denn die Moderne bricht die Arbeit aus der Sphäre gemeinschaftlicher Lebenszusammenhänge heraus und ordnet sie der gesellschaftlichen Ebene zu. In der modernen Welt bestimmt nicht mehr *die* berufliche Tätigkeit die *kollektive* Identität einer lokalen Gemeinschaft, sondern allenfalls *eine* berufliche Tätigkeit die *individuelle* Identität eines Menschen – heute oft nicht einmal mehr die.

Lenardos Tagebuch dokumentiert die Bedrohung, die von einem bevorstehenden Modernisierungsschub ausgeht, der die Hand(werks)arbeit durch Maschinenarbeit ersetzen und eine große Zahl der Spinner und Weber aus dem Produktionsprozess vertreiben wird. Er wird die Arbeit aus der gemeinschaftlichen Sphäre heraustrennen und das lokale Miteinander in ein Nebeneinander auflösen. Gemeinschaft setzt voraus, dass man etwas gemeinsam schafft, nicht, dass man miteinander um Gewinne und Arbeitsplätze konkurriert. Der Fortschritt, der über die von Lenardo beschriebenen Menschen hinweg fortschreitet, wird aus der Gemeinschaft der Spinner und Weber, aus einem „lebendigen Ganzen“ (ebd.: S. 337) eine Masse von Arbeitern einerseits, eine „industrielle Reservearmee“ von Arbeitslosen andererseits machen. Als Lenardo die Menschen in den Bergen kennenlernt, hat sie der Fortschritt noch gar nicht erreicht. Aber er ist präsent als Bedrohung, und schon die Bedrohung entfaltet eine gemeinschaftszerstörende Wirkung.

Das Tagebuch zeigt davon einen Ausschnitt. Es zeigt die Menschen bei der Arbeit und begleitet den Produktionsprozess von der Rohstoffverteilung über verschiedene Zwischenstufen bis zum fertigen Produkt. Dem entspricht eine Bewegung von der Peripherie zum Zentrum, von den entlegenen Häusern im Gebirge zu den Fabrikanten im Tal. Das Gewerbe ist in Form eines Verlages organisiert, als ein Netzwerk. Die einzelnen Schritte der Produktion werden dezentral in den Häusern der Spinner und Weber durchgeführt – Wohnstätte und Arbeitsplatz sind nicht getrennt, die zugewiesene Arbeit wird unter allen Mitgliedern einer Familie aufgeteilt –, der gesamte Herstellungsprozess bleibt jedoch auf einen Knotenpunkt, die sogenannten Fabriken, bezogen. Von dort aus wird das Rohmaterial an die Spinner verteilt, dorthin gelangt das gesponnene Garn, von dort wird es an die Weber weitergegeben, dort landet der gewebte Stoff und von dort wird er an den Großhandel verkauft bzw. gegen neues Rohmaterial eingetauscht.

Das Tagebuch zeigt sieben Tage im Leben der Spinner und Weber, als wären sie wie alle Tage – mit den immer gleichen Arbeitsabläufen, den immer gleichen Sozialkontakten, mit all den Ritualen, die das Leben der Menschen strukturieren. Zugleich weist es aber darauf hin, dass diese Tage gezählt sind, dass nichts so bleiben wird, wie es ist. Für die Menschen, die im Gebirge leben und arbeiten, deren kulturelle Identität sich aus der Zugehörigkeit zu ihrem Handwerk ableitet, bedeutet dies, dass ihnen nicht nur die ökonomische Basis entzogen, sondern auch eine wesentliche Grundlage ihrer lokalen Kultur geraubt werden wird.

Von heute aus betrachtet, vor dem Hintergrund eines allenthalben beklagten Gemeinschaftsdefizits, liegt der Reiz des Tagebuches besonders darin, dass es eine Welt reinen Miteinanders entwirft, eine Welt, in der die Arbeit der gemeinschaftlichen Sphäre angehört, sie geradezu konstituiert.

Hundert Jahre nach Erscheinen der *Wanderjahre* hat Helmuth Plessner die *Grenzen der Gemeinschaft* von einem sozialphilosophischen Standpunkt aus erörtert. Seine Ausführungen können zum Verständnis von Goethes Roman beitragen, weil sie davor warnen, die gemeinschaftliche Lebensform zu verklären und sie als Gegenutopie der gesellschaftlichen Öffentlichkeit vorzuhalten. Die moderne Gesellschaft als fehlentwickelt abzutun und „ein idealistisches Gebilde, die reine Kultur, als das Höhere hinzustellen, ist verhältnismäßig billig, doch um so gefährlicher, als der Gemeinschaftsradikalismus an dem Widerspiel der Wertbegriffe Zivilisation – Kultur Unterstützung seiner Antithese Gesellschaft – Gemeinschaft findet. Kultur wird dann ein sentimental-oppositioneller Begriff des zu Höherem bestimmten Menschen, dessen eigentliches Wesen nach Gemeinschaft oder

vielleicht sogar nach einer Synthese von Gemeinschaft und Gesellschaft strebt.“ (Plessner 1981: S. 93).

Inmitten einer völkisch-nationalistisch aufgeladenen Atmosphäre beklagt Plessner, dass die Gemeinschaft zum „Idol dieses Zeitalters“ (Plessner: 28) geworden sei, und hebt demgegenüber „die der Gemeinschaft überlegene Größe“ (ebd.: S. 38) des Gesellschaftlichen hervor. Ihm gehe es nicht darum, „gegen das Recht der Lebensgemeinschaft, ihren Adel und ihre Schönheit“ zu Felde zu ziehen. „Aber es geht gegen ihre Proklamation als ausschließlich menschenwürdige Form des Zusammenlebens; nicht gegen die *communio*, wohl aber gegen die *communio* als Prinzip, gegen den Kommunismus als Lebensgesinnung, gegen den Radikalismus der Gemeinschaft.“ (ebd.: S. 41).

Plessners Hinweise auf die dem Gemeinschaftsleben immanente Tendenz, die Individuen so zu vereinnahmen, dass ihre individuelle Autonomie auf der Strecke bleibt und sie gar nicht mehr als Individuen zu erkennen sind, können den Leser der *Wanderjahre* für die Wahrnehmung jener Zwänge und Einschränkungen sensibilisieren, denen die Mitglieder der in *Lenardos Tagebuch* beschriebenen „abgeschlossenen Kreise“ (HA, 8: S. 337) ausgesetzt sind. Diese Zwänge und Einschränkungen markieren jene Punkte, an denen eine Modernisierung gemeinschaftlicher Lebens- und Kommunikationsformen anzusetzen hätte.

Die Familien- und Arbeitsgemeinschaften der Spinner und Weber gewähren nur einen minimalen Spielraum für individuelle Neigungen und Affinitäten, begrenzt durch den engen Rahmen, den das Berufsbild vorgibt. Jedes Familienmitglied übernimmt die Arbeit, die seiner körperlichen und charakterlichen Eignung am ehesten entspricht. Die Kinder – an Winterabenden auch die Brüder und Ehemänner – reinigen die Baumwolle und bereiten sie für den nächsten Arbeitsschritt vor, die Frauen und Mädchen spinnen sie zu Garn, die einen am Spinnrad zu Rädligarn, die anderen, „ruhigen, bedächtigen“, (ebd.: S. 342) mit einer Handspindel zum höherwertigen Briefgarn. Individuelle Kriterien wie Alter, Körpergröße, Geschicklichkeit, Charakter werden bei der familieninternen Arbeitsteilung berücksichtigt, doch suchen nicht die Menschen sich eine Arbeit aus, sondern die Arbeit sucht sich die passenden Menschen.

Die Gemeinschaft der Spinner und Weber konstituiert sich aus der Zugehörigkeit zu einem Handwerk, aber eben nur zu *einem*. Der gewerblichen Monokultur entkommt niemand. Eine zweite Einschränkung erfährt die individuelle Autonomie dadurch, dass Arbeit und Leben nicht voneinander zu trennen sind. Ein persönlicher Freiraum jenseits des Handwerks existiert nicht. Jeder, der Neigungen entwickelte, die mit den Anforderungen des Berufes nicht in Einklang zu bringen sind, geriete, sofern er diesen Neigungen

folgte, ins soziale Abseits. Das wird sich aber niemand antun, denn es gibt nichts außerhalb der Gemeinschaft. Eine gesellschaftliche Ebene, in die man sich retten könnte – und sei es nur so lange, bis man sich einer anderen Gemeinschaft anzuschließen wünschte –, nach einer solchen gesellschaftlichen Ebene sucht man bei den Spinnern und Webern der *Wanderjahre* vergebens.

Anhand von Lenardos Tagebuchaufzeichnungen zeigt sich, dass mit einer Kehrtwende niemandem geholfen ist. Heute müsste es darum gehen, *moderne* Formen von Gemeinschaft zu entwickeln, die sich neben und innerhalb einer hochentwickelten Gesellschaft behaupten können. Eine moderne Gemeinschaft hätte sich mit der Frage auseinander zu setzen, wie sich die Anforderungen, die das Gemeinschaftsleben an den einzelnen stellt, mit dem Wunsch nach individueller Autonomie vereinbaren ließen. Nur wenn die relative Unabhängigkeit des Individuums gewährleistet ist, wird Gemeinschaft sich auch innerhalb einer modernen Gesellschaft multipler beruflicher und sonstiger Kulturen behaupten können – und das, ohne die Beteiligten an sich zu ketten.

Moderne Gesellschaften erfordern moderne Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens, eine neue Ethnizität etwa, die sich, folgt man darin dem Kulturwissenschaftler Stuart Hall, durch „eine neue kulturelle Politik“ auszuzeichnen hätte, „die Differenzen eher unterstützt als unterdrückt“ und die „den Begriff der Ethnizität [...] von seinen Äquivalenzen mit Nationalismus, Imperialismus, Rassismus und dem Staat zu entkoppeln“ (Hall 1994: S. 22) vermag. Ein solcher Begriff von Ethnizität bliebe ein Begriff räumlicher Orientierung und Positionierung, würde sich aber nicht über die – woraus auch immer – konstruierte Homogenität einer Gemeinschaft definieren, sondern über das Zusammenleben auf lokaler, individuell erfahrbare Ebene.

Während sich in Europa in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein modernes System großflächiger Nationalstaaten konsolidiert und man auch im zersplitterten Deutschland erste Schritte unternimmt auf dem Weg, einmal eine *verspätete Nation* zu werden, während sich also im Politischen eine Entwicklung durchzusetzen beginnt, die die Bedeutung lokaler und regionaler kultureller Identität herunterspielt, Unterschiede homogenisiert oder zu Nuancen einer nationalen Identität erklärt, eröffnen die *Wanderjahre* einen Diskurs über die Zukunft *lokaler* Gemeinschaftsformen unter den Bedingungen einer sich ausbreitenden Moderne.

Goethe inszeniert diesen Diskurs, indem er zwei soziale Konstruktionen – ein nordamerikanisches und ein binneneuropäisches Siedlungsprojekt – und mit ihnen zwei unterschiedliche Formen sozialer Integration gegeneinander

montiert. Liest man diese beiden Entwürfe vor dem Hintergrund von Goethes entwicklungstheoretischer Leitidee von *Polarität und Steigerung*, dann wird erkennbar, dass sie den defizitären Charakter eines Modernisierungsprozesses dokumentieren, der Entwicklung allein auf der Grundlage fortgesetzter Differenzierung, mithin als Auseinanderentwicklung betreibt.

Zwar sieht auch Goethe in einem analytischen Trennen die Voraussetzung für Entwicklung – darin stimmt seine Vorstellung durchaus mit dem Fortschrittskonzept der Moderne überein. Im Unterschied dazu liegt Goethes Entwicklungsdenken aber die aus der Naturbeobachtung gewonnene Einsicht zugrunde, dass die getrennten Teile sich in einem polaren Bezug zueinander befinden und nach erfolgter Steigerung auf einen Ausgleich drängen.

„Was in die Erscheinung tritt, muss sich trennen, um nur zu erscheinen. Das Getrennte sucht sich wieder, und es kann sich wieder finden und vereinigen; im niedern Sinne, indem es sich nur mit seinem Entgegengestellten vermischt, mit demselben zusammentritt, wobei die Erscheinung Null oder wenigstens gleichgültig wird. Die Vereinigung kann aber auch im höhern Sinne geschehen, indem das Getrennte sich zuerst steigert und durch die Verbindung der gesteigerten Seiten ein Drittes, Neues, Höheres, Unerwartetes hervorbringt.“ (Leopoldina 1970: S. 56).

Folgt man dieser Vorstellung Goethes, dann liegt die Ursache für die pathologische Qualität der modernen Fortschrittsideologie darin, dass sie den polaren Bezug der getrennten Seiten ignoriert, Entwicklung allein auf der Grundlage stetiger Trennung betreibt und ein Zusammenführen des Getrennten, eine Synthese nicht für nötig hält. An den Siedlungsprojekten der *Wanderjahre* lässt sich zeigen, inwieweit das Auseinanderdriften jener beiden Pole sozialer Integration – des gemeinschaftlichen Miteinanders auf der einen Seite, des gesellschaftlichen Nebeneinanders auf der anderen – das Ergebnis einer auf diese Weise fehlgeleiteten Entwicklung ist.

Odoards binneneuropäisches Kolonisierungsprojekt steigert einseitig den Pol sozialer Kohärenz und gemeinschaftlichen Miteinanders, Lenardos Auswanderungsvorhaben entwickelt, nicht weniger einseitig, den gesellschaftlichen Pol, der das Individuum von allen gemeinschaftlichen Bindungen zu emanzipieren bemüht ist. Beide Siedlungsprojekte präludivieren eine moderne Fehlentwicklung, die die polare Trennung sozialer Integration radikalisiert anstatt aufhebt. In der fiktiven Wirklichkeit der *Wanderjahre* ist ein gemeinsames Drittes nicht in Sicht. Opfer dieser Fehlentwicklung sind die vom Modernisierungsschub der Industrialisierung bedrohten Handwerker, die Goethe mit dramaturgischem Geschick zwischen den Siedlungsprojekten platziert. Sie müssen sich für eines der Projekte entscheiden – und das heißt, gegen das andere.

In einer Situation existentieller Bedrohung sehen sie sich mit dem modernitätstypischen Phänomen der Ambivalenz konfrontiert, denn beide Optionen befriedigen nur einen Teil ihrer Wünsche und Bedürfnisse. Schließen sie sich Odoard an und nehmen an seinem europäischen Siedlungsprojekt teil, dann bewahren sie sich die Vorzüge einer lokal verankerten kollektiven Identität, verlieren aber die Bindung an die Moderne und damit die Aussicht auf einen Zugewinn an individueller Autonomie. Kehren sie Europa den Rücken und begleiten die Auswanderer in die Neue Welt, dann locken ökonomischer Erfolg, Ungebundenheit und Freiheit, doch der Preis dafür ist der Verlust eines gemeinschaftlichen Bewusstseins.

Die Gegenüberstellung dieser beiden Entwürfe sozialer Integration konkretisiert ein Dilemma, in dem sich der moderne Mensch befindet, der beides will – Teil eines *Wir* sein und *Ich* sein –, der aber nicht beides haben kann. Von heute aus betrachtet, besteht die Modernität von Goethes Roman unter anderem darin, dass er keine Lösung anbietet, dass er die Ambivalenz nicht auflöst, sondern reflektiert. In einer Monographie über das literarische Werk Goethes weist Peter Matussek darauf hin, dass Goethe mit dieser literarischen Gegenüberstellung „die Situation von Menschen verdeutlicht, die nur zwischen einer fluchtartigen Mobilität und einer ebenso unfreiwilligen Beharrung wählen können. [...] Eine Antwort auf dieses Dilemma gibt der Roman nicht, aber er vertieft das Verständnis des Problems, indem er es – nach dem Prinzip der wiederholten Spiegelung – unter den verschiedensten Perspektiven betrachtet, um entsprechende Verstärkungseffekte zu erzielen.“ (Matussek 1998: S. 200).

Wirtschaftsflüchtlinge haben bei einer Auswanderung ökonomisch nicht viel zu verlieren. Trotzdem fällt es den Handwerkern schwer, sich zu einer Teilnahme am Migrationsprojekt durchzurufen. „Ein Gebirg halte seine Leute fest“ (HA, 8: S. 351), bekommt Lenardo auf seiner Reise zu hören, und nur eine existentielle Notlage könne sie dazu veranlassen, ihrer Heimat für immer den Rücken zu kehren. Auszuwandern bedeutet für die Handwerker nicht nur, vertraute Menschen, Strukturen und Gewohnheiten zurücklassen zu müssen und woanders neu zu beginnen. Es ist vielmehr gleichbedeutend mit dem Verlust ihrer Identität, denn diese Identität stützt sich primär auf ein lokales Bewusstsein.

Daher müssen die Gebirgsbewohner – trotz der Schwierigkeiten, unter den gegebenen Umständen weiterhin ihre Existenz zu sichern – erst motiviert werden, ihre vertraute Umgebung zu verlassen. Auf sie konzentrieren sich die strategischen Überlegungen des Auswandererbundes. Man will sie davon überzeugen, dass die Fremde ihnen nicht lange fremd sein wird, eine

Auswanderung sie nicht dauerhaft entwurzelt und sie in der amerikanischen Kolonie eine neue Identität entwickeln werden.

Als Höhepunkt und Abschluss seiner diesbezüglichen Bemühungen organisiert der Auswandererbund eine Großveranstaltung mit allen potentiellen Teilnehmern, auf der entschieden werden soll, „wer denn wirklich in die Welt hinaus gehen, oder wer lieber diesseits, auf dem zusammenhängenden Boden der alten Erde, verweilen und sein Glück versuchen wolle.“ (HA, 8: S. 383 f.).

Die Handwerker, die zu der Abschlussveranstaltung eingeladen sind, kommen mit gemischten Gefühlen. Ein Lied macht die Runde.

*Denn die Bande sind zerrissen,
Das Vertrauen ist verletzt;
Kann ich sagen, kann ich wissen,
Welchem Zufall ausgesetzt
Ich nun scheiden, ich nun wandern,
Wie die Witwe trauervoll,
Statt dem einen mit dem andern
Fort und fort mich wenden soll!*

Das Lied von den *zerrissenen Banden* und dem *verletzten Vertrauen* bringt nicht nur zum Ausdruck, dass, sondern auch, warum die Handwerker um ihre Identität fürchten. Die Mitgliedschaft in einer geschlossenen Gemeinschaft, das Dazugehören verleiht ihnen ein starkes Gefühl ontologischer Sicherheit – so bezeichnet der britische Soziologe Anthony Giddens das „Zutrauen der meisten Menschen zur Kontinuität ihrer Selbstidentität und zur Konstanz der sie umgebenden sozialen und materialen Handlungsumwelt“ (Giddens 1999: 118).

In prämodernen Gemeinschaften, wie jener der Handwerker, basiert die ontologische Sicherheit im wesentlichen auf „vier lokal fundierten Kontexten des Vertrauens“: dem Verwandtschaftssystem, das ein Netz stabiler sozialer Beziehungen bildet; der Lokalität des Miteinanders, seiner „ortsgebundenen Fundierung“; der Religion als einer verlässlichen Doktrin zur Erklärung der Welt; der Tradition, die „das Vertrauen in die Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufrechterhält und dieses Vertrauen mit routinemäßigen sozialen Praktiken verbindet“ (ebd.: S. 129 ff.).

Erst die Entwicklung einer auf den Prinzipien der Aufklärung, also im wesentlichen auf Rationalisierung, Säkularisierung und Individualisierung basierenden Moderne sorgt für einen fortschreitenden Bedeutungsverlust jener Vertrauenskontexte und betont demgegenüber die Autonomie des einzelnen.

„Keiner der unter vormodernen Verhältnissen gegebenen vier Brennpunkte des Vertrauens und der ontologischen Sicherheit spielt unter Modernitätsbedingungen eine vergleichbar wichtige Rolle. Verwandtschaftsbeziehungen bleiben zwar für die Masse der Bevölkerung und besonders innerhalb der Kernfamilie von Bedeutung, aber jetzt sind sie nicht mehr Träger inniger sozialer Bindungen. [...] Die lokale Gemeinschaft ist keine in sich erfüllte Umwelt aus vertrauten und als selbstverständlich vorausgesetzten Sinnelementen, sondern in hohem Maße eine lokal situierte Äußerung auf Abstand gebrachter Beziehungen. [...] An die Stelle der Religion tritt das reflexiv organisierte Wissen, das von empirischer Beobachtung und logischem Denken bestimmt und auf materielle Technik und sozial angewandte Codes ausgerichtet ist. Religion und Tradition sind immer schon eng miteinander verbunden gewesen, und letztere wird von der in unmittelbarem Gegensatz zu ihr stehenden Reflexivität des modernen sozialen Lebens sogar noch gründlicher untergraben.“ (ebd.: S. 136 ff.).

Während die Entwicklung der Moderne mit der ihr immanenten Zerstörung der Vertrauenskontexte als ein allmählich sich vollziehender, auf mehrere Generationen verteilter Prozess verläuft, müssen die migrationsbereiten Handwerker der *Wanderjahre* sich darauf vorbereiten, diesen Wandel im Schnellverfahren zu durchleben. Von den Vertrauenskontexten, auf die sich ihre ontologische Sicherheit bisher stützt, wird nach einer Auswanderung nicht viel übrigbleiben. Der Weg in die Neue Welt wird für sie zu einer Radikalkur in Sachen Modernisierung werden.

Das Bemühen, Ängste abzubauen und den Handwerkern die Trennung zu erleichtern, kennzeichnet denn auch eine vom Auswandererbund organisierte Großveranstaltung. Im Mittelpunkt dieses Bemühens steht der Versuch, die potentiellen Teilnehmer davon zu überzeugen, dass das Neue, das sie erwartet, den Verlust des Alten schnell vergessen machen wird.

Es gelingt Lenardo, die Handwerker dazu zu bringen, ein Wanderlied anzustimmen, das Mobilität mit jugendlicher Heiterkeit verbindet und so die Haltung des Auswandererbundes zum Ausdruck bringt.

*Bleibe nicht am Boden heften,
Frisch gewagt und frisch hinaus!
Kopf und Arm mit heitern Kräften,
Überall sind sie zu Haus;
Wo wir uns der Sonne freuen,
Sind wir jede Sorge los:
Daß wir uns in ihr zerstreuen,
Darum ist die Welt so groß.*

Dieses Lied erklärt die mit dem Auswandern verbundenen Verlustängste für unbegründet. Es fordert dazu auf, das Verwachsensein mit dem *Boden* aufzugeben und den Weg nach „draußen“ zu wagen, dort warte ein sorgenfreies Leben auf all diejenigen, die – wie die Handwerker – über spezialisierte Kenntnisse verfügen: *Kopf und Arm mit heitern Kräften, Überall sind sie zu Haus*.

Lenardo stellt den Handwerkern eine neue Gemeinschaft als Ersatz für die alte in Aussicht – eine, in der nicht lokales Bewusstsein und gegenseitiges persönliches Vertrauen die Mitglieder aneinander bindet, sondern die durch Taten bezeugte Bereitschaft, einen Nutzen zu erbringen.

Im Anschluss daran hält er eine Wanderrede, die mit einer Beschwörung dessen beginnt, was bei Ferdinand Tönnies *Gemeinschaft des Blutes* und *Gemeinschaft des Ortes* heißt. „Betrachten wir, meine Freunde, des festen Landes bewohnteste Provinzen und Reiche, so finden wir überall, wo sich nutzbarer Boden hervortut, denselben bebaut, bepflanzt, geregelt, verschönt und in gleichem Verhältnis gewünscht, in Besitz genommen, befestigt und verteidigt. Da überzeugen wir uns denn von dem hohen Wert des Grundbesitzes und sind genötigt, ihn als das Erste, das Beste anzusehen, was dem Menschen werden könne. Finden wir nun, bei näherer Ansicht, Eltern- und Kinderliebe, innige Verbindung der Flur- und Stadtgenossen, somit auch das allgemeine patriotische Gefühl unmittelbar auf den Boden gegründet, dann erscheint uns jenes Ergreifen und Behaupten des Raums, im großen und kleinen, immer bedeutender und ehrwürdiger. Ja, so hat es die Natur gewollt! Ein Mensch, auf der Scholle geboren, wird ihr durch Gewohnheit angehörig, beide verwachsen miteinander, und sogleich knüpfen sich die schönsten Bande.“ (HA, 8S S. 384).

Alles, was Lenardo sagt, dient dem einen Ziel, seinen Zuhörern die Angst vor dem Verlust ihrer ontologischen Sicherheit zu nehmen, um sie zur Teilnahme am Auswanderungsprojekt zu bewegen. Er holt die Handwerker, angesprochen als „meine Freunde“, in der vormodernen Welt ab und führt sie in die moderne. „Wenn das, was der Mensch besitzt, von großem Wert ist, so muss man demjenigen, was er tut und leistet, noch einen größern zuschreiben. Wir mögen daher bei völligem Überschauen den Grundbesitz als einen kleineren Teil der uns verliehenen Güter betrachten. Die meisten und höchsten derselben bestehen aber eigentlich im Beweglichen und in demjenigen, was durchs bewegte Leben gewonnen wird.“ (ebd.: 385).

Lenardo verkauft den Handwerkern eine Zerstörung ihrer lokalen Gemeinschaft als deren Weiterentwicklung und versucht, sie von den Vorteilen eines mobilen kollektiven Bewusstseins zu überzeugen. Um den Eindruck zu erwecken, als sei dies nichts radikal Neues, präsentiert er seinen

Zuhörern eine kleine Galerie der Beweglichkeit – mobile Gemeinschaften, Gruppen, Bevölkerungsteile, die er als Zeugen für diese Tendenz aufruft. Anstatt ihnen reinen Wein einzuschenken und sie auf die wesentlichen Implikationen des Auswanderns aufmerksam zu machen, hält er sie mit einer Phänomenologie des Wanderns bei Laune und erweckt den Eindruck, globale Mobilität sei die Fortsetzung traditionellen Wanderns mit anderen Mitteln.

Er verhindert auf diese Weise, dass den Handwerkern die Widersprüche auffallen, die sich hinter der Vorstellung einer im Globalen verankerten Gemeinschaft verbergen. Identität braucht Nicht-Identität, von einem Ort zu sprechen, ist nur dann sinnvoll, wenn es noch mindestens einen weiteren Ort gibt. Wer, wie Lenardo, die ganze Welt zu einem Ort erklärt, der setzt die identitätsstiftende Funktion des Lokalen außer Kraft.

Für die Handwerker bringt Lenardo das Programm des Auswandererbundes auf eine griffige Formel. „Wo ich nütze ist mein Vaterland!“ Zu Hause kann einer unnütze sein, ohne dass es eben sogleich bemerkt wird; außen in der Welt ist der Unnütze gar bald offenbar. Wenn ich nun sage: ‚Trachte jeder, überall sich und andern zu nutzen!‘, so ist dies nicht etwa Lehre noch Rat, sondern der Ausspruch des Lebens selbst.“ (ebd.: S. 385 f.). Dass es sich dabei um das Leben einer modernen Gesellschaft handelt, verschweigt Lenardo allerdings. Denn ein Zuhause, eine traditional und lokal fundierte Gemeinschaft, zeichnet sich ja gerade dadurch aus, dass sie auch das Unnütze zu integrieren imstande ist, weil der Nutzen eine ihr fremde Kategorie ist. Um Mitglied einer solchen, vormodernen Gemeinschaft zu sein, muss man nichts leisten. Man wird hineingeboren und gehört ihr an, ob man will oder nicht. Der Gemeinschaft Lenardos muss man beitreten, man muss erklären, ihr angehören zu wollen, muss eine Leistung erbringen, um ihr angehören zu können.

Die Modernität dieses Konzepts besteht darin, dass es die Eigenverantwortlichkeit des Individuums in den Mittelpunkt stellt. Das Leben in der geplanten Kolonie wird nicht von einem kollektiven Gedächtnis, also einem sozialen Deutungsprozess reguliert, sondern von einem einzelnen, eindeutigen Prinzip, das jedem bekannt ist und an das sich jeder zu halten hat, der sich in der Kolonie niederlässt. Durch diese Modernisierung gewinnt der einzelne gegenüber der Gemeinschaft an Autonomie, gegenüber jenem Prinzip hat er sie aufzugeben. Im Gespräch mit Wilhelm bemerkt Lenardo, dass „jeder, der unter uns leben will, sich von einer gewissen Seite bedingen muss, wenn ihm nach anderen Seiten hin die größere Freiheit gewährt ist“ (ebd.: S. 353).

In seiner Rede vor den Handwerkern präsentiert Lenardo die Nutzenkonvention als Basis einer ontologischen Sicherheit neuer Art. „Alle brauchbaren Menschen“, heißt es, „sollen in Bezug untereinander stehen, wie

sich der Bauherr nach dem Architekten und dieser nach Maurer und Zimmermann umsieht. Und so ist denn allen bekannt, wie und auf welche Weise unser Bund geschlossen und gegründet sei; niemand sehen wir unter uns, der nicht zweckmäßig seine Tätigkeit jeden Augenblick üben könnte, der nicht versichert wäre, dass er überall, wohin Zufall, Neigung, ja Leidenschaft ihn führen könnte, sich immer wohl empfohlen, aufgenommen und gefördert, ja von Unglücksfällen möglichst wiederhergestellt finden werde.“ (ebd.: S. 391).

Lenardo erklärt die Handwerker zu Auserwählten, die den Weg in die Neue Welt nicht fürchten müssen, weil der Bund ihnen ihre Brauchbarkeit, die Nützlichkeit ihrer Fähigkeiten und Kenntnisse attestiert. Das muss insbesondere auf die Spinner und Weber, deren Brauchbarkeit in ihrer Heimat vom Industrialisierungsprozess in Frage gestellt wird, sehr ermutigend wirken. Warum sollten sie, wenn man sie für nützlich hält, nicht den Nutzen als eine Kategorie akzeptieren, auf die sich in Zukunft ihre ontologische Sicherheit stützen wird.

Lenardo läßt keinen Zweifel daran, dass die *corporate identity* des Auswandererbundes ein stabileres Fundament für diese Sicherheit bereitstellt als die kulturelle Tradition, die man zurücklassen werde. Denn die Interessengemeinschaft Auswanderung basiert nicht auf dem Gefühl emotionaler Verbundenheit, sondern auf dem Primat der Vernunft. Was „wir auch sinnen und vorhaben, geschehe nicht aus Leidenschaft, noch aus irgendeiner andern Nötigung, sondern aus einer dem besten Rat entsprechenden Überzeugung“ (ebd.: S. 386). Weder „beschränkter Trübsinn“ noch „leidenschaftliche Dunkelheit“ solle über die Auswanderer walten. „Die Zeit ist vorüber, wo man abenteuerlich in die weite Welt rannte; durch die Bemühungen wissenschaftlicher, weislich beschreibender, künstlerisch nachbildender Weltumreiser sind wir überall bekannt genug, dass wir ungefähr wissen, was zu erwarten sei.“ (ebd.: S. 390).

An die Stelle eines kollektiven Gedächtnisses tritt ein globale Geltung beanspruchendes modernes Fachwissen, das die gesellschaftliche Entwicklung beschleunigen und – so kann man annehmen – dem Unternehmen Auswanderung zumindest ökonomisch den erwarteten Erfolg bescheren wird.

Die materielle Sicherheit der Migranten wäre damit gesichert, und die Handwerker werden dies zu schätzen wissen, aber wie steht es um die ontologische? Die Handwerker sind sich darüber im klaren, dass eine Auswanderung in die Neue Welt ihnen den Boden unter den Füßen entzieht – in jeder Hinsicht und mit allem, was sie mit diesem Boden verbindet:

Heimatgefühl, kulturelle Identität, Tradition, Verwandtschaftsbeziehungen etc. Wie könnte ein solcher Verlust kompensiert werden?

Eine Gemeinschaft von Individuen, die sich daraus konstituiert, dass ihre Mitglieder einander innerhalb der Grenzen verbindlicher, aber wenig verbindender Wertvorstellungen ihre individuelle Autonomie garantieren, vermag wohl schwerlich das Bedürfnis nach einem Miteinander zu befriedigen. Eine *corporate identity*, die weder über einen Kern kultureller Homogenität noch über ein lokales Zentrum verfügt, wird über den Status einer Interessengemeinschaft nicht hinauskommen. Sie verbindet nicht Menschen miteinander, sie bindet nebeneinander lebende Menschen an eine Vorstellung, ein Prinzip oder eine Idee.

Das ist mehr als nichts und auch mehr als eine bindungslose Gesellschaft, in der „jede Person ihren eigenen Vorteil erstrebt und die übrigen nur bejaht, soweit und solange als sie denselben fördern mögen“ (Tönnies 1991: S. 45), aber es ist kein Ersatz für eine Gemeinschaft, die ihren Mitgliedern das Gefühl ontologischer Sicherheit vermittelt.

Aber was ist die Alternative? Um das Auseinanderdriften jener beiden Formen sozialer Integration – auf der einen Seite die Erosion lokaler Gemeinschaftsstrukturen und die Entwicklung einer ins Globale strebenden Gesellschaft ungebundener Individuen, auf der anderen Seite die Entstehung großflächiger Nationalstaaten, die den Gemeinschaftsgedanken verabsolutieren und territorialisieren – auf literarische Weise abbilden zu können, stellt Goethe dem „zentrifugalen“ Migrationsprojekt des Auswandererbundes das „zentripetale“ Gemeinschaftskonzept einer binneneuropäischen Kolonie entgegen.

Als der Anführer des Auswandererbundes seine Programmrede beendet hat und „ein großer Teil der Anwesenden“ (HA, 8: S. 392) ein Wanderlied singend den Saal verlässt, wendet sich Odoard an die übrigen Zuhörer und macht ihnen das Angebot, an einem binneneuropäischen Siedlungsprojekt teilzunehmen. „Diese hier in Ruhe verbliebenen, dem Anblick nach sämtlich wackern Männer geben schon durch ein solches Verharren deutlich Wunsch und Absicht zu erkennen, dem vaterländischen Grund und Boden auch fernerhin angehören zu wollen. Sie sind mir alle freundlich begrüßt, denn ich darf erklären: dass ich ihnen sämtlich, wie sie sich hier ankündigen, ein hinreichendes Tagewerk auf mehrere Jahre anzubieten im Fall bin.“ Das klingt vielversprechend. Da stellt ihnen einer eine gesicherte Existenz in Aussicht, ohne dass sie den Kontinent verlassen müssen – eine Neue Welt in der Alten.

Odoard ist über die ambivalente Situation der Handwerker bestens im Bilde. Er weiß, dass ihnen in der Heimat Beschäftigungslosigkeit und

Existenzverlust drohen und dass sie gezwungen sind, ihr Zuhause aufzugeben, um ihr Überleben zu sichern. Er weiß auch, dass sie sich vor genau diesem Schritt fürchten, denn das Verlassen der Heimat ist gleichbedeutend mit der Auflösung jenes gemeinschaftlichen Miteinanders, das bisher ihr Vertrauen in die Integrität der eigenen Lebenswelt, ihre ontologische Sicherheit begründet hat. Diesen Zwiespalt macht Odoard sich zunutze.

Er setzt darauf, dass es nicht allzu schwierig sein werde, die Handwerker zu politischen Zugeständnissen zu überreden, wenn er ihnen ermöglicht, die wirtschaftliche Grundlage ihres Lebens zu sichern, ohne die ontologische Sicherheit zu verlieren. Der Vorschlag, den er den Handwerkern unterbreitet, stützt sich denn auch auf diese beiden Pfeiler: Sicherung der ökonomischen Existenz und Bewahrung eines kollektiven Bewusstseins. Zugleich kündigt er den Handwerkern an, dass noch zu besprechen sein werde, „mit welchen Leistungen sie mein stattliches Anerbieten zu erwidern gedenken“ (ebd.: S. 392).

Später wird er dann etwas deutlicher. Der Preis für die ontologische Sicherheit, die Odoards Gemeinschaftsprojekt bietet, besteht in einer von oben verordneten kulturellen Homogenität und einem weitreichenden Verzicht auf individuelle Autonomie. Die Gemeinschaft, wie Odoard sie sich vorstellt, ist absolut, und wer dazugehören will, muss sich unterordnen. Liest man Odoards Siedlungspläne im Lichte der gesellschaftlichen Erfahrung des 20. Jahrhunderts und nimmt man ihn beim Wort, dann fällt auf, dass sein binneneuropäisches Kolonisierungsprojekt in vielerlei Hinsicht Ähnlichkeiten mit totalitären Gesellschaftssystemen dieses Jahrhunderts aufweist.

Dies soll nicht über die bestehenden Unterschiede hinwegtäuschen. Odoards Programm mit einer historischen Gesellschaftskonstellation zu identifizieren oder mit einer bestimmten Totalitarismustheorie zu Leibe zu rücken, wäre nicht nur ein Kurzschluss von der Fiktion auf die Realität, es käme einer überzogenen Aktualisierung gleich und würde dem Text, der eher andeutet als ausspricht, Gewalt antun. Gleichwohl sind totalitäre Tendenzen unübersehbar, und es lohnt sich, dieser Beobachtung im weiteren Verlauf der Lektüre nachzugehen.

Ähnlich wie beim Migrationsprojekt des Auswandererbundes geht es bei Odoards Projekt um Mobilität, um eine Bewegung nach außen. Aber Odoard will das Außen zu einem Innen machen. Während die Auswanderer bereit sein müssen, ihre kulturelle Identität zugunsten einer Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse aufzugeben bzw. fremden Bedingungen anzupassen, verspricht Odoard allen, die an seinem binneneuropäischen Kolonisierungsprojekt teilnehmen, dass ihre kulturelle Identität sich unverändert erhalten werde.

Odoard plant keine Auswanderung, sondern eine Expansion, er will die Fremde einnehmen und vereinnahmen. In seiner Rede spricht er daher bewusst die Angst seiner Zuhörer vor einem Identitätsverlust an und versucht, das dieser Angst innewohnende aggressive Potential zu aktivieren. Odoard will die Handwerker davon überzeugen, dass man, um die eigene Identität zu behaupten, die „Anderen“ einem kulturellen Homogenisierungsprozess unterziehen müsse.

Dieses Denken, das in allem Fremden eine Bedrohung der eigenen Identität sieht, kommt in einer drastischen Sprache zum Ausdruck. Odoard geht es bei seinem „bedeutenden Werk“ darum, „Räume“ zu erobern, den „Kampf“ gegen „Hindernisse“ aufzunehmen und „Riegel“ zu beseitigen. Es geht darum, „durch Gewalt oder Überredung zu nötigen“ (ebd.: S. 408).

Und Odoard weiß auch, wen man zu nötigen habe. Er beherrscht nicht nur das entsprechende Vokabular, sein Denken weist auch deshalb Ähnlichkeiten mit totalitären Ideologien auf, weil es für die Übel der Welt *einen* Verursacher verantwortlich macht und den Kampf gegen diesen zum Hauptinhalt der Politik zu erklärt, wohl wissend, dass die Bereitschaft, sich mit der Bewegung zu solidarisieren, durch die Existenz eines gemeinsamen Feindes erhöht wird. Odoard hat *eine* soziale Gruppe als hauptverantwortlich für die krisenhafte Situation der Handwerker ausgemacht, jene Grundeigentümer, die „starr und gegen jede Veränderung widerwillig“ sind, die sich an ihr Land klammern, weil ihnen ihr Besitz heilig ist, sei es durch „Gewohnheit, jugendliche Eindrücke, Achtung für Vorfahren“ oder „Abneigung gegen den Nachbar [...] Je älter dergleichen Zustände sind, je verflochtener, je geteilter, desto schwieriger ist es, das Allgemeine durchzuführen, das, indem es dem Einzelnen etwas nähme, dem Ganzen und durch Rück- und Mitwirkung auch jenem wieder unerwartet zugute käme.“ (ebd.: S. 409). Was hier verschwommen als „das Allgemeine“ angekündigt wird, entpuppt sich bei genauem Hinsehen als eine Landnahme, zu deren Durchführung – von Odoard vorsichtig im Konjunktiv annonciert – Zwangsenteignungen notwendig sein werden.

Odoard schwört die versammelten Handwerker auf ein gemeinsames Ziel ein, er fordert sie auf, ins Ganze zu stimmen und die Wahl der Mittel getrost seiner Führung zu überlassen. Unnötigen Vernunftwägungen erteilt er eine Absage: „Das Jahrhundert muss uns zu Hülfe kommen, die Zeit an die Stelle der Vernunft treten und in einem erweiterten Herzen der höhere Vorteil den niedern verdrängen.“ (ebd.: S. 410). Das Projekt Aufklärung – die Autonomisierung des Individuums durch die Vernunft – steht der Verwirklichung von Odoards Programm im Wege, dessen Intention sich insofern als antiaufklärerisch erweist, als es an eine Sehnsucht anknüpft

zurück in eine Zeit, in der die Entscheidung darüber, was für die Gemeinschaft erstrebenswert sei, einer autoritären Führung überlassen blieb – „denn es gehört freilich mehr dazu, seinen Vorteil im Großen als im Kleinen zu übersehen“. Diesem Programm geht es nicht darum, jedem Individuum die Mittel an die Hand zu geben, seinen Vorteil auch im Großen erkennen zu können, sondern darum, den alleinigen Anspruch des Führers auf diese Kompetenz zu manifestieren.

Während der Auswandererbund bemüht ist, sich an die Spitze eines Vergesellschaftungsprozesses zu setzen, den einzelnen aus gemeinschaftlichen Bindungen zu lösen und auf einen abstrakt-gesellschaftlichen Nutzen- und Fortschrittsbegriff zu verpflichten, versucht Odoard, einen residualen Raum gemeinschaftlichen Miteinanders zu schaffen, indem er sein Herrschaftsgebiet gegen Einflüsse von außen immunisiert und das Leben im Inneren totalitär organisiert. Kulturelle Homogenität ist Pflicht, jede Abweichung wird als ein aggressiver Akt aufgefasst, der die kollektive Identität (zer-)stört.

Dieser totalitären Organisationsform ist es gemäß, dass Odoard die Entwicklung der internen Herrschafts- und Verwaltungsstrukturen nicht als einen für alle offenen und noch unentschiedenen Prozess darstellt, wie es der Bund der Auswanderer macht, sondern dass er ein fertiges Konzept mit prinzipiellem Geltungsanspruch präsentiert. Ein dirigistisches Wirtschaftsprogramm soll den ökonomischen Erfolg sicherstellen. „Genau Vermessungen sind geschehen, die Straßen bezeichnet, die Punkte bestimmt, wo man die Gasthöfe und in der Folge vielleicht die Dörfer heranrückt. Zu aller Art von Baulichkeiten ist Gelegenheit, ja Notwendigkeit vorhanden. Treffliche Baumeister und Techniker bereiten alles vor; Risse und Anschläge sind gefertigt; die Absicht ist, größere und kleinere Akkorde abzuschließen und so mit genauer Kontrolle die bereitliegenden Geldsummen, zur Verwunderung des Mutterlandes, zu verwenden: da wir denn der schönsten Hoffnung leben, es werde sich eine vereinte Tätigkeit nach allen Seiten von nun an entwickeln.“ (ebd.: S. 410 f.).

Da es sich bei der Zielgruppe, die Odoard umwirbt, um Handwerker handelt und Handwerker für den geplanten Aufbau dringend gebraucht werden, hat er noch ein besonderes Lockmittel parat. Odoard verspricht den Handwerkern eine Aufwertung ihrer sozio-strukturellen Position, indem er per Dekret die Nomenklatur ändert. „Sobald wir jenen bezeichneten Boden betreten, werden die Handwerke sogleich für Künste erklärt und durch die Bezeichnung ‚strenge Künste‘ von den ‚freien‘ entschieden getrennt und abgesondert.“ (ebd.: S. 411). Die traditionell hierarchische Zunftordnung wird allerdings beibehalten, und angesichts der folgenden, ins Sentenzenhafte

gleitenden Aussage kann man davon ausgehen, dass dem Leben in Odoards Kolonie auch über den handwerklichen Bereich hinaus eine hierarchische Ordnung zugrunde liegt. „Die Stufen von Lehrling, Gesell und Meister müssen auf strengste beobachtet werden; auch können in diesen viele Abstufungen gelten, aber Prüfungen können nicht sorgfältig genug sein. Wer herantritt, weiß, dass er sich einer strengen Kunst ergibt, und er darf keine lässlichen Forderungen von ihr erwarten; ein einziges Glied, das in einer großen Kette bricht, vernichtet das Ganze. Bei großen Unternehmungen wie bei großen Gefahren muss der Leichtsinns verbannt sein.“ (ebd.: S. 411 f.). Ein besseres Bild, als das einer aus gleichartigen Gliedern bestehenden Kette, hätte Odoard für die Homogenität, die sein Gemeinschaftsprojekt zusammenhalten soll, gar nicht finden können. Eigensinn ist Schwäche. Wer mitmacht, soll sich dem Willen des Führers überlassen, Abweichler werden nicht geduldet. Odoards Programm ist antiindividualistisch und minderheitenfeindlich – zwei konstitutive Bestandteile totalitären Denkens.

Die Handwerker werden die schmeichelnden Worte des Demagogen mit Freude zur Kenntnis nehmen – endlich jemand, der ihre gesellschaftliche Bedeutung zu schätzen weiß. Womöglich aber hält ihre Begeisterung sie davon ab, auch weiterhin genau zuzuhören, denn jetzt kommt das Kleingedruckte. Odoard fordert lebenslange Gefolgschaft von den Umworbene. „Wer sich einer strengen Kunst ergibt, muss sich ihr fürs Leben widmen. Bisher nannte man sie Handwerk, ganz angemessen und richtig; die Bekenner sollten mit der Hand wirken, und die Hand, soll sie das, so muss ein eigenes Leben sie beseelen, sie muss eine Natur für sich sein, ihre eignen Gedanken, ihren eignen Willen haben, und das kann sie nicht auf vielerlei Weise.“ (ebd.: S. 412 f.). Odoard will die Hände seiner „Bekenner“, nicht ihren Kopf; das Denken sollen sie ihrem Führer überlassen.

Wer sich auf Odoards Programm einlässt, wird zwar scheinbar von einem Handwerker zu einem Künstler befördert, in Wirklichkeit jedoch von einem Handwerker zu einem Werkzeug instrumentalisiert, einem Werkzeug zur Verwirklichung von Odoards monomaner Vision.

Die Zuhörer erliegen Odoards Einflüsterung, und „anstatt abzuziehen“ (ebd.: S. 413) „richteten die sämtlichen Anwesenden sich auf, und die Gewerke [...] bildeten einen regelmäßigen Kreis vor der Tafel der anerkannten Oberen“ – der richtige Moment für Odoard, um sich außer als gewiefter Rhetor auch als Propagandist zu betätigen. Er zaubert „ein zutrauliches Lied“ aus der Tasche, das die Handwerker auf „Führer, Volk und Vaterland“ einschwört und einem Leser des beginnenden 21. Jahrhunderts den Atem stocken lässt.

*Bleiben, Gehen, Gehen, Bleiben
Sei fortan dem Tücht'gen gleich,
Wo wir Nützliches betreiben,
Ist der werteste Bereich.
Dir zu folgen, wird ein Leichtes,
Wer gehorchet, der erreicht es,
Zeig' ein festes Vaterland.
Heil dem Führer! Heil dem Band!*

*Du verteilest Kraft und Bürde
Und erwägt es ganz genau,
Gibst dem Alten Ruh' und Würde,
Jünglingen Geschäft und Frau.
Wechselseitiges Vertrauen
Wird ein reinlich Häuschen bauen,
Schließen Hof und Gartenzaun,
Auch der Nachbarschaft vertraun.*

*Wo an wohlgebahnten Straßen
Man in neuer Schenke weilt,
Wo dem Fremdling reicher Maßen
Ackerfeld ist zugeteilt,
Siedeln wir uns an mit andern.
Eilet, eilet, einzuwandern
In das feste Vaterland.
Heil dir Führer! Heil dir Band!*

Diese Verse haben nie den Sprung in die Lyrikabteilungen der Werkausgaben Goethes geschafft, man wird sie in keiner Anthologie finden. Das formal anspruchslose Lied mit den Heilswünschen, die von so viel Unheil künden, lässt den Leser zurück mit dem Unbehagen, Zeuge einer demagogischen Verführung geworden zu sein, sowie mit dem Wissen, dass die Handwerker, die sich Odoard anschließen, „Entsagende“ in einem umfassenden Sinne sein werden, denn ihre Entsagung bedeutet in letzter Konsequenz die „totale“ Aufgabe ihrer Individualität.

Die von Goethe zwischen diesen beiden Zukunftsprogrammen platzierten Handwerker befinden sich in großer Entscheidungsnot. Entweder sie schließen sich Lenardos Migrationsbewegung an, die ihnen die individuelle Autonomie eines modernen (Wirtschafts-)Subjekts in Aussicht stellt – dann müssen sie auf eine kollektive Identität verzichten; die Amerikafahrer haben mobil und flexibel zu sein, also ort- und haltlos. Oder sie folgen Odoard, der ein ausgeprägtes kollektives Bewusstsein zur Grundlage seines binnen-europäischen Siedlungsprojekts macht – dann werden sie ihre persönliche

Freiheit einbüßen und sich einer Diktatur der Kollektivität überantworten, die die Befriedigung ihres Gemeinschaftsbedürfnisses totalitär organisiert. Was für eine Wahl.

Goethe stattet beide Projekte mit dem modernitätstypischen Phänomen der Ambivalenz aus, mit dem Paradigma des Entsagen-Müssens. Ihre Gegenüberstellung macht deutlich, dass die Ambivalenz aus einer Fehlentwicklung hervorgeht, deren Ursache in der Missachtung der Polarität von *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* zu suchen ist. Die *Wanderjahre* desavouieren das Phänomen der Ambivalenz als Ergebnis einer modernen Entwicklungslogik, derzufolge Fortschritt allein aus dem Prozess analytischen Trennens hervorgehen könne. Diese Logik widerspricht der entwicklungs-theoretischen Leitidee Goethes, deren Grundlage – aus der Naturbeobachtung gewonnen und ins Geschichtsphilosophische übertragen – ein harmonisches Wechselspiel von Analyse und Synthese ist. Für Goethe muss der Vorgang des Trennens grundsätzlich auf eine Synthese ausgerichtet sein, denn der gemeinsame Ursprung des Getrennten erhält sich in einer wechselseitigen, polaren Anziehungskraft, die auf einen Ausgleich drängt. Eine Entwicklung allein auf der Basis von Trennung, ein stetiges Steigern isolierter Pole, führt dazu, dass mit jedem Erreichten zugleich das Nicht-mehr-Erreichbare wächst, dass mit jedem Fortschritt das Ausmaß des ihm immanenten Verlusts größer wird. Dieser aus der Perspektive Goethes verfehlten Fortschrittsideologie, die Entwicklung ausschließlich durch Trennung produziert, folgt die Moderne seit über zweihundert Jahren. Sie bringt auf diese Weise beeindruckende Erfolge und enorme Zerstörungen hervor.

Der Soziologe Zygmunt Bauman interpretiert den Modernisierungsprozess als einen Diskurs über das Bemühen, Ordnung zu erzeugen. Aus diesem Bemühen entstehe, so Bauman, als „Abfall der Moderne“ Ambivalenz. Sie stelle „unstrittig die genuinste Beunruhigung und Sorge für die Moderne dar, da sie, anders als andere Feinde, geschlagen und versklavt, mit jedem Erfolg der modernen Mächte an Stärke zunimmt.“ (Bauman 1991: S. 26).

Bauman fragt nach der Ursache für diesen paradoxen Zusammenhang von Ordnung und Ambivalenz, und er findet sie in der modernen Entwicklungslogik. „Die Moderne rühmt sich der Fragmentierung der Welt als ihrer bedeutendsten Leistung. Fragmentierung ist die primäre Quelle ihrer Stärke. Die Welt, die in eine Fülle von Problemen auseinander fällt, ist eine handhabbare Welt. [...] Aber die Fragmentierung verwandelt das Problemlösen in eine Sisyphusarbeit und macht es als Werkzeug des Ordnung-Schaffens untauglich.“ Der Versuch, durch Trennung Ordnung zu erzeugen, schafft Ordnung und – immer neue Unordnung. „Undurchsichtigkeit entsteht am anderen Ende des Kampfes um Transparenz. Verwirrung entsteht aus dem

Kampf um Klarheit. Kontingenz wird an der Stelle entdeckt, wo viele fragmentarische Werke der Bestimmung sich treffen, zusammenstoßen und sich miteinander verwirren. [...] Je gründlicher die anfänglichen Probleme gelöst worden sind, um so weniger handhabbar sind die Probleme, die sich daraus ergeben.“

Die Paradoxie entsteht aus der Perpetuierung einer Entwicklungslogik, derzufolge Fortschritt allein auf Trennung basiert. „Die lokale, spezialisierte Leistungsfähigkeit, die moderne Methoden, Dinge zu tun, ermöglicht haben, hat die Trennungspraktiken zu ihrer einzigen – wenngleich empfehlenswert soliden – Grundlage. Der zentrale Rahmen sowohl des modernen Intellekts wie der modernen Praxis ist die Opposition – genauer, die Dichotomie. Intellektuelle Visionen, die baumähnliche Bilder fortschreitender Zweiteilung schaffen, reflektieren und durchdringen die Verwaltungspraxis des Aufsplitters und der Trennung: Mit jeder weiteren Zweiteilung wächst die Distanz zwischen Abzweigungen von dem ursprünglichen Stamm, ohne horizontale Glieder, um die Isolierung auszugleichen.“ (ebd.: S. 26 ff.).

Was Bauman hier als das Fehlen horizontaler Glieder beschreibt, ist nichts anderes als die Missachtung von Polarität, jenes stetige Steigern isolierter Pole, das der Entwicklungstheorie Goethes als Ursache für den pathologischen Verlauf des Modernisierungsprozesses gilt. An den Siedlungsprojekten der *Wanderjahre* lässt sich diese Pathologie veranschaulichen. Ohne dass horizontale Glieder in Sicht wären, die eine Verbindung aufrechterhalten würden, werden die im Verlauf des Modernisierungsprozesses gebildeten Pole sozialer Integration getrennt voneinander weiterentwickelt: Das Migrationsprojekt der Auswanderer steigert ein gesellschaftliches *Nebeneinander* – zumindest der Tendenz nach – zu einem *Ohneinander*; das binneneuropäische Siedlungsprojekt entwickelt ein gemeinschaftliches *Miteinander* im Inneren zu einer totalitären Kollektivität, nach außen zu einem *Gegeneinander*.

Dass Odoard mit seinem Versuch überhaupt Erfolg hat, hängt damit zusammen, dass den Handwerkern angesichts der bevorstehenden Auswanderung und irreversiblen Zerstörung ihrer kollektiven Identität das Bedürfnis nach einem gemeinschaftlichen Miteinander grell ins Bewusstsein rückt. Indem der Auswandererbund der *Wanderjahre* die Haupttendenzen einer von der europäischen Aufklärung ausgehenden Moderne – Liberalisierung, Rationalisierung und Individualisierung – radikalisiert, schafft er die Voraussetzungen dafür, dass Odoard mit seinem totalitären Gemeinschaftskonzept offene Türen einrennt. Die Moderne schafft sich ihre Fundamentalismen selbst.

Der – fiktive – Entwurf einer Gesellschaft ungebundener Wirtschafts-

subjekte, die im Stile eines *homo oeconomicus* alles Handeln auf die Maximierung ihres individuellen Nutzens ausrichten und deren kollektives Bewusstsein sich allein dadurch konstituiert, dass sie einander garantieren, sich nicht zu behindern, liest sich aus heutiger Sicht wie eine prophetische Vorausdeutung. Heute beansprucht das *Nebeneinander* globale Geltung. Die Moderne ist die moderne *Gesellschaft*. Es wird so getan, als sei das Bedürfnis nach Gemeinschaft, nach einer kollektiven Identität, die in der Lage ist, ein Gefühl ontologischer Sicherheit zu vermitteln, eine atavistische Regung, die in der modernen Welt nichts zu suchen und erst recht nichts zu finden habe. Unter Hinweis auf eine ihm innewohnende totalitäre Tendenz wird das gemeinschaftliche Miteinander dämonisiert und seine Verdrängung betrieben.

Bekanntermaßen ist eine Verdrängung keine dauerhafte Entsorgung. Das Verdrängte wird lediglich in einen Zustand der Latenz transformiert, in dem es auf seine Aktualisierung lauert. Das gilt auch für das Bedürfnis nach einer kollektiven Identität. Je größer die Erfolge sind, die die Moderne hinsichtlich einer globalen Ausdehnung der gesellschaftlichen Lebensform feiern kann, je umfassender es ihr gelingt, kollektive Identitäten zu verdrängen, desto stärker macht sich dieses Bedürfnis im Bewußtsein des Individuums bemerkbar.

Die zwischen den Zukunftsprogrammen Auswanderung und Binnenwanderung nach Orientierung suchenden Handwerker haben noch eine "Wahl", ihnen vermittelt sich der Ambivalenzkonflikt als Entscheidungszwang und -möglichkeit. Heute gibt es eine solche Möglichkeit zu (re)agieren nicht mehr, für den modernen Menschen scheint das Rennen gelaufen zu sein. Die Ambivalenz ist aus der Welt, und das heißt: in ihm. Sie ist Teil des Unbehagens in der Kultur.

Das Gemeinschaftsbedürfnis gelangt auf die Ebene des individuellen Bewusstseins, weil es nicht mehr zu befriedigen ist, als Bewusstsein eines Mangels. Dieser Mangel, dieses Gemeinschaftsdefizit gehört heute zu den konstanten Erfahrungsinhalten, aus denen sich das Bewusstsein eines modernen Menschen konstituiert.

Der Zusammenhang von Gemeinschaftszerstörung und dem Bewusstsein eines Gemeinschaftsbedürfnisses behält, wie Zygmunt Bauman ausführt, selbst als Umkehrschluss seine Gültigkeit. „Gemeinschaften nach Art von Tönnies verdunsten in dem Augenblick, wo sie sich selbst als Gemeinschaften wissen. Sie verschwinden (wenn sie nicht schon vorher verdunstet sind), sobald wir sagen: ‚wie nett ist es, in einer Gemeinschaft zu sein.‘ Von diesem Augenblick an ist eine Gemeinschaft nicht mehr der Ort, wo man sicher wohnt; sie ist nur noch harte Arbeit und ein Kampf bergauf, ein stetig zurückweichender Horizont des niemals endenden Weges.“ (ebd.: S. 305).

Unter den Bedingungen der Moderne werden die „wirklichen“ Gemeinschaften – organisch entwickelte, lokale Lebenswelten, die „durch eine dichte Soziabilität charakterisiert“ (ebd.: S. 83) sind – aufgelöst, alte Identitäten verschwinden. Um so wichtiger wird die *Idee* der Gemeinschaft, die Gemeinschaft als Idee. Die Zerstörung lokaler kollektiver Identität ist die Grundlage für die Entstehung – oder soll man sagen, Erfindung – nationaler Identitäten. „Eine Nation ist eine symbolische Gemeinschaft“, ein imaginärer Ersatz für die im Verlauf des Modernisierungsprozesses destruierten gemeinschaftlichen Identifikationsräume. „Nationale Kulturen sind eine eindeutig moderne Form. Die Untertanentreue und Identifikation, die in vormodernen Zeiten oder in traditionellen Gesellschaften dem Stamm, dem Volk, der Region oder der Religion galt, wurde in westlichen Gesellschaften allmählich auf die nationale Kultur übertragen.“ (Hall 1994: S. 200).

Odoards festes Vaterland repräsentiert so eine „vorgestellte Gemeinschaft“. Besser als man dies an der historischen Wirklichkeit belegen könnte, zeigt sich an jener Fiktion aus den *Wanderjahren* der Projektcharakter einer vaterländischen Identität. „Eine nationale Kultur ist ein Diskurs – eine Weise, Bedeutungen zu konstruieren, die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Auffassungen von uns selbst beeinflusst und organisiert. Nationale Kulturen konstruieren Identitäten, indem sie Bedeutungen der ‚Nation‘ herstellen, mit denen wir uns identifizieren können.“ (ebd.: S. 201).

Im Lichte heutiger Erfahrung reflektieren die Entwürfe kollektiver Identität, mit denen Goethe in den *Wilhelm Meister*-Romanen auf literarische Weise experimentiert, eine doppelte Fehlentwicklung. Aus der Missachtung des polaren Verhältnisses von Gemeinschaft und Gesellschaft resultiert eine Dynamik, die beide Pole ins Pathologische steigert. Gesellschaft als ein friedliches *Nebeneinander* heterogener Kulturen entwickelt sich zu einem globalen *Ohneinander* von eindimensional auf einen ökonomischen Nutzenbegriff hin homogenisierten Individuen. Gemeinschaft als ein intimes *Miteinander* entwickelt sich zu einem *Gegeneinander* nationaler Kulturen, die ihre Mitglieder auf eine konstruierte kollektive Identität verpflichten.

Diese doppelte Fehlentwicklung führt zu merkwürdig schizophrener Ergebnissen. So wird heute der Globalisierungsdiskurs von einer nationalen Plattform aus geführt, und niemand scheint daran interessiert zu sein, diese Plattform zu verlassen. Da geht es um Chancen und Risiken für die *hiesige* Wirtschaft, um Auswirkungen auf den *heimischen* Arbeitsmarkt, um den Verlust an *nationaler* Souveränität durch die Übertragung von Kompetenzen an supranationale Institutionen und um den Verlust *nationaler* Identität durch „Überfremdung“.

Jenseits dieser Plattform haben sich längst globale Unternehmen

entwickelt, die Ferdinand Tönnies darin bestätigen, „dass die Ausbildung nationaler Staaten nur eine vorläufige Beschränkung der schrankenlosen Gesellschaft ist“ (Tönnies 1991: S. 203), und die – wie die Interessengemeinschaft Auswanderung in den *Wanderjahren* – ihre Mitglieder auf Mobilität, Flexibilität und auf eine atopische *corporate identity* verpflichten.

Das Movens der globalen Gesellschaft ist eine ökonomische Verfügbarmachung der Welt, und auf lange Sicht werden durch diesen weltumspannenden Homogenisierungsprozess die vorgestellten nationalen Gemeinschaften dekonstruiert. Die Anfänge sind gemacht, und die Tatsache, dass mit dem interdisziplinären Forschungsprojekt des *Kommunitarismus* die Frage nach der Zukunft der Gemeinschaft auf die Agenda wissenschaftlichen Forschens gerückt ist, kann als Beleg dafür gelten, dass die konstruierten nationalen Identitäten schon heute nicht mehr in der Lage sind, ein kollektives Bewusstsein zu generieren, dass das Gemeinschaftsbedürfnis der Menschen befriedigen würde. Insofern befinden wir uns in einer ähnlichen Situation wie die Handwerker in den *Wanderjahren*, nur dass sich heute die Frage stellt: Was kommt nach der Nation?

„Liberaler demokratische Gesellschaften mit ihren verrechtlichten Institutionen und Verfahren produzieren keinen Sinn; sie haben keine Verheißungen im Sinne ganzheitlicher Utopien zu bieten, sondern sind, wie Ralf Dahrendorf einmal treffend bemerkt hat, *cold projects*. Das ist ihr Vorteil, aber zugleich ihre Schwäche. — Der im Selbstverständnis des liberalen Modells angelegte und immer wieder neu generierte Individualismus fördert zwangsläufig die Dissoziation und Fragmentierung der Gesellschaft und untergräbt die für das Funktionieren eines politischen Gemeinwesens notwendigen Formen der Solidarität. Deshalb bedarf auch das liberal-rationalistische Gesellschaftsmodell der Konfrontation mit seinen eigenen Pathologien. Oder anders ausgedrückt: Es geht um ein reflexives Nachdenken über die andere, gleichsam mitlaufende Seite des Rationalismus, die die Vertreter eines rein rationalistischen Liberalismus nur allzu gern vernachlässigen – also um die Frage, wo das menschliche Bedürfnis nach Orientierung, Sinn und Geborgenheit in einer durch und durch säkularisierten und rationalen Welt überhaupt noch eine Zufluchtsstätte findet. Andernfalls wird das Wunschbild einer Gesellschaft, der jede Form einer kollektiven Identität suspekt ist und in der – um zwei Formulierungen von Peter Sloterdijk aufzugreifen – ‚kosmische Singles‘ durch Raum und Zeit gleiten und das Einzimmerapartment als ‚Fluchtpunkt des Universums‘ fungiert, zur Schreckensvision einer vollkommen atomisierten und partikularisierten Gesellschaft.“ (Probst 1996: 32 f.).

In den *Wanderjahren* wird das liberal-rationalistische Gesellschaftsmodell

mit seinen Pathologien konfrontiert. Die Projektion einer neuen Welt, in der das Individuum im Mittelpunkt steht und ohne eine lokale kulturelle Identität wird auskommen müssen, schafft die Voraussetzungen dafür, dass ein totalitärer Führer Teilnehmer für sein aggressives Vaterlandsprojekt gewinnen kann.

Wenn heute der Prozess einer Globalisierung der Moderne nationale Identitäten allmählich auflöst, so liegt darin die Chance, eine zweihundert Jahre währende Fehlentwicklung zu beenden. Sollte dieser Prozess allerdings betrieben werden – und einiges deutet darauf hin –, um „die Polarität von Gemeinschaft und Gesellschaft“ endgültig „nach einer Seite hin auflösen“ (ebd.: S. 33) zu können, dann stellt sich die Frage, ob damit nicht der Boden bereitet wird für ein neues Gegeneinander aggressiver Kollektivismen.

Indem die *Wanderjahre* darauf aufmerksam machen, dass die Ursache für die Fehlentwicklung in einer Missachtung der Polarität von Gemeinschaft und Gesellschaft besteht, weisen sie den Weg in eine *andere* Moderne. Der Roman tritt diesen Weg nicht an, doch sein Autor hat gezeigt, in welche Richtung er führen müsse, wenn er die dialektische Beziehung von Miteinander und Nebeneinander berücksichtigen wolle.

Einem sich „veloziferisch“ (HA, 8: S. 289) beschleunigenden ökonomischen Fortschritt, der auf eine globale Homogenisierung zusteuert, und einer konfliktreichen politischen Entwicklung, die homogene nationale Identitäten konstruiert, stellt Goethe sein Konzept einer *kulturellen* Globalisierung entgegen. Wenn Goethe von 1827 an immer wieder von einer herannahenden, sich *bildenden, anmarschierenden, sich einleitenden* Weltliteratur spricht, dann bringt er damit ein Entwicklungskonzept auf einen Begriff, dem es nicht um die Beseitigung von Diversität geht, sondern darum, eine wechselseitige Kenntnisnahme und Anerkennung der verschiedenen Kulturen zu befördern.

Die Vorstellung einer kulturellen Globalisierung über das Medium der Literatur und durch „die lebendigen und strebenden Literatoren“ (ebd., 12: S. 363) selbst fußt auf einer Einsicht in die Beziehung von Literatur und Kultur, die Goethe bereits in jungen Jahren in der Zusammenarbeit mit Johann Gottfried Herder gewinnt, später weiterentwickelt und ausdifferenziert. Dieser Einsicht zufolge kommt die kulturelle Identität einer Gemeinschaft in deren Literatur zum Ausdruck, und von dorthin versucht Goethe sie zu verstehen. Sein Weltliteraturkonzept ist ein Konzept kultureller Heterogenität.

Es integriert die Polarität von Gemeinschaft und Gesellschaft, indem es das Globale als einen Raum für den Diskurs des Lokalen entwirft. Es begreift Fortschritt nicht als eine fortgesetzte Steigerung durch Trennung, sondern als ein Aufeinander-zu-Bewegen von Menschen aus lokal verschiedenen

kulturellen Identifikationsräumen. Diese kulturelle Globalisierung strebt eine Synthese an, die das Universale herstellt, ohne das Partikulare zu homogenisieren und außer Kraft zu setzen. „Eine wahrhaft allgemeine Duldung“, so Goethe in einer Rezension der Anthologie *German Romance*, „wird am sichersten erreicht, wenn man das Besondere der einzelnen Menschen und Völkerschaften auf sich beruhen lässt, bei der Überzeugung jedoch festhält, dass das wahrhaft Verdienstliche sich dadurch auszeichnet, dass es der ganzen Menschheit angehört.“ (ebd.: S. 351 ff.). Und an anderer Stelle hebt er hervor, dass nicht davon „die Rede sein könne, die Nationen sollen überein denken, sondern sie sollen nur einander gewahr werden, sich begreifen und, wenn sie sich wechselseitig nicht lieben mögen, sich einander wenigstens dulden lernen.“ (ebd.: S. 362 f.).

In der Praxis seiner Tätigkeit als ein Weimarer Minister für (fast) alles hält Goethe mit beharrlichem Eigensinn – auch und gerade gegenüber seinem Regierungschef – an einem Politikverständnis fest, das sich am gemeinschaftlichen Nahbereich orientiert, das politisches Handeln als einen Dienst am Miteinander versteht. Dieser Selbstbeschränkung des Politischen stellt Goethe eine kulturelle Öffnung ins Globale an die Seite, die das Lokale über das Provinzielle erhebt. Eine kulturelle Globalisierung, wie Goethe sie mit seinem Weltliteraturkonzept entwirft, ermöglicht es, kollektive Identität in den Globalisierungsprozess zu integrieren – nicht ohne dass sich die Identität dadurch veränderte, aber jedenfalls ohne dass sie sich darin verlieren würde.

Im Lichte heutiger Erfahrung muss dieses Konzept als ein überlegenswerter Gegenentwurf betrachtet werden, Gegenentwurf zu einem Modernisierungsprozess, der, indem er das gemeinschaftliche Miteinander als unmodern bekämpft, immer wieder Formen fundamentalistischer Kollektivität hervorbringt. Erst wenn die Menschen lernen, das Bedürfnis nach einem solchen Miteinander in den Modernisierungsprozess zu integrieren – und an Goethe anschließend heißt das, seine Realisierung auf lokaler Ebene zu ermöglichen –, hat es vielleicht mit diesen Fundamentalismen ein Ende.

Literatur

- Bauman, Zygmunt*, 1991: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg
- Giddens, Anthony*, 1999: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main
- Goethe, Johann Wolfgang*: Die Schriften zur Naturwissenschaft. Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Akademie der Naturforscher (Leopoldina) zu Halle von Dorothea Kuhn und Wolf von Engelhardt. Weimar 1947ff., Bd. 11, Aufsätze, Fragmente, Studien zur Naturwissenschaft im Allgemeinen. Weimar 1970, S56

- Goethe, Johann Wolfgang*, 1981 [HA]: *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Herausgegeben von Erich Trunz, München
- Hall, Stuart*, 1994: Die Frage der kulturellen Identität, in: ders.: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften 2, hrsg. und übersetzt von Ulrich Mehlem et al., Hamburg, S. 180-222
- Krippendorff, Ekkehart*, 1999: *Goethe. Politik gegen den Zeitgeist*, Frankfurt am Main/Leipzig
- Matussek, Peter*, 1998: *Goethe zur Einführung*, Hamburg
- Plessner, Helmuth*, 1981: Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Günter Dux et al., Frankfurt am Main
- Probst, Lothar*, 1996: Gesellschaft versus Gemeinschaft? Zur Tradition des dichotomischen Denkens in Deutschland, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 36, S. 19-35
- Rawls, John*, 1996: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main
- Schiller, Friedrich*, 1982: *Schillers Briefe in zwei Bänden*, hrsg. von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar. Berlin/Weimar
- Staiger, Emil* (Hg.), 1987: *Der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller*. Frankfurt am Main
- Tönnies, Ferdinand*, 1991: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt

„Gemeinschaft“ in der „deutschen Soziologie“

Von Stefan Breuer¹

Als sich nach der Machtübernahme durch Hitler die Soziologie in Deutschland in die „deutsche Soziologie“ verwandelte, tat sie dies im Zeichen der „Gemeinschaft“. Das Jenaer Treffen im Januar 1934, das die Neuorientierung des Faches einleiten sollte, war als „Zusammenfassung der antiliberalen, auf Gemeinschaftsboden stehenden deutschen Soziologen“ konzipiert;² auf ihm gab Reinhard Höhn die Parole aus, dass ein Zeitalter, das zur Gemeinschaft zurückkehre, an alle vorhandenen Formen und Begriffe den „Wertmesser der Gemeinschaft“ anlegen müsse (Beyer 1934: 196 f.; ähnlich Höhn 1934a: 7). Bei Ernst Wilhelm Eschmann war kurz darauf die Soziologie bereits zur „Wissenschaft von der Gemeinschaft“ avanciert, und auch der zum „Führer“ der deutschen Soziologie erkorene Hans Freyer sekundierte, „dass die Tatsache der *Gemeinschaft* den primären Gegenstand soziologischer Betrachtung zu bilden habe“ (Eschmann 1934: 966; Freyer 1935: 143).

Was aber war eigentlich gemeint mit diesem Begriff, der zur selben Zeit auch in anderen Disziplinen Konjunktur hatte?³ Eine stattliche Reihe von Kritikern, beginnend vor 1933 mit Helmuth Plessner, Thomas Mann und Theodor Geiger bis hin zu Ralf Dahrendorf, Theodor W. Adorno und René König nach 1945, sieht darin den Ausdruck einer Weigerung, sich auf die Ge-

gebenheiten einer modernen, differenzierten Gesellschaft einzulassen und zugleich den erklärten Willen zur Regression.⁴ Neuromantischer Zivilisationspessimismus, Antimodernismus, Obskurantismus sind deshalb die üblichen Stichworte, mit denen die ‚Gemeinschaftssoziologie‘ belegt wird, verbunden nicht selten mit einem kräftigen Seitenhieb gegen den vermeintlichen Urheber dieser Ideologie, Ferdinand Tönnies. Es sei Tönnies gewesen, der die Gemeinschaft in Antithese zur Gesellschaft gebracht habe, heißt es schon bei Plessner, und noch das unlängst erschienene *Handbuch der deutschen Reformbewegungen* attackiert die von Tönnies geprägte Dichotomie als Spiegelung wie als Movers der realen „Zerstörung der offenen ‚Gesellschaft‘ durch exklusive, quasi sakrale ‚Gemeinschafts‘- und ‚Bundes‘-Schlüsse“ (Plessner 1981: 11; Linse 1998: 164). Derselben Ansicht war übrigens bereits Tönnies selbst. In einem Brief an seinen Sohn Gerrit vom 20. April 1934 notiert der damals 79jährige mit deutlicher Betroffenheit: „Einige sagen (...), es sei der Erfolg meiner Theorie von Gemeinschaft und Gesellschaft, der in der NS-Ideologie vorliege, und es ist dafür einiger Grund vorhanden“ (zit.n. Käsler 1984: 526 f.).

Diese Konstruktion ist jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch. Sie ist es in ihrer Fixierung auf Tönnies, die andere, durchaus eigenständige Versionen des Gemeinschaftsdiskurses ausblendet.⁵ Sie ist es in ihrer Überdeterminiertheit, als sei dort, wo man sich einmal auf Gemeinschaft als Bezugspunkt verständigt habe, kein Zurück mehr möglich. Und sie ist es vor allem in ihrer Annahme, die Anrufung der Gemeinschaft sei stets das Indiz einer romantischen und regressiven Haltung, die mit modernen Standards in den zentralen Lebensordnungen unvereinbar sei: zu Recht wird in der neueren Forschung geltend gemacht, dass die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland so populären Einheitsbegriffe „nicht einfach Relikte des Denkens der Vergangenheit (waren), sondern immer auch Neuerfindungen, die spezifische Anpassungen an den sozialen Wandel, an die Bedingungen einer industriellen Gesellschaft zum Ausdruck brachten“ (Nolte 2000: 161). Im übrigen muss man nur einen Blick auf den amerikanischen Kommunitarismus werfen, um zu erkennen, dass ‚Gemeinschaft‘ nicht per se eine romantische oder bloß nostalgische Kategorie ist.

¹ Dr. Stefan Breuer ist Professor am Fachbereich Soziologie der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik. Sein Beitrag erschien zuerst in der *Zeitschrift für Soziologie* (Okt. 2002, Jg. 31, Heft 5, S. 354-372).

² So das von Reinhard Höhn verfasste Rundschreiben an die deutschen Soziologen vom Dezember 1933, zit. n. Klingemann 1996: 23. Eine Auseinandersetzung mit dem ebenso unentbehrlichen wie unzureichenden Buch von Klingemann ist hier nicht möglich. Sie ist aber auch nicht nötig, weil es zum thema probandum, der Deutung des Gemeinschaftsbegriffs, nicht viel enthält. Das gilt auch für die von diesem Buch ausgelöste heftige, z.T. äußerst persönlich geführte Diskussion, die sich vor allem auf die Rolle der empirischen Sozialforschung oder die Beurteilung einzelner Personen wie diejenige Alfred Webers konzentriert. Vgl. etwa *Soziologie*. Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 1997 und 1998 sowie die Kontroverse zwischen Klingemann und Scheuch in *ZUMA-Nachrichten* 24, 2000, Nr. 45 und 46. Vgl. im übrigen meine Rezension in der *Neuen Zürcher Zeitung* Nr. 53 vom 5. 3. 1997.

³ Vgl. mit Belegen für Geschichtswissenschaft, Theologie und Architektur Gebhardt 1999. Zu ergänzen wären die Nationalökonomie mit der gemeinschaftsbezogenen Sozialpolitik im Stile Gerhard Albrechts (Janssen 1998: 207 ff.); die Jurisprudenz (Stolleis 1972; O. Lepsius 1994: 56 ff.; Nunweiler 1996; Treiber 1998); die Philosophie (Losurdo 1995); die Pädagogik (Hoffmann 1995); und natürlich auch die Ganzheitspsychologie Felix Kruegers, die durch einen Schüler Freyers auf Gemeinschaftslinie gebracht wurde (Dürckheim-Montmartin 1954).

⁴ Vgl. Plessner 1981; Thomas Mann 1994: 62, 59 f.; Geiger 1982: 22; Dahrendorf 1974: 143 ff.; Adorno 1972: 480 f.; König 1987: 122 ff. Stereotyp auch Lepsius 1981: 19: „In der Betonung von Integration, Synthese, ‚Gemeinschaft‘, tritt das Bestreben nach Abwehr der Modernisierung hervor.“

⁵ Zu denken ist hier etwa an Litt 1919, an Natorp 1921 oder an den Universalismus Othmar Spann, der in der Zwischenkriegszeit Gegenstand intensiver Diskussionen war, u. a. auch auf dem Fünften Deutschen Soziologentag 1926 in Wien. Hinweise dazu bei Lehmann 1931: 64 ff.; Dunkmann 1928; Baumgartner 1977.

Das alles in einer einzigen Operation zurechtzurücken, ist unmöglich. Ich klammere deshalb die Frage nach den anderen Gemeinschaftskonzeptionen aus, die neben derjenigen von Tönnies wirksam waren und konzentriere mich auf die drei wichtigsten Strömungen, die die „deutsche Soziologie“ geprägt haben: die Gemeinschaftslehre des „Ring“-Kreises (Boehm, Kriek u. a.), die von der Jugendbewegung beeinflusste Leipziger Soziologie (Freyer, Ipsen) und den in Jena entwickelten „Kollektivismus“ von Jerusalem und Höhn. Es wird sich zeigen, dass die Gemeinschaft nicht durchgängig im Mittelpunkt stand, und dass selbst dort, wo dies der Fall war, sehr Unterschiedliches und durchgängig ganz anderes gemeint war als das, was Tönnies darunter verstanden hatte: eine Einheit nicht des ‚Wesen-‘, sondern des ‚Kürwillens‘, ein ‚Bund‘.

I.

In der vordersten Reihe derjenigen, die sich 1933/34 für eine Gleichschaltung der deutschen Soziologie unter dem Vorzeichen der Gemeinschaft einsetzten, standen zwei Personen, die bis dahin noch durch keine einzige größere Leistung in diesem Fach hervorgetreten waren: Ernst Kriek und Max Hildebert Boehm. Kriek, der erst im Januar 1934 zum Beitritt in die Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) aufgefordert wurde, war einer der fünf Unterzeichner des Aufrufs „An die deutschen Soziologen“ vom November 1933 und einer der Referenten auf dem Jenaer Soziologentreffen vom 6./7. Januar 1934 (Klingemann 1996: 25, 20 f.); Boehm, frisch gekürter Professor für Volkstheorie und Volkstumssoziologie in Jena, gehörte zwar nicht zu dieser Gruppe, setzte sich aber auf der Mitgliederversammlung der DGS, auf der schließlich Freyer zum Führer gewählt wurde, mit am nachhaltigsten für eine Umwandlung der Gesellschaft im nationalsozialistischen Sinne ein. Auf den Vorschlag von Werner Sombart, die Gesellschaft als privaten Klub hinter verschlossenen Türen fortzuführen, soll er nach einem Bericht von Leopold von Wiese an Tönnies geantwortet haben: „Dann werden wir die Türen mit den Beinen eintreten“ (Klingemann 1996: 23).

Es war nicht das erstemal, dass Boehm und Kriek ihre Stimmen zugunsten einer stärkeren Gemeinschaftsorientierung in der Soziologie und darüber hinaus erhoben. Boehm (1891-1968), der u. a. bei Scheler und Simmel studiert hatte und den letzteren als seinen Lieblingslehrer würdigte, dem er sein Lebensthema verdankte - die Nationalitätenfrage⁶ - hatte schon während des

⁶ Boehm hat auf Anregung Simmels am 2. Deutschen Soziologentag 1912 in Berlin teilgenommen und Protokoll geführt: vgl. Boehm o. J.: 65 ff.

Krieges der Gemeinschaft manche Kränze geflochten⁷ und sich danach immer wieder in der Verklärung des Augusterlebnisses von 1914 hervorgetan. In dem von ihm zusammen mit Heinrich von Gleichen und Arthur Moeller van den Bruck herausgegebenen Sammelwerk *Die Neue Front* von 1922 heißt es:

„Auch das Gemeinschaftsproblem will aus sich selber verstanden werden. Der Einzelmensch entscheidet sich nicht für Gemeinschaft, sondern er steht darin oder ist daraus verstoßen. Dann greift er zum Surrogat der gewillkürten Gesellschaft und - eben weil ihm das körperschaftliche Urerlebnis verschlossen bleibt - konstruiert er sich den Sozialismus. Sozialismus ist ein Individualismus, der sich aus eigenem Schopfe aus der Vereinsamung ziehen will. Das Ergebnis dieses hoffnungslosen Versuches ist - mit Tönnies zu reden: - Gesellschaft, assoziierter Egoismus, ist - mit Blüher: - Zweckverband“.⁸

Was Boehm unter Gemeinschaft verstand, erläuterte er an anderer Stelle. In erster Linie handelte es sich dabei um eine „Erlebnismgemeinschaft“, die durch das „Erlebnis dieses Krieges“ gestiftet wurde; in zweiter Linie um eine Glaubensgemeinschaft, die eben dieses Erlebnis festzuhalten suchte.

„Im Glauben an eine neue Leibwerdung unseres zersetzten Volkes aus dem Geist lebendiger Gemeinschaft findet sich, das im Kern und in der Kraft jung ist. Die letzte Gewähr einer solchen Leibwerdung, die wir selbst sahen und an der wir Teil hatten: das war das Augusterlebnis 1914, das war die mannhaftige Leistung des Krieges“ (Boehm 1920a: 6).

Etwas mehr um begriffliche Präzision bemüht war dann der wohl ebenfalls von Boehm verfasste Artikel im *Kleinen politischen Wörterbuch* von 1920, das seinen Gesinnungsgenossen als Argumentationshilfe im politischen Tagesstreit dienen sollte. „Gemeinschaft als politischer Begriff bedeutet die durch eine höhere Bestimmung beseelte und getragene Vereinigung von Menschen zu verbundenem Handeln und Leben. Der organische Gedanke, d. h. die Vorstellung von organischem Werden, Wachsen und Leben ist es vor allem, der den Begriff Gemeinschaft mit besonderem politischem Inhalt erfüllt“ (Boehm 1920a: 21 f. Hervorhebung i. O. gestr.).

Unter den Autoren der *Neuen Front* findet sich auch Ernst Kriek mit einem Beitrag über „Erziehung und Entwicklung“. Kriek (1882-1947) war ein Volksschullehrer mit Drang nach Höherem, der breiteren Kreisen 1917 durch sein im Diederichs-Verlag veröffentlichtes Buch *Die deutsche Staats-*

⁷ Vgl. Boehm 1916a: 552 f.; 1916b: 56: „Das Bewusstsein der Gemeinschaft ist tiefer in unser ganzes Fühlen durch das große Erlebnis der Stunde eingedrungen. Dieser neugeschaffenen Gemeinschaft soll nun die Kultur und die Macht erobert werden.“

⁸ Boehm 1922: 39. Der Rekurs auf Blüher an dieser Stelle ist allerdings irreführend. Bei Blüher fehlt jegliche Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft wie auch die negative Konnotation der letzteren. Für ihn ist das Höchste - der Männerbund - eine Form der „männlichen Gesellschaft“. Vgl. Blüher 1917/1919.

idee bekannt geworden war und sich wenig später mit einer eigenen Schrift an der Debatte über Max Webers *Wissenschaft als Beruf* beteiligte, in welcher er dem „Gemeinschaftsgeist“ eine zentrale Rolle bei der Schaffung einer Erzieherelite zuschrieb (Kriek 1920: 59). Zwei Jahre später erhob er die Forderung, die den zeitgenössischen Bedürfnissen nicht mehr entsprechende „Gesellschaftslehre“ durch eine „Gemeinschaftslehre“ zu ersetzen und damit aus dem Reich der Konstruktion und Abstraktion, der „Nichtwirklichkeit“, in die Wirklichkeit zurückzukehren.

„Gemeinschaft ist Zentralbegriff für eine im Entstehen begriffene Weltanschauung und Menschheitsauffassung, eine neue 'Humanität', die sich mit vollem Bewusstsein erhebt gegen das in den letzten Jahrhunderten geltende Menschheitsbild des Individualismus und seine Humanitätsideale“ (Kriek 1922: 182).

Kriek und Boehm gehörten Anfang der 20er Jahre zu den regelmäßigen Autoren der Zeitschrift *Gewissen*, die wiederum in enger Beziehung zum Ring-Kreis stand.⁹ Zu ihm zählten außerdem Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), Heinrich von Gleichen (1882-1959), Eduard Stadtler (1886-1945), Heinz Brauweiler (1885-1976), Martin Spahn (1875-1945) sowie zahlreiche weitere weniger bekannte, aber oft einflussreiche Repräsentanten aus Politik, Presse und Wirtschaft (Petzinna 2000). Mit dem 1919 gegründeten Juni-Klub und dem Politischen Kolleg verfügten sie über ein eigenes Versammlungs-, Diskussions- und Ausbildungsforum, mit dem ebenfalls 1919 gegründeten *Gewissen* über ein vielbeachtetes publizistisches Organ. Darüber hinaus gab es enge Verbindungen zu anderen wichtigen Zeitschriften wie den *Preußischen Jahrbüchern*, den *Grenzboten* oder der *Deutschen Rundschau*.

In den Schriften des wichtigsten Stichwortgebers dieses Kreises, Arthur Moeller van den Brucks, spielt das Begriffspaar Gemeinschaft und Gesellschaft vor dem Krieg keine Rolle; auch im Krieg vertrat er noch die Auffassung, dass die menschliche Gesellschaft „Gemeinschaft auch dann bleibt, wenn sie sich bekriegt“ (Moeller van den Bruck 1915). Dass Gemeinschaft etwas sei, das gegen Gesellschaft durchgesetzt werden müsse, ist ein Gedanke, der erst 1919 auftaucht. Unter der Überschrift *Hegel und der doppelte Staatsbegriff* wirft Moeller den Deutschen vor, zu einem Volk der Mechanik und der Organisation geworden zu sein, auch und gerade im politisch-staatlichen Bereich. Diese Tendenz dürfe bei dem nun notwendig gewordenen Umbau der Institutionen (es ist die Zeit der Verfassungsberatungen in Weimar) nicht fortgesetzt werden. Vielmehr müsse der Staat einen neuen Sinn bekommen, einmal vom „Sozialismus“ her, von der „Gemeinschaft“ und der „Gemein-

⁹ Vgl. Müller 1978: 56 ff. Die Akten des dem Ring-Kreis attachierten Politischen Kollegs enthalten etliche Briefe Moeller van den Brucks an Kriek aus den Jahren 1923/24; BA Koblenz, R/118/34. Zur Rolle Boehms im Ring-Kreis vgl. Boehm 1920b.

wirtschaft“,¹⁰ sodann, wie es etwas später heißt, von einem Nationalismus her, der die „Gemeinschaftsvorstellung“ verwirkliche (Moeller van den Bruck 1919a; 1919b). In einem unpubliziert gebliebenen Manuskript, das wohl eine Vorstufe zur Auseinandersetzung mit Spengler darstellt, erläutert Moeller, wogegen sich dies richtet. Überall in Europa habe sich heute eine

„westliche Gesellschaft“ gebildet, die auf reiner „Zivilisation“ beruhe, auf Intellektualismus, Mode, Konvention etc. „Es ist ein Leben in Individualismus, das nur an den persönlichen Vorteil denkt, in einer amoralischen Losgelöstheit, dessen egoistische Instinkte jedes Gemeinschaftsgefühl und jede Gesamtverantwortung hassen. Seine Lebenssphäre, die bereits zu einer steinernen Todessphäre wurde, ist die moderne Großstadt mit ihren Entartungserscheinungen, zu denen Zweikindersystem und Homosexualität gehört. Der Liberalismus ist seine ideologische Rechtfertigung. Und der Parlamentarismus ist seine politische Schutzform“ (Moeller van den Bruck o. J.: 17 f.).

In England und Frankreich, fährt Moeller fort, sei die Nation bereits so zivilisiert, „daß das ganze Volk zur Gesellschaft wurde“; das jedenfalls zeige der Bevölkerungsrückgang in diesen Ländern. Anders bei den „jungen Völkern“. Auch hier wirke zwar die Tendenz zur Gesellschaft, zur Unterwerfung unter die Formen, die aus dem Westen stammten, doch handle es sich dabei um Vorgänge, die mehr auf der Oberfläche spielten. In ihrer Tiefe hätten sich die jungen Völker noch ihren „Wurzelcharakter“ (sic) bewahrt, ihre Nähe zur Erde, ihre selbstverständliche Sittlichkeit, die bei Moeller vor allem mit Fruchtbarkeit identisch ist (Moeller van den Bruck o. J.: 23 f.). Obwohl der Weltkrieg zu ihren Ungunsten ausgegangen sei, müsse darin doch ein Vorteil gesehen werden. Deutschland, das selbstverständlich zu den jungen Völkern gehört, sei auf diese Weise davor bewahrt worden, weiterhin der Bahn des Imperialismus zu folgen, die die alten Völker in die „Zivilisation“ und damit in den Untergang geführt habe. „Wir wären ein westliches Volk, ein gesellschaftliches Volk, eine Nation der formalen Zivilisiertheit geworden. Wir wären sehr bald ein altes Volk im Verfall gewesen. Jetzt gibt es für uns keine Krisis der europäischen Kultur mehr“ (Moeller van den Bruck o. J.: 29). Noch pointierter wird dieser Gedanke in der endgültigen Fassung ausgedrückt, die 1920 unter dem Titel *Der Untergang des Abendlandes. Für und wider Spengler* erschienen ist:

„Mit den imperialistischen Möglichkeiten sind uns auch die zivilisatorischen genommen. Unter dem Drucke des Friedens von Versailles besitzen wir gar nicht mehr die Mittel, um der Zivilisation jene Vollendung zu geben, die ihre Bestimmung, aber auch die Voraussetzung ihres Unterganges wäre. Wir werden von unserer industriel-

¹⁰ Das Konzept der Gemeinwirtschaft wurde zur selben Zeit von Wichard von Moellendorff, einem ehemaligen Mitarbeiter Rathenaus, entwickelt. Dass dabei Einflüsse von Tönnies im Spiel waren, zeigt Braun 1978: 144.

len Lebensform eher zu einer agrarischen übergehen. Wir werden vielleicht schon in einem Menschenalter autark sein, wozu für ein halbindustrielles Volk, das wir im Gegensatz zu den ganz agrarischen Russen bleiben, die industrielle Autarkie gehört“ (Moeller van den Bruck 1920: 65).

Moeller van den Bruck, das belegen diese Passagen zur Genüge, hat kurz nach dem Krieg den Versuch unternommen, die Antithese von Gemeinschaft und Gesellschaft für die Begründung einer neuen rechten Politik zu instrumentalisieren. Diese Intention zeigt sich auch in seinem Entwurf für den „Ring“ als einer Einrichtung, die dem „Ideal der Gemeinschaft“ verpflichtet sein sollte. Gemeinschaft, das war Kultur, war Seele, war Nation im Bewusstsein ihrer selbst; war nicht Masse, sondern Gliederung, hierarchisches Gefüge, das in echtem Führertum gipfelte. Soweit er dies deutlich mache und in seiner internen Struktur verwirkliche, werde der „Ring“ als Vorschein der Nation agieren, als Medium, das die Transformation der bloßen „Notgemeinschaft“ in eine echte Gemeinschaft ermöglichen werde (zit. n. Petzinna 2000: 63). „Immer und überall“, hieß es im Grundsatzmanifest des Juni-Klubs, „wo und wie die Mitglieder auch wirken mögen, werden sie für die Ideen der Gruppe einzutreten haben: wird unsere Gemeinschaftslehre verlangen, daß wir Gemeingefühl verwirklichen“ (NL Pechel, BA Koblenz, N/1160/I-37).

Wie weit verbreitet diese „Gemeinschaftslehre“ war, lässt sich unschwer an den Publikationen des Ring-Kreises aus dieser Zeit ablesen. Sie findet sich in Heinrich von Gleichens Ausführungen über „Neue Gemeinschaft“, die den Menschen von der „tödlichen Gewalt aller Mechanisierung“ befreien soll, wie in Heinz Brauweilers Ständekonzept, in dem es von Gemeinschaftsarten wie Werksgemeinschaften, Leistungsgemeinschaften, Volksgemeinschaften usw. nur so wimmelt (Gleichen 1919/20: 31 ff.; Petzinna 2000: 91 ff.). Besonders scharf herausgestellt wurde die Antithese zur Gesellschaft in den Beiträgen, die der Hamburger Publizist Wilhelm Stapel, Herausgeber des *Deutschen Volkstums*, zur *Neuen Front* beisteuerte. Gesellschaft, heißt es bei dort, „ist eine Vereinigung von Menschen, die durch einen Zweck zusammengehalten werden“; Gemeinschaft hingegen „eine Vereinigung von Menschen, die als Vereinigung Selbstzweck ist.“ „Gesellschaft ist willkürlich, Gemeinschaft ist unwillkürlich“ (Stapel 1922: 84).

Formulierungen dieser Art lassen keinen Zweifel daran, dass es die berühmten Antithesen - Gemeinschaft/Gesellschaft, Kultur/Zivilisation - tatsächlich gegeben hat und dass sie auch nach dem Krieg ein wichtiges Muster der Selbstdeutung in Deutschland waren. Gleichwohl weiß man noch nicht viel, wenn man nur dies weiß. Denn es unterliegt eben so wenig einem Zweifel, dass - jedenfalls im Kreis der hier herangezogenen Autoren - das Deutungsmuster schon bald eine unverkennbare Abschwächung erfährt. In Moeller van den Brucks wichtigstem Nachkriegswerk, *Das dritte Reich*

(1923), taucht die Antithese wohl noch einmal kurz bei der Kennzeichnung des Liberalismus auf,¹¹ doch nur um sogleich hinter einem anderen Dual zurückzutreten: dem von 'Staatsvölkern' und 'Gesellschaftsvölkern', von Völkern der Bindung und Organisation und Völkern der Auflösung.¹² Entsprechend spielt der Gegensatz von Kultur und Zivilisation, zu dem Moeller ohnehin in seinen Vorkriegsschriften Abstand gehalten hatte, nun keine zentrale Rolle mehr: eine Folge des Umstands, dass Moeller nach kurzer Irritation zu seiner Überzeugung zurückgekehrt ist, dass der Imperialismus, „die Beherrschung der Erde die gegebene Möglichkeit sei, dem Volke eines über-völkernden Landes das Leben zu ermöglichen.“ Davon, dass Imperialismus eine Sache der Zivilisation sei, vor der man sich hüten müsse, ist nun keine Rede mehr, eben so wenig davon, dass Deutschland von einer industriellen Lebensform zu einer agrarischen zurückkehren müsse. Man dürfe nicht glauben,

„dass sich durch Siedlung unser industrielles Leben allmählich in ein agrarisches Leben umstellen ließe. Siedlung ergreift nicht die Massen. Sie ist eine private, vielleicht korporative, aber niemals eine sozialistische Lösung des Bevölkerungsproblems. Sie bleibt immer eine Lösung für den einzelnen: und nicht für die Nation“ (Moeller van den Bruck 1931: 58, 63).

Auch Stapel und Boehm zogen es schon bald vor, ihre Intentionen nicht mehr im Rahmen der Entgegensetzung von Gemeinschaft und Gesellschaft auszudrücken. In direktem Gegensatz zu Tönnies, der die Soziologie auf die Tatsachen gegenseitiger Bejahung beschränkt hatte (vgl. Tönnies 2000: 480), machte Stapel 1928 zwei Formen der Gemeinschaft aus, die er als solche der Vereinigung durch Zusammenfügung (Liebe) und der Entgegensetzung (Kampf, Über- und Unterordnung) bestimmte. Der ersteren entspreche die mehr triebhaft-vegetative Reihe ‚Familie-Sippe-Stamm-Volk‘, der letzteren die mehr willensmäßig-rationale Reihe ‚Gefolgschaft-Herrschaft-Staat-Imperium‘. Dem, wie er es nannte, „Gemeinschaftsmonismus“ hielt Stapel die Notwendigkeit einer strengen Trennung entgegen, damit beide Gemeinschaftsformen zu ihrem Recht kämen:

„Man darf cum grano salis sagen: alle bloße Volksgemeinschaft hat ihrem Wesen

¹¹ „Der Liberalismus ist der Ausdruck einer Gesellschaft, die nicht mehr Gemeinschaft ist“: Moeller van den Bruck 1931: 82.

¹² Vgl. Moeller van den Bruck 1931: 84. Moeller nahm damit eine Position wieder auf, die er mindestens bis 1919 vertreten hatte. In der Schrift *Das Recht der jungen Völker*, die vor dem Versailler Frieden erschienen ist, heißt es: „Die jungen Völker wissen, daß die Menschheit ohne die Organisation nicht mehr auskommen kann“. Der Abschnitt endet mit einer Reverenz vor Plenge, der die Deutschen als das „Volk der Organisation“ bestimmt hatte (1919c: 62, 64). Im NL Plenge findet sich ein Brief Moellers vom 15.9.1918, in dem dieser bestätigt, dass das Erlebnis von Plenges Büchern bei ihm stark gewesen sei.

nach etwas Anarchisches und Kommunistisches an sich, alle bloße Staatsgemeinschaft hat ihrem Wesen nach etwas Militaristisches an sich. Das Volk fordert Gleichberechtigung, der Staat fordert Gehorsam. Das Volk fordert Recht, der Staat fordert Pflichterfüllung. Eine Übertragung des kommunistischen Prinzips ins Staatsleben ist daher eine *metábasis eis allo génos*, es ist die sachlich ungehörige Anwendung eines besonderen Prinzips auf eine andere Sphäre, die ihm nicht zukommt. Volk ist lebendig flutendes, wechselvolles Leben, Staat aber ist die sich festigende Ordnung, die als Ordnung Beständigkeit will. Ein nur volkhaftes Leben wäre chaotisch, ein nur staatliches Leben wäre starr“ (Stapel 1936: 14 f.).

Max Hildebert Boehm hielt Stapel 1932 vor, er näherte sich bedenklich einer naturalistischen Übersteigerung, wenn er das Volk als ein höheres Naturwesen auffasse, dem der einzelne als Glied eindeutig und endgültig eingeordnet sei.¹³ Gewiss gebe es diese Naturseite: Volk sei immer auch *Demos*, der sich aus den Familien als Zellen aufbaue; durch sie wurzelten Volk und Volkstum „in einem Bereich des Urhaften und Menschentümlichen, der bis ins Animalische übergreift“. Daneben aber sei das Volk auch Staatsvolk bzw. *Nation*, eine Größe, die sich „im Element der Macht zu einer willensgebundenen Einheit hinentwickelt und sich als solche (...) neu konstituiert“. Und dann sei es noch *Ethnos*, ein geistig-kultureller Zusammenhang, der sich vor allem auf zwei Ebenen manifestiere: im Lebensstil, der heute an die Stelle der Sitte getreten sei, und der Ehre, die „durch führende Personen und vorbildliche Schichten oder Sondergruppen“ eines Volkes erkämpft und bewährt werde (Boehm 1965: 19, 35, 188). Das richtete sich nicht nur gegen Stapels Lehre von den zwei Gemeinschaftsformen, sondern expressis verbis auch gegen Tönnies' Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, Kultur und Zivilisation, die Boehm, bei allem sonstigen Respekt für Tönnies, als 'doktrinaire Überspitzung' zurückwies. Wenn man Volk und Gemeinschaft gleichsetze, müsse man die Gesellschaft als Masse ansehen. Damit aber werde im Denken „weiter, namentlich romantisch bestimmter Kreise Zivilisation und Gesellschaft gleichermaßen dem Walten der massentümlichen Kräfte preisgegeben“ (Boehm 1965: 189).

II.

Dass die Gemeinschaftsidee in der zweiten Hälfte der 20er Jahre ihren Nimbus bereits wieder einzubüßen begann, gilt nun allerdings nicht generell. Es gilt nicht für Ernst Kriek, der auch weiterhin von der „Sehnsucht nach einem

¹³ Vgl. Boehm 1965: 136. Dass Boehm seine Ideen „allein aus einer kruden völkischen Rassenlehre“ geschöpft habe, wird man vor diesem Hintergrund kaum behaupten können; so aber Nolte 2000: 157.

höheren Gemeinschaftsdasein“ sprach und diese zunehmend mit der Idee des im Sinne des Nationalsozialismus gedeuteten „Dritten Reiches“ verband;¹⁴ und es gilt für jene ebenfalls stark in der Pädagogik engagierten Soziologen, die durch die Jugendbewegung geprägt waren. Diese hatte schon vor dem Krieg gern in Anrufungen der Gemeinschaft geschwelgt, sich dabei allerdings weniger auf Tönnies berufen als auf neuidealistische und lebensphilosophische Strömungen, die sich den Begriff ja ebenfalls zu eigen gemacht hatten.¹⁵ Auch nach 1918 setzte sich dies fort: bei allen Unterschieden stimmten die diversen Bünde doch darin überein, Lebens-, Tat- und Erziehungsgemeinschaften sein zu wollen, die sich von der unverbindlichen, atomisierten Gesellschaft abgrenzten, dies allerdings eher selten zur Parole „Gemeinschaft wider Gesellschaft“ zuspitzten.¹⁶ Während die meisten Bekundungen aus diesem Milieu bekenntnishaften und rhetorischen Charakter trugen, kam es doch auch zu vereinzelt Versuchen, die Motive und Erfahrungen der Jugendbewegung für eine Erneuerung der Wissenschaft, insbesondere der Sozialwissenschaft, fruchtbar zu machen. Ein wichtiger Ort war dabei die Universität Leipzig, wo seit 1925 mit Hans Freyer (1887-1969) und Gunther Ipsen (1899-1984) zwei Mitglieder der Jugendbewegung als Professor bzw. Privatdozent wirkten.¹⁷

Freyer hatte *Gemeinschaft und Gesellschaft* schon während seines Studiums gelesen und sich darüber so begeistert, dass er brieflichen Kontakt mit

¹⁴ Vgl. Kriek 1931. Wenige Monate später ist Kriek in die NSDAP eingetreten. Zu seinem NS-Engagement und seiner Karriere im Dritten Reich vgl. Müller 1978: 95 ff.

¹⁵ Lars Clausen (1991: 68 f.) überschätzt den Einfluss von Tönnies, wenn er meint, „Wandervogel-Schwärmer“ hätten sich aus Tönnies' Gedanken die Gemeinschaft herausgekrallt und sich auf dieser Basis 1913 auf dem Hohen Meißner mit Wild-Fremden verstanden. Eine Durchsicht der Hohen-Meißner-Festreden von 1913 ergab keine einzige Bezugnahme auf Tönnies, auch nicht indirekt in Form der Polarisierung von Gemeinschaft und Gesellschaft; vgl. Mogge/Reulecke 1988.

¹⁶ So der Titel eines Artikels von Wendland (1928). Zur Gemeinschaftsrhetorik finden sich zahlreiche Belege auch in der überbündischen Zeitschrift *Die Kommenden*; vgl. im ersten Jahrgang 1926 Nr. 11: 108; Nr. 15: 160 f.; Nr. 17: 182; Nr. 32: 362; Nr. 52: 605 u. ö.

¹⁷ Freyer war vor dem Ersten Weltkrieg Mitglied des Sera-Kreises um Eugen Diederichs und wurde nach Kriegsende vor allem durch zwei jugendbewegte Schriften bekannt: *Antäus* (Jena 1918) und *Prometheus* (Jena 1923). Ipsen war, wie Freyer, eine Zeitlang Lehrer an der Freischulgemeinde Wickersdorf, gehörte zur Deutschen Freischar und schrieb zahlreiche Artikel in Organen der Jugendbewegung; vgl. Müller 1987: 30, 144; Üner 1981. - Bei Arnold Gehlen, dem dritten Stern im Dreigestirn der Leipziger Soziologie, kommt der Gemeinschaftsbegriff in der ersten Auflage von *Der Mensch* (1940) an verschiedenen Stellen vor, bleibt aber eher vage im Sinne einer kooperierenden Gruppe (1993: 243, 376 u. ö.); in späteren Auflagen hat ihn Gehlen denn auch ohne großen Substanzverlust streichen können. Auch sein Schüler Helmut Schelsky ist über eine hochabstrakte Reformulierung der Gemeinschaftslehre Fichtes nicht hinausgelangt; vgl. Schelsky 1935; dazu näher Schäfer 1997.

Tönnies aufnahm (Muller 1987: 130). In seinem Buch *Der Staat* von 1925 fügte er dessen Konzept der Gemeinschaft in ein irgendwo zwischen Hegel und Comte angesiedeltes Dreistadienmodell ein, demzufolge der 'Geist' in seiner Entwicklung die Stufen des Glaubens, des Stils und des Staates durchlaufen und sich dabei in bestimmten 'Formen verbundenen Lebens' objektivieren sollte: der Gemeinschaft, der herrschaftlich geformten Gesellschaft sowie der Einheit von Volk und Reich (Freyer 1925: 59, 84, 89, 106). Im Gesamtduktus hatte dieses Modell freilich mehr von Comte als von Tönnies, da die beim letzteren stets mitschwingende Ambivalenz gegenüber 'Entwicklung' und 'Fortschritt' weggearbeitet war und die späteren Stufen als die jeweils höheren erschienen. Dass die Gesellschaft, die einen Stil trägt, „die endgültige Durchbrechung der Gemeinschaft in der Geschichte der Menschheit“ bedeute, war überdies eine Ansicht, die von Tönnies scharf zurückgewiesen wurde (Freyer 1925: 91; Tönnies 1927).

Freyer selbst hat sie schon bald wieder zurückgenommen. Auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Philosophie 1928 in Leipzig, auf der auch Stapel seine oben referierten Thesen vortrug, attestierte Freyer der Jugendbewegung, in ihren besten Bünden und Gruppen demonstriert zu haben, dass es auch heute noch möglich sei, Gemeinschaft zu bilden (Freyer 1936: 7). Gemeinschaft sei keine Größe der Zeit und der Geschichte, sondern eine Größe des Raums, deshalb überall dort möglich, wo ein 'Schicksalsraum', ein 'geschlossener Horizont', eine Gruppe von Menschen zusammenführe und in sich selbst zusammenhalte. Aus dieser „Einheit des Schicksalsraums“ erwachse die „Einheit des geistigen Gehalts, der in allen Gliedern der Gemeinschaft lebendig ist“ sowie die „Ausgliederung dieses Gehalts zu einem Lebenszusammenhang von bestimmtem Gefüge“, womit Freyer die drei Momente bestimmt zu haben meinte, durch die sich der „Strukturbegriff der Gemeinschaft“ auszeichne (Freyer 1936: 8, 12; ähnlich 1964: 240 ff.; 1931: 131 ff.).

Bei der Behandlung der Frage, ob dieser Strukturbegriff auch auf das Volk Anwendung finde, führte Freyer allerdings unter der Hand eine zweite Bedeutung von Gemeinschaft ein. Er unterschied zwischen 'Volkstum' als einer Bildung der Natur und 'Volk' als einer Erscheinung der Geschichte, und schrieb eben dieser letzteren, die per definitionem nicht Gemeinschaft war,¹⁸

¹⁸ „Die Gemeinschaft hat keine Geschichte, sie hat nur eine Dauer“ (Freyer 1936: 9), ebenso 1964: 243: „Ein naturhafter Zug liegt damit in allen Gemeinschaftsbildungen: sie sind außergeschichtlich, wie die Natur außergeschichtlich ist.“ Einen *Übergang* von Gemeinschaft zu Gesellschaft kann es daher streng genommen auch nicht geben. „Die geschichtliche Bewegung verläuft nicht in der Gemeinschaft, sie schlägt nur in sie hinein. Die Auflösung der Gemeinschaftsstruktur und ihr Umsprung zu dem neuen Bildungsgesetz der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist darum wesentlich ein einmaliges Ereignis, gleichsam ein Blitzschlag, der sie von

die Fähigkeit zu, Gemeinschaft werden zu können, und zwar gerade dank jener Eigenschaften, die der genaue Gegensatz zu aller Gemeinschaft waren: Selbstbewusstsein, politische Formung und gesellschaftliche Gestaltung im Sinne von aktiver Sozialpolitik. Es ließe sich zeigen, behauptete Freyer,

„dass auf diesen drei Wegen das Volk in der Tat diejenigen drei Wesenszüge aus sich entwickeln kann, durch die wir die Gemeinschaft bestimmten, dass es also der Anlage und der Möglichkeit nach Gemeinschaft in einem höheren Sinne des Worts ist“ (Freyer 1936: 18).

Übersetzt man dies in die Terminologie von *Gemeinschaft und Gesellschaft*, so heißt das nichts anderes, als zu sagen, dass Wesenwille durch Kürwillen erzeugt werden kann. Was in Tönnies' Jugendwerk noch strikt konträrktorisch ist, wird damit dialektisiert, allerdings so, dass die bestimmende Seite des Gegensatzes die Gesellschaft ist, der allein die Fähigkeit zukommen soll, ihr Gegenteil aus sich hervorzutreiben. Dass in Wahrheit Freyers „Gemeinschaft in einem höheren Sinne des Wortes“ mit der von Tönnies gemeinten Gemeinschaft nicht das geringste mehr gemein hat, zeigt sich sowohl an der Heftigkeit, mit der Freyer gegen einen 'idyllischen, rückwärts gewandten, an primitiven Zuständen abgelesenen Begriff der Gemeinschaft' polemisiert, als auch an der Hartnäckigkeit, mit der er auf einem 'realistischen Gemeinschaftsdenken' insistiert, welches die Strukturgesetze der Gemeinschaft „an den charakteristischen Gemeinschaftsformen (abliert), die die nationalsozialistische Bewegung in Deutschland geschaffen oder wiedererweckt hat“.¹⁹ Sie zeigt sich darüber hinaus in der wiederholten Warnung, sich nicht leichtfertig über die Errungenschaften der Gesellschaft hinwegzusetzen. „Denn die gesellschaftlichen Bildungen, die in der Epoche der Klassengesellschaft geformt oder von ihr mitgeformt worden sind, sind zum Teil notwendige Bauglieder jeder neuen Volksordnung“ (Freyer 1934a: 8). Die Entscheidung darüber, was von dem „Material Gesellschaft“ in die „werdende Volksgemeinschaft“ einzubauen sein würde, oblag, wie Freyer nicht im unklaren ließ, dem „Führer“, in dessen Person der „Wille zu einer politischen Existenz im deutschen Volke wieder erwacht“ sei (Freyer 1934b: 9).

Max Weber hat einmal sinngemäß gesagt, es sei für ihn der größte Einwand gegen den Irrationalismus, dass dieser auch noch die letzten intimen Seelen-

außen her trifft“ (Freyer 1964: 249).

¹⁹ Freyer 1935: 143. Dieser 'realistische' und explizit antiromantische Zug ist es wohl auch gewesen, der Plessner 1924 veranlasst hat, sich in einer Linie mit dem „Objektivismus Hans Freyers“ zu wähnen (Plessner 1981: 13). Freyer hat es ihm später gedankt, indem er sich ausdrücklich zu Plessners Ansicht bekannte, die Gemeinschaft sei zur Lebenslüge des Zeitalters geworden (1964, S. 240). Gemeint ist natürlich die Gemeinschaft im niederen, Tönnieschen Sinne, nicht im höheren, Freyerschen Sinne.

bezirke an die Öffentlichkeit zerren und damit der Rationalisierung preisgeben. Ganz ähnlich ließe sich vom 'realistischen Gemeinschaftsdenken' Leipziger Provenienz sagen, dass es auch noch die letzten Restbestände der Gemeinschaft der Vergesellschaftung unterwerfe. Das lässt sich deutlicher noch als an dem überwiegend geisteswissenschaftlich ausgerichteten Freyer an Gunther Ipsen demonstrieren, der sich nach seiner Berufung nach Königsberg (WS 1933/34) auf dorf-, agrar- und bevölkerungssoziologische Themen spezialisierte, die für das Regime unmittelbar herrschaftsrelevant waren.²⁰ Von seinen frühen Texten her gesehen könnte es zunächst so scheinen, als sei Ipsen an einer Erneuerung des romantischen Volksbegriffs und an der Stärkung des Gewichts des bäuerlich-ländlichen Sektors in der deutschen Gesellschaft interessiert gewesen. Er befasste sich mit dem Dorf, dem Landvolk, dem Verhältnis von Ur-, Sonder- und Gemeinsprache sowie dem deutschen Volkstum im Zeitalter Napoleons (Ipsen 1929; 1930; 1930/31; 1931/32a; 1933). Volk, so der Befund, sei von den Romantikern wesentlich als Gemeinschaft bestimmt worden, welche sich durch die Gemeinsamkeit geistig-sittlicher Werte, durch gleichartiges Fühlen und Schätzen sowie durch die Einheit des Ganzen auszeichne; der daraus sich ergebende 'Gemeinsinn' werde durch das 'Führertum' zur Darstellung gebracht (Ipsen 1931/32a: 49 ff.). Als der angemessene soziale Träger dieser Gemeinschaft habe nicht das Bürgertum zu gelten, das den Volksbegriff im Zuge seines Aufstieges wohl aufgenommen, zugleich aber verfälscht habe (Ipsen 1931: 616), sondern das Bauerntum, das Ipsen als „typische Gemeinschaftsstruktur im Sinne der allgemeinen Soziologie“ beschrieb, als „die stärkste und umfassendste“, die „vorbildliche Gemeinschaft schlechthin“ (Ipsen 1931-32b: 157).

Den Gemeinschaftscharakter von Bauerntum und Volk leitete Ipsen gleichwohl nicht, wie es Tönnies' Konzeption des Wesenwillens entsprochen hätte, aus bestimmten anthropologisch-psychologischen Gegebenheiten ab. Vielmehr stellte er ihn als Effekt und Niederschlag geschichtlicher Prozesse dar, wobei er insofern über Freyer hinausging, als er diese Prozesse ihrerseits an eine Differenzierung im Volk bzw. im Bauerntum rückkoppelte.²¹ Aus den

²⁰ Zu Ipsen vgl. Müller 1987: 144 ff.; Schäfer 1990: 128, 132; zum Kontext vgl. Hohmann 1994.

²¹ Besonders deutlich wird diese historicistische Ableitung der Gemeinschaft in Ipsens Sicht des deutschen Volkes, das als „organische Wirklichkeit eines geschichtlichen Wesens“, des „Reichs“, vorgestellt wird. Wörtlich heißt es: „Es gibt kein deutsches Volk vor und neben und außer dem Reich; es gibt auch keine deutschen Stämme vordem. Vielmehr prägt das Reich aus altem und neuem Bauerntum, aus den Mischungen und Ordnungen der Wanderzeit, aus germanischen Kampfverbänden und grundherrlichen 'Gästen' ein neues Subjekt der Geschichte als Geschöpf eines zeugenden Willens und sich zum Träger und Bewahrer“ (Ipsen 1932: 62). Es war also nicht aus der Luft gegriffen, wenn Boehm Ipsen und Freyer eine willkürliche Um-

bäuerlichen Gemeinschaften, so die These, habe sich im geschichtlichen Prozess in der Art eines *ver sacrum* eine Gruppe zunächst funktionsloser Individuen herausgelöst, die sich um eine „bündische Mitte“ organisiert habe und von dort aufgebrochen sei „zu einer neuen Gesellung eigener Form und eignen Gehalts“; diese habe sich dann im Wege der Überschichtung über die ursprüngliche Ordnung gestülpt und dadurch ein herrschaftliches Gefüge geschaffen, in dem die Gemeinschaft modifiziert, aber nicht grundsätzlich aufgehoben sei:

„Dies also wären die wesentlichen allgemeinen Bestimmungen des sozialen Prozesses, den wir *Ver sacrum* nannten. Er bezeichnet uns die reale Dialektik des gesellschaftlichen Aufbaus der abendländischen Völker zu einem mannigfaltigen Gefüge von Schichten, Gliedern, Ordnungen, die, widereinander gespannt, in sich eignen Bestandes sind. Dieser Vorgang aber ist an eine unerlässliche Bedingung geknüpft: Er setzt die feste Prägung und den geschlossenen Strukturzusammenhang des tragenden Grundes voraus, der das Ungebundene ausstößt und die Neubildung gleichsam aus sich her austreibt, ohne selbst zersetzt oder aufgelöst zu werden. Mit andern Worten: die Dialektik des *Ver sacrum* bleibt an den Bestand eines Bauerntums gebunden, das in sich selbst derart gefestigt und erfüllt ist, dass es einer Veränderung von Grund auf, einer Teilung, einer Auflösung oder Aufhebung widersteht“ (Ipsen 1931/32b: 164).

Weil nun auch die Industrialisierung, wie freilich mehr behauptet als bewiesen wird, nach diesem Muster vorzustellen sei, glaubt Ipsen im Bauerntum über einen „Standort außerhalb der industriellen Gesellschaft, die uns umfängt und übermächtig das Ganze will“, zu verfügen, einen archimedischen Punkt gleichsam, von dem aus es möglich sei, die Totalitätsansprüche dieser Gesellschaft abzuweisen und eine „Neubildung“ in Angriff zu nehmen, die die „bedrohte überdauernde Macht unsres gesellschaftlichen Daseins: Volkheit“, wieder in ihre Rechte einsetze (Ipsen 1931/32b: 164 f.). Was das positiv hieß, wurde nicht gesagt. Lediglich das, was es nicht hieß, wurde in aller Deutlichkeit ausgesprochen: eine Restitution der ursprünglichen Gemeinschaft.

„Man könnte versuchen, die Frage zu beantworten unter Berufung auf den soziologischen Strukturbegriff der Gemeinschaft, den wir bereits herangezogen haben. Allein damit ist nicht viel gewonnen. Gerade wenn wir diesen Begriff prägnant bestimmen, meint er eine soziale Struktur, die der Vergangenheit, der Vorgeschichte angehört“ (Ipsen 1931/32b: 152).

Weder bloß Gemeinschaft noch nur Gesellschaft - was Ipsen statt dessen vorschwebte, war ein gegliedertes Gefüge aus verschiedenen Schichten. Die erste und zugleich unterste, die „organische Schicht“, entsprach der ersten Reihe Stapels (Familie, Stamm etc.) und trug Gemeinschaftszüge, ohne aber

deutung des Begriffes Bevölkerung ins Dynamische vorwarf; vgl. Boehm 1935: 45, 30.

mit Gemeinschaft identisch zu sein; die zweite, „pluralische Schicht“ nahm Bestimmungsmomente der Gesellschaft auf, während die dritte, „politische Schicht“, wiederum ähnlich wie bei Stapel, z.T. aber auch analog zu Carl Schmitt, als Einheit gedacht war, die nach innen durch Herrschaft, nach außen durch das Freund-Feind-Kriterium bestimmt sein und von „bündischen Gefolgschaften“ geleitet sollte.²² Das Verhältnis dieser drei Schichten wurde wie folgt bestimmt:

„Die organische, die pluralische und die politische Schicht des Geschehens hängen unter sich genau zusammen. Zum ersten: die drei Schichten stehn in der genannten Reihenfolge im Verhältnis der Begründung zueinander. Die organische Schicht trägt die beiden andern, die politische wird von jenen getragen. Zum zweiten: umgekehrt integriert jeweils die höhere Schicht die ihr zugrunde liegende tragende. Das Schichtengefüge ist also gezielt von der organischen Basis zur politischen Spitze.“ Das historische Geschehen sei ein Kreislauf, bei dem „immer wieder historische Kräfte von unten zur politischen Entscheidung drängen, während gleichzeitig die harte Dialektik der Willen in ihrem wesentlichen Resultat absinkt in die tragenden Schichten und hier verwandelt aufbehalten wird“ (Ipsen 1931/32b: 153).

Mithilfe dieser Denkfigur war es nicht nur möglich, die gesellschaftlichen Strukturen zum Spielball der politischen Entscheidungen zu machen, auch die noch vorhandenen gemeinschaftlichen Elemente unterlagen damit der beliebigen Manipulation durch die 'harte Dialektik der Willen'. Was dies in concreto bedeutete, lässt sich an den Vorschlägen ablesen, mit denen der selbsternannte Retter des Bauerntums während des Krieges für den Neckarraum aufwartete. So empfahl er u. a. den „Ausbau der industriellen Standorte in die kleinbäuerlichen Bereiche ungenützter oder unausgeschöpfter dörflicher Arbeitskräfte“, die Überführung von Teilen des Weinbauerntums in Arbeiterbauerntum und die Freiteilung des Landbesitzes, „um dem Ausbau der Industrie zu folgen“ (Ipsen 1940: 256 f.) - Strategien mithin, die „alles andere als eine pseudowissenschaftlich verbrämte Schollen-Mystik“ darstellen und auch „nicht das Ziel der Konservierung überholter unrentabler Agrarstrukturen zur Rettung des unersetzlichen bäuerlichen Gen-Pools zur Aufartung Deutschlands“ verfolgen (Klingemann 1996: 230). Wie sehr sich die von Ipsen entwickelten innovativen agrar- und bevölkerungssoziologischen Methoden für die Zwecke einer modernen, freilich in ihren Motiven durchaus terroristischen Großraumplanung eigneten, zeigen die von ihm verfassten oder von ihm beeinflussten Beiträge zum *Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums* wie auch die Expertisen seines Schülers Werner Conze über die ländliche Überbevölkerung in Polen, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der

²² Ipsen 1931/32b: 153, 159. An anderer Stelle definiert Ipsen den Bund als eine Art Verdichtung „des einen, allgemeinen Geistes der Gemeinschaft“ (1930/31: 10).

Ostexpansion des Dritten Reiches stehen (Aly/Heim 1997: 102 f.; Oberkrome 1997: 113 f.; Wehler 2000: 27 ff.).

Für Absichten dieser Art bedurfte es des Gemeinschaftsbegriffs nicht mehr. Freyer wie Ipsen haben ihn denn auch bald stillschweigend fallengelassen; der von Freyer habilitierte Karl Heinz Pfeffer erklärte es zwar noch 1939 zur Aufgabe der Soziologie, den Menschen praktische Wege zu neuen Gemeinschaftserlebnissen zu eröffnen, ging aber gleichzeitig selbst dazu auf Distanz.²³ In seinem Buch über *Die deutsche Schule der Soziologie* spielt der Gemeinschaftsbegriff keine tragende Rolle mehr. Tönnies wird nur mit einem einzigen Satz bedacht, in einem Kapitel mit der Überschrift „Der Abweg der Formalsoziologie“, in dem darüber hinaus auch das Werk von Konkurrenten wie Boehm und Rumpf beiseitegeschoben wird. Das abschließende Kapitel heißt „Die Aufgaben der deutschen Gesellschaftslehre“, und lässt damit schon vom Titel her den Abstand erkennen, der zu dem ursprünglichen Projekt einer Gemeinschaftssoziologie seither eingetreten ist. Ganz zeitgemäß geht es jetzt um Rassenkunde, um Stärkung des Abwehrwillens gegen volksfremde Eindringlinge und um die Funktion, „Auge und Ohr des Volkes nach außen zu sein“, Waffe des NS-Regimes.²⁴ Selbst die alte Bezeichnung „Soziologie“ erscheint nun als entbehrlich: ihre Inhalte und Methoden gehen vielmehr bruchlos ein in das neue, quer durch die verschiedenen Einzeldisziplinen hindurchschneidende Fach der „Auslandswissenschaft“, das Pfeffer mit kreierte hat (Pfeffer 1939b: 134; 1942).

III.

Der Hauptimpuls zur Umstellung der deutschen Soziologie auf Gemeinschaft kam indes nicht aus Leipzig. Er kam aus Jena. Im Juni 1933 traf bei der Geschäftsführung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie ein Schreiben des Jenenser Professors der Soziologie, Franz Wilhelm Jerusalem, ein, in dem dieser den Vorwurf erhob, die herrschende, 'liberalistische' Richtung der DGS habe bislang die 'universalistische oder kollektivistische' Soziologie unterdrückt. Die für den kommenden Soziologentag vorgesehene Tagesordnung sei angesichts der politischen Umwälzung nicht mehr aktuell, der avi-

²³ Vgl. Pfeffer 1939a. Pfeffer (1906-1971) kam wie Freyer und Ipsen aus der völkischen Jugendbewegung, habilitierte sich 1934, vertrat ab 1938 Freyer in Leipzig und wurde 1939 Professor für Volks- und Landeskunde Großbritanniens an der von der SS dominierten Auslandswissenschaftlichen Fakultät der Universität Berlin; vgl. Schäfer 1990: 157 f.

²⁴ Pfeffer 1939b: 125 ff.; zu dieser 'zweiten' Phase in der Entwicklung der 'Deutschen Soziologie' aufschlussreich: Rammstedt 1986: 107 ff.

sierte Tagungsort, Kiel, ungeeignet.²⁵ Er, Jerusalem, habe deshalb die Kollegen Kriek und Freyer zu einer Sondertagung der DGS in Jena eingeladen und dafür bereits eine Zusage erhalten (vgl. Käsler 1984: 514 ff.; Klingemann 1996: 16).

Der auf diese Weise die Initiative zu einem Gegen-Soziologentag ergriff, war bis dahin nicht als Nationalsozialist in Erscheinung getreten. Jerusalem (1883-1970) wurde erst im Mai 1937 Mitglied der NSDAP, im Zusammenhang mit einem Kollektivbeitritt der juristischen Fakultät der Universität Jena; im Spruchkammerverfahren vom April 1949 konnte er sogar verschiedene Zusammenstöße mit dem Regime glaubhaft machen und wurde entsprechend als entlastet eingestuft (vgl. Klingemann 1996: 45 ff.). Gleichwohl gehörte er zu denen, die die Gunst der Stunde nutzen wollten, um ihren bis dahin eher randständigen Ansichten mehr Gewicht zu verschaffen. In seinen Werken, allen voran seiner 1925 erschienenen *Soziologie des Rechts*, der 1930 zwei weitere Schriften über *Grundzüge der Soziologie* und *Gemeinschaft und Staat* folgten, stützte er sich hauptsächlich auf Savignys Lehre vom Volksgeist, der in seiner Terminologie zum „Kollektivgeist“ und später zum „Gemeingeist“ wurde; ein weiterer Stichwortgeber war Otto von Guericke, wohingegen Tönnies nur am Rande Erwähnung fand (Jerusalem 1925: 214, 217 ff., 322 ff.). Ungewöhnlich war im übrigen das starke Gewicht, das französischen Autoren in dieser 'deutschen Soziologie' beigemessen wurde. Von Rousseau, der immer wieder an zentraler Stelle auftaucht, über Le Bon bis zu Lévy-Bruhl reicht die Galerie französischer „Kollektivist“ und „Neokollektivist“, die zur Unterstützung der These dienen müssen, dass der historische Prozess mit einem Zeitalter des Kollektivismus beginne, sodann in ein Zeitalter des Individualismus übergehe, um schließlich „zum Kollektivismus, d. h. zum Leben in der geschlossenen Kollektivität“, zurückzuführen.²⁶ Als mächtigste in diese Richtung wirkende Kraft erschien dabei der zuerst in Frankreich aufgetretene Nationalismus, der allerdings erst heute, in Gestalt des für Deutschland typischen kollektivistischen, d. h. sozial inklusiven Nationalismus, seine Vollstufe erreiche. „Vielleicht“, hieß es in der 1932 gehaltenen akademischen Antrittsrede Jerusalems,

„ist mit diesem 'neuen Nationalismus' die Zeit angebrochen, wo, nachdem das fran-

²⁵ Jerusalem sprach es nicht aus, doch schwang in seinem Vorbehalt gegen Kiel auch ein solcher gegen Tönnies mit, zu dessen Ehren der Tagungsort ausgewählt worden war. Tönnies hätte sich mehrfach, zuletzt im Februar 1933, öffentlich mit den Nationalsozialisten angelegt und war deshalb gemaßregelt worden; vgl. Klingemann 1996: 13; Zander 2002.

²⁶ Vgl. Jerusalem 1925: 196 ff., 287 f., 329 f., 227 f., 331 f.; 1935: 30, 242 ff. Jerusalem musste sich deswegen sogar eine Orientierung am französischen Konzept der politischen Nation vorbehalten lassen; vgl. Boehm 1935: 22.

zösische Volk in der Abwendung vom individualistischen Staatsprinzip und der Hinwendung zum kollektivistischen erstmals den ersten Schritt getan hatte, nunmehr, und zwar jetzt von anderen Völkern der als wirkliche Gemeinschaft konstruierte Staat geschaffen werden soll“.²⁷

Von fern erinnert dieses Schema an die Vorstellung von Tönnies, dass dem Zeitalter des Kommunismus ein Zeitalter des Individualismus und diesem wieder ein solches des Sozialismus folge (Tönnies 1991: 219). Doch erstens hatte Tönnies mit dieser Vorstellung keineswegs so eindeutig wie Jerusalem die Annahme verbunden, dass die Entwicklung „die Abfolge der Entbindung des geistigen Erlebnisses von der *Gemeinschaft* und der erneuten Rückbindung an dieser darstellt“ (Jerusalem 1930: 49, Hervorhebung v. mir). Für ihn war der Sozialismus zunächst eine Organisationsform der *Gesellschaft* als einer Form der Kollektivität, wie sie aus Individualismus und Rationalismus hervorgehe und deshalb von der gänzlich andersartigen Kollektivität der Gemeinschaft zu unterscheiden sei. Diese sozialistische Organisationsform könne wohl eine Erneuerung gemeinschaftlicher Verhältnisse begünstigen, doch nur indirekt. Auf keinen Fall aber könnten jene auf direktem Wege, durch bloßen Willensbeschluss, wie es Jerusalem behauptete, herbeigeführt werden. „Wille zur Gemeinschaft“, für Tönnies war dies ein Widerspruch in sich.²⁸

Zweitens dachte aber auch Jerusalem nicht an Sozialismus im üblichen Sinne, wenn er von Neokollektivismus sprach. Auf absehbare Zeit, so meinte er, werde das individualistische Prinzip noch einen großen Teil des sozialen Lebens bestimmen. Der „neu erwachte Wille zur Gemeinschaft“ könne sich deshalb vorerst nur auf politisch-staatlichem Gebiet auswirken, und zwar dergestalt, „dass jetzt eine selbständige Sphäre von Grund- oder Freiheitsrechten gezeugnet wird und dass die Tendenz entsteht (...) die staatlichen Funktionen gleichsam aus den Fesseln der Idee der Individualität heraus(zulösen)“. Der Staat werde auf diese Weise, wenn schon nicht selbst zur Gemeinschaft, so doch zum „Träger höheren Wertes gegenüber der individuellen Persönlich-

²⁷ Jerusalem 1932: 24 f. Der Begriff des neuen Nationalismus ist in der Weimarer Republik eng mit dem Kreis um die Brüder Jünger und die Zeitschrift *Standarte* verknüpft; vgl. dazu Breuer 1996a.

²⁸ Obwohl er etwa den 'Staatssozialismus' im Sinne von Rodbertus und Adolph Wagner mit Sympathie verfolgte, vermochte Tönnies in einer bloßen Ausdehnung der Staatstätigkeiten keinerlei „Rückkehr zur gemeinschaftlichen Basis des Zusammenlebens“ zu erkennen. Gemeinschaft bedeute „eine innere Einheit und Einigkeit der Teilnehmer an einem sozialen Verhältnis, einer sozialen Samtschaft oder einem sozialen Verbands - wenigstens insofern, als es sich um diese Bejahung solcher Wesenheiten mit Wesenwillen handelt.“ Diese werde weder durch Staatsbesitz noch durch Gemeinwirtschaft gefördert; allenfalls könnten dadurch indirekt die Lebensbedingungen der Gemeinschaft auf anderen Gebieten verbessert werden, beispielsweise im Familienleben oder im Kollegen- und Freundeskreis; vgl. Tönnies 1998a: 413.

keit“ (Jerusalem 1935: 294, 312). Und dies wiederum versetze ihn in die Lage, in der „Gesellschaft“ autoritativ bestimmte Wandlungen herbeizuführen, durch die dem individualistischen Prinzip der Boden entzogen werde.

Indem er seine „Untertanen“ zwingt, sich in der von ihm verfügbaren Rechtsform der Körperschaft zu Ständen zusammenzuschließen, schaffe er die Grundlage für ein neuartiges „System von Gemeinschaften“, das, einmal etabliert, nach und nach wichtige Funktionen des Staates und des Privatrechts übernehmen und so einen „gewissen Abbau dieser Funktionen“ ermöglichen werde. Jerusalem ließ seine Leser nicht im unklaren, dass er sich dies von Adolf Hitler und dem von ihm geschaffenen „Führerstaat“ erwartete (Jerusalem 1935: 319, 295, 316, 305 f.).

Unterstützt wurde Jerusalem in seinen Bestrebungen anfangs von seinem Assistenten Reinhard Höhn (1904-2000), der die Werke seines Ordinarius als „bedeutsames Ereignis“ feierte und ihm bescheinigte: „Jerusalem hat als unerbittlich klarer, strenger Geist, der selber von dem Erlebnis der Kollektivität durchdrungen ist, hier Richtlinien aufgestellt, die wegweisend für die geistige Erkenntnis sein werden“ (Höhn 1930). Dabei lagen Höhns geistige Wurzeln in ganz anderen Zusammenhängen als in Jerusalems Kollektivismus.²⁹ Zu seinen wichtigsten Anregern gehörte Ernst Kriek, mit dem er seit Jahren befreundet war und bei dem er sich nach dessen Berufung auf einen Lehrstuhl in Heidelberg (1934) habilitierte, gehörten weiterhin Theodor Litt und Hans Freyer, auf dessen Vortrag über Gemeinschaft und Volk er immer wieder rekurrierte, die Trias der Weimarer Staatslehre (Carl Schmitt, Hermann Heller und besonders Rudolf Smend) und endlich und vor allem: Arthur Mahraun, in dessen *Jungdeutschem Orden* er in der zweiten Hälfte der 20er Jahre eine führende Rolle spielte.³⁰

Der 1920 von Kriegsteilnehmern gegründete „Jungdo“ wollte nach eigenem Bekunden „durch die ordensmäßige Zusammenfassung aller gut deutsch denkenden Frontsoldaten und der in ihrem Geiste heranwachsenden Jugend eine Gemeinschaft herstellen, die fest entschlossen ist, den Wiederaufbau des geliebten Vaterlandes zu schützen und für die sittliche Wiedergeburt des deutschen Volkes zu kämpfen“ (Arthur Mahraun 1920, zit. n. Hor-

²⁹ Zur Biographie vgl. die Skizzen bei Heiber 1966: 880 ff.; von Lösch 1999: 320 ff., 426 ff. Höhns Rolle in der Staatsrechtslehre des Dritten Reiches ist deutlich besser aufgearbeitet als diejenige in der Soziologie; vgl. Stolleis 1999: 327 f. u. ö.; Dreier, Pauly 2001: 35 f., 84 ff.; Klingemann 1996: 29 f., 39 ff.

³⁰ Vgl. Höhn 1929a: 116 ff., 125; ders. 1929b: 16, 41 f. Zahlreiche Vorstudien und Varianten hierzu hat Höhn in der Zeitschrift des „Jungdo“ publiziert; vgl. *Der Meister*. Jungdeutsche Monatsschrift, 1925 ff., desgleichen in der seit 1924 erscheinenden Tageszeitung *Der Jungdeutsche*. Weder auf diese Artikel noch auf sein umfangreiches Schrifttum in der NS-Zeit findet sich ein Hinweis in Böhme 1984.

nung 1958: 28). Der schon hier aufscheinende und später in sämtlichen Publikationen des Jungdo strapazierte Gemeinschaftsbegriff³¹ war auch das Allheilmittel, mit dem das *Jungdeutsche Manifest* von 1927 die Gebrechen der Gegenwart beheben wollte. Das „Frontgeschlecht“ habe im Krieg „die Größe und die Kraft der schicksalsverbundenen Gemeinschaft (erkannt), deren Bande stärker sind als die durch Stand, Klasse oder Interesse geflochtenen“; es sei deshalb berufen, eine Neugestaltung Deutschlands herbeizuführen, die weder reaktionär noch bloß gegenrevolutionär sei, vielmehr eine „Übertragung der Wesensart der Frontkameradschaft auf das staatsbürgerliche Leben des Staates der Zukunft“ anstrebe (Mahraun o. J.: 10, 41). Der anvisierte „Gemeinschaftsstaat“ werde mit der Kastenstruktur der wilhelminischen Gesellschaft ebenso brechen wie mit der für die Weimarer Republik typischen „Plutokratie“; er werde die Herrschaft der Parteien beseitigen und die Macht der Parlamente einschränken - allerdings nicht, wie die meisten anderen Bünde, auf revolutionärem Wege, sondern verfassungstreu, in einer „evolutionären und verfassungsmäßigen Entwicklung zum Volksstaat“.³²

Höhn, der Ausbildung nach Jurist, unternahm es, diese Ideen Mahrauns mit dem Liberalismus- und Parlamentarismuskritischen Argumentationsarsenal der neueren Weimarer Staatslehre aufzurüsten und zugleich den Bogen zur Soziologie zu schlagen.³³ Die kleinste Zelle des künftigen Gemeinschaftsstaates sollte die Nachbarschaft sein, in der sich nach Tönnies das frühere Gemeinschaftsleben abgespielt habe. Allerdings sollte nicht mehr die Blutsverwandtschaft das Band abgeben, sondern die „Integration“ aller in das politische

³¹ Die Tageszeitung *Der Jungdeutsche* brachte etwa 1930 innerhalb weniger Monate Artikel wie *Gemeinschaft* (Nr. 27, 1.2.), *Werdet Gemeinschaftsmenschen!* (Nr. 44, 19.2.) oder *Bauer und Gemeinschaft* (Nr. 45, 22.2.). Ab Nr. 139 (18.6.) erschien sogar ein Fortsetzungsroman unter diesem Titel: *Gemeinschaft. Ein politischer Zeitroman* (von Gerhard Jendral). Auch im *Meister* war das Thema beliebt: vgl. etwa Bd. 4, 1928/29, S. 68 ff.; Bd. 8, 1932/33, S. 49 ff. Neben Höhn stößt man hier auf einen weiteren Repräsentanten der „Deutschen Soziologie“: Andreas Pfenning (1904-1945). Von ihm erschien in Bd. 8 eine sozialphilosophische Studie über das Prinzip der Gemeinschaft (Pfenning 1933). Pfenning, der wie Höhn in der SS aktiv war, ist dem Thema treu geblieben; vgl. ders.: 1936. Zur Karriere Pfenning vgl. Klingemann 1996: 143 f.

³² Mahraun o.J.: 57, 63, 76. Die Parallelen, die in der antiplutokratischen, 'volksstaatlichen' Ausrichtung Mahrauns und Tönnies' bestehen, wären einer ausführlicheren Untersuchung wert. Eine interessante Verbindung war übrigens durch die Person Harro Schulze-Boysens gegeben, der ein Großneffe von Tönnies war und 1926 dem „Jungdo“ beitrug; vgl. Coppi 1995: 21, 30 ff., 46.

³³ Dies übrigens auch, indem er Jerusalem zu Schulungsvorträgen vor dem Jungdeutschen Orden einlud. Aus einem solchen Vortrag ist Jerusalems Schrift *Gemeinschaft und Staat* entstanden, über die Höhn wiederum ausführlich im *Jungdeutschen* referiert hat (Nr. 202, 30. 8. 1930).

Leben - eine Formel, die Höhn vor allem von Smend und Litt entlehnte. Die Nachbarschaftsverbände sollten Führer wählen, aus denen sich in stufenförmiger Auswahl die Führerschaft der Nation herausbilden würde; zugleich sollten lebenswichtige Fragen der Gesamtheit hier durch Abstimmung entschieden werden, so dass eine ständige Erziehung zu Gemeinschaft stattfinden würde.

„Die neue Gemeinschaft in den Nachbarschaften soll der Zweck des friedlichen staatsbürgerlichen Dienstes am Volksstaat beseelen. Durch das ständige Mittel des Dienstes soll im Einzelnen das Gesellschaftsmäßige überwunden werden, die Einzelnen sollen sich nicht mehr 'als freie Subjekte ihres Wollens und Könnens' (Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft) gegenüberstehen, in ihnen sollen sich die Werte der Gemeinschaft bilden.“

Der Staat werde dann keine eigenständige und getrennte Organisation mehr sein, vielmehr im Sinne Smends wie in einem täglichen Plebiszit aus dem Volk hervorgehen. Das Mittel dazu werde - wie im faschistischen Italien - der „Mythus“ sein, wie ihn schon Carl Schmitt beschworen habe, „der Glaube an die gemeinschaftsbildenden Kräfte im deutschen Menschen“. Mit jungdeutschem Pathos hieß es: „Das Volk braucht nur in Gemeinschaft zu kommen, und alles wird wieder gut“ (Höhn 1929a: 104, 118 f., 106).

Als Mahraun jedoch 1930 den Jungdeutschen Orden aus dem rechten Lager herauslöste und eine Zusammenarbeit mit der Deutschen Demokratischen Partei anstrebte, vollzog Höhn diese Wendung nicht mit. Ein Konflikt begann, in dessen Verlauf Höhn seiner Ordensämter - er hatte es immerhin nach eigenen Angaben bis zum „Großkomtur“ der „Südmark“, also Bayerns und Österreichs, gebracht - enthoben und so sehr degradiert wurde, dass er am 20. 1. 1932 seinen Austritt erklärte. In dem Schreiben, mit dem er den Bruch begründete, hieß es:

„Ich glaube nicht mehr daran, dass bei der heutigen Führung Mahrauns aus dem Orden etwas werden kann. Ich habe menschlich alles Vertrauen verloren und auch politisch zu der Person des Hochmeisters nicht das geringste Zutrauen mehr. Die Gemeinschaftsidee halte ich nach wie vor richtig, sie ist aber nicht an den Jungdeutschen Orden gebunden, und ich werde ihr da dienen, wo ich es für richtig halte.“³⁴

Im nachhinein ist schwer zu beurteilen, ob Höhn den Unterschied zwischen der hier noch einmal ausdrücklich affirmierten jungdeutschen Gemeinschafts- und Staatslehre und den stärker etatistisch ausgerichteten Auffassungen Jeru-

³⁴ Zit. nach Heiber 1966: 885. Heibers Angabe, Höhn habe schon seit dem Sommer 1929 keinen Beitrag zum *Jungdeutschen* mehr geschrieben, ist allerdings nicht richtig. Im ganzen Jahrgang 1930 finden sich noch Rezensionen und Artikel aus der Feder Höhns; vgl. *Der Jungdeutsche*, 25.1., 18.3., 31.5., 3.6., 7.6., 30.8., 23.9., 14.11., 26.11.

salems zunächst einfach nicht erkannt hat, oder ob er nur aus Karrieregründen davon Abstand nahm, ihn zu thematisieren. Wie auch immer: im November 1933 unterzeichnete er gemeinsam mit seinem Ordinarius und seinem Freund Krieck den Aufruf *An die deutschen Soziologen*, aus dem dann das eingangs erwähnte Jenaer Treffen hervorging; und er war es auch, der die nötige Feindbestimmung vornahm: die „individualistische Soziologie“ im Sinne Leopold von Wieses und Johann Plenges, der vorgeworfen wurde, alle sozialen Gebilde in Beziehungen zwischen Individuen aufzulösen. Höhns Kritik an dieser Richtung und seine Verheißung, eine neue „Soziologie der Gemeinschaft“ könne „den tragenden Grund für alle Fakultäten bilden“, erwies sich als so erfolgreich, dass der *Völkische Beobachter* die nationalsozialistischen Vorbehalte gegenüber der Soziologie aufgeben zu können glaubte und berichtete:

„Das Treffen der deutschen Soziologen in Jena bedeutet einen Markstein in der Geschichte der Wissenschaft. Vertreter der Wissenschaft, die auf dem neuen Boden stehen, traten zusammen mit den Vertretern der Praxis, um über die gemeinsame Aufgabe zu beraten, die eine Soziologie der Gemeinschaft hat. Folgende Ergebnisse lassen sich festhalten:

1. Nur eine Soziologie der Gemeinschaft kann in der heutigen Zeit zur Gestaltung der Volksgemeinschaft etwas sagen. Wissenschaft und Praxis müssen aufs engste zusammenarbeiten.
2. Rasse und Gemeinschaftsgestaltung hängen aufs engste zusammen.
3. Die Soziologie der Gemeinschaft ist dringend notwendig zur Umgestaltung unserer Wissenschaft, die in ihrer Begriffsbildung noch stark auf individualistischer Basis ruht.
4. Eine Soziologie der Gemeinschaft gibt uns die Grundlage für die Reform der Universität.“³⁵

Gerade die beiden Hauptinitiatoren des Treffens, Jerusalem und Höhn, waren es jedoch, die schon bald darauf demonstrierten, dass es mit der neu gewonnenen Gemeinschaft der Gemeinschaftssoziologen nicht weit her war. Kaum war Höhn durch Habilitation (1934) und Berufung (1935) dem Assistentenstatus entronnen (wozu zweifellos seine seit 1933 bestehende NSDAP- und SS-Mitgliedschaft beigetragen haben wird), als er auch schon begann, die Differenzen zu den Positionen seines Lehrers zu markieren und diese als Relikte der individualistischen Epoche herabzusetzen. Zum offenen Schlagabtausch kam es 1935, als es Jerusalem ablehnte, den neuen Staat als Gemeinschaft aufzufassen, in der das Herrscher-Untertanen-Verhältnis aufgehoben und durch das Verhältnis von Führer und Gefolgsmann ersetzt sei (Jerusalem 1935: 311). Höhn, dem diese Kritik galt, zögerte nicht, sie in aller Deutlich-

³⁵ *Völkischer Beobachter*, 11. 1. 1934, zit. n. Klingemann 1996: 26. Das ist zugleich ein Resümee des Vortrags, den Höhn in Jena gehalten hat; vgl. ders. 1934b; ausführlicher: 1934c.

keit zurückzuweisen. Jerusalem, so sein Vorwurf, vermeide es bewusst, vom nationalsozialistischen Prinzip der Volksgemeinschaft auszugehen und stelle sich statt dessen mit einer Entschiedenheit auf den „individualistischen Boden“, „die mehr als befremdlich in einer Zeit wirken muss, deren ganzes Bemühen darauf gerichtet ist, das individualistische Rechtsprinzip zu überwinden“.³⁶ Der Nationalsozialismus habe nicht, wie Jerusalem meine, die „Rechtsgemeinschaft“ wiederbelebt, die in ihrer Anknüpfung an Savignys Volkgeistlehre und die von Gierke verteidigte juristische Staatsperson ein gänzlich unangemessener Ausgangspunkt für das moderne Rechtsdenken sei; er habe vielmehr „das blut- und armmäßig geeinte Volk als konkrete Gemeinschaft“ in den Mittelpunkt gerückt und damit eine kopernikanische Wendung vollzogen (Höhn 1935c: 670, 686). Zwar sei auch die Volksgemeinschaft nicht ohne weiteres gegeben. Sie sei jedoch, mitten in einer Zeit individualistischer Zersetzung, Realität geworden durch das „Fronterlebnis“, das die „Gemeinschaft der Frontsoldaten“ geschaffen habe. Später habe der „Gemeinschaftsgeist“ sich in der nationalsozialistischen Bewegung artikuliert, und hier ganz besonders in jener „Gemeinschaftspersönlichkeit, die der Gemeinschaft richtunggebend vorangeht“ - dem Führer (Höhn 1938: 8; 1935e: 298).

Unter diesen Umständen, so Höhn weiter, bedürfe es keineswegs erst des Staates und der von ihm geschaffenen Körperschaften, um „konkrete Gemeinschaften“ hervorzubringen. Diese seien vielmehr im Volk bereits gegeben, in Gestalt des SA-Sturms, der Hitler-Jugend, der bäuerlichen Lebensgemeinschaft, der Betriebsgemeinschaft und vor allem der Partei, „die für uns Gemeinschaft der Bewegung im gesteigertsten Sinne ist“ (Höhn 1935e: 299; 1935c: 677; 1934c: 301). Der Begriff der Körperschaft, in den Jerusalem (und nicht nur er) diese konkreten Gemeinschaften zu pressen versuchten, sei völlig unangemessen, weil er auf unsichtbare Gemeinschaften ziele. Vollends verfehlt sei es, den Staat weiterhin als Zwangsapparat aufzufassen, der über ein Volk von Untertanen herrsche. Mit dem Nationalsozialismus habe sich die politische Einheit vom Staat in das Volk verlagert:

„Das geführte Volk wird nicht erst auf dem Wege über den Staat rechts- und handlungsfähig, sondern ist in sich eine lebendige und aktionsfähige Einheit. Die Bedeutung des Staates beschränkt sich damit auf eine Funktion im Dienste der Volksgemeinschaft. Der Staat verliert den Charakter einer eigenen Größe und kann insbesondere nicht mehr als Person oder Körperschaft aufgefasst werden. Als Behörden- und Beamtenapparat dient der Staat in der Hand des Führers den Zwecken der Volksgemeinschaft“ (Höhn 1938: 22).

³⁶ Höhn 1935b; ähnlich ders. 1935c. Etwas abgewogener und auch die 'Verdienste' Jerusalems würdigend, ist Höhns Rezension von Jerusalems *Der Staat* (1935d).

Das war zweifellos etwas anderes, als es Jerusalem vorschwebte. Architektonisch gesehen bedeutete es indes nur eine Gewichtsverlagerung und keinen völlig neuen Grundriss. Höhn stellte zwar weit stärker als Jerusalem auf die Bedeutung von Gefühlen und Erlebnissen ab, ordnete diese aber nicht anders als sein Lehrer dem 'Willen zur Gemeinschaft' unter, dem er die Fähigkeit und die Aufgabe zuschrieb, Situationen zu schaffen, in denen Gemeinschaftsgeist „erlebt“ werden könne;³⁷ wie Jerusalem fasste er damit die Gemeinschaft als eine voluntative, durch bestimmte Veranstaltungen und Inszenierungen herstellbare Größe, die sich noch dazu in spezifischen Organisationsformen manifestieren sollte. Der einzige Unterschied lag darin, dass Jerusalem diese Organisationsformen eng an den Staat band, der zwar selbst nicht Gemeinschaft sein, wohl aber Gemeinschaft herstellen sollte; wohingegen Höhn diese Aufgabe auf eine Partei, also nach Tönnies: eine typisch gesellschaftliche Einrichtung, verlagerte. Mit Tönnies' Gemeinschaftskonzept hatte das eine so wenig zu tun wie das andere; und wenn es auch zeitweise Berührungspunkte im Antiindividualismus und Antiliberalismus gegeben haben mag, so machte der späte Tönnies unmissverständlich klar, was er sich darunter vorstellte. Zur selben Zeit, als Höhn seine Apologie des Führers veröffentlichte, ließ Tönnies, mitten im Führerstaat, wissen:

„Im politischen Gebiete ist es offenbar, und durch Erfahrung bewährt, dass tiefgewurzelte Einrichtungen nicht beliebig aufgehoben werden können, und dass daher eine absolute Verneinung des Liberalismus, seiner Postulate und seines Geistes, die durch Jahrhunderte allmählich sich befestigt und vertieft haben, sinnlos ist; es hieße, das hochkomplizierte Gebilde des modernen Staates vernichten wollen, wenn auch seine wesentlichen Institutionen für eine gewisse Zeit durch so etwas wie cäsarische Alleinherrschaft ersetzt werden mögen - niemals für erhebliche Dauer! Die Analogie der Philosophie liegt auf der Hand: sie kann die Periode der Aufklärung und der mühsam gewonnenen strengen Wissenschaftlichkeit nicht ohne ihr eigenes Verderben verleugnen, nicht durch Romantik und Schwarmgeisterei ersetzen. Diese Periode kann nur in dem hier vorgetragenen Sinne aufgehoben werden, so dass sie zugleich erhalten bleibt, auch wenn sie in andere Gestalten aber unbedingt wesensverwandte, umgebildet wird“ (Tönnies 1998b: 470).

³⁷ In seinem Vortrag *Vom Wesen der Gemeinschaft* betont Höhn zwar, man könne Gemeinschaft nicht machen; gleichwohl schreibt er dem „Wissen um die Gemeinschaft“ die Fähigkeit zu, Hindernisse für die Entstehung von Gemeinschaftsgeist zu beseitigen und jene äußeren Formen zu schaffen, die ihm günstig seien (Höhn 1934a: 28 f.). Die hieran anschließende ausführliche Beschreibung, wie ein geschickter Redner Gemeinschaft zu erzeugen versteht, läuft de facto auf das hinaus, was die neuere Soziologie als „manufactured charisma“ bezeichnet; vgl. Glassman 1984.

IV.

Die eingangs aufgeworfene Frage, ob die Gemeinschaftssoziologie eine Fortführung von Tönnies' Jugendwerk war, lässt sich nunmehr beantworten, und zwar negativ. Gewiss gab es bei Tönnies den einen oder anderen Punkt, auf den sie sich hätte beziehen können: die Sicht der Geschlechterverhältnisse, den Rekurs auf 'Blut' und 'Boden', die Verklärung des Dorfes und der bäuerlichen Welt. Aber erstens musste man für solche Topoi nicht unbedingt auf Tönnies zurückgreifen, und zweitens hatte sie dieser vor der Instrumentalisierung durch eine Sperre geschützt: durch die strikte Unterscheidung zwischen Wesenwille und Kürwille, die jeden Versuch, Gemeinschaft *herzustellen* in den Bereich des letzteren und damit der Gesellschaft verwies.³⁸ Die völlige Abwesenheit einer solchen Sperre bei den Gemeinschaftssoziologen deutet darauf hin, dass sie ihren Zentralbegriff nicht aus Tönnies schöpften, sondern aus anderen, gänzlich eigenständigen Quellen, unter denen vermutlich die Kriegserfahrung und die Kriegsideologie die wichtigste war (Losurdo 1995: 38 ff.). Die „deutsche Soziologie“ schloss hieran an, versah das in den politischen und gesellschaftlichen Bewegungen zirkulierende Schlagwort der Gemeinschaft mit den zeitgemäßen und zugleich politisch opportunen Inhalten und gründete darauf die neue Disziplin der Gemeinschaftssoziologie, die dem Regime die gewünschten wissenschaftlichen Handlanger und den Handlangern die gewünschten Karrieren und Pfründen verschaffen sollte. Tönnies aber widerfuhr ein ähnliches Schicksal wie den Vertretern des Rechtspositivismus. Er, dessen Begriffe man gebeugt und verzerrt hatte, stand nach 1945 als der eigentliche Schuldige da.

Dabei hätten die Kritiker wissen können, was Ernst Fraenkel schon 1940 im amerikanischen Exil festgestellt hat: dass die von den „deutschen Soziologen“ gefeierte Gemeinschaft mit dem von Tönnies geprägten Begriff wenig zu tun hat, dafür um so mehr mit einem anderen Phänomen, das 1922 von dem Georgianer Herman Schmalenbach in klarer Frontstellung gegen Tönnies in die Soziologie eingeführt worden war: dem „Bund“ (Fraenkel 1974: 221 ff.). Schmalenbach, der in Tönnies nur den Erben der Romantik zu sehen vermochte, hatte sich die Aufgabe gestellt, „die grundlegenden Kategorien der allgemeinen Soziologie aus der Enge von Tönnies' Zweiheit in die notwendige Dreiheit zu befreien“.³⁹ Zu diesem Zweck hatte er die Gemeinschaft mit dem psychisch Unbewussten im Sinne von Fechner und Hartmann identi-

³⁸ Dem Problem, dass Tönnies selbst in seinen späteren Arbeiten diese Sperre erheblich gelockert hat, kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Breuer 1996b: 231 f.

³⁹ Schmalenbach 1922: 44. Paul Nolte macht aus dieser Dreiheit wieder eine Zweiheit, wenn er den Bund auf die Seite der gemeinschaftlichen Sozialformen schlägt; vgl. Nolte 2000: 165.

fiziert und in die Sphäre des Organisch-Naturhaften gerückt, wo sie nach Tönnies auch, aber nicht nur angesiedelt war; davon wiederum hatte er die Welt der Gefühlserlebnisse abgegrenzt, die im Sinne von Brentano und Husserl als 'intentional' und damit der Sphäre des Bewusstseins zugehörig zu verstehen seien (vgl. Schmalenbach 1922: 50 ff., 60). Soziale Bindungen, die hierauf fußten, seien als 'Bünde' aufzufassen, die kategorial zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft stünden. Mit der Gesellschaft teilten sie die Eigenschaft, bewusste und gewollte Zusammenschlüsse von bis dahin Unverbundenen zu sein; mit der Gemeinschaft das Merkmal, „ganze“ Personen zu umfassen und nicht einzelne Elemente - Rollen oder Rollensegmente, wie man heute sagen würde. Angedeutet wurde darüber hinaus die Nähe, in der der Bund zu Max Webers Kategorie des charismatischen Verbandes als einer emotionalen Vergemeinschaftung stehe, womit zugleich die Möglichkeit eröffnet war, ihn mit der (charismatischen) Revolution in Zusammenhang zu bringen - eine Konstellation, die sich für Tönnies' Kategorie der Gemeinschaft per definitionem verbot (Schmalenbach 1922: 98).

Der These, dass die Soziologie der Gemeinschaft in Wirklichkeit eine Soziologie des Bundes war, scheint nun allerdings entgegenzustehen, dass die Gemeinschaftssoziologen 'natürlichen' Faktoren eine weit größere Rolle zumaßen, als es mit Schmalenbachs Definition des Bundes vereinbar ist. Wenn Ipsen von der im Biologischen gründenden 'organischen Schicht' spricht, welcher Begriffe wie Familie, Generation, Rasse etc. angehörten, wenn Freyer die Kraft zu handeln „aus dem Blut, aus der Rasse“ kommen lässt, wenn Pfeffer die Rassenkunde zur *conditio sine qua non* der deutschen Gesellschaftslehre erhebt, Jerusalem das Volk als „Bluts- und Artgemeinschaft“ im Sinne Adolf Hitlers deutet und Höhn die „Erhaltung und Förderung dieser Gemeinschaft von rassisch gleichgearteten Menschen“ zum Ausgangspunkt jeder juristischen und soziologischen Betrachtung erklärt, dann deutet dies doch weit mehr auf Gemeinschaft im Sinne eines organisch-naturhaften Verwachsenseins als auf Bund, dessen Mitglieder eben nicht „untereinander schon von naturhaft gemeinsamer Basis her verbunden“ sind.⁴⁰ Vollends zu bestätigen scheint dies der Blick auf die Praxis des Dritten Reiches, insbesondere die Entrechtung und Exklusion der als „Artfremde“ par excellence stigmatisierten Juden.⁴¹

⁴⁰ Vgl. Ipsen 1931/32b: 152; Freyer 1937: 22; Pfeffer 1939b: 131; Jerusalem 1935: 297; Höhn 1935f: 475; Schmalenbach 1922: 58 f.

⁴¹ Die Stellung der „Deutschen Soziologie“ zu den Juden bedürfte einer ausführlicheren Erörterung, als sie hier möglich ist. Immerhin fällt auf, dass Autoren, die gegenüber dem Gemeinschaftsbegriff früh auf Distanz gingen (Stapel, Boehm), teilweise schon vor 1933 für die staatsbürgerliche Exklusion eintraten (vgl. Breuer 2001: 344 m. a. N.), während man bei den eigentlichen Gemeinschaftssoziologen erst nach 1933 entsprechenden Forderungen begegnet. Die

Der Widerspruch löst sich auf, sobald man sich vor Augen führt, dass die Gemeinschaftssoziologen mit einem doppelten Gemeinschaftsbegriff arbeiten. Gemeinschaft im Sinne eines aus natürlichen Bindungen erwachsenden Zusammenhalts war danach eine Sache der Vergangenheit und der Zukunft, nicht aber der Gegenwart; in dieser waren die „natürlichen Gemeinschaftsbindungen“ zerrissen und höchstens noch in Gestalt eines Wunsches, eines Ideals präsent. Die Ursachen hierfür konnten in der individualistischen Zersetzung (Jerusalem), im Aufkommen der Klassengesellschaft (Freyer) oder in der Rassenvermischung (Höhn) lokalisiert werden, das Ergebnis war das gleiche: die in der organischen Einheit des Menschenlebens liegende, wenn man so will: 'primäre' Gemeinschaft war dahin und nur durch „bewusste Besinnung“ wiederherzustellen, was wiederum zur Voraussetzung hatte, „dass der Mensch die zukünftige Gestalt seines Gemeinschaftslebens zu planen vermag“ (Freyer 1934b: 3; 1933: 12). Diese nicht gegebene, sondern aufgegebenene, 'sekundäre' Gemeinschaft hatte dabei wohl an die noch vorhandenen Reste der primären Gemeinschaft anzuknüpfen und sie als Material zu verwenden, doch ergab sie sich nicht spontan aus ihnen; ihre spezifische Qualität verdankte sie vielmehr dem „Gemeinschaftserlebnis, das die bisher als einzeln nebeneinanderstehenden Menschen erfasst und sie durch ein gemeinsames seelisches und geistiges Band verbindet“ (Höhn 1938: 8). Sekundäre Gemeinschaft, aus der irgendwann einmal wieder primäre Gemeinschaft werden würde, entsprang also einem quasi pfingstlichen Vorgang, der mit der Wirkung eines Charismas vergleichbar ist; und in diesem Sinne war sie tatsächlich, wie Fraenkel gesehen hat, 'Bund'. Als Höhn noch Mitglied des Jungdeutschen Ordens war, eines Wehrbundes, wusste er dies sehr genau, und auch in Leipzig verbarg man sich dies, wie bei Ipsen deutlich wurde, keineswegs. Ganz offen ausgesprochen wurde der 'bündische' Charakter der (sekundären) Gemeinschaft von dem Frankfurter Soziologen Heinz Marr, der sich, übrigens unter direkter Bezugnahme auf Schmalenbach, gegen das verbreitete Missverständnis wandte, es handele sich bei der Jugendbewegung oder der

frühen Schriften Freyers und Ipsens weisen, soweit mir bekannt, keine explizit antijüdischen bzw. antisemitischen Äußerungen auf (so auch für Freyer: Muller 1987: 220); Jerusalem handelt nur sehr allgemein vom „Fremden“ und schreibt diesem sogar eine herausragende Rolle für den „Fortschritt“ zu (Jerusalem 1925: 360 ff.; 1930: 94 ff.); und selbst Höhn lässt in dieser Zeit keinen prononcierten Antisemitismus erkennen. Dass es nach 1933 anders aussieht, deutet darauf hin, dass man es bei diesen Autoren weniger mit einem intrinsisch als extrinsisch motivierten Antisemitismus zu tun hat, der von der konkreten, aber im Prinzip durchaus variablen Feindbestimmung durch den 'Führer' und die 'Bewegung' abhängt. Zur Haltung Freyers und Pfeffers nach 1933 in diesem Punkt: Schäfer 1990: 155 ff.; ferner Höhn 1936.

NS-Bewegung um eine Renaissance der (primären) Gemeinschaft und nicht um Bund.⁴²

Von hier aus muss die Frage neu diskutiert werden, ob und inwieweit es sich bei der „deutschen Soziologie“ nach 1933 um eine Einheit handelt, gar um eine „Figuration Deutsche Soziologie“ (Rammstedt 1986: 67). Denn nach Schmalenbach liegt der Bund zwar im Unterschied zur Gemeinschaft auf der Ebene des Intendierten, Bewussten, doch ist seine Einheit eine solche des Gefühls, nicht der Erkenntnis. Und sie ist überdies, wie die vom Charisma gestiftete Vereinigung, labil und ephemer (Schmalenbach 1922: 73). Die Geschichte der „deutschen Soziologie“ seit 1933 könnte dafür reichhaltiges Anschauungsmaterial bieten.

Literatur

- Adorno, Th. W., 1972: Soziologische Schriften I. Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt am Main
- Aly, G. u. S. Heim, 1997: Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung, Frankfurt am Main
- Baumgartner, A., 1977: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik, München u. a.
- Beyer, J., 1934: Die Tagung der deutschen Soziologen in Jena und die Aufgabe der Wissenschaft im neuen Staate. Volk im Werden, 2: 193-197
- Blüher, H., 1917/1919: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, 2 Bde., Jena
- Boehm, M. H., o. J.: Um das gefährdete Deutschtum. Erlebnisse und Begegnungen in der Volkstumsbewegung, NL Boehm, BA Koblenz, N/1077
- Boehm, M. H., 1916a: Die Militarisierung des geistigen Menschen, in: Der Neue Merkur, S. 549-557
- Boehm, M. H., 1916b: Der Sinn der humanistischen Bildung, Berlin
- Boehm, M. H. (Hrsg.), 1920a: Kleines politisches Wörterbuch, Leipzig
- Boehm, M. H., 1920b: Ruf der Jungen, Leipzig
- Boehm, M. H., 1922: Körperschaftliche Bindung, in: A. Moeller van den Bruck, H. v. Gleichen u. M. H. Boehm (Hrsg.): Die Neue Front, Berlin, S. 35-46
- Boehm, M. H., 1935: Volkstheorie und Volkstumspolitik der Gegenwart, Berlin

⁴² Vgl. Marr 1934: 463, 476 ff. Dass Marr freilich diesen Bündnissen die Aufgabe zuwies, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und eine Regression in die primäre Gemeinschaftlichkeit der bäuerlich-ländlichen Welt einzuleiten, dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, seine Einsichten ins Abseits zu rücken. Näheres zu Marr (1876-1940) bei Klingemann 1996: 105 ff.

- Boehm, M. H., 1965 [1932]: Das eigenständige Volk, Darmstadt (Neuausgabe)
- Böhme, G. (Hrsg.), 1984: Spiegel des Schaffens: eine Bibliographie der Schriften und Aufsätze von Reinhard Höhn, 2. erg. Aufl., Bad Harzburg
- Braun, K., 1978: Konservatismus und Gemeinwirtschaft. Eine Studie über Wichard von Moellendorff, Duisburg
- Breuer, S., 1996a: Der Neue Nationalismus in Weimar und seine Wurzeln, in: H. Berding (Hrsg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit, Bd. 3. Frankfurt am Main, S. 257-274
- Breuer, S., 1996b: Von Tönnies zu Weber. Zur Frage einer 'deutschen Linie' der Soziologie, in: Berliner Journal für Soziologie, 6, S. 227-245
- Breuer, S., 2001: Ordnungen der Ungleichheit - die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen, 1871-1945, Darmstadt
- Clausen, L., 1991: Der Januskopf der Gemeinschaft, in: Lars Clausen u. C. Schlüter (Hrsg.): Hundert Jahre 'Gemeinschaft und Gesellschaft'. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, S. 67-82
- Coppi, H., 1995: Harro Schulze-Boysen - Wege in den Widerstand. Eine biographische Studie, 2. Aufl., Koblenz
- Dahrendorf, R., 1974: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München
- Dreier, H. u. W. Pauly, 2001: Die deutsche Staatsrechtslehre in der Zeit des Nationalsozialismus. Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 60, Berlin/New York
- Dürckheim-Montmartin, Karlfried Graf von, 1954: Gemeinschaft, in: O. Klemm (Hrsg.): Wege zur Ganzheitspsychologie (FS Krueger), 2. verb. Aufl., München, S. 195-214
- Dunkmann, K., 1928: Der Kampf um Othmar Spann, Leipzig
- Eschmann, E. W., 1934: Die Stunde der Soziologie, in: Die Tat 25, S. 953-966
- Fraenkel, E., 1974: Der Doppelstaat, Frankfurt am Main und Köln
- Freyer, H., 1925: Der Staat, Leipzig
- Freyer, H., 1931: Einleitung in die Soziologie, Leipzig
- Freyer, H., 1933: Herrschaft und Planung. Zwei Grundbegriffe der politischen Ethik, Hamburg
- Freyer, H., 1934a: Volkwerdung, in: Volksspiegel, 1, S. 3-9
- Freyer, H., 1934b: Von der Volksbildung zur politischen Schulung, in: Die Erziehung, 9, S. 1-12
- Freyer, H., 1935: Gegenwartsaufgaben der deutschen Soziologie, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 95, S. 116-144
- Freyer, H., 1936: Gemeinschaft und Volk, in: F. Krueger (Hrsg.): Philosophie der Gemeinschaft, Berlin, S. 5-20
- Freyer, H., 1937: Das geschichtliche Selbstbewusstsein des 20. Jahrhunderts. Leipzig
- Freyer, H., 1964 [1930]: Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft, Darmstadt (Neudruck)

- Gebhardt, W., 1999: 'Warme Gemeinschaft' und 'kalte Gesellschaft'. Zur Kontinuität einer deutschen Denkfigur, in: G. Meuter u. H. R. Otten (Hrsg.): Der Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert, Würzburg, S. 165-184
- Gehlen, A., 1993: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkrit. ed. unter Einbeziehung des ges. Textes der 1. Aufl. von 1940, hrsg. von K.-S. Rehberg, 2 Bde. Arnold Gehlen Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main
- Geiger, Th., 1982 [1931]: Art. Gemeinschaft, in: A. Vierkandt (Hrsg.): Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart, S. 20-26 (Gek. Studienausgabe)
- Glassman, R. M., 1984: Manufactured Charisma and Legitimacy, in: R. M. Glassman u. V. Murvar (Hrsg.): Max Webers Political Sociology. Westport und London, S. 217-235
- Gleichen, H. von, 1919/20: Neue Gemeinschaft, in: Der Spiegel, 1, S. 31-35
- Heiber, H., 1966: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands, Stuttgart
- Höhn, R., 1930: Neue soziologische Bücher, in: Der Jungdeutsche, 11, Nr. 65, 18.3.
- Höhn, R., 1929a: Der bürgerliche Rechtsstaat und die neue Front. Die geistesgeschichtliche Lage einer Volksbewegung, Berlin
- Höhn, R., 1929b: Arthur Mahraun, der Wegweiser zur Nation, Rendsburg
- Höhn, R., 1934a: Vom Wesen der Gemeinschaft, Berlin
- Höhn, R., 1934b: Die Wandlung in der Soziologie, in: Süddeutsche Monatshefte, 31, S. 642-645
- Höhn, R., 1934c: Gemeinschaft als Rechtsprinzip, in: Deutsches Recht, 4, S. 301-302
- Höhn, R., 1935b: [Rez.] Franz W. Jerusalem: Das Verwaltungsrecht und der neue Staat, in: Deutsches Recht, 5, S. 379-380
- Höhn, R., 1935c: Staat und Rechtsgemeinschaft, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 95, S. 656-690
- Höhn, R., 1935d: Rezension zu Jerusalem: Der Staat, in: Deutsches Recht, 5, S. 291
- Höhn, R., 1935e: Der Führerbegriff im Staatsrecht, in: Deutsches Recht, 5, S. 296-301
- Höhn, R., 1935f: Partei und Staat, in: Deutsches Recht, 5, S. 474-478
- Höhn, R., 1936: Die Juden im Staatsrecht. Auseinandersetzung des Juden Jellinek mit Gierkes Staatslehre. Jugend und Recht, in: Zeitschrift für Neugestaltung des deutschen Rechts, 10, S. 33-36
- Höhn, R., 1938: Volk, Staat und Recht, in: ders: Theodor Maunz, Ernst Swoboda. Grundfragen der Rechtsauffassung, München, S. 1-28
- Hoffmann, D., 1995: Gemeinschaft in der deutschen Erwachsenenbildung, Frankfurt am Main u. a.
- Hohmann, J. S., 1994: 'Ländliche Soziologie' im Dienst des NS-Staates, in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 42, S. 118-128
- Hornung, K., 1958: Der Jungdeutsche Orden, Düsseldorf
- Ipsen, G., 1929: Das Dorf als Beispiel einer echten Gruppe, in: Zeitschrift für ange-

- wandte Soziologie, 1, S. 22-41
- Ipsen, G., 1930: Das Dorf in der deutschen Gegenwart, in: Archiv für angewandte Soziologie, 2, S. 172-184, 228-241
- Ipsen, G., 1930/31: Ursprache, Sondersprache, Gemeinsprache, in: Blätter für deutsche Philosophie, 4, S. 1-16
- Ipsen, G., 1931: Grundsätze zur volksdeutschen Arbeit, in: Der Zwiespruch, 13, S. 613-616
- Ipsen, G., 1931/32a: Das deutsche Volkstum im Zeitalter Napoleons, in: Blätter für deutsche Philosophie, 5, S. 47-65
- Ipsen, G., 1931/32b: Soziologie des deutschen Volkstums, in: Archiv für angewandte Soziologie, 4, S. 145-166
- Ipsen, G., 1932: Das Erbe des Reiches, in: F. Büchner (Hrsg.): Was ist das Reich?, Oldenburg, S. 58-66
- Ipsen, G., 1933: Das Landvolk. Ein soziologischer Versuch, Hamburg
- Ipsen, G., 1940: Landvolk und industrieller Lebensraum im Neckarland, in: Raumforschung und Raumordnung, 5, S. 243-257
- Janssen, H., 1998: Nationalökonomie und Nationalsozialismus, Marburg
- Jerusalem, F. W., 1925: Soziologie des Rechts, Jena
- Jerusalem, F. W., 1930a: Grundzüge der Soziologie, Berlin/Wien
- Jerusalem, F. W., 1930b: Gemeinschaft und Staat, Tübingen
- Jerusalem, F. W., 1932: Über den Begriff der Nation, Jena
- Jerusalem, F. W., 1935: Der Staat, Jena
- Käsler, D., 1984: Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus, Opladen
- Klingemann, C., 1996: Soziologie im Dritten Reich, Baden-Baden
- König, R., 1987: Soziologie in Deutschland, München/Wien
- Krieck, E., 1920: Die Revolution der Wissenschaft, Jena
- Krieck, E., 1922: Gemeinschaft, in: Badische Schulzeitung, Nr. 60, S. 182-183
- Krieck, E., 1931: Rede am Feuer, in: Der Jungstahlhelm. Beilage zu: Der Stahlhelm, Nr. 37, 13.9
- Krueger, F. (Hrsg.), 1936: Philosophie der Gemeinschaft, 2. Aufl., Berlin
- Lehmann, G., 1931: Sozialphilosophie, in: K. Dunkmann (Hrsg.): Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. Berlin, S. 1-118
- Lepsius, M. R., 1981: Die Soziologie der Zwischenkriegszeit, in: ders. (Hrsg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945, Opladen, S. 7-23
- Lepsius, O., 1994: Die gegensatzaufhebende Begriffsbildung. Methodenentwicklungen in der Weimarer Republik und ihr Verhältnis zur Ideologisierung der Rechtswissenschaft im Nationalsozialismus, München
- Linse, U., 1998: Exkurs: 'Gemeinschaft' und 'Gesellschaft' von Ferdinand Tönnies bis Theodor Geiger, in: D. Krebs u. J. Reulecke (Hrsg.): Handbuch der deut-

- schen Reformbewegungen: 1880-1933, Wuppertal, S. 161-165
- Litt, Th., 1919: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, Leipzig/Berlin
- Lösch, A. M. G. von, 1999: Der nackte Geist. Die juristische Fakultät der Berliner Universität im Umbruch von 1933, Tübingen
- Losurdo, D., 1995: Die Gemeinschaft, der Tod und das Abendland. Heidegger und die Kriegsideologie, Stuttgart/Weimar
- Mahraun, A., o. J.: Das Jungdeutsche Manifest, 2. Aufl., Berlin
- Mann, Th., 1994 [1927]: Kultur und Sozialismus, in: ders.: Ein Appell an die Vernunft. Essays 1926-1933, hrsg. von H. Kurzke u. S. Stachorski, Frankfurt am Main, S. 53-63
- Marr, H., 1934: Die Massenwelt im Kampf um ihre Form. Zur Soziologie der deutschen Gegenwart, Hamburg
- Moeller van den Bruck, A., 1915: Wir sind das andere Prinzip, in: Der Tag vom 23. Juni
- Moeller van den Bruck, A., 1919a: Hegel und der doppelte Staatsbegriff, in: Norddeutsche Allgemeine Zeitung vom 29. März
- Moeller van den Bruck, A., 1919b: Die drei Generationen, in: Der Spiegel, 1, S. 1-11
- Moeller van den Bruck, A., 1919c: Das Recht der jungen Völker, München
- Moeller van den Bruck, A., 1920: Der Untergang des Abendlandes. Für und wider Spengler, in: Deutsche Rundschau, 46, S. 41-70
- Moeller van den Bruck, A., v. Gleichen u. M. H. Boehm (Hrsg.), 1922: Die Neue Front, Berlin
- Moeller van den Bruck, A., 1931: Das dritte Reich, 4. Aufl., Hamburg
- Moeller van den Bruck, A., o. J.: Die Idee der jungen Völker in der Politik, 34 Bl., NL Moeller van den Bruck, Preußische Staatsbibliothek Berlin, Mappe 15
- Mogge, W. u. J. Reulecke, 1988: Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern, Köln
- Müller, G., 1978: Ernst Krieck und die nationalsozialistische Wissenschaftsreform, Weinheim/Basel
- Muller, J. Z., 1987: The Other God that Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism, Princeton
- Natorp, P., 1921: Individuum und Gemeinschaft, Jena
- Nolte, P., 2000: Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbehauptung im 20. Jahrhundert, München
- Nunweiler, A., 1996: Das Bild der deutschen Rechtsvergangenheit und seine Aktualisierung im 'Dritten Reich', Baden-Baden
- Oberkrome, W., 1997: Geschichte, Volk und Theorie. Das 'Handwörterbuch des Grenz- und Auslandsdeutschtums', in: P. Schöttler (Hrsg.): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918-1945, Frankfurt am Main, S. 104-127

- Petzinna, B., 2000: Erziehung zum deutschen Lebensstil. Ursprung und Entwicklung des jungkonservativen 'Ring'-Kreises 1918-1933, Berlin
- Pfeffer, K. H., 1939a: Die Soziologie in Deutschland, in: Archiv für Bevölkerungswissenschaft, Volkskunde und Bevölkerungspolitik, 9, S. 419-428
- Pfeffer, K. H., 1939b: Die deutsche Schule der Soziologie, Leipzig
- Pfeffer, K. H., 1942: Begriff und Methode der Auslandswissenschaften, in: Jahrbuch der Weltpolitik, 2, S. 875-951
- Pfenning, A., 1933: Das Prinzip der Gemeinschaft. Eine sozialphilosophische Studie über den Ursprung und den Zusammenhang der Mahraunschen Ideen, in: Der Meister, 8, S. 147-158
- Pfenning, A., 1936: Gemeinschaft und Staatswissenschaft. Versuch einer systematischen Bestimmung des Gemeinschaftsbegriffs, in: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 96, S. 299-318
- Plessner, H., 1981 [1924]: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, in: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. V., Frankfurt am Main, S. 7-133
- Rammstedt, O., 1986: Deutsche Soziologie 1933-1945, Frankfurt am Main
- Schäfer, G., 1990: Wider die Inszenierung des Vergessens, in: Jahrbuch für Soziologiegeschichte, S. 121-175
- Schäfer, G., 1997: Soziologie als politische Tatphilosophie. Helmut Schelskys Leipziger Jahre (1931-1938), in: Das Argument, 39, S. 645-665
- Schelsky, H., 1935: Theorie der Gemeinschaft nach Fichtes 'Naturrecht' von 1796, Berlin
- Schmalenbach, H., 1922: Die soziologische Kategorie des Bundes, in: Die Dioskuren, I, S. 35-105
- Stapel, W., 1922: Volkstum und Staat, in: Moeller van den Bruck, A., H. v. Gleichen u. M. H. Boehm (Hrsg.): Die Neue Front, Berlin, S. 80-89
- Stapel, W., 1936 [1928]: Volk und Staat, in: F. Krueger (Hrsg.): Philosophie der Gemeinschaft, 2. Aufl., Berlin, S. 5-19
- Stolleis, M., 1972: Gemeinschaft und Volksgemeinschaft, in: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, 20, 16-38
- Stolleis, M., 1999: Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd. III 1914-1945, München
- Tönnies, F., 1927: [Bespr.] Freyer, Der Staat, in: Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform 18, S. 218-219
- Tönnies, F., 1991 [1887, 1936⁸]: Gemeinschaft und Gesellschaft, Darmstadt (Neudruck)
- Tönnies, F., 1998a [1934]: Gemeinwirtschaft und Gemeinschaft, in: Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe. Bd. 22. 1832-1936. Geist der Neuzeit. Schriften. Rezensionen, hrsg. von Lars Clausen, Berlin/New York, S. 404-415
- Tönnies, F., 1998 [1934b]: An den VIII. Internationalen Philosophenkongress in Prag, in: Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe. Bd. 22. 1832-1936. Geist der Neuzeit.

- Schriften. Rezensionen, hrsg. von Lars Clausen, Berlin/New York, S. 465-470
- Tönnies, F., 2000 [1901]: Das Wesen der Soziologie, in: Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe: Band 15: 1923-1925. Innere Kolonisation in Preußen. Soziologische Studien und Kritiken, Erste Sammlung. Schriften 1923, hrsg. von Dieter Hasebach, Berlin/New York, S. 477-498
- Treiber, H., 1998: Die (Wieder-)Geburt der nationalsozialistischen 'Volksgemeinschaft' aus dem Geist der deutschen Rechtsgeschichte - Eine Skizze. S. 93-108 in: K. van Benda-Beckmann u. A. Hoekema (Hrsg.): Over de grenzen van gemeenschappen, s'Gravenhage
- Üner, E., 1981: Jugendbewegung und Soziologie. Wissenschaftssoziologische Skizzen zu Hans Freyers Werk und Wissenschaftsprogramm bis 1933, in: R. M. Lepsius (Hrsg.): Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945, Opladen, S. 131-159
- Wehler, H.-U., 2000: Nationalsozialismus und Historiker, in: ders.: Umbruch und Kontinuität. Essays zum 20. Jahrhundert, München, S. 11-46
- Wendland, H.-D., 1928: Gemeinschaft wider Gesellschaft, in: Der Zwiespruch, 10, 28. Blatt, S. 326
- Zander, J., 2002: Sieg der Vernunft? Ferdinand Tönnies' Konfrontation mit dem Nationalsozialismus, in: D. Lohmeier u. R. Paczkowski (Hrsg.): Landesgeschichte und Landesbibliothek, Heide (Festschrift H. Rothert), S. 171-189

Naturrecht und Völkerrecht¹

Von Ferdinand Tönnies

Der Grundgedanke des klassischen – rationalen – Naturrechts ist gewesen, dass allgemeine notwendige Prinzipien wissenschaftlich erkennbar und feststellbar seien, die allem, was den Namen Recht in Anspruch nehme, zugrunde liegen.

Die klarste und folgerichtigste Fassung dieses Gedankens setzt voraus, dass die Enthaltung von Gewalttaten, die als Voraussetzung des Rechts zu seinem Wesen gehöre, mit Grund nur erwartet werden kann, wenn sie entweder erzwungen wird oder aber der Überlegung entspringt, dass sie nützlicher sei als die Gewalttat.

Diese Überlegung, allgemein und unbedingt wirksam, würde den Zustand des *Friedens* begründen. Ein *tatsächlicher* Friedenszustand kann auch ohne solches Bewusstsein oder auf Grund bloßer Gefühlsüberlegungen, die in gegenseitiger Furcht beruhen, zustande kommen und so lange dauern, als die Neigung anzugreifen oder die Neigung der Notwendigkeit, wirkliche oder befürchtete Angriffe abzuwehren, durch Furcht überwogen wird.

Ein rechtlicher Friedenszustand hingegen ist seinem Wesen – seiner Idee – gemäß *ewiger* Friede: die unbegrenzte Dauer ist in seiner Bestimmtheit enthalten, weil und sofern er aus der Erkenntnis hervorgeht, dass Gewalt unbedingt von minderem Werte, dass Gesetz und Recht unbedingt vorzuziehen sei.

Diese Erkenntnis aber bezeichnet den Menschen von gereifter Vernunft, oder den Menschen, dessen Leidenschaften und Affekte

¹ *Vorbemerkung des Hg.:* Der folgende Text ist das erste Kapitel des kleinen Buches „Weltkrieg und Völkerrecht“, das Tönnies seinen gefallenen Schülern und Freunden widmete und das 1917 im Fischer Verlag, Berlin, erschien. Das zweite Kapitel lautet „Die Zukunft des Völkerrechts.“

Dem Buch ist folgendes Vorwort Tönnies vorabgestellt: „Die hier vorgetragenen Gedanken über Völkerrecht wollen nicht als Gedanken eines Rechtsgelehrten, sondern eines Sozial- und Rechtsphilosophen verstanden werden. Sie knüpfen in bewusster Weise an Theoreme wieder an, deren eigentlicher Sinn lange verkannt und durch eine unphilosophische, sogenannte historische Denkungsart verdunkelt worden ist. Gerade im Völkerrecht wird aber das auf Vernunft gegründete Naturrecht immer wieder als notwendiges Urelement sich behaupten.“

durch Denken gezähmt und seinem wahren Wohle dienstbar gemacht wurden – so bestimmen die älteren großen Naturrechtslehrer, namentlich Hobbes und Spinoza, diesen Begriff des Menschen; während Kant in *seiner* Sprache und auf Grund *seiner* Psychologie denselben Gegenstand ausdrückt, wenn er den positiven Begriff der Freiheit dahin gestaltet, dass sie das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein, bedeute und dass dies nicht anders möglich sei als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung ihrer Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetze.

Bekanntlich unterscheidet Kant – und auch darin hatte er bedeutende Vorgänger, ja, die Richtung darauf war in allen Systemen des rationalen Naturrechts enthalten – das Recht strenge von der Moral, indem er die Regeln des Rechtes als bloß äußere, die der Moral als Forderung, auch die inneren Bestimmungsgründe der Handlungen abzugeben, darstellt.

Wenn er aber das Recht als den Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann, bestimmt, so ist dies nur eine neue Formel für den Begriff, den Hobbes als „natürliches Gesetz“ beschrieben hat, wenn er dieses definiert als „Gebot der richtigen Vernunft in bezug auf alle Dinge, die man tun oder unterlassen muss zum Behufe der so sehr als möglich dauernden Erhaltung des eigenen Lebens und der eigenen Glieder, insofern als jene Dinge sich auf die Erhaltung fremden Lebens und fremder Glieder beziehen.“ Kant verwirft zwar jede solche empirische und eudämonistische Begründung des Rechtsgesetzes wie des Sittengesetzes, er verzichtet geradezu darauf, irgendeine Triebfeder für Befolgung des ersteren aufzuweisen – aber indem er die Sittlichkeit einer Handlung eben daran misst, dass das Gesetz selber oder die Achtung vor dem Gesetze die Triebfeder bilde, lässt er offenbar für die Befolgung des *Rechtsgesetzes* jede beliebige Triebfeder, also auch die am nächsten liegende, nach Hobbes allein mögliche, des Egoismus zu. In seinem Wesen und in seiner Wirkung ist das Naturrecht bei dem einen und dem anderen durchaus von gleicher Art.

Nach Hobbes gebietet die Vernunft, in erster Linie den Frieden zu suchen und um des Friedens willen das Unrecht auf alle Dinge aufzugeben. Wenn Kant das Zusammenbestehen der Willkür des einen mit der Willkür jedes anderen als Forderung der Vernunft aufstellt, so ist darin enthalten, dass unabhängig vom Rechtsgesetz, also der sinnlichen menschlichen Natur gemäß, die Willkür jedes Menschen schrankenlos ist und *nicht* mit der Willkür der anderen zusammen bestehen kann, weil sie eben einander verneinen. Das Problem ist: wie *kommen* sie zusammen?

Die Lösung: durch gegenseitiges Nachgeben, Anerkennung des gegenseitigen Besitzstandes, Austausch und Verträge, durch Schaffung einer souveränen Macht zum Schutze dieser rechtlichen Zustände, wie Hobbes es ausdrückt – durch Einschränkung der Willkür zugunsten der anderen, nach Kant, und dies kommt gleichfalls darauf hinaus, dass, etwas Äußeres als das Seine zu haben, nur in einem rechtlichen Zustände, unter einer öffentlich gesetzgebenden Gewalt, das ist im bürgerlichen Zustände, und durch den Staat möglich werde. Für beide und überhaupt im ganzen klassischen Naturrecht bedeutet dies: Enthaltung von *unrechtmäßiger* Gewalt; denn dass es auch im Naturzustände rechtmäßige Gewalt, oder dass es natürliche Zwangsrechte gebe, ist ein Fundament der Lehre, welches bei Kant die Gestalt annimmt, dass ein Zwang, der die Verhinderung eines Hindernisses der allgemeinen Freiheit sei, mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimme, also rechtmäßig sei; mithin sei das Recht überhaupt mit der Befugnis zu zwingen verbunden, die auf den Staat übergehe, nicht durch den Staat entstehe.

Die Schwierigkeiten dieser Lehre liegen hier verborgen. Hobbes betont in der nachdrücklichen Weise, dass im Naturzustände das Naturrecht nicht bindend sei (oder wie er sagt, nur das Gewissen binde, das heißt seine ideale Vernünftigkeit behaupte), sondern das ursprüngliche subjektive Recht bleibe, zur Selbstverteidigung alle Mittel zu gebrauchen und alle Handlungen zu vollziehen, ohne die der Mensch sich nicht selbst erhalten könne oder erhalten zu können meine. Demnach fallen Macht und Recht im Naturzustände zusammen, oder es gilt das Recht des Stärkeren – eine Anschauung, der noch bestimmteren

Ausdruck Spinoza verlieh mit dem Satze: *Unisquisque tantum juris habet quantum potentia valet*, oder dem noch drastischeren: Der größere Fisch frißt den kleineren und zwar mit dem höchsten natürlichen Rechte. (*Magnus piscis comedit minorem idque summo naturae jure.*)

Wie verträgt sich mit diesem Naturrecht der Gewalt ein Recht der Vernunft, das Rücksicht auf andere, Verträglichkeit und Nachgiebigkeit gebietet, das in Verständigung beruhen will?

Allgemein galt in der klassischen Naturrechtsdisziplin die Lehre, dass das „Völkerrecht“ in seinen Grundsätzen, und soweit es auf allgemeine Geltung Anspruch machen könne, nichts anderes sei als das allgemeine Naturrecht, angewandt auf unabhängige Staaten, die als Mächte einander gegenüberstehen, also im Stande der Natur sich zueinander verhalten. Ja, es ist bezeichnend, dass *Hobbes* den Naturzustand zwischen Individuen für einen Zustand allgemeinen *Krieges* erklärt, also durch einen Begriff erläutert, der – wenigstens in erster Linie – den von Zeit zu Zeit wiederkehrenden Missverhältnissen und Gewalttaten zwischen *Staaten* entlehnt ist. Ganz im Sinne, ja mit den Worten des *Hobbes* bezeichnet auch Kant als die ersten „Elemente“ des Völkerrechts 1. dass Staaten, im äußeren Verhältnis gegeneinander betrachtet, von Natur in einem nicht rechtlichen Zustände sind, 2. dass dieser Zustand ein *Zustand* des Krieges (des Rechtes des Stärkeren), wengleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist.

Dass ein solcher Zustand, wenn auch alle Beweggründe sittlicher Art als nicht vorhanden gedacht werden, doch die Anerkennung und regelmäßige Befolgung von Rechtsregeln zulässt, ist offenbar auch in der Verschiedenheit der Macht und Größe und daraus entspringenden Versuchung zur Anwendung von Gewalt immer ein Widerspruch gegen den wesentlichen Inhalt des Rechtsgedankens enthalten ist. Darum legt *Hobbes* für Begründung des Naturrechts zwischen Individuen großes Gewicht darauf, 1. zu behaupten, dass die Menschen von Natur gleich sind, und er findet diese Gleichheit in der Tatsache, dass jede, wenigstens jede erwachsene Person die andere töten kann, 2. zu lehren,

dass es, um Frieden zu erlangen, notwendig sei, dass einer den anderen als seinesgleichen anerkenne.

Wenn Hobbes die Anwendung seiner Lehrsätze auf die *Lex Gentium*, wie er das Völkerrecht nennen möchte, durchzuführen versucht hätte, so wäre ihm offenbar geworden, dass Gleichheit der *Staaten* in jenem Sinne, als ob jeder den anderen töten könne, keineswegs gegeben ist. Um so mehr, würde er sagen müssen, ist es notwendig, „um Frieden zu erlangen“, dass wenigstens eine ideelle Gleichheit dadurch hergestellt wird, dass jeder den anderen als im Rechte seinesgleichen anerkenne und gelten lasse, und wirklich beruht ja alles, was es an *positivem* Völkerrecht gibt, ebenso wie das natürliche, auf dieser Voraussetzung, obschon das Bereich der Geltung alsbald eingeengt wird, wenn bald das „europäische“ Völkerrecht (in England *Public Law of Europe*), bald das „Völkerrecht der zivilisierten Staaten“ als eigentlicher Gegenstand der Beschreibung erscheint.

Dass aber auch innerhalb dieses Systems die Ungleichheit in Wirklichkeit eine fortwährende Gefahr für den Frieden bedeutet, macht sich in den Tatsachen der *Bündnisse* geltend, indem die Schwächeren teils untereinander sich verbinden, teils durch Anschluss an Stärkere ihre Macht erhöhen, und hierdurch wurde schon seit dem sechzehnten Jahrhundert versucht, ein System des europäischen *Gleichgewichts* herzustellen, womit wenigstens eine *Formel* geschaffen war – leidenschaftliche Anwälte des dauernden Friedens haben diese Formel ein Götzenbild genannt – die als Ideal allerdings mit scheinbarer *bonna fides* behauptet und – verfochten worden ist. Tatsächlich hat ein solches Gleichgewicht niemals anders bestanden, als um gestört und erschüttert zu werden. Seinen Sinn hat es zugleich mit dem „europäischen“ Völkerrecht schon dadurch verloren, dass außereuropäische Mächte teils neu entstanden oder doch auf die Weltbühne getreten sind, teils in Abhängigkeit von den Großmächten Europas deren Macht vermehren und verstärken.

Merkwürdig ist es, dass gerade diejenige Macht, die sich traditionell für berufen erklärt, das *europäische* Gleichgewicht aufrechtzuerhalten und zu schützen, auf den *Weltmeeren* und in drei *Weltteilen* das ausgesprochenste *Übergewicht* besitzt und geltend macht, zumal

nachdem sie, zur Erhaltung dieses Übergewichts, noch mehrere Großmächte durch Geschenke und Einräumungen an sich gekettet hatte.

Wenn alles *positive* Völkerrecht wesentlich europäisches Völkerrecht ist oder doch seine Geltung an die Ausstattung der Staaten mit dem Beiwort „zivilisiert“ knüpfen will, so bleiben die Verhältnisse zwischen den Weltmächten von heute um so mehr auf das natürliche und rationale Völkerrecht hingewiesen, dessen alleiniges und wesentliches Ziel nach Kant, wie nach den älteren Naturrechtslehrern, der *Friede* ist. Ebenso führt alles positive Völkerrecht, wie mehr oder minder das positive Recht überhaupt, was seine Auslegung und Anwendung betrifft, immer wieder auf das Naturrecht oder die *naturalis ratio* zurück.

Dies gilt in erhöhtem Maße von dem „Rechte“ des Krieges, das ist von den Regeln, die kriegführende und neutrale Staaten zu befolgen gemäß Verträgen und Satzungen gehalten sind. Was insbesondere kriegführende Staaten betrifft, so wird ihnen das Naturrecht, welches Selbsterhaltung gebietet und Schädigung des Feindes fordert, notwendigerweise über allen Vereinbarungen stehen. „Das Recht im Kriege,“ bemerkt Kant, „ist grade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken (*inter arma silent leges*), ohne sich selbst zu widersprechen.“ Und: „Das Recht eines Staates gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, das ist dem Grade nach)“ – woran er sogleich die Frage knüpft: „Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem, wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind?“ und nachdem er gleichwohl versucht hat, diesen Begriff zu bestimmen: „Übrigens ist der Ausdruck eines ungerechten Feindes im Naturzustande pleonastisch, denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit.“ Will sagen: jeder ist in bezug auf seinen Feind ungerecht.

Wenn nun schon für den einzelnen Menschen Not kein Gebot kennt und jeder Vernünftige des Rechtes der Notwehr wie der

Ausnahmerechte, die der „Notstand“ verleiht, sich bewusst ist, so besteht für den Staat, also für dessen Lenker, die unzweifelhafte wesentliche *Pflicht*, auf das Wohl der Bürger Bedacht zu nehmen und gegen offenbare Feinde mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln rücksichtslos vorzugehen, soweit er nicht für zweckmäßiger, also für klüger halten mag, eben für das Wohl seiner Bürger oder für das besondere Wohl seiner Krieger – sich im Gebrauche dieser Mittel einzuschränken und insbesondere den einmal anerkannten Regeln der Kriegführung sich zu unterwerfen. Bei diesen Klugheitserwägungen kann auch der Gedanke an die Meinung in den neutralen Ländern, ja sogar an die der Feinde, eine Rolle spielen, aber gegenüber dem Hauptzweck: Schutz vor Verderben und Untergang, wird auch diese Rücksicht nur eine geringe Kraft haben können und dürfen.

Um so weniger, wenn das volle und sichere Bewusstsein eines gerechten Krieges die Seelen und die Tatkraft belebt; wenn der Krieg als ein zwar unvollkommenes und abscheuliches, aber doch als Rechtsmittel empfunden wird, wie ihn die neueren Völkerrechtslehrer, ganz im Sinne des klassischen Naturrechts, auffassen. Freilich: regelmäßig glaubt jede Partei „im Rechte“ zu sein, und scheinbar gibt nie ein Richter, sondern nur die Macht der Partei selber den Ausschlag für oder wider sie: ein *Rechtszustand* ist nicht vorhanden.

Allerdings bleibt ein anderer Richter im Hintergrunde: die Nachwelt, vor deren Urteil das (allzu oft bestochene) Urteil der Mitwelt verstummen muss. Sie erkennt historisch die Anstifter der Kriege und wird immer die Verteidigung gegen eine Verschwörung, die auf ihre Überzahl gebaut hat und unablässig prahlend darauf hinweist, einen *gerechten* Krieg nennen. Sie lässt sich nicht durch die äußere Tatsache der ersten Kriegserklärung täuschen, die vielmehr eine Einräumung an die Regeln des Völkerrechts bedeutet. Diesem oberflächlichen Haften am Schein gegenüber hat sogar der unbedingte und radikale Anwalt des Friedens, Herbert Spencer, nachdrücklich und spottend hervorgehoben: „Im fernen Westen der Vereinigten Staaten, wo jeder Mann sein Leben in der Hand trägt und wo die Gebräuche des Kampfes wohl verstanden werden, hält man dafür, dass derjenige der Angreifer ist, der zuerst seine Hand an die Waffe legt.“ „Die Anwendung ergibt sich von

selbst,“ fügt der Philosoph hinzu. (Spencer, *Facts and Comments* p. 89 *not.*) Er meinte die Anwendung auf den Burenkrieg. „Wir hören unablässig die durchsichtige Entschuldigung wiederholt, dass die Buren den Krieg begonnen haben.“ Er hätte auch auf 1914 die Anwendung gemacht, wenn er dies Jahr erlebt hätte. Noch jüngst (1917) haben die zehn verbundenen Staaten gewagt, die kindische Anklage zu wiederholen, obgleich es feststeht, dass Russland zuerst seine Hand an die Waffe legte.

Die verbreitete Vorstellung, dass der moderne Krieg „menschlich“ geführt werde, ist im Sinne der zu verminderten Wahrscheinlichkeit der Kriege durchaus schädlich gewesen. Wahr ist nur, dass gewisse Regeln und Formen in der Kriegführung beobachtet werden, wie es schon vor Jahrtausenden geschah, dass auch diese Regeln und Formen eine Verfeinerung und große Ausbildung erfahren haben, dass manche wohltätige Neuerungen vereinbart worden sind, um die schrecklichen Wirkungen der Schlachten zu mildern. Zu gleicher Zeit hat aber eine andere und zwar viel bedeutendere Entwicklung stattgefunden. Die Tendenz des *Großbetriebes*, wodurch das Waffenhandwerk mechanisiert worden und in ungeheueren Veranstaltungen der raschen Massentötung verwandelt worden ist, hat sicherlich nicht dem Kriege ein menschlicheres Antlitz verliehen, sondern die genannten wohltätigen Neuerungen mehr als aufgehoben. Dazu kommt, wie auf anderen Lebensgebieten, die Steigerung des Raffinements, eine unendlich erhöhte Kunst des Hinterhalts und der Überlistung, so dass der systematische Krieg eine Anwendung wissenschaftlicher Methoden wurde, die jedoch keineswegs die bewusste Rückkehr zur ursprünglichen Wildheit des Nahkampfes ausschließt.

Jene Wahnvorstellung hat bewirkt, dass in jedem neuen Kriege dessen schreckliche Begleiterscheinungen wie unerwartete Überraschungen auf kindliche Gemüter wirken und alsdann dazu benutzt werden, Wut und Hass gegen die Feinde zu steigern, also verlängerten Krieg und neue Gräueltaten um so gewisser herbeizuführen.

So wirkt insonderheit regelmäßig die Erfindung und Anwendung neuer Waffen und Kampfmethoden. Ihnen gegenüber erscheint der frühere

und sonstige Krieg als ein ritterliches Turnier oder als ein ehrliches Handwerk.

Bekannt ist es, wie seinerzeit Pulver und Blei und die Erfindung der Kanonen auf die Leute gewirkt haben, die mit Schwert oder Lanze zu kämpfen gewohnt waren (obgleich es doch Pfeil und Bogen längst gegeben hatte).

So erklärte noch Fichte (1798), das einzige in unserer neueren Kriegskunst, was schlechthin rechtswidrig sei, seien die *Scharfschützen*, die im Dickicht auflauern und kaltblütig, und selbst gesichert, nach dem Menschen Zielen wie nach einer Scheibe. Bei ihnen sei der Mord Zweck (sonst also nicht?!), und so habe auch ihr erster Gebrauch „gegen polizierte Nationen“, der vom Hause Österreich gegen Preußen geschehen sei, wirklich die allgemeine Indignation von Europa erregt. „Jetzt haben wir uns daran gewöhnt und ahmen es nach, und das macht uns wenig Ehre“ („Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“ S. 260). Als ob es nicht regelmäßig und immer so geschähe!

Kant gibt dem Gedanken eine allgemeine Fassung, dass zwar Verteidigungsmittel aller Art den bekriegten Staat erlaubt seien, aber nicht solche, deren Gebrauch die Untertanen desselben, Staatsbürger zu sein, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zu gleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrecht für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit anderen teilhaftig wäre). Darunter gehöre: seine eigenen Untertanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten zu gebrauchen: mit einem Wort, sich solcher heimtückischer Mittel zu bedienen, die das Vertrauen, welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden. Und diese Klasse der Giftmischer, meint er, möchten auch wohl die sogenannten Schafschützen, welche einzelnen im Hinterhalt auflauern, gehören.

Die moralischen Gefühle der Philosophen, die sich gegen den Gebrauch heimtückischer Kriegsmittel sträubten, waren sicherlich echt. Viel verbreiteter und mächtiger sind aber die unechten moralischen Empfindungen, die sittenrichterlich über die Unternehmungen des

Feindes urteilen, weil es eben solche sind, die ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach weh tun und schaden; das Geschrei des Schmerzes sucht sich unkenntlich zu machen hinter der Geste der sittlichen Entrüstung.

Wenn dann ebensolche oder viel eigene Taten geschehen, so wird regelmäßig die Wendung gebraucht, die in der hübschen alten Fabel zum Ausdruck kommt:

„Da war das Wort Herrn Alexanders:

Ja, Bauer, das ist ganz was anders.“

Nicht die Abweichungen von vereinbarten Vorschriften müssen Verwunderung erregen; zumal da die Auffassung und Auslegung solcher Vorschriften naturgemäß auf feindlich entgegengesetzten Standpunkten verschieden ist. Bewunderung verdient es, dass immerhin doch manche solche Vorschriften zweifellos befolgt werden. Sie zu befolgen ist nicht nur im Sinne einer ethisch beeinflussten Religion oder vollends einer reinen Ethik geboten, sondern, soweit als die Bedingungen *erfolgreicher* Kriegführung dadurch nicht berührt werden, offenes Gebot politischer Klugheit, aus dem einfachen Gesichtspunkte der Gegenseitigkeit, und zugleich weil der gute Ruf des eigenen Staates und der eigenen Nation als ein höchst wertvolles Gut geschätzt werden muss.

Wenn aber andererseits Härte und Strenge durchaus notwendig erscheint, um im Kriege sich zu verteidigen und mit Erfolg anzugreifen? Um größere Übel zu verhüten, als: Lockerung der Mannszucht in eigenen Heere, vermehrte und erhöhte Gefahren für dessen Erhaltung, Ermutigung der Feinde, besonders einer feindlichen Zivilbevölkerung, zu feindseligen Handlungen, die entweder uns selbst oder ihnen, den Feinden, in weit schlimmerem Maße, zum Schaden und Verderben gereichen müssen! Dass unter solchen Umständen Härte und Strenge, stetes, energisches Zufassen dasjenige ist, was auch eine wahrhafte und ehrliche *Humanität* anraten und empfehlen muss, kann nur schlaife Gedankenlosigkeit oder verlogene Absichtlichkeit, die auf schlaife Gedankenlosigkeit rechnet, verkennen. In Wahrheit kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, nicht nur in Fällen, wo es sich um den Vollzug erkannter *Strafen* handelt, dass der schonungslose

Vollzug in der Regel dem Notwendigwerden späterer Strafen und zugleich den Schäden, die aus der Aufweichung des *Strafgesetzes* entspringen, vorbeugen wird; sondern dass auch rein feindselige Handlungen gerade dadurch, dass sie furchtbar sind, oft schwerere Konflikte, größere und furchtbarere Feindseligkeiten verhüten können. In Feindseligkeiten sind die Gefahren, die der Humanität anhaften, wo sie in Widerspruch tritt mit dem geltenden Rechte und zugleich mit politischen *Zwecken*, naturgemäß geringer. Im Kriege liegen sie so klar zutage wie die Absichten derer, die vom Feinde Humanität verlangen, wo ihrem Kriegsinteresse diese zugute käme und wo sie dem Feinde offenbaren Schaden zufügen würde. Im umgekehrten Falle wird lieber geschwiegen.

Der ehrliche Freund eines ewigen Friedens mag wohl die Frage aufwerfen: ob ein Krieg von zweijähriger Dauer mit reichlicher Humanität (zumal sogenannter) oder ein Krieg von halbjähriger Dauer mit weniger Humanität (zumal sogenannter) vorzuziehen sei? Ob jener den Vorzug verdiene, wenn eben die scheinbare und wirkliche Humanität und der kindliche *Glaube* daran, ebenso wohl wie das feindselige und unwahrhaftige Gerede davon, offenbare Mitursache der Verlängerung wäre?

Zuversichtlich darf man sagen: weinerliches Winseln und hysterisches Ausstoßen des Wortes „Verbrechen“ gegen die Kriegshandlungen des Feindes werden ebenso wenig, wie das Ende eines Weltbrandes zu befördern geeignet sind, die Menschheit überhaupt einem dauernden friedlichen Zustande näher bringen.

Nur die klare, starke gerüstete *Vernunft* wird dies leisten, und das heißt in Wahrheit nichts Geringeres als die Ausbreitung und Stärkung eines echten *wissenschaftlichen Bewusstseins*.

Das echte wissenschaftliche Bewusstsein ist so gut, und vielleicht noch mehr als der kriegerische Sinn, als die militärische Organisation, Frucht des männlichen Geistes.

Nur die männliche Vernunft wird mit Erfolg der männlichen Kraft und Kampfgesinnung begegnen.

Dies ist auch der Gedanke, der großen Lehrer des Naturrechts gewesen, die eben als solche Lehrer der Menschheit waren.

Denn in diesem Sinne nannte *Hobbes* es die Pflicht des isolierten Menschen, aus dem Naturzustande, der ein Zustand des Krieges aller gegen alle sei, herauszutreten, und den Frieden zu sichern, wo er zu haben sei.

Im gleichen Sinne und fast mit den gleichen Worten macht *Kant* davon die Anwendung auf das Verhältnis zwischen Staaten, wenn er sagt, der Naturzustand der Völker sei, ebenso wohl als einzelner Menschen, ein Zustand, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten, und wenn er betont, die Vernunftidee einer friedlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die untereinander in wirksame Verhältnisse kommen können, sei nicht etwa philanthropisch und ethisch, sondern ein *rechtliches* Prinzip.

Nur scheinbar steht es in Widerspruch damit, wenn Kant am Schlusse seiner Rechtsphilosophie erklärt: „Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: ‚*Es soll kein Krieg sein*‘, weder der, welcher zwischen dir und mit im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich in gesetzlichen, doch äußerlich (im Verhältnis gegeneinander) im gesetzlosen Zustande sind; – denn das ist nicht die Art., wie jedermann sein Recht suchen soll.“ Die moralisch-praktische Vernunft, wie sie dem *Rechtsgedanken* zugrunde liegt, ist bei Kant eben nichts anderes als die Kraft der Einsicht, die sich im „wohlverstandenen Interesse“ ausdrückt; sie sucht das wahrhaft Nützliche und Heilsame und erkennt, dass in letzter Linie die Förderung der *Menschheit* auch dem Wohle des einzelnen Menschen am besten diene. – In unserer Zeit bedürfen wir des nüchternen sachlichen Denkens mehr als je. Zumal in politischen Angelegenheiten, die von ungestümen Leidenschaften ebenso wie von hohen Stimmungen des edlen Gefühles (wenigstens sich edel dünkenden) getränkt werden. Wie im innerpolitischen Leben, so herrscht auch zwischen den Staaten die gegenseitige Anklage und Beschimpfung vor.

Über den Wert der Parteien entscheiden von Zeit zu Zeit die Staatsbürger als Wähler. Möge ihre Entscheidung in den Augen der unterliegenden Partei oder sogar unparteiischer Dritter trügen oder

nicht – auch Richtersprüche werden angefochten und erfahren zornige Kritik – es ist doch eine Entscheidung.

So entscheidet der Sieg zwischen den Staaten; gibt es keine andere Entscheidung? Der Sieg beruht nicht schlechthin auf roher Gewalt, zumal dann nicht, wenn die an Zahl erheblich Schwächeren siegen; Geist und sittliche Kräfte haben ihren Anteil daran und veredeln den Triumph der Waffen. Die Schönheiten des Sieges und die luftreinigenden Wirkungen der Kriegsgewitter, die den Weltgeschicken eine neue Gestalt verleihen und oft die Kultursonne heller als zuvor erglänzen machen, lassen immer von neuem die Furie als einen zur göttlichen Weltordnung gehörenden Engel erscheinen.

Auf der anderen Seite wird die Furie geliebt und angebetet von den Unterlegenen, weil sie Abwachen der Schmach, Wiederherstellung der nationalen Ehre, Wiedergewinnung verlorenen Landes, kurz: Rache in Aussicht stellt. Wie in frühen Zuständen zwischen den Clans und Geschlechtsgenossenschaften, so macht heute zwischen den Staaten mehr als alles andere die „Blutrache“ den Krieg zu einer dauernden Institution.

Zur göttlichen Weltordnung gehöre der Krieg wie Pestilenz und Hungersnot, so verkündete einst der ehrwürdige und geniale Feldherr Graf von Moltke. Sind wirklich auch heute noch Epidemie und Hunger stehende Einrichtungen in Westeuropa, die man hinnehmen muss als Schickungen des Himmels, mit denen dessen Mächte sich von Zeit zu Zeit in Erinnerung bringen? Werden Ärzte, Hygieniker, Volkswirte und Menschenfreunde durch solche Erwägungen sich abhalten lassen, den „grauen Weibern“ die Tore zu versperren? – Freilich nicht durch ähnliche Mittel lässt sich dem ewigen Kriege wehren. Aber wehren muss ihm ebenso nur die wissenschaftliche Erkenntnis, in erster Linie die vertiefte Erkenntnis des Rechtes, demnächst die des sozialen Lebens und seiner Gesetze. Wenn die bedeutendsten Erkenntnisse dieser Art nur soweit Gemeingut der Menschheit würden, wie es die astronomischen und einige andere naturwissenschaftliche Grundeinsichten schon geworden sind, so wären die groben diplomatischen und publizistischen Täuschungen nicht mehr möglich, denen heute noch die Völker hilflos preisgegeben sind. Man würde erkennen, dass

auch ein berechtigt, ja ein für heilig gehaltener Krieg dem Wesen des Rechtes so sehr wie dem Ideale der Sittlichkeit zuwider ist.

Wenn es unter Umständen unmöglich bliebe, seine Handlungen danach einzurichten – weil es sich preisgegeben hieße – so würden doch die Wünsche und Vorsätze, also die Strebensziele, gewandelt, und die von Gegnern würden miteinander verträglicher werden.

„Man spricht von drei Säulen des Tempels der Menschheit, über dem die ewige Sonne leuchtet: dem Wahren, dem Guten, dem Schönen. Aber die vierte Säule ist die Gerechtigkeit, und auch sie ruht auf Felsengrund im Menschenherzen.“

Das Büchlein, woraus uns dieser Satz anspricht (August Sturm, Die Reaktion des Rechts, Hannover 1914), will als rechtspsychologische Abhandlung die verschiedenen Gegenwirkungen des Rechts auf das Unrecht untersuchen: Zwangsvollstreckung, Strafe, Selbsthilfe, Duell, Krieg. Unrecht leiden sei ein anderes als Schmerz, es ergreife den inneren ganzen Menschen, die Persönlichkeit. Daher sei die Reaktion so furchtbar, dass sie zuletzt im Duell Menschen tötet, im Krieg Völker vernichtet, beim Mord den Mörder hinrichtet usw. Die Reaktionen, heißt es in einer Folgeschrift (Grundlagen und Ziele des Rechts, Halle 1916, S. 63), wachsen bei stärkerem Unrecht psychologisch notwendig: „Die Exekution ist die rechtmäßigste ... der Krieg ist die furchtbarste und unmessbarste Reaktion, die aber das Völkerrecht doch regelt.“ An sich sei er am weitesten vom Recht entfernt, „durch und durch unrechte Reaktion“. Darum wolle auch die gerechteste Verteidigung immer das Ende des Krieges, das *schnelle* Ende: um dieses herbeizuführen „gelten heute noch alle unmenschlichen Mittel für erlaubt“. Das „Rechtsgefühl“ empöre sich schlechthin gegen Krieg; nur die Entwicklung des Rechtsgefühls vermöge dauernden Völkerfrieden zu sichern.

Vielleicht ist die Rechnung auf Fortschritt der Vernunft und Wissenschaft erheblich sicherer als die Rechnung auf Entwicklung des Gefühls. Das Rechtsgefühl ist doch dem Verteidigungskrieg nicht entgegengerichtet; und gerade die Völker (nicht immer deren Führer) glauben stets, auf der einen wie der anderen Seite, im Verteidigungskriege zu stehen, sei es für sich selber, oder für ein unschuldig leidendes Brudervolk, oder einen verlorenen Bruderstamm der eigenen

Nation usw. Die Fähigkeit der Menschen, ihr Denken durch Gefühle täuschen und verderben zu lassen, ist grenzenlos. Die schweren Verbrecher schlafen bekanntlich gut. Sie werden selten durch Gewissensbisse geplagt. Sie fühlen sich immer gekränkt in ihren Rechten und gerechten Empfindungen. Ihre Ankläger und Richter sind für sie Bösen und Ungerechten. – Unter den Nationen hat keine in so ausgeprägter Weise die Begabung des guten Gewissens wie England. Schlimmstenfalls erklärt ein philosophisch angeräucherter Imperialist, wie der Liberale Schotte Lord Rosebery, es „für einen Teil unserer Verantwortlichkeit und unseres Erbteils, darüber zu *wachen*, dass die Erde einen angelsächsischen Charakter und keinen anderen Empfange“ (Rede im Kolonialinstitut am 1. März 1893). Cecil Rhodes erklärte sogar in seinem Testament als sein Lebensziel, die Erde beherrscht zu sehen durch die britannische Rasse, als die *schönste* Rasse, welche die Geschichte hervorgebracht habe. Der Liebe Gott oder die Vorsehung ist dann natürlich immer der gleichen Meinung. Darum hält der Engländer zuversichtlicher als irgendein anderer Europäer seine Kriege immer für gerecht, wenn auch die wenigen stark und redlich Denkenden oft versucht haben, ihre Landsleute eines besseren zu belehren (vgl. „Englische Weltpolitik in englischer Beleuchtung“).

John Stuart Mill weist einmal nachdrücklich darauf hin, in einer „kommerziellen Gesellschaft“, wie die unsrige sei, werde es immer am weisesten sein, auf die Einsicht in den eigenen Vorteil zu rechnen, auch für sittliche Zwecke. Gewiss darf man deshalb nicht versäumen, auch den Funken der Begeisterung und anderer edler Gefühle anzufachen, der oft sogar in der Seele des nüchternsten und berechnendsten Geschäftsmannes schlummert. Aber dieser wird seinen eigenen Gefühlen misstrauen, solange sie nicht gebieten oder verbieten, was auch der Gedanke ihm als heilsam oder schädlich beweist. Allerdings soll gegenüber allen Kriegs- und Siegesbegeisterungen, gegenüber dem unbändigen, wenn auch noch so begründeten Hass anderer Völker, die Begeisterung für Gerechtigkeit, für das Wahre, Gute und Schöne, durch die Lehrer der Menschheit immer neu belebt werden und in ihrer höheren Bedeutung geheiligt bleiben. Aber auch die Gerechtigkeit will

in ihrem Wesen *erkannt* sein, und wenn sie als ein Stück des Guten mit dem wahrhaft Nützlichen zusammenfällt, so mag das ihrer Erhabenheit Eintrag tun, Ihre Aussichten, hie und da, und hin und wieder, so auch etwa in „zwischenstaatlichen Organisationen“, *verwirklicht* zu werden, können sich dadurch nur verbessern. Das aber ist es, was wir erstreben müssen, sofern wir den berühmten Satz Kants „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, dass Menschen auf Erden leben“ dahin ausdeuten, dass wir sagen: „je höher die Gerechtigkeit aufsteigt, um so mehr Wert hat es, dass Menschen auf Erden leben!“

Vater Tönnies

Zu einer Neuerwerbung der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek

Von Jürgen Zander¹

Der in der Landesbibliothek in Kiel verwahrte Tönnies-Nachlass wurde durch eine schöne Gabe vermehrt. Es handelt sich um drei Briefe von Ferdinand Tönnies an Gerta Warburg, die Frau Dr. Ursula Nelle aus Hamburg Ende vergangenen Jahres der Bibliothek geschenkt hat. Der wegen seines persönlichen und familiären Charakters schönste unter den drei Briefen sei nachfolgend veröffentlicht. Hierzu einige Hintergrundinformationen zum Verständnis des Briefes:

Bevor Tönnies 1901 ein Haus in Eutin kaufte, hatte er – seit 1894 mit Marie Sieck verheiratet – einige Jahre in Altona gewohnt, das damals noch zu Schleswig-Holstein gehörte. Hier hatte das Ehepaar ein freundschaftliches Verhältnis zu der jüdischen Familie Warburg, insbesondere zu dem Bankier Albert Warburg und dessen Ehefrau Gerta, in deren Haus regelmäßige Dinners stattfanden – Gelegenheit für Gerta Warburgs Bestrebungen, Künstler und Kulturschaffende zu fördern. Ferdinand und Marie Tönnies blieben den Warburgs zeitlebens freundschaftlich verbunden. Über Gerta und Albert Warburg machte Frau Dr. Nelle brieflich die folgenden biographischen Angaben:

„Gertrude Margaretha (Gerta) Warburg, geb. Rindskopf, wurde am 23. 11. 1856 in Amsterdam geboren. Sie wurde am 16. 4. 1943 im Alter von 86 Jahren – und nahezu erblindet – mit ihrer jüngsten Tochter, Dr. med. Betty Warburg, im KZ Sobibór (Polen), das ein reines Vernichtungslager war, noch am Ankunftsstag des Transports vergast.

Ihre Tochter Ellen, verheiratete Burchard, kam am 11. 7. 1942 mit einem Transport nach Auschwitz und wurde ebenfalls sofort vergast.

Ihre Tochter Ada, meine Tante, kam wegen ihrer Heirat mit meinem Onkel und ihrem Übertritt zum christlichen Glauben in das KZ Theresienstadt und kehrte als eine der wenigen Überlebenden nach der Befreiung auf einem Lastwagen nach Hamburg zurück.

Gerta und ihre Tochter Betty gingen am 08.05.1940 – in der Hoffnung, der Verfolgung zu entkommen – nach Holland, da Gerta noch die holländische Staatsbürgerschaft besaß. Sie hatten eine immens hohe sogenannte Reichsfluchtsteuer, Aus-

¹ Dr. Jürgen Zander betreut u. a. in der Landesbibliothek den Nachlass von Ferdinand Tönnies und gibt den Band 23 der *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe* mit den unveröffentlichten Schriften heraus.

Vater Tönnies

wanderer-Abgabe und Juden-Abgabe zu zahlen. Sie fanden Zuflucht in Arnheim, wo sie bis 1943 ein bescheidenes Leben führen konnten, bis die Judenverfolgung / Deportation auch dort radikal gehandhabt wurde und sie über ein Zwischenlager in den Niederlanden dann über Deutschland nach Sobibór geschafft wurden.

Albert Warburg wurde am 25.06.1843 in Altona geboren und starb am 20.02.1919 eines natürlichen Todes in Hamburg.“

[Briefadresse:]

Frau Gerta Warburg
Altona (Elbe)
Palmaille.

Eutin d 28. Dez. 1904

Liebe Frau Warburg –

haben Sie unseren allerbesten Dank für die hübsche Weihnachtsgabe, mit der Sie so freundlich unseres Gerrit² sich erinnert haben, und zugleich in einer mir sehr sympathischen Weise. Mir war dies plattdeutsche Buch³ nicht begegnet, dagegen habe ich gerade vor kurzem mich bemüht um Klaus Groth's Vaer de Goern,⁴ illustriert von Ludwig Richter, das ein Buch meiner Kindheit gewesen ist – eben jetzt aber ist es vergriffen und antiquarisch schwer erreichbar. Um so willkommener ist Kiekindewelt als ein Ersatz dafür. Zunächst studiere ich es selber, ich habe es dem schon etwas lesewütigen Knaben noch vorenthalten, da er mit mehreren anderen Bilderbüchern genug zu tun hat, und er soll dieses als ein besonderes und wichtiges schätzen lernen. Denn ich lege Wert darauf, ihm „uns' ol Modersprak“⁵ als ein Heiligtum zu überliefern, im Gebrauch verschleißt sie ja unter gegenwärtigen Umständen rapide. Man muß schon nach Ihrem Holland – wo auch uns mehrere Hauptwurzeln sitzen – gehen, um ein volles und ausgebildetes Niederdeutsch zu vernehmen.⁶

Gern hätten wir auch gehört, was wir wohl hoffen dürfen, daß Sie und die

² Gerrit Tönnies, der älteste Sohn, geboren 1898 in Hamburg. Biochemiker, 1925 nach den USA ausgewandert, dort 1978 verstorben.

³ Das dem Sohn geschenkte Buch hatte - wie gleich nachfolgend erwähnt - anscheinend den Titel „Kiekindewelt“ und war ein plattdeutsches Bilderbuch. Es handelt sich vielleicht um eine illustrierte Auswahlgabe aus Klaus Groths „Quickborn“, kaum jedoch um „Hans Kiekindewelts Reisen in alle vier Welttheile und den Mond“ des Jakobiners Andreas Georg Friedrich Rebmann (Hamburg 1795).

⁴ Klaus Groth, Vaer de Goern. Kinderreime alt und neu. Mit 52 Holzschnitten von Ludwig Richter. Leipzig 1858

⁵ Reminiszenz an den Anfang von Klaus Groths „Quickborn“: „Min Modersprak“.

⁶ Holland: Herkunft von Gerta Warburg, aber auch von Tönnies' väterlichen Vorfahren.

Jürgen Zander

Ihrigen der Jahreswende gesund und vergnügt entgegengehen. Wozu wir unsere Glückwünsche herzlich darbringen. Meine Frau und ich wir erinnern uns oft der angenehmen Stunden die uns in Ihrem Hause vergönnt waren. Hier müssen wir ganz in der Kinderstube aufgehen. In diesem Herbst bin ich freilich auch einmal nach Amerika gewesen – eine Abwechslung!⁷ –

Ihr stets ergebener Ferdinand Tönnies.

mit mir wohl sehr zufrieden ist die
die Jürgen im Jahresanfang gefand
das ungemein angenehme Gefühl
bei einem freundschaftlichen Besuch
Lübeck. Mein Frau und ich sind
erwünscht und oft in angenehmer
den die ich in Ihrem Hause vergnügt
waren. Ihre Wünsche sind ganz in
der Kinderstube aufgehen. In diesem
Herbst bin ich freilich auch einmal nach
Amerika gewesen. – eine Abwechslung!
Luis! – Ihr stets ergebener
Ferdinand Tönnies.

Jürgen 28. Nov. 1909.

Liebe Frau Vuknić.

Später die ich in dankbarsten Dank
für die schöne Geschenkgabe, und
die die ich freundschaftlich empfand. Grund
erwünscht haben, und gefand in einem
sehr angenehmen Aufenthalt. Mein
Wunsch ist, dass Sie mich bald
wieder besuchen. Ich hoffe, dass
ich Sie bald wieder in St. Louis
gesehen wird. Ich hoffe, dass
ich Sie bald wieder in St. Louis
gesehen wird.

Ende Oktober 1970 entdeckten wir die Gaststätte

ZUM PARSEVAL

und spazierten fortan
zur Ecke Westring / Ahlmannstraße,
immer wenn uns nach Einkehr zu Mute war.

Gäste nahmen wir dahin mit, hielten kleine Versammlungen ab
oder kehrten eben einfach ein.

Dort trafen sich Matrosen, Skatspielerinnen, Nachbarn und nur
gelegentlich andere Studenten,
die studierten alle Musikwissenschaft.

Immer hingen Marinebilder da, erst von Schiffen,
dann eher von Wellen und Stränden.

Der erste Wirt schenkte uns vor gut 13 Jahren
zum Abschied seine letzte Flasche Arak.

Der zweite hing ein kunstvolles Schachbrett auf,
das Wappen von Kroatien.

Immer und immer war man freundlich.

Heute hebt das halbstarre Luftschiff »Parseval« ab,
wer weiß wohin.

Das Institut für Soziologie
der Christian-Albrechts-Universität
winkt -

hoffentlich hat es gute Fahrt!

Am 23. Januar 2003

Die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft winkt mit!

“Finis coronat opus”

Unser gemeinsamer Dank gilt Frau du Mesnil und Herrn Vuknić

⁷ Tönnies hatte zusammen mit Max Weber, Ernst Troeltsch und anderen deutschen Gelehrten den Weltkongress der Wissenschaft in St. Louis/USA besucht.

Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Bücher der Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V., Kiel, herausgegeben von Prof. Dr. Wilfried Röhrich, können von unseren Mitgliedern über die Geschäftsstelle mit einem Rabatt von 25 % des Ladenpreises erworben werden. Folgende Bände sind bisher erschienen:

- Band 1:* Ferdinand Tönnies, Die Tatsache des Wollens. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Zander, Berlin 1982 (Duncker & Humblot), 128 S., Ladenpreis € 19,43 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 14,57)
- Band 2:* Wilfried Röhrich (Hrsg.), Vom Gastarbeiter zum Bürger. Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1982 (Duncker & Humblot), 97 S., Ladenpreis € 14,32 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 10,74)
- Band 3:* Wilfried Röhrich (Hrsg.), Aspekte der Kritischen Theorie, Berlin 1987 (Duncker & Humblot), 89 S., Ladenpreis € 16,36 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 12,27)
- Band 4:* Cornelius Bickel und Rolf Fechner (Hrsg.), Ferdinand Tönnies – Harald Höffding: Briefwechsel, Berlin 1989 (Duncker & Humblot), 339 S., Ladenpreis € 39,88 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 29,91)
- Band 5:* Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hrsg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin 1990 (Duncker & Humblot), 256 S., Ladenpreis € 43,97 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 32,72)
- Band 6:* Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.), Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag, Berlin 1993 (Duncker & Humblot), 315 S., Ladenpreis € 60,33 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 45,25)
- Band 7:* Lars Hennings, Familien- und Gemeinschaftsformen am Übergang zur Moderne. Haus, Dorf, Stadt und Sozialstruktur zum Ende des 18. Jahrhunderts am Beispiel Schleswig-Holsteins, Berlin 1995 (Duncker & Humblot), 183 S., Ladenpreis € 37,84 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 28,38)
- Band 8:* Rolf Fechner und Herbert Claas (Hrsg.), Verschüttete Soziologie. Zum Beispiel: Max Graf zu Solms, Berlin 1996 (Duncker & Humblot), 307 S., Ladenpreis € 48,06 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 36,05)
- Band 9:* Uwe Carstens und Carsten Schlüter-Knauer (Hrsg.), Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, 1998, 475 S., Ladenpreis € 50,11 (ermäßigter Preis für Mitglieder € 37,58)