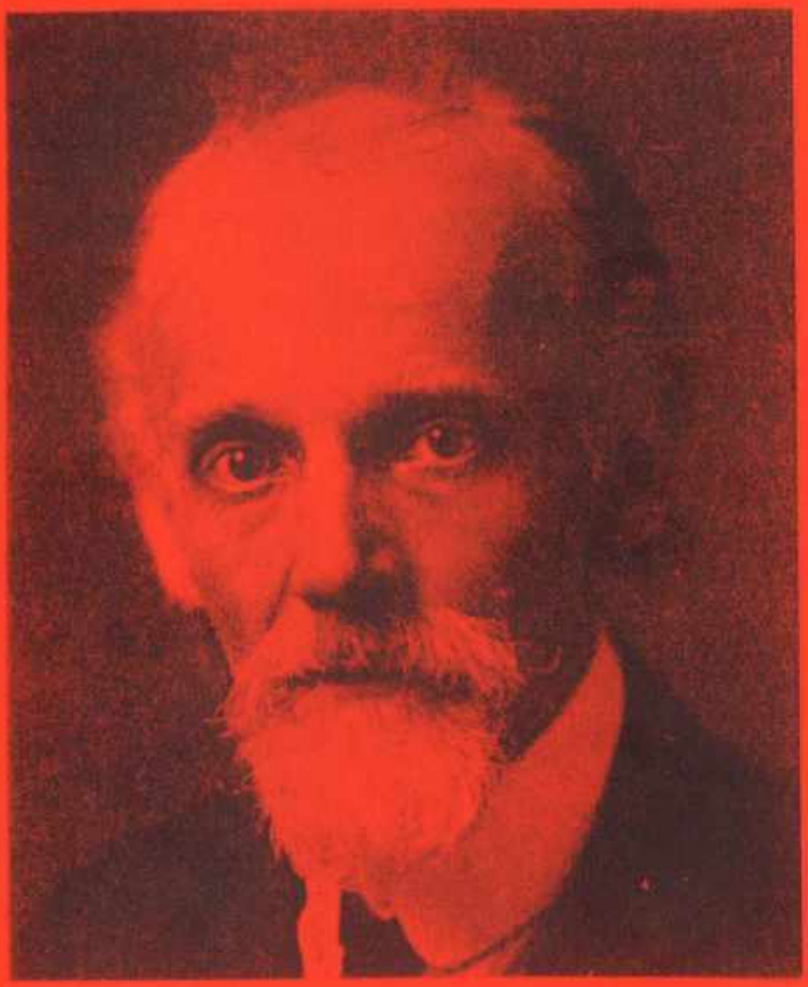
Tönnies - Forum

Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.



1 / 99

8. Jg.

Tönnies-Forum
Heft 1, 1999

Inhalt

Wolfgang Kersting
»Die Wahrnehmung des Anderen« aus philosophischer Sicht 3
Stefan Breuer
Tönnies im Krieg. Zwei unbekannte Texte aus dem Jahre 1917 22
Ferdinand Tönnies
Der Zarismus und seine Gönner 26
Ferdinand Tönnies
Die Erklärung der Hochschullehrer 31
Christoph Knüppel
Vom Anarchisten zum deutschen Tatdenker. Der Lebensweg Willy Schlüters und seine Freundschaft mit Ferdinand Tönnies (Fortsetzung) 36
Ferdinand Tönnies
[Die Lebenssumme] 76

Unser Titelbild zeigt eine Porträtaufnahme von Willy Schlüter

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 (DM 15.-) oder im Jahres-Abonnement (DM 30.-) 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://home.t-online.de/home/ftg-kiel/ftg_web.htm
1999, 8. Jahrgang, Heft 1 ISSN 0942-0843

»Die Wahrnehmung des Anderen« aus philosophischer Sicht

Von Wolfgang Kersting[1]

Das philosophische Problem des Anderen ist, wie könnte es anders sein, ein weites Feld. Wenn man es mit weiten Feldern zu tun hat, ist ein weiter Betrachtungswinkel angebracht. Man beugt sich nicht mit angestrengtem Blick zu Einzelheiten hinab, um sich dann in widrigen Details zu verheddern, sondern man lehnt sich zurück und faßt entspannt die großen Formate und klaren Linien ins Auge.

I. Das Problem des Anderen in der theoretischen Philosophie

Und das erste, was der Überblick zeigt, ist, daß das Problem des Anderen in der theoretischen Philosophie einen gänzlich anderen Zuschnitt als in der praktischen Philosophie besitzt. Der Andere, der die theoretische Philosophie zum Grübeln bringt, ist das andere Ich, das andere Bewußtsein; es ist nicht der Mitmensch, nicht der Andere, dessen Wohlergehen derjenige ins Auge faßt, der kein Egoist sein möchte, nicht der Fremde, der an den Grenzen unserer Lebenswelt auftaucht und nicht zu uns gehört. Das Problem des Anderen ist das Problem des zweiten Bewußtseins. Es gehört ersichtlich zu den philosophischen Fundamentalproblemen, denn nichts geringeres als Intersubjektivität überhaupt steht hier auf dem Spiel. Sollte die theoretische Philosophie das Problem des Anderen nicht zufriedenstellend lösen können, würde Sozialität zur Fiktion und Verständigung zum Rätsel, würden sich die uns vertrauten Intersubjektivitätsgestalten in Kommunikationschimären verwandeln.

Freilich, mit der Philosophie hat es eine eigene Bewandtnis; und bei Licht betrachtet sollte es niemanden verwundern, daß die Philosophie so viel wie niemand sonst über sich selbst nachdenkt. Denn es kann an einem nicht spurenlos vorübergehen, wenn man sich immer wieder mit Problemen abmüht, die niemand sonst als Probleme betrachtet, und die nur darum zu Problemen werden, weil man einen Radikalismus pflegt, der dem robusten Pragmatismus der Lebenswelt unverständlich bleiben muß. Auf der Suche nach der letzten Gewißheit und dem *fundamentum inconcussum* aller Erkenntnis treiben die Philosophen immer tiefere Schächte in das Bergwerk des Seins, werden ihre transzendentalen Konstitutionsapparaturen immer filigraner, doch

[1] Dr. Wolfgang Kersting ist Professor am Philosophischen Seminar der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

die lebensweltlichen Gewißheiten, überaus empfindlich gegenüber kontraintuitiven Auffassungen, haben nicht das mindeste Interesse an dem Angebot philosophischer Begründung und Erklärung. Daher gehört die Auseinandersetzung um den Status philosophischer Probleme zum Kern philosophischer Selbstverständigung; und die wenigen Erkenntnisfortschritte in der Philosophie verdanken sich nicht zuletzt der erschütternden Einsicht, daß manche lang, gelegentlich jahrhundertelang sorgfältig verwalteten Problembestände wenig mehr als Scheinprobleme umfaßten und die hochspezialisierte Lösungsindustrie der Philosophie die ganze Zeit am Bedarf vorbei produziert hat. Daß sich liebgewonnene Problemstellungen als Scheinfragen und Konstrukte eines methodisch irregeleiteten Sicherheits- und Genauigkeitsbedürfnisses entdecken, ist zumeist die Folge undurchschauter, sich gelegentlich gar mythisch verdichtender Voraussetzungen, deren Bann nur durch einen grundlegenden Paradigmenwechsel gebrochen werden kann. Das theoretische Problem des Anderen gehört zu dieser Sorte von philosophischen Problemen; es konnte überhaupt nur darum entstehen, weil die Philosophie der Neuzeit sich einem cartistischen, in unbezweifelbarer Evidenz begründeten Erkenntnisideal verschrieben hat und damit die Priorität des Eigenbewußtseins gegenüber der Welt der Dinge und der Anderen zur unbefragten Voraussetzung aller Erkenntnis machen mußte; der unbestreitbar privilegierte Zugang eines jeden Selbstbewußtseins zu seinen eigenen inneren Zuständen wurde damit zur Angel, um die sich alle systematische Erklärung menschlichen Selbst- und Weltverständnisses zu drehen hatte. Im Rahmen dieses mentalistischen oder cartesianischen Paradigmas nimmt jede Begründungsargumentation daher den Charakter einer Reise in die eigene Innenwelt an, die einen aller vertrauten Außenverhältnisse und bewährten Vorurteile entrückt. Wenn das Bewußtsein in der philosophischen Begründungsbewegung bei sich angekommen ist, hat es nicht nur die Welt der Dinge verloren, sondern auch die Mitwelt, die es mit Seinesgleichen geteilt hat, selbst sein Körper ist ihm abhanden gekommen.

Und damit hat sich die Philosophie ein gewaltiges Problem aufgehalst; denn ihre Begründungsbewegung ist mit dem Erreichen der unbezweifelbaren Grundlage ja noch nicht zu Ende gebracht. Nachdem der Philosoph des Wahren, Guten und Schönen angesichtig wird, muß er zurück in die Höhle, um das verworrene Leben der anderen aufzuklären, so berichtet Platons Höhlengleichnis; und diese Geschichte philosophischen Wirkens ist für die gesamte Zunft programmatisch: auch der Cartesianer muß zurück und auf der Grundlage der von ihm freigelegten letztbegründenden Evidenzen das lebensweltliche Zusammenspiel von Selbstverhältnis, Fremdverhältnis und Weltverhältnis erklären und unsere Überzeugung, neben Dingen und anderen, mit Körpern und Bewußtsein ausgestatteten Wesen unseresgleichen in einer Welt zu leben, konsistent, unter Beachtung der Grundbedingungen des mentalistischen Paradigmas rekonstruieren.

II. Das Problem des Anderen in der praktischen Philosophie

Das Problemverständnis der praktischen Philosophie ist nicht durch die Extravaganz metaphysischer und erkenntnistheoretischer Problemstellungen geprägt. Hier besitzt der Andere eine vertraute Physiognomie. Denn politische Philosophie ist die begrifflich avancierteste Reflexionsform der politischen Welt; wirklichkeitsaufmerksam nimmt sie das auf, was die Gesellschaft umtreibt, um mit ihrem genaueren begrifflichen Werkzeug dem ethisch-politischen Denken zu klarerem Ausdruck zu verhelfen. Da sie sich die Probleme von der irritierten politischen Lebenswelt vorgeben läßt, ist ihr Problemverständnis von der Problemauffassung des *common sense* nicht grundlegend verschieden. Und genau das unterscheidet den praktischen Philosophen merklich von dem theoretischen Philosophen. Der theoretische Philosoph ist selbst ein Fremder, der nicht dazugehört. Wie uns Platon erzählt, muß er gewaltsam alle Verbindungen zu den Überzeugungen der Meinungsgemeinde kappen und sich von ihr entfernen, um die Wahrheit zu finden; und nachdem er — nur nach großem Zögern — zurückgekehrt ist, wird er nie mehr die anfängliche Vertrautheit zurückgewinnen. Der praktische Philosoph hingegen ist ein Komplice der Lebenswelt, der nie zögert, den common sense für die Plausibilität seiner Argumente in den Zeugenstand zu rufen.

Der Andere, um den es in der Diskussionen der politischen Philosophie der Gegenwart vordringlich geht, ist der Andere, der zu uns kommt oder schon immer mit uns in einem politischen Gemeinwesen zusammen gelebt hat, der existentiell beunruhigende Fremde, der bleiben will, der Migrant, mit dem wir teilen müssen, der asylsuchende Angehörige fremder Kulturen, das Mitglied einer Kultur- und Volksgruppe innerhalb eines multiethnischen und multikulturellen politischen Gemeinwesens. Dieser Andere wirft normative Probleme besonderer Art auf, bei deren Lösung wir nicht unmittelbar auf die uns vertrauten normativen Grundlagen des menschenrechtlichen Egalitarismus zurückgreifen können, sondern umgekehrt diese den neuen Problemstellungen anzunähern haben und ihr kategoriales Inventar problemspezifisch zu erweitern haben. Wie sind kulturelle Minderheiten zu behandeln? Gibt es eine Verpflichtung der staatstragenden Mehrheit, andere Kulturen anzuerkennen und was umfaßt diese Anerkennung; welches normative Profil besitzt sie? Gibt es ein Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und welche Freiheiten umfaßt es? Gibt es eine Pflicht zur politisch-kulturellen Integration und wie ist im Falle einer Kollision mit dem Recht auf kulturelle Autonomie zu verfahren? Wo hört die Kultivierung der Differenz auf und wo fängt der unerläßliche Gemeinsamkeitsfundus an? Wie können in einem individualismus- und pluralismusgeplagten modernen demokratischen Gemeinwesen die notwendigen Ressourcen sozialer Kohärenz erhalten oder gar erneuert werden? Es geht hier vorrangig um Probleme der Identitätssicherung, der kulturellen Selbstbehauptung, der

angemessenen Ausbalancierung von allgemeinem Kohärenzbedarf und kollektivem Recht auf kulturelle Differenz. Diese Diskussion ist sehr jung; der in ihr behandelte Fragenkatalog gehört keinesfalls zum kanonischen Problembestand der politischen Philosophie. Daß wir uns in der politischen Philosophie der Gegenwart mit derartigen Fragen beschäftigen, ist vor allem dem Kommunitarismus zu verdanken, der dem Liberalismus und damit der vorherrschenden politischen Reflexionsform der Moderne vorgeworfen hat, dem Problem der Identität nicht die Aufmerksamkeit zu schenken, die ihm zukommt, der sittlich-lebensgeschichtlichen Bedeutung von Zugehörigkeiten gegenüber blind zu sein und folglich auch die Konflikte, die mit dem Aufeinandertreffen unterschiedlicher politisch-kultureller Identitätsmuster, einem *clash of civilizations* also, unverantwortlich zu verharmlosen. Diese Unempfindlichkeit gegenüber der existentiellen Brisanz des Zusammenlebens mit Fremden führen die Kommunitaristen auf den geltungslogischen Universalismus der individualistischen Ordnungsmodelle des Liberalismus zurück: wer glaubt, alle politischen Ordnungsprobleme innerhalb des individualistisch-universalistischen Rasters angehen zu können, setzt auf die Inklusionskraft der unüberbietbaren universalistischen Integrationsmedien des Marktes, des Rechtes und des Diskurses. Wenn man freilich die Gegenüberstellung von Eigenem und Fremden für eine unhintergehbare politisch-kulturelle Konstellation hält, wird man in die Inklusionskraft der individualistischen Ordnungsmodelle nicht übermäßiges Vertrauen setzen können, wird man der Globalisierungseuphorie die Warnung vor einem Clash of Civilizations entgegensetzen und auf das ordnungspolitische Instrumentarium der Exklusion und der Parteinahme für das kulturell Eigene nicht verzichten wollen.

Wird hier dem Liberalismus Inklusionsillusionismus und somit ordnungspolitische Leichtfertigkeit vorgeworfen, so sehen andere hingegen in dieser Inklusionsbereitschaft ein subtiles totalitäres Herrschaftsprogramm, das nichts duldet, was ihm nicht gleich ist; der Liberalismus sei nicht alteritätsfähig, würde das Nicht-Identische nicht ertragen, würde das Andere enteignen und sich einverleiben. Sie fordern eine Politik der Differenz, die den Anderen anders sein läßt. In beiden Fällen sieht sich der Liberalismus also mit einem partikularistischen Einwand konfrontiert: nur schlägt sich dieser das eine Mal — aufgrund der Befürchtung liberaler Machtvergessenheit — auf die Seite des Eigenen und das andere Mal — aufgrund der Befürchtung liberaler Machtversessenheit — auf die Seite des Fremden. Diese Situation birgt aber eine politisch-philosophische Ironie, die sich erst enthüllt, wenn man die gegenwärtigen Aufgeregtheiten gelassen und aus der geschichtlichen Distanz betrachtet: dann zeigt sich nämlich, daß der jetzt so diskreditierte Liberalismus seine ordnungspolitische Karriere ja gerade als alteritätssensible Konzeption begonnen hat und sich insbesondere durch sein gewaltfreies Pluralismusmanagement in der politischen Moderne durchsetzen konnte. Freilich konnten die von ihm ersonnenen Ordnungsmodelle ihre

beträchtlichen Inklusionskapazitäten nur um den Preis der Neutralisierung des Staates und der Privatisierung der Wahrheit entfalten; nur wenn der Bereich zwischen dem unüberbietbar allgemeinen Kommunikationsmedium des Rechts, des Marktes und des Diskurses einerseits und den Individuen andererseits entschieden entpolitisiert und sittlich marginalisiert wurde, wenn beide also, das Individuum wie die Ordnung gründlich dekontextualisiert, von aller geschichtlichen Besonderheit und sittlichen Bestimmtheit befreit wurden, konnte ein unbeschränkt alteritätsfähiges Gemeinwesen entwickelt werden.

Im folgenden werde ich nun diese einleitenden Bemerkungen zum Problem der Wahrnehmung des Anderen in der theoretischen und der praktischen Philosophie ein wenig erläutern.

Das Kern-Argument dieses Egomorphismus, das teils in behaviouristischer, teils in psychologischer, teils in transzendentalphänomenologischer Hülle vorgebracht wird, ist freilich sehr schwach und beruht auf überaus fragwürdigen epistemologischen Prämissen. Die Vorstellungen, die sich die Anhänger des Analogie-Arguments von dem Status des Wissens eines Subjekts um seine eigenen inneren Zustände machen, sind falsch. Keinesfalls ist es so, daß wir in uns selbst seelisch-körperliche Zustandskombinationen erblicken, die wir dann anderen unterschieben. Würde unserer Wahrnehmung anderer auf einen Analogieschluß basieren, würde sie unmöglich sein; denn wir erfassen unsere inneren Zustände, Schmerzen, Freude, Zorn, angestrengtes Nachdenken unmittelbar; unser Wissen um unsere Befindlichkeit ist nicht-inferentiell und daher nicht für analogische Übertragungen geeignet: die körperliche Antezedenzbedingungen sind nie Bestandteil evidenten Innenwissens. Meine Erfassung der eigenen Befindlichkeit ist nicht im mindesten an körperliche Selbstwahrnehmung gebunden — wie aber kann dann die Wahrnehmung fremder Körperlichkeit ein hinreichender Grund für die Zuschreibung mentaler Prädikate sein? Überdies haben wir hier induktive Fahrlässigkeit vor uns: wir können doch nicht von einem — nämlich unseren — Fall auf stabilde und immer anwendbare Korrelationen schließen. (vgl. Malcolm 1981; Phillips 1996, S. 48-63).

III. Das geliehene Ich

Die cartesianische Grundoperation ist die Bezweifelung der Wahrheitsansprüche unserer Behauptungen. Solch' ein Zweifel ist uns vertraut, denn unsere Sinne können uns narren; jeder hat sich schon einmal hinsichtlich der Beschaffenheit und der Existenz von Dingen geirrt; mal waren sie anders, mal gab es sie gar nicht. Niemandem fiele deswegen freilich ein, der sinnlichen Erfahrung grundsätzlich zu mißtrauen. Niemandem außer dem Philosophen, der unerschütterlich Sicherheit haben

will und daher die Zweifelserfahrung zur Methode erhebt; alle Erkenntnisansprüche, die grundsätzlich bezweifelt werden können und sei es auch nur darum, weil nicht auszuschließen ist, daß unsere Überzeugungen sich den Einflüsterungen eines deus malignus, eines Täuschergotts verdanken. Nachdem alles Bezweifelbare beiseite geräumt ist, wird das Unbezweifelbare und Infallible sichtbar, die inneren Zustände, Empfindungen, Überzeugungen und Tätigkeiten, die uns unmittelbar gewiß sind und keinen Zweifel erlauben. Aus dem Satz: Ich glaube, daß der Teufel existiert, ist nur ableitbar, daß es etwas gibt, daß diese Meinung hat und unmittelbar weiß, daß es diese Meinung hat, nicht jedoch ist daraus ableitbar, daß der Teufel existiert. Das ist genau der Sinn des berühmten 'cogito ergo sum'; vom Gedachten ist auf die Existenz des Denkenden zu schließen, nicht hingegen auf die Existenz des Gedachten. Die Welt wird durch diese methodische Zweifelsoperation radikal subjektiviert; sie ist nur noch eine vorgestellte Welt, der sich das Subjekt bewußt ist; jedoch vermag es nicht den Käfig seiner Vorstellungen zu verlassen und durch die Gitterstäbe hindurchzulangen; immer stößt es nur auf Vorstellungen, nie jedoch auf die bewußtseinsunabhängige Außenwelt voller Dinge, Leben und selbstbewußter Wesen; immer stößt es nur auf sich, und nie auf Anderes und Andere. Von aller Außenwelt abgeschnitten, ist das Bewußtsein mit sich allein; eine fensterlose Monade, wie Leibniz sagt.

Natürlich ist der Solipsismus, in den die neuzeitliche Philosophie auf der Suche nach unerschütterlichen Erkenntnisgrundlagen geraten ist, für den *common sense* unzumutbar; verlangte er doch, alle für unser Selbstverständnis wesentlichen Überzeugungen aufzugeben: daß eine bewußtseinsunabhängige Außenwelt existiert, daß es andere bewußte Wesen von unserer Art gibt, daß wir einen Körper haben und als Körper-Geist-Wesen auch den objektiv gültigen Naturgesetzen unterworfen sind, daß wir wahrheitsgemäße Erkenntnis von der Außenwelt erlangen können, daß wir uns miteinander verständigen können, daß wir einen freien Willen haben usf. Wollte die Philosophie von dem common sense eine Totalrevision seines Selbstverständnisses verlangen, würde sie sich lächerlich machen; dem Metaphysiker kommt die Rolle des Bußpredigers nicht zu: die Ontologie ist kein Ort für Bekehrungen. Die Philosophie muß vielmehr Wege aufzeigen, wie die welthaltigen Überzeugungen des common sense innerhalb des Vorstellungskokons rekonstruiert werden können, wie all das Ausgeklammerte wieder in sein ursprüngliches Recht gesetzt werden und innerhalb der Bewußtseinswelt die Überzeugung von der Existenz eines zweiten Bewußtseins und einer bewußtseinsunabhängigen Außenwelt entstehen kann. Ich werde die drei bekanntesten Auswege aus der Enge des Eigenbewußtseins kurz skizzieren: da ist zuerst der Weg der *göttlichen Verbürgung*; sodann der Weg der *transzendentalen Nach-Schöpfung*; und schließlich der Weg der *Ich-Verleihung*.

III.1 Göttliche Verbürgung

Den ersten Weg hat Descartes gewählt. Für Descartes gelangen wir nur über Gott zum Anderen und zur Außenwelt. Nichts geringeres als einen Gottesbeweis benötigen wir, um den Graben zwischen den Vorstellungen einerseits und der Wirklichkeit und Wahrheit des Vorgestellten andererseits zu schließen. Descartes stößt auf Gott, weil er in seinem Bewußtsein eine Vorstellung von Unendlichkeit findet, die nicht von ihm, einem Endlichen, stammen kann, da das Produkt immer den Stempel seines Produzenten trägt. Da Endliches also nur Vorstellungen mit endlichem Inhalt erzeugen kann, muß diese Vorstellung von einem Unendlichen selbst von einem Unendlichen stammen und also von außen in das endliche cartesianische Bewußtsein gelegt worden sein. Damit ist der erste Schritt getan: ich weiß, daß ich nicht mit mir allein bin; ich bin mir der Existenz eines zweiten, von mir gänzlich unabhängig existierenden Wesens neben mir bewußt. Und jetzt ist es gar nicht mehr weit bis zum Überzeugungsbestand des *common sense*. Zum einen muß ich das unendliche Wesen als Schöpfer allen Seins und aller Wahrheit verstehen; zum anderen muß ich mich gegen die Risiken schützen, die mit diesem schöpfergöttlichen Wahrheitsvoluntarismus verbunden sind. Ich muß sicher sein, daß Gott sich an das mit der Schöpfung gegebene Wort hält, sich nicht als Täuschergott entpuppt und die Wahrheit unaufhörlich verändert, was ich ja nie feststellen könnte, da ich grundsätzlich nicht unmittelbar wissen kann, ob ich mit meinen Begriffen und Vorstellungen bei der Welt bin oder im Nebel meiner Vorstellungen herumstochere. Descartes entwirft den Wahrheitsschöpfer daher als epistemologischen Gegengott, als deus benignus, der in unerschütterlicher Wahrhaftigkeit die Korrespondenz von Vorstellung und Wirklichkeit garantiert und somit für die Wahrheit unserer Erkenntnis bürgt.

III.2 Transzendentale Nach-Schöpfung

Es kann nicht verwundern, daß die Philosophie sich mit dieser vertrauensseligen Konstruktion nicht sonderlich anfreunden konnte. Sie barg zu viele Risiken für das autonomiestolze und selbsterhaltungsinteressierte neuzeitliche Subjekt, lieferte sie doch dessen Welterkenntnis fremden Erhaltungsleistungen aus; gerade weil der Mensch das Wirken des *dieu trompeur* nicht von dem Wirken der *veracitas Dei* unterscheiden kann, tut er gut daran, die Wahrheits- und Weltsicherung in die eigenen Hände zu nehmen. Zu diesem Zweck muß sich das Ich freilich verdoppeln und in sich zwei Subjektivitätsschichten unterscheiden, eine empirische und eine transzendentale. In der transzendentalen Subjektivitätsschicht wohnt das reine Bewußtsein, das trotz aller Reinheit seine Herkunft nicht verbergen kann: es ist der eingemeindete, der angeeignete, ins Eigenbewußtsein aufgenommene Gott des Cartesius. Entsprechend wird die göttliche Originalschöpfung durch eine transzendentale Nach-Schöpfung ersetzt:

durch eine radikale, den empirisch-psychologischen Humus lebensgeschichtlicher Befindlichkeit durchdringende Selbstbesinnung gelangt der Philosoph zum transmundanen, transzendentalen Ich und seinen welterzeugenden und erfahrungsermöglichenden Konstitutionsakten. In seinen »Cartesianischen Meditationen« hat Edmund Husserl aufzuzeigen versucht, wie diese transzendentale Weltfabrikation hinter dem Rücken des naiven Realismus des *common sense* arbeitet und aus dem reinen Ich die Grundstrukturen der vielfältigen Welt herausspinnt, die der *common sense* vorzufinden glaubt.

Auch die Intersubjektivität ist ein Produkt transzendentaler Konstitution. Das andere Bewußtsein ist eine transzendentale Kopfgeburt, es wird im Ausgang einer durch radikale Weltausklammerung freigelegten subjektiven Eigensphäre gewonnen und entsteht nach einem Verfahren, das man als *Baumkuchenhermeneutik* bezeichnen kann: im Zuge einer sich fortschreitend konkretisierenden Wahrnehmungsinterpretation wird dem Wahrgenommenen Schicht auf Schicht von Eigenem aufgetragen: das beginnt damit, daß der Körper als Leib, damit als eine nur aus der Selbsterfahrung bekannte psycho-physisch einheitliche Gestalt gedeutet wird, wodurch die Körperbewegungen als sinntragende Handlungen lesbar werden; auf weiteren Stufen dieser, wie Husserl sagt, »analogisierenden Appräsentation«, werden dann dem Wahrgenommenen Erlebnisfähigkeit und Leidensfähigkeit, Intentionalität und Selbstbewußtsein und all die anderen nicht direkt wahrnehmbaren Grundelemente der Ichheit zugesprochen, bis aus dem Anderen dann ein Anderer geworden ist, ein Anderer von meiner Art, ein zweites Selbstbewußtsein. Das zweite Selbstbewußtseins verdankt sich also einer Egoisierung des alterum; es ist eine vollständige, alle transzendentalen Konstitutionselemente des Ego aufweisende Modulation des Ego und vorerst selbst noch rein; eine reine Konstruktion, die gleichsam wie eine Blaupause vorentworfen worden ist, damit dann im alltäglichen Umgang Intersubjektivität stattfinden und konkret erlebt werden kann. Der Andere ist, und das ist im Wortsinn zu nehmen, alter ego; er ist eine Modifikation des Eigen-Ichs, ein Ich-dort, das dem Ich-hier nur dadurch entgegentreten kann, weil das Ich-hier den wahrgenommenen Gegenstand durch Zuschreibung zentraler subjektivitätstheoretischer Prädikate zu einem Ich-dort macht, das Fremd-Ich also durch Mitgegenwärtigmachung des Eigenen im Anderen aus der reinen Bewußtseinswelt des Selbsteigenen herausspinnt.

III.3 Ich-Verleihung

Nur dann kann man sich ein denkendes Wesen vorstellen, wenn man sich selbst an seine Stelle setzt und dem Objekt sein eigenes Subjekt unterschiebt, hat Kant gesagt; nur darum kann ich ein anderes Subjekt denken, weil ich ihm mein Ich leihe. Der Andere ist also ein Gegenstand, dem ich gewissermaßen die Ich-Haut übergezogen

haben. Husserls Theorie der transzendentalen Konstitution von Intersubjektivität bietet sicherlich die radikalste und zugleich filigranste Ausdeutung dieser hermeneutischen Praxis der *Ver-Ichlichung des Anderen durch Ver-Anderung des Eigenen*. Es bedarf aber nicht der transzendental-phänomenologischen Konstitutionsmechanik, um sich dieses Ausleihen des Eigen-Ichs zur Ermöglichung der Wahrnehmbarkeit eines anderen Ichs plausibel zu machen. Grundsätzlich ist jeder, der Intersubjektivität unter der Voraussetzung des mentalistischen Paradigmas auslegt, zu einem derartigen Brückenschlag gezwungen, der Selbstbeschreibungsmaterialien aus der evidenten primordialen Eigensphäre zur Auslegung des Anderen benutzt. Die Sekundarität des Anderen, die Abgeleitetheit von Intersubjektivität ist notwendige Folge des cartesianischen Programms. Die Analogiethese bildet den einzigen Ausweg aus der Welt des Eigenseelischen. Da Fremdbewußtsein nicht unmittelbar wahrnehmbar ist, ist das andere Ich ein Interpretationskonstrukt, eine Unterstellung; wenn bestimmte empirische Kriterien vorliegen, sind wir bereit, Subjektivität zu unterstellen. Diese Sichtweise ist ungemein verbreitet und keinesfalls eine Spezialität der Phänomenologie; bei John Stuart Mill etwa, in seiner »Examination of Sir William Hamilton's Philosophy« (1889, S. 243 f.), findet man wichtige, immer wieder zitierte Äußerungen zur Erkennbarmachung des Anderen durch Einlegung der Eigensubjektivität, und der Soziologe Simmel etwa schreibt in seiner Schrift »Zwei Probleme der Geschichtsphilosophie« (1997, S. 239 f.): »Aller Verkehr der Menschen ruht in jedem Augenblick auf der Voraussetzung, daß gewissen physischen Bewegungen jedes Individuums — Gesten, Mienen, Lauten — seelische Vorgänge intellektueller, gefühls- oder willensmäßiger Art zugrunde liegen. Wie wir das Innere nur durch Analogie des Äußeren verstehen, was die Sprache schon andeutet, wenn sie alle seelischen Vorgänge durch Worte zu bezeichnen pflegt, die aus der Welt der äußeren Anschauung genommen sind, so sehen wir andererseits das Äußere der Menschen nur nach untergelegten Innerlichkeiten. Die dazu gehörige Mischung von Erfahrung und spontaner Weiterführung derselben ist leicht durchschaubar: die Erfahrung am eigenen Ich zeigt uns die Verknüpfung der inneren Vorgänge mit ihren Äußerungen, infolge wovon wir aus dem gleichen, an anderen beobachteten Vorgang auf ein dem unseren analoges seelisches Ereignis schließen«.

Intersubjektivität beruht also auf einem Analogismus, einem Übertragungsphänomen. Gesellschaft ist folglich egomorph; notwendig erschaffen wir den Anderen, selbst den alltäglichen Partner unserer Lebenswelt, unaufhörlich nach unserem eigenen Bilde. Aber führt denn ein anderer Weg zum anderen? Anthropomorphismus ist in der Theologie ein schwerer Tadel; aber was ist ein Gott wert, der sich aus Furcht vor der Vermenschlichung nur noch als das ganz Andere darstellt? Das ganz Andere aber ist für uns wertlos; wir können es weder für unsere theoretischen noch für unsere praktischen Zwecke benutzen; es ist begründungstheoretisch untauglich und moralisch

und soteriologisch nutzlos. Auch das andere Bewußtsein ist für die Cartesianer und Analogisten notwendig egomorph; jede Form von gelingender Intersubjektivität beruht auf einem transzendentalen Egomorphismus, einer wechselseitigen Unterstellung des ganzen Kranzes sinnlich nicht wahrnehmbarer Subjektivitätseigenschaften von der Intentionalität über das Selbstbewußtsein zur Vernunft, die von jedem beteiligten Bewußtsein nur je für sich aufgehellt werden kann.

III.4 Vereinnahmungshermeneutik

Diese erkenntnistheoretischen oder noch allgemeiner: transzendentalphänomenologischen Analysen, die auf der Grundlage der Vertrautheit mit der innerseelischen Eigenwelt und der Unzugänglichkeit der innerseelischen Fremdwelt die Wahrnehmung anderen Bewußtseins zum Problem machen, liegen jenseits aller geschichtlichen Bestimmtheit und jenseits aller alteritätsbedingten politischen und kulturellen Konfliktlinien. Gleichwohl ist der Gedanke nicht abwegig, daß diese allgemeine Problemkonstellation modellbildende Bedeutung für konkrete Problemkonstellationen besitzt und in diesen abstrakt-luftigen Konstruktionen also xenoethische Vorentscheidungen fallen. Jedenfalls haben Kritiker einer Assimilations- und Vereinnahmungshermeneutik den Cartesianismus als den philosophischen Ahnherrn eines grundsätzlich mißlungenen Verhaltens dem Anderen gegenüber und a fortiori dem kulturell Anderen und kulturell Fremden gegenüber ausgemacht: ist das eigene Ich und alles, was ihm innerseelisch angehört, die Vorlage, das Original, der Schnittbogen für das Andere und Fremde, dann, so lautet der Vorwurf, kann sich in diesem begrifflich-kategorialen Rahmen ein angemessenes Verständnis für die Wirklichkeit sozialer Beziehungen, für die Andersheit des Anderen, für die Fremdheit des Fremden nicht einstellen, dann überwiegt die Verstehensstrategie der Fremdheitsabblendung, der Überformung des Fremden durch Eigenes; dann fehlt es an der notwendigen Offenheit und der Bereitschaft, das Fremde des Fremden auszuhalten. Es ist eine vorab unwirkliche Welt, eine frierende Monadengemeinschaft, in der voreinander abgeschottete Innenwelten nach den formalen Regeln der transzendentalen Grammatik einer abstrakt-gemeinsamen reinen Subjektivität Außenwelt, Umwelt und Fremdwelt je für sich aus sich herausspinnen und in erschütternder Einsamkeit im Anderen immer bei sich bleiben, ohne das Andere im Anderen je zu treffen.

III.5 Divinisierung des Anderen

Paradigmenbedingtes Unbehagen macht sich häufig durch Negation und Umkehrung Luft; nach der These möchte die Antithese ihr Glück versuchen. Und wie das cartesianische Modell von der Sekundarität des Anderen und der Intersubjektivität selbst bereits anzeigt, kann diese zweifach ausfallen: sie kann zum einen dem Anderen prioritären Rang einräumen und zum anderen die Intersubjektivität selbst zum vernünftigerweise nicht hintergehbaren Ausgangspunkt aller theoretischen und praktischen Überlegungen über das Verhältnis zwischen dem Einen und dem Anderen, dem Eigenen und dem Fremden machen. Da die erste Möglichkeit nur die abstrakte Negation der cartesianischen Ausgangsthese darstellt, ist es nicht verwunderlich, daß sie nicht gefeit ist, deren Pathologie spiegelbildlich zu wiederholen: der Weg in die Konkretion würde in beiden Fällen somit auf die handlungs- und einstellungsorganisierende Kraft der »historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe« (Koselleck 1989) stoßen: entwickelte sich im Gravitationsfeld des cartesianisch-monadischen Ich eine Aneignungs-, Anverwandlungs- und Vereinnahmungshermeneutik, die notwendigerweise angesichts jedes anverwandlungsresistenten Fremden die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit erfahren und dann in eine Exklusions- und Inferiorisierungspolitik umschlagen müßte, so führte die Verkehrung dieses Gefälles zu einer Divinisierung des Anderen, zu xenoethischer Emphatik[2] und alteristischer Obsession, die das nüchterne egalitaristische Pathos der rechtlich verfaßten Menschenwürde unterminiert und den anderen in den Rang einer sinnstiftenden Instanz für das eigene Leben erhebt: der Andere ist jetzt das Licht, in dessen Kreis ich treten muß, um sehen zu können und selbst sichtbar zu werden (vgl. Ferry 1997; Levinas 1983, 1984, 1987; Ricoeur 1990).

IV. Ursprüngliches Mitsein und lebensweltlich gegebene Intersubjektivität

Man ist hier offensichtlich nicht weiter gekommen, sondern nur vom egoistischen Regen in die alteristische Traufe geraten. Um Fehler zu vermeiden, sollte man nie ins Gegenteil verfallen. Wenn man weder dem anderen noch sich eine Wirklichkeit aus zweiter Hand zusprechen möchte, muß man mit der Sozialität, mit dem Faktum der Intersubjektivität beginnen und vor diesem Hintergrund die theoretischen Fragen der Wahrnehmung des Anderen und die praktischen Probleme des Zusammenlebens mit Anderen angehen. Das Ich ist kein Solitär, kein abstraktes, aus allen Verbindungen herausgenommenes, in sich eingesponnenes Wesen. Der privilegierte Zugang zu unserer Innenwelt, der besondere epistemische Status der Infallibilität unseres Befind-

[2] Derartiges findet man nicht nur in der Soziallyrik von Kirchentagen; derartiges ist hierzulande auch mit einem charakteristischen Selbstmarginalisierungs- und Selbstkasteiungsaffekt verbunden: der Fremde spielt bei xenoethischen Empathikern und Inlandsfeinden die alte Rolle des edlen Wilden und besseren Menschen, der dem Zivilisierten die moralische Verlustrechnung zu präsentieren hatte. Der Wilde/Fremde wird als moralisches Kontrastmittel zur Identifizierung zivilisationsbedingter/nationalitätsbedingter Entartungserscheinungen und Inhumanitätssignaturen benutzt.

lichkeitswissens darf uns zu keinerlei erkenntnistheoretischen und ontologischen Übertreibungen veranlassen: wir sind auch in unserem Innenraum nicht allein; unsere Empfindungen sind sicherlich privat, aber bereits die Sprache, die wir benötigen, um sie zu benennen, ist Allgemeingut; und da wir nur das empfinden, was wir benennen können, sind unsere Emotionen konventioneller als wir glauben. Ich ist ein Gemeinschaftsbegriff hat der Idealist Fichte (1971) gemeint und auf den Sachverhalt aufmerksam gemacht, daß nicht durch Introspektion, sondern durch soziale Anerkennung sich selbstbewußte Subjektivität konstituiert; Hegel hat dann das Selbstbewußtsein gar in einen Anerkennungskampf geschickt, Heidegger (1967) hat das Mitsein, das Immer-schon-mit-Anderen-und-Anderem-in-der Welt-sein als Existential, als nicht hintergehbare ontologische Grundbestimmung menschlichen Seins herausgestellt; Wittgenstein (1967) hat auf die gesellschaftliche Verfaßtheit unserer Empfindungssprache hingewiesen, Scheler (1973) hat auf den ganzheitlichen und einfachhin zupackenden, nicht durch Schlüsse und Analogisierungen aus Empfindungsatomen und transzendentalen Mustern logisch aufgebauten Charakter unserer Wahrnehmung aufmerksam gemacht, und Schütz hat Intersubjektivität schlicht als lebensweltliche Gegebenheit herausgestellt (vgl. Schütz 1971/72).

Gemeinsam ist all diesen Positionen die entschiedene Abwehr der Vorstellung, daß sich die Erfahrung von anderem Bewußtsein und Welt einer wie immer gearteten Konstitution, Übertragung oder Einfühlung durch ein — und zwar des je eigenen — Ursprungs-Ich verdanken, daß also von einem Konstitutionsgefälle, von einer Kreationsrelation auszugehen sei und damit von einer systematischen Sekundarität des Anderen. Was die Cartesianer methodisch rekonstruieren und komponieren, setzen die anti-cartesianischen Kritiker als komplexes Phänomen mit gleichursprünglichen Elementen voraus. Das eine Bewußtsein und das andere Bewußtsein sind als gleichursprünglich anzusehen, und nur auf dieser Grundlage läßt sich dann eine gehaltvolle Analyse der Variationsbreite ihrer Beziehungen von starker gemeinsamkeitsgestützter Nähe bis zur existentiell irritierenden Fremdheit vornehmen. Kant hat es bekanntlich für einen Skandal der Philosophie erklärt, daß sie bislang noch keinen zuverlässigen Außenweltbeweis zustande gebracht hat. Heideggers Entgegnung ist aufschlußreich: philosophisch skandalös sei nicht das Fehlen eines Außenweltbeweises, philosophisch skandalös sei vielmehr, einen solchen überhaupt zu verlangen. Daß Außenwelt bewußtseinsunabhängig existiert, gehört zu den Grundelementen unserer Selbstauslegung, unseres Selbstverständnisses, nicht minder, daß wir in bestimmter Hinsicht Ding unter Dingen, und in anderer Hinsicht Dasein unter anderem Dasein und Person unter Personen sind. Das muß nicht eigens abgeleitet und bewiesen werden; das muß als gegeben erkannt, verstanden und in seiner Bedeutung für unserer Selbstverständnis aufgeklärt werden.

V. Der Andere als praktisch-politisches Problem

Mit dieser hermeneutischen Kehre von dem Programm der methodischen Konstruktion von Leib, anderem Bewußtsein und Dingwelt zum Programm der Aufklärung unseres immer schon In-der-Welt-seins und immer schon geleisteten Welt-, Selbst- und Fremdverstehens ist die Wahrnehmung des Anderen als theoretisches Problem verschwunden. Wenn nicht das reine Ego am Anfang der Erkenntnis steht, sondern der Mensch, der passiv und aktiv, begehrend und handelnd immer schon in die Welt der Dinge und der Menschen verwickelt ist, der einer Sprach- und Interpretationsgemeinschaft und damit einer Erinnerungs-, Überzeugungs- und Wertgemeinschaft angehört, der seine Identität nicht durch Introspektion in seine fahle absolute Innenwelt gewinnt, sondern durch soziale Prägung und loyalitätsgrundierte Zugehörigkeiten erhält, dann taucht der Andere vornehmlich im Horizont lebenspraktischer Probleme auf, dann ist der Andere derjenige, der in grundsätzlicher Hinsicht selbst ein praktisches Problem darstellt, das nach politischen, institutionellen und normativen Lösungen verlangt. Erst dann, wenn wir den Anderen als gleichursprünglichen Lebensweltpartner hinnehmen, können wir uns folgenreich von seiner Fremdheit erschrecken lassen und nach Möglichkeiten suchen, uns im Umgang mit der wechselseitigen Fremdheit zu üben.

Ich möchte im folgenden an drei Beispielen kurz skizzieren, wie die praktische Philosophie das Problem, das der Andere darstellt, aufgefaßt und zu lösen versucht hat. Dabei wird sich zeigen, daß sich der systematische Lernprozess, den die theoretische Intersubjektivitätsphilosophie durchlaufen hat, sich auch zur Rekonstruktion der geschichtlichen Abfolge der politikphilosophischen Intersubjektivitätsentwürfe in der Neuzeit eignet. Auch hier finden wir eine Bewegung von der sich verabsolutierenden Subjektivität, die Intersubjektivität zum Problem werden läßt, zur lebensweltlichen Gegebenheit und Vorgegebenheit von Intersubjektivität und der Analyse ihrer ethischen und politischen Bedeutsamkeit für individuelles wie allgemeines Leben.

V.1 Jeder ist der Andere

Am Anfang steht der Hobbessche Naturzustand, ein ebenso prophetischer wie philosophisch radikaler Entwurf einer kapitalistischen, konkurrenzwirtschaftlich geprägten Form menschlichen Zusammenlebens. Jeder ist hier der Andere; und der Andere ist der Fremdeste, denn alle leben unter dem Regiment der Knappheit und jeder ist ein lebensbedrohlicher Konkurrent bei dem Wettlauf um knappe Güter und durch nichts gehindert, sich jeden Vorteil zu verschaffen. Homo homini lupus: jeder ist jedem ein Wolf. In der Hobbesschen Philosophie wachsen Gesellschaft und Geschichte dem

Menschen nicht ins Herz und nicht in den Verstand. Die von den Individuen gewobenen sozialen Texturen verbleiben den Individuen immer äußerlich, erscheinen diesen immer nur im Licht subjektiver Präferenzen und Interessen , können nicht als konstitutiv für die Entwicklung der Menschen in Betracht kommen. Entsprechend vermag Hobbes in der gesellschaftlichen Kontextualität auch keinen sittlichen, charakterprägenden und identitätsbildenden Wert zu erblicken, sondern nur interessenbefriedigende Funktionen auszumachen. Außerhalb jedes souveränen atomistischen Individuums gibt es nur Nützlichkeitsbeziehungen und Instrumentalität, gibt es nur die Komparativwelt der Macht, in der jeder den anderen zu übertrumpfen versucht und in der man einander machtökonomisch taxiert und nach der Höhe der vermuteten Machtpotentiale bewertet (vgl. Kersting 1992). Die kürzeste Zusammenfassung dieser Konzeption stammt bekanntlich von Margaret Thatcher: There ist no such thing as society.

Es ist ersichtlich, daß die Naturzustandswelt des Thomas Hobbes das praktische Gegenstück zur cartesisch-husserlschen Monadengemeinschaft ist. Wie diese kennt die Hobbessche Welt keine Gemeinsamkeit; kein sich zwischen den Individuen aufspannendes und sie verbindendes Dazwischen; die gemeinsam bewohnte Welt ist nichts anderes als ein räumliches Nebeneinander subjektiv zentrierter und egoistisch gravitierter Weltinterpretationen und Interessenlagen. Denn der Radikalindividualismus verschließt die Individuen, kerkert sie in ihre privaten Vorstellungs- und Befürchtungswelten ein. Die Individuenatome bleiben einander äußerlich und füreinander undurchsichtig; sie begegnen sich als Verschlossene, kalkulieren alles ein und befürchten das Schlimmste. Aus dieser opaken Privatheit gibt es kein kommunikatives Entrinnen; sie kann nicht durch Verständigungsprozesse aufgebrochen werden. Die einzige Verbindung wird durch ein Netz der wechselseitigen Instrumentalisierung geschaffen, das von der strategischen Rationalität zwischen ihnen aufgespannt wird. Diese Konstellation, die den Anderen immer nur als Beförderungsmittel oder als Verhinderungsmittel der je eigenen Interessen in den Blick geraten läßt, ist die genaue praktische Entsprechung zur konstitutionstheoretischen Sekundarität des Anderen.

Der Kern der Befriedungsleistung des Leviathan ist Sicherheit; der Staat ist der Ort, wo die Menschen voreinander sicher sein können; er ist die Zähmung der bedrohlichen Andersheit des Anderen, nicht deren Minderung oder gar Aufhebung. Der Hobbessche Staat ist eine Koexistenzordnung für einander Fremde; und er vermag diese Koexistenz zu garantieren, weil er unüberbietbar differenztolerant ist, vorausgesetzt, diese Differenz organisiert sich nicht politisch, sondern verbleibt im Privaten. Der Leviathan ist ein frühes Meisterstück liberaler Ordnungskunst, in der die ordnungspolitische Grundidee des Liberalismus bereits deutlich zum Ausdruck kommt: Ordnungsherstellung durch Trennung und Differenzierung. Der Vorzug dieser Konzeption zeigt sich in ihrer uneingeschränkten Inklusivität; unter der Voraussetzung der Privatisierung der Differenz vermag ein liberales Gemeinwesen grundsätzlichen freien Zugang für jedermann zu gewähren. Setzt die Ordnungsherstellung jedoch auf sittliche Kohärenz, wird die Differenz politisiert und damit die Inklusivität eingeschränkt, da ohne material-differente Grundlagen von Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit die Kohärenzherstellung nicht gelingen kann.

V.2 Der Andere als Jeder

Um dieses politische Meisterstück liberal-individualistischer Ordnungskunst normativ zu besiegeln, ist der menschenrechtliche Egalitarismus hervorragend geeignet. Er kehrt das Naturzustandsmotto um: die Mißtrauensordnung des *Jeder ist der Andere* wird überformt durch die Respektordnung des *Der andere ist ein Jeder*. Er gibt der Ordnung einander Fremder eine allgemeine rechtliche Form, die von aller positiver Gesetzgebung unabhängig jedem Menschen *qua talis* unverlierbare gleiche Freiheitsrechte zuschreibt. Damit bekommt der Begriff des Menschen einen normativen Sinn, ich bin mit jedem anderen auf der Grundlage einer gleichen menschenrechtlichen Ausstattung verbunden; in die leviathanische Ordnung des repressiven Sicherheitsfriedens wird eine Ordnung der normativen Wechselseitigkeit eingelassen, die das Einander- Andere -Sein aller freilich noch bekräftigt. Staat und Recht erzeugen einen machtbegründeten Respekt; einen Respekt vor der Freiheit anderer, der vor allem auch eine Respektierung der Privatheit anderer ist; innerhalb der zu respektierenden Zone individueller Privatheit darf Differenz aufblühen, dürfen wir nach Herzenslust Andere sein. Und um diesen Respekt aufzubringen, müssen wir keine übermäßigen moralischen und emotionalen Investitionen tätigen; und keine Furcht vor anderen, vor der Andersheit der anderen, nötigt uns, Distanzen aufzugeben. Ordnungsherstellung durch rechtsförmige Grenzziehung verlangt wenig mehr als wechselseitigen, distanzwahrenden Respekt: daß rechtsgestütztes Vertrauen ausreicht und keiner sonderlichen kollektiv-kulturellen Vertrautheit bedarf, gehört zu dem integrationspolitischen Credo liberaler Ordnungskunst.

V.3 Die Entdeckung des Partikularen

Der Liberalismus betrachtet Sozialformationen als Produkte individueller Kooperation. Sein Vergesellschaftungskonzept folgt darum dem Vertragsmodell, das ökonomische und rechtliche Beziehungen kombiniert: komplementäre Interessenlagen verabreden Kooperationsbeziehungen, die ihrerseits auf der Grundlage gleichen Rechts normativen Halt gewinnen. Seit einiger Zeit wird nun dieser normative Minimalismus des Liberalismus heftig kritisiert. Kommunitaristen etwa machen geltend, daß die

vorsozialen Individuen des Liberalismus Chimären seien, gesellschaftlich unvermittelte Individuen nur in der Gedankenretorte der Theoretiker existierten; daß wirkliche Menschen immer schon in einer bestimmten Gesellschaft leben würden und sich durch verschiedene Zugehörigkeiten zu vorgegebenen Gemeinschaften und durch die fraglose Anerkennung ihrer unterschiedlichen Obligationsprofile definieren würden. Es sei von der Vorgängigkeit des Gesellschaftlichen, des vielfältig in sich gestuften, also unterschiedliche Gemeinschaften zusammenbindenden Gesellschaftlichen auszugehen. Damit sei es auch notwendig, ein anderes, wirklichkeitsangepaßtes Menschenbild zugrunde zu legen, ein Menschenbild, daß die Individuen nicht in abstraktiver Distanz von allem Verbindlich-Gemeinschaftlichen lokalisiere, sondern sie aus einer internen Perspektive begreife, aus der Perspektive ihres eigenen lebensweltlichen Selbstverständnisses. Statt die wertintegrative Gemeinschaftszugehörigkeit zugunsten einer teils naturalistischen Reduktion auf selbstische Interessenlagen, teils universalistischen Transzendierung ins Allgemeinmenschliche aufzulösen, sei der Mensch gerade in dieser empirisch-geschichtlichen Mitte seiner konkreten Sozialität aufzusuchen (vgl. Kersting 1997, Kap. 11-13).

Es ist ersichtlich, daß uns mit dem Kommunitarismus eine Art praktischer Anti-Cartesianismus begegnet: Kommunitaristen sind die praktischen Anwälte der lebensweltlichen Partikularität. Allerdings löst ihr Auftreten in der praktischen Diskussion um die Wahrnehmung des Anderen einen ganz anderen Effekt aus als der Auftritt der Hegelianer, Heideggerianer und Wittgensteinianer in der theoretischen Diskussion um die Wahrnehmung des Anderen: während die theoretischen Anti-Cartesianer das theoretische Problem des Anderen zum Verschwinden gebracht haben, bringen die praktischen Anti-Cartesianer das praktische Problem des Anderen überhaupt erst zum Vorschein. Während Heidegger und Wittgenstein ihren zeitgenössischen Cartesianern den Vorwurf machten, das Problem des Anderen unnötigerweise dramatisiert, wenn nicht gar erfunden zu haben, werfen die Kommunitaristen den Liberalen heute vor, das Problem des Anderen sträflich zu verharmlosen und seine politische Brisanz völlig zu verkennen.

Zum Vorschein bringen die politischen Anti-Cartesianer das Problem des Anderen darum, weil sie die politische Bedeutsamkeit des lebensweltlich Partikularen herausstellen, die politische Bedeutsamkeit der vielfältigen ethischen Asymmetrien, der Obligationsprofile der unterschiedlichen Zugehörigkeiten, der identitätskonstitutiven, die gesamte Grammatik unserer Selbst- und Weltauslegung bestimmenden kulturellen Codierung. Wenn zwischen dem individualistisch-marktförmigen Orientierungssystem und dem universalistisch-rechtsförmigen Orientierungssystem das ethisch-kulturelle Reich des Parikularen hervortritt, wird in der Sprache von Kollektiven und Identitäten gedacht und gehandelt, dann kehrt die Opposition von Eigenem und

Fremden in die historisch-politische Semantik zurück, dann wird die kulturelle Differenz auffällig und verlangt politische Aufmerksamkeit.

VI. Hegels Zauberformel

Wie sollen liberale und demokratische Gemeinwesen mit den seinskonfliktträchtigen kulturellen Differenzen umgehen? Wir wissen, daß der Liberalismus zu einem erfolgreichen Pluralismusmanagement in der Lage ist; ja, es war ja gerade diese Fähigkeit, Differenzen politisch zu entschärfen und Unterschiedliches politisch zu vereinigen, die seinen weltgeschichtlichen Erfolg bewirkt hat. Warum also sollte er nicht auch in der Lage sein, eine normative Grundlage für ein multikulturelles Gemeinwesen zu entwickeln und die geeigneten Institutionen für die Ermöglichung und Stabilisierung einer multikulturellen und multiethnischen politischen Einheit bereitzustellen? Wir kennen die Zauberformel für gelingendes Miteinander aus der dialektischen Sozialphilosophie Hegels; sie gilt für alle Sozialitätsformen gleichermaßen, für die eheliche oder nicht-eheliche Partnerschaft ebenso wie für die Familie, für die nationale Gemeinschaft ebenso wie für die internationalen und globalen Ordnungsentwürfe kosmopolitischer Enthusiasten. Und durch diese Zauberformel kennen wir auch die Muster gescheiterter Sozialität und verunstalteten menschlichen Zusammenlebens. Die Formel lautet: *Einheit von Einheit und Differenz*. Es ist die Formel einer prekären Balance von Gemeinschaftlichkeit und Unterschiedlichkeit, deren Bedeutung *via negationis*, auf dem Umweg der Betrachtung der Scheiternsmöglichkeiten, klarer als durch den direkten Zugang erfaßt werden kann. Denn die Bilder des Gelingens sind immer ätherischer, flüchtiger und konturenschwächer als die Bilder des Mißlingens. Mißlingen kann Sozialität doppelt: einmal als differenznegierender Zwang, zum anderen als einheitsvernachlässigendes Nebeneinander, zum einen als Vereinnahmung, die den Anderen absorbiert, ihm seine Identität, seine Seele nimmt, ihn auslöscht, so daß er noch nicht einmal mehr einen eigenen Schatten wirft; zum anderen die vollständige wechselseitige Entfremdung, die bestenfalls Gleichgültigkeit, schlimmstenfalls rücksichtsfreie Gewaltentladung erzeugt und entweder den Ehe- oder Bürgerkrieg auf Dauer stellt oder in Scheidung und Sezession mündet. Einmal also löst das Konfliktfeld der kulturellen Differenz innerhalb einer politischen Gemeinschaft die Reaktionsmuster kultureller Homogenisierung aus, die eine Assimilationspolitik begründen, die im Extremfall auch vor Progromen und Säuberungen nicht Halt macht. Huntingtons »Clash of Civilizations« zeichnet eine internationale Variation dieses interkulturellen Konfliktszenarios: die Bedrohlichkeit der kulturellen Differenz führt zur Mobilmachung des Eigenen; man rüstet sich für einen kulturellen Selbstbehauptungskampf.

Zum anderen versucht man das Konfliktfeld der kulturellen Differenz innerhalb einer politischen Gemeinschaft mit einer forcierten Politik der Differenz zu entschärfen, deren Folgen kulturelle Segregation und soziale Segmentierung sind; wenn eine Politik der Differenz überhaupt in der Lage ist, das Gewaltpotential kultureller Konflikte zu entschärfen, wird sie dies nur um den Preis des Verlustes der Geschichte, der kollektiven Identität und der politischen Einheit des Gemeinwesens erreichen können. Ein multikultureller Flickenteppich wird dann ein Problem, wenn man die Gastronomiezeilen der Fußgängerzonen verläßt und bedenkt, daß eine Gesellschaft immer durch die Erblast entwickelter Strukturen und Verteilungsmuster gedrückt wird, nie von vorne anfangen kann, sondern den Umgang mit kultureller Differenz im Rahmen vorgegebener sozio-ökonomischer Distributionsmuster einüben muß. Daher werden sich schnell kulturelle Differenzen und sozio-ökonomische Positionen und soziale Segmentierungen überschneiden; die differenzpolitisch ruhiggestellten kulturellen Konflikte werden durch altmodische Verteilungskonflikte überlagert und zu neuem — und diesmal fraglos heftigerem- Leben erweckt.

Ist die Homogenisierungsstrategie eindeutig kohärenzpolitisch überbestimmt, so ist die Differenzierungsstrategie kohärenzpolitisch unterbestimmt. Beiden überlegen ist ein integrationspolitisches Programm; es könnte sich mit Erfolg darum bemühen, die Hegelsche Zauberformel glückenden Miteinanders, gelingenden Umgangs mit Anderen, gelingenden Zusammenlebens von einander Anderen zu konkretisieren. Um dieses freilich näher zu untersuchen, müßte ich meine Überblicksperspektive verlassen und mich mit institutionellen Einzelheiten und ethisch-politischen Detailfragen beschäftigen. Daher ist es jetzt an der Zeit aufzuhören.

Literatur

Luc Ferry (1997): Von der Göttlichkeit des Menschen oder Der Sinn des Lebens, Wien
Johann Gottlieb Fichte (1971): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in: ders., Werke, III, Berlin
Martin Heidegger (1967): Sein und Zeit, 11.Aufl. Tübingen
Wolfgang Kersting (1992): Thomas Hobbes, Hamburg
— (1997): Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend, Frankfurt am Main
Reinhart Koselleck (1989): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders., Vergangene Zukunft, Frankfurt am Main, S. 211-259
Emmanuel Levinas (1983): Die Spur des Anderen, München
— (1984): Die Zeit und der Andere, Hamburg
— (1987): Hors Sujet, Paris
Norman Malcolm (1981): Knowledge of other Minds, in: V. C. Chappell (Hrsg.), The Philosophy of Mind, New York, S. 151-159
John Stuart Mill (1889): Examination of Sir William Hamilton's Philosophy, 6th. ed., London

Dewi Z. Phillips (1996): Introducing Philosophy
Paul Ricour (1990): Soi-meme comme un autre, Paris
Max Scheler (1973): Wesen und Formen der Sympathie, in: ders., Gesammelte Werke, Band 7, Bern
Alfred Schütz (1971/72): Gesammelte Aufsätze, Bde. I u. II, Den Haag
Georg Simmel (1997): Zwei Probleme der Geschichtsphilosophie, in ders.: Gesamtausgabe, Band 9, Frankfurt am Main
Ludwig Wittgenstein (1967): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main

Tönnies im Krieg
Zwei unbekannte Texte aus dem Jahre 1917

Von Stefan Breuer[1]

Die Forschung tut sich bis heute schwer mit einer adäquaten Deutung der politischen Auffassungen von Ferdinand Tönnies. Das ist nicht zuletzt eine Folge der schwierigen Materiallage. Leicht verfügbar sind vor allem die frühen und späten Texte, die zusammengenommen das Bild stützen, wie es zuletzt von Rudolph (1997) und Bickel (1997) skizziert wurde. Weniger bekannt, da schwer zugänglich, sind die Texte des 'mittleren' Tönnies, einer Phase, die man ungefähr auf das Jahrzehnt vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs bis hin zu dessen Ende datieren kann. Hier begegnet man einem anderen Tönnies: einem Autor, der seinen frühen Pessimismus hinsichtlich der Gemeinschaft aufgegeben hat und auf ihre sukzessive Verwirklichung *in der Gesellschaft* setzt — und zwar nicht, wie Günther Rudolph ((1997, S. 11)) annimmt, im Sinne des Strebens nach einem »international konzipierte[n] 'Vernunft'-, 'Sittlichkeits'- oder 'Volksfront'-Staat«, sondern im Sinne der schrittweisen Reform des bestehenden, monarchisch-bürokratischen Staates, wie er sich in Preußen-Deutschland gebildet hat. Das Vorwort zur 3. Auflage von 'Gemeinschaft und Gesellschaft', geschrieben im Spätherbst 1918, attestiert dem alten deutschen Staat ausdrücklich, im Gegensatz zu anderen Staaten, einen »gemeinschaftlichen Mitsinn«, ja »etwas von gemeinschaftlichem Charakter« gehabt zu haben, »der in allgemeiner Wehrpflicht, allgemeiner Schulpflicht und allgemeiner Versicherungspflicht wenn auch mangelhaft zum Ausdruck kam« (Tönnies 1925, S. 62). Es überrascht daher nicht, in den Texten der Kriegsjahre immer wieder auf Formulierungen zu stoßen, in denen Tönnies, bei allem Beharren auf der Notwendigkeit sozialer Reformen, dem bestehenden Staat, dem Staat der konstitutionellen Monarchie, seinen Segen erteilt. Gewiß: ein Nationalist konnte nicht sein, wer in der Nation ein künstliches Gebilde, eine Kreation des Kürwillens sah (vgl. Tönnies 1913, S. 49, 73, 187); ein Propagandist des Siegfriedens nicht, wer 1915 die Denkschrift der 141 gegen Annexionen unterzeichnete (vgl. Dreyer 1991, S. 485). Und doch hat sich Tönnies in einem weit größeren Maß an der geistigen Aufrüstung beteiligt, als bislang bekannt ist: in zahlreichen Beiträgen zur Kriegsschuldfrage, die »in Aussage und Wortwahl auch aus rechter, fast deutschnationaler Feder« hätten stammen können« (Dreyer 1991, S. 494), und in antiwestlich ausgerichteten Polemiken, die den Parlamentarismus als Erfindung der Plu-

[1] Dr. Stefan Breuer ist Professor an der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg.

tokratie hinzustellen versuchten (vgl. besonders Tönnies 1917). Der mittlere Tönnies konfrontiert die politische Ideengeschichte mit dem Problem, wie die offenkundige Annäherung eines Demokraten und Sozialisten an Positionen zu denken ist, die sonst eher im rechten Lager zu finden sind.

In diesen Zusammenhang gehören die beiden folgenden Texte, die zwar vom Titel her bekannt waren, aber bisher nicht nachgewiesen werden konnten.[2] Der erste Text, 'Der Zarismus und seine Gönner', spricht für sich selbst. Er enthält vehemente Angriffe auf die im April 1917 in den Krieg eingetretenen Vereinigten Staaten von Amerika, bei denen Tönnies sich auf die auch von Max Weber ausgiebig herangezogenen parteisoziologischen Werke von Bryce und Ostrogorski stützt. Es ist anzunehmen, daß der Text gleichsam als Flankensicherung für den kurz darauf folgenden Artikel 'Die Erklärung der Hochschullehrer' dienen sollte, in dem Tönnies sich von der Vaterlandspartei distanzierte.

Zum Kontext dieses zweiten Artikels sind einige Erläuterungen erforderlich. Im Juli 1917 erarbeitete ein Sonderausschuß des Interfraktionellen Ausschusses im Reichstag eine Friedensresolution, die neben der außenpolitischen Zielsetzung — der Signalisierung der Bereitschaft zu einem Frieden ohne Annexionen und ohne politische, wirtschaftliche oder finanzielle Vergewaltigungen — auch eine innenpolitische Absicht verfolgte; hoffte man doch auf diese Weise einen Personenwechsel in der Reichsleitung und Schritte in Richtung einer Parlamentarisierung der Regierung durchzusetzen. Das Kalkül ging auf. Der unter Druck gesetzte Reichskanzler von Bethmann Hollweg reichte am 12./13. Juli seinen Rücktritt ein, am 19. Juli wurde die Friedensresolution von einer aus Mehrheitssozialdemokratie, Zentrum und Fortschritt getragenen Abstimmungskoalition verabschiedet (vgl. Nipperdey 1992, S. 839 ff.).

Die Folge war eine starke innenpolitische Polarisierung. Ende August schlossen sich die Gegner des Verständigungsfriedens zur *Deutschen Vaterlandspartei* zusammen, die von Tirpitz und Kapp geleitet wurde. Der deutschnationale 'Tag' veröffentlichte am 12. September einen Aufruf dieser Partei, in dem die Friedensresolution als eine »Gefährdung des Vaterlandes und eine wenn auch nicht gewollte Förderung unserer Feinde« bezeichnet wurde. Der vor dem Krieg gewählte Reichstag stelle heute »nicht mehr die Vertretung des deutschen Volkswillens« dar. Die folgenden Ausführungen über die deutsche Freiheit, die himmelhoch über der unechten Demokratie des Westens stehe, liegen substantiell auf der gleichen Linie wie die von Tönnies dort einen Monat später vertretenen Ansichten.

[2] Vgl. Fechner (1992, S. 90, dort angegeben unter den Werkverzeichnisnummern 487 und 488). Den Fundort, die Zeitschrift 'Der Tag', verdanke ich Ina Schmidt.

Zur gleichen Zeit unternahm ein Mitglied der Vaterlandspartei, der Tübinger Historiker Johannes Haller, eine Unterschriftensammlung für eine 'vaterländische Kundgebung' unter den deutschen Professoren. Die Erklärung, die über 900 Unterzeichner fand, etwa ein Viertel der Gesamtzahl aller Lehrstuhlinhaber, wurde Anfang Oktober veröffentlicht (vgl. Schwabe 1969, S. 161 f.). Sie kulminierte in der Behauptung, daß »die jetzige Mehrheit des vor fast sechs Jahren unter völlig anderen Verhältnissen gewählten Reichstags es nicht für sich in Anspruch nehmen kann, gegenüber den heute zur Entscheidung stehenden Lebensfragen den Volkswillen in unzweifelhafter Weise zum Ausdruck zu bringen.«. Den Leitern von Heer und Staat, also auch der Obersten Heeresleitung, wurde das Vertrauen ausgesprochen, daß es ihnen gelinge werde, »einen Frieden zu erringen, wie ihn Deutschland für sein Leben und Gedeihen braucht.«. Obwohl die Initiatoren der Erklärung versicherten, sie verfolgten keine Auflösung des Reichstages, war eben dies der Eindruck in der Öffentlichkeit (vgl. Hagenlücke 1997, S. 88).

Vor diesem Hintergrund muß Tönnies' 'Erklärung der Hochschullehrer' vom 19. Oktober gelesen werden. Er unternimmt den schwierigen und tatsächlich wohl auch kaum vermittelbaren Versuch zu erklären, wie man — wie Tönnies — zu den Unterzeichnern der 'vaterländischen Kundgebung' gehören und dennoch von der Vaterlandspartei um Welten getrennt sein konnte. Das letztere wird mit großer Überzeugungskraft vorgetragen. Schon der Name dieser Partei, so Tönnies, enthalte »eine bewußte Kränkung aller derer, die für das Vaterland Opfer bringen, aber die Grundsätze dieser wilden Partei nicht teilen. ... Wenn eine Partei das Vaterland für sich allein in Anspruch nimmt, so bedeutet das die Ankündigung eines ideellen Bürgerkrieges.«.

Erstaunlich ist indessen die Begründung, er, Tönnies, habe die Erklärung der Hochschullehrer deshalb unterschrieben, weil er auf diese Weise dagegen habe protestieren wollen, daß die Friedensresolution zum Sturz Bethmann Hollwegs und damit des wichtigsten »Bollwerk[s] gegen die Stürme alldeutscher Überpatrioten und Kriegsinteressenten« geführt habe. Eine Erklärung, die von führenden Vertretern eben dieses Lagers lanciert wurde, war dafür nicht eben der beste Ort; und so bleibt der Eindruck, daß es weder dieses Motiv noch das fadenscheinige außenpolitische Argument war, das Tönnies zur Unterschrift geführt hat, sondern etwas Drittes: der mit der Friedensresolution verbundene Schritt zur Parlamentarisierung. Die harsche Empfehlung, der Reichstag habe sich zu bescheiden und für die Dauer des Krieges gefälligst die Regierung zu unterstützen, läßt darauf schließen, daß es der Antiparlamentarismus von links war, der — vielleicht zu Tönnies' eigenem Erschrecken — ein Zusammengehen mit dem Antiparlamentarismus von rechts ermöglicht hat. Für die kommende Republik sollte es sich als schwere Hypothek erweisen, daß die parlamentarische Demokratie nicht nur auf der Rechten so wenig Freunde besaß.

Literatur

Bickel, Cornelius (1997): Tönnies' Auffassung von Staat und Politik, in: Tönnies-Forum, 6. Jg., Heft 1, S. 23-62

Dreyer, Michael (1991): Ferdinand Tönnies und die Kriegsschuldfrage, in: Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hrsg.), Hundert Jahre 'Gemeinschaft und Gesellschaft'. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, S. 483-494

Fechner, Rolf (1992): Ferdinand Tönnies. Werkverzeichnis, Berlin

Hagenlücke, Heinz (1997): Deutsche Vaterlandspartei. Die nationale Rechte am Ende des Kaiserreiches, Düsseldorf

Nipperdey, Thomas (1992): Deutsche Geschichte 1866-1918, Bd. II, München

Rudolph, Günther (1997): Zur Staatsauffassung von Ferdinand Tönnies, in: Tönnies-Forum, 6. Jg., Heft 1, S. 3-22

Schwabe, Klaus (1969): Wissenschaft und Kriegsmoral. Die deutschen Hochschullehrer und die politischen Grundfragen des Ersten Weltkrieges, Göttingen u. a.

Tönnies, Ferdinand (1913): [Diskussionsbeiträge], in: Verhandlungen des Zweiten Deutschen Soziologentages vom 20.-22. 10. 1912 in Berlin, Tübingen

— (1917): Der englische und der deutsche Staat, Berlin

— (1917a): Der Zarismus und seine Gönner, in: Tönnies-Forum, 8. Jg., Heft 1, S. xx-xx [zuerst in: Der Tag vom 13. 10. 1917)

— (1917b): Die Erklärung der Hochschullehrer, in: Tönnies-Forum, 8. Jg., Heft 1, S. xx-xx (zuerst in: in: Der Tag vom 19. 10. 1917)

— (1925): Gemeinschaft und Gesellschaft. Vorrede (zur dritten Auflage). 1919, in: ders., Soziologische Studien und Kritiken, Sammlung I, Jena (zuerst in: Die Neue Zeit, 1919, 37. Jg., Bd. 2, S. 251-257)

Der Zarismus und seine Gönner

Von Ferdinand Tönnies[1]

Suchomlinow und Januschkewitsch — Januschkewitsch und Suchomlinow — die üblen Namen sollten dem alten England und dem jungen Amerika unaufhörlich in den Ohren gellen! Denn sie enthalten die abscheuliche Wahrheit: daß diese Mächte sich verbündet hatten — nicht mit dem Zaren, der persönlich ganz gewiß friedliebend war — aber mit der zarischen Kamarilla, mit der Großfürstenpartei, die kriegslüstern war, um ihres eigenen Vorteiles willen, weil sie ihr verrottetes System durch einen großen Krieg und Sieg glaubte retten zu können.

In allen Tonarten hat die englische Presse und Literatur den Deutschen Kaiser verunglimpft, weil er — Rußland den Krieg erklärt hat, wozu er nur sich entschloß, nachdem seine letzte Hoffnung, den Frieden zu erhalten, fehlgeschlagen war, und als die Selbsterhaltung des Deutschen Reiches gebot, seine Grenzen zu schützen. Wenn den Kaiser ein Vorwurf träfe, so wäre es der einer allzu großen Hinneigung zu Rußland, die er ehemals hegte und betätigte, hauptsächlich infolge der überlieferten Freundschaft zwischen den Dynastien, die zugleich ein Vermächtnis des von ihm so hoch verehrten Großvaters darstellte; demnächst aber aus Friedensliebe, weil er die Friedensliebe des Zaren Nicolai für ernst halten durfte, aber seine Willensschwäche nicht hinlänglich kannte, oder mit den Faktoren, wodurch die russische Politik bestimmt wird, nicht rechnete.

Der mächtigste dieser Faktoren war die Korruption, die Bestechlichkeit oben und unten, die schrankenloseste Geldgier und Genußsucht, die am Zarenhofe alles Ehr- und Anstandsgefühl erstickte, die mit dem Meuchelmord zusammen die wirklichen Schrecken des Despotismus darstellte und in dieser Hinsicht auch als der Reichsduma an Stärke weit überlegen sich herausgestellt hat.

Freilich, diese Korruption muß Herrn Wilson als ein Zeichen der Verwandtschaft sympathisch anmuten. Aus ebenso niedrigen Beweggründen, wie zweieinhalb Jahre früher Rußland, haben ja United States mit uns den Krieg angefangen. Und die Korruption ist ebenso — oder noch mehr! — das Merkmal der Politik im unheiligen Amerika wie im heiligen Rußland. Sagt doch sogar James Bryce, ein ausgesprochener Bewunderer und Verteidiger der Amerikaner, daß die »Reinheit« (d. h. Unbestechlichkeit) ihrer gesetzgebenden Körperschaften stark unter dem Niveau von England

[1] Zuerst in: Der Tag, Berlin, 13. Oktober 1917. Die Quellenmitteilung verdanken wir Prof. Dr. Stefan Breuer; siehe auch dessen Beitrag auf den Seiten 21-24.

und Deutschland, ja sogar unter dem von Frankreich und Italien stehe, während er von der höheren Beamtenschaft des Bundes nur zu rühmen weiß, daß ihre Integrität »in diesem Augenblicke« nicht in ausgeprägter Weise hinter den Verwaltungen »der meisten europäischen Länder« zurückstehe. Dies aber sei »vielleicht weniger allgemein wahr« von den Beamten der Einzelstaaten! Und es könne ganz gewiß nicht gesagt werden von denen, welche die Geschäfte der meisten größeren Städte führen, denn »das Mittelmaß der Reinheit ist dort auf einen Punkt gesunken, der tiefer steht, als ihn die Gemeindeverwaltungen irgendeines (!!) europäischen Landes aufweisen!« (The American Commonwealth. New Editon. New York 1911, Vol. II. 167.) Also ein moralisch schmutziges Volk in seiner Politik, selbst nach dem Zeugnis dieses seines ausgesprochenen Verehrers, der als Frucht seines Werkes ein beinahe fabelhaftes Ansehen in den Staaten genießt, das auch die liberale englische Regierung von 1906 bald veranlaßte, ihn zum Botschafter in Washington zu ernennen.

Aber Bryce behandelt die politische Verdorbenheit der Amerikaner nur auf wenigen Seiten. Dagegen hat den Tatsachen dieser Erscheinung ein sehr eingehendes Studium gewidmet der Pole Ostrogorski im 2. Bande seines großen Werkes über »Demokratie und die Organisation politischer Parteien«, das in französischer Sprache 1902 erschien. Es ist keineswegs in einem der Entwicklung sogenannter Demokratie feindlichen Standpunkt verfaßt; sonst hätte wohl nicht der genannte Bryce die Vorrede zur englischen Übersetzung des Werkes geschrieben, die beinahe gleichzeitig mit dem Original erschien. Auch läßt der Inhalt, besonders die Schlußbetrachtung, darüber keinem Zweifel Raum.

In jener Vorrede rühmt Bryce den Polen als einen ungemein fleißigen und einsichtigen Forscher, der ebenso wissenschaftlich in seiner Methode wie philosophisch im Geiste sei und die Tatsachen mit musterhafter Sorgfalt geprüft habe. Er fährt dann unter anderem fort: es sei eher die Aufgabe amerikanischer Leser als die seine, zu sagen, wie fern seine Schilderung der Parteimaschinerie in den Vereinigten Staaten mit düsteren Farben überladen sei, »denn düster ist sie unfraglich«. (For gloomy it unquestionably is.)

Was enthält nun diese düstere Schilderung über Bestechungen und Bestechlichkeiten, wovon auch Tacitus seinerzeit sagte, daß sie in Rom unter dem Namen »Zeitgeist« an der Tagesordnung seien? Es ist schwer, von dem Wust von Unehrlichkeit, der das amerikanische Parteisystem stinkend macht, sich eine angemessene Vorstellung zu bilden.

Die Grundlage, der eigentliche Caucus, sind die Urversammlungen der Wähler (primaries), aufgezogen von einem Komitee, dem Ring berufsmäßiger Politiker, an dessen Spitze die Baase (bosses) stehen. In diesen Urversammlungen entspinnen sich oft die heftigsten Kämpfe. »Wenn die moralische und physische Gewalt, welche

dieser Ring spielen läßt, um die Opposition fernzuhalten, nicht ausreicht oder nicht zweckmäßig scheint, so greift man zu Betrügereien, die durch lange Übung in ein System gebracht sind, um nicht zu sagen in eine Wissenschaft, worin die ehrwürdig gewordenen Methoden ihre spezielle Terminologie haben.« Diese schwindelhaften Methoden werden auf mehreren Seiten dargestellt. »Wenn Opposition auftritt, so geht sie selten aus von den rechtschaffenen Bürgern, denen an der Ehre der Partei und an politischem Anstand gelegen ist; sie halten sich ferne, weil sie von der Vorstellung erfüllt sind, daß die Leute, die sie in der Versammlung treffen würden, alle Schufte sind (are all rogues).« Vielmehr handle es sich einfach um einen Kampf zwischen denen, die im Besitze der Ämter (welche bekanntlich allgemein als Beute — spoils — bezeichnet werden) sind, und denen, die danach streben (den »ins« und »outs«). Natürlich setzen beide Gruppen Himmel und Erde in Bewegung, um möglichst viele Leute zu veranlassen, für sie zu stimmen. Wenn Überredung nicht hilft, »so versprechen sie Stellen und Vorteile oder gehen zu direkter Bestechung in ihren verschiedenen Gestalten über — von Traktieren mit Getränken und Zigarren bis hinab zu Geldzahlungen«, welches letzere »Argument« oft zu erheblichen Kosten führe. Die Bestechung der Wähler setzt sich auf erhöhter Stufenleiter fort in den höheren Wahlversammlungen, den Stadtkonventen, Staatskonventen und im Nationalkonvent, und endlich sogar bei den Präsidentenwahlen, wo es um Gewinnung von Wahlmännern sich handelt. Auch bei diesen spielt der Kauf von Stimmen für bares Geld »eine erhebliche Rolle im politischen Leben Amerikas, und zwar eine zunehmende«! Und zwar, obgleich die Korruption sonst in jeder Hinsicht in den großen Städten am ärgsten ist, so »begegnet man doch oft der schamlosesten Käuflichkeit in den Landbezirken, namentlich in den Staaten, die an den Atlantischen Ozean grenzen, ja sogar in Neu-England, das von den Nachkommen der Puritaner bewohnt wird.« »Stimmen werden da öffentlich verkauft wie ein Handelsartikel; es gibt einen regelmäßigen notierten Kurs für sie.« »Und es sind nicht nur dürftige Leute, die ihre Stimmen verhandeln, sondern wohlhabende Farmer amerikanischer Abstammung, fromme Männer, die regelmäßig am Sonntag zur Kirche gehen« ... »In einigen Landbezirken macht der vierte oder gar dritte Teil der Wahlmänner Geld aus seinen Stimmen« — 1896 waren in einem Bezirk von 173 Wahlmännern 101 käuflich. In der ganzen Union, Stadt- und Landbezirken, ist die Menge käuflicher Wahlmänner im Durchschnitt auf mehr als 11 v. H. geschätzt worden.

Bis vor etwa 25 Jahren waren die Wahlen öffentlich und wurden scharf kontrolliert: der Käufer folgte den Bestochenen an die Wahlurne, Vorarbeiter der Fabriken bewachten mit scharfem Auge die ihnen unterstellten Arbeiter. »Wahlmänner waren sogar der Einschüchterung und persönlicher Gewalttat ausgesetzt von seiten desperater Wahlagenten, die sie hindern wollten, nach eigenem Willen zu wählen und ihnen ein anderes 'Ticket' aufzwangen.« Das ist nun freilich anders geworden; auch der offene

Stimmenmarkt, der sonst in New York und anderen Großstädten abgehalten wurde, ist abgeschafft worden. »Aber Bestechung geht unverändert weiter und ist nicht weniger geworden«, das Gesetz wird umgangen, Mittel sind ausfindig gemacht worden, wodurch die Bestecher sich sichern, daß der Bestochene seine vertragsmäßige »Pflicht« erfüllt. Nicht selten wird auch die Wahlenthaltung oder Nichteintragung in die Wählerlisten erkauft.

Welche sind nun die Beweggründe der Käufer? Um diese Frage zu beantworten, muß man die zwei Kapitel lesen, die Ostrogorski den Berufspolitikern als Motoren der Wahl-Maschinerie gewidmet hat. Er faßt sich dahin zusammen: die Maschinerie ist eine Regierung, sie besitzt die meisten Merkmale einer solchen, nur nicht rechtmäßige Herkunft und ehrenhafte Beweggründe. Ihr System von Belohnungen und Strafen vergleicht er mit dem der sizilischen Mafia und der italienischen Kamorra.

Der Kampf wird, wie früher bemerkt, hauptsächlich um die einträglichen Ämter geführt. »Der Staatsdienst, der schon so tief erniedrigt war durch die Rotation (das Prinzip des regelmäßigen Wechsels) und durch die Teilung der Beute, empfing einen andern tödlichen Schlag von seiten des Caucus, durch das Veranlagungs-System (assessment system). Es war nicht mehr bloß politisches Günstlingswesen, Parteileidenschaft und Intrige, Leistung von Diensten bei den Wahlfeldzügen, was die Zulassung zu öffentlichen Ämtern regelte, sondern außer alle dem Geld in direktester und schandbarster Form seines Gebrauches. Öffentliche Ämter werden sozusagen zur Versteigerung gebracht«. Die Organisation sei heruntergekommen auf einen industriellen Betrieb, um Geld aus Stellen zu schmieden. Der Betrieb »kaufte Stimmen, verarbeitete diesen Rohstoff in Wahlkomitees und verkaufte sie wieder mit dem Handelszeichen an den Meistbietenden« (Ostrogorski II. 148).

In den »Konventen« haben sich die Kandidaten um Ämter zu melden, d. h. hier sind die Marktplätze, auf denen diese Waren angeboten und nachgefragt werden. Die unteren Stufen der Konvente bringen in der Regel nur Kandidaten ans Tageslicht, »die ausgesprochen schlecht sind, vom Standpunkt der Sittlichkeit und Intelligenz« — das sind also Kandidaten für Kommunalämter usw. Und doch sind, wenn man ihre Wichtigkeit für das politische Leben in Betracht zieht, die Kandidaten für gesetzgebende Versammlungen noch schlechter, ja die schlechtesten von allen. »Kandidaten für das Abgeordnetenhaus der Union sind meistens minderwertige Menschen.« »Niedrig wie ein Mitglied des Kongresses«, hört man oft sagen, und die Mitglieder der gesetzgebenden Körperschaften der Staaten stehen in noch schlechterem Ruf! Ja eine gewisse Minderwertigkeit des Verstandes ist geradezu Bedingung der Kandidaturen; das Mindeste, was — nach unten — verlangt wird, ist die Mittelmäßigkeit (S. 240 f.).

Kein Wunder, daß ebenso wie viele Wähler, auch viele Abgeordnete, ja auch Senatoren »für Geld zu haben sind«. Mehrmals zitiert der Verfasser den Ausspruch, mit dem man das amerikanische Haus der Abgeordneten charakterisiert hat, daß in ihm jedes »Interesse« vertreten sei, außer dem allgemeinen und öffentlichen Interesse.

Hören wir noch, wie ein Amerikaner selbst urteilt, und zwar ein Schriftsteller, der in offenkundigster und gläubigster Weise für die Demokratie und ihre Fortbildung eintritt, der peinlich bemüht ist, die Einrichtungen seines Landes als solche zu verherrlichen. Delos F. Wilcox, in seinem Buche »The american city, a problem in democracy« (N. Y. 1904) sagt, nach einem Überblick über die Entwicklung (S. 17), man erkenne, »daß die Stadt und die Nation überhaupt im Geschwindschritt (rapidly) auf einen Zustand hin sich bewegt haben, worin, indem die Stadt die Nation beherrscht und die gröbsten Formen des Materialismus die Stadt beherrschen, freie Einrichtungen zugrunde gehen müssen und die Demokratie sich als eine jammervolle Mißgeburt in Amerika erweisen muß« (must prove an abject failure in America)! —

Erst die Betrachtung und Erwägung der Korruption in Amerika gibt uns den richtigen Maßstab für die Niedrigkeit der Gesinnung, womit der Achtjahrezäsar dieser moralisch nichtswürdigen Republik sich herausnimmt, das deutsche Volk aufzufordern, ihm zu Gefallen sich des Kaiserismus zu entledigen.

Wenn der Kaiserismus alle die Flecken hätte, die ihm angedichtet werden, so würde er immer noch in strahlendem Glanze dastehen, wenn er neben den schmutzigen Bossismus gestellt würde, der nicht eines der Merkmale, sondern der Charakter selbst des amerikanischen politischen Lebens ist.

Freiheit, Demokratie, Zivilisation, Humanität, Recht — das sind eure Worte! Sklavische Untertanschaft unter die verächtlichsten Mächte, Plutokratie, barbarische Bestechlichkeit, Schändung der Menschlichkeit durch ehrlosen Handel mit Ehrenstellen, Erniedrigung des Rechts zur Spiegelfechterei und zum biegsamen Gerät in den Händen der Mammonarchen — das sind eure Taten!

Dieselbe verruchte Gleißnerei ließ den Präsidenten Wilson Frieden predigen, nachdem er jahrelang den Krieg zum Besten der amerikanischen Geldsäcke hatte schüren helfen, ja in dem Augenblick, da er im Begriffe stand, seine ausgesprochene schnöde Parteilichkeit in offene Teilnahme am Kriege übergehen zu lassen.

Viel Feind' — viel Ehr'. Und wenn ein Wilson unter den Feinden ist, zweifache und dreifache Ehre!

Die Erklärung der Hochschullehrer

Von Ferdinand Tönnies[1]

Die Erklärung der Hochschullehrer, daß nach ihrer Überzeugung »die gegenwärtige Mehrheit des Reichstages nicht in Anspruch nehmen könne, gegenüber den heute zur Entscheidung stehenden Lebensfragen den Volkswillen in unzweifelhafter Weise zum Ausdruck zu bringen«, ist dem Mißverständnisse ausgesetzt. Sie wird vermutlich vielfach als ein Zeugnis aufgefaßt und als ein Beweis ausgenutzt werden dafür, daß die Vaterlandspartei recht habe.

Es gibt aber unter den Urhebern der Erklärung solche, die sachlich der Vaterlandspartei lebhafteren Widerspruch entgegenstellen als der Friedensentschließung des Reichstages. Ohne die Anzahl derer zu kennen, die also denken, möchte ich in deren Namen über jene Erklärung und den Sinn, worin wir sie verstehen, mich aussprechen.

Es ist ein offenbarer Notstand, dem der gegenwärtige Reichstag sein Dasein und seine Befugnisse verdankt. Die ursprüngliche Legislaturperiode des Deutschen Reichstages erstreckte sich auf drei Jahre. Es wurde in weiten Kreisen als eine reaktionäre Neuerung beurteilt und lebhaft angefochten, als im dritten Jahrzehnt des neuen Reiches die Verlängerung dieser Legislaturperiode auf fünf Jahre geschah. Der Grundsatz, daß die Volksvertretung den Gefühlen, Stimmungen, Wünschen, wenn möglich einem entschiedenen »Willen« des gesamten Volkes möglichst getreuen Ausdruck geben solle, scheint eine häufigere Befragung, wie sie durch Ausschreibung allgemeiner Wahlen geschieht, zu heischen. Ohnehin kann diese Vertretung nicht von vornherein auf alle im Laufe der Jahre entstehenden Vorlagen der Gesetzgebung sich erstrecken; wichtige Vorlagen dieser Art sind nicht von vornherein bekannt, kaum eine ist's in ihren Einzelheiten. Die Wähler müssen sich im allgemeinen darauf verlassen, daß ihr Vertreter in ihrem Sinne an der Gesetzgebung mitwirken werde — eine Gewähr dafür bietet ihnen zuweilen die Persönlichkeit, zumeist aber nur der Parteistandpunkt des Gewählten. Es wäre denkbar, daß Volksvertreter auf Lebenszeit gewählt würden; und es ist nicht ganz leicht, einzusehen, warum nicht wenigstens für eine so lange Zeit wie der Bürgermeister einer Stadt, also nach der großen preußischen Städteordnung für eine Periode von zwölf Jahren, wobei Wiederwahl Regel ist, der Volksvertreter das Vertrauen seiner Wählerschaft sollte genießen können. Wie immer man darüber denken möge, es wäre allerdings nicht im Sinne des heutigen Parlamentarismus, es

[1] Zuerst in: Der Tag, Berlin, 19. Oktober 1917. Die Quellenmitteilung verdanken wir Prof. Dr. Stafan Breuer; siehe auch dessen Beitrag auf den Seiten 21-24.

wäre alles andere als demokratisch. Das demokratische Prinzip verlangt seinem Wesen nach möglichst unmittelbare Willensäußerung und Gesetzgebung durch das Volk. Eben darum wurde die Verlängerung der Periode von den konservativen Parteigruppen bejaht, von den andersgerichteten verneint.

Es ist daher eine seltsame Erscheinung, wenn ein Parlament, dessen schon für zu lang gehaltene Periode abgelaufen ist, das nur einem Notstande seine Fortdauer verdankt, das nur geduldet wird, weil das Volk nicht in der Lage ist, es durch ein anderes zu ersetzen — daß ein solches Parlament sich für berechtigt und berufen hält, demokratische Neuerungen zu bewirken und den angeblichen Willen des Volkes in einem ganz neuen Sinne in neuer Richtung zur Geltung zu bringen, nämlich in einer Handlung der auswärtigen Politik.

Die förmliche Berechtigung dieses Vorgehens wird, nachdem die Verlängerung der Legislaturperiode rechtsgültig geworden ist, kaum bestritten werden können. Um so mehr aber unterliegt die moralische und sachliche Befugnis gerechtem Zweifel. Man wendet ein, es müsse dann auch die Berechtigung zur Bewilligung der Kriegskredite angefochten werden. Es liegt aber auf der Hand, daß hier die förmliche und die sachliche Berechtigung sich vollständig decken. Denn niemand glaubt, daß Neuwahlen, auf welcher Basis sie auch stattfinden möchten, die vorhandene überwältigende Mehrheit für Kriegskredite auch nur im geringsten zu erschüttern vermöchten. Hier steht wirklich das gesamte Volk hinter dem Reichstag.

Mit der Friedensentschließung steht es offensichtlich anders. Lebhafter Widerspruch hat sich erhoben. Auch aus den Reihen der Volksgenossen, die sonst sich durch die Parteien der gegenwärtigen Mehrheit vertreten fühlen. Es ist gleichwohl wahrscheinlich, daß Neuwahlen, selbst wenn die jetzt durch den Heeresdienst gebundenen Wähler daran teilnehmen, von neuem eine Mehrheit des gleichen Sinnes hervorbringen würden. Aber es kann nicht wundernehmen, wenn die Gegner jener Entschließung es nicht als wahrscheinlich gelten lassen wollen; man kann auch nicht leugnen, daß starke Gründe für die Ansicht sprechen, daß selbst, wenn die Verhältnisse der Parteien nicht erheblich verschoben würden, innerhalb der Parteien viele Personen würden gewählt werden, die anderen Sinnes wären als die gegenwärtige Mehrheit.

Der dieses schreibt, hält für seine Person die Friedensentschließung insofern für gut und richtig, als er die Beweggründe, die eine so große Mehrheit bestimmten, kennt und sowohl ihre Stärke als ihre Lauterkeit anerkennen muß. Er hegt auch die Meinung, daß ihre Wirkung, nach innen und nach außen hin, überwiegend günstig gewesen ist und noch ist, weil sie das Volksgewissen stärkt im Bewußtsein des Verteidigungskrieges, und weil sie im Auslande, zumal im neutralen, bei der Minderheit einsichtiger und besonnener Leute die Erkenntnis befördern muß, daß nicht der deutsche

Militarismus, sondern ausschließlich die rücksichtslose Eroberungssucht und die Hoffnung unserer Feinde, dem Deutschen Reiche und seinen Verbündeten den Garaus zu machen, dem Frieden im Wege steht — dem Frieden, der für die feindlichen Länder, wenigstens für diejenigen des europäischen Kontinents, noch erheblich stärker als für das Deutsche Reich, für Österreich-Ungarn, Bulgarien und das osmanische Reich Gegenstand dringenden Bedürfnisses und Verlangens ist. Daß wir diesem Bedürfnis und Verlangen offen Ausdruck geben, während den feindlichen Staatsmännern auf dem Kontinent England und Amerika Knebel in den Mund gesteckt haben, gereicht uns bei redlich und vernünftig Denkenden nur zur Ehre.

Und doch mach ich das Urteil geltend, daß der Reichstag in Erwägung der gerechten Zweifel, die den Mandaten seinen Mitgliedern gegenüber obwalten, die Friedensentschließung besser unterlassen oder wenigstens in eine vorsichtigere Form hätte kleiden sollen. Im Sinne seiner Mehrheit wäre sehr viel wichtiger gewesen, an der Spitze der Geschäfte einen Vertreter ihrer Grundanschauung zu behalten, einen Staatsmann, der die Mäßigung und Besonnenheit, die zum Wesen des Staatsmannes gehören, in sich verkörperte; der, welcher Art auch seine Schwächen sein mochten, ein so starkes Bollwerk gegen die Stürme alldeutscher Überpatrioten und Kriegsinteressenten darstellte, daß die sogenannte Vaterlandspartei an seiner Persönlichkeit gescheitert wäre. Ich erkenne keine staatsmännische Weisheit darin, daß man Bereitwilligkeit zum Frieden kundgibt und im gleichen Augenblick den Reichskanzler stürzen hilft, dessen Sturz seit fast drei Jahren das heißerstrebte Ziel der alldeutschen Eroberungspolitiker gewesen ist. Ich glaube, die Momente hinlänglich zu kennen, die den wirklichen Abgang Bethmann Hollwegs verursacht haben; aber auch wenn die Mehrheitsparteien für unmöglich halten mußten, den, wenigstens in ihrem Sinne, hochverdienten Staatsmann für sich und für das Reich zu erhalten, so hätten sie doch mit breiten Schilden sich vor ihn stellen müssen — dies gebot die einfachste politische Einsicht und gebot sittliche Pflicht. Praktische Gründe sprachen ohnehin in stärkster Weise gegen einen Wechsel der politischen Leitung mitten in einer ungeheueren Krisis des Staates und des Vaterlandes. Wenn man so viel von Zeichen der Schwäche redet, dies ist ein Zeichen der Schwäche: wenn auch nicht der Schwäche des Volkes, seiner kriegerischen Macht und seines Siegeswillens, so doch der Schwäche der politischen Denkfähigkeit und Willenskraft eines über seine verfassungsmäßige Dauer verlängerten Reichstages.

Überdies war die Friedensentschließung mit dem schweren Fehler behaftet, daß sie nicht aussprach, das Angebot so großer Einräumungen für den Friedensschluß, wie sie enthielt, gelte nicht für eine beliebige Zukunft, sondern gelte nur für den gegebenen Augenblick; die Weigerung der Feinde, in Friedensverhandlungen einzutreten, bedeute die Vernichtung des Angebots. Der frühere Reichskanzler hat in diesem

Sinne noch im Frühling dieses Jahres sich ausgesprochen: daß man nicht England und Frankreich gleichsam Indemnität für jede von ihnen beliebte Fortsetzung des Krieges anbieten könne: als ob der Friede, zu dem wir heute vielleicht uns bereitfinden ließen, auch inskünftig, nachdem wir fernere ungeheuere Opfer gebracht hätten, immer zu ihrer Verfügung stünde. Und damals hat man auch in sozialdemokratischen Zeitungen diesen Vorbehalt als notwendig und unanfechtbar anerkannt gefunden. Der Gedanke kehrt wieder in der Rede, die der österreichische Ministerpräsident neulich gehalten hat. Wäre dieser Gedanke in der Friedensentschließung des Reichstages enthalten gewesen, wäre er mit gehörigem Nachdruck betont worden, so hätte die Unzufriedenheit mit dem Vorgehen der Mehrheitsparteien und der Widerstand dagegen nicht einen so großen Umfang angenommen, wie er tatsächlich angenommen, hat. Wie Druck den Gegendruck hervorbringt, so hat die Friedensentschließung, mangelhaft autorisiert und mangelhaft gestaltet, wie sie war, die noch weit mangelhaftere sogenannte Vaterlandspartei ins Leben gerufen. Diese ist so sehr vom Übel, daß wenigstens der Gebrauch des angemaßten Namens bei hoher Strafe ihr untersagt werden müßte. Denn er enthält eine bewußte Kränkung aller derer, die für das Vaterland Opfer bringen, aber die Grundsätze dieser wilden Partei nicht teilen. Wenn eine Partei das Vaterland für sich allein in Anspruch nimmt, so bedeutet das die Ankündigung eines ideellen Bürgerkrieges. Kommt ein herausforderndes Gebaren der Führer mit Beschimpfungen und Schmähschriften gegen Andersdenkende hinzu, so sind das ideelle bürgerkriegerische Handlungen. Sie mögen den Siegeswillen derer, die so sich gebaren, stärken, in erster Linie sicherlich stärken sie den Wunsch und Willen, die Gegner der Partei zu besiegen. Den Siegeswillen des Volkes werden solche Frevel nicht vermehren, seine Siegesfähigkeit werden sie eher herabsetzen.

Ich fasse mein Urteil dahin zusammen: der Reichstag sollte sich dessen bewußt bleiben oder werden, daß ihm nur eine bedingte und begrenzte Aufgabe obliegt, daß er dem Volke schuldig ist, sich zu bescheiden, und daß, solange der Krieg dauert, seine vornehmste Pflicht darin besteht, die bestehende Regierung — möge sie besser oder weniger gut als die frühere sein — in ihrer schwierigen Lage nach außen hin, deren Haltung jetzt wichtiger als alles andere ist, zu unterstützen. In diesem Sinne sind wir Deutschen tatsächlich mit Ausnahme der Verfasser geheiner Denkschriften und ihrer besinnungsarmen Leser einmütig gewesen. Daß wir einmütig bleiben oder wieder werden, ist schlechterdings die Hauptsache. Die Oberste Heeresleitung und jeder Mann an der Front, aber auch unsere Frauen und Kinder und alle, die an der Kampfgenossenschaft nur geistigen und sittlichen Anteil zu nehmen vermögen, haben ein Recht, es zu verlangen.

Darum werde die Mahnung an alle, die es angeht, gerichtet: Mäßigung in Kundgebung ihrer Meinungen und Gesinnungen walten zu lassen, ihre leidenschaftlichen Gefühle in Zucht zu nehmen und sich durch die Tat zu bekennen zu dem Worte:

Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern.

Vom Anarchisten zum deutschen Tatdenker

Der Lebensweg Willy Schlüters und seine Freundschaft mit Ferdinand Tönnies

(Fortsetzung)

Von Christoph Knüppel

1919 lernt Schlüter den Rechtsanwalt und Notar Dr. Walther Wilhelm (1886 Freital/ Sachsen-nach 1944)[1] aus Dresden kennen, der von den Ideen des Föderalisten Constantin Frantz beeinflußt war und später als einer der geistigen Führer der marginalen Reichspartei des deutschen Mittelstandes (Wirtschaftspartei) galt. Mit Wilhelm schreibt Schlüter 1920 an einem Werk mit dem Titel 'Mit Marx über Marx hinaus'. Darin verwerfen die Verfasser laut Pechel den »Gleichheitswahn« und die Idee des Klassenkampfs. Durch die sittliche Aufschließung des Wirtschaftsgedankens gelangten sie zu einem »neuen Aristokratismus, der äußere Leistungstüchtigkeit und geistiges Schöpfertum in ein Verhältnis dauernder Wechselbefruchtung stellt.«[2] Während dieses Werk offenbar nicht gedruckt wurde, veröffentlichen Schlüter und Wilhelm fünf Jahre später 'Die Mission des Mittelstandes. 99 Thesen für das schaffende Volk' (1925). Tatsächlich war es Schlüter allein gewesen, der das Buch im Auftrag der Reichspartei innerhalb von vier Wochen schrieb. Als Gegenleistung erhielt er dafür monatliche Vergütungen von 150 Mark und die Erlaubnis, sich als Mitverfasser präsentieren zu dürfen.[3] Schlüters Buch, das seine Leser zu schöpferischen Standesmen-

[1] Anläßlich seiner späteren Ernennung zum sächsischen Wirtschaftsminister wird Wilhelm im 'Dresdner Anzeiger' vorgestellt: »Dr. Walther Wilhelm [...] ist am 5. März 1886 in Freital geboren. Er hat das Wettiner Gymnasium in Dresden bis 1905 besucht und dann Rechte und Volkswirtschaft in Heidelberg, Berlin, Leipzig und an verschiedenen Universitäten in Frankreich, England und Italien studiert. Er machte dann den üblichen juristischen Vorbereitungsdienst durch. Das Einjährigenjahr diente Dr. Wilhelm in Deutsch-Südwestafrika ab und machte den Weltkrieg als Artillerieoffizier mit. Er erhielt zahlreiche Auszeichnungen und wurde in den Karpathen verwundet. Dr. Wilhelm hat weite Reisen in fast alle Erdteile gemacht. Seit 1918 ist er Rechtsanwalt in Dresden.« (Die neuen Minister, in: Dresdner Anzeiger vom 12. 1. 1927).

[2] *Charlotte Fraenkel-Eisner*: Zum Aufbau des Abendlandes. Deutsches Tatdenken, in: Deutsche Rundschau, Bd. 185 (Oktober-Dezember 1920), S. 195, Anm. der Schriftleitung [Rudolf Pechel].

[3] Vg. Brief an Tönnies vom 21. August 1926.

schen machen soll, bezeichnet Ewalt Kliemke allen Ernstes als »gewaltigstes Werk des gesamten bisherigen Schrifttums« und »Offenbarungswerk des deutschen Volksgeistes«. Die Menschheit selbst werde urteilen, »daß nur dieses Buch auf Edda und Bhagavatgita, Koran und Bibel folgen konnte.«[4] Nach Schumacher belegt das Werk, das eine nicht primär für den Parteigebrauch bestimmte mittelständische »Weltanschauung« vorlegt, »die Entwicklung der Interessenpartei zur weltanschaulich fixierten Mittelstandspartei, die in den Einzugsbereich des autoritären Ständestaates geriet.«[5]

Zwar sind in den überwiegend von Wilhelm formulierten 'Görlitzer Richtlinien', dem Programm der Reichspartei des deutschen Mittelstandes, das im Juli 1926 verabschiedet wurde und mit dem sich die Partei »in den breiten Strom der antirepublikanischen Kräfte« eingliederte[6], noch gewisse Spuren Schlüters zu erkennen. Aber der hatte sich zu diesem Zeitpunkt bereits mit Wilhelm überworfen und war dessen Aufforderung, für den Görlitzer Parteitag ein 'Hauswirtsprogramm' zu schreiben, nicht gefolgt. Tönnies erklärt er:

> *»Mit Dr. Wilhelm konnte ich von dem Augenblicke an nicht mehr zurechtkommen, wo er mich für die Reichspartei des Mittelstandes einspannen wollte. [...] Die Mittelklasse sagt mir wenig zu. Stand ist für mich eine Tatform und Aufgabe, kein selbstgerechtes Gegnertum gegen die Arbeiter. Ich kann darum mit der Klugheit des Dresdener Notars nicht mit.«*[7]

Hinter Schlüters Desinteresse am empirischen Mittelstand steht jedoch noch ein anderer Vorgang: Wilhelm hatte ihm versprochen, daß nach der 'Mission des Mittelstandes' ein weiteres Werk, nämlich seine 'Führungskunde', auf Parteikosten gedruckt werden sollte, dieses Versprechen aber nicht eingelöst. Schlüter bekennt Tönnies:

> *»Ich habe sehr gelitten und meine ganze Verbitterung stammte lediglich aus dieser Erfahrung mit 'Standesmenschen' vom Schlage Wilhelms.« (ebd.).*

Wilhelm wird dann 1926 und 1929 für die Reichspartei des deutschen Mittelstandes in den sächsischen Landtag gewählt. Von Januar bis Juni 1927 bekleidet er unter Ministerpräsident Heldt das Amt des sächsischen Wirtschaftsministers.[8] Von 1931 bis

[4] Die Lebensschule, Jg. 7, Bl. 75 (März 1925), S. 94.

[5] *Martin Schumacher*: Mittelstandsfront und Republik, S. 50. Zu recht vermutet Schumacher aufgrund der »rhythmisierten, effektvoll stilisierten Sprache« des Buchs, die ihn an den Stil Moeller van den Brucks erinnert, eine Verbindung zu Kreisen der »Konservativen Revolution«.

[6] *Martin Schumacher*: Mittelstandsfront und Republik, S. 52.

[7] Brief an Tönnies vom 21. August 1926.

[8] Die sozialdemokratische Dresdener 'Volkszeitung' kommentiert Wilhelms Ablösung durch den Deutschnationalen Krug von Nidda mit der Aussage, daß ihm die sächsische Bevölkerung »keine Träne« nachzuweinen brauche. Allerdings habe er während der kurzen Zeit auch nicht

1933 war er stellvertretender Vorsitzender seiner Partei. Am 1. Mai 1933, nach der faktischen Auflösung der Reichspartei, trat er mit zehn weiteren Parteifunktionären zur NSDAP über. Seitdem arbeitete er wieder als Rechtsanwalt und Notar in Dresden. Zu diesem Zeitpunkt hat sich Schlüter offenbar wieder mit Wilhelm, den er seinerzeit noch als »Parasiten des Geistes« beschimpft hatte, versöhnt. Eine noch von Schlüter und Wilhelm gemeinsam überarbeitete und um deutsche Sprüche, aber auch Zitate von Adolf Hitler, Wilhelm Frick und anderen Naziführern »bereicherte« Ausgabe der 'Mission des Mittelstandes' erscheint nach Schlüters Tod unter dem Titel 'Vom Geist der deutschen Stände' (1936). Im Vorwort schreibt Wilhelm:

> *»Die Schätze deutscher Erbweisheit aus zwei Jahrtausenden breiten wir in diesem Buche aus [...]; sie sollen den schaffenden Ständen ein Arsenal geistiger Waffen für die weltanschauliche Erziehung liefern, die die nationalsozialistische Revolution des Jahres 1933 eingeleitet hat. Das Erscheinen des Buches wurde durch den Tod meines Freundes Willy Schlüter (+ 5. November 1935) verzögert. Es soll ein Denkmal unserer letzten Gespräche sein.«*[9]

Ungeachtet dieser vorübergehenden Affinität zur Reichspartei kann als sicher gelten, daß sich Schlüter weder dieser noch einer anderen Partei als Mitglied anschloß. Vielmehr sah er seine Position über den Parteien, deren »Zerhaderungsdemagogie« unweigerlich zur »Kulturvernichtung« führe. Charakteristisch hierfür ist eine Äußerung aus dem Jahre 1921:

> *»Der preußische Staat hat mich einst sogar als Anarchisten bewacht, wiewohl ihn meine Begeisterung für Jesus von Nazareth und die alte Edda oft sehr stutzig machte. Um so mehr fühle ich mich gedrungen, gesunde Bestrebungen der rechten Seite sachlich anzuerkennen. [...] Man sollte gleichzeitig konservativ in der Anknüpfung an das Bewährte, freiheitlich in der Zielsetzung und sozial in der Durchsetzung der Ziele sein.«*[10]

Schlüters Verbindung zu dem sächsischen Industriellen Karl Goßweiler, als dessen »Mitarbeiter« er sich später bezeichnet[11], wird wohl ebenfalls durch den Frey-Bund hergestellt. So erhofft sich die Dresdener 'Freyschaft für Wirtschaftsreform' von Goßweilers Vorschlägen gar eine »Lösung der sozialen Frage«. Nach einem Vortrag

viel Gelegenheit gehabt, sein Licht leuchten zu lassen. Vgl. Die sächsische Mißgeburt, in: Volkszeitung, Nr. 157 vom 1. 7. 1927.

[9] *Walther Wilhelm*: Vorwort, in: ders. und Willy Schlüter, Vom Geist der deutschen Stände, Leipzig 1936, S. 5. Wilhelm zufolge wurde das Werk bereits 1933 abgeschlossen und nach Schlüters Tod zunächst als Privatdruck veröffentlicht.

[10] *Willy Schlüter*: Götzensturz, S. 9.

[11] Vgl. Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft, Berlin 1930, Bd. 2.

am 7. Mai 1920 wird die Gründung einer 'Studiengruppe für das Goßweilersche Produktionsverfahren' angeregt.[12]

Kommerzienrat Karl Goßweiler, ursprünglich Besitzer einer kleinen Metallwarenfabrik im sächsischen Schwarzenberg, trat seit 1919 als »sozialer Messias« auf und propagierte eine globale Planwirtschaft ohne Enteignungen, die die bestehende »Mißwirtschaft« ersetzen sollte. Während des Ersten Weltkriegs hatte er umfangreiche Heeresaufträge erhalten, die er nur durch Expansion, vor allem aber durch Verträge mit zahlreichen Zulieferbetrieben erfüllen konnte:[13]

> *»Umfangreiche Heereslieferungen, die er sich während des Krieges zu verschaffen wußte, nötigten ihn, eine Anzahl Unterlieferanten heranzuziehen, die er allmählich dadurch in Abhängigkeit brachte, daß er ihnen die Modelle und Zeichnungen der Fabrikate, Maschinen und Werkzeuge zur Verfügung stellte und in einer Zentrale die Kalkulationen für alle ausarbeiten ließ. Es entstand eine Art Lohnfaktoren-System, wobei anscheinend niemand ernstlich geschädigt wurde, am wenigsten aber Goßweiler selber, der dabei viele Millionen gewann.«*

Diesen gewinnträchtigen Zustand wollte er nun als »System Goßweiler« für die gesamte deutsche Volkswirtschaft fruchtbar machen. Unter der Parole »Allen Gleichen das Gleiche« forderte er Anfang 1919 die Einrichtung von regionalen, nationalen und internationalen »Produktionsführungsstellen«, deren Aufgabe es sein sollte, den Produktionsumfang festzulegen, Produktentwicklung zu betreiben, Rohstoffe einzukaufen, den Vertrieb der Endprodukte zu organisieren sowie Löhne und Preise festzulegen. Nur die Produktion selbst sollte in der Hand des jeweiligen Unternehmers belassen werden. Der vermeintliche Überschuß, der sich aus dem Wegfall der Unternehmensverwaltungen ergibt, sollte für die Tilgung der Staatsschulden, Lohnerhöhungen und Preissenkungen verwendet werden. Für den Fall, daß sein System im gesamten Deutschen Reich durchgeführt würde, prophezeite er einen Überschuß von rund 125 Milliarden Mark. In ganzseitigen Anzeigen, die zum 1. Mai 1919 in allen wichtigen Zeitungen erschienen, versprach Goßweiler die »restlose Lösung der sozialen Frage«. Bei Einführung seines Systems würde sich die »Existenz des Ärmsten an der Produktion Beteiligten« nach und nach so gut gestalten wie die heutige »Existenz des Wohlhabendsten«. Gezielt wandte er sich mit seinen Vorschlägen auch an die Münchner Räteregierung. Konkret gründete Goßweiler Anfang 1919 in Dresden eine 'Produktionsführungsstelle zur Durchführung von Goßweilers Produktionswirtschaft im Freistaat Sachsen', mit der er an die Landesregierung und verschiedene

[12] Vgl. die Meldung in Frey-Geist, Jg. 2, Nr. 4 (April 1920), S. 16.

[13] Der Fall Goßweiler, in: Dresdner Neueste Nachrichten Nr. 5 vom 6. Januar 1920.

Stadträte herantrat, ferner eine Verkaufs- und Einkaufszentrale[14] sowie Anfang 1920 eine 'Landesproduktionsgemeinschaft System Goßweiler für den Freistaat Sachsen'[15]. Zu Propagandazwecken wurde ab Januar 1919 die Zeitschrift 'Goßweiler's Produktionswirtschaft' herausgegeben[16] und eine 'Internationale Vereinigung der Goßweileraner' ins Leben gerufen. Nachdem jedoch die sächsische Sozialdemokratie Goßweilers Vorschläge als »unbegreifliche Phantastereien« abgelehnt hatte[17] und eine eigens eingesetzte Prüfungskommission des Verbands Sächsischer Industrieller am 23. Februar 1920 zu dem Schluß gekommen war, daß Goßweilers Reform undurchführbar sei[18], hörte man kaum noch etwas über das neue Produktionssystem.

Schlüter hat Goßweilers Pläne offenbar seit dem Frühjahr 1920 propagandistisch unterstützt. Artikel oder Flugschriften hierzu konnten allerdings nicht ermittelt werden. An Karl Brunner schreibt er im selben Jahr:

> *»Meine nationalökonomischen Studien und Schriften fressen mich nun doch mit Haut und Haaren auf ... Man hat mich damit beauftragt, dem Marxismus als deutscher Tatdenker entgegenzutreten. Und diese Aufgabe erschient mir so groß, daß ich ganz davon erfüllt bin. So kann ich kaum noch zu etwas anderem kommen. Die not ist groß — das Volk bedarf einer neuen Lehre über den Sinn und das Ziel der Wirtschaft. Die bisherigen bürgerlichen Volkswirtschaftssysteme sind dem Anprall des Bolschewismus nicht gewachsen. Es muß der Lebensgedanke in seiner ganzen Fülle gegen den Tod der Sozialmechanik, der Massenzwangswirtschaft aufgeboten werden.«*[19]

---

[14] Diese Verkaufs- und Einkaufszentrale »System Goßweiler zum Zwecke gerechter Verteilung der Erzeugnisse« besaß in Dresden drei Büros. Im Juli 1926 wurde sie aus dem Handelsregister gelöscht. Mitteilung des Sächsischen Hauptstaatsarchivs Dresden, 3. 12. 1997.

[15] Vgl.: Das System Goßweiler, in: Dresdner Anzeiger Nr. 13 vom 8. Januar 1920.

[16] In deutschen Bibliotheken nicht nachgewiesen. Abdruck eines längeren Artikels von Karl Goßweiler über die Auswirkungen der »jetzigen Mißwirtschaft« und der »richtigen Produktionswirtschaft« aus »Goßweiler's Produktionswirtschaft« Nr. 1, Januar 1919, im StA Dresden, Akte Hauptkanzlei D. R. 153a/19: Goßweilers Produktionswirtschaft.

[17] Zu den Hauptgegnern auf sozialdemokratischer Seite gehörte Max Schippel, damals Leiter der sächsischen Landesstelle für Gemeinwirtschaft in Dresden, der u. a. in den 'Sozialistischen Monatsheften' Stellung bezog.

[18] Vgl. *Otto Sonntag*: Das Ergebnis der fachmännischen und wissenschaftlichen Prüfung von Goßweiler's Produktionssystem auf Grund der eignen programmatischen Richtlinien und Veröffentlichungen des Herrn Goßweiler, Dresden-Radebeul 1920; Goßweilers Produktionssystem vom praktischen Gesichtspunkt aus beleuchtet, Dresden o. J. [1920] [= Flugschriften des Verbandes Sächsischer Industrieller zur Sozialisierungsfrage H. 4]; beides siehe StA Dresden, Akte Hauptkanzlei D. R. 153a/19: Goßweilers Produktionswirtschaft.

[19] *Willy Schlüter*: Lebensfragen Deutscher Artung, S. 11 (Brief vom 28. 4. 1920).

Mit der »neuen Wirtschaftslehre Karl Goßweilers, die allerdings noch wenig verstanden wird«, will Schlüter endlich eine »arische« Antwort auf das »Problem Karl Marx« formulieren.[20] Sein kühnes Vorhaben bleibt jedoch ein frommer Wunsch, denn schon am 30. Juli 1921 teilt er Tönnies mit:

> *»Meine Verbindung mit Gossweiler wird sich jedenfalls lösen, da ich mit meiner Überzeugung wahrscheinlich nicht bei ihm durchdringe. Mir lag es daran, an seinen Plänen praktische Führungskunde zu studieren. Ich sah in ihm eine Fortsetzung von Würtz und Biesalski auf ökonomischer Basis. Aber ich fürchte, dass ich letzthin doch mit Kapitalisten zu tun habe, die ihre eigenen Reformgedanken nicht so ernst nehmen wie ihr Geschäft.«*

1920 stößt Schlüter dann zu den Berliner Jungkonservativen um Arthur Moeller van den Bruck, Max Hildebert Boehm, Heinrich von Gleichen und Eduard Stadtler, die sich im Juni-Klub in der Motzstraße 22 trafen.[21] Der Kontakt wurde vermutlich durch Carl Ludwig Schleich hergestellt, der Moeller van den Brucks Freundeskreis angehörte.[22] Schlüter hält Vorträge im Politischen Kolleg und darf sich in der 'Deutschen Rundschau' verbreiten, dem von Rudolf Pechel herausgegebenen Forum der Gruppierung. In den Jungkonservativen sieht er vorübergehend »tapfere Weiser zu neuer Führung«[23]:

> *»Aus dem ungliederigen Todesmonismus folgt notwendig der todbringende Verzweiflungskommunismus, der Europa zerrüttet. Darum muß wieder Gliederungsdenken planmäßig allseitig gesät werden. Der altdeutsche 'Korporativismus', wie ihn die Denker- und Führerschar um Heinrich von Gleichen, Eduard Stadtler und Max Hildebert Boehm vertritt, muß als unendlich lebendigerer und unvergleichlich segensvollerer Zielgedanke dem Kommunismus entgegenwalten.«*[24]

---

[20] *Willy Schlüter*: [Rez] Renatus Ram, Das Buch vom Aufbau, in: Die Lebensschule, Jg. 3, Bl. 26 (Februar 1921), S. 45.

[21] Vgl. hierzu *Hans-Joachim Schwierskott*: Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik, Göttingen 1957 [= Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte Bd. 1]; *Joachim Petzold*: Wegbereiter des deutschen Faschismus, Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik, Köln 1978; zu Schlüters Mitwirkung *Max Hildebert Boehm*: Ruf der Jungen. Eine Stimme aus dem Kreise um Moeller van den Bruck, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1933, S. 15.

[22] Vgl. *Petzold*: Wegbereiter S. 101. Als mögliches Bindeglied zwischen dem Freybund und den Jungkonservativen kommt auch Charlotte Fränkel-Eisner in Frage, die der Berliner 'Sozialen Freyschaft' angehörte und sowohl im 'Freytum' als auch in der 'Deutschen Rundschau' über Schlüter schrieb.

[23] *Willy Schlüter*: Gliedner-Antworten auf Völkerfragen, in: Deutsche Rundschau, Bd. 187 (April-Juni 1921), S. 109 f.

[24] *Willy Schlüter*: Saat und Tat, in: Die Lebensschule, Jg. 3, Bl. 28 (April 1921), S. 79-80.

Auch Jahre später würden die Jungkonservativen offenbar Schlüters Mitarbeit begrüßen. So schreibt er am 10. September 1925 an Tönnies: »Ich könnte mich der Redaktion des 'Gewissen' einbauen, die mir alle Türen öffnet.«[25] Schlüter verwirft dieses Angebot jedoch, weil er dadurch »indirekt für den Krieg arbeiten« würde.

Der Berliner Studienrat Dr. Max Finke (1888 Großlichterfelde bei Berlin — 1924 Berlin)[26] bewegt Schlüter 1920 zur Mitarbeit an den Bestrebungen von Regierungsrat Dr. Karl Brunner (1872 Bernstein/Oberfranken — 1944 Prien), der seit der Jahrhundertwende einen parteiunabhängigen Feldzug gegen die sogenannte Schmutz- und Schundliteratur führt.[27] Brunner, früher Oberlehrer am Karlsruher bzw. Pforzheimer Gymnasium, war seit 1911 als literarischer Sachverständiger beim Berliner Polizeipräsidium beschäftigt. Im einzelnen hatte er dafür Sorge zu tragen, daß Druckschriften, Filme und Theateraufführungen den Bestimmungen des Jugendschutzes entsprachen. Ebenfalls seit 1911 gab Brunner begleitend hierzu die 'Hochwacht' heraus. Für diese 'Monatsschrift zur Wahrung und Pflege deutscher Geisteskultur' liefert Schlüter von 1920 bis 1922 zahlreiche Beiträge und Rezensionen.[28] Nachdem Brunner im Oktober 1920 in das preußische Wohlfahrtsministerium berufen worden war,

[25] Bestätigt wird diese Behauptung durch eine rückblickende Bemerkung vom 6. November 1928: »Man hat mir unter den Leuten des 'Ring' einmal die Tür weit aufgemacht. Man bot mir Brot und Ansehen.«

[26] Max Finke hatte nach dem Besuch des Schiller-Gymnasiums in Großlichterfelde Naturwissenschaften und Philosophie studiert. 1911 hatte er bei Rudolf Eucken mit einer Arbeit über den »psychologischen Determinismus Herbarts« promoviert. 1912 bis 1914 Lehramtskandidat am Schiller-Gymnasium, seit April 1914 Studienrat am Dorotheen-Lyzeum in Berlin-Köpenick. Anfang 1919 wurde Finke mit der Sammlung und Sichtung des literarischen Nachlasses von Karl May betraut, weshalb er sich alljährlich mehrere Wochen in Radebeul bei Dresden aufhielt. In Karl May sah Finke »einen der wirksamsten Kämpfer gegen die Schundliteratur« (Karl-May-Jahrbuch 1921, Radebeul bei Dresden 1920, S. 15). Von 1921 bis 1924 war er Mitherausgeber des Karl-May-Jahrbuchs. Diese Aufgabe übernahm nach seinem Tod Ludwig Gurlitt; vgl. *Euchar Albrecht Schmid*: Das achte Jahr, in: Karl-May-Jahrbuch 1925, Radebeul bei Dresden 1924, S. 5-13 (Nachruf).

[27] Vgl. etwa *Karl Brunner*: Unser Volk in Gefahr! Ein Kampfruf gegen die Schundliteratur, Pforzheim 1909. Mit Generalfeldmarschall Colmar Freiherr von der Goltz, dem Begründer und Vorsitzenden des Jungdeutschland-Bundes (gegr. 1912), gab Brunner die volkstümliche Schriftenreihe 'Deutsche Taten' heraus. Außerdem gehörte er dem Vorstand des Deutschen Jugend-Verbandes (gegr. 1911) an. Beide Verbände hatten sich die körperliche und seelische »Ertüchtigung« der deutschen Jugend auf die Fahnen geschrieben.

[28] Die letzte Nummer der 'Hochwacht' erschien Mai/Juni 1922. Im 'Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft, Berlin 1930, Bd. 1' wird behauptet, Brunner gebe in Prien 'Die Deutsche Hochwacht. Monatsblatt der deutschen Traditionsgemeinschaft' heraus. Eine solche Fortsetzung ist jedoch nie zustandegekommen.

um dort das Referat für die 'Bekämpfung des Schundes und Schmutzes in Wort und Bild' zu übernehmen, zieht er Schlüter mehrfach bei seinen »Begutachtungen« zu Rate. Halb entschuldigend schreibt dieser über seinen vielfach angefeindeten Auftraggeber an Tönnies:

> *»Brunner wird schlimm verleumdet und ist durchaus kein Mucker. Er kommt aus der Volksbildungsbewegung und kämpft um sozialethischen Jugendschutz. Das Verhalten der Presse zu ihm ist ein Symptom für die Macht des Nutzniessertums der Dekadenz. Es ist paradox, wie man dem Weibe einmal politische Rechte zuspricht, dann aber es ganz nur als Lusterzeugungsapparat behandelt.«*

Schlüter glaubt Brunner daher gegenüber seiner völkischen Anhängerschaft in Schutz nehmen zu müssen, der er »viel zu viel reaktionäre Dumpfheit« bescheinigt. Sicher nicht ganz zu Unrecht befürchtet er für sich selbst, daß man ihn »mit den blödesten Reaktionären« in einen Topf werfen werde.

Im November 1921 stolpert Brunner dann über seinen fehlgeschlagenen Versuch, die Aufführung von Arthur Schnitzlers »Reigen« gerichtlich zu verhindern.[29] Die angeklagten Schauspieler, die auf der Bühne unzüchtige Handlungen begangen haben sollen, und die Theaterdirektoren werden allesamt freigesprochen. Brunner, der sich selbst einem »Verleumdungsfeldzug« ausgesetzt sieht, gerät nun in eine unhaltbare Position. Über seinen Abschied vom Dienst berichtet Schlüter später:

> *»Man setzte Professor Brunner im Sommer 1922 in seinem wichtigsten Dezernat beim Polizeipräsidium eine Jüdin, die ehemalige Sekretärin des sozialistischen Ministers Severing, vor die Nase und beließ ihm nur einige belanglose Funktionen. Daraufhin nahm Brunner sofort seinen Abschied vom Polizeipräsidium, den er in der formlosesten Weise alsbald erhielt. Bald darauf hat er auch vom Wohlfahrtsministerium unter Hinweis auf die schwere Schädigung seiner Gesundheit sich zurückgezogen und Berlin den Rücken gekehrt.«*[30]

Brunner zieht sich 1923 nach Prien am Chiemsee zurück, wo er mit seiner Frau ein 'Familienheim' betreibt.[31] Im Vorfeld der Gerichtsverhandlung verfaßt Schlüter eine

[29] Vgl. *Wolfgang Heine* (Hrsg.): Der Kampf um den Reigen. Vollständiger Bericht über die sechstägige Verhandlung gegen Direktion und Darsteller des Kleinen Schauspielhauses Berlin, Berlin 1922. Die Verhandlung erfolgte vor der 6. Strafkammer des Berliner Landgerichts III.

[30] *Willy Schlüter*: Lebensfragen Deutscher Artung, S. 151-152.

[31] Brunner erwarb 1922 das Haus Seefried in Osternach bei Prien (heute Ortsteil), Renkenweg 23. 1931 mußte das Anwesen aus Geldnot wieder verkauft werden. 1926/27 trat Brunner noch einmal mit mehreren Vorträgen und Zeitungsartikeln an die Öffentlichkeit, in denen er sich gegen ein geplantes Schmutz- und Schundgesetz wandte. Im März 1927 versuchte er eine »vaterländische« Zeitschrift namens 'Die Freistatt' zu begründen, was jedoch wegen fehlender Mittel scheiterte. 1929 versandte er einen »Aufruf zu vaterländischer Pflicht« und plante die Gründung einer 'Deutschen Traditionsgemeinschaft'.

fünfzigseitige Schrift mit dem Titel 'Götzensturz. Freimütige Enthüllungen', die Brunner gegen angebliche Verleumdungen in Schutz nehmen soll. Auch wenn Schlüter hier den ehemaligen Oberlehrer als »Sozialethiker der Tat« rühmt und ihm eine »unbedingte Heilsgesinnung« attestiert, dürfte die Wirkung dieser Verteidigungsschrift sehr gering gewesen sein, nimmt doch ihr Verfasser den Fall Brunner hauptsächlich zum Anlaß, um seine biosophische »Lebenserfüllungskunde« zu verkünden.

Ebenfalls noch im Jahre 1919 kam es zur erneuten Annäherung zwischen Schlüter und seinem alten Freund Carl Weißleder. Weißleder war im Dezember 1918 aus dem Krieg zurückgekehrt und hatte sogleich mit dem Neuaufbau seines Deutschen Schaffer-Bundes begonnen. Der Bundesvorstand setzt sich nun (1919) aus Albrecht Altrogge, Friedrich Blendstrup, Ludwig Fahrenkrog, Philipp Niehus und Weißleder als Vorsitzendem zusammen. Ab dem 1. Februar 1919 stand ihm mit der 'Lebensschule'[32] auch wieder eine eigene Zeitschrift zur Verfügung. Der Schafferbund soll nun

> *»möglichst viele Einzelmenschen zu selbständigem Denken und Tun erlösen durch die Unterstützung aller wertvollen Lebensreform-Bestrebungen und [...] Verbreitung aller zur Seelenführung unentbehrlichen Wissenschaften«.*

Gleichzeitig ruft Weißleder die Mitglieder dazu auf, ihre Häuser zu deutschvölkischen »Schafferburgen« zu machen — Voraussetzung hierfür sind mindestens fünf zahlende Mitglieder — und 'Schaffersiedlungen' zu gründen. Eine erste Schafferburg namens 'Siegfried' wird daraufhin am 31. August 1919 im sächsischen Struppen bei Pirna auf dem Siedlungsgelände einer Tabakgegner-Baugenossenschaft eröffnet, eine weitere Schafferburg namens 'Heimfried' am 1. Mai 1926 im holsteinischen Malente. Am 10. Mai 1923 weiht der völkische Diätreformer und »Schaffer« Alfred Emil Grotzinger (1885 Straßburg — nach 1955 Dresden) in Lehmrade bei Mölln die Kapelle Montsalvat als Kultstätte ein.[33] Der von einem Sohn Weißleders betriebene

[32] Mit wechselnden Untertiteln, 1919: Monatsschrift des Deutschen Schaffer-Bundes und des Schaffer-Ordens für deutschvölkisches Seelen-, Sippen- und Siedlungsleben; 1927: Monatsschrift für Persönlichkeitspflege in deutschen Lebensgemeinschaften, Mitteilungsblatt des Deutschen Schafferbundes und des Volksbundes für Heimat und Reich; 1932: Aufbaugedanken und Weisungen für furchtbefreite Deutsche Menschen; 1933: Aufbaugedanken und Weisungen für biologische Lebensgestaltung und Deutschen Stände-Sozialismus. Weitgehend vollständig (es fehlen einzelne Hefte des Jahrgangs 1922) findet sich die 'Lebensschule' nur in der Deutschen Bücherei, Leipzig.

[33] Grotzinger, ursprünglich Opernsänger, betrieb seit 1920 in Gremsmühlen (später Malente-Gremsmühlen), seit Dezember 1921 dann in Lehmrade bei Mölln ein florierendes Sanatorium, ferner den 'Verlag Diätreform' und den 'Wirtschaftsbund Diätreform', einen Versandhandel für Reformnahrung. An seinen Sanatorien prangte der Leitspruch: »Gesundheit ist Wahrheit — Krankheit ist Irrtum oder Schuld.« Grotzinger veröffentlichte mehrere Broschüren, etwa den

Bauernhof in Woltersdorf bei Mölln wird 1931 zum Schaffergut erhoben. Bereits 1913 war die Schaffersiedlung 'Edenhall' bei Dassendorf am Sachsenwald gegründet worden, die freilich den Ersten Weltkrieg nicht überdauerte, weil die meisten Siedler eingezogen wurden, später aber, unabhängig vom Schafferbund, als 'Waldsiedlung' mit Wochenendhäusern weitergeführt wird.[34] Nach dem Erwerb von Bauland soll 1922 in Hamburg-Fuhlsbüttel die Schaffersiedlung 'Hoheloh' entstehen. Dies wird jedoch durch die Inflation verhindert. Schließlich können auf dem Gelände immerhin zwanzig 'Garten-Heimstätten' errichtet werden.[35] Im Anzeigenteil der 'Lebensschule' wird für die völkischen Zeitschriften 'Heimdall', 'Hellauf', 'Neues Leben', 'Der Siedler' und 'Der Volkserzieher' sowie für den 'Hakenkreuz-Jahrweiser' von Bruno und Ilse Tanzmann geworben. Enge Verbindungen bestehen zum Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund, der wohl bedeutsamsten antisemitischen Gruppierung nach dem Ersten Weltkrieg. So nimmt Weißleder als Vertreter des Schafferbundes am 3. Oktober 1921 in Weimar am alljährlich veranstalteten 'Deutschen Tag' teil, auf dem u. a. Adolf Bartels, Theodor Fritsch und Alfred Roth sprechen.[36] Berührungen bestehen

'Organismusbesen. Die körperliche und geistige Wiedergesundung' (1920), 'Der Tod sitzt im Darm' (1921) und 'Eine Botschaft an alle, die sich alt, krank, schwach fühlen und Unglück, Mißerfolg im Leben haben' (1921), hielt Vorträge und meldete sich in Zeitungen zu Wort. Er gab die Zeitschriften 'Neue Lebensführung' (1925—1928), 'Gesunde Lebensführung' (1929—1931) und 'Die neue Richtung' (nach 1933) heraus. Seine Behandlungsmethode wurde u. a. von Wilhelm Winsch empfohlen. Zu seinen Patienten gehörten der oben erwähnte Philipp Niehus und Marie Zimmermann geb. Wilms (1884 Roggenstede — 1975 Klingberg), die Ehefrau des Siedlers Paul Zimmermann. Um 1933 wird das Lehmrader Sanatorium geschlossen. Grotzinger zieht daraufhin nach Berlin, wo er in der Ausbildung von Heilpraktikern und als Ernährungsreferent für das Schulwesen arbeitet. Nachdem seine Berliner Wohnung ausgebombt worden ist, übersiedelt er im Juni 1945 nach Dresden, der Heimat seiner zweiten Frau, baut dort in seinem Bezirk das Sanitätsamt, das Ernährungsamt und das Kulturamt auf und gründet die Dresdener Volksoper, deren Intendant er wird. Im August 1961 verläßt er mit seiner Frau die DDR und zieht nach Donaueschingen, wo er noch im hohen Alter Gesangsunterricht erteilt. Vgl. SA Dresden, Personalakte Grotzinger; Reichshandbuch der deutschen Gesellschaft, Bd. 1, 1930; *Herbert Richert, Karl Behrends*: Lehmrade. Ein lauenburgisches Bauerndorf, 2. Aufl., Gudow 1994, S. 111-15. Mitteilung von Wolfram Köhler (30. 10. 1998).

[34] Vgl. hierzu *William Boehart*: Vom 'Edenhall' und Wohnlauben zur Waldsiedlung — Zur Geschichte eines Dassendorfer Ortsteils, in: Lauenburgische Heimat (Ratzeburg), N. F., Heft 148, März 1998, S. 94-118.

[35] Vgl. auch *P. Starischke*: Bericht über die Auflassungsfeier der 'Schaffer-Siedlung', in: Die Lebensschule, Jg. 13, Nr. 153 (September 1931), S. 187.

[36] *Carl Weißleder*: Der Deutsche Tag in Weimar, in: Die Lebensschule, Jg. 3, Bl. 34 (Oktober 1921), S. 237. Zu Adolf Bartels und dem Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund vgl. zuletzt *Thomas Rösner*: Adolf Bartels, in: Uwe Puschner u. a. (Hrsg.), 1996, S. 874-894.

ferner mit der von Bruno Tanzmann geführten Artamanen-Bewegung, die seit 1928 auch in Schleswig-Holstein auftritt.[37] Im Jahre 1930 hat der Schafferbund angeblich um die 1000 Mitglieder.[38]

Nachdem Weißleder ausdrücklich auf Schlüters Biosophie als Fundament des Schafferbundes hingewiesen und das 'Deutsche Tatdenken' allen Mitgliedern des Schafferbundes zur Anschaffung empfohlen hat, tritt Schlüter von 1920 bis 1923 sozusagen als Hausphilosoph des Bundes auf. Für die 'Lebensschule' verfaßt er die Artikelserien 'Deutschdenkschule für Alltagskämpfer' (1920), 'Einführung in das Schaffertum' (1921) und 'Balder Treu [d. i. Carl Weißleder], Ein eddischer Heilschaffer' (1922). Weißleder organisiert für ihn Vorträge im Rahmen der 'Schaffer-Hochschule', die im Hamburger Gewerbehaus tagt, so über die Frage 'Warum kommt der Geist nicht in die Masse?' (24. Februar 1922), über die Edda (23. Juni 1922), über 'Deutsche Führungskunde' (16. März 1923, 5. und 7. November 1923), über das 'Wesen der Geistesführung' (2. November 1923), über den 'freien Menschen' (9. November 1923), über Bismarck (28. März 1924) oder über 'All-Beseelung' (23. April 1926). Im November 1923 veranstaltet der Schafferbund gar einen 'Willy Schlüter-Ausflug' nach Hamburg-Bergedorf. Seiner der 'Schaffer-Hochschule' angeschlossenen 'Biosophischen Akademie', zu der Schlüter ab 1923 wieder in seine Berliner Wohnung einlädt, scheint dagegen wenig Erfolg beschieden zu sein.[39] Im Juli 1923 wird Schlüter anläßlich seines 50. Geburtstages ein ganzes Heft der 'Lebensschule' gewidmet. Nach dem

[37] Vgl. *Gerhard Hoch*: Artamanen in Schleswig-Holstein, in: Erich Hoffmann und Peter Wulf (Hrsg.), 'Wir bauen das Reich'. Aufstieg und erste Herrschaftsjahre des Nationalsozialismus in Schleswig-Holstein, Neumünster 1983, S. 137-148.

[38] Unrealistisch erscheint demgegenüber eine Zahl von 5000 Mitgliedern, die Weißleder später für die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg angibt (Lebenslauf vom 18. 12. 1936, Privatbesitz Carl Weißleder jr.). Am 1. März 1935 wurde Weißleder vom Heilpraktikerbund Deutschlands zum Bezirksleiter für die Gaue Hamburg und Osthannover ernannt. Ende 1936 wurde sein Lebenswerk, der Deutsche Schafferbund, von den Nazis verboten und das Vermögen des Schaffer-Verlags beschlagnahmt. »Die Begründung war ebenso unsinnig wie töricht: denn Jahrzehnte schon hattest Du für eine geistige Erneuerung Deutschlands auf völkischer Grundlage gekämpft, und nun wurde Dir das Wort verboten, weil Du den Kampf gegen eine geistige Versklavung des Deutschen Volkes mutig weitergeführt hattest. Es sprach für Deine Ideen und Ideale, daß gerade alte Schaffer-Mitglieder unter den führenden Männern des Staates dafür sorgten, daß Du vor dem Schlimmsten bewahrt bliebst.« (Harald Weißleder) Weißleder blieb weiterhin in Hamburg als Heilpraktiker tätig, bis er im Juni 1950 einen Schlaganfall erlitt.

[39] Im Juni 1923 meldet die 'Lebensschule': »Berlin-Zehlendorf-Mitte: Die 'Biosophische Akademie' unseres Freundes Willy Schlüter, Potsdamerstr. 50, ist der Schaffer-Hochschule angegliedert. Wer für Vorlesungen Einladungen wünscht, wolle sich mit Willy Schlüter zunächst brieflich in Verbindung setzen. (Rückporto.)' (Die Lebensschule, Jg. 5, Bl. 54, Juni 1923, S. 96)

Erscheinen der 'Mission des Mittelstandes' erhält die 'Lebensschule' die Beilage 'Der Standesschaffer' bzw. 'Der Schafferstand' (1925-26), die primär der Auslegung von Schlüters und Wilhelms Buch dient.[40]

Bemerkenswert ist ein Artikel, in dem Schlüter Martin Buber als völkischen Erneuerer des Judentums rühmt und eine »Edelschar seiner Jünger« erwähnt, die sich sogar dem Studium der Edda widmet. Weiter heißt es:

> *»Die Edeljuden um Martin Buber sind dankbar dafür, daß er ihnen den Tatsinn der Bibel und den Lebenssinn des Chassidismus enthüllt. Das möge den Deutschen zu denken geben. Das Schaffertum hat die heilige Sendung, das unter den Deutschen zu tun, was Martin Buber und seine Freunde unter den Juden schon getan haben.* Wie sie die Bibel und den Chassidismus neu entdeckten, müssen die Schaffer sich die Neuentdeckung der Edda und des Tatdenkens zur heiligsten Obliegenheit machen. *Allvater will es!«*[41]

Schlüters Wertschätzung Bubers kann sich vor allem auf dessen Aufruf 'Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker' (1920) sowie auf dessen Schriftenreihe 'Worte an die Zeit' mit den Heften 'Grundsätze' und 'Gemeinschaft' (1919) stützen, in denen Buber mehrfach auf Tönnies Bezug nimmt und die Suche nach zukünftiger Gemeinschaft als Suche nach Gott interpretiert.

Eine berufliche Stellung, die ihm und seiner Familie den Lebensunterhalt sichert, sucht Schlüter allerdings nach dem Ersten Weltkrieg vergeblich. Nach einer erneuten Absage auf eine Bewerbung als Betreuer eines Zeitungsarchivs schreibt er an Gertrud Prellwitz:

> *»... die 145te Absage dieser Art und Begründung! Wäre doch mein Ruf nicht das Hindernis zum Erwerb. [...] Nun habe ich gleich wieder hin geschrieben ob mich denn nicht Herr Stinnes in seinem großen Koncern irgendwie u. wo auf andere Weise anstellen und verwenden könne? Als 'Vortragender Rat', oder als Propagandist? für die Nationalen? vor den Wahlen?«*[42]

Anfang 1921 erfährt man erstmals durch Hans Würtz, daß Schlüter »jetzt an der Aufschließung seines Tatdenkens für eine überpolitische Führungskunde« arbeite, die »zu einem Ereignisse für uns« zu werden verspreche.[43] Später teilt Schlüter mit, er habe von 1920 bis 1922 durch das Studium der Aktivitäten und Wirtschaftspläne sächsischer Unternehmer — gemeint ist Karl Goßweiler — Vorarbeiten zu seiner Führungs-

[40] 1927 wird diese Beilage durch die von Ewalt Kliemke redigierten Beilagen 'Herdwacht für Heimat und Reich' und 'Volkswahrung' abgelöst.

[41] *Willy Schlüter*: Einführung in das Schaffertum. 2. Die Schafferreligion der Edda, in: Die Lebensschule, Jg. 3, Bl. 32 (August 1921), S. 171-174.

[42] Archiv der deutschen Jugendbewegung, Burg Ludwigstein, NL Gertrud Prellwitz: Mappe 256 (Brief vom 4. 9. 1920).

[43] *Hans Würtz*: Eine Führer-Philosophie, in: Freytum, Jg. 1, Januar 1921, S. 4.

kunde geleistet.[44] Um ihm eine schriftstellerische Arbeit »ohne zermürbende Sorgenlast« zu ermöglichen, richtet Würtz daraufhin in Verbindung mit dem Freybund eine 'Schlüterstiftung' ein. Im April 1923 wird dann in der 'Lebensschule' angezeigt, daß Schlüters Werk 'Deutsche Führungskunde' im Herbst erscheinen werde.[45] Da er seine Arbeit jedoch nicht rechtzeitig abschließen kann und sich zudem der vorgesehene Verleger Oscar Laube aus geschäftlichen Gründen zurückzieht, ruft Carl Weißleder im Juli 1923 erneut zu Spenden auf, die für eine 'Willy Schlüter-Schafferstiftung' bestimmt sind:

> *»Um den verdienten Geisteskämpfer und seine Familie [...] nach Möglichkeit auch für spätere Zeiten zu schützen, werden neben einmaliger Hilfeleistung regelmäßige, monatliche Zuwendungen erbeten.«*[46]

Wenig später wirbt der »Geisteskämpfer« Schlüter dann noch einmal in eigener Sache. Sein Text macht erneut den narzißtischen Größenwahn deutlich, der ihn nach seiner Trennung von Tönnies befallen hat:

> *»Der Einfluß unserer Forschung ist bis in die gedankenschwersten Veröffentlichungen der Philosophie zu verfolgen.*
> *Schon schreiben sich unsere Neuschauungen der Geschichte ein. Die Wachen und Hellen unseres Volkes wissen, daß wir da sind.*
> *Wir sind aber da als Volk und nur als Volk und es ist die jahrzehntelang verspottete, verfehmte und dann mit Totschweigetaktik bedachte Biosophie, für welche Balder Treu [d. i. Carl Weißleder] als erster mitgestaltender Führer Deutschlands eintrat, die sich auf neue meldet. Sie ist es, die in der Führungskunde die einfachen, allem Volke verständlichen Führungsgriffe lebensfördernder Kontrapunktik bringt, die Deutschland in letzter Stunde retten können.«*[47]

Im Anschluß daran präsentiert Schlüter das vorläufige Inhaltsverzeichnis der 'Führungskunde'. Weißleder teilt seinen Lesern mit, daß aufgrund der »Eigenart des neuen Werkes« kein geeigneter Verleger gefunden werden konnte.

> *»Deshalb hat Eugen Fabricius sich entschlossen, das Werk unter eigener Verantwortung herauszugeben. Er vertraut dabei insbesondere auch auf die Mithilfe der Schafferfreunde, die dem Wirken Schlüters immer besonderes Verständnis entgegentrugen. Sobald soviel Mittel eingegangen sind, daß sie die ersten Unkosten decken, wird mit Satz und Druck begonnen.«*[48]

---

[44] *Carl Weißleder*: Willy Schlüter, S. 101.

[45] *Willy Schlüter*: Denktänzer!, in: Die Lebensschule, Jg. 5, Bl. 52 (April 1923), S. 40.

[46] Die Lebensschule, Jg. 5, Bl. 55 (Juli 1923), S. 102.

[47] *Willy Schlüter*: Führungskunde, in: Die Lebensschule, Jg. 6, Bl. 68 (August 1924), S. 183.

[48] Die Lebensschule, Jg. 6, Bl. 68 (August 1924), S. 184.

Die Spendenbereitschaft der 'Schafferfreunde' bleibt jedoch offensichtlich weit hinter den gehegten Erwartungen zurück. Auch in den Folgejahren gelingt es Fabricius nicht, das Werk zu verlegen.[49] Von September 1925 bis Juli 1926 überarbeitet und erweitert Schlüter sein Manuskript beträchtlich. An Tönnies schreibt er aus diesem Anlaß:

> *»Ich brauche jetzt Ruhe für den Umguss meiner Führungskunde. [...] Dass ich das Werk noch einmal umgiessen will, mag davon Zeugnis ablegen, dass ich mit Ernst an mein Werk gehe. Für eine Popularisierung des Themas hätte ich schon einen Verlag und selbst Einnahmen. Doch ich darf die Würde seines Gedankens nicht leiden lassen. Es handelt sich um eine neue Forschung.« Am 21. August 1926 kann er ihm schließlich mitteilen: »Jetzt ist das Werk geschaffen, das Ihr gütiges Vertrauen rechtfertigt, das jedes Ressentiment aus meiner Seele brannte und das auch in Sprache und Ton der deutschen Bildungswelt sich wohl einfügen mag.«*

Nachdem Fabricius noch fieberhaft Ergänzungen eingearbeitet und Korrekturen vorgenommen hat, erscheint die an den »Geistes-Adel deutscher Nation« gerichtete Führungskunde 1927 unter dem Titel 'Führung. Die Fundamente des Tuns und Führens' im Leipziger Verlag von Felix Meiner.[50] Finanziert wurde die Drucklegung hauptsächlich durch zwei wohlhabende Hamburger Familien und die 'Geistige Nothilfe' für Gelehrte und Künstler, die der Landarzt Dr. August Heisler (1881 Mannheim — 1953 Tübingen) in Königsfeld im Schwarzwald gegründet hatte.[51] Schlüters monumentales Werk erhebt zwar den nicht eben bescheidenen Anspruch, Rationalismus und Esoterik, Nationalismus und Sozialismus zu verbinden, bleibt allerdings weitestgehend unwirksam. Hierfür ist vor allem Schlüters pseudowissenschaftliche Sprache verantwortlich, die nicht auf Kommunikation gerichtet ist, sondern nur noch dazu dient, philosophische Banalitäten bedeutungsschwanger aufzublähen. Dabei verfällt Schlüter ein ums andere Mal der magischen Vorstellung, daß seine philosophischen Setzungen unmittelbar die Realität bestimmen. Ansätze einer wirklichen histo-

---

[49] In Kürschners Deutschem Literaturkalender, Jg. 42, 1925, Sp. 735, ist die 'Führungskunde' bereits mit dem Erscheinungsjahr 1924 verzeichnet.

[50] Im September 1926 behauptet Schlüter noch, er habe den philosophischen Lektor des Verlags de Gruyter für das Buch gewonnen.

[51] Zu Heisler, der in seinem Königsfelder Sanatorium Schulmedizin und Naturheilverfahren verknüpfte, vgl. den Art. von *Eduard Seiler* in: NDB, Bd. 8, S. 457. Auf dem Vorsatzblatt zum ersten Band heißt es: »Den Verfasser unterstützte bei der Gestaltung und Zusammenfassung des Werkes sein geistbrüderlicher Gehilfe Eugen Fabricius, dessen Angehörige gleichfalls für das Zustandekommen des Werkes selbstlos große Aufwendungen auf sich nahmen. Als Förderer des Werkes beteiligten sich außerdem schlichte Volkskreise mit großen Opfern, insbesondere die Familien Fritz Behrens und Rasch in Hamburg und Dr. August Heisler in Königsfeld im Schwarzwald.« Von Weißleders 'Deutschem Schafferbund' ist hier nicht mehr die Rede.

rischen oder gesellschaftlichen Analyse, faßbare Konkretionen sucht man vergeblich. Eine Häufung vermeintlich exakter, faktisch aber bedeutungsarmer Wortschöpfungen macht die 'Führung' mehr noch als das 'Deutsche Tatdenken' zu einer überspannten neuidealistischen Geheimlehre. Selbst in der »zusammenfassenden Rückschau« des ersten Bandes wird jede Klarheit vermieden. Hier eine fast beliebig austauschbare Kostprobe:

> *»Obschwebendes Bestimmen im Tatgange, also Führen, erschloß uns geistig das Wesen alles denkenden Tuns und alles Tatdenkens. Wesenseinziges Wählen aus lebenseinzigem Erinnigen tat sich uns als der Urkeim der Seele auf. Formeigene und gehaltseinzige Führungsaufgaben des Ideelebens enthüllten sich uns als Hervorforderer und Beseeler unserer Geisteinzigkeit oder der uns lebenseigenen intelligiblen Individuation, unserer geistigen Sendungs-Selbstheit. Diese Geistlebenseinzigung beregte uns die Entfaltung des noch Höheren: der intelligiblen Kommunion, des geistbewußten Ideereichsdienstes, aus stets neu ertätigter Allgemeinschaftsgewärtigung im Geiststandesgedanken. [...]*
>
> *In der Stufung der Lebensdimensionen und Ideeregionen in ihren Unendlichkeitsentfaltungen konnten wir tätiges Lebensführen in den mannigfaltigsten Könnenschweben über alle jeweiligen Zuständlichkeiten und Vergegenständlichungen stellen und ihm die Vollmacht zusprechen, gegen jede gegebene Wirklichkeit eine höhere Andersmöglichkeit, gegen jede errungene Fähigkeit eine zu höherem Können befruchtende Forderung, gegen jedes erbrachte Tun ein edleres Anderstun zu beleben. Die Belebführung konnte nun alles Ideegemäßere gegen unzulängliche Naturhaftigkeit bekraften.*
>
> *Das Höherbefähigen des Lebens wurde als Höherstufung des Führens tatschaudurchsichtig und praktisch möglich. Höherstufung entfaltete Höherbepolung des Bewußtseinslebens und der Kräfte des Führenkönnens. Höherbepolung schloß in sich ein erhöhtes Führen des Austausches aller Kraftspannungen und darum auch ein durchfaßsameres Gliedern.*
>
> *Damit begründete sich die Möglichkeit einer Höhertotalisation des Lebens, das seinen Zusammenhang in Zumalformen hat und darum auch einer steten Höher-Ideation des Lebenskönnens, das sich in ideegemäßerem Zumalsamen des Lebens und daher auch in geistgemäßerem Verkörpern der lebendigen Idee offenbart.«*[52]

Natürlich findet das unlesbare Werk wenig Resonanz, schon gar nicht in philosophischen Fachkreisen. Euphorisch äußern sich erwartungsgemäß nur seine Freunde Paul Friedrich, Ewalt Kliemke und Hans Würtz sowie Theodor Matthias vom 'Deutschen Sprachverein'. Kliemke glaubt gar mit dem Verfasser, daß sich an der Aufnahme des Buches »Deutschlands Schicksalswende« entscheide.[53] Hermann Hegenwald moniert freilich zu Recht, daß in den zustimmenden Besprechungen »mehr in blumigen Phrasen als irgendwie inhaltlich aufklärend« über das Werk geredet werde, und führt dies auf seine mangelhafte Verstehbarkeit zurück. Jeder Versuch eines genaueren Verstehenwollens, so Hegenwald, bleibe »in einem Dornengestrüpp stilistischer und terminologischer Undurchdringlichkeiten« hängen.[54] Zweifellos konnte der Verlag trotz eines eigens erstellten Werbeprospekts nur wenige Exemplare absetzen.

Bei Schlüter führt jedoch bereits der Abschluß der Niederschrift zu einem krankhaften Anfall von Größenwahn. Daher bemerkt er auch nicht mehr, wie lächerlich die folgende Eloge wirken muß, zu der er sich in einem Brief an Tönnies aufschwingt:

> *»Ich erlebe die metaphysischen Potenzen der Verjüngung, die aus dem Geiste fliesst, bin eine Flamme der Ideeliebe, die aus Äonischem sich speist, [...] Fachmann der Abgründe und Gefahrenzonen der Seele, ewig, ewig sprudelnd. Drei Büchergestelle biegen sich unter meinen Manuskripten ... Ich erlebe Tag für Tag die Wonnen neuer Eingebungen aus den Antinomien des Denkens ... Seit 1906 hören die Inspirationen nicht auf ... Ich grüsse alle Morgen- und Abendröten auf den Wellen meines ewig fortflutenden Geistes, ward geplündert über alle Massen, stand immer wieder neu im Saft und immer wieder grüße ich meinen alten Meister Ferdinand Tönnies, den Edelmann der deutschen Forschung mit seiner hohen, reinen Gattin, seiner Königin und seinem ganzen Hause. Ich bin der letzte Deutsche mit Hamann-Trotz und Novalis-Synposien, [...] ein Abendglanz vielleicht der deutschen Ideepoesie, des leuchtenden Intelligiblen. In mir steckt ein Stück Jakob Böhme verwoben mit einem Stückchen Kant, Fichte und Hegel und mein Name ist Spring-sprang-sprung und mein Bruder ist Dschuangdsi in China. [...] Mein Führungsbuch wird bezeugen, dass ich mich nicht völlig falsch sehe und dass tatasächlich die gescheitesten Gelehrten etwas von dem Bettler-Denker in Zehlendorf lernen können, den das Volk liebt, der Pädagogen Psychologien, Politikern Standesbücher, dem leidenden Vaterlande ein Königsbuch geistigen [...] Führens schreibt.«*

1924 arbeitet Schlüter — möglicherweise auf Vermittlung von Tönnies — an der kurzlebigen Zeitschrift 'Nordland. Monatsschrift für Volkstum und Gemeinschaftspflege' mit, die unter Mitwirkung des einstigen Tönnies-Schülers Karl Dunkmann (1868 Aurich — 1932 Berlin)[55] von dem Hamburger Guttempler Reinhard Kraut (1871 Hamburg — nach 1940)[56] geleitet und herausgegeben wird. Dunkmann, ehe-

[52] *Willy Schlüter*: Führung, Leipzig 1927, Bd. 1, S. 618-619.

[53] *Ernst Ewalt* [d. i. Ewalt Kliemke]: Willy Schlüter: Führung, in: Die Lebensschule, Jg. 9, Bl. 104 (August 1927), S. 222.

[54] *Hermann Hegenwald*: [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Grundwissenschaft, Jg. 10 (1931), S. 284.

[55] Zu Karl Dunkmann vgl. die entsprechenden Art. von *Gerhard Lehmann* in: NDB, Bd. 4, S. 199-200, und *Martha Mierendorff*, in: Internationales Soziologenlexikon, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1980, S. 103-104; ferner *Erhart Stölting*: Akademische Soziologie in der Weimarer Republik, Berlin 1986, S. 114-115 und S. 184-190.

[56] Kraut, der seit 1899 dem Guttempler-Orden angehörte, wurde später zum Anhänger Hitlers und war von 1933 bis 1937 Großtempler des Ordens. Gleichzeitig war er Geschäftsleiter der Deutschen Reichshauptstelle gegen den Alkoholismus in Berlin. Von 1935 bis 1940 Schrift-

dem protestantischer Theologe und seit 1918 Dozent für Soziologie an der Technischen Hochschule in Berlin-Charlottenburg, näherte sich damals bereits der universalistischen Lehre Othmar Spanns, der einen konservativen Ständestaat propagierte, und dem wirtschaftsfriedlichen Gedanken der Werksgemeinschaft.[57] Langfristiges Ziel seiner Zeitschrift und eines im Mai 1924 in Berlin gegründeten 'Instituts für angewandte Soziologie' ist die Herstellung einer deutschen »Volksgemeinschaft«:

> *»Das Institut für angewandte Soziologie ist aus dem Bedürfnis der Gegenwart heraus entstanden, die gesicherten Forschungsmethoden und Ergebnisse der modernen Soziologie auf die praktischen, viel umstrittenen Gebiete der nationalen Wirtschaft, Politik und Kultur in Anwendung zu bringen. Auf dem Wege der soziologischen Aufklärung soll die Volksgemeinschaft ihrer Verwirklichung einen Schritt näher gebracht werden.«*[58]

Dabei wird das Ziel der Volksgemeinschaft ausdrücklich mit dem Hinweis auf Ferdinand Tönnies, »den wir als Führer verehren«, begründet.[59] Weitere Mitarbeiter der Zeitschrift sind die Tönnies-Schüler Hans Lorenz Stoltenberg (1888 Hamburg — 1963 Gießen), der damals als Sekretär der Arbeitgebervertretung im 'Vorläufigen Reichswirtschaftsrat' arbeitet[60], und Max Graf zu Solms (1893 Assenheim — 1968 Marburg/Lahn)[61]. Vermutlich gehörte Schlüter bereits zu jenem buntgemischten

leiter der Ordenszeitschrift 'Neuland. Blätter für alkoholfreie Kultur'. Während des Ersten Weltkriegs hatte Kraut dem Bundesvorstand der Vortrupp-Jugend angehört und war Schriftleiter des 'Vortrupp. Halbmonatsschrift für das Menschentum unsrer Zeit' gewesen. Vgl. *Theo Gläß, Wilhelm Biel*: Der Guttempler-Orden in Deutschland, Bd. 1: 1889—1945, Hamburg 1979, S. 151 ff.

[57] Vgl. etwa *Karl Dunkmann*: Der Kampf um Othmar Spann, Leipzig 1928; *Karl Vorwerck, Karl Dunkmann*: Die Werksgemeinschaft in historischer und soziologischer Beleuchtung, Berlin 1928.

[58] *Karl Dunkmann*: Ein neuer Weg zur Volksgemeinschaft, in: Nordland, Jg. 1, H. 7 (Juli 1924), S. 65.

[59] *Karl Dunkmann*: Was ist angewandte Soziologie?, in: Nordland, Jg. 1, H. 8/9, (August/September 1924), S. 73-75. Vgl. hierzu auch *Franz Janka*: Die braune Gesellschaft. Ein Volk wird formatiert, Stuttgart 1997, S. 148 f.

[60] Mit Stoltenberg, der sich um die »Sprachreinheit« der Soziologie bemühte und dabei zu ähnlich versponnenen Wortschöpfungen wie Schlüter gelangte, blieb dieser auch in den Folgejahren befreundet. In der 'Führung', Bd. 2, S. 282, hebt er ihn als »künstlerisch fühlenden Gelehrten« hervor, der sich in das »Leben der Sprachführung« eingefühlt habe.

[61] Zu Solms, der von 1924 bis 1932 in seinem Assenheimer Schloß ein »Forscherheim« unterhielt, vgl. zuletzt *Rolf Fechner, Herbert Claas* (Hrsg.): Verschüttete Soziologie, Zum Beispiel: Max Graf zu Solms, Berlin 1996 [= Beiträge zur Sozialforschung Bd. 8]. Am 9. September 1925 berichtet Schlüter Tönnies, er sei auf Schloß Assenheim »geächtet«, und zwar wegen

Kreis von Akademikern, Arbeitern, Volkswirten und Ingenieuren, der sich seit Anfang 1924 wöchentlich versammelte und aus dem das 'Institut für angewandte Soziologie', eine Art Volkshochschule, hervorging. Zumindest erzeugt Schlüter bei Dunkmann innerhalb kürzester Zeit eine solche Euphorie, daß er seinen Mitarbeiter im Juli 1924 in die Schriftleitung der Zeitschrift aufnimmt. Voller Pathos stellt er ihn den Lesern vor. Schlüter sei kein »gewöhnlicher Schriftsteller«, vielmehr sei etwas »Mystisches« um ihn, »wie um alle wirklich großen deutschen Geister, wie Meister Eckehart oder Meister Fichte, denen er am allermeisten verwandt ist«, daher dürfe man auch nicht auf Kommando »blitzende Artikel« verlangen. Seine Würdigung gipfelt in dem Bekenntnis:

> *»Diesem Sprachkünstler, diesem Gedankenringer, diesem Tiefenschauer gegenüber fühle ich mich gar zu klein, um ihn mit eignen Worten zu malen oder zu zeichnen. Ich kann nur sagen: Nimm und lies! und weiß, daß ich meinen Lesern damit einen echten Dienst erweisen werde, so sie danach tun.«*[62]

Allerdings scheint Dunkmanns Euphorie nicht lange angehalten zu haben. Nachdem die Zeitschrift bereits im Dezember 1924 aufgehört hat zu erscheinen, begegnet man sich nur noch sporadisch. Auch findet sich in Dunkmanns 'Archiv für angewandte Soziologie' (1928 bis 1932), der späteren Fortsetzung von 'Nordland', kein einziger Beitrag von oder über Willy Schlüter. Vordergründig waren hierfür Meinungsverschiedenheiten über das »Religiöse« und die »richtige« Ausdeutung von Tönnies' Soziologie verantwortlich. Dunkmann, so schreibt Schlüter am 10. September 1925 bedauernd an Tönnies, verstehe seine Arbeit nicht: »Wir reden nur aneinander vorbei.« Sein alter »Freund«, der Kulturphilosoph David Koigen (1879 Ukraine — 1933 Berlin)[63], habe dagegen »trotz seines Judentums« mehr Verständnis für seine »religiösen Nöte«. Entsprechend kann Schlüter später in Koigens Vierteljahrsschrift 'Ethos'[64] noch zwei

»tapsiger Anrufe in grosser Bedrängnis«. Offenbar hatte er sich von Solms finanzielle Unterstützung erhofft.

[62] *Karl Dunkmann*: Willy Schlüters Sendung, in: Nordland, Jg. 1, H. 8/9 (August/September 1924), S. 78.

[63] Schlüter war schon vor dem Ersten Weltkrieg für Koigen eingenommen gewesen. Besonders schätzte er dessen Buch über die 'Kulturanschauung des Sozialismus' (1903). Koigen lebte von 1921 bis 1927 in Berlin-Schmargendorf. Vgl. die Art. von *Franz Menges* in: NDB, Bd. 12, S. 437-438, und *Horst Knospe* in: Internationales Soziologenlexikon, Bd. 1, 2. Aufl., Stuttgart 1980, S. 216-217; ferner *Erhart Stölting*: Akademische Soziologie in der Weimarer Republik, S. 176-177.

[64] Mitarbeiter der Zeitschrift sind u. a. Karl Dunkmann, Max Horten, Robert Michels, Levin Schücking, Ernst Simon, Hans Lorenz Stoltenberg, Ferdinand Tönnies, Karl Voßler und Andreas Walther.

soziologische Beiträge unterbringen. Zu dieser Zeitschrift bemerkt Stölting freilich, daß sie

> *»trotz der Beteiligung teilweise prominenter Soziologen marginal [blieb] und sich weder in der Soziologenschaft, noch im geistigen Leben der Weimarer Republik jenen Platz erobern [konnte], den Koigen wohl intendiert hatte.«*[65]

Noch im Jahre 1924 unternimmt Schlüter mit vier Begleitern eine für ihn bedeutsame Reise durch Südwestdeutschland, die zugleich das Spektrum seiner damaligen Interessen illustriert. Dabei besucht er zunächst das 1918 begründete 'Werkhaus' in Stuttgart, eine heute noch bestehende Kunst- und Musikschule des Pädagogen und Architekten Albrecht Leo Merz (1884 Schramberg — 1967 Stuttgart), von dessen »intuitiv-impulsiver Erziehung« er sich tief beeindruckt zeigt.[66] Anschließend führt die Reise nach Sobernheim, wo der sogenannte »Lehmpastor« Emanuel Felke (1856 Kläden bei Stendal — 1926 Sobernheim) seit neun Jahren seine naturheilkundliche Praxis betreibt und Lehmbäder verabreicht.

> *»Vater und Bruder ist er allen Kranken, von denen er viele, die sich schon selbst aufgegeben hatten, für den weiteren Lebenskampf rettete. [...] Lehm ist ein treuer Helfer der Heilkraft. Stets aber wird jeder Krankenfall ganz individuell behandelt. Das Wichtigste ist dabei wie überall das belebende Vertrauen, das aus der Heilsgesinnung des berufenen Menschenfreundes strömt.«*[67]

Zuletzt stattet man der Darmstädter 'Schule der Weisheit' des buddhistisch beeinflußten Philosophen Graf Hermann Keyserling (1880 Livland — 1946 Innsbruck) einen Besuch ab. In dieser Akademie, die Keyserling mit Unterstützung des Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen im November 1920 eröffnet hatte, veranstaltete die

[65] *Erhard Stölting*: Akademische Soziologie in der Weimarer Republik, S. 177.

[66] Ergebnis des Besuchs ist Willy Schlüters Broschüre 'Von Schiller zu Merz', die 1924 im Werkhaus-Verlag erscheint. Mit Albrecht L. Merz, der sich 1931 anläßlich einer Ausstellung seiner Schule im Berliner Kunstgewerbemuseum in Berlin aufhielt, waren neben Schlüter auch Ernst Bacmeister und Ewalt Kliemke bekannt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Werkschule zur »pädagogischen Provinz« ausgebaut und besteht heute als Verbund von Kindergarten, Grundschule, Gymnasium und Fachhochschule für Kommunikationsdesign. Im November 1918 hatte Merz außerdem die »Jugendarbeit« als »Tatgemeinschaft deutscher Jugend« nebst dazugehöriger Führerschule gegründet. Vgl. *Ernst Bacmeister*: Wuchs und Werk, S. 276; *Helge Merz*: Die Pädagogik von Albrecht L. Merz und seine Werkschule, Stuttgart 1961; 1918—1968. Werkhaus-Werkschule Albrecht L. Merz, Stuttgart 1968 (darin S. 36 der Artikel von Ewalt Kliemke und S. 37 Zitat von Willy Schlüter); *Albrecht L. Merz*: Die 'Jugendarbeit'. Tatgemeinschaft deutscher Jugend und ihre Führerschule, in: Der Hohe Meißner, Jg. 1, Nr. 19 (16. 11. 1919), S. 700-704.

[67] *Willy Schlüter*: Erdmutterland Deutschland. Erlebnisse im besetzten und unbesetzten Gebiet, in: Die Lebensschule, Jg. 6, Bl. 70 (Oktober 1924), S. 224.

'Gesellschaft für freie Philosophie' mehrfach im Jahr philosophische Tagungen. Begleitend hierzu gab Keyserling das Jahrbuch 'Der Leuchter' und die Schriftenreihe 'Der Weg zur Vollendung. Mitteilungen der Schule der Weisheit' heraus. Im 'Leuchter' war 1922 ein Beitrag Schlüters zur 'Kulturgeschichte der Führung' erschienen, der möglicherweise auf einem Darmstädter Vortrag beruht. Überdies hatte Keyserling Schlüter bereits nach der Lektüre des 'Deutschen Tatdenkens' bescheinigt, er sei »zweifellos ein Genie«[68]. Im Gegenzug äußert sich Schlüter nun emphatisch über Keyserlings 'Schule der Weisheit':

> *»Graf Keyserling verkündet uns dort die Botschaft der Lebenstotalität [...] Jedem Schicksal, jedem Beruf, jeder Weltanschauung, jeder Konfession und Partei einen Tat- und Führungssinn gebend, in dem das Geheimnis der Lebensganzheit ausstrahlt. Man nimmt zu ihr Stellung von der Elbe bis zum Hoangho, redet von ihr in allen Kontinenten [...] Plötzlich wird alles Volk der Erde fühlen, daß der deutsche Genius seine Sache ist. Alle Rassen und Klassen werden sich in dem deutschen Sinngebungs- und Führungsdenken zu ihrer Überraschung mit ihren Problemen wiederfinden.«*[69]

Keyserling verwahrt sich dagegen, eine neue Philosophie oder Religion zu formulieren. Stattdessen möchte er seinen Schülern unabhängig und jenseits von allen weltanschaulichen »Sinnbildern« zu einer »reinen Sinneserfassung« und damit zu einem »tieferen Seinszustand« verhelfen. Ähnlich wie Schlüter erhofft er sich dadurch den Wegfall der sozialen Frage und die Genese einer vollkommenen Gemeinschaft. Eine treffende Analyse dieses in sich widersprüchlichen und illusionären Unternehmens liefert Siegfried Kracauer nach dem Besuch einer Tagung der 'Gesellschaft für freie Philosophie' in der Frankfurter Zeitung:

> *»Soll der Sinn im Zeitlichen erscheinen, so muß er sich, wie Keyserling sagt, einen bestimmten Ausdruck schaffen; indem Keyserling sich jedoch aus Ohnmacht weigert, den Sinn in bestimmter Weise zu verkörpern, unterläßt er es selber, die notwendigen Folgerungen aus seiner Auffassung zu ziehen. Er weicht der Gestalt aus, weil er keine Gestalt hat, und verkündet lediglich deshalb die Vergänglichkeit eines jeden festgeformten Glaubens, weil ihm ein solcher Glaube fehlt. Nur in unserer Epoche der Glaubenslosigkeit [...] ist eine relativistische Grundgesinnung wie die seine möglich, die es ihm gestattet, gleichsam im leeren Raum umherzuschweifen und beliebige Erscheinungen selbst-los ihrer Eigentümlichkeit nach zu würdigen, und die ihn ganz übersehen läßt, daß die Erreichung eines tieferen Seinsniveaus so lange nichts besagt, als man von dem Inhalt abstrahiert, der auf dieser Seinsstufe verwirklicht werden soll.«*[70]

[68] *Hermann Keyserling*: Zwei bedeutende Köpfe, in: Vossische Zeitung vom 23. Mai 1920.

[69] *Willy Schlüter*: Erdmutterland Deutschland, S. 225.

[70] *Siegfried Kracauer*: Von der Schule der Weisheit, in: Frankfurter Zeitung, Nr. 742 vom 6. 10. 1921 (1. Morgenblatt). Die Tagung, auf der Keyserling ausführlich über Wesen und Ziele seiner »Schule der Weisheit« sprach, fand im September 1921 statt.

Verwandte Anschauungen glaubt Kracauer zu recht in der deutschen Jugendbewegung zu entdecken. Jene hier wie dort proklamierte »Gesinnungsvertiefung« ohne bestimmten »Gesinnungsgehalt« werde die Zerrissenheit der Gesellschaft freilich nicht beseitigen können. Am Ende gelangt Kracauer zu der Einschätzung, die 'Schule der Weisheit' sei eine »harmlose, für die Allgemeinheit nicht sonderlich wichtige Angelegenheit der Gesellschaft des ancien régime«.

Tief verletzt reagiert Schlüter, nachdem er Keyserling im Jahre 1925 mehr oder minder unverblümt angebettelt hatte und ihn dieser daraufhin recht treffend einen »Sakralstrolch« nennt. Verbittert über die ausbleibende Würdigung seiner »Mission des Mittelstandes« schreibt der verkannte Autor an Tönnies (Brief vom 9. September 1925):

> *»Ich habe Stand und Anstand in Deutschland angerufen. Doch die Standesherren wollen nicht hören. [...] Schlaft weiter, Hüter des Ethos, und lächelt wie Keyserling weiter über den 'Sakralstrolch', Aristokraten. Eines Tages werdet vielleicht auch Ihr erröten.«*

Um 1923 entstand in Berlin-Zehlendorf die sogenannte 'Heil-Land-Bewegung', die sich primär der religiösen, psychologischen und politischen Frauenbildung verschrieb.[71] Ihre Gründerinnen, allen voran die mit Ewalt Kliemke befreundete Li Bosselmann, eine Schwägerin Ernst Bacmeisters, vertraten ein gnostisches deutsches Christentum, wie es auch von Schlüter propagiert wurde. Ziel der Bewegung sei es,

> *»den religiösen Sinn unseres Volkes neu zum Leben zu erwecken und mit den Gestaltungen und Forderungen der Zeit und des Alltags zu verbinden. Das bedeutet eine neue Aufschließung der religiösen Quellen des Volkstums, die in echter Mütterlichkeit und Väterlichkeit ihren Grund haben. Die Ehe wahrhaft heilig zu setzen und aus der Würdigung des Standestums jedem Volksgenossen den Weg zum Priestertum in der Familie zu eröffnen, diese freiheitliche Tat Martin Luthers wird hier durchgeführt. [...] Klar scheidet sie sich vom Dämmergrau der vielfältigen fremdländischen Religionsbestrebungen, wie Theosophie, Mazdaznan, Bahai oder Sufismus. Glaubensglut, die in der Heimat, der Volksseele lebt, Wissensglanz, der aus dem eigenen Volkstum kommt, sind die Kraftmaße dieser protestantischen Gemeinschaft. Die Offenbarung deutscher Sprache, Sitte und Sage, die Kunde unserer Edda und unserer Märchen [...] wird hier gegeben. Anstelle des Glaubens, daß ein einziger Heiland ein für alle Mal die Welt erlöst hätte, steht die urgermanische Erkenntnis, daß alles Heil aus dem Land, der heimatlichen Beseelung und dem verheimatlichenden Schaffen kommt.«*[72]

[71] Außer in der 'Lebensschule' konnten bislang keine Hinweise auf diese Gruppierung gefunden werden. Eine direkte Verbindung zu Guida Diehls 'Neulandbewegung' oder zur Berliner 'Deutschkirche' hat offenbar nicht bestanden.

[72] *[Ewalt Kliemke]*: Glut, die in Heimat ist — Glanz, der aus Heimat kommt, in: Die Lebensschule, Jg. 8, Bl. 90 (Juni 1926), S. 207 (Beilage 'Der Schafferstand').

Im Oktober 1924 wurde eine erste »Schule« der Bewegung gegründet. Vermutlich traf man sich in einem Privathaus zu Vortrags- und Diskussionsabenden. Bacmeister notiert in seinem Tagebuch:

> *»Ewalt [Kliemke], Li [Bosselmann] und die anderen Heilland-Leute in Berlin haben eine Hochschule für Frauenpsychologie in aller Stille gegründet; sie nennen sie 'Mägdeburg' und fühlen sich leider zu wohl bei solchen Namen.«*[73]

Durch Ewalt Kliemke findet Schlüter in dieser deutschtümelnden Gruppierung eine zeitweilige Heimat. Als am 5. Juli 1925 in Zehlendorf-Mitte, Jänickestraße 87, die zweite »Standesschule« der Bewegung, der Mälhof, eingeweiht wird[74], halten Schlüter und Kliemke die Festansprachen. Schlüter hofft, die Standesschule werde zu

> *»einer wahren Erziehungsstätte für Volk, Frau und Genius«. Schließlich sei hier Fundament, was den gewöhnlichen Volkshochschulen fehle: das religiös-künstlerische Element des freien, standesbewußten Menschen »ohne kirchliches Dogma und ohne moralische Furcht.«*[75]

Erster Lehrer und Leiter der Standesschule, die offenbar nur wenige Jahre Bestand hatte, wird Ewalt Kliemke. Für den Herbst 1925 wird eine Schultagung angekündigt.[76] Hinter dem Schulgebäude ist ein Freilichttheater geplant, das »vor allem den Dramen Ernst Bacmeisters gewidmet« sein soll.[77]

Pfingsten 1926 wird in der Standesschule das 'Fest der Erneuerung im Geiste' begangen. Aus diesem Anlaß spricht Schlüter über den 'Mittelstand als religösen Erneuerer des Volkes':

> *»Leidenschaftlich ruft er den Mittelstand auf, den einzigartigen Wert jedes einzelnen Standes zu behaupten, verantwortlich am Steuer zu stehen in der Arbeit, in der Verwaltung seiner Eigenart und seines Eigentums, in der Vertretung seines Rechtsanspruches zum Heile des ganzen Volkes.«*[78]

Am 27. Juni 1926 findet im Mälhof ein Sommerfest statt, bei dem ein 'Sonnenwendespiel' von Ernst Bacmeister aufgeführt wird.

[73] SA Hagen, NL Ernst Bacmeister, Tage- und Notizbuch VIII: 1923 — 1925 (Eintrag vom 24. 10. 1924).

[74] Erbauerin der Standesschule ist Martha Bosselmann, die mit ihrer Schwester Li und zeitweilig Ewalt Kliemke auch in dem Schulgebäude wohnt. Vermutlich hat der 'Mälhof' schon bald die erste Schule, den 'Mägdehof', ersetzt, der später nicht mehr erwähnt wird.

[75] *Ewalt Kliemke*: Der Mälhof, eine Standesschule für das schaffende Volk, in: Die Lebensschule, Jg. 7, Bl. 80 (August 1925), S. 245 (Beilage 'Der Standesschaffer').

[76] Die angekündigte Tagung kam dann offenbar nicht zustande. In der 'Lebensschule' findet sich jedenfalls kein Bericht darüber.

[77] *Ewalt Kliemke*: Der Mälhof, S. 243.

[78] *[Ewalt Kliemke]*: Glut, die in Heimat ist — Glanz, der aus Heimat kommt, S. 208.

Im Sommer 1926 hatte Kliemke ausgehend von Schlüters Thesen zur »Mission des Mittelstandes« einen 'Volksbund für Heimat und Reich' gegründet, dem sich neben Schlüter und Eugen Fabricius auch der Architekt und autodidaktische Philosoph Hans Triebel (1879 Birkenfeld/Ostpreußen — 1952 Düsseldorf) anschließt, der damals in Berlin-Schöneberg wohnte. Triebel hatte 1923 ein Buch mit dem Titel 'Die Lösung der Welträtsel' verfaßt, aus dem Schlüter in seiner 'Führung' zustimmend zitiert. Dieser Volksbund will die »Arbeiter aller Stände zu standesfreudigem Schaffen« heranbilden, den »geistigen und praktischen Mittelstand zur Hilfe am ganzen Volk« vereinen und die »gegenwärtigen Weiser und Führer zu Heimat und Reich«, zu denen natürlich vor allem Schlüter gezählt wird, fördern und mit dem Volk verknüpfen.[79] Neben der Formulierung dieser recht vagen Zielsetzungen muß das Verhältnis zu anderen ständestaatlichen Verbänden bestimmt werden:

> *»Der Volksbund für Heimat und Reich e. V. vertritt in Beziehung auf die gesamte föderalistische Bewegung den ständischen Führungsföderalismus Willy Schlüters und im Verhältnis zu dem 'Reichs- und Heimatbund deutscher Katholiken' den religiösen Artgedanken. Er unterstützt unter Betonung seiner besonderen volkserzieherischen Aufgabe den Aufruf des Reichsbundes deutscher Föderalisten [...].«*[80]

In diesem Bund kann Schlüter nun sein verschwommenes Programm der 'Gegensatzführung' verkünden, das zu einer »Staats- und Volksverjüngung« führen werde. Staatsmänner sollten keine »Parteileuchten« sein, sondern »Spannungsführer«, die im »Tatvollzug« Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus zur wechselseitigen Befruchtung führen. »Sozialismus« bedeutet in diesem Zusammenhang allerdings nur noch, daß alle Berufsklassen berücksichtigt werden sollen. [81]

Weil der Volksbund offenbar nicht genügend Unterstützer findet, gründet Kliemke dann am 20. April 1927 als Zusammenfassung mehrerer völkischer Verbände den 'Bund der Volkswahrer', der das »geistige Deutschland« einigen will.

[79] *Ernst Ewalt* [d. i. Ewalt Kliemke]: Volksbund für Heimat und Reich. Ein Wort an den geistigen und den praktischen Mittelstand, in: Die Lebensschule, Jg. 8, Bl. 94 (Oktober 1926), S. 208; Satzungen des Volksbundes für Heimat und Reich e. V., in: Die Lebensschule, Jg. 9, Bl. 97 (Januar 1927), S. 29 (Beilage 'Volkswahrung').

[80] Aus der föderalistischen Bewegung, in: Die Lebensschule, Jg. 9, Bl. 97 (Januar 1927), S. 30 (Beilage 'Volkswahrung'). Zum 'Reichs- und Heimatbund Deutscher Katholiken' (gegr. 1924) und zum 'Reichsbund Deutscher Föderalisten' (gegr. 1920) vgl. den Art. von *Herbert Gottwald, Manfred Weißbecker*: Reichsarbeitsgemeinschaft deutscher Föderalisten (RdF), in: Lexikon zur Parteiengeschichte, hrsg. von Dieter Fricke u. a., Bd. 3, Köln 1985, S. 619-624.

[81] *Willy Schlüter*: Föderalistische Führung, in: Die Lebensschule, Jg. 9, Bl. 98 (Februar 1927), S. 56-57.

> *»Die Mitgliedschaft kann jeder deutsche Kulturbund und jede deutsche Lebensgemeinschaft (Familie oder Freundschaft) erwerben, die imstande ist, das Volksganze über ihre Teilbestrebung zu stellen. Politische Parteien werden hierzu nicht gerechnet.«*[82]

Neben dem Volksbund, der Heil-Land-Bewegung und dem Deutschen Schaffer-Bund schlossen sich diesem neuen Bund allerdings nur einige obskure, »geistwissenschaftlich eingestellte« Sekten wie die 'Esoterische Gesellschaft', die 'Gesellschaft für psychische Forschung' und der 'Theosophische Freundschaftsbund' an. Nach einer Tagung der 'Volkswahrer' am 22. November 1927 scheint das Unternehmen im Sande verlaufen zu sein. 1928 teilt Weißleder den Lesern seiner Zeitschrift mit:

> *»In der 'Lebensschule' wird die Abteilung 'Volkswahrung' leider fortfallen müssen, weil wegen ihres schweren Inhaltes ein Teil unserer Leserschaft Einspruch dagegen erhob. Herr Dr. Ewalt [d. i. Ewalt Kliemke] bleibt uns aber in Freundschaft verbunden. [...] In entscheidenden Lebensfragen unseres Volkes werden wir weiter zusammenstehen, wenn es rettende Tat gilt.«*[83]

Ob Kliemke ein anderes Forum für die 'Volkswahrer' finden konnte, ist nicht bekannt. In der 'Lebensschule' findet sich allerdings kein Hinweis darauf.

Schlüter zieht sich nun ganz aus allen politischen Aktivitäten zurück. Seit Ende 1927 arbeitet er an einem neuen Werk über das »Reich«, einer »Philosophie des Reichsgedankens«[84]. Laut Luger sollten darin die »Offenbarungsgestalten aller Zeiten und Kulturen im Lichte des Tat- und Führungsdenkens zusammenschauend« dargestellt werden.[85] Ermöglicht wird ihm seine Arbeit durch ein monatliches Stipendium der 'Notgemeinschaft des deutschen Schrifttums', zu deren Zielen die »Förderung des kulturwichtigen schriftstellerischen Schaffens durch Hilfe an der Person und am Werk« gehört.[86] Dem von ihm als deutschen »Hochseher« und »Genius« verehrten Wilhelm Schäfer berichtet Schlüter 1928, daß ihn seine Arbeit ganz hinnehme und er in einer »schier gespensterhaften Einsamkeit« lebe.[87] Unterbrochen wird diese Einsamkeit dann durch den Besuch einer Tagung in Werffen bei Salzburg. Dort spricht Schlüter

[82] *Ernst Ewalt* [d. i. Ewalt Kliemke]: Der kommende Zusammenschluß, in: Die Lebensschule, Jg. 9, Bl. 101 (Mai 1927), S. 147.

[83] *Carl Weißleder*: Volkswahrung, in: Die Lebensschule, Jg. 10, Nr. 115 (Juli 1928), S. 165.

[84] Heinrich-Heine-Institut Düsseldorf, NL Wilhelm Schäfer: Brief Willy Schlüters vom 20. 1. 1928.

[85] *Rosi Luger*: Willy Schlüter†, S. 100.

[86] Kürschners Deutscher Literatur-Kalender auf das Jahr 1930, hrsg. von Gerhard Lüdtke, Berlin und Leipzig 1930, Sp. 270. Wie aus einem Brief von Hans Würtz an Tönnies hervorgeht, belief sich das monatliche Stipendium auf 200 Mark.

[87] Heinrich-Heine-Institut Düsseldorf, NL Wilhelm Schäfer: Brief Willy Schlüters vom 28. 1. 1928.

im Juli 1928 auf Einladung des konservativen Staatslehrers Othmar Spann (1878 Altmannsdorf — 1950 Neustift) über »Führung«.[88] Vermittelt wurde diese Einladung vermutlich durch Karl Dunkmann. Bei Tönnies stieß Spanns metaphysisch begründete Soziologie, die Überschneidungen mit der Ideologie der Jungkonservativen besaß, auf scharfe Ablehnung. Zu seinen Ansichten, so Tönnies spöttisch, hätten Spann wohl »Offenbarungen« verholfen.[89]

Weil sich Schlüter schon seit Jahren darüber beklagt, daß er durch »Nächstkämpfe ums Brot« von seiner eigentlichen Arbeit abgehalten werde, bittet Tönnies im August 1928 den mit ihm befreundeten rechten Sozialdemokraten und ehemaligen preußischen Finanzminister Albert Südekum (1871 Wolfenbüttel — 1943), der seinen Wohnsitz in Zehlendorf hat, Schlüter zur Aufnahme einer bezahlten Arbeit zu bewegen. Als Südekum ihm rät, für Zeitungen oder Zeitschriften — etwa den 'Zehlendorfer Anzeiger' — zu arbeiten und ihm überdies sein Alter vor Augen hält, endet der Besuch in einem Fiasko. Gegenüber Tönnies empört er sich danach über das »taktlose« und verletzende Verhalten Südekums, der seinen »Wert« verkenne. Unter Hinweis auf seine ernste Forschungsarbeit, die »Kulturdienst« sei, betont er:

> *»Ich bin daher nicht als Journalist und Schriftsteller im herabsetzenden Sinne des Wortes anzusehen und lege Wert darauf, dass man mein Standesethos berücksichtigt. Das fordert meine Arbeit, nicht eine phantastische Eitelkeit der Selbsteinschätzung. Darüber diskutiere ich nicht. Ich halte mich, sofern ich treu meinem Gedanken diene, den Höchsten für ebenbürtig und weise die Arroganz des Intellektualismus [...] demütig, aber entschieden zurück. [...] Es muß ein Ende mit den Besudelungen haben, die meiner Ehre angetan worden sind. Darum noch einmal: keine Journalisterei!«*

Anschließend richtet Schlüter auch einige Worte an Tönnies' Adresse, den er sicher nicht zu Unrecht als Urheber von Südekums vermeintlicher Geringschätzung verdächtigt. Wahrscheinlich hat ihn Tönnies auch für sein Auftreten bei der Werffener Tagung kritisiert. Nachdem sich Schlüter dagegen verwahrt hat, als »Romantiker« eingestuft zu werden, und gegen Tönnies den bleibenden »Trieb zum Absoluten« verteidigt hat, erklärt er:

> *»Ehrfurcht und Ehrerbietung vor dem Genius in Ihnen, Achtung vor meinem kulturnotwendigen Wollen. Wir beide fordern, geistgeschichtlich gesehen, einander. In dieser Linie kann ich gesehen werden. Sonst überhaupt nicht. Es ist der Ausdruck ernster Arbeit, der in diesem Bekenntnisse zu würdigen ist, nicht Selbstgefälligkeit.«*

[88] Brief an Tönnies vom 29. Juni 1928.

[89] *Martin Schneller*: Zwischen Romantik und Faschismus. Der Beitrag Othmar Spanns zum Konservativismus in der Weimarer Republik, Stuttgart 1970, S. 27.

Wenig später zieht Schlüter allerdings erstmals in Betracht, daß bei ihm Genie mit »Möglichkeiten psychopathischer Überspannung« gepaart sein könnte.[90]

Im Juli 1930 ermöglicht Hans Würtz seinem alten Freund, der unter Nervosität und Muskelrheumatismus leidet, sich sechs Wochen auf einem Tiroler Bauernhof bei Seefeld zu erholen. Aber auch hier arbeitet Schlüter unermüdlich an seinem Werk weiter, das mittlerweile auf drei Bände angewachsen ist. Zum 75. Geburtstag von Tönnies schreibt er aus Tirol:

> *»Führende Lehrerblätter in Nord- und Süddeutschland fühlen sich durch mich angeregt[91] und ich fühle mich dadurch ermutigt, das neue Werk zu vollenden. Ich gab mein Bestes. Morgenzeiten und Mitternächte sahen mich Jahr um Jahr am Arbeitspulte. Auch hier schrieb ich schon über 200 Seiten Notizen für Band 3 in der Stille nieder. Ich lebe auf einem Bauernhofe und kehre wohl Mitte August nach Deutschland zurück. [...] Ich ehre in Ihnen den absolut wahrhaftigen, unerschrocken redlichen und gesinnungsedlen Menschen ebenso sehr wie Ihren der Menschheit zum Sterne gewordenen Forschergenius. Der Gedanke an Sie hat für mich darum nach wie vor etwas Festliches, ganz abgesehen von der Dankbarkeit, die ich als Lebenskämpfer Ihnen schulde und die mir Ihre Gestalt dauernd verklärt.«*

Bald nach seiner Rückkehr nach Zehlendorf stellt die 'Notgemeinschaft' ihre finanzielle Förderung ein, so daß Schlüter mit seiner Familie zusehends verarmt. Aus diesem Grunde wendet er sich in den letzten Jahren seines Lebens wieder häufiger an seinen »hochverehrten, lieben Herrn Professor«. Tönnies ist einer der wenigen, die sich noch bereitfinden, Schlüter finanziell zu unterstützen. Vermutlich nach einer entsprechenden Anfrage von Tönnies stellt ihm Würtz am 11. Dezember 1931 die aussichtslose Lage seines Freundes dar:

> *»Willy Schlüter selbst weiß kaum, wie schwierig die Verhältnisse sind, dass seine Frau Schulden machen muss, um nur von einem Tag zum andern den Kindern das nötige Brot reichen zu können. Ich habe nun versucht, Frau Schlüter eine Vertretung für Bohnerwachs zuzuschanzen, aber der Ertrag ist zu klein, weil alle Anstalten gerade von Vertretern für Bohnerwachs überrannt werden. Schlüter arbeitet unentwegt an seinem Reichsbuch, ohne den grausigen Abgrund zu sehen. Ich weiß in der Tat keine Rettung.«*

Als Schlüter die Augen vor seiner häuslichen Not nicht länger verschließen kann, bittet er Tönnies einige Monate später um Hilfe:

> *»Nur zu gern hörte ich jetzt einmal von Ihnen eine soziologische Analyse der heutigen Lage ... Zwar das weiß ich vorweg, daß Sie sich nicht darüber sehr verwundern werden, daß auch mich nun die Krise in ihre Strudel reißt. Denn trotz langer Abwehr*

[90] Brief an Tönnies vom 6. November 1928.

des Ärgsten bedroht man nunmehr auch mich mit Hausstandsauflösung, das heißt aber auch mit der Zertrümmerung einer Arbeit, an der ich seit über fünf Jahren, Ihrer immerfort gedenkend, still und geduldig baue [gemeint ist seine Arbeit am »Reich«, Anm. d. Verf.] und daher auch mit der Zertrümmerung meines Hirns. Und gerade die nächsten Tage finden mich besonders ratlos. Ich sende daher, schon der Frau und der Kinder wegen, Notsignale aus, wiewohl ich mich durchaus nicht darüber täusche, wie schwer heute auch den Besten ein Helfen wird. Aber es könnte ja irgendwie sein, daß sie mir zufällig einen Hoffnungsschimmer geben könnten und so will ich doch mindestens meine Hausvaterpflicht getan haben, indem ich es zugleich durchaus verstände, wenn auch Sie in meinem, jetzt zudem ja ohnehin schon außerhalb Ihres gewohnten Gesichtskreises liegenden Falles nichts tun könnten.«[92]

Tönnies hat auf diesen Brief umgehend geantwortet, aber offenbar noch kein Geld geschickt. Am 30. Mai 1932 schreibt Schlüter:

»Ihr gütiger Brief hat mich sehr *erfreut. Ich habe den Kultusminister gebeten, ihn aufsuchen zu dürfen, und mich Ihrem gütigen Ratschlage gemäß, auch an meinen alten Bekannten [Theobald] Bieder gewandt. Gern gebe ich Ihnen von dem Fortgange der Dinge Bericht. [...] Die letzten Wahlergebnisse haben mich eine Weile geradezu geistig erschlagen. Am liebsten wäre ich damals sofort zu Ihnen geflüchtet, um nicht an der menschlichen Vernunft zu verzweifeln. Es wird heute alles auch menschlich so häßlich ... Welche Physiognomien ... Immerhin kann man ja noch in das Reich wahrhaftigen Denkens flüchten ...«*

Schlüter hatte sich an Theobald Bieder mit der Bitte gewandt, ihm einen Vortrag beim Hamburger Rundfunksender Norag zu ermöglichen, bei dem Bieder beschäftigt war. Dieser macht Tönnies daraufhin sofort Mitteilung:

»Es ist selbstverständlich, dass ich warm für ihn sprechen werde, obgleich ich weiss, dass die Aussichten gering sind im Hinblick auf das Überangebot, das in allen Abteilungen vorliegt. Nun habe ich heute [...] erfahren, dass Sie in diesen Tagen nach Berlin reisen wollen. Wäre es Ihnen da vielleicht einmal möglich, mit Willy Schlüter zusammenzutreffen und mit ihm die 'Funkstunde', d. h. den Berliner Sender, zu besuchen? Wenn man von zwei Seiten den Hebel ansetzt, wird doch vielleicht etwas zustande kommen.«[93]

Tönnies scheint Bieders Vorschlag gefolgt zu sein. Zumindest ist nachzuweisen, daß Schlüter am 14. September 1933 in der Berliner »Funkstunde« über den unten er-

[91] 1928 waren positive Besprechungen der 'Führung' in der 'Deutschen Schule' (von Pretzel), in der 'Allgemeinen Deutschen Lehrerzeitung' (von Würtz) und in den 'Südwestdeutschen Schulblättern' (von Paul Sakmann) erschienen.

[92] Brief an Tönnies vom 24. Mai 1932.

[93] Brief an Tönnies vom 30. Mai 1932.

wähnten Friedrich Hermann Hörter gesprochen hat.[94] Möglicherweise haben auch schon früher Vorträge stattgefunden.

Doch auch in der Folgezeit kann der lebensunpraktische Schlüter nicht genügend Geld auftreiben, um den Lebensunterhalt seiner Familie zu bestreiten. Am 15. Februar 1933 folgt ein neuer Hilferuf:

»Ökonomisch geht es mir im Moment nicht gut. Schon hat man mir den Fernsprecher gesperrt, und droht mir nun auch das Licht und das Gas fortzunehmen — Ich bin ganz ratlos. Mein Söhnchen Hellmut liegt krank an der Grippe zu Bett ... Sie retteten mich schon mehrfach, hochverehrter lieber Herr Professor! So wage ich es, Ihnen in dieser äußersten Not meine Bedrängnis kundzugeben. Es könnte ja sein, daß Allerärgstem durch Ihre edle Hilfe vorgebeugt würde.«

Tönnies veranstaltet daraufhin unter Freunden und Kollegen eine »Sammlung für einen freien Schriftsteller und Privatgelehrten«, die immerhin 63 Mark einbringt und Schlüters Not vorübergehend lindert. 20 Mark stammen aus seiner eigenen Tasche.[95]

Mittlerweile hat Schlüter aber auch noch andere Förderer gefunden. Vermutlich bei seiner Arbeit am »Reich«, möglicherweise aber auch durch seine Verbindung mit dem Spann-Kreis hat er die Schriften des ehemaligen katholischen Geistlichen und Philosophen Dr. Friedrich Hermann Hörter (1871 Hadamar — 1929 Mengerskirchen)[96] kennengelernt. Hörter war von 1909 bis 1915 katholischer Pfarrer in Mengerskirchen im Westerwald gewesen, wurde jedoch aufgrund dogmatischer Abweichungen bereits im Januar 1912 vom Dienst suspendiert und später sogar exkommuniziert. Nach dem Ersten Weltkrieg arbeitet Hörter vorübergehend als Bibliotheksoffizier in Gießen (1919/20), als Jugendpfleger am Frankfurter Jugendamt (1920/21) und als Vortragsredner der Berliner »Urania« (1921/22). Anschließend studiert er noch einmal zwei Semester Philosophie an der Frankfurter Universität (1923). In der Folgezeit bekennt sich Hörter öffentlich zur völkischen Bewegung und gründet in Mengerskirchen einen 'Bund der Verantwortung für schöpferisches Schaffen', der

[94] Manuskript im Besitz des Verf.

[95] An weiteren Namen auf der handgeschriebenen Sammelliste lassen sich entziffern: [Rudolf?] Olden, Tony Sender, [Richard?] Falckenberg, Adele Schreiber, [Wolfgang?] Heine.

[96] Zu Hörter vgl. *Rosi Luger*: Friedrich Hermann Hörter†, in: Weilburger Anzeiger, Nr. 256 vom 2. 11. 1929; *Mathilde Redenbacher*: Friedrich Hermann Hörter, in: Die Christliche Welt, Jg. 43, Nr. 24 (14. 12. 1929), Sp. 1205-06; *Berthold Wetzel* (Hrsg.): Friedrich Hermann Hörter. Ein deutscher Priester und Philosoph, München 1936; *Hubert Wolf*: Zwischen Fabriksirene und Glockengeläut. Zur Alltags-, Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Pfarrei St. Johannes Frankfurt-Unterliederbach, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte, Jg. 49 (1997), S. 199, Anm. 11.

zugleich Trägerverein eines von ihm geplanten Altersheims ist.[97] Im Verlag dieses Bundes erscheinen zwischen 1925 und 1929 unter dem Obertitel 'Das kommende Deutschland' [als Reich Gottes auf Erden] sieben Schriften, in denen er seine politische Philosophie darlegt. Zeitweise verfolgt Hörter über das geplante Altersheim hinaus weiterreichende Siedlungspläne und nimmt aus diesem Grund um 1926 Verbindung mit Adalbert Reinwald (Luntowski) von Haus Asel, Friedrich Schöll von der Hellauf-Siedlung Vogelhof[98] sowie mit der Obstbaukolonie Eden bei Oranienburg auf. Die wenigen Mitglieder seines Bundes sind überwiegend esoterisch veranlagte deutsche Christen und Anhänger der universalistischen Lehre Othmar Spanns. Mit ihrer Hilfe kann Hörter 1928 das sogenannte »Hörterhaus« in Mengerskirchen fertigstellen. Nach seinem plötzlichen Tod führt Hörters langjährige Haushälterin Mathilde Redenbacher (1877 Kulmbach — 1950 Weilburg), die aus einer protestantischen Pfarrerfamilie stammt und von Schlüter 'Paracelsa' getauft wird[99], das Haus als Begegnungsstätte und Erholungsheim für Hörters Anhänger weiter. Am 1. März 1930 sucht der Verein 'Hörterhaus' das Vermächtnis des eigenwilligen Philosophen anzutreten.

Nachweislich besuchte Schlüter erstmals im Juli 1932 das Hörterhaus und nahm an der Generalversammlung des gleichnamigen Vereins teil. Aus dem erhaltenen Protokollbuch geht hervor, daß er dabei flugs einen »Plan zur Abhaltung von Vortrags-

[97] Vgl. auch *Friedrich Schöll*: Ein Bund der Verantwortung für schöpferisches Schaffen, in: Der Zwiespruch, Jg. 8, Bl. 50 (18. 6. 1926), S. 370 (Beilage 'Lebenserneuerung'). Schölls Bericht endet mit dem Satz: »Es drängt alles danach, die Philosophie der Gestaltung des Lebens [...] auch insofern praktisch zu machen, daß die einzelnen Richtungen [...] sich zu gemeinsamem Handeln in der Richtung auf die biologische Ganzheit Volk zusammenfinden und endlich die geistige Ordnung im deutschen Volke wieder herstellen.«

[98] Schöll leitete von 1922 bis 1924 den 'Bund für deutsche Lebenserneuerung' (gegr. 1922), einen »Zweckverband« des Deutschbundes. 1924 berief er den zweiten Kongreß für biologische Hygiene in Dresden ein. Er hielt sich noch im Sommer 1953 einige Tage im Hörterhaus auf und referierte dabei vor anderen Gästen über Martin Heidegger; vgl. Protokollbuch des Vereins 'Hörterhaus', 1931—1953: Jahresversammlung vom 18. 8. 1953 [im Besitz des Verf.].

[99] SA Hagen, NL Ernst Bacmeister, Brief von Rosi Luger, 16. 9. 1953. Von 1942 bis 1945 versteckte Mathilde Redenbacher unter Lebensgefahr die jüdische Kunsthistorikerin Dr. Dorothea Klein aus Berlin im Hörterhaus. Aus diesem Grund wurde ihr zu Ehren im Schloßgarten von Mengerskirchen der Mathildenbrunnen errichtet und eine Bronzetafel angebracht. Vgl. Knoten-Rundschau (Amtliches Bekanntmachungsorgan der Gemeinde Mengerskirchen) Jg. 13 Nr. 30 (28. 7. 1994), S. 1-2.

reihen und Sommerkursen im Hörterhause« darlegte.[100] Schlüter wird daraufhin die Mitgliedschaft im Verein angetragen, die er dankend annimmt. Einen besonders nachhaltigen Eindruck hinterläßt sein Auftreten offenbar bei den Schwestern Marie und Rosi Luger, zwei Lehrerinnen aus Wien, die später zu glühenden Verehrerinnen Schlüters werden. Sie laden ihn im Mai 1933 nach Wien ein und finanzieren ihm Reise und Aufenthalt.[101] Auch im Sommer 1934 und vom März 1935 bis zu seinem Tod am 5. November 1935 kann Schlüter auf ihre Kosten im Hörterhaus wohnen und sich ärztlich versorgen lassen. Im Sommer 1935 wird auch Ewalt Kliemke Mitglied des Vereins 'Hörterhaus'.

Auf der Rückreise von Wien hält sich Schlüter dann im Juni und Juli 1933 mehrere Wochen bei seinem Freund Karl Brunner in Osternach bei Prien am Chiemsee auf. In dieser Zeit verfaßt er eine 165 Seiten starke biografische Würdigung Brunners, mit der offensichtlich erreicht werden soll, daß dem Sittlichkeitsapostel nach der »deutschen Revolution« Adolf Hitlers die bislang versagte Anerkennung zuteil wird. Selbst wenn man von der Annahme ausgeht, daß Brunner Schlüter zahlreiche Passagen des Buches in die Feder diktiert hat, wird doch deutlich, daß dieser den neuen Staat freudig begrüßt. Man kann beim Lesen den Eindruck gewinnen, daß Schlüter nun endlich öffentlich aussprechen darf, was sich in ihm in den vergangenen Jahren angestaut hat. Ganz in der Diktion der Nazis wird das »jüdische Schund- und Schmutzkapital« gebrandmarkt, das mit Hilfe jüdischer Rechtsanwälte und jüdischer Journalisten die hehren Bestrebungen Brunners verunglimpft habe. Namentlich werden neben den »Ullstein- und Mosseblättern« die »Juden und Judengenossen« Stefan Grossmann, Wolfgang Heine, Siegfried Jacobsohn, Alfred Kerr, Hans Kyser, Carl von Ossietzky und Kurt Tucholsky angegriffen.

[100] Protokollbuch des Vereins 'Hörterhaus', 1931—1953: Zweite Generalversammlung am 18. 7. 1932 [im Besitz des Verf.]. Weitere Mitglieder des Vereins waren Mathilde Redenbacher als Vorsitzende, die unten erwähnten Schwestern Marie und Rosine Luger, der Arzt Dr. Paul Schlippe und seine Frau Else Schlippe geb. Mertens aus Frankfurt am Main, Margarethe Süßmuth geb. Höhndorf, Ehefrau des bekannten Glaskünstlers und ehemaligen Wandervogels Richard Süßmuth, aus Penzig (Oberlausitz), die spätere Heimleiterin Hildegard Wenzel, Tochter eines protestantischen Pfarrers, aus Bad Homburg, die Volksschullehrerin Maria Radöhl aus Neukalen (Mecklenburg), die Schulrektorin Elisabeth Rimon aus Wien, der Pädagoge Willi Hammelrath aus Oberhausen, der protestantische Pfarrer Dr. Heinrich Heider aus Müsen, der Schriftleiter und Wünschelruten-Propagandist Dr. Franz Wetzel und sein Sohn Berthold Wetzel aus München-Solln, der ehemalige Lehrer und Betriebswirt Dr. Wilhelm Longert aus Berlin bzw. Stuttgart und die Gewerbelehrerin Antonie Henseler aus Berlin bzw. Plön.

[101] Der Aufenthalt in Wien geht hervor aus *Willy Schlüter*: Lebensfragen Deutscher Artung im Spiegel des Lebenswerkes Karl Brunners, Osternach, Post Prien am Chiemsee 1937, S. 5.

»Eines der schmierigsten Judenblätter, 'Die Weltbühne', das offen Volks- und Vaterlandsverrat trieb, und in dem selbst Angehörige der Regierung, wie Kultusminister Hänisch, ihre Elaborate ablagerten, brachte nach dem Reigenprozeß durch acht Hefte hindurch 'Gutachten über Brunner' aus der Feder größerer und kleinerer Geister der Verfallskultur.« (ebd., S. 99).

Brunner wird demgegenüber bescheinigt, frühzeitig in der Kunst der Weimarer Zeit den »Abfall vom gesunden Instinkt, vom eugenischen Zielbewußtsein, von lebensfroher Gesittungspflege« gesehen zu haben (ebd., S. 149). In einem »nationalen Blatt« habe man nach Brunners Abschied lesen können, dieser habe in seinem Amt den »germanischen Abwehrgedanken« und die »deutsche Seele« vertreten (ebd., S. 152). Am Ende läßt Schlüter die Katze aus dem Sack, wenn er die »Bedeutung Karl Brunners für die Vorgeschichte des Dritten Reiches und seiner Gedankenwelt« herausstellt:

»Ein großes Zeugnis ist auch in Karl Brunners Lebenswerk gegeben. Noch sah es das deutsche Volk nicht ganz. Zu sehr war es der Korruption gelungen, es mit Verdächtigungsgewölk vor der breiteren deutschen Öffentlichkeit zu verdecken. Aber eine edlere Jugend, ein reiner und ehrfurchtsvoller empfindendes Volk hat unter Adolf Hitlers Fahnen gesiegt. Wohl darf der Geist- und Deutschbewußte hoffen, daß die Stunde nicht mehr fern ist, in der auch Karl Brunners hohes Zeugnis vom Neuen Deutschland angenommen wird.« (ebd., S. 164).

Vermutlich hat Schlüters Schrift tatsächlich dazu beigetragen, daß führende Nationalsozialisten auf Brunner aufmerksam wurden und ihm der 'Führer' schließlich im Juni 1942 die Goethe-Medaille verlieh. Diese Auszeichnung empfand er erwartungsgemäß als späte Genugtuung:

»Es ist wie wenn plötzlich die Sonne durch die Wolken hindurchgebrochen wäre, die 20 Jahre lang mein Dasein beschatteten. Um meines Lebenswerkes willen, das nun voll anerkannt u. hoch geachtet wird, freue ich mich unsagbar über die Goethe-Medaille. Nun erhalte ich Telegramme u. Zuschriften in ungezählten Mengen. Frick, Goebbels, Dr. Schlösser (Präsident der Bezirkstheaterkammer) telegrafierten lang u. herzlich.«[102]

Die von Schlüter — zumindest 1933 — begrüßte Proklamation des 'Dritten Reichs' bringt es freilich mit sich, daß für sein inzwischen abgeschlossenes Werk über das »Reich« kein Bedarf mehr besteht. Wie viele andere Protagonisten aus dem völkischen Lager findet auch er keine Möglichkeit, sich publizistisch zu betätigen. Tönnies, der Hitler entschieden ablehnte und deshalb 1931 der sozialdemokratischen Partei beigetreten war, wird Schlüters 'Brunner-Buch' nie zu Gesicht bekommen haben. Dennoch erstaunt es, mit welcher Selbstverständlichkeit Schlüter angesichts

[102] Brief Karl Brunners an seinen Sohn Walter, 9. 7. 1942 (Privatbesitz Walter Brunner jr.).

seiner materiellen Notlage wiederum seinen fast 80jährigen einstigen Lehrmeister anbettelt. Am 1. Juni 1934 schreibt er:

»Wie gern wäre ich einmal zu Ihnen hinüber gefahren, um als Ihr alter Schüler mich einmal soziologisch über die nun einmal gegebenen Öffentlichkeitsphänomene zu orientieren. Aber es ist ja begreiflicherweise nun auch die Not für mich ärger als je. Ein Gesuch an die Notgemeinschaft[103] *wurde mit Rücksicht auf die Unzulänglichkeit ihrer Mittel abschlägig beschieden. Könnten Sie, der Sie mich schon einmal so lieb und hilfreich stützten, mir da nicht vielleicht den Weg zu irgend einem anderen Notfonds weisen oder sonst vielleicht gütig helfen? Ich muß nur durch eine besonders schwere Phase hindurch. Gelingt mir das mit gütiger Hilfe, dann vermag ich wieder etwas auch zur Zukunft hin ökonomisch Boden zu gewinnen. Ich wäre Ihnen daher mit meiner Familie zusammen ganz außerordentlich dankbar, wenn Sie mir irgend eine freundliche Unterstützung zuwenden könnten.«*

Nur wenig später läßt Tönnies dem Bittsteller durch den jungen Georg Jacoby, seinen späteren Biographen, seinen Antwortbrief nebst Geld überbringen. Schlüter erwidert am 14. Juni 1934:

»Tief bewegt hat mich Ihr edles Opfer [...] Ich habe mir in der Stille so etwas wie ein Museum der Menschheitsgestalten aufgebaut. Ich ordnete alles Bildmaterial meiner Sammlungen mit hinein und mache da manche wertvolle kleine Entdeckungen. Sehr lieb wäre es, wenn Sie mir freundschaftlich Ihr liebes Bild ebenfalls zusenden würden. Auch ein typisches Bild Ihrer Heimat suche ich. Ich will, was ich sehe, in kleinen Einzelbiographien herausstellen. Es ist ja heute schwer Grundsätzliches öffentlich zu sagen. Ich habe mich so auch etwas zum Sehen *des Typischen erzogen. Ich denke da an manches Gespräch mit Ihnen, lieber Herr Professor, zurück. [...] Wie sehne ich mich nach einer gütigen Orientierung über die gegenwärtige Lage der Soziologie. Zeitungen, Monatsschriften usf. kann ich ja nicht kaufen, geschweige denn mir wissenschaftliche Bücher erstehen. Zeitungen lese ich ja ohnehin zwar heute grundsätzlich nicht. Ich kann mich besser an großen Geschichtsschreibern orientieren.«*

Wie bereits erwähnt, folgt Schlüter, der nach wie vor unter Muskelrheumatismus leidet, im Juli 1934 einer Einladung nach Mengerskirchen. Von dort richtet er am 4. August 1934 seinen letzten Brief an Tönnies, der hier vollständig wiedergegeben werden soll:

»Hochverehrter, lieber Herr Professor!
Ihre freundlichen Zeilen erreichen mich im Westerwalde. Ich bin hierher zur Ausheilung meiner rheumatischen Leiden geladen worden. Fahrt, Unterkunft, Beköstigung werden mir als Geschenk dargeboten. Meine kleine Frau bittet mich, daß ich zur öko-

[103] Gemeint ist die 'Notgemeinschaft des Deutschen Schrifttums' mit Sitz in Berlin. Deren Vorstand gehörten 1930 Ludwig Fulda, Heinrich Lilienfein, Fritz Engel, Georg Engel, Hanns Mar-

nomischen Entlastung unseres Haushaltes mindestens noch bis Mitte dieses Monats hier verweile. Die Waldluft tut mir wohl. Ich darf gute Erfolge schon feststellen. Es hatten mich schlaflose Nächte beängstigt. Jetzt ist diese Not auch behoben. Es beruhigt mich auch sehr, daß mein Töchterlein Ortrud sich in Vichy (Südfrankreich) gut einlebt. Eignet sie sich die französische Sprache gut an, kann ihr das später ja auch in Deutschland sehr nützen. Ihnen hab ich für Ihr gütiges Verständnis abermals sehr zu danken. Ihre Forschung leistet mir auch heute für die Analyse der Situationen die größten Dienste. Es geht nun ja mein Absehen dahin, möglichst mit kleinen biographischen Abhandlungen zu sagen, was ich sehe. Tatsachen sind ja eben: Tatsachen. Zwar lehrt Ihre Forschung ja mich, sich vor Illusionen zu hüten.

Hier mußte ich ja zunächst ausspannen. Mich berät ein alter erfahrener Arzt aus Frankfurt.[104] *Vermeiden kann ich's allerdings nicht, daß ich die Zeitgeschichte aufs intensivste innerlich miterlebe. Ich unterhalte mich mit Ihnen geistig* unausgesetzt.

Ganz außerordentlich bedaure ich für Deutschland, daß es um die Orientierungen, die gerade Ihre Lehre gibt, nun kommt.

Bald Ausführlicheres! Jetzt grüßt Sie und Ihre Lieben alle
in herzlicher Ehrerbietung
Ihr alter Schüler
Willy Schlüter.«

Schlüters Hoffnungen auf eine baldige Genesung erfüllen sich nicht. Er kann zwar noch einmal nach Berlin zurückkehren, begibt sich aber bereits im März 1935 erneut ins Hörterhaus. Dort stirbt er mit 62 Jahren am 5. November 1935. Sieben Tage darauf wird er auf dem Zehlendorfer Friedhof beigesetzt. [105] Das Protokollbuch des Vereins 'Hörterhaus' stellt lakonisch fest:

> *»Unser liebes Mitglied Willy Schlüter ist am 5. November nach dreiwöchentlicher Krankheit im Hörterhause verstorben, das ihm seit Ende März Gastfreundschaft hatte bieten dürfen.«*[106]

Nach seinem Tod sammeln die Schwestern Marie und Rosi Luger Briefe und Manuskripte Schlüters und planen die Herausgabe seiner unveröffentlichten Autobiographie mit dem Titel 'Schöpferisches Persönlichkeitsentfalten aus eines Lebens Wun-

tin Elster, Werner Mahrholz, Walter Harlan, Alfred Richard Meyer, Walter von Molo, Wilhelm von Scholz und Lutz Weltmann an. Geschäftsführer war Günther Birkenfeld.

[104] Bei diesem Arzt handelt es sich um den vormals mit Hörter befreundeten 60jährigen Dr. Paul Schlippe (1874 Großstorkwitz/ Sachsen — 1958 Frankfurt) aus Frankfurt am Main. Vgl. auch 'Dr. med. Paul Schlippe. Fünfzig Jahre Arzt in Bornheim', in: Frankfurter Rundschau vom 14. 1. 1953.

[105] Todesanzeige in SHLB, NL Tönnies 56, Nr. 732; Mitteilung des Gemeindevorstands Mengerskirchen, 15. 8. 1996.

[106] Protokollbuch des Vereins 'Hörterhaus', 1931 — 1953: Sechste Generalversammlung am 9. 8. 1936 [im Besitz des Verf.].

dergang'. In ihrem Nachruf rühmt Rosi Luger Schlüter als »urdeutschen Philosophen« und »Geniemenschen«.[107] Noch in den fünfziger Jahren beschäftigt sie sich intensiv mit seinem Leben und Werk und teilt Ernst Bacmeister Zitate aus seinen Briefen mit.[108] Einen Nachruf aus der Feder von Ferdinand Tönnies sucht man dagegen vergeblich. Dies läßt vermuten, daß er sich nicht mehr zu einer positiven Würdigung seines einstigen »treuen Gefährtens« durchringen konnte. Allerdings mag auch seine körperliche Hinfälligkeit — Tönnies starb am 11. April 1936 — eine Rolle gespielt haben.

Schlüters Lebensgeschichte läßt ein Panorama lebensreformerischer, neureligiöser und völkischer Sekten und Verbände vorbeiziehen. Abschließend möchte ich daher einige Überlegungen anstellen, die über den engen Gegenstand der Untersuchung hinausführen.

(1) Die Lebensreformer beschränkten sich in ihrer Mehrheit nicht auf partielle Neuerungen wie Naturheilkunde oder Kleiderreform, sondern betrachteten diese als Bestandteile und Vorboten einer »neuen Kultur«, von der die gesamte Nation erfaßt werden sollte. Diese Kultur sollte die bisherige Zivilisation ablösen, organische »Gemeinschaft« sollte an die Stelle der »Gesellschaft« treten. Umgekehrt gilt, daß die völkischen, aber auch die sozialistischen Gruppen und Verbände sehr häufig auch lebensreformerische Positionen vertraten. Dies entspricht der Feststellung von Eva Barlösius, daß viele Lebensreformer »mit mehreren Teilen der Gesamtbewegung« sympathisierten, aber »auch mit politisch engagierten Vereinigungen oder ästhetischen Konzeptionen. Es ist deshalb *nicht* möglich, die der Lebensreformbewegung eindeutig von anderen Wirklichkeitsdeutungen und Zukunftsvisionen um die Jahrhundertwende abzugrenzen.«[109] Schlüter war einer der ersten, der das soziologische Konstrukt »Gemeinschaft« als Gegenentwurf zur »Gesellschaft« aufgenommen und im völkisch-lebensreformerischen Lager popularisiert hat.

(2) Bis zur Jahrhundertwende fanden in den lebensreformerischen Bünden Anhänger gegensätzlicher politischer Positionen Platz. Etwa ab 1900 kann eine politische Ausdifferenzierung beobachtet werden. Mit gewissen Überlappungen, aber doch nebeneinander existieren völkische, bürgerlich-konservative und sozialistische Lebensreformverbände und -projekte, die sich in ihrer Praxis oft wenig unterscheiden. Schlüter steht ohne Zweifel seit 1903 — also seit seinem Umzug nach Eutin — der völkischen Bewegung nahe, repräsen-

[107] *Rosi Luger*: Willy Schlüter†, S. 97-100.

[108] Vgl. Lugers Briefe im SA Hagen, NL Ernst Bacmeister.

[109] *Eva Barlösius*: Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende, Frankfurt a. M. und New York 1997, S. 222.

tiert allerdings nach dem Ersten Weltkrieg deren »milde«, protestantisch-idealistische Unterströmung.

(3) Hinsichtlich des politischen Standorts der Lebensreformer kann nach der Untersuchung festgestellt werden, daß ein weit größerer Teil, als bisher meist angenommen oder eingestanden wurde, völkische und häufig auch rassistische Positionen vertrat. Dies gilt insbesondere für die Naturheilkunde, den Naturismus, die Antialkoholbewegung, die Siedlungsbewegung und die Volkshochschulbewegung. Für verallgemeinerbar halte ich daher, was Barlösius über den Vegetarismus schreibt, der die »heimatlos gewordenen religiösen Bedürfnisse« seiner überwiegend protestantischen Anhänger bediene:

> *»Je mehr sich der Vegetarismus vom Protestantismus entfernte und an seine Stelle monistische und reduktionistische Inhalte gesetzt wurden, um so lockerer wurden die Bindungen an die ursprünglich religiöse Verankerung und so weiter wurden die in der inhaltlichen Ausstattung angelegten darwinistischen und rassistischen Elemente entfesselt. Die gedankliche Nähe zur 'autoritären Biologie' [...] trat immer deutlicher hervor und mündete [...] in Blut- und Bodenlehren, zunächst in die von Lagarde und Langbehn und später in die nationalsozialistischen.« (ebd., S. 216).*

(4) Wie Schlüter begrüßen die meisten völkischen Lebensreformer (z. B. Grotzinger, Luntowski, Weißleder) anfangs den nationalsozialistischen Staat, müssen dann jedoch feststellen, daß dieser auf ihre Mitarbeit verzichtet und ihre vergangenen »Leistungen« nicht gebührend anerkennt. Aufgrund ihrer ausgeprägten Persönlichkeiten werden einige sogar in Hinsicht auf die angestrebte »Gleichschaltung« als Gefahrenmoment betrachtet und an ihrer Berufsausübung gehindert oder kurzzeitig verhaftet.

(5) Zweifellos finden wir in Schlüters völkisch-lebensreformerischen Gedankengängen zahlreiche Übereinstimmungen mit der NS-Ideologie, so die Vorstellung, daß Deutschland »entartet« sei und gerettet werden müsse, die Hervorhebung des Führertums, die Ablehnung des »Parteienhaders«, die Abwertung des Intellekts zugunsten eines verschwommenen Tatbegriffs und die Operation mit einem seiner ursprünglichen Bedeutung entkleideten Sozialismus-Begriff. Wichtiger aber noch erscheint mir jene Illusion eines politikfreien Raums zu sein, aus deren Perspektive Politik pauschal als »schmutziges Geschäft« erscheint und die begleitet wurde von der religiösen Sehnsucht nach einem »dritten Reich«, einem »geistigen Staat«, der eine einheitliche »Volksgemeinschaft« repräsentiert. Solche Antworten auf die Komplexität der Moderne boten zugleich metaphysischen Halt und sprachen daher weite Kreise des Bürgertums an. Sie sabotierten deren politische Aktivität, d. h. aber auch den Glauben an eine politische Reformierbarkeit des demokratischen Staatswesens, und schufen damit ein ideologisches Vakuum, das von den nationalsozialistischen Machtpolitikern geschickt und skrupellos genutzt wurde. Zu Recht stellt Gudrun Brockhaus in ihrer aufschlußreichen Studie über »Faschismus als Erlebnisangebot« fest: »Man konnte glühender Nazi sein und sich dennoch als ganz unpolitischer Mensch verstehen.«[110] Umgekehrt gilt dann freilich auch: Man konnte der politischen »Machtergreifung« der Nazis mit Skepsis oder Ablehnung begegnen und sie dennoch vorbereitet haben. Heuristisch scheint es mir allerdings wenig Sinn zu machen, völkische oder gar lebensreformerische Bestrebungen pauschal als »präfaschistisch« einzustufen.

Anhang

Über Willy Schlüter

Auswahl-Bibliographie

Ruth Abele: Hans Würtz und die moderne Körperbehindertenpädagogik (Staatsarbeit am Fachbereich Sonderpädagogik der PH Reutlingen, 1983 [Standort: Deutsche Vereinigung für die Rehabilitation Behinderter e. V., Heidelberg]

Anon.: [Rez] Willy Schlüter, Psychosophisches Skizzenbuch, in: Das Wort (Organ des Illuminaten-Ordens / Zeitschrift für allseitige Erkenntnis), hrsg. von Leopold Engel), Dresden-Striesen 1901 (September), Jg. 8, Nr. 9, S. 360

— [Rez] Willy Schlüter, Empor-Menschlichung, in: Der neue Mensch, Berlin 1919 (April/Juni), Jg. 1, Nr. 3/4, S. 21-22

— [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Prana, 1919 (Sommer), Jg. 9, Buch 4, S. 378-380

— [Rez] Willy Schlüter, Empor-Menschlichung, in: Prana, 1919 (Sommer), Jg. 9, Buch 4, S. 380

— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Der Kaufmann in Wirtschaft und Recht, 1928 (Januar), Jg. 7, H. 1, S. 94-95

Ernst Bacmeister: Das 'Tat-Denken' Willy Schlüters, in: ders., Überstandene Probleme, 1922, S. 207-214

— Denk-Tänze, in: Die Rheinlande. Vierteljahrsschrift des Verbandes der Kunstfreunde in den Ländern am Rhein, hrsg. von Wilhelm Schäfer, 1922, Jg. 22, H.2, S. 90

— [Rez] Willy Schlüter und Walther Wilhelm. Die Mission des Mittelstandes, in: [unbekannt], 1925

— Der seherische Denker, in: Die Lebensschule, Bergedorf bei Hamburg 1927 (März), Jg. 9, Nr. 99, S. 85-87

— Zum 60.Geburtstag Willy Schlüters, in: Völkischer Beobachter vom 2. 8. 1933

— Willy Schlüter und das Tatdenken, in: NSZ-Rheinfront vom 4. 4. 1936

— [Rez] Willy Schlüters Deutscher Glaube, in: NSZ-Rheinfront vom 17. 4. 1937

[110] *Gudrun Brockhaus*: Schauder und Idylle. Faschismus als Erlebnisangebot, München 1997, S. 205.

— Wuchs und Werk. Die Gestalt meines Lebens. Markkleeberg 1939
— Das Tat-Denken, in: ders., Essays, Lorch (Württemberg) 1948 [= Das Gesamtwerk Bd. 8], S. 94-97
Ernst Barthel: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Philosophie und Leben (Leipzig 1925 (Mai), Jg. 1, H. 5), S. 202-203
Susanne Bauer: Das Oskar-Helene-Heim in Berlin-Dahlem. Eine moderne Körperbehindertenschule zu Beginn des Jahrhunderts (Staatsarbeit am Fachbereich Sonderpädagogik der PH Reutlingen), 1983 [Standort: Deutsche Vereinigung für die Rehabilitation Behinderter e.V., Heidelberg]
Max Hildebert Boehm: Ruf der Jungen. Eine Stimme aus dem Kreise um Moeller van den Bruck, Freiburg i. Br. 1933 (3. Aufl.)
H[ans K.E.] B[uh]m[ann]: [Rez] Willy Schlüter, Psychosophisches Skizzenbuch, in: Politisch-anthropologische Revue. Monatsschrift für das soziale und geistige Leben der Völker, Eisenach, 1902, Jg. 1, H. 2, S. 159
Hermann Clauß: Probleme aus der Fichteschen Rechts- und Staatsphilosophie. Mit einem Anhang: Versuch einer Lösung vom Standpunkte der deutschen Tatforschung Willy Schlüters (Staatswiss. Diss.) Hamburg 1923
E[rnst] D[ietze]: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Natur und Gesellschaft. Organ des Vereins zum Schutze der freien Wirtschaft, Berlin-Lichterfelde, 1919 (Juli), Jg. 6, H. 10, S. 164
Heinrich Driesmans: Deutsches Kulturparlament, in: Deutsche Kultur, 1908 (April), Jg. 4, H. 4, S. 805-809
— Der Sturz des Tantum-Quantum. Schlüter contra Breysig, in: Allgemeiner Beobachter, Hamburg 1911 (1. Jan.), Jg. 1, Nr. 9, S. 129-131
— Jahrtausendwende. In tausend und einem Jahr. Ein biosophischer Erziehungsroman auf erdpolitischer Grundlage, Dresden 1912
— [Rez] Hans Würtz, Uwes Sendung, in: Österreichische Rundschau, 1915
Stanislaus von Dunin-Borkowski: [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart, hrsg. von Josef Kreitmaier, Freiburg i. Br. 1928, Bd. 114, S. 319-320
Karl Dunkmann: Willy Schlüters Sendung, in: Nordland, 1924 ((August/September), Jg. 1, H. 8/9, S. 78
Alfred Ehrentreich: Bemerkungen zum Schaffen Willy Schlüters, in: Die Tat, 1923 (Dezember), Jg. 15, H. 9, S. 687-689
— 50 Jahre erlebte Schulreform — Erfahrungen eines Berliner Pädagogen, hrsg. und mit einer Einführung von Wolfgang Keim, Frankfurt a. M./Bern/New York 1985 [= Studien zur Bildungsreform, Bd. 11]
Franz Evers: Deutsches Tatdenken, in: Deutsche Rundschau, 1920 (Oktober), Bd. 185., S. 130-131
Ernst Ewalt [Ps. von Ewalt Kliemke]: [Rez] Willy Schlüter und Walther Wilhelm. Die Mission des Mittelstandes, in: Die Lebensschule, 1925 (März), Jg. 7, Bl. 75, S. 94-95
— Der Mälhof, eine Standesschule für das schaffende Volk, in: Die Lebensschule, 1925 (August), Jg. 7, Bl. 80, S. 243-246

— Glut, die in Heimat ist — Glanz, der aus Heimat kommt, in: Die Lebensschule, 1926 (Juni), Jg. 8, Bl. 90, S. 207-208
— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Die Lebensschule, 1927 (August), Jg. 9, Nr. 104, S. 222
— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Der Arbeitgeber. Zeitschrift der Vereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände, 1927 (15. Oktober), Jg. 17, Nr. 20, S. 490
— Volkswahrung — die Ergänzung der Parteipolitik, Berlin 1927
— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, hrsg. von Hugo Fischer und Gunther Ipsen, Berlin 1932/33, Bd. 6, S. 403-405
Paul Feldkeller: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken und Empor-Menschlichung, in: Das literarische Echo, 1920 (15. Mai), Jg. 22, H. 16, S. 1011
Max Finke: Deutsches Tat-Denken, in: Die Hochwacht, 1919 (November/Dezember), Jg. 9, H. 11/12, S. 260-264
— Ein neudeutscher Denker, in: Die Hochwacht 1921 (Juli), Jg. 11, H. 1, S. 9-10
— Weisheit der Führenden. Willy Schlüter — ein Künder deutscher Führungs-Tatkunst, in: Die Hochwacht, 1921 (August), Jg. 11, H. 2, S. 128-134
Charlotte Fraenkel-Eisner: Zum Aufbau des Abendlandes. Deutsches Tatdenken, in: Deutsche Rundschau, 1920 (November), Bd. 185, S. 195-208
— Die schöpferische Tat, in: Freytum, 1922 (Januar/Februar), Jg. 2, Nr. 1, S. 2-3
Paul Friedrich: Ein deutscher Tatdenker, in: Tägliche Rundschau vom 12. 5. 1920
— Deutscher Glaube, in: Die Hochwacht, 1920 (August), Jg. 10, H. 8, S. 169-171 [über Willy Schlüter und Rudolf Pannwitz]
— Führungskunde, in: Der Türmer. Monatschrift für Gemüt und Geist, hrsg. von Friedrich Lienhard, 1930 (Februar), Jg. 32, H. 5, S. 433-434
J. G.: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Preußische Jahrbücher, hrsg. von Walther Schotte, Berlin 1921 (Juli/September), Bd. 185, S. 287
Walther Groothoff: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer, Berlin-Steglitz 1920, Jg. 8, H. 7/8/9, S. 99-100
Hega: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Der Föhn. Sozialistisches Schulblatt, München 1919/20, Jg. 1, H. 21, S. 10-11
H[ermann] Hegenwald: [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Grundwissenschaft. Schriften der J.-Rehmke-Gesellschaft), 1931, Jg. 10, S. 283-284
[Willibald] H[entschel]: [Rez] Willy Schlüter, Jesus am Urdabronnen, in: Hammer, 1906 (1. September), Jg. 5, Nr. 101, S. 530
Martin Otto Johannes: 'Lehrer des Lebens', in: Der junge Deutsche, 1920 (Januar), Jg. 1, H. 10, S. 311-314 [u.a. über Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken]
M. L. Jürges-Hega: Deutsches Tatdenken von Willy Schlüter, in: Der junge Deutsche, 1920 (Mai), Jg. 2, H. 2
Hermann Keyserling: Zwei bedeutende Köpfe, in: Vossische Zeitung vom 23. 5. 1920 [Willy Schlüter und Rudolf Pannwitz]
Ewalt Kliemke: Der Merkur eines Philosophen. Bemerkung zum Horoskop Willy Schlüters, in: Astrologische Rundschau, 1935/36, Jg. 27, S. 223-224

— Willy Schlüter, in: ders., Willy Schlüters Deutscher Glaube, Berlin 1937, S. 9-13
— Form und Wesen der Dichtung im besonderen Hinblick auf die geistige Gestalt Ernst Bacmeisters, Berlin 1941, S. 90
— Die Bedeutung der Versehrtenpyschologie für die Allgemeinheit, in: Festschrift anläßlich der Fünfzig-Jahrfeier des Oskar-Helene-Heims am 18. November 1956, Berlin o. J. [1956], S. 22-35

Theodor Lessing: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: [unbekannt] 1919

Rosi Luger: Willy Schlüter†, in: Theosophie, Leipzig 1935, Jg. 22, S. 286-287
— Willy Schlüter†. Das Lebenswerk eines deutschen Kulturdenkers, in: Natur und Kultur, 1936 (März), Jg. 33, H. 3, S. 97-100 [auch als Sonderdruck: München 1936]

Adalbert Luntowski: Willy Schlüter, in: Der Volkserzieher, 1910 (13. November), Jg. 14, Nr. 23, S. 181-183

Theodor Matthias: Eine sprachreine Weltweisheit, in: Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins, 1920 (März), Jg. 35, Nr. 3, Sp.75-77 [über Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken]
— Eine Deutschenbibel, in: Muttersprache. Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins, 1925 (September), Jg. 40, Nr. 9, S. 266-267 [über Willy Schlüter und Walther Wilhelm, Die Mission des Mittelstandes]
— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Muttersprache. Zeitschrift des Allgemeinen Deutschen Sprachvereins, 1928 (November), Jg. 43, H. 11, S. 418-419

August Messer: Willy Schlüters Führungslehre, in: Philosophie und Leben, 1928 (Januar), Jg. 4, H. 1, S. 17-22

Gustav Paulk [d. i. Paul Kemski]: [Rez] Willy Schlüter. Warum denn sterben?, in: Wissen und Wollen, 1911 (Januar/Februar), Jg. 1, Nr. 1, S. 19

Emil Peters: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Volkskraft. Zeitschrift für Lebens- und Menschenkunde / Monatsschrift des Bundes für deutsche Volkskraft, Konstanz 1919 (November/Dezember), Jg. 16, Nr. 11/12, S. 238

Gertrud Prellwitz: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: [unbekannt] 1920

Pretzel: [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Die deutsche Schule, 1928, Jg. 33, S. 501-502

Adalbert Reinwald [d. i. Luntowski]: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken, in: Stimmen aus Asel, hrsg. von Adalbert Reinwald, Haus Asel, 1920 (Weihnachten), unpag. [S. 4]

Harry Reuss-Löwenstein: Kreuzfahrt meines Lebens. Erinnerungen, Hamburg 1962

P[aul] Sakmann: [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Südwestdeutsche Schulblätter, 1928, Jg. 45, S. 294

Carl Ludwig Schleich: [Rez] Hans Würtz, Uwes Sendung, in: Berliner Tageblatt vom ?. ?. 1915 [auch in: Willy Schlüter und Hans Würtz, Ein Wort zu 'Uwes Sendung', hrsg. vom Oscar-Helene-Heim für Heilung und Erziehung gebrechlicher Kinder, Berlin-Zehlendorf, Mai 1915 Mai (Flugblatt)]
— ohne Titel, in: Berliner Tageblatt vom ?. ?. 1915 [über Hans Würtz, Uwes Sendung, und Willy Schlüters Autorschaft]

Manfred Schmeichel: Hans Würtz — Wegbereiter der modernen Rehabilitation, in: Blätter der Wohlfahrtspflege, 1983, Nr. 8, S. 207-208

Alfred Staningk: Willy Schlüter zum 60. Geburtstag am 28. 7. 1933, in: Die Lebensschule, Bergedorf bei Hamburg 1933 (Dezember), Jg. 15, Nr. 174, S. 72

Rudolf Steiner: Briefe, hrsg. von Edwin Froböse und Paul G. Bellmann, Dornach/Schweiz 1987 2., veränderte und erweiterte Aufl., Bd. 2: 1890-1925, S. 461-465 [Brief vom 12. 7. 1915] und S. 597 (Anm. 630)

Ferdinand Tönnies: Ferdinand Tönnies. Eutin (Holstein), in: Raymund Schmidt (Hrsg.), Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Bd. 3, Leipzig 1922, S. 199-234 [Selbstdarstellung]

Friedrich Traulsen: Die Bedeutung der Tatforschung für die Wirtschaftstheorie, Hamburg 1926 [Staatswiss Diss.]

Carl Weißleder: [Rez] Willy Schlüter, Deutsches Tat-Denken. Empor-Menschlichung, in: Die Lebensschule, 1919 (Oktober), Jg. 1, Bl. 9, S. 142
— Die Lebenserfüllungskunde der deutschen Schaffer, in: Die Lebensschule, 1922 (März), Jg. 4, Bl. 38, S. 51-56
— Willy Schlüter. Zum 50.Geburtstage des Lebensweisen und Tatdenkers, in: Die Lebensschule, 1923 (Juli), Jg. 5, Bl. 55, S. 97-101
— [Rez] Willy Schlüter und Walther Wilhelm, Die Mission des Mittelstandes, in: Die Lebensschule, 1925 (Janauar), Jg. 7, Bl. 73, S. 29-30
— Willy Schlüter zum Gruß, in: Die Lebensschule, 1933 (Dezember), Jg. 15, Nr. 174, S. 72

F[ranz] W[etzel]: [Rez] Ewalt Kliemke, Willy Schlüters Deutscher Glaube, in: Natur und Kultur, 1937 (Mai), Jg. 34, H. 5, S. 220

Hans Würtz: Vom Sinn der Edda, in: Der Volkserzieher, 1907 (7. April), Jg. 11, Nr. 7, S. 50-51 [über Willy Schlüter, Jesus am Urdabronnen]
— Eine Führer-Philosophie, in: Freytum,1921 (Januar), Jg. 1, S. 4
— Dem 50jährigen Tatdenker Willy Schlüter, in: Die Lebensschule, 1923 (Juli), Jg. 5, Bl. 55, S. 103-105
— [Rez] Willy Schlüter, Führung, in: Zeitschrift für Krüppelfürsorge, 1928, Jg. 21, S. 66-67
— Die Führungskunde Schlüters im Lichte der Ertüchtigungspädagogik, in: Allgemeine Deutsche Lehrerzeitung, Berlin 1928, Jg. 58, Nr. 50, S. 1020-1021

[Die Lebenssumme][1]

Von Ferdinand Tönnies

Auf Grund meiner Lebenserfahrung empfehle ich jungen Männern und Frauen dringend, nicht mit Skrupeln und Zweifeln über schlechthin unlösbare Probleme sich zu plagen, sondern, wenn sie mit einem regen und tatkräftigen Erkenntnistrieb begabt sind, diesen frühzeitig und dann nachhaltig in Reih und Glied mit dem normalen und gesunden Gange der wissenschaftlichen Erkenntnis dahin zu wenden, wo sie Grund haben zu erwarten, daß sie wenigstens dem gegenwärtigen Stande des Wissens auf dem Gebiete, das sie gerade interessiert, gerecht zu werden vermögen, um der Erhaltung und Ueberlieferung dieses Wissens lehrend zu dienen, vielleicht sogar dazu beizutragen, dieses Erbgut ein wenig zu vermehren. Soviel ich sehe, ist ein solcher Fortschritt heute ganz besonders noch in allen anthropologischen Wissenschaften möglich, daher auch in der Soziologie und Soziographie — so nenne ich die empirische Soziologie — und betone immer, daß hier das am meisten entwicklungsfähige Ackerfeld liegt, wenn man ganz und gar im Geiste der Naturwissenschaften auf die Wirklichkeiten des sozialen Lebens nach der Vorschrift des großen Laplace die Methoden anwendet, die auf Beobachtung und Berechnung gegründet sind.

Uebrigens meine ich als Regeln für den wissenschaftlich denkenden Menschen und für eine wissenschaftliche Weltanschauung aufstellen zu dürfen:

[1] Dieser Text des 77jährigen Tönnies' ist mit freundlicher Genehmigung des Verlages und des Herausgebers dem Band 22 der *Ferdinand Tönnies Gesamtausgabe* (TG), '1932—1936. Geist der Neuzeit, Schriften, Rezensionen, hrsg. von Lars Clausen, Berlin/ New York (Walter de Gruyter) 1998, S. 234-235, entnommen. Alle folgenden Anmerkungen sind von Lars Clausen; Zusätzliches findet sich in den Registern:

Erschienen ist dieser Antwortbrief Tönnies' (ohne eigenvergebenen Titel) im 'Stuttgarter Neuen Tagblatt', 'Die Sonntags-Seite', Nr. 2 vom 10. 1. 1932, S. 1, in Fraktur, als Teil eines Umfrageberichts von Eugen Görmörl [*sic!*]. Dessen Titel (»Die Lebenssumme bedeutender Geister«) wurde hier genutzt (sein Untertitel: »Bekannte Persönlichkeiten über die Grundlehren ihres Lebens".). Der redaktionelle Vorspann lautet: »Unser Wiener Mitarbeiter ist an bedeutende, erfolgreiche Persönlichkeiten mit der Frage herangetreten: 'Welche sind die Lehren, die Sie als Resümmee Ihres reichen Lebens ihren Mitmenschen mitteilen und hinterlassen könnten? Was betrachten Sie gewissermaßen als das Fazit, die Grundlehre, ihres Lebens?' Wir veröffentlichen hier einige der ebenso interessanten, wie vom literaturhistorischen Gesichtspunkt aus wertvollen und lehrreichen Antworten." Tönnies' Antwortabdruck ist von allen (Knut Hamsun, Ricarda Huch, Graf Hermann Keyserling, Max Planck, Hans Carossa, Werner Sombart, Stefan Zweig, Alfons Paquet) der längste.

1. Man hege *Ehrfurcht* vor dem unermeßlichen und unlösbaren Rätsel des Daseins, von dessen ewigem Geheimnis niemand eine Ahnung hat, der da wähnt, daß irgendwelche Religion uns der Erkenntnis näher bringen könne; ebensowenig aber wer da wähnt, daß Wissenschaft und Technik, deren Größe niemand mehr als ich bewundern kann, an das Problem der Probleme auch nur rühren. Freilich müssen wir

2. mit *Geduld* die fernere Entwicklung des Denkens und Forschens solange als wir leben, verfolgen, und dürfen uns freuen über diese gewaltigen Leistungen unseres Zeitalters, und dürfen hoffen, daß die Wissenschaft auch in dem Sinne fortschreiten wird, daß sie das *soziale Problem* zu bewältigen vermöge. Sie wird es vermögen, wenn es gelingt, der Aufmerksamkeit auf diese Aufgabe und der Hingebung an sie eine solche Konzentration und Disziplin einzuflößen, wie sie in den Naturwissenschaften und der Technologie längst von selbst sich versteht.

3. Ebenso wichtig für eine besonnene und beruhigte Denkungsart ist, wie mit zunehmenden Jahren immer tiefer Goethe erkannt hat, die *Resignation*: etwas was für junge Männer und Frauen kaum erreichbar, vielleicht nicht zu empfehlen, jedenfalls bitter ist, für das Alter, wenigstens das höhere, sehr viel leichter und um so mehr notwendig sich darstellt: wenn auch durchaus nicht geraten werden darf, daß man aufhöre, mit der Jugend zu leben und zu denken; nicht geraten werden soll, in Wüsten zu fliehen, »weil nicht alle Blütenträume reiften«[2], oder auch nur sonst von der Welt sich zurückzuziehen — wie denn die echte Entsagung nicht verdrossen und verdrießlich sein darf, nicht ein Studium des Todes, sondern nach *Spinozas* Anweisung eine fortgesetzte und vertiefte *Meditatio Vitae*[3].

[2] Aus: Goethe, Johann Wolfgang, Prometheus (1785 u. ö.): »Wähntest du etwa, [I] Ich sollte das Leben hassen, [I] In Wüsten fliehen, [I] Weil nicht alle [I] Blütenträume reiften?«

[3] [lat.] svw. »Innewerden des Lebens«, »sich sinnend ins Leben vertiefen«.

Die Redaktion wünscht allen Lesern des *Tönnies-Forum*

ein glückliches Neues Jahr

Felice anno nuovo

Bonne Année

Stretna nova godina

Bon anja nobo

Wan boen njoen jari

Prospero año nuevo

Gelukkig nieuwjaar

Yeni yiliniz kulariz

Happy new year

Boldog új évet kivánunk

Slamet tahoen baroe

Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.

Bücher der *Schriftenreihe der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V.*, Kiel, herausgegeben von Prof. Dr. Wilfried Röhrich, erscheinen im Verlag Duncker & Humblot, Berlin, und 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, 1982, 128 S., Ladenpreis DM 38,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 28,50)

Band 2: *Wilfried Röhrich* (Hrsg.), Vom Gastarbeiter zum Bürger. Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland, 1982, 97 S., Ladenpreis DM 28,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 21,—)

Band 3: *Wilfried Röhrich* (Hrsg.), Aspekte der Kritischen Theorie, 1987, 89 S., Ladenpreis DM 32,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 24,—)

Band 4: *Cornelius Bickel* und *Rolf Fechner* (Hrsg.), Ferdinand Tönnies - Harald Höffding: Briefwechsel, 1989, 339 S., Ladenpreis DM 78,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 58,50)

Band 5: *Carsten Schlüter* und *Lars Clausen* (Hrsg.), Renaissance der Gemeinschaft? Stabile Theorie und neue Theoreme, 1990, 256 S., Ladenpreis DM 86,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 64,50)

Band 6: *Rolf Fechner* und *Carsten Schlüter-Knauer* (Hrsg.), Existenz und Kooperation. Festschrift für Ingtraud Görland zum 60. Geburtstag, 1993, 315 S., Ladenpreis DM 118,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 88,50)

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, 1995, 183 S., Ladenpreis DM 74,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 55,50)

Band 8: *Rolf Fechner* und *Herbert Claas* (Hrsg.), Verschüttete Soziologie. Zum Beispiel: Max Graf zu Solms, 1996, 307 S.,Ladenpreis DM 94,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 70,50)

Band 9: *Uwe Carstens* und *Carsten Schlüter-Knauer* (Hrsg.), Der Wille zur Demokratie. Traditionslinien und Perspektiven, 1998, 475 S., Ladenpreis DM 98,— (ermäßigter Preis für Mitglieder DM 73,50)