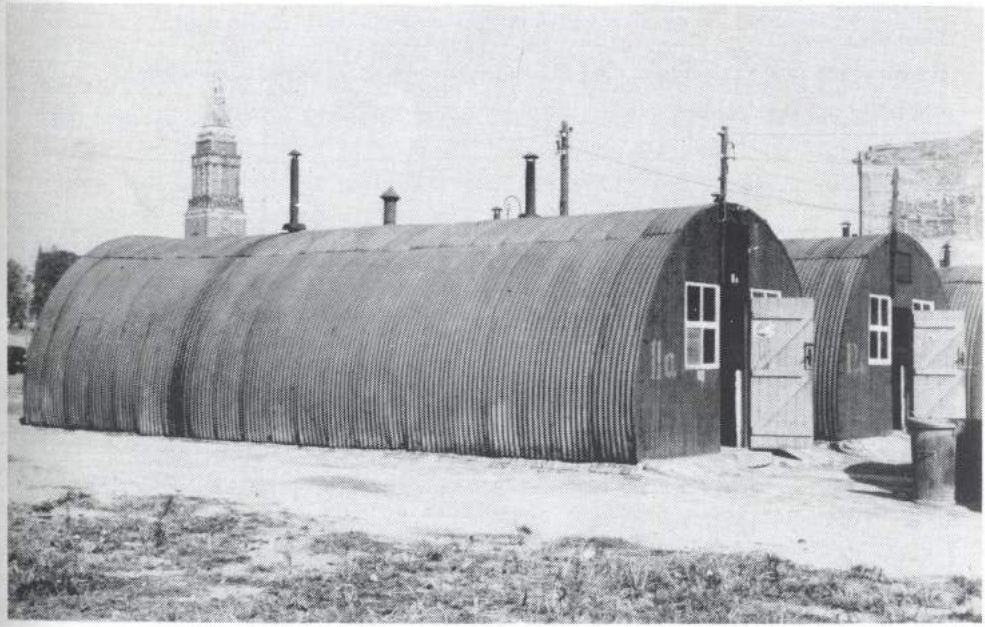
TÖNNIES - FORUM

Mitglieder-Rundbrief der
Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V.
Nr. 2/95 4. Jg. ISSN 0942-0843



Tönnies-Forum
Heft 2, 1995

Inhalt

Wolfgang Kersting
Überlegungen zum Programm einer ökologischen Ethik 3
Niall Bond
Storm und Tönnies: Eine Wahlverwandtschaft 23
Sibylle Tönnies
Die Auflösung des Schemas »Gemeinschaft und Gesellschaft« durch Talcott Parsons 44
Rainer Waßner und Rolf Fechner
Das Delta der Tönnies-Forschung 60
Rolf Fechner
Endstation 'Frohe Zukunft' 69
Uwe Carstens
Kreidestrich und Ziegelstein. Das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein 72
Mitteilungen des Vereins 81
Pressespiegel 82

Titelbild: Nissenhütten auf dem Stresemann Platz vor 50 Jahren

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. Herausgeber: Dr. Rolf Fechner, Annette Wiese-Krukowska M. A., Dr. Uwe Carstens (v.i.S.d.P.), Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e. V., Freiligrathstr. 11, 24116 Kiel, Tel. 0431-55 11 07, Fax 0431-55 29 93.
Heft 2, Kiel 1995 ISSN 0942-0843

Überlegungen zum Programm einer ökologischen Ethik

Wolfgang Kersting[1]

In der allegorischen Dichtung »Der Goldesel«, Anfang des 16. Jahrhunderts von Niccolò Machiavelli (1476-1527) verfaßt, findet sich im achten Gesang eine Unterhaltung zwischen Bewohnern der Insel Circes und einem Menschen, der vor geraumer Zeit von der Zauberin in ein Schwein verwandelt worden war und sich jetzt mit beredten Worten weigert, in seine ursprüngliche Menschengestalt zurückzukehren und das naturbehütete Dasein der Tiere zu verlassen. »Meine Rede«, so führt der Ex-Mensch im einzelnen aus, »würde nie enden, wenn ich zeigen sollte, wie sehr viel unglücklicher ihr seid als jedes Tier der Erde ... Ein jedes Tier unter uns kommt bekleidet zur Welt, geschützt vor Kälte und rauher Jahreszeit unter jedem Himmel, an jedem Ufer. Der Mensch allein wird jeder Verteidigung bar geboren, er hat kein Fell, keine Stacheln oder Federn oder Vließ, noch Borsten oder Schale, die ihm einen Schild geben. Mit Weinen fängt er sein Leben an, mit schmerzvollen heiseren Tönen, so daß es ihn zu sehen Mitleide erregt. Darauf erwachsen, ist sein Leben nur kurz ... Es gibt kein anderes Tier, das ein so zerbrechliches Leben hätte. Kein Schwein quält das andere Schwein, kein Hirsch den andern; der Mensch allein tötet seinen Mitmenschen, kreuzigt ihn, beraubt ihn. Bedenke nun, wie kannst du wollen, daß ich wieder ein Mensch werden soll, da ich von all diesem Elend befreit bin, was ich ertrug, solange ich ein Mensch war« (Machiavelli, Bd. 7, S. 224 f.).

Ebenfalls aus der Zeit der italienischen Renaissance stammt die berühmte Rede des Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) »Über die Würde des Menschen«/De hominis dignitate oratio (1486). Diese Rede möchte den Beweis dafür erbringen, daß der Mensch ein großes Wunder sei und ihm unter allen Geschöpfen der höchste Rang gebühre. Um diesen Beweis zu liefern, erzählt uns Pico della Mirandola die alte Geschichte von der Austeilung der natürlichen Gaben an die Geschöpfe dieser Welt noch einmal - jetzt freilich mit der Pointe, daß der Mensch bei dieser Geschenkaktion leer ausgegangen sei, was ihn jedoch nicht im mindesten verdrießen solle. Im Gegenteil, Pico della Mirandola will uns klarmachen, daß gerade dadurch, daß der Mensch mit keiner natürlichen Bestimmtheit ausgestattet worden sei, Gott ihm gegenüber größte Freigebigkeit an den Schöpfungstag gelegt habe. Gott ließ

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

sich, so heißt es in der Rede, »den Menschen gefallen als ein Geschöpf, das kein deutlich unterscheidbares Bild besitzt, machte ihn zur Mitte der Welt und sprach zu ihm: Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz, noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich zur Mitte der Welt gemacht, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt« (Mirandola, S. 347). Nichts geringeres wird uns in dieser überschwänglichen Menschenverherrlichung mitgeteilt, als daß der Mensch ein Wesen sei, daß eine unendliche Freiheit besitze, daß er, selbst frei von allen natürlichen Festlegungen, mit der Dispositionsmacht über die Natur ausgestattet sei, daß Gott ihm die Wahl seiner Seinsweise freigestellt und ihn nur mit der formalen Kompetenz zur Selbsterschaffung ausgestattet habe.

Oberflächlich betrachtet stehen Machiavellis Menschenschelte und Pico della Mirandolas Menschenlob zueinander wie Feuer und Wasser: dort der Mensch in den Schöpfungsniederungen, erbärmlicher als jedes Tier, hier der Mensch als freie selbstmächtige Vernunft in der Weltenmitte, allen Geschöpfen überlegen. Schaut man jedoch etwas genauer hin, dann zeigt sich, daß diese beiden Positionen sich keineswegs grundsätzlich widersprechen: sie stehen zueinander wie die beiden Seiten einer Medaille: sie teilen die anthropologische These von der wesentlichen Naturexternität des Menschen, geben dieser These aber eine unterschiedliche Interpretation: für den einen ist die naturexterne Stellung des Menschen der Grund seiner Erbärmlichkeit, für den anderen ist sie der Grund seiner Exzellenz.

In der Tat, darin ist Machiavelli und Pico della Mirandola beizupflichten, nimmt der Mensch eine Sonderstellung unter den Lebewesen ein. Diese Sonderstellung hat zwei Gründe, die zusammen gehören und aufeinander verweisen; in den eben skizzierten anthropologischen Positionen der beiden Renaissancedenker begegnen uns diese beiden Gründe bereits in raffiniertester, literarisch-philosophischer Verkleidung. Legen wir nun den realistischen Kern ihrer nüchternen Wahrheit frei, dann besagt der Machiavelli-Grund der menschlichen Sonderstellung, daß der Mensch natürlich unterprivilegiert ist, weil er unspezialisiert ist und keine ihm natürlich angepaßte Umwelt besitzt, mit der er in biologischer Harmonie lebt. Wir sind wie alle anderen Lebewesen in höchstem Maße selbsterhaltungsinteressiert, aber anders als alle anderen Lebewesen besitzen wir keine überlebensfähige Instinkt-

ausstattung, kein festgestelltes, funktionsgerichtetes Verhaltensrepertoire. Wir sind Zukurzgekommene, unsere natürliche Ausrüstung ist selbsterhaltungsmangelhaft, es gibt auch kein uns zugeordnetes spezielles Biotop. Menschen sind biotoplos, besitzen keine natürliche Heimat. Gäbe es da nicht den anderen, den Pico-della-Mirandola-Grund der menschlichen Sonderstellung, wir wären längst nicht mehr. Daß wir noch sind, hat seinen Grund darin, daß wir, einerseits Heimatlose, Außenseiter, Unterprivilegierte in der Natur, doch andererseits in unserer kärglichen Naturausstattung Eigenschaften vorfinden, die als Verstand, Vernunft, Phantasie, Lernfähigkeit, Erfindungsreichtum, Anpassungsfähigkeit, Neugier bezeichnet werden, und die hier nur als Manifestationen der einen grundlegenden Fähigkeit interessieren, unsere natürlichen Mängel und Defizite, unsere organische Hilflosigkeit effektiv zu kompensieren. Das geschieht des näheren auf zwei miteinander kommunizierenden Wegen: auf dem einen Weg finden wir den Menschen als *homo faber* und *homo technicus*, also ein sich Werkzeuge schaffendes Wesen. Denn der Mensch ist auf Werkzeuge angewiesen. Und insofern das Herstellen und Anwenden von Werkzeugen eben Technik ist, gilt: daß der Mensch aus biologischen Gründen Technik nötig hat. Technik ist also ein wesentliches Ingredienz, ein unablösbarer Teil des Menschseins. Durch die Werkzeuge erweitern und optimieren wir unsere biologischen Organe. Erst das Zusammenspiel der natürlichen und künstlichen Organe ermöglicht dem Menschen das Überleben. Damit der Mensch sich also als Lebewesen in der Natur behaupten kann, muß er aus der Natur heraustreten und eine Werkzeugkultur ausbilden, die dann ihre eigene evolutionäre Dynamik entfaltet. Es kommt darauf an, den Begriff »Werkzeugkultur« nicht zu eng zu verstehen; am besten versteht man ihn, wenn man seinen tautologischen Charakter erkennt: die Kultur selbst ist das Werkzeug, sie ist der Inbegriff aller Werkzeuge, mit denen sich der Mensch eine Lebensform aufbaut und entwickelt, die als zweite Natur immer größere Eigenständigkeit gewinnt und sich immer weiter von der ersten Natur entfernt.

Der Mensch verbessert seine Werkzeuge unaufhörlich; sein technologisches Verhältnis zur Natur ist in stetem Wandel begriffen; die Geschichte des menschlichen Naturverhältnisses ist ein Prozeß des ebenso unaufhaltsamen wie irreversiblen technischen Fortschritts. Dabei ist schon früh die Schwelle von der nur existenzsichernden und lebenserhaltenden Technik zur lebensoptimierenden, die Lebensqualität verbessernden Technik überschritten worden. Ging es ursprünglich darum, der Natur die Überlebensmittel abzuringen, so ging es im weiteren Fortgang der kulturellen Entwicklung darum, die Handlungsmöglichkeiten des Menschen zu vergrößern, den Zumutungen der Natur immer erfolgreicher zu begegnen und die Grenzen, die die Natur den Absichten und Wünschen der Menschen setzte, immer weiter hinauszuschieben. Durch die Technik emanzipiert sich der Mensch von der Natur, verringert

er die Macht des Schicksals. Die Technik befreit durch Defatalisierung, durch Steigerung der Verfügungsmacht. Diejenigen, die auf die Krisenerscheinungen der wissenschaftlich-technologischen Zivilisation mit einer Verteufelung der Technik reagieren, mißachten das ungeheure gattungsgeschichtliche Emanzipationspotential, das in der technischen Entwicklung entfaltet wurde, mißachten den Zusammenhang zwischen freier Verfügung und Würde, begreifen nicht, daß die Würde mit der Entmachtung des Schicksals verknüpft ist, daß mit der Wiederbelebung des Naturwüchsigen die kulturelle Regression beginnt, daß gerade in dem Unnatürlichen von Kultur und Technik menschliche Freiheit und menschliche Würde begründet sind.

Die unaufhörliche Steigerung der Lebensqualität durch die Fortentwicklung technischer Naturbeherrschung beruht darauf, daß der Mensch nicht nur ein Werkzeuge erschaffendes Wesen, sondern auch ein Wissen schaffendes Wesen ist. Und auch das Wissen des Menschen hat seine Geschichte, genauso wie seine Werkzeuge; und beide Geschichten hängen eng zusammen. Von großer Bedeutung in dieser Doppelgeschichte des Werkzeugs und des Wissens war die Entstehung der neuzeitlichen, mathematischen Naturwissenschaften, die dem Menschen bis dahin ungeahnte Möglichkeiten eröffneten, die Natur für seine Zwecke in den Dienst zu nehmen. Die Technik nahm einen ungeheueren Aufschwung; die technologischen Innovationen jagten einander; und mit der Industrialisierung Anfang des 19. Jahrhunderts, also mit der fabrikmäßigen Fertigung von Werkzeugen, mit der fabrikmäßigen Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse und mit der fabrikmäßigen Ausnützung der Natur wurden Naturwissenschaften und Technik zu den bestimmenden Faktoren des modernen Lebens. Sie sehen, die moderne Welt, in der wir leben, die wissenschaftsgestützte, technische Kultur der modernen Industriegesellschaft ist kein Zufall; sie ist das konsequente Resultat der Entwicklung der Grundbedingungen des Menschen, das schlüssige Langzeitergebnis der kompensatorischen Bemühungen des Menschen, als natürlicher Außenseiter, Unterprivilegierter und Biotoploser am Leben zu bleiben. Das Leben in einer unnatürlichen, selbst geschaffenen Welt ist sein natürliches Schicksal.

Es gibt heute nicht wenige, die glauben, daß diese Geschichte kein happy end hat, daß wir uns gegenwärtig in einer ökologischen Krise befinden, die unausweichlich in eine Katastrophe mündet. Am Horizont der Moderne tauchen die apokalyptischen Reiter auf, und Kassandra, die seit eh und je dem Sieger gründlich die Laune verdirbt, belästigt den triumphierenden homo technicus schon seit geraumer Zeit mit düsteren Untergangsprophezeiungen. Der Katastrophismus ist schwarzgewandeter Utopismus, ist Geschichtsphilosophie mit Trauerrand. Der Heilsprophet und der Unheilsprophet entstammen derselben Schwärmerfamilie. In Krisenzeiten schlägt die Stunde der Propheten, die gegen das herrschende falsche Bewußtsein antreten und

zur Umkehr auffordern. Viele Scharlatane mischen sich dann unter das verstörte Volk. In Krisenzeiten schlägt jedoch auch die Stunde des Ethikers. Der Ethiker ist der bürgerliche Gegenspieler des Propheten. Wo dieser das Heil der Welt und die Erfüllung der Geschichte verkündet oder menschenleere Endzeitszenarien entwirft, begründet jener Prinzipien und Regeln, die das Handeln der Menschen leiten und zur Verbesserung ihres Zusammenlebens führen sollen.

Der Ruf nach dem Ethiker wird dann besonders laut, wenn das traditionelle moralische Wissensrepertoire als unzureichend empfunden wird. Und es wird dann als unzureichend empfunden, wenn praktische Problembereiche entstanden sind, die einerseits allgemein als moralbedeutsam angesehen werden, die jedoch andererseits nicht mit der üblichen moralischen Routine behandelt werden können. Problembereiche dieser Art, die den moralischen *common sense* verstören und den philosophischen Ethiker herausfordern, entstehen dann, wenn zum einen das anwachsende technische Verfügungswissen Handlungsmöglichkeiten jenseits der Grenzen der normalen moralischen Handlungskoordination eröffnet und zum anderen eingebürgerte und für sich moralisch unauffällige Verhaltensweisen über ihre unkontrollierten Nebenfolgen eine moralisch auffällig gewordene Verschlechterung der allgemeinen Lebenssituation bewirken. Wir befinden uns gegenwärtig genau in einer solchen Situation. Zum einen haben die negativen Auswirkungen der durch ein ökonomisches Verwertungsinteresse bedenkenlos vorangetriebenen wissenschaftlich-technischen Modernisierung mittlerweile ein derart bedrohliches Ausmaß angenommen, daß allseits dringend nach einer ökologischen Ethik verlangt wird, die den menschlichen Umgang mit der Natur moralischen Prinzipien unterwerfen soll. Von einer solchen ökologischen Ethik erhofft man sich offenkundig eine Bewußtseins- und Verhaltensänderung der Menschen; sie soll durch eine geeignete normative Interpretation des menschlichen Naturverhältnis die mit den Mitteln der empirischen Ökologie zu gewinnenden Einsichten in die Abhängigkeit des menschlichen Lebens von einer intakten natürlichen Umwelt mit moralischen Motiven verknüpfen und praktisch wirksam werden lassen. Man glaubt, daß es mit einer wissenschaftlichen Verbesserung der Technikfolgenabschätzung und behutsamerer gesellschaftlicher Planung nicht getan ist, daß mit der internen Optimierung der instrumentellen Rationalität, der angemessenen Berücksichtigung langfristiger Interessen gegenüber dem lauten Anspruch kurzfristiger Interessen nichts erreicht wird, daß wir keine sachverständigere und nebenfolgenempfindlichere Interessenverwaltung brauchen, sondern eine ökologische Ethik, die die moralische Normierung zwischenmenschlicher Verhältnisse auf das menschliche Naturverhältnis überträgt und uns zu ökologischer Verantwortung verpflichtet. Und da das bedenkliche Ausmaß der Naturzerstörung, der Beeinträchtigung unserer natürlichen Lebensgrundlagen das gemeinsame Werk von Wissen-

schaft, Technik und Ökonomie ist, muß die ökologische Ethik die Zusammenarbeit mit den bereichsspezifischen Ethiken der Wissenschaft, der Technik und der Wirtschaft suchen.

Aber nicht nur die gesellschaftliche Behandlung der äußeren Natur ist zu einem moralischen Problem geworden, auch die wachsende technische Verfügung über die innere menschliche Natur fordert die Ethik heraus: die Fortschritte der Intensivmedizin, der Gentechnologie und der Reproduktionsmedizin haben neue und bis heute unvorstellbare manipulative Handlungsmöglichkeiten eröffnet und dadurch am Anfang und am Ende des menschlichen Lebens Zonen moralischer Ratlosigkeit entstehen lassen. Früher stand nicht der Mensch, sondern die Natur am Anfang und am Ende menschlichen Lebens, jetzt treten in zunehmendem Maße menschliche Entscheidungen an die Stelle natürlicher Gegebenheiten, die anders als diese, nicht hinzunehmen, sondern zu rechtfertigen sind. Daher ruft man nach einer Medizin- und Bioethik, nach einer Genethik und Sterbensethik.

All diesen Spezialethiken ist eins gemeinsam: in ihnen artikuliert sich eine nachdenklich gewordene, eine selbstkritische Moderne. Die alle Problemfelder des wissenschaftlich-technischen Fortschritts erfassende Ethisierung ist das Medium der Selbstkritik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, und es ist nicht verwunderlich, daß wir im Bereich der ökologischen Ethik und der anderen oben erwähnten modernisierungserzeugten Spezialethiken die grundlegenden Positionen wiederfinden, die sich von Anfang an in der kritischen Selbstüberprüfung der Moderne herausgebildet haben. Da ist zum einen die Position der *Modernitätsnegation*, und zum anderen die Position der *Modernitätsaffirmation*. Modernitätskritik auf der Grundlage der Modernitätsnegation ist rückwärtsgewandte Kritik, die modernitätstypische Denk- und Lebensverhältnisse verwirft und für die Rehabilitierung vormoderner Denk- und Lebensweisen plädiert. Modernitätskritik auf der Grundlage der Modernitätsaffirmation knüpft hingegen an die Tradition der Moderne selbst an, ist eine Kritik von einem internen Standpunkt aus, zielt auf eine reflexive, sich selbst disziplinierende Modernisierung.

Hinsichtlich der ökologischen Ethik heißt das nun, daß wir erst einmal zwei Typen zu unterscheiden haben. Da ist zum einen eine modernitätsnegative ökologische Ethik, und da ist zum anderen eine modernitätsaffirmative ökologische Ethik. Die erste will die ihr als Ethik obliegenden Begründungsaufgaben mit den Mitteln vorneuzeitlichen Denkens angehen, will einen vorneuzeitlichen Ethiktyp wieder zur Geltung bringen. Die zweite vertritt hingegen die These, daß eine ökologische Ethik den Standards der allgemeinen neuzeitlichen ethischen Reflexion genügen muß und genügen kann. Für die neuzeitliche Ethik ist charakteristisch, daß sie zum einen als Klugheitsethik, zum anderen als Vernunftethik Regeln moralischer Handlungskoor-

dination entwirft, die in der menschlichen Rationalität oder menschlichem Interesse begründet sind und sich allein auf den interindividuellen, auf den intersubjektiven Bereich erstrecken. Der Geltungs- und Begründungsbereich der Ethik konvergiert mit der menschlichen Gesellschaft.

Die neuzeitliche Ethik ist also eine naturausgrenzende Ethik; sie betrachtet nur zwischenmenschliche Verhältnisse und ist anthropozentrisch. Die vorneuzeitliche Ethik hingegen ist nicht-anthropozentrisch, ihr Geltungs- und Begründungsbereich ist nicht auf den Bereich der menschlichen Gesellschaft eingeschränkt; sie begreift vielmehr die Menschenwelt als Segment einer umfassenden Natur-, Seins- oder Schöpfungsordnung, deren Gesetzlichkeit von sittlicher Verbindlichkeit ist und das Verhalten der Menschen zueinander wie zu ihrer natürlichen Umwelt gleichermaßen normiert. Freilich gibt es auch Versuche, im begrifflichen Rahmen der neuzeitlichen Ethik selbst den Anthropozentrismus zu überwinden, also auf der Grundlage einer modernitätsaffirmativen Position eine nicht-anthropozentrische Argumentation aufzubauen; das führt dann nicht dazu, normative Natur- und Seinskonzepte der Tradition wiederzubeleben, sondern läuft darauf hinaus, die für die neuzeitliche Ethik charakteristische Begrifflichkeit auf das menschliche Naturverhältnis auszudehnen und die Natur im allgemeinen und die Naturgegenstände im besonderen mit Rechten auszustatten und so außermenschliche Natur und menschliche Kultur unter dem Dach einer umfassenden Rechtsgemeinschaft normativ-ethisch zu homogenisieren.

Zur weiteren Konturierung dieses für den systematischen Status der ökologischen Ethik grundlegenden Unterschiedes zwischen einer anthropozentrischen und einer nicht-anthropozentrischen Betrachtungsweise werde ich im folgenden vier Typen ökologischer Ethik, vier Möglichkeiten der moralphilosophischen Reaktion auf unsere auffällig gewordene ökologische Situation skizzieren. Da ist 1. die *ökologische Naturethik*: sie vertritt die These, daß es notwendig sei, das menschliche Naturverhältnis zu reethisieren und die vorneuzeitliche Naturauffassung, die Auffassung von der Natur als Wert und ethischem Vorbild, wiederzubeleben; die moralphilosophische Pointe dieser Konzeption ist, daß nicht mehr der Mensch als Schöpfer der moralischen Ordnung betrachtet wird, wie es neuzeitliche Grundüberzeugung ist, sondern daß von einer vorgegebenen, die Natur durchwaltenden moralischen Ordnung ausgegangen wird, in die der Mensch wieder einzugliedern ist. Da ist 2. die *ökologische Rechtsethik*, die ihr ethisches Anliegen, den Mensch aus der maßstabgebenden Mitte der natürlichen Welt zu entfernen, mit den neuzeitlichen Mitteln des Rechts vorantreiben möchte. Die leitende Intuition dieser Konzeption ist die folgende: wie die von Menschen über Menschen ausgeübte Herrschaft nur dann moralisch erträglich ist, wenn sie auf die Grundlage menschenrechtlicher Gleichheit und der in ihr begründeten demokratischen Organisation gestellt wird, so ist die von

Menschen über die Natur ausgeübte Herrschaft nur dann moralisch erträglich, wenn sie auf ein rechtliches Fundament gestellt wird, wenn die herrschaftliche Willkür des Menschen durch die Rechte der Natur beschränkt wird. Da ist dann 3. die *ökologische Vernunftethik*. Sie hält an der anthropozentrischen Position fest und schlägt einen Weg ein, der dem Vorgehen der ökologischen Rechtsethik genau entgegengesetzt ist: dehnt diese die neuzeittypische normative Begrifflichkeit, unsere Sprache korrespondierender Recht-Pflicht-Verhältnisse, auf die Natur aus und relativiert damit die normative Vorzugsstellung des Menschen, so hält jene an der normativen Vorzugstellung des Menschen fest, dehnt auch nicht unsere Sprache der korrespondierenden Recht-Pflicht-Verhältnisse, in der sich diese normative Vorzugstellung des Menschen artikuliert - nur Menschen haben Rechte und Pflichten -, auf die Natur aus, sondern integriert das menschliche Naturverhältnis in den anthropozentrischen moralischen Diskurs. Die Pointe dieser Integrationsstrategie ist, daß nicht die Natur mit Rechten ausgestattet wird, die gegenüber den Menschen geltend zu machen wären, sondern der Mensch zusätzlich zu seinen traditionellen neuzeitlichen Freiheitsrechten ein Recht auf intakte natürliche Lebensgrundlagen und eine ihre ästhetische Valenz behaltende natürliche Umwelt bekommt, das gegenüber den Mitmenschen geltend zu machen wäre: Naturzerstörung wird damit nicht zu einer Naturrechtsverletzung, sondern zu einer Menschenrechtsverletzung. Aus meiner Darstellung wird ersichtlich, daß, und hoffentlich auch, warum ich dieser Gestalt der ökologischen Ethik den Vorzug vor allen anderen einräume.

Auch die letzte Version der ökologischen Ethik ist anthropozentrisch; sie ist dem Muster der neuzeitlichen Klugheitsethik verpflichtet, und es kann durchaus bezweifelt werden, ob es sich dabei überhaupt um einen Fall von Moralphilosophie handelt: jedenfalls entwickelt diese *ökologische Klugheitsethik* überhaupt keine genuine moralphilosophische Argumentation. Sie hat derartige Anstrengungen auch gar nicht nötig, da in ihren Augen die Notwendigkeit der ökologischen Disziplinierung unserer Naturvernutzung trivial ist: es bedarf keiner aufwendigen philosophischen Argumentation, um die Vernünftigkeit des umfassenden Naturschutzes in einer Zeit zu erkennen, in der für jedermann unübersehbar die natürlichen Überlebensbedingungen der menschlichen Gattung durch die wissenschaftlich-technische, auf Wachstumsökonomie eingeschworene Zivilisation selbst angegriffen werden. Die neuzeitliche Klugheitsethik zielt auf eine rationale Interessenverwaltung auf der Grundlage einer nüchternen Nutzen-Kosten-Kalkulation: eine weitere Zerstörung unserer natürlichen Umwelt widerstreitet den fundamentalen Interessen der Menschen; es kommt darauf an, das gesellschaftliche Naturverhältnis kostengünstiger zu gestalten, also die Naturzerstörung zu reduzieren, um die Kosten der Naturzerstörung, die Beeinträchtigung unserer modernen Lebensverhältnisse durch Umweltprobleme, zu

senken. Da die Klugheitsethik unmittelbar an den evidenten menschlichen Interessen ansetzt, besitzt sie ein enges Verhältnis zur Praxis. Und da einer interessegeleiteten Motivation vielleicht mehr Wirksamkeit zuzuschreiben ist als einer Motivation, die sich aus moralischen Einsichten speist, sollte die ökologische Klugheitsethik zumindest im Zusammenhang der Verwirklichung ökologischer Erkenntnisse nicht übersehen werden.

Die Realisierung menschlicher Interessen ist von Bedingungen abhängig, die durch die Realisierung menschlicher Interessen zerstört werden können, so daß die Realisierung menschlicher Interessen dem Interesse an der Realisierung menschlicher Interessen überhaupt, d.h. dem Interesse an der Aufrechterhaltung der generellen Ermöglichungsbedingungen menschlicher Interessenverfolgung widerstreiten kann. Der Volksmund spricht in diesem Fall davon, daß man den Ast absägt, auf dem man selbst sitzt. Es bereitet keine Schwierigkeit, die Problemlage der Ökologie und der ökologischen Ethik mit dieser blumigen Redensart in Verbindung zu bringen. Der Volksmund spielt hier den Part des Ökologen, des empirischen Wissenschaftlers: genau dessen Erkenntnisse über die internen Abhängigkeitsstrukturen des Verhältnisses des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt spricht er hier in knappster, anschaulicher Form aus. Der Volksmund agiert hier aber auch als praxisinteressierter Klugheitsethiker: denn mit seiner Redensart will er keine Wirklichkeitsbeschreibung geben, sondern eine verdeckte Handlungsanweisung, dessen ausdrückliche Begründung ihm überflüssig zu sein scheint, da sie sich von selbst versteht. Denn wir äußern die besagte Redensart, wenn wir jemanden darauf aufmerksam machen wollen, daß es überaus unklug ist, mit dem, was man bislang gemacht hat, fortzufahren, denn wer fällt schon gern vom Baum. Um dem Interesse, nicht vom Baum zu fallen, zu entsprechen, muß folglich die bisherige Praxis revidiert werden, die, wenn sie nicht revidiert wird, eben dieses Interesse zuverlässig mißachten wird. Der Klugheitsethiker gibt also als Grund für das Sägeverbot an, daß es dem menschlichen Interesse widerspricht, vom Baum zu fallen und sich zu verletzen oder gar das Genick zu brechen. Der Vernunftethiker bringt hingegen vor, daß das Astabsägen das Recht der gegenwärtigen und der zukünftigen Generationen auf einen unverstümmelten Baum verletzten würde. Der Vertreter einer *declaration of rights* für die Natur macht geltend, daß hier das Recht des Baumes verletzt werde; und der Naturethiker bringt vor, daß das Absägen des Astes den Eigenwert der Natur mißachte und die dem Baume immanente Bestimmung ignoriere. Sollte dieser Naturethiker zudem von einer theologischen Fundierungsnotwendigkeit der Naturethik überzeugt sein und überdies der christlichen Religion anhängen, dann wird er gewißlich den Schöpfungsaspekt ins Spiel bringen, den Baum samt Ast als Gottes Kreation interpretieren, der wir Verehrung und Achtung entgegenzubringen haben, was zumindest

das Verbot impliziert, mit ihr nach unserem Gutdünken zu verfahren. Und wenn dieser theologische Naturethiker zusätzlich noch zu privatrechtlichen Kategorien greifen und das Schöpfungsgeschehen eigentumsrechtlich auslegen will, kann er uns darauf aufmerksam machen, daß wir uns in einem fremden, weder selbst geschaffenen noch irgendwie rechtmäßig erworbenen Garten aufhalten, dessen Gegenstände uns also nicht gehören und von uns nur in Übereinstimmung mit dem Willen des Besitzers gebraucht werden können.

Ich werde im folgenden für eine anthropozentrische ökologieethische Konzeption argumentieren, die Elemente der ökologischen Vernunftethik und der ökologischen Klugheitsethik kombiniert. Da nun jedes Argument auf dem Gebiet der angewandten Ethik im Horizont allgemeinerer Vorstellungen von Sinn und Status der Moralphilosophie überhaupt entwickelt wird, werde ich zuvor kurz meine Voraussetzungen skizzieren und mein Verständnis von Moralphilosophie vorstellen. Die Aufgabe der Moralphilosophie besteht in der sprachlichen Präzisierung, begrifflichen Systematisierung und prinzipienlogischen Fundierung unserer vorphilosophischen Moralüberzeugungen; ihr Ziel ist die Begründung und Rechtfertigung moralischer Urteile durch die Aufstellung gültiger normativer Prinzipien. Das durch Moralphilosophie erreichbare Wissen ist daher kein Wissen, das mit dem vorphilosophischen Moralwissen, mit dem moralischen *common sense* konkurriert, sondern es ist die rationale Gestalt des vorphilosophischen Moralwissens. Auch der moralische *common sense* besitzt natürlich moralische Begriffe, argumentiert, begründet und rechtfertigt; die Rechtfertigungspraxis ist ein unabdingbarer Bestandteil unserer modernen postkonventionalistischen moralischen Kultur. Aber er pflegt in der Regel seine Sprache, seine Rechtfertigungspraxis und seine Begründungsargumente nicht kritisch zu überprüfen, nicht den Kriterien rationaler Urteilsbildung zu unterwerfen. Und genau das ist die Domäne des Philosophen. Die Moralphilosophie zielt auf die professionale Kultivierung der in der alltäglichen moralischen Urteilspraxis durch Einsatz des genuin philosophischen Reflexionspotentials. Das bedeutet, daß die Moralphilosophie eine Reflexionsinstanz ist, daß somit von der Moralphilosophie nicht zu lernen ist, was zu tun ist.

Im Handeln bedürfen wir nicht im mindesten der Belehrung durch den Moralphilosophen, jedoch kann er uns bei der Überprüfung unserer Gründe, die wir für das Handeln angeben, bei der Durchsicht unserer Rechtfertigungsargumentation durchaus nützlich sein. Und wenn wir nun im Handeln selbst unsicher werden, weil wir in den Gründen für das Handeln unsicher geworden sind, dann suchen wir dringend seinen Rat. Das gilt sicherlich für die von den staunenerregenden Fortschritten der Reproduktionsmedizin, der Gentechnologie und der Intensivmedizin eröffneten völlig neuartigen moralischen Problembereiche: denn hier endet die moralische Urteils-

routine des *common sense*. Das gilt aber wohl nicht für den ökologischen Problemkreis: hier herrscht eigentlich keine Ratlosigkeit. Man weiß allgemein, was zu tun ist, man weiß, daß wir die gedankenlosen Angriffe auf unsere natürlichen Lebensgrundlagen einstellen müssen, daß wir pfleglicher mit der Überlebensressource Natur, aber auch mit der Erlebnisressource Natur umgehen müssen, daß wir die Natur vor uns schützen müssen, daß wir unser Naturverständnis ändern müssen. Schwierigkeiten, Probleme und Uneinigkeiten tauchen erst jenseits dieser intuitiven Überzeugung von der Notwendigkeit eines forcierten Naturschutzes auf: zum einen sind das Schwierigkeiten der Begründung, sie rufen die ökologische Ethik und ihre internen Fraktionsbildungen auf den Plan, zum anderen sind es Probleme der wirksamen Durchsetzung des Naturschutzes gegen ökonomische und politische Interessen; sie rufen die ökologische Politik auf den Plan, die amtliche und die nebenamtliche der politisierten Öffentlichkeit.

Aufgabe der ökologischen Ethik ist es folglich, die intuitiven Überzeugungen des moralischen *common sense* von der moralischen Unzulässigkeit der Naturzerstörung zu präzisieren und zu begründen, also zu zeigen, was genau an der gegenwärtigen Naturzerstörung moralisch falsch ist und warum es moralisch falsch ist. Es ist wichtig zu beachten, daß zwischen den drei Bereichen des intuitiven ökologieethischen gesellschaftlichen Bewußtseins zum einen, der für dieses Bewußtsein Artikulations- und Begründungsangebote entwickelnden ökologischen Ethik zum anderen und der politischen Durchsetzung eines effektiven Schutzes unserer natürlichen Umwelt ganz charakteristische Unabhängigkeitsbeziehungen bestehen: weder ist das intuitive ökologieethische gesellschaftliche Bewußtsein ernstlich von der ökologischen Ethik abhängig, noch bedarf die ökologische Politik einer ausgearbeiteten ökologischen Ethik. Weil das so ist, sind die internen Streitigkeiten in der ökologischen Ethik praktisch folgenlos: sie lähmen nicht die ökologische Politik, und keinesfalls darf die Verzagtheit und Wirkungsschwäche der ökologischen Politik mit dem Hinweis auf einen mangelnden Konsens unter den Ökologieethikern entschuldigt werden. Und sie irritieren auch nicht die intuitiven Überzeugungen des ökologieethischen gesellschaftlichen Bewußtseins hinsichtlich der moralischen Unzulässigkeit der Naturzerstörung. Es wäre gleichwohl überaus kurzsichtig, die ökologische Ethik für ein überflüssiges und sinnloses Unternehmen zu halten. Sie ist nur dann eine überflüssiges und sinnloses Unternehmen, wenn man von ihr konkrete Handlungsanweisungen erwartet, eine geistig-moralische Wende in unserer Naturbehandlung. Wenn man sie jedoch als Medium der kritischen Selbstreflexion unserer wissenschaftlich-technischen Zivilisation betrachtet, als einen Schauplatz der Selbstüberprüfung unserer Kultur, dann ist die ökologische Ethik ein wichtiges und aufschlußreiches Theorieunternehmen, gilt ihr Interesse doch den moralischen Im-

plikationen des grundlegenden menschlichen Naturverhältnisses, das zusammen mit dem Verhältnis der Menschen zueinander die allgemeine Grammatik aller kulturellen Selbstverständigung bildet.

Hinter der Entscheidung, das umweltethische Programm im Rahmen einer nicht-anthropozentrischen Konzeption zu erfüllen, statt es auf der Grundlage der anthropozentrischen Ethik der Neuzeit einzulösen, steht folgendes häufig geäußerte Argument: die ethische Begründung einer menschlichen Verantwortung seiner natürlichen Umwelt gegenüber braucht darum eine neue, den Menschen ontologisch wie axiologisch deprivilegierende, ihn aus der Weltenmitte rückende und seines Sonderzwecks entkleidende Wertbasis, weil zwischen dem ethischen Anthropozentrismus und der hemmungslosen Instrumentalisierung der Natur ein enger Zusammenhang besteht: die anthropozentrische Ethik ist eine naturausgrenzende Ethik, sie kennt Pflichten gegenüber anderen Menschen und Pflichten, die Menschen sich selbst gegenüber zu beachten haben, sie kennt jedoch keine Pflichten gegenüber der Natur. Die Natur liegt jenseits der moralischen Welt und ist als das Vernunftandere zum ökonomischen Plündern freigegeben. Es ist offenkundig, daß die moraljenseitige Naturbeherrschungsmentalität unserer modernen Zivilisation und der naturausgrenzende ethische Anthropozentrismus streng korrespondierende modernitätstypische Einstellungen sind, in denen sich auf korrelativer Weise die für die neuzeitliche Weltstellung charakteristische Entzauberung der traditionellen metaphysischen Naturvorstellung artikuliert. Das ökologieethische Unternehmen der moralischen Begründung einer menschlichen Verantwortung für die Natur scheint daher gut beraten, den kategorialen Rahmen der neuzeitlichen Ethik zu verlassen und den von ihr entrechteten ethischen Naturbegriff der metaphysischen Tradition zu rehabilitieren.

Was da im Zusammenhang einer Durchführung des ökologieethischen Programms wieder in sein ursprüngliches Recht eingesetzt werden soll, ist die Auffassung, daß die menschliche Welt eingebettet ist in eine umfassende Seinsordnung, die, mag sie nun Kosmos, Natur oder Schöpfung genannt werden, intern normativ verfaßt ist und deren interne Normativität in ihrer handlungsleitenden Verbindlichkeit von den Menschen erkannt werden kann. Es ist ein fester Bestandteil vormoderner Weltanschauung, die Natur als Ordnungsvorbild für die gesellschaftliche Organisation des menschlichen Zusammenlebens und als Maßstab menschlichen Handelns zu betrachten; lebe ein Leben, das in Übereinstimmung mit der Natur ist, pflegte der Weise früher zu antworten, wenn man ihn nach den ethischen Prinzipien menschlicher Lebensführung fragte. Noch heute gebrauchen wir die Prädikate »natürlich« und »naturwidrig«, »unnatürlich« und »der Natur widersprechend« gelegentlich mit einem normativen Nebensinn, und diese Gebrauchsweise ist ein fernes Echo der vormodernen Auffassung von einer der Natur immanenten, dem Menschen vorgegebenen und bindenden normativen Ordnung. Aber eine Ethik, die auf Natur als Maßstab menschlichen Handelns rekurriert, muß notwendig scheitern; folglich wird auch eine ökologisch-ethische Indienstnahme einer naturimmanenten Normativität und Werthaftigkeit nicht gelingen. Auch die konservativen medizinethischen Versuche, die natürliche Geburt gegen die artifizielle In-vitro-Fertilisation auszuspielen, Natürlichkeit also in den Rang eines ethisch verbindlichen Maßstabes zu erheben, an dem gemessen die reproduktionstechnische Überwindung des Unfruchtbarkeitsschicksals als moralisch unzulässiges Vorgehen erscheint, überzeugt nicht im mindesten. Diese Versuche konfundieren die Perspektiven der Beschreibung und der Bewertung, die Ebenen des Deskriptiven und des Normativen. Sie machen sich eines logischen Fehlers schuldig, den man als naturalistischen Fehlschluß bezeichnet; das heißt, sie mißachten die logische Binsenwahrheit, daß aus deskriptiven Sätzen keine normativen Sätze, keine Wertungen und handlungsleitenden Imperative abgeleitet werden können. Weder können wir aus einer Beschreibung der Natur unmittelbar Handlungsanweisungen gewinnen, noch vermag die Betrachtung der Natur eine ihr immanente verbindliche Normativität freizugeben, ihre Werthaftigkeit aufdecken. Gerade weil die normative Bedeutungsebene nicht auf die deskriptive Bedeutungsebene abbildbar ist, findet die beanspruchte Begründung unserer Verantwortung gegenüber der Natur in der ökologie-ethischen Rehabilitierung des ethischen Naturbegriffs nicht statt: das Normative wird eben nicht aus dem Deskriptiven abgeleitet, sondern es wird dem Deskriptiven schlicht untergeschoben; wir haben es mit einer willkürlichen Interpretation zu tun, die keinerlei Begründungsqualität besitzt. In der Natur begegnet uns keine in ihr begründete Wertwelt, keine moralische Ordnung. Wäre die Rehabilitierung des traditionellen ethischen Naturbegriffs der einzige Weg, auf dem das ökologie-ethische Begründungsprogramm durchgeführt werden könnte, dann stünde es sehr schlecht um das Unternehmen der Umweltethik.

Um Mißverständnisse vorzubeugen, niemandem soll und darf es verwehrt werden, die Welt der Dinge und Menschen als Schöpfung Gottes zu betrachten und ihr mit Achtung, Respekt und Ehrfurcht zu begegnen; niemandem auch kann vorgeworfen werden, wenn er wie Albert Schweitzer von der Heiligkeit allen Lebens überzeugt ist und sich dann konsequenterweise bei der Verabreichung von Antibiotika moralisch elend vorkommt, weil er immerhin gerade zum »Massenmörder von Bakterien« geworden ist. Jedoch sind Sichtweisen dieser Art subjektive Weltanschauungen, Ideale, deren Befolgung manchen größtes individuelles Glück bringt und ein sinnvolles Leben beschert, die jedoch keinen Anspruch auf allgemeine Verbindlichkeit stellen können. Aus Weltanschauungen, Religionen und Lebensidealen läßt sich keine ökologische Ethik modellieren, die einen allgemeinen Geltungsanspruch erheben will

und daher ihre Behauptungen intersubjektiv auszuweisen hat: Glaubensgrundsätze, überschwengliche Ideale und lebensmystische Evidenzen taugen nicht als Fundament für eine rationale, nachvollziehbare moralphilosophische Begründungsargumentation, es sind radikale, randständige Positionen, die sich in der Mitte konsensfähiger Überzeugungen und auf der breiten Heerstraße der demokratischen Vernunft nicht etablieren können.

Der zweite Weg, den inkriminierten Anthropozentrismus der neuzeitlichen Denkweise ökologie-ethisch zu überwinden, besteht darin, das gesellschaftliche Naturverhältnis als Rechtsverhältnis zu fassen und im Zuge einer Erweiterung der Menschenrechtserklärung die Natur mit Rechten zu belegen; so soll die industriegesellschaftliche Kriegserklärung an die Natur zurückgezogen und ein rechtsgestützter Frieden zwischen Mensch und Natur gestiftet werden. Diese ökologieethische Position hat fraglos den Vorzug, uns von der prekären Remetaphysizierung der Natur zu verschonen, die die naturethische Strategie der Rehabilitierung der ethischen Naturkonzeption der traditionellen Weltdeutung uns zumutet. Sie verbleibt innerhalb der moralischen Grundbegrifflichkeit des neuzeitlichen moralischen Diskurses. Jedoch sind mit dieser Theorie von der Rechtsgemeinschaft von Mensch und Natur beträchtliche Schwierigkeiten verbunden: erst einmal ist zu beklagen, daß mit der Übertragung des Rechtsbegriffs auf die Natur eine große semantische Unklarheit verknüpft ist, daß der für unser moralisches Selbstverständnis zentrale Rechtsbegriff auf das Niveau einer Metapher, einer uneigentlichen Redeweise herabzusinken droht, was unweigerlich negativ auf seine genuine Verwendungskontexte im zwischenmenschlichen Bereich zurückstrahlt. Die Unklarheit rührt daher, daß nicht recht klar wird, wie in der Natur Rechte zugeschrieben werden: der Rechtsbegriff basiert auf einem ontologischen Individualismus; Rechtsträger im ursprünglichen und eigentlichen Sinn sind menschliche Individuen, in einem abgeleiteten und uneigentlichen Sinne gesellschaftliche Kollektive. Soll nun jedes natürliche Individuum ein Recht bekommen? Jedes Pantoffeltierchen, oder nur die Gattung der Pantoffeltiere? Soll auch der Regenwald und die natürlichen Landschaften ein Recht bekommen? Haben wir gegenüber dem Watt Verantwortung, weil das Watt ein Recht auf entsprechende Behandlungsweisen unsererseits hat? Wie genau soll die Beachtung der Rechte erfolgen: gilt wieder, daß die Verabreichung von Antibiotika eine massenhafte Verletzung des Lebensrechtes von Bakterien bedeutet? All diese Frage machen die undeutlichen Verwendungsbedingungen des Rechtsbegriffs im Naturkontext deutlich und nähren den Verdacht, daß wir es hier nicht mit einem Begründungsargument, sondern nur mit einer Veranschaulichung der allgemeinen intuitiven ökologieethischen Einsicht des *common sense* zu tun haben, daß wir irgendwie der Natur gegenüber endlich verantwortlich zu handeln haben. Überdies, darauf hat insbesondere

Odo Marquard (vgl. S. 109-113) voller Argwohn hingewiesen, hat die Ausstattung der Natur mit Rechten einen moralischen Paternalismus zur Folge: die Natur wandelt sich vom Verfügungsobjekt der industriegesellschaftlichen Herrschaft zum Betreuungsobjekt der ökologieethischen Advokaten, die stellvertretend für die Natur deren Rechte einklagen, die, wie es Rechtsanwälte zunehmend tun, offensiv auf Mandantensuche gehen, nach Rechtsverletzungen in der Natur Ausschau halten und sich im Namen einer verwundeten und entrechteten Natur gesellschaftspolitisch Unentbehrlichkeit und Dauerbeschäftigung sichern, und dabei natürlich den Bereichen der Natur größeres anwaltliches Engagement widmen, die aus psychologischen Gründen leicht die Teilnahme und Solidarität der Mitmenschen finden und folglich solche Bereiche, die den *Wal- und Delphineffekt* nicht auszulösen vermögen, ohne hinreichende anwaltliche Vertretung lassen müssen. Die Konsequenz ist, daß vertretungsungünstige Natursegmente gegenüber vertretungsgünstigen Natursegmenten in Nachteil geraten.

Ich komme nun zu der dritten ökologieethischen Strategie; sie hält an der anthropozentrischen Position fest und integriert das menschliche Naturverhältnis dadurch in den moralischen Diskurs, daß die Qualität der natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen als Rechtsgut ausgewiesen werden, als Gegenstand, auf den Menschen einen fundamentalrechtlichen Anspruch haben. In dieser Strategie wird die Natur weder ethisiert noch verrechtlicht, sie verlangt von uns keine neue Naturanschauung. Die Pointe der von ihr vorgelegten ökologieethischen Reflexion liegt allein darin, den Kerngüterbereich des fundamentalen Menschenrechts den neuen Erfahrungen entsprechend durch ein Recht auf ökologisch und ästhetisch intakte natürliche Lebensgrundlagen zu erweitern: wie wir auf die Entwicklung der elektronischen Datenverarbeitungstechnik und ihrer vielfältigen, auch freiheitsschädlichen und entwürdigenden Verwendungsweisen mit einem in der ursprünglichen Menschenrechtserklärung überhaupt nicht vorgesehenen und vorsehbaren Grundrecht auf informationelle Selbstbestimmung reagiert haben, so, das ist der dringende Vorschlag dieser dritten ökologieethischen Version, müssen wir auf die zunehmende Zerstörung unserer natürlichen Lebensgrundlagen mit einem individuellen Grundrecht auf eine funktionsfähige natürliche Umwelt reagieren. Das zentrale Argument dieser ökologieethischen Version zielt auf die Begründung der Pflicht, zukünftigen menschlichen Generationen eine natürliche Umwelt ohne ökologische Funktionseinbuße und ohne ästhetische Wertminderung zu hinterlassen. Die Verantwortung der Natur gegenüber entdeckt sich im Lichte dieser Ethikkonzeption als Verantwortung den zukünftigen Generationen gegenüber. Wir sind für die Umwelt der künftigen Generationen verantwortlich. So wie die Vernunftethik in ihrem Kernbereich den sozialschädlichen Egoismus von Individuen und Gruppen brandmarkt, so hat sie als

ökologisch erweiterte den umweltschädlichen Generationenegoismus zu verurteilen. Und wie wir uns selbst ein Recht auf intakte Lebensgrundlagen einräumen, so müssen wir auch zukünftigen Generationen ein Recht auf intakte Lebensgrundlagen zusprechen. Wir haben dieses Recht durch präventivverantwortliche Behandlung der von uns vorgefundenen Umwelt zu respektieren (vgl. Kersting 1993, S. 143-151).

Dabei darf man diese aus diesem Recht erwachsende Pflicht und Verpflichtung nicht überlebensminimalistisch interpretieren. Es geht darum, die Natur mit allen in ihr vorgefundenen ökologischen Funktionen und in ihrer ganzen biologischen und ästhetischen Vielfalt zu bewahren, es gilt also auch artenhegerisch tätig zu werden und die Gefühlsvalenzen der Natur, Natur als Erfahrungs- und Erlebnisraum zu erhalten. Die pragmatischen Konsequenzen dieser Solidarität mit zukünftigen Generationen sind beträchtlich: sie macht jeder egoistisch-ökonomisch motivierten und verursachten Naturverarmung und -zerstörung ein Ende und bürdet jedem nicht-trivialen Naturveränderungsvorhaben eine schwere Beweislast auf. Es gibt kein einziges Argument dafür, daß verlangt werden könnte, zugunsten von gegenwärtigen ökonomischen Interessen irreversible Naturzerstörungen und damit eine Reduzierung der Lebensqualität wie auch der Erfahrungs- und Erlebnismöglichkeiten der Nachwelt in Kauf zu nehmen, geschweige denn, durch riskante Langzeitfolgen einer gefährlichen Großtechnologie ihre natürlichen Lebensgrundlagen nachhaltig zu beeinträchtigen. Grundsätzlich gilt, daß alle Langzeitrisiken strikt zu vermeiden sind. Unsere Risikokalkulationen überschreiten prinzipiell nicht den Horizont der gegenwärtig lebenden Menschen. Jedoch ist die damit verbundene Privilegierung der Zeitgenossen unstatthaft. Es gibt keinen Grund für die Minderbewertung des Wohlergehens künftiger Generationen, und das rationale Verfahren der Güterabwägung, mit dem seit dem ersten Dämmern des ökologischen Bewußtseins die Fortsetzung der Naturvernutzung in der Regel legitimiert wird, ist hinsichtlich intergenerativer Belange nicht anwendbar. Eine einfache Überlegung zeigt das: die Plausibilität von Güterabwägungsoperationen ist abhängig von der Identität von Nutznießer und Gefährdetem. Droht Patient A zu sterben, wenn nicht eine bestimmte riskante Operation gewagt wird, dann mag das diese bestimmte riskante Operation rechtfertigen, - aber natürlich nur bei A, und nicht bei B. Wir können Nachteile und Gefahren, die anderen aus einer bestimmten Technik erwachsen, nicht mit Vorteilen verrechnen, welche wir aus eben dieser Technik ziehen.

Der geschichtsphilosophische Fortschrittsglaube des 18. und 19. Jahrhunderts beklagte seinerzeit eine temporal begründete Ungerechtigkeit, die spätere Generationen in die Lage versetzte, von der zivilisatorischen Arbeit und den damit verbundenen Entbehrungen, von den Sozialisierungs-, Technisierungs- und auch Moralisierungsanstrengungen früherer Generationen profitieren zu können, ohne dafür

einen Preis entrichten zu müssen. Heute ist offenkundig von einer umgekehrten Situation auszugehen: im Hinblick auf die gegenwärtige Generation ist an die Stelle der angenommenen Zeitnachteilsungerechtigkeit eine faktische Zeitvorteilsungerechtigkeit getreten; entsprechend gilt, daß heute hinsichtlich der zukünftigen Generationen die vermutete Zeitvorteilsungerechtigkeit einer faktischen Zeitnachteilsungerechtigkeit gewichen ist. Die geschichtsphilosophische Ungerechtigkeitsklage ist längst obsolet geworden, spätestens seit Anlaß zur sie umkehrenden ökologischen Ungerechtigkeitsklage besteht.

Die Quelle der Ungerechtigkeit ist die Zeitpräferenz. Es geht nicht an, daß die jetzt Lebenden aus ihrer Stellung in der Zeit einen Vorteil derart ziehen, daß die irreversiblen Naturzerstörungen und hochriskanten Technikfolgen, die ihr Naturkonsumismus und ihre Wachstums- und Wohlstandideologie erzeugen, allein den späteren Generationen das Leben vergällen. Es ist notwendig, die Zeitpräferenz gerechtigkeitstheoretisch zu neutralisieren, ein Verteilungsprinzip für technologische Nutzen und Lasten zu finden, das das Nachkommesein von dem Nachteilsautomatismus befreit. Und dabei ist uns die Urzustandsperspektive hilfreich, die John Rawls in Anknüpfung an den klassischen Kontraktualismus in die politische Philosophie der Gegenwart eingeführt hat (vgl. Kersting 1994). Um ein Prinzip gerechter intergenerativer Behandlung zu finden, stelle man sich vor, alle Menschen würden sich vor ihrer Zuteilung zu einer Generation, also unter der Voraussetzung, daß niemand weiß, wann er lebt und welcher Generation er angehört, zu einer gesetzgebenden Versammlung treffen. Es ist offenkundig, daß nur ein Prinzip die Zustimmung aller finden wird, nämlich der Grundsatz, der jede Generation verpflichtet, alle Handlungen zu unterlassen, die irreversible Naturzerstörungsprozesse in Gang setzen, auf alle Techniken zu verzichten, die lebensgefährliche Langzeitrisiken zeitigen, und jede biologische und ästhetische Wertminderung der natürlichen Umwelt zu vermeiden. Denn nur unter der Idealbedingung einer konstanten ökologischen Umweltqualität ist es unter ökologischen Gesichtspunkten gleichgültig, welcher Generation man angehört.

Eine wohl eingerichtete Gesellschaft basiert auf dem Grundsatz der Gerechtigkeit, der sich einerseits als menschenrechtlicher Egalitarismus und als Rechtsstaatsprinzip realisiert, der andererseits in Form des Sozialstaatsprinzips den entwürdigenden Auswirkungen sozialer und ökonomischer Ungleichheit entgegentritt und der drittens eine intergenerationelle Gerechtigkeit verlangt und der je gegenwärtigen Generation die Pflicht auferlegt, bei der Behandlung der vorfindlichen natürlichen Lebensgrundlagen das Recht aller nachfolgenden Generationen auf eine ökologische funktionsfähige natürliche Umwelt und einen unverdorbenen natürlichen Erlebnisraum zu berücksichtigen. Eine umfassende Gerechtigkeitsorientierung der Politik

enthält neben dem Prinzip der Rechtsstaatlichkeit und dem Prinzip der Sozialstaatlichkeit auch den Grundsatz der Schonung der Umwelt. Die Schonung der Umwelt ist eine politische Pflicht, die das Recht zukünftiger Generationen von uns einklagt, und die in der allgemeinen Pflicht zur Gerechtigkeit verankert ist.

Ich möchte zum Schluß noch einmal die Hauptthesen meiner Ausführungen zusammenfassen:

I. Der Mensch ist von Natur aus ein technikbedürftiges und naturverändernes Wesen.

II. Der Technik wohnt ein Befreiungspotential inne; durch die Technik vermag der Mensch die Qualität seiner Lebensverhältnisse zu verbessern und die freiheitseinschränkenden und entwürdigenden Zumutungen der Natur zu überwinden.

III. Technikverteufelung, Wissenschaftsfeindlichkeit, geschichtsphihosophischer Katastrophismus sind unangemessene und weder moralisch erträgliche noch theoretisch akzeptable Reaktionsweisen auf die gegenwärtige ökologische Problemlage.

IV. Das Programm der ökologischen Ethik, das Programm einer ethischen Disziplinierung der industriegesellschaftlichen Naturverwertung, ist eine prinzipiell angemessene Reaktionsweise auf die gegenwärtige ökologische Problemlage.

V. Das Programm der ökologischen Ethik verlangt, das Naturverhältnis zum Gegenstand moralischer Normierung zu machen und es in den moralischen Diskurs zu integrieren.

VI. Die naturethische Strategie der ökologischen Ethik ist abzulehnen; der ethische Naturbegriff der Tradition ist angesichts der modernen argumentationslogischen Standards nicht wiederzubeleben. Dem Natürlichen wohnt keine handlungsleitende Normativität inne; die Natur ist kein Maßstab ethischen Handelns. Es ist ein schlichter logischer Irrtum, von der intuitiv erfaßten moralischen Unzulässigkeit der industriegesellschaftlichen Naturzerstörung auf eine der Natur immanente moralische Werthaftigkeit und Selbstzweckhaftigkeit zu schließen. Diesen gängigen, modischen Strategien der moralischen Privilegierung des Natürlichen und Naturwüchsigen muß widersprochen werden; sie nähren sich von Denkfehlern.

VII. Eine Begründung der moralischen Notwendigkeit des Schutzes der natürlichen Umwelt kann sich nicht auf die begrifflich undeutliche Idee einer Rechtsgemeinschaft des Menschlichen und Natürlichen stützen; eine Begründung der moralischen Notwendigkeit des Schutzes der natürlichen Umwelt muß auf das Recht zukünftiger Generationen auf eine ökologisch funktionsfähige Umwelt zurückgreifen.

VIII. Ökologische Ethik ist eine Filiale der Gerechtigkeitstheorie, ist eine Theorie der gerechten Verteilung des Rechtsguts natürliche Umwelt unter den aufeinanderfolgenden menschlichen Generationen. Der nicht zu unterschätzende Vorzug dieser Konzeption liegt darin, daß es keiner Remetaphysizierung der Natur bedarf, um das ökologisch brisante menschliche Naturverhältnis zum Gegenstand normierender moralischer Diskurse zu machen.

Eine nüchterne Bemerkung zum Schluß: man würde die Philosophie gewaltig überschätzen, wenn man der ökologieethischen Diskussion eine realitätsverändernde Wirksamkeit zuspräche; und man würde sie überfordern, wenn man diese von ihr verlangte. Die ökologieethische Diskussion ist Bestandteil der nervösen Selbstreflexion der Moderne; ihr Ertrag ist ein Selbstverständigungsertrag, also ein theoretischer, kein praktischer. Aus der Perspektive der praktischen Problemsituation hingegen entsteht nicht im mindesten ein Bedürfnis nach ökologie-ethischer Begründungsargumentation, nach ökologie-ethischer Aufklärung: hier brauchen wir nicht die Argumente von dem Recht der zukünftigen Generationen, von dem Recht der Natur oder gar von einer der Natur immanenten normativen Verfassung und handlungsorientierenden Bestimmung: hier könnte das aufgeklärte Selbstinteresse genügen, das begriffe, daß menschliche Interessenverfolgung an naturale Voraussetzungen gebunden ist, deren Erfüllung nur dann gewährleistet ist, wenn der Naturzerstörung Einhalt geboten wird; hier wäre haushälterischer Sachverstand ausreichend, keinerlei schöpfungstheologische oder lebensmetaphysische Nobilitierung der Ressource Natur erforderlich, noch nicht einmal eine ökologieethische Vermessung des Naturverhältnis wäre notwendig; man zeige dem homo oeconomicus nur, daß er selbst auf dem Ast sitzt, dann würde er sofort mit dem Sägen aufhören, dann würde er aus eigenem, immer noch egoistischem Antrieb zum Umweltpfleger. Das Mißliche unserer Situation ist hinter diesen vielen Konjunktiven verborgen: es ist die Schwierigkeit der Durchsetzung dessen, was die ökologische Ethik und das aufgeklärte Selbstinteresse gleichermaßen verlangen. Der Ruf nach einer ökologischen Ethik ist von fehlgeleiteten Erwartungen motiviert. Die moralische Unzulässigkeit der gegenwärtigen ökologischen Problemsituation ist keine Funktion fehlenden moralischen Wissens. Wir wissen, was wir zukünftigen Generationen schuldig sind, und das ist überdies identisch mit unserem eigenen vitalen Interesse. Hinsichtlich dessen, was zu tun ist, bestehen keine Erkenntnis- und Begründungsprobleme; hinsichtlich dessen was zu tun ist, bestehen allein Durchsetzungsprobleme.

Literatur

Kersting, Wolfgang (1993): John Rawls, Hamburg

Kersting, Wolfgang (1994): Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt

Machiavelli, Niccolò: Sämmtliche Werke. Aus dem Italienischen übersetzt von Joh. Ziegler, 8 Bände, Karlsruhe 1832-1841

Marquard, Odo: Eine liebe Lebensphilosophie, in: Hermann Lübbe und Elisabeth Ströker (Hrsg.): Ökologische Probleme im kulturellen Wandel, München 1986

Mirandola, Giovanni Pico della: Über die Würde des Menschen, in: Stephan Otto (Hrsg.): Renaissance und frühe Neuzeit. Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Band 3, Stuttgart 1984

Storm und Tönnies: Eine Wahlverwandtschaft

Niall Bond[1]

»Die Kunst zu sagen, was ich leide, ist selbst den Meistern in seltenen Augenblicken gegeben.«
Theodor Storm, zitiert nach Ferdinand Tönnies (1917, S. 24)

Wer sich mit Ferdinand Tönnies befaßt, stößt zwangsläufig auf den Namen des Dichters Theodor Storm.[2] In ihrer Freundschaft finden wir Spiegel und Zeugnis für die fortwährende Wirkung eines Mannes, den Tönnies als abgerundete dichterische Persönlichkeit preist, »dessen Geist und Zauber auch ... sein Verhältnis zu den Mitmenschen durchdrang«, und dessen Leben er ein in sich vollendetes Kunstwerk nennt (Tönnies 1917, S. 1 u. 68). In dieser Beziehung steckt der Keim von Tönnies' Entwicklung, die Cornelius Bickel treffend als eine Verbindung von der »westeuropäisch-liberalen Tradition« und der in Deutschland »vorwiegend konservativen Tradition des Historismus« bezeichnet hat.[3] Diese Verbindung, deren Wurzel seit der Jahrhundertwende verdrängt oder überschattet wurde, kann als ein Orientierungspunkt in der Geschichte der deutschen politischen Kultur dienen. Bedenkt man einen Faktor hinter der Tragödie deutscher Geschichte - nämlich daß ihre Träger aufgrund ihres verspäteten Zugangs zur »Weltpolitik« dem Bedürfnis nachgaben, sich gegenüber konkurrierenden Nationen auch im Hinblick auf ihre innere politische Kultur durch die Zurückweisung emanzipatorischer Fortschrittsideologie und naturrechtlich verpflichteter universaler Werte abzugrenzen (vgl. Krockow 1989) -, so behält die

[1] Dr. Niall Bond, der über das Thema die Entstehung von *Gemeinschaft und Gesellschaft* promovierte, ist Mitglied der Forschungsgruppe 'Recht, Politik und Geschichte in Deutschland der Moderne' an der Universität Cergy-Pontoise und der ENS in Paris; Übersetzer und Konferenzdolmetscher in Genf und derzeit Mitglied der Delegation der Bundesrepublik Deutschland an der Menschenrechtskommission der UNO in Genf.

[2] Es sei auf das schöne Sammelwerk hingewiesen: Der Dichter und der Soziologe (Fechner 1987).

[3] Cornelius Bickel (1991, S. 24) sieht in Tönnies den Beweis dafür, daß die »intellektuellen Bestimmungsgründe eines deutschen 'Sonderweges' nicht apriori mit anti-rationalen oder antiliberalen Konsequenzen verbunden sein mußten«.

Rückbesinnung auf eine andere, nicht schon 1848 verklungene Tradition deutscher politischer Kultur eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung.

Vor allem aber ist eine Betrachtung dieser Beziehung für ein Verständnis des Schaffens wie des Handelns von Storm und Tönnies aufschlußreich. Während der jüngere der beiden Freunde manche in der Dichtung des älteren ausgedrückte Anliegen in anderer Form artikulierte, prägte der ältere nachhaltig die wissenschaftlich arbeitende und politisch handelnde Persönlichkeit des jüngeren. Der biographische Einbruch dieser Vater-Sohn-Wahlverwandtschaft erhellt Beweggründe hinter Storms Schilderungen von familiären und außerfamiliären Beziehungskonstellationen. Das Verhältnis ist auch, wie im übrigen jede Beziehung, individueller empirischer Stoff, an dem sich die Gültigkeit wissenschaftlicher Verallgemeinerungen - und somit auch Tönnies' - messen läßt. Mit einem Blick in diese Beziehung können wir ersehen, inwieweit es den Meistern gelang - wie im eingangs geführten Zitat angedeutet - Leid, Freude und Erfahrungswelt wirklichkeitstreu zu vermitteln.

Die Bedeutung dieser Wahlverwandtschaft für beide wird durch den Briefwechsel zwischen Storm und anderen bezeugt, etwa in seiner Empfehlung von Tönnies als einem »außerordentlich bedeutenden Menschen« an Paul Heyse, oder die Feststellung in einem Brief an Gottfried Keller, daß Tönnies »nebst seinerzeit Theodor Mommsen der bedeutendste junge Mann (sei), den ich je kennengelernt habe« (Storm-Heyse 1969, II, S. 20). Nicht nur die Denkmäler, die Tönnies in wörtlichem Sinne Storm setzt - neben Tönnies' Anregung, Storm anläßlich seines siebzigsten Geburtstags zu einem Ehrenbürger der Stadt Husum zu machen, veröffentlichte er mehrere Huldigungen (Tönnies 1917) -, sondern Tönnies' Lebenshaltung schlechthin kann als eine Art Tribut an den väterlichen Freund gelten. Hierin bestätigen wir die von Dirk Käsler festgestellte Regelmäßigkeit der Hinwendung der frühen Soziologen zu Ersatzvätern; nur verfehlt Käsler die Beziehung zwischen Tönnies und dem lediglich um acht Jahre älteren Philosophen Friedrich Paulsen, wenn er diesen - wie Storm - als »väterlichen Freunde« begreift (vgl. Käsler 1984, S. 402; vgl. dazu Tönnies 1923, S. 206). Zwar verdankt Tönnies seiner Freundschaft zu Paulsen für Werdegang und Wissenschaft maßgebliche Lektüre und Fragestellungen. Doch charakterliche und weltanschauliche Weichen wurden nicht von Paulsen, sondern von Storm gestellt, dem Tönnies eine lebenslange Ehrerbietung entgegenbringt - während zwischen Tönnies und Paulsen eine von Temperament- und Weltanschauungsdifferenzen herrührende Entfremdung einsetzt.[4]

[4] Wie Tönnies in einem Brief (vom 22. 8. 1888) an Paulsen nüchtern feststellt, in dem er sich auch über den ungeahnt tiefen Verlust durch Storms Tod beklagt (Tönnies 1961, S. 253).

Erst vierzehnjährig lernte Tönnies den zweiundfünfzig Jahre alten Dichter 1870 näher kennen - im »Jahre, das also für mich wie für unsere deutsche Nation bedeutungsvoll wurde« (Tönnies 1923, S. 2). Vom »Geheimnisvollen« des Hauses des Dichters angezogen, das er durch die Freundschaft seiner Schwester zu einer Tochter Storms kennengelernt hatte, durfte er im Herbst 1869 Storms Sohn Ernst nach Hause begleiten, als dieser sein Abiturergebnis bekam. Während Ernst jedoch aushäusig feierte, lud Storm ihn zum Essen ein und schlug ihm am gleichen Abend vor, Ernst, der als Universitätsstudent wegziehen würde, bei der Korrektur von Storms Gedichtsammlung, *Hausbuch aus deutschen Dichtern seit Matthias Claudius* zu ersetzen (Tönnies 1917, S. 47 ff.). Tönnies' Zusage bedeutete regelmäßigen Verkehr im Hause Storms, und der Schüler Ferdinand wurde offenbar tief geprägt durch den Repräsentanten von Kunst, Gelehrsamkeit, sozialem Gewissen und politischer Opferbereitschaft.

Tönnies' Bekanntschaft mit Storm setzt gerade dann ein, tönniesianisch ausgedrückt, als dieser sowohl 'wesenwillige' Höhen erklommen, als auch 'kürwillige' Rückschläge erlitten hatte. Zwar wird der Künstler Storm durch die Veröffentlichung seiner Gesamtwerke beim Westermann Verlag ab 1868 als nationaler Dichter gefeiert, doch wird er zugleich als politisch engagierter und ökonomisch erfolgreicher Bürger durch den Sieg der eigenen Sache und den Erfolg der deutschen Nation gewissermaßen deklassiert. Vor und nach den liberalen Revolutionsbestrebungen des Vormärz hatte sich Storm gegen dänische Fremdherrschaft zur Wehr gesetzt. Nach seiner Beteiligung an einer Aufhebung gegen die Personalunion der dänischen Krone und der Herzogtümer 1849 und seiner Verweigerung, die Befreiung Schleswig-Holsteins abzuschwören, wurde ihm die Bestallung als Rechtsanwalt vorenthalten, was ihn zu effektivem Exil in Potsdam (ab 1853) und dann Heiligenstadt (ab 1856) zwang. Mehr als eine rein symbolische Handlung, sollte die Verweigerung des Eids dem dänischen Joch jegliche Legitimation entziehen und die Glaubwürdigkeit einer politischen Alternative aufrechterhalten. Die spätere Absicht Tönnies, auf die Monarchie den Eid eines Beamten zu verweigern, mag ein fernes Echo auf Storms Verweigerung zu Revolutionszeiten gewesen sein, wurde aber in Ermangelung eines nennbaren politischen Zwecks von Bekannten, wie etwa Friedrich Paulsen und Max Weber, mit Befremdung zur Kenntnis genommen - zumal sich Tönnies somit praktisch alle Berufsaussichten bis zur Etablierung der Republik zu versperren schien (Tönnies 1923, S. 19).[5]

[5] vgl. z. B. den Brief von Paulsen an Tönnies vom 4. März 1902 (Briefwechsel, S. 362) und die Korrespondenz zwischen Weber und Tönnies, in der Weber das Problem schon am 4. Juni 1908, d.h. vor Tönnies' Besuch auf dem Philosophenkongress in Heidelberg anspricht

Nach der Vertreibung der Dänen aus Schleswig-Holstein 1864 war Storm, an dessen Persönlichkeit man sich erinnerte und dessen Dichtung bekannt war, in seiner Abwesenheit zum Amt des Landvogts akklamiert worden, wie von Tönnies überliefert: »Wul schall unse Landvagt sin?... Storm schall unse Landvagt sin.« (Tönnies 1917, S. 46). Doch wurde das Amt nach dem Sieg Preußens über Österreich durch die preußische Verwaltung im Jahre 1868 aufgehoben. Dadurch um ein Drittel seines Einkommens gebracht, mußte der nun als Amtsrichter arbeitende Storm die untere Etage seines Hauses vermieten.[6] Das ohnehin seit seinem Jurastudium in Berlin (1838) negative Preußenbild des Dichters kann sich dadurch nur verschlechtert haben. Die meisten Kommentare von Tönnies zu seinem Verhältnis zu Storm stammen aus der Zeit nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs bis in die frühe Weimarer Republik, in der Tönnies' Patriotismus seinen Höhepunkt erreichte und geben den wohl erheblichen Einfluß Storms auf Tönnies' Einstellungen zum Deutschen Reich daher nur schlecht wieder. Während sich Tönnies für den preußischen Sieg von 1871 in seiner 1922 verfaßten Autobiographie eher begeisterte, stellte Storm sich jedenfalls 1870 gegen die Kriegssache, lehnte alle Aufträge ab, »Schutz- und Trutzlieder« zu schreiben, und erklärte »mehr Begeisterung für den Kampf im Staate« zu haben »als für den um seine Grenzen« (Laage 1986, S. 95).

Storm, der im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen eine ausgesprochen kritische Distanz zur Nation einnahm, stellte den nationalen Interessen die Interessen des Volkes entgegen. Seine Ablehnung der nationalen Idee wirkte weiter bei Tönnies, der auf der zweiten Tagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie kurz vor dem Ersten Weltkrieg die »Nation« als einen lediglich abstrakten Begriff deutete, den die herrschenden Klassen dem »Volk« auferlegten (vgl. Tönnies 1913 und Tönnies 1926, S. 27). Ungeachtet der Kompromisse, die seine Landsleute mit der preußischen Obrigkeit eingingen, blieb Tönnies lebenslanger Gegner jener Herrschaft und vor allem der Hohenzollerndynastie - was zu Reibungen mit seinem Freund Paulsen führte und auch seine merkwürdige Überzeugung erklärt, die eigentliche Drohung Hitlers bestände in der Wiederherstellung der Monarchie.[7]

Storm und Tönnies teilten viel mehr als bloß Skepsis gegenüber der preußischen Monarchie. Tönnies, der künftige empirische Forscher über das Verbrechen und den Selbstmord in Schleswig-Holstein,[8] lernte in Storm einen Schriftsteller kennen, der

(Weber 1990; S. 583 f.).

[6] Nach Karl Ernst Laage (1980); vgl. aber L. Müller (Schriften der Storm Gesellschaft, Nr. 34/1985, S. 49-54).

[7] Vgl. z. B. Tönnies (1931a, 1932a), siehe auch Käsler (1984, S. 406).

[8] Siehe z. B. Tönnies (1895, 1908, 1924, 1927, 1927a, 1929, 1930, 1933).

zusehends an der Aufdeckung der Brutalität, der Schäbigkeit und der Tragödie der ihm durch seine Rechtspraxis hinlänglich vertrauten sozialen Wirklichkeit interessiert war. Ein wichtiger Schub seines Schaffens in Richtung auf literarischen Realismus findet während der siebziger Jahre, also auf der Höhe ihrer Freundschaft, statt (vgl. Meyer 1940). Das Anliegen Storms, die Wirklichkeit unbeirrt, empirisch und historisch mit geschärftem Blick für Gerechtigkeit und menschliche Beweggründe zu schildern, macht sich Tönnies auf seine Art zu eigen.

Die Ähnlichkeiten ihrer Interessen reichen weit über das Gemeinsame einer klassischen deutschen Bildung hinaus. Ihre Einstellungen zum Recht, zur Gerechtigkeit und insbesondere zur Aufklärung und Geschichte bewegten sie, die Gedankenwelt von Friedrich Karl von Savigny, dem Gründer der Historischen Schule der deutschen Jurisprudenz, abzulehnen, obwohl die historische Schule ihren Niederschlag nicht nur in der Soziologie von Tönnies fand, sondern auch schon in der Dichtung von Storm, der Savignys Vorlesungen in den dreißiger Jahren hörte. Sowohl Storm als auch später Tönnies wehrten sich gegen Versuche, die Ableitung 'aufgeklärter' Normen aus historischer menschlicher Erfahrung zu diskreditieren. Durch das neunzehnte Jahrhundert hindurch bot die deutsche Restauration unterschiedliche Historismen als Alternativen zur Aufklärung angelsächsischer oder französischer Provenienz, sowie zu liberalen, demokratischen, sozialistischen oder sonstigen Strömungen, die einem Universalismus das Wort redeten. So verband Storm eine natürliche Sympathie und schließlich eine enge Freundschaft zum liberalen Historiker Theodor Mommsen, der die historische Sicht mit der aufgeklärten Untersuchung potentiell universaler Menschlichkeitswerte vereinbaren konnte. Historisches Verstehen bedeutete nicht zwangsläufig das fraglose Hinnehmen beklagenswerter Zustände, wie etwa ein Mangel an Freiheit oder an materieller Würde.

Storms Liebe zur Geschichte zeigt sich nicht nur in den historischen Rahmen seiner Rahmennovellen, welche die Vergänglichkeit von Werten und den sozialen Niedergang oft thematisieren, sondern auch in seiner Sammlung von Volksgedichten und -liedern, (eine Tätigkeit, die ihn heute den Sozialwissenschaften zuordnen könnte). Der Respekt Tönnies' vor der Geschichte zeigt sich in seiner (allerdings radikal verallgemeinerten) Darstellung der »empirischen Erscheinungen« der Gemeinschaft, sowie in seiner Überzeugung, daß die Geschichte, obgleich »für sich allein als eine Sammlung von Thatsachen ... weder Wissenschaft noch Philosophie ... beides zugleich« sei, »sofern in ihr die Lebensgesetze der Menschheit entdeckt werden mögen.« (Tönnies 1979, S. XX).

So aufschlußreich wie gemeinsame Einflüsse historischen Denkens sind gemeinsame Einflüsse unhistorischen oder gar antihistorischen Denkens. Storm war philosophisch Ludwig Feuerbach verpflichtet (vgl. Westra 1950, S. 1269 ff.), der bei

seiner Suche nach der Quelle religiöser Phänomene in menschlichen psychologischen Bedürfnissen die Geschichte als einen zielgerichteten Prozeß in Richtung auf Freiheit betrachtete. Historiker bemängeln an einer solchen Anschauung zunächst, daß individuelle geschichtliche Erscheinungen weniger verstanden als vielmehr überwunden werden müssen. Ein Gegengewicht zum progressivistischen, egalitären Optimismus stellt die radikal pessimistische Philosophie Arthur Schopenhauers dar, welche die Geschichte als bedeutungslose Ablenkung von der tragischen und unabänderlichen Unentrinnbarkeit menschlichen Seins auffaßt. Wenn das menschliche Dasein nach Feuerbach an historisch variable und somit verbesserbare gesellschaftliche Umstände gebunden ist, so wird es nach Schopenhauer durch die furchtbaren Konstanten des Lebens diktiert, die keinen Sinn aufweisen und den Menschen unablässig durch eine irrationale Leere forttreiben mit einem nur gelegentlichen und illusorischen ästhetisch oder asketisch herbeigeführten Rückgang am Weltschmerz. Für die Generation von Tönnies war Feuerbach von einem Karl Marx auf einer ähnlich unhistorischen Suche nach dem emanzipatorischen Telos der Geschichte zwar abgelöst worden, doch die gleichartige Verbindung dieser für den Realismus des neunzehnten Jahrhunderten typischen, wenn auch entgegensetzten Elementen, wirft Licht auf die Mischung von fortschrittsgläubiger politischer Agitation, psychologischem Pessimismus und kulturellem Fatalismus, die das Leben und Schaffen sowohl von Theodor Storm, als auch von Ferdinand Tönnies kennzeichnet.

Diese Mischung von sozialem Fortschrittsglauben und kulturellem und psychologischem Pessimismus wurde durch politische Enttäuschungen im Leben von Storm und Tönnies verstärkt. Während beide ihre fortschrittlichen Freiheitsideale aufrechtzuhalten suchten, schwenkte ihre tiefere Überzeugung von der Verwirklichung jener Ideale gelegentlich in Verzweiflung um. Sowohl Storm als auch später Tönnies setzten sich für Angelegenheiten ein, von denen sie annehmen konnten, daß sie sich einer breiten Unterstützung erfreuten, denen aber diese breite Unterstützung gerade versagt blieb. Bei zwei geschichtsträchtigen Anläßen in den Jahren 1849 und 1868 stand Storm vor einer Niederlage bürgerlicher Freiheiten und gewissermaßen vor dem Versagen der Schichten, welche diese Freiheiten hätten verteidigen müssen (1933 sollte Tönnies einen noch drastischeren Rückschlag erleben). Die Reaktionen Storms auf diese beiden Niederlagen sind einem Werk und einem Entwurf zu entnehmen, die um das gleiche Thema kreisen, die der Stimmung und der Konsequenz zufolge aber einander diametral entgegengesetzt sind. Doch handelt es sich hier um keine politischen Traktate, sondern um Liebesnovellen. Durch die Umkehrung des Ansatzes, sublimierte Verstöße gegen das Sexualtabu auf vordergründig nicht-sexuellen Gebieten aufzudecken, sollte hier das Durchbrechen politischer Tabus im Sexuellen offenbar werden, ging es hier doch um eine Zeit und um ein Land, in dem

das »Politische« mit dem Verwerflichen behaftet war (vgl. Mann 1918). Selbst Storm bezeichnete sich trotz seiner lebenslangen Opferleistungen in politischen Dingen lieber als »unpolitisches Wesen« (Laage 1986, S. 26).

Zu den romantischsten der Stormschen Novellen gehört die 1852 veröffentlichte *Immensee*. Die Rahmennovelle läßt einen alternden Dichter und Volksliedsammler auf seine Jugendliebe zurückblicken, die die berechnenden Unterweisungen ihrer Mutter befolgt hatte, nicht denjenigen, den sie liebte, sondern einen Hof- und Spritzfabrikbesitzer zu heiraten. Die hier thematisierte, gerade in Deutschland akut empfundene Spaltung und Spannung zwischen Bildungsbürgertum und Besitzbürgertum ist auf eine relativ spät erfolgte Industrialisierung und auf die soziale Bedeutung einer Schicht gebildeter Staatsbeamten zurückgeführt worden, die für ihren höheren gesellschaftlichen Stellenwert einerseits und ihren geringen ökonomischen Stand andererseits eine ideologische Rechtfertigung suchten; die sprachliche Unterscheidung wurde vom Bildungsbürgertum zu einer Epoche ihres subjektiven und relativen Niedergangs geprägt. Auf die Nachricht der Verlobung seiner Geliebten mit dem reicheren Konkurrenten reagiert der Dichter passiv; und auf die viel spätere Erkenntnis, daß sie ihn immer geliebt hatte, reagiert er besinnlich resigniert und zieht sich in die Reinheit seiner Jugenderinnerungen zurück.

Die begeisterte Rezeption dieser nach Storm in einem »Resignationstil« abgefaßten Novelle (Storm-Heyse 1969, S 23 f.) verdeutlicht die Stimmung eines enttäuschten Teils des Bürgertums, das nach einer Niederlage im Kampf um politische Rechte und Freiheiten in ihrem geläuterten Verzicht auf ihre früheren Bestrebungen, wenn keine Selbstüberwindung, so doch eine respektable Attitüde sah. Wenngleich Teile des Bildungsbürgertums sich am materiellen Erfolg während der Hochkonjunktur der Restauration nach dem Niederschmettern der liberalen Revolutionen von 1848 und 1849 stießen, muß darauf hingewiesen werden, daß sich der aus dem Bildungsbürgertum rekrutierende Staatsdienst mit einer derartigen Regelmäßigkeit ausdehnte, daß der Ökonom Adolf Wagner im geradlinigen Wachstum der Bürokratie ein ehernes Gesetz sozialer Entwicklung erblicken konnte[9] (vgl. Wagner 1876). Das Sich-Arrangieren mit gegebenen Machtverhältnissen war nie Monopol des Unternehmertums.

Doch ist eine ästhetisierte Askese nicht die einzig mögliche Reaktion auf das Scheitern emanzipatorischer Bestrebungen. Während der siebziger Jahre reagierte ein älterer Storm auf radikalere Art auf die Bereitschaft des Bürgertums, die Hegemonie Preußens widerstandslos hinzunehmen. Seine Dichtung wird in ihrer nach den Maß-

[9] welches Tönnies später im Evolutionsgesetz von »Gemeinschaft« zur »Gesellschaft« subsumierte.

stäben der Zeit rücksichtslosen Darstellung der Schwäche, des Kleinlichen und des verständnislosen bürgerlichen und zusehends kleinbürgerlichen Lebens in Novellen wie *Draußen im Heidedorf* (1872), *Hans und Heinz Kirch* und *Carsten Curator* (1878) härter.[10] Das Mitleid, das er einem vor fremder Besatzung sich beugenden und von Repressalien bedrohten Volk in den fünfziger Jahren entgegenbrachte, wäre unangebracht angesichts der Reichs- und Kriegsbegeisterung seiner friesischen Landsleute, die ab 1870 einer Macht huldigten, die jede Hoffnung auf Autonomie gründlich zunichte machte und ihn seines urdemokratisch legitimierten Amtes des Landvogts beraubt hatte. Im Jahre 1887 entwirft Storm wieder eine Novelle vereitelter Liebe; der Entwurf wird nie ausgeführt und wird erst 1969 als *Sylter Novelle* von Karl Ernst Laage herausgegeben (Storm 1972). Bei der Konzipierung dieser Novelle ist Tönnies leibhaftig präsent: die 'Sylter Kurzeitung' berichtet am 9. und am 10. August 1887 von der Ankunft Storms und Tönnies', der sein Hauptwerk, *Gemeinschaft und Gesellschaft* im vorausgegangenen Februar abgeschlossen hatte. Am 16. August schreibt Storm dann an seine Frau, daß ihm in den Dünen die Idee für eine Novelle gekommen sei (Storm 1972, S. 13 f.).

Hier ist der Protagonist nicht der zarte, idealistische und enthaltsame Dichter und Gelehrte von *Immensee*. In der *Sylter Novelle* trat nicht Bildungs- gegen Besitzbürgertum, sondern ein natürliches Kind und ein gesellschaftlich Ausgestoßener gegen die Ordnung schlechthin an. Bereits der Hintergrund des Schiffers verbannte ihn aus jeder Gemeinschaft: illegitimer Sohn einer Sylterin und eines die Besatzungsmacht vertretenden dänischen Seeoffiziers, wurde er von seinem Großvater »im Haß gegen das Militär und das Gesetz erzogen, und ist verrufen auf der Insel". Bei einer Begegnung an der Küste verfiel er der Tochter des Landvogts, der nicht das Volk, sondern die fremde Krone vertritt. Nach einem Machtkampf, der die Verwundbarkeit beider zutagetreten ließ, und nachdem er die Tochter vor ihrem übereifrigen Verlobten gerettet hatte, gaben sie sich in den Dünen am Abend vor ihrer Hochzeit ihrer verbotenen Leidenschaft hin. Zwar hielt die Tochter den Schiffer dazu an, nie wieder zu kommen, doch lehnte sie am Morgen das Ehegelöbnis ab. Die schwangere Frau wurde vom Landvogt verstoßen und suchte Zuflucht bei des Schiffers Großvater, der sie aufnahm, sie jedoch zu erniedrigenden Diensten im Hause und beim Strandraub zwang. Der Schiffer, der sein Versprechen, wegzubleiben, hielt, strandete bei einem Sturm und wurde im Dunkeln von seinem ahnungslosen Großvater überfallen und umgebracht. Seine Leiche wird von der Mutter seines Kindes entdeckt, die daraufhin irrsinnig in den Dünen umhergeht

[10] Zur Entwicklung vom sentimentalisierenden Glück des Verzichts hin zu einer größeren Festigkeit und Freiheit vgl. Sudermann (1887, S. 954).

(Laage 1972, S. 9 f.).

Im Vergleich mit *Immensee* liefert die Handlung dieser Skizze Zeugnis von einer radikalen Umwertung bei Storm. Augenfällig ist zunächst der vollkommen gemeinschaftsfremde Status des Protagonisten, der sich trotz unentrinnbarer Konflikte auf allen Seiten als handlungsfähig und ehrenhaft erweist. Der Gegensatz zwischen dem Dichter von *Immensee* und dem Schiffer der *Sylter Novelle* erinnert so an das Wort Marxens, daß die »*positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation« alleine in »einer Klasse mit *radikalen Ketten*« liege, an der »kein *besondres Unrecht*, sondern das *Unrecht schlechtin*« verübt werde (zitiert nach Tönnies 1919, S. 11). In der *Sylter Novelle* sind beide »väterlichen« Ordnungen - die öffentliche Ordnung der Fremdbesatzung, wie die private Lumpenunordnung des verbitterten Großvaters - illegitim. Aber wenn die Berechtigung der ordnungsfremden Liebe dadurch unterstrichen wird, erfährt die bewußt ödipale Tragödie - »Kampf in der Dunkelheit zwischen (Groß-)Vater und Sohn« - eine andere Lösung als im Mythos. Denn obschon der spontane Akt des Widerstands durch den Vollzug der Liebe belohnt wird, siegt die Liebe nicht über gesellschaftliche Zwänge (im Gegensatz etwa zu Storms *Im Schloß*). In der Skizze von 1887 gibt es für den Verstoß gegen den bornierten Gesellschaftskonsens ungeachtet der Wahrhaftigkeit und Natürlichkeit der Liebe keinen Erlaß. Eine ironische Wende der ausbleibenden transzendentalen Gerechtigkeit liegt darin, daß des Schiffers ehrbare Entscheidung, gemäß seinem Versprechen nicht zurückzukehren, den tragischen Ausgang der Handlung bedingt.

Die Dichtung von Storm, wie auch die Wissenschaft von Tönnies stellen sich als eine Sicht dar, die zwar auf Werten der Aufklärung beruht, bei der aber Beziehungen nicht allein rationalistisch als Kausalverbindungen aufgefaßt werden, sondern auch intuitiv als ein verschlungenes Netz prägnanter psychologischer und moralischer Symbole und Assoziationen. Storm, obwohl philosophischer Materialist, wie Tönnies feststellte, neigte »auch der Ansicht zu, daß es noch unerkannte Kräfte der menschlichen Seele gebe, ... daß die 'Wissenschaft' noch dahinter kommen muß« (Tönnies 1917, S. 69). Tönnies sieht in dieser Ansicht eine Vorahnung wissenschaftlicher Psychologie, an deren Aufbau er sich später beteiligen wird. Doch der Optimismus der Aufklärung wird bei Storm (und bei Tönnies) nicht so sehr durch individualpsychologische Einsichten in Frage gestellt, sondern vielmehr durch die Schopenhauersche Vorahnung, daß des Einzelnen Schicksal durch überindividuelle Kräfte getrieben und vereitelt wird, die dem menschlichen Willen gänzlich enthoben sind.

Das Verhältnis des Dichters und des Wissenschaftlers zum Schicksalsgedanken wird in Gesprächen thematisiert. Nachdem Tönnies aus einem Gedicht vorträgt, »Es ist ein Flüstern in der Nacht ... Sind es Liebesworte? Oder ist's Unheil aus künftigen

Tagen, das emsig drängt sich auszusagen?«, wurde »dieses Aussagen, daß die Zukunft ihre Schatten vorauswerfe« von Tönnies und Storm »lange erörtert.« (Tönnies 1917, S. 50 ff.). Symptomatisch bei diesem Gespräch ist die von beiden nicht in Frage gestellte Grundannahme, daß in künftigen Tagen sich gerade »Unheil« drängen sollte. Hier stoßen wir auf die Irrationalität im Denken sowohl von Storm als auch von Tönnies. Der Tod des Schiffers in der *Sylter Novelle* ist eine willkürliche Wahl, aber keine Konsequenz eines philosophischen Rationalismus. Denn dem Rationalisten gilt nicht etwa die Hybris, sondern allenfalls (wie Storms *Schimmelreiter*) die Fehleinschätzung als sträflich. Während aber eine verallgemeinernde Wissenschaft oder Philosophie die irrationale Wirklichkeit zu ordnen sucht, kann die Dichtung in der innewohnenden Irrationalität individuellen Geschehens aufgehen. Problematisch ist allerdings bei Tönnies, daß er als Wissenschaftler Prognosen von Unheil in künftigen Tagen, wie etwa dem »Untergang des Kulturkörpers« wagt, ohne aber mit dem Erkenntnisproblem von Zukunftsprognosen zurechtzukommen.[11] So schwankt er ein Leben lang zwischen Fortschrittsverheißungen und Botschaften des bevorstehenden Untergangs. Hierin sehen wir ihn nicht nur als ein Kind der Wissenschaftsansprüche des neunzehnten Jahrhunderts, sondern auch als einen in seiner Lebensstimmung vom Umgang mit Storm geprägten Menschen.

Die den Aufklärungsoptimismus verflüchtigende Botschaft, daß ein lenkendes Schicksal die Verwirklichung der Fortschrittsbestrebungen - wohlwollender Träger der Aufklärung - letztlich vereiteln wird, bestimmt die Handlung in *Der Schimmelreiter*. Storm begann die Novelle 1885 und stellte ihre Handlung in die Nähe Husums vor der Flut von 1634. Der Protagonist, Hauke Haien, ist von Laage treffend als ein »Faust ohne Transzendenz« bezeichnet worden (Laage Schimmelreiter, S. 127). Haukes Wissen wird nicht durch seine Tugend erkauft, sondern er stellt die Früchte seiner Studien in den Dienst des abergläubigen Volkes. Tönnies' Studien über die Wissenschaft der Frühmoderne schlugen sich hier nieder: auch Hauke Haien ist ein Vorreiter wissenschaftlichen Geistes und befremdet seine Gemeinschaft schon als Kind durch seine Freigeisterei und unverschleierte Verachtung des Aber-

[11] Seine Überzeugung, daß der »Fortschritt« der modernen Kultur »ihr Untergang« sei (Tönnies 1926, S. 35), verteidigt Tönnies - ungeachtet der weberschen Kritik sowohl am Fortschrittsbegriff als auch an der Organismusanalogie - wiederholt durch Anwendung seiner Organismusanalogie. »Jedes unbefangene Urteil« erkenne, daß ein »jugendlicher, wachsender und blühender Organismus« einem »alternden und vergehenden« bei »weitem vorzuziehen« sei. Noch 1931 in seiner *Einleitung in die Soziologie* verteidigt Tönnies die Ansicht, daß eine Gesellschaft den Alterstod kenne, flüchtet aber bei der Begründung in das »Asylum Ignorantiae« zurückziehen muß (Tönnies 1931, S. 77 bis 80).

glaubens. Wie bei Tönnies' Vorbild und Forschungsthema *Thomas Hobbes* dient die Geometrie Euklids als Ausgangspunkt und Inspiration von Haiens Wissenschaft, da Haien Probleme des Deichbaus nicht mehr empirisch durch Herumtasten, sondern logisch durch Geometrie lösen will. Nach seiner Adoption durch den Deichgrafen, der Übernahme von dessen Verantwortungen und schließlich dem Tod des Deichgrafen, akklamiert ihn das Dorfvolk zur Nachfolge im Amt.

Haiens aufgeklärte Geringschätzung des Aberglaubens, seine Weigerung, beim Deichbau nach Volksbrauch ein Lebewesen in den Deich zu werfen, vertieft die Kluft zwischen ihm und den Zurückgebliebenen seiner Gemeinschaft, die in ihm einen »Gottesleugner« sehen, seinen Schimmel für ein »Teufelspferd« halten, und die Geistesbehinderung seiner Tochter als Gottesstrafe auffassen. Der neue, auf Jahrhunderte angelegte Koog wird aber fertig, und es ist Haien, als stünde er »inmitten aller Friesen; er überragte sie um Kopfeshöhe, und seine Blicke flogen scharf und mitleidig über sie hin.« (Storm 1972, S. 100). Doch in seinem Ehrgeiz, den neuen Deich zu bauen, verdrängt er die Erkenntnis, daß der alte, reparaturbedürftige gefährdet ist. Der alte Deich hält tatsächlich der Meeresgewalt nicht stand, und Hauke Haien wird mit Frau und Tochter von der Flut verschlungen.

Nicht durch Aufklärung, sondern durch Verrat an ihr durch die Verdrängung berechenbarer Risiken, verschuldet Haien die Katastrophe. Doch eine Ironie des Gemeinschaftslebens bedingt, daß sein dramatisches Schicksal das Volk nur von der Wahrheit ihres barbarischen Brauchs überzeugen konnte, und es Haien als einen an stürmischen Nächten reitenden Spuk auferstehen läßt. Die Perversion aufgeklärter Absichten konnte Storm zu genügenden Anläßen in seinem Leben feststellen.[12] Am Ende seines Lebens steht auch Tönnies vor einer Perversion aufklärerischer Absichten: die 'Gemeinschaft', ein heuristisches Werkzeug, das er im Dienste eines in der Vernunft begründeten Verständnisses der sozialen Wirklichkeit konstruierte, wurde als Schlagwort in einer fremdenfeindlichen Doktrin von Gegnern der Aufklärung vereinnahmt. So faßt jedenfalls Tönnies den Mißbrauch seines Gemeinschaftsbegriffs durch die Nationalsozialisten auf (vgl. auch Käsler 1988, S. 415 ff.). Die Ambivalenz des aufgeklärten und wohlwollenden patriotischen Demokraten klingt im Titel eines Briefes an die 'Montags-Zeitung' nach der Reichspräsidentenwahl 1933 nach: »Sie wissen nicht, was sie tun« (Tönnies 1932).

Ein Grundthema in *Der Schimmelreiter* ist die Isolierung des aufgeklärten Denkers inmitten Rückständiger. Der Aufgeklärte richtet sich nach Vernunftsurteile, nicht

[12] Aufklärung wird nicht nur in der Novelle, sondern durch ihre Produktion ironischerweise relativiert: dem Umstand, daß Storm von seinen Nächsten über seinen bevorstehenden Tod nicht aufgeklärt wurde, verdanken wir die Vollendung des Werkes.

nach landläufiger Meinung oder nach populärem Konsens. Verantwortungsbewußtes Handeln mißt sich an logischen und wissenschaftlichen Maßstäben, nicht an Gewohnheit oder Aberglauben. Auf solchen Ansichten fußt sowohl der wohlwollende Paternalismus von Storm und Tönnies als auch eines großen Teil des fortschrittlichen Bürgertums in Deutschland. Eine antiegalitäre Haltung ist mit Aufklärung durchaus zu vereinbaren. Motto eines Voltaire gewidmeten Buches Nietzsches, das Tönnies noch zu den Werken der Aufklärung rechnet, ist das Bonmot: »quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu«. Ein von Storm und Tönnies geteiltes Ziel bleibt allerdings die Aufklärung des Volkes, um es aus seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant 1968) zu führen.

»Storm war Demokrat in dem Sinne«, schreibt Tönnies, »wie heute es selten ein Denker es nicht sein will; man möchte sagen mehr im ethischen als im politischen Verstande, und das bedeutet auch, daß ihm weniger an der Staatsform als am Staatsinhalt gelegen war, d. h. an volkstümlicher Gesinnung der Regierenden und an volkstümlicher Gesetzgebung. Man wird in den letzten Werken des Dichters manche Spuren dieser Gedanken und Stimmungen ... finden.« (Tönnies 1917, S. 61). Weder Storm noch Tönnies hatte ein vorbehaltsloses Vertrauen in die Aufklärung ihrer deutschen Zeitgenossen. Im Laufe seines Lebens spielte Tönnies mit mehr oder minder elitären Alternativen zur Monarchie einerseits und zur Massendemokratie andererseits: der Philosophenfürst und die Gelehrtenrepublik sind Gedankenfiguren, die in seinen politischen Schriften immer wieder in unterschiedlichen Gewändern auftauchen.[13] Tönnies' obige Definition einer von fast allen Denkern getragenen »ethischen Demokratie« wird schon vor ihrem historischen Hintergrund problematisch, da sie aus einer Hochzeit antirepublikanischer und -westlicher Polemik im Kaiserreich von 1917 stammte. Aber immerhin ist es nicht ihre elitäre Haltung, welche diese Männer isolierte: ein prägendes Erlebnis für den jungen Tönnies war wohl ein Besuch mit Storm beim Großherzog in Weimar, wo Storm nicht mit Zylinder, sondern mit Schlapphut auftrat. Storm bezeichnet sich als »Tartäus der Demokratie« (Storm-Brinkmann 1986, S. 135). Vielmehr hat ihr Einsatz für ihre politischen und sozialen Ansichten, vor allem aber ihre Zivilcourage Distanz zu ihren Zeitgenossen geschaffen und ihnen erhebliche Nachteile eingebracht.

[13] Dazu insbesondere Mitzman (1973). In einer »Erinnerungsgabe« an Max Weber von 1923, in der seine Verehrung, aber auch seine weltanschauliche Distanz offensichtlich werden, verkündet Tönnies, daß »der Denker ... zur Leitung des Menschentums« berufen sei; ohne die unzertrennliche Bindung von »politischer Macht und Streben nach Weisheit« könne es »keine Erlösung vom Übel für das menschliche Zusammenleben« geben (Tönnies 1923a).

»Das Maß der Anerkennung und Ermutigung, worauf [Storm] Anspruch machen durfte, hat er in seinem Leben nicht erfahren«, schreibt Tönnies (1917, S. 69). Weder Storm, noch Tönnies genossen eine ihren überall anerkannten Schlüsselstellungen im Kultur- und Geistesleben Deutschlands angemessene gesellschaftliche oder wirtschaftliche Position - und zwar hauptsächlich aufgrund ihrer Treue zu ihrem politischen und sozialen Gewissen. Diese Erfahrung kann ihr Band zu den Unterdrückten, ihre Identifikation mit jenem »trotzigen Wort« nur gestärkt haben, das Marx die Ausgebeuteten der Gesellschaft »zuschleudern« läßt und Tönnies in seiner Marx-Biographie zitiert: »Ich bin nichts, und ich müßte doch alles sein!« (Tönnies 1919, S. 11). Während sich die Erfahrung einprägt, daß die vom Leben Belohnten nicht unbedingt die Tugendhaften sind, zieht sie das Risiko nach sich, den vom Leben Belohnten jede Tugend abzusprechen.[14]

Tönnies' politische Anschauung und politisches Handeln zeugen auch von jenen Momenten gesinnungsethischen Handelns, von Kompromißlosigkeit und Distanz zur politischen Wirklichkeit, die Dieter Lohmann in seinem aufhellenden Aufsatz über Storm und die Politik beschreibt (Lohmeier 1989). Die politische Frustration Storms drückt sich in einer unpolitischen Ohnmachtsästhetik oder in einem zugespitzten radikalen Aktivismus aus. Auch Tönnies' Reaktion auf soziale Krisensituationen schwankte zwischen einem passiven Ästhetismus und einem aktiven Ameliorismus. Diese Gemeinsamkeit hängt mit einer weiteren Parallele zusammen: Georg Bollenbecks Bezeichnung von Storms Erzählwerk als einer Novellistik »zwischen Konfliktverschärfung und Verklärungszwang« trifft auch die Sozialphilosophie von Tönnies (Bollenbeck 1988.)

So überspitzt der Gegensatz von Konfliktverschärfung und Verklärungszwang auch erscheint, so trifft er doch die methodischen Voraussetzungen von Tönnies' Sozialanalyse. Denn diese beruht - ungeachtet nicht konsequent durchgeführter Überle-

[14] Tönnies' Widerstand gegen Max Webers Zurückführung des Erfolgs frühkapitalistischer Unternehmer auf ideelle Interessen und eine religiöse Lebensführung ist indessen nur ein Beispiel; vgl. Tönnies (1926a) Zur *Kulturbedeutung der Religionen*, wo er den weberschen Ansatz ablehnt, die *Eigenart* des *modernen* Kapitalismus als Ergebnis einer nur durch eine besondere religiöse Haltung individuell *verständlicher* Lebensführung zu erklären. Vielmehr will Tönnies »die Religiosität des Kapitalismus *allgemein*, ich sage lieber konkret: des *Kaufmanns* zu seiner Berufstätigkeit« erfassen. Nach Tönnies' idiosynkratischer Deutung von *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* zeigt Weber, wie dieser seinem Wesen nach durchaus antireligiöser Geist in einem frommen Zeitalter und in Menschengruppen, die ihre Denkungsart nicht anders als in religiösen Formen ausprägen konnten, es verstanden hat, in solcher Umhüllung zu wirken und sich zu entwickeln.« (Tönnies 1924a, S. 375).

gungen zur Geltung von Begriffen - auf der Grundannahme empirisch getrennter Sphären, in denen jeweils durch Eigeninteresse gebändigter Konflikt und Solidarität und Verständnis vorherrschen: den Bereich zweckmäßiger Handlung in Wirtschaft, Wissenschaft oder Politik einerseits und instinktive Handlungsbereiche wie in der Familie andererseits. In Tönnies' Ausführungen wird die Konfliktträchtigkeit vorwiegend wirtschaftlicher Beziehungen entsprechend verschärft, während das Familienleben verklärt wird. Unserem kursorischen Blick auf die politischen, geistigen »gesellschaftlichen« Ebenen der Begegnung von Storm und Tönnies folgt nun eine Auseinandersetzung mit der nach Tönnies »unbewußten aber innigen Gemeinschaft«, in der Storm »mit seiner Sippe lebte« (Tönnies 1917, S. 31). Eine Betrachtung von Tönnies' Verhältnis zu dieser »Sippe« führt direkt zur Frage, ob und wie es den Meistern gelang, »zu sagen, was ich leide«.

Das gemeinschaftliche Verhältnis - vertrautes, heimliches, ausschließliches Zusammenleben - wurzelt nach Tönnies im »Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt«. Aus dieser Verbundenheit »unmittelbarer gegenseitiger Bejahung« leitet Tönnies eine Hierarchie menschlicher Beziehungen ab: an erster Stelle setzt er das Verhältnis zwischen Mutter und Kind, an zweiter das zwischen Mann und Weib, an dritter das zwischen Geschwistern. Instinktiv schwächer als die vorher genannten sei die Beziehung zwischen Vater und Kindern, welche »Einheit und Vollendung« »anderer, fernerer Beziehungen« (sic!) sei, »durch die *Ungleichheit des Wesens*« »am reinsten die Idee der *Herrschaft* im gemeinschaftlichen Sinne« begründe, und »*Ehrfurcht*« erzeuge. Erst wenn »die Gemeinschaft des Blutes als Einheit des Wesens ... sich zur Gemeinschaft des Ortes« »entwickelt und besondert«, entstehe durch »Gefallen« und »Gewöhnung« die »Nachbarschaft« als Gemeinschaft (Tönnies 1979, S. 3, S. 7-9 u. S. 12-14). Bewußt eingegangene ('gekürte') Beziehungen sind *Gemeinschaft und Gesellschaft* zufolge dem Bereich der Gesellschaft zuzuordnen. Aus Gemeinschaft gehe Gesellschaft hervor, nie umgekehrt: demzufolge kann eine aus äußeren Zwecken eingegangene gesellschaftliche Beziehung nie zu einer vertrauten, ausschließlichen werden.[15]

Diese Zusammenfassung von Tönnies' Theorie, die das Problematische an ihr unterstreicht, die Theorie aber wohl nicht entstellt, weist auf die Wertungen hin, die in der Analyse empirischer zwischenmenschlicher Beziehungen konsequent vorweggenommen werden. Der implizite Familialismus steht in einem krassen Gegensatz zu Tönnies' eigenen Erlebnissen. Die aus dem äußeren Grund einer Korrekturarbeit

[15] In seiner 1931 erscheinenen *Einführung in die Soziologie* zitiert Tönnies den Soziologen Hans Freyer zustimmend: »Gemeinschaft kann nur Gesellschaft werden; Gesellschaft geht immer aus Gemeinschaft hervor; nie ist der reale Prozeß umkehrbar« (1965, S. 14).

eingegangene Beziehung zu Storm entwickelte sich nämlich zu einer Wahlverwandtschaft, welche einen offensichtlich innigeren, bejahenderen Charakter hatte, als die Beziehung Tönnies' zu seinem Vater oder die Beziehung Storms zu seinen Söhnen. Die Einsicht aus *Gemeinschaft und Gesellschaft*, daß Freundschaft auf gemeinsamer Zunft beruhen könne, widerspricht im Grunde der Logik von Tönnies' Entwicklungspsychologie und Geschichtsphilosophie, die eine gradlinige Entwicklung vom unbewußten zum berechnenden Willen, von herzlichen zu berechnenden Beziehungen postuliert. Die Möglichkeit, daß gekürte Bindungen die biologischen übertreffen, relativiert zumindestens Prämissen in *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Lars Clausens' begründeter Ruf, man »entbiologisiere« Tönnies, zieht eine erhebliche Revision seines ganzen Denksystems nach sich. Denn der Naturalismus von Tönnies enthält nicht nur Wissenschaftsansprüche, sondern beruht auch auf Moral und erzeugt sie. Im Gegensatz zu Max Weber, der eine Wirklichkeit zu schildern sucht, in die man »hineingeboren« wird, setzt Tönnies als *normal* voraus, daß die Beziehungen der Familien »gewollte« seien. Will Tönnies das empirisch oder statistisch 'Normale' erkunden oder moralische Normen setzen? Hier finden wir den Übergang von Moralwertungen zu 'wissenschaftlichen' Normen, welche empirische Beobachtungen entstellen können. Denn das »Wissen«, daß Söhne vor ihren leiblichen Vätern regelmäßig Ehrfurcht empfinden (Tönnies 1979, S. 12) (oder nach einer anderen Auffassung, daß sie regelmäßig den Wunsch hegen, sie umzubringen), ist zur Entschlüsselung der individuellen Beziehung von so beschränktem Nutzen wie die pauschalisierende Volksweisheit.

Gerade die Wahlverwandtschaft zwischen Tönnies und Storm verdeutlicht, daß eine zunächst aus Zweckmäßigkeit eingegangene Bindung eine größere Bedeutung annehmen kann als eine leibliche. Nicht die Wertvorstellungen seines vom Bauer zum Bankier gewordenen biologischen Vaters (der die Entwicklung von Wesenwillen zu Kürwillen geradezu zu verleiblichen schien), sondern diejenigen von Storm macht Tönnies zum Maßstab seiner Orientierung. Doch wenn man das Wollen von Familienbindungen als 'normalen Fall' setzt, kann man sich nur schwer den Wunsch eingestehen, sich von jenen Bindungen lösen zu wollen. Das Schuldbewußtsein[16] wird in wissenschaftlichen Sätzen sublimiert.

Auch für Storm dient die Wissenschaft als Anlaß, sich mit Schuld auseinanderzusetzen. 'Vererbung' ist ein Thema sowohl seiner Gesprächen mit Tönnies, als auch seiner Novellen (Tönnies 1917, S. 60 f.). Verschwiegener Ausgangspunkt ist die Unzulänglichkeit der Söhne Storms, vor allem am Wahlverwandten Tönnies ge-

[16] Z. B. Tönnies' Verschreiung des Kapitalismus wurde vom biologischen, kapitalistisch orientierten, wohlhabenden Vater finanziell getragen.

messen. Diese empfundene Unzulänglichkeit der Söhne wird von Tönnies direkt angesprochen, etwa in der Charaktisierung von Storms frühverstorbenem ältestem Sohn Hans als »begabt aber heillos willensschwach« (Tönnies 1917, S. 58), oder von Karl, zwei Jahre älter als Tönnies, als konzentrationsschwach und unfähig (Tönnies 1917, S. 39 ff.).[17] Gespräche über die Vererbungsproblematik boten willkommene wissenschaftliche Anlässe, Söhne nach den sozialen Werten erfolgreicher Väter zu hierarchisieren. Da die Sprache des Vaters, nicht aber die des Sohnes gesprochen wird, bleibt aber das Verständnis, nach Tönnies ein hervorstechendes Merkmal von *Gemeinschaft* (Tönnies 1979, S. 17 ff., S. 195, S. 216; 1965, S. 48), ganz und gar außer Spiel. Vordergründig ist die Frage, warum der Sprößling dem durch das Eltern-Kind-Machtverhältnis überlieferten Ideal nicht entspricht, nicht aber, welche Wertmaßstäbe dem Kinde angemessen wären.

In der Dichtung Storms wird die Bürde gescheiterter Söhne und väterliche Härte immer wieder thematisiert. Im allgemeinen bleiben die Väter in der Rolle des Stärkeren.[18] Der im Sozialkonsens eingegangene infantile Wunsch, ein Abbild zu hinterlassen, schafft Maßstäbe, an denen Kinder zugrundegehen. In der Vererbungstheorie werden sowohl positive Erklärungen für Ähnlichkeiten, als auch negative für Abweichungen gesucht. Das Ergebnis ist eine verworrene familiäre Werteschlacht, in der Liebe, Verachtung, verletzte Eitelkeit und das Schuldbewußtsein um die Verursachung von Leiden kämpfen, und aus der die Bewußtheit als besiegt hervorgeht. Zu heutigen 'kürwilligen' Aufklärungsprämissen, welche von durch Unkenntnis der Grenzen der Gemeinschaft auferlegten Bürden entbinden (die Veräußerlichkeit von Familienbindungen, eine außerfamiliäre Rollenverteilung zur Entlastung Einzelner), waren Storm und Tönnies (im Gegensatz zu einigen Zeitgenossen) nicht vorangeschritten.[19] Diese Art von Bewußtheit oder Aufklärung könnte man als den Ausgang aus der durch Schuldgefühle verschuldeten Unmündigkeit bezeichnen.

Die Gemeinschaft, in der Storm mit seiner Sippe lebte, war nach Tönnies »innig aber unbewußt«. Ein Ziel der Literaturanalyse ist es, nach Bekundungen dieses Unbewußten zu suchen. Wenn Tönnies Storms Dichtung »frei von Absichten« nennt, so will er sein Schaffen als den reinsten Ausdruck von Wesenwillen, von künstlerischem Geist (vgl. Fechner 1987, 1991), und in diesem Sinne von »Wahrhaftigkeit« bezeichnen (Tönnies 1917, S. 24). Diese Absichtslosigkeit ermutigt um so mehr dazu, das Unbeabsichtigte aufzuspüren, und zwar nicht allein, um ein vertieftes Verständnis des Dichters zu gewinnen. Anhand der fiktiven Schilderung gesellschaftlich wie psychologisch plausibler individueller Konstellationen in der Dichtung können wir manchmal mehr lernen als durch die tüchtigen Verallgemeinerungen einer Sozialwissenschaft. Dies wird bei einigen Überlegungen zu den Unterschieden zwischen den Formen der Dichtung und der generalisierenden Wissenschaften deutlich.

Obwohl Tönnies auf den Inhalt von Storms Werk kaum eingeht, liegen ihre Anliegen so nahe beieinander, daß Sachregister von Tönnies' Soziologie und Storms Dichtung weitgehend übereinstimmen könnten (siehe dazu Fechner 1987). Auch der Zwiespalt in ihren Darstellungen des Adels, der Kirche, des Bürgertums, des gemeinen Volkes, des sozialen Niedergangs und des »Fortschritts« ist ähnlich. Aber die Unterschiede der Darstellungsform sind ausschlaggebend. Bei der Entwicklung der Handlung erwägt der Dichter unterschiedliche Hypothesen. Zusätzliche Faktoren, unerwartete Offenbarungen, ironische Wendungen sind Mittel der Dichtung (und der Wirklichkeit), nicht aber von generalisierenden Wissenschaften. Als Dichter ging Storm trotz eines mystischen Fatalismus von einem säkulären, naturalistischen, materiellen Determinismus aus. Seine Personen sind verständlich und die Handlung erklärlich. Alleine die Möglichkeit, rückblickend ursächlich zu erklären, läßt die individuelle Lösung des Knotens - eine aus unendlichen unbekannten Faktoren hervorgehende Konstellation - nicht voraussagen: weder in der Dichtung noch in der Wirklichkeit.

Tönnies' Wissenschaft zielt nicht auf das individuelle Verstehen des Einzelnen, sondern auf die Aufstellung allgemein gültiger Sätze.[20] Erst durch die Ableitung der »Lebensgesetze der Menschheit« wird die Geschichte »als eine Sammlung von Thatsachen« zur »Wissenschaft« oder »Philosophie«. Ziel individualpsychologischer oder sozialer Entwicklungsgesetze ist es, die Realität berechenbarer zu machen. Die Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderten strebte in vielem nach - illusorischer - Sicherheit. Tönnies' gesetzesbildende Wissenschaft schafft eine Distanz nicht nur zum individualisierenden Dichter Storm, sondern auch zur antipositivistischen deutschen Geisteswissenschaftlern, die sich rühmten, im Gegensatz zur angelsächsischen und französischen Soziologie, das Individuum historisch zu verstehen.

Dichtung und Wissenschaft werden an unterschiedlichen Maßstäben gemessen. Das

[17] Karl, dem Tönnies einen wohlwollenden, aber wenig schmeichelhaften Aufsatz widmet (Tönnies 1899), war als nächster Sohn für die Korrekturarbeiten vorgesehen, mit denen Storm dann aber Tönnies beauftragte.

[18] In der ödipalen *Sylter Novelle* z. B. tötet nicht der Sohn den »[Groß«-]Vater, sondern umgekehrt.

[19] Lars Clausens »Entbiologisierung« von Tönnies (1991) zielt auf diese Art von Aufklärung.

[20] Verwiesen wird auf die Auseinandersetzung mit den Neukantianismus, aber vor allem auf die Erläuterungen zum Verstehen bei Dilthey und Simmel; vgl. dazu Cornelius Bickel (1981), sowie Niall Bond (1988 und 1991).

individuelle Verstehen fiktiver Personen kann das menschliche Dasein erhellen und unser Verständnis anderer vertiefen. Doch dem Dichter sind die Grenzen menschlichen Wissens zumindestens intuitiv bewußt. Dramatische Ironie, Spannung in der Handlung - die Kunst der Dichtung lebt von unserer Unkenntnis der Zukunft und unserer nur partiellen Kenntnis der Vergangenheit. Auch das dem Schaffenden Unbewußte kann fruchtbar erschlossen werden. So ist die Fehlleistung als Aufstellung falsifizierbarer Aussagen eine Quelle anerkannt gültiger Kunst, nicht aber anerkannt gültiger Wissenschaft. Dennoch: wenn die Ansprüche an die Kunst andere sind als die Ansprüche an die Wissenschaft, können die unbeaufsichtigten Offenbarungen »wissenschaftlicher« Aussagen ähnlich gedeutet werden wie Dichtung. Wir sollten lernen, Tönnies auch so zu lesen.[21]

»Die Kunst zu sagen, was ich leide, ist selbst den Meistern in seltenen Augenblicken gegeben.« (Tönnies 1917, S. 24). Nur auf Umwegen erschließen wir den Leidensdruck von Storm und Tönnies.[22] Der Niederschlag dieses Leidens zeichnet die Dichtung von Storm wie die Sozialphilosophie von Tönnies aus. Während die generalisierende Methode zwischen Tönnies und anderen deutschen Geisteswissenschaftlern eine Kluft aufriß, ist es sein von der Romantik und von Theodor Storm geprägtes Weltbild, das zwischen ihm und dem Positivismus Distanz schafft. Darunter verstehen wir seine spezifische Sorge um die Integrität menschlicher Bindungen und die Pflege der Tradition, seine Liebe zu durch die Zeit geheiligten Lebensformen, seine Weigerung, sich einer unzweideutigen Fortschrittsideologie anzunehmen, sowie seinen Kulturpessimismus. Denn während im allgemeinen Positivisten sichernde Gesetze sozialen Aufstiegs aufstellen, lehrt uns Tönnies Gesetze sicheren sozialen Nieder- oder gar Untergangs.[23] Obwohl er in seinen methodischen Überlegungen Sozialwissenschaftler mit Ärzten im Dienste der «Gesundung unseres Volkes«[24] ver-

[21] Ziele wären die Vertiefung unseres Verständnisses der Texte sowie die Dekonstruktion ideologischer Elemente bei Tönnies, etwa die Überwindung des Familismus. Die Entflechtung von Wissenschaft und persönlicher Anschauung läßt andere Wahrheiten ersichtlich werden.

[22] Zum Leitmotiv des *sozialen Verlassenseins* im Werke von Storm und Tönnies beachte den schönen Aufsatz von Jürgen Zander (1987).

[23] So mahnt uns Tönnies, am »unaufhaltsamen Zersetzungsprozeß der modernen Kultur wollend, ja heiter mitzuwirken, die Tragödie anzuschauen, sich hindurchringend durch Furcht und Hoffnung, um beide von sich abzutun und die reinigende Wirkung des Schauspiels zu genießen« (1926, S. 35).

[24] So in seinem Vortrag anläßlich der Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, *Wege und Ziele der Soziologie* (1911, S. 127).

gleicht, sind die »Lebensgesetze der Menschheit« in *Gemeinschaft und Gesellschaft* weder optimistisch noch utilitaristisch. Statt dessen bieten sie, wie so vieles der Dichtung Storms, die »reinigende Wirkung« der Tragödie.

Literatur

Bickel, Cornelius (1981): Tönnies'Kontroverse mit Rickert über Wissenschaftstheoretische Probleme der Geschichtswissenschaft und der Soziologie. Verschwiegene Gemeinsamkeiten und programmatische Differenzen, in: Clausen/ Pappi (Hrsg.), Ankunft bei Tönnies, Kiel 1981, S. 95-131

Bickel, Cornelius (1991): Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus, Opladen

Bollenbeck, Georg (1988): Theodor Storm. Eine Biographie, Frankfurt am Main

Bond, Niall (1988): Ferdinand Tönnies und Max Weber, in: Annali di Sociologia / Soziologisches Jahrbuch, Trento, 4, I., S. 49-72 (ital. Übersetzung, ebd., S. 73-96)

Bond, Niall (1991): Noten zu Tönnies und Simmel, in: Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, S. 337-356.

Clausen, Lars (1991): Der Januskopf der Gemeinschaft, in: Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hrsg.), Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, S. 67-82

Fechner, Rolf (1987): Theodor Storm als Inkarnation des künstlerischen Geistes, in: ders. (Hrsg.), Der Dichter und der Soziologe. Zum Verhältnis zwischen Theodor Storm und Ferdinand Tönnies, Hamburg (zuerst 1985), S. 83-106

Fechner, Rolf (1991): »Der Wesenwille selbst ist künstlerischer Geist« - Ferdinand Tönnies' Genie-Begriff und seine Bedeutung für den Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, in: Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hrsg.), Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen, S. 453- 461

Kant, Immanuel (1968) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin (zuerst 1784)

Käsler, Dirk (1984): Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungsmilieus. Eine wissenschaftssoziologische Untersuchung, Opladen

Käsler, Dirk (1988): Gemeinschaft und Gesellschaft. Erfolg eines Mißverständnisses? Zur Wirkungsgeschichte von »Gemeinschaft und Gesellschaft« in der frühen deutschen Soziologie, in: Annali di Sociologia/Soziologisches Jahrbuch, Trento, 4, I., S. 405-417 (ital. Übersetzung, ebd., S. 418-430

von Krockow, Christian (1989): Die Deutschen in ihrem Jahrhundert, Reinbek

Laage, Karl Ernst (1980): Theodor Storm. Leben und Werk, Husum (zuerst 1979)
Lohmeier, Dieter (1989): Theodor Storm und die Politik. in: Theodor Storm und das 19. Jahrhundert, hrsg. von Brian Coghland und Karl Ernst Laage, Berlin, S. 26-40
Mann, Thomas (1918): Betrachtungen eines Unpolitischen
Meyer, Heinrich (1940): Theodor Storm und Ferdinand Tönnies, in: Monatshefte für Deutschen Unterricht, hrsg. von der Universität von Wisconsin (USA), 32. Bd., Nr. 8, S. 355-380
Mitzman, Arthur (1973): Sociology and Estrangement. Three Sociologist of Imperial Germany, New York
Storm, Theodor (1972): Der Schimmelreiter. Sylter Novelle (Entwurf). Text, Entstehungsgeschichte, Quellen, Schauplätze, Abbildungen, hrsg. von Karl Ernst Laage, Husum
Storm, Theodor, Brinkmann, Harthmuth und Laura (1986): Briefwechsel, Berlin
Storm, Theodor, Heyse, Paul (1972-1976): Briefwechsel, 3 Bde., hrsg. von Clifford Albrecht Bernd, Berlin
Sudermann, Hermann (1887): Theodor Storm zum 14. September 1887, in: Über Land und Meer, Bd. 29, S. 954 ff.
Tönnies, Ferdinand (1895): Das Verbrechen als soziale Erscheinung, in: Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik, Bd. 8, S. 329-344
Tönnies, Ferdinand (1899): Karl Storm. Ein Gedenkblatt, in: Deutsche Rundschau, 25. Jg., Bd. 99, S. 461-463 (erneut 1917)
Tönnies, Ferdinand (1911): Wege und Ziele der Soziologie, in: Verhandlungen des 1. Deutschen Soziologentages vom 19. - 22. 10. 1910 in Frankfurt, Serie 1, Bd. 1, S. 17-38 (erneut - und danach zitiert - in: Soziologische Studien und Kritiken, II. Sammlung, Jena, S. 125-143)
Tönnies, Ferdinand (1913): Schülerselbstmorde, in: Das Freie Wort, 8. Jg., Nr, 12, S. 452-455
Tönnies, Ferdinand (1913): Diskussionsbeiträge besonders zu den Referaten von Ferdinand Schmidt: Das Recht der Nationalitäten und von Paul Barth: Die Nationalität in ihrer soziologischen Bedeutung, in: Verhandlungen des 2. Deutschen Soziologentages vom 20. - 22. 10. 1912 in Berlin, Tübingen, S. 73, 49, 187
Tönnies, Ferdinand (1917) Theodor Storm. Zum 14. 9. 1917. Gedenkblätter, Berlin
Tönnies, Ferdinand (1919): Marx. Leben und Lehre, Berlin
Tönnies, Ferdinand (1923): Ferdinand Tönnies, Eutin (Holstein), in: Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig (zuerst 1922)
Tönnies, Ferdinand (1923a): Zweck und Mittel im sozialen Leben, in: Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. 1, München/Leipzig, S. 235-270
Tönnies, Ferdinand (1924): Verbrechertum in Schleswig-Holstein. 3 Stücke, in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 1924-1927, Bd. 52, S. 761-805, Bd. 58, S.

608-628, Bd. 61, S. 322-359
Tönnies, Ferdinand (1924a): Kulturbedeutung der Religionen, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, 48. Jg., Heft 1/2, S. 1-30 (erneut - und danach zitiert - in: ders., Soziologische Studien und Kritiken. II. Sammlung, S. 353-380)
Tönnies, Ferdinand (1926): Fortschritt und soziale Entwicklung. Geschichtsphilosophische Ansichten, Karlsruhe
Tönnies, Ferdinand (1926a): Soziologische Studien und Kritiken, II. Sammlung, Jena
Tönnies, Ferdinand (1927): Der Selbstmord in Schleswig-Holstein. Eine statistisch-soziologische Studie, Breslau
Tönnies, Ferdinand (1927a): Der Selbstmord in Schleswig-Holstein als eine soziale Erscheinung, in: Kultur und Leben, 4. Jg., Heft 10, S. 305-308
Tönnies, Ferdinand (1929): Ortsherkunft von Verbrechern in Schleswig-Holstein, in: Deutsches Statistisches Zentralblatt, 21. Jg., Heft 9/10, S. 145-150
Tönnies, Ferdinand (1931): Uneheliche und verwaiste Verbrecher. Studien über Verbrechertum in Schleswig-Holstein, Leipzig
Tönnies, Ferdinand (1931a): Parteipolitische Prognosen, in: Die Arbeit. Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde, 8. Jg., Heft 10, S. 774-785
Tönnies, Ferdinand (1932): Sie wissen nicht, was sie tun, in: Die Montags-Zeitung vom 21. 3. 1932, S. 6
Tönnies, Ferdinand (1932a): Takt in der Politik. Bemerkungen zu einer unerfreulichen Episode, in: Vorwärts. Berliner Volksblatt vom 16. 7. 1932, S. 1 f.
Tönnies, Ferdinand (1933): Der Selbstmor` von Männern in Preußen 1884-1914, in: Mensch en Maatschappij, 9. Jg., Nr. 1/2, S. 234-254,
Tönnies, Ferdinand (1965): Einführung in die Soziologie, Stuttgart (zuerst 1931)
Tönnies, Ferdinand (1979): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt (zuerst 1887)
Tönnies, Ferdinand, Paulsen, Friedrich (1961): Briefwechsel 1876 - 1908, hrsg. von Olaf Klose, Eduard Georg Jacoby, Irma Fischer, Kiel
Wagner, Adolph (1876): Allgemeine oder theoretische Volkswirthschaftslehre. Erster Teil. Grundlegung, Leipzig und Heidelberg
Weber, Max (1990): Gesamtausgabe, Abteilung II, Bd. 5, Briefe 1906-1908, Tübingen
Westra, P. (1950): Theodor Storm und Feuerbach, in: De Gids (Hrsg.), Utrecht, S. 1269 ff.
Zander, Jürgen (1987): Individuelles Unglück aus sozialem Verlassensein. Zur Analogie des Grundgedankens im Werk von Theodor Storm und Ferdinand Tönnies, in: Rolf Fechner (Hrsg.), Der Dichter und der Soziologe. Zum Verhältnis zwischen Theodor Storm und Ferdinand Tönnies, 2. Aufl., Hamburg, S. 54-82

Die Auflösung des Schemas »Gemeinschaft und Gesellschaft« durch Talcott Parsons

Sibylle Tönnies[1]

I. Pattern variables statt Gemeinschaft und Gesellschaft

Der topos »Gemeinschaft« genießt eine zunehmende Beliebtheit, weil die universalistischen Qualitäten des topos »Gesellschaft« verkannt werden. Zu diesem Irrtum hat die große Wende beigetragen, die der Meister der amerikanischen Soziologie, Talcott Parsons, gegenüber der Gemeinschaft-Gesellschaft-Dichotomie vorgenommen hat: Er hat diese Dichotomie in ihrem polaren Charakter abgelehnt und in ihre Bestandteile aufgelöst, die er »pattern variables« nannte. In diesem Text[2] soll gezeigt werden, daß diese Auflösung auf einem Mißverständnis über den Charakter der Gesellschaft beruhte, auf der Verkennung ihrer ethisch-normativen Universalisierungsleistung. Das mangelnde Bewußtsein für die Bedeutung dieser Rationalisierungsleistung geht mit der Destruktion der Antithetik zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft einher.

1. Nicht, daß man wirklich ohne diese Antithetik auskäme - man benutzt sie latent, in anderer Terminologie, weiter; als manifeste Basisdichotomie der Soziologie ist sie aber abgeschafft worden und erobert sich erst ganz neuerdings mühsam wieder ihr Feld. Maßgeblichen Anteil an ihrer Abschaffung hatte Talcott Parsons, und gleichzeitig vollzog er eine prinzipielle Abwendung vom polaren zum systemischen Denken. Erster und wichtigster Schritt war die Einführung der »pattern variables« in die soziologische Betrachtung. Diese bestehen zwar aus Dichotomien, die aber nicht starr untereinanderstehen, sondern vom Handelnden beliebig kombiniert werden können. Sie heißen »Variable«, weil sie nicht in vertikalen Ketten untereinander korreliert sind, sondern sich gegeneinander verschieben und dadurch eine Vielfalt von »Handlungssets« ergeben können.

1)	Affektivität	-	affektive Neutralität
	(z.B. Eltern-Kind	-	Arbeitgeber-Arbeitnehmer)

[1] Dr. Sibylle Tönnies ist Professorin am Fachbereich Sozialwesen der Hochschule Bremen.

[2] Der vorliegende Text ist ein geringfügig überarbeiteter Vorabdruck aus: Sibylle Tönnies, Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen, Opladen 1995 (Westdeutscher Verlag).

2)	Funktional diffuse	-	funktional spezifische Definition der Situation
	(Beispiele wie oben)		
3)	Partikularismus	-	Universalismus
	(z.B. Vater des Handelnden	-	Väter)
4)	Vorgegebene Qualitäten	-	Verhalten und Leistung als Bezugspunkt der Beurteilung
	(Ascription	-	achievement i.S. von Linton)
5)	Kollektivitätsorientierung	-	Selbstorientierung

Das dichotomische Gegenkonzept, von dem Parsons sich damit abstoßen wollte, bildete die Tönniessche Antithetik von Gemeinschaft und Gesellschaft. Zwar blieb die Bindung an diese Antithetik insofern erhalten, als Parsons Orientierungsalternativen zusammengestellt hat, deren erste der Gemeinschaft und deren zweite der Gesellschaft zuzurechnen ist. Wenn jeweils die ersten Bestandteile der Dichotomien miteinander kombiniert werden, ergibt sich das Bild der Gemeinschaft, wenn jeweils die zweiten zusammengesehen werden, das der Gesellschaft; Parsons ging es mit dieser Auflösung der Gemeinschaft-Gesellschaft-Antithetik aber gerade darum, neue Kombinationsmöglichkeiten zu eröffnen und die Antithetik als eine Simplifikation erscheinen zu lassen, die den Blick auf die komplexere Wirklichkeit versperrt. Parsons stellte fest, daß es dem Handelnden offensteht, sich quer zu dem Schema zu orientieren und kreuzweise Verknüpfungen vorzunehmen, und damit erschien ihm die Antithetik insgesamt entwertet und ersetzungsbedürftig zu sein durch sein System von Pattern variables.

2. Parsons hatte zunächst eine Einzelfrage der Medizinsoziologie, das altruistische ärztliche Berufsethos, erforscht. Anläßlich seiner Fragestellung schien es ihm notwendig, das Schema von Orientierungsalternativen zu entwickeln:

»Dieses Schema ergab sich bei der Bemühung um einen theoretischen Ansatz zur Deutung beruflichen Verhaltens. Es war klar, daß die Kapitalismus-Sozialismus-Dichotomie dabei unergiebig sein würde. Daher griff ich auf die berühmte, von Tönnies für die deutsche Soziologie entwickelte und auch von Weber angewandte Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft als Typen sozialer Organisation zurück.« (Parsons/Shils/Lazarsfeld 1975, S. 21).

Parsons verstand die Tönniessche Dichotomie so, daß die in der Gemeinschaft überwiegende Werthaltung uneigennützig sei, was er zunächst als »disinterested« und später als »collectivity oriented« bezeichnete. Eine solche Orientierung aber meinte er auch bei den akademischen Berufen, speziell dem Arztberuf, zu finden.

»Aufgrund dieses Kriteriums gehörten die akademischen Berufe zur Kategorie »Gemeinschaft«. Die wissenschaftliche Komponente des Arztberufes, der universalistische Charakter des auf die Probleme der Krankheit angewandten Wissens paßte da-

gegen in den ausgedehnten Komplex der Kennzeichen moderner Gesellschaft, die Tönnies und seine zahlreichen Anhänger unter Gesellschaft *klassifiziert haben würden. Hieraus ergab sich offensichtlich, daß Tönnies Dichotomie nicht nur als Variation im Sinne einer einzelnen Alternative behandelt werden mußte, sondern auch als Resultante einer Vielzahl unabhängiger Alternativen. Waren sie tatsächlich unabhängig, so mußte es nicht nur jene zwei Grundtypen der sozialen Beziehung, sondern eine ganze, wesentlich größere Familie solcher Typen geben. Dabei kam mir der Gedanke, daß der professionelle Typus zwar in diese Familie gehörte, jedoch weder unter* Gemeinschaft *noch unter* Gesellschaft *zu klassifizieren sei.«* (Parsons/Shils/Lazarsfeld, 1975, S. 21 f.).

Von seiner Beobachtung ausgehend, daß im Falle der ärztlichen Berufsauffassung einerseits eine rational-universalistische, also Gesellschaftsorientierung, andererseits aber wegen der altruistischen Ausrichtung eine Gemeinschaftszugehörigkeit vorliege, löste Parsons das Konzept »Gemeinschaft und Gesellschaft« völlig in seine Komponenten auf und setzte an seine Stelle die »pattern variables«.

»Als solches stellte das Schema nun nicht mehr einen Katalog dichotomer Unterscheidungen dar, vielmehr hatte es sich unverkennbar zum 'System' entwickelt.«

»System« ist der Schlüsselbegriff der heutigen Soziologie geworden; deshalb lohnt es, sich diesen soziologiegeschichtlichen Hergang in Erinnerung zu rufen.

II. Der Altruismus der Gesellschaft

1. Befassen wir uns zunächst mit dem bescheidenen Ausgangspunkt der umwälzenden Neuerung, der berufssoziologischen Fragestellung. Wenn Parsons die ärztliche Berufsauffassung einerseits in die Gemeinschaft, andererseits in die Gesellschaft meinte einordnen zu müssen, liegt ein Mißverständnis vor, ein Mißverständnis bezüglich der Struktur der Gemeinschaft. Diese fördert keineswegs einen Altruismus in dem Sinne, wie ihn Mediziner (idealerweise!) haben. Die in der Gemeinschaft gepflegte Uneigennützigkeit kommt nicht dem abstrakten Menschen, sondern nur den vertrauten Mitgliedern der eigenen Gruppe zugute. Wenn das medizinische Berufsethos den Ärzten gebietet, nicht in erster Linie an die eigene Tasche zu denken, sondern der Gesundheit zu dienen, handelt es sich um eine ganz andere Werthaltung, die keineswegs »collectivity oriented« ist im Sinne von gemeinschaftsbezogen, sondern eine moderne, aufgeklärte, humanitäre Gesinnung, die nicht etwa auf die Grenzen des eigenen Kollektivs beschränkt ist, sondern im Gegenteil zur Hilfe gegenüber jedem, der Menschenantlitz trägt, verpflichtet und keinen Unterschied in der Zugehörigkeit zu irgendeinem Kollektiv macht. Sie ist *ethisch* motiviert, nicht Ausfluß von *Sitte*, sie ist genauso universalistisch wie die von Parsons richtigerweise auf der Gesellschafts-Seite eingeordnete wissenschaftliche Orientierung.

Parsons unterliegt hier dem häufigen Irrtum, zur Gemeinschaft gehöre das, was altruistisch, zur Gesellschaft das, was egoistisch ist. Wäre das richtig, würde eine feste Korrelation zu den Prinzipien Gut und Böse bestehen.[3]

Es kann aber das Gegenteil der Fall sein. Gemeinschaft ist kein ethisch begründeter Altruismus, sondern primitive Verwobenheit, Kollektivität aus Mangel an Individuierung. In der Gemeinschaft herrscht Sitte im Gegensatz zur rational-ethisch fundierten gesellschaftlichen Sittlichkeit;[4] keineswegs fühlen sich ihre Mitglieder in ihrem Verhalten *nach außen* sittlichen Maßstäben unterworfen.

»Den rücksichtlosen, an keine Norm innerlich sich bindenden Erwerb hat es zu allen Zeiten der Geschichte gegeben, wo und wie immer er tatsächlich überhaupt möglich war. Wie Krieg und Seeraub, so war auch der freie, nicht normgebundene Handel in den Beziehungen zu Stammesfremden, Ungenossen, unbehindert; es gestattete die 'Außenmoral' hier, was im Verhältnis 'unter Brüdern' verpönt war. ... So fand sich auch jene innerliche Abenteuer-Gesinnung, welche der Schranken der Ethik spottete, überall. Die absolute und bewußte Rücksichtslosigkeit des Gewinnstrebens stand oft ganz hart gerade neben strengster Traditionsgebundenheit.« (Weber 1973, S. 48).

Allerdings steigt der Egoismus mit der Durchsetzung der Gesellschaft insofern, als »mit dem Zerbröckeln der Tradition und dem mehr oder minder durchgreifende Eindringen des freien Erwerbes auch in das Innere der sozialen Verbände« die Bezogenheit auf den »engeren Kreis« sich auflöst. Andererseits aber steigt auch die Fähigkeit zu einer abstrakten Ethik. In der etwas altmodischen, aber sinnvollen Terminologie, nach der man früher zwischen Sitte und Sittlichkeit unterschied (vgl. dazu S. Tönnies 1995, S. 54 ff.) ist diese das Ergebnis von Individuation und wiederum deren bewußte, geistgelenkte Überwindung; sie setzt das Erfassen der universalen Idee des allgemein-menschlichen Rechts auf Leben und körperliche Unversehrtheit voraus und ist von dem gemeinschaftlichen Zusammenhalten und Zusammenstehen polar

[3] Vgl. dazu Ferdinand Tönnies (1979, S. 100-102). Heute zeigt sich der Irrtum in manchen Teilen des Kommunitarismus, so z.B. bei Axel Honneth (1993, S. 263), wo aus Gründen persönlicher Sympathie die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft zukommenden Charakteristika »ascription« und »achievement« vertauscht werden.

[4] In schöner Weise unterscheidet Schiller zwischen »naiv« und »sentimentalisch« (vgl. dazu S. Tönnies 1992, S. 179-199). Jürgen Habermas (1971, S. 208) spricht treffend davon, daß im Universalismus die Differenz zwischen Binnen- und Außenmoral aufgehoben ist.

entfernt. »Gesellschaft« ist zwar einerseits »der Sieg des Egoismus, der Frechheit, der Lüge und Künstelei, der Geldgier, der Genußsucht, des Ehrgeizes, aber freilich auh der beschaulichen, klaren, nüchternen Bewußtheit, mit welcher Gebildete und Gelehrte den göttlichen und menschlichen Dingen gegenüberzustehen wagen.« Gesellschaft bringt zwar einerseits das »bewußte, feilschende, reiche Individuum« hervor, andererseits aber die Ideen von »Fortschritt, Verfeinerung, Veredelung, Erleichterung«, von »Billigkeit, Vernunft, Aufklärung« (Tönnies 1979, S. 180 f.; vgl. dazu S. Tönnies 1995, S. 239 f.).

»Beide Entwicklungen sind oft und in hinlänglich belehrender Weise geschildert worden. Aber wenige scheinen den notwendigen Zusammenhang, die Einheit und Wechselwirkung dieser Bewegungen zu erkennen.« (Tönnies, 1979, S. 181 f.).

Parsons Kombination von Gemeinschaft und »collectivity orientation« ist nur dann richtig, wenn man dabei an einen primitiven Kommunismus denkt; dann gehört aber das Ideal des ärztlichen Altruismus nicht dazu. Auf der anderen Seite ist »self-interestedness« oder »ego-orientation« nicht richtig auf der Gesellschaftsseite untergebracht - oder nur insoweit richtig, als auch die ärztliche Werthaltung richtigerweise dort anzusiedeln ist.

Die in den fortgeschrittensten und durchmischtesten Teilen der Antike[5] entstandene und in der Neuzeit weitergeführte abstrakte Ideenbezogenheit ist es, die den ärztlichen Beruf (idealerweise) zu einer »disinterested profession« macht; sie ist von den Werten der Gemeinschaft genauso weit entfernt wie die Wissenschaftsbezogenheit. Für die widerspruchsfreie Einordnung dieses Paradigmas in die Dichotomie »Gemeinschaft-Gesellschaft« hätte es nicht der Einführung der »pattern variables« bedurft.

2. In Theodor Fontanes »Stechlin« findet man die soziologische Entwicklung des Heilberufes an drei Figuren exemplifiziert: Neben dem alten, sterbenden Gutsbesitzer Stechlin stehen drei Menschen, die medizinische Hilfe leisten können: in erster Linie der Hausarzt, der den Alten und seine Familie seit Jahrzehnten persönlich kennt und berät; als dieser aber während Stechlins letzter Krankheit gerade verreist ist, bieten sich zwei Menschen als Ersatz an, die die beiden Antipoden medizinischer Versorgung besetzen: einerseits die alte Buschen, ein schmuddeliges Weib aus dem Dorf, das über Kräuterkünste verfügt, und andererseits der aus Berlin angereiste Vertreter des Hausarztes, ein junger jüdischer Wissenschaftler, der Stechlin nicht kennt, dafür aber moderne medizinische Erkenntnisse mitbringt. Der Radius der alten Buschen ist das Dorf; sie ist tatsächlich auf Gemeinschaft bezogen, also »collectivity oriented«, sie ist in die Hierarchie eingeordnet, an deren Spitze Stechlin

[5] Bis heute wird von Ärzten der Eid des Hippokrates geschworen.

steht. Der junge Berliner Arzt aber hat ein Berufsethos, das sich auf abstrakte Kranke richtet, er ist ohne Brüche der Gesellschaft zuzuordnen - weshalb Stechlin ihn auch ablehnt. Er erkennt an seiner Krawatte, daß er Sozialdemokrat ist,[6] und diese abstrakt-humane Einstellung wünscht sich Stechlin nicht für die Behandlung seiner konkreten Person.

3. Die Gebote der Ethik sind im Gegensatz zur gemeinschaftlichen Kollektivorientierung Pflichten, die in ihrer abstrakten Form keine spezielle Beziehung zu einem engeren sozialen Kreis haben. Nicht als Angehörige dieses und jenes Kreises sind ihre Adressaten verpflichtet, sondern als Menschen überhaupt; sie sind in ihrem »allgemeinen Menschentum« angesprochen (Simmel 1890, S. 59). Parsons versäumt es, den auf den »weiteren socialen Kreis« bezogenen abstrakten Humanismus und die »ego orientation« der Gesellschaft in Zusammenhang zu bringen. »Gesellschaft« ist einerseits in den Handlungsmotiven ihrer Individuen »ego-oriented«; sie entwickelt aber andererseits als Kollektiv kompensatorisch über-individuelle Werthaltungen, die Universalien der Ethik.

Der Irrtum über den Mangel an kollektiver Orientierung in der Gesellschaft tritt ganz explizit auf in Parsons Worten über »das Tönnies'sche Konzept der 'Vergesellschaftung' der modernen bürgerlichen Gesellschaft, die Hobbes' Vorstellung vom Naturzustand ähnelt, in dem die Beziehung der Menschen als 'homo homini lupus' vorherrscht« (Parsons/Shils/Lazarsfeld 1975, S. 117). Die Gesellschaft in Tönnies' Auffassung ähnelt insofern nicht Hobbes' status naturalis, als in ihr die egoistischen Triebe gebändigt sind durch eine abstrakte Ethik und ein auf ihr beruhendes Recht. Beide bleiben zwar im Vergleich zu den intrinsisch wirkenden Gemeinschaftsbindungen äußerlich und oberflächlich, haben dafür aber universalistischen Charakter. Tönnies lehnte sich tatsächlich an Hobbes an, aber ganz anders, als Parsons annahm: er hat im Gegenteil sein Gesellschaftskonzept dem Hobbes'schen status *civilis* nachgebildet (vgl. Tönnies 1931, S. 154). Das hat Parsons nicht zur Kenntnis genommen: in der oberflächlichen Tönnies-Rezeption, die üblich ist, hat er die Gesellschaft einseitig als Verwilderung aufgefaßt.

Später sagte Parsons, wiederum in Bezug auf den ärztlichen Berufsstand:

[6] Fontane hat besser als Parsons erkannt, daß der Sozialismus keineswegs völlig ungeeignet ist, für das moderne professionelle Ethos herzuhalten. Parsons hat ja bei seinen Bemühungen, dieses zu klassifizieren, die Dichotomie Kapitalistisch-Sozialistisch als offensichtlich ungeeignet verworfen. Das ist sie auch, wenn man sie als Antipodik versteht. Versteht man aber so wie Tönnies in dem Untertitel der 1. Auflage zu »Gemeinschaft und Gesellschaft« »Sozialismus« als modernen Antipoden gegen den frühen Kommunismus der Gemeinschaft, so kann man das moderne ärztliche Berufsethos durchaus als »sozialistisch« einordnen.

»So wichtig die Frage des Eigeninteresses sein mochte, scheint es mir heute wichtiger zu sein, wie der Universalismus, der für die kognitive Rationalität besonders charakteristisch ist, und das Problem der Stellung der nicht-rationalen Emotionen oder Affekte in ein- und dasselbe analytische Schema gebracht werden können.« (Parsons/ Shils/Lazarsfeld 1975, S.21).

Er sah offenbar zusätzlich eine nicht vertikale, sondern kreuzweise Verknüpfung zwischen Affektivität und Universalität insofern, als die an universaler Wissenschaft orientierte Ärzteschaft andererseits ein affektives Verhältnis zu ihrem Beruf hat. Auch das steht nach dem oben Gesagten in Frage, zumal wenn man mit Parsons von »nicht-rationalen« Emotionen spricht; er zeigt mit dieser Wortwahl, wie fern er dem Rationalismuskonzept der Aufklärung steht. Der ärztliche Heilimpetus gegenüber *jedem*, so wie er nicht aus akzidenteller Affektivität fließt, sondern aus der Universalität des Berufsethos, steht genau in der Tradition des Rationalismus, wenn man das Wort so versteht, wie es als Adjektiv im »rationalen Naturrecht« auftaucht, als nicht theologisch, sondern vernunftorientierte universalistisch-humanistische Haltung, wie sie das »Zeitalter des Rationalismus«, nämlich das 17./18. Jahrhundert, geprägt hat. Keineswegs ist das ärztliche Ethos nicht-rational, im Gegenteil.

4. Mit dieser Kritik soll nicht geleugnet werden, daß es kreuzweise Verknüpfungen innerhalb der Elemente von Gemeinschaft und Gesellschaft gibt. Mit diesen Begriffen sind Idealtypen bezeichnet, zu deren Natur es gehört, empirisch nicht in reinen Formen aufzutreten.

Deshalb kann man meinen, die Idee der »pattern variables« beruhe vielleicht auf einem einzelnen Mißverständnis, habe aber davon unabhängige Geltung und sei in ihrer Aussagekraft von diesem ihrem Ausgangspunkt nicht betroffen. Tatsächlich aber trifft das in der Offenbarung der Genese des »pattern variable«-Konzepts an das Licht gekommene Mißverständnis des Charakters der Gesellschaft das Pattern-Konzept in seinem Kern. Die Variablen erzeugen ein Gewebe (pattern), das weder Gemeinschaft noch Gesellschaft ist, sondern ein immer wieder neu kombiniertes 3., 4. oder 5. usw., weil der richtige Gegenpol zu »collectivity oriented« verfehlt ist, und lassen deshalb den breiten epochalen Strom verkennen, der sich von dem Ausgangspunkt der auf die eigene Gemeinschaft konzentrierten Orientierung zu dem Endpunkt der Menschheitsbezogenheit bewegt.

Würde in Parsons Schema nicht nur »egotism« der »collectivity-orientation« gegenüberstehen, sondern außerdem ein Terminus wie »Humanismus«, »Philanthropie«, »rationale Ethik«, so wäre seine Dynamisierung der Gemeinschaft-Gesellschaft-Dichotomie überflüssig geworden; außerdem und hauptsächlich aber wäre die Destruktion des Rationalismus (i. S. von »Aufklärung«), die die systemische Soziologie im Gefolge hatte, vermieden worden. Die Verkennung der spezifisch *gesellschaftlichen* Tugenden begünstigte die antinomistischen, nur partikulare Werthaltungen erfassenden Tendenzen der postmodernen Soziologie, die man als pan-gemeinschaftlich (vgl. dazu S. Tönnies 1991, S.215 ff.) bezeichnen kann, weil sie sich in den engen Gesichtskreisen von Gemeinschaften bewegt, deren Orientierung sich tatsächlich auf mehr oder weniger akzidentelle, kontingente Variable bezieht; die Nezessizität und Ubiquität der rationalistischen Universalien bleibt außerhalb des Blickfelds.[7]

III. System statt Antithese

1. Die Destruktion der klassischen soziologischen Dichotomie erfolgte nicht aus Versehen. Zur Ausbildung der systemischen Auffassung war es nötig, die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft aufzugeben, weil diese aus historisch-evolutionärem Blickwinkel vorgenommen ist. Gemeinsam mit ihrem funktionalistischen Ausgangspunkt hat die systemische Auffassung eine Abneigung gegen alle historischen Längsschnitte, zumal solche, die auf die Feststellung von epochalem Fortschritt hinauslaufen. Sie nimmt einen gesellschaftlichen Querschnitt vor, der die Beobachtung der Interdependenzen der Einzelelemente ermöglicht. Parsons wandte sich gegen

»the still common view that there are evidence that Gemeinschaft as a whole is in the course of being totally superseded by Gesellschaft.«

Die Tönniessche Position kann er nur in der Sichtweise teilen,

»that Gemeinschaft als well as Gesellschaft is a permanent and constitutive element in the total structure of a society.« (Parsons 1973, S. 159).

Der evolutionäre Fortschrittscharakter der Abfolge von Gemeinschaft und Gesellschaft bleibt außer Betracht.

»La tentation de Tönnies pour les transposer en phases historiques de développement, selon lequel la société résulterait de la dissolution des liens communautaires, est complètement laisser de côté. Parsons les utilise avant tout comme des concepts de la sociologie pure, dotés d'un sens indépendant de l'histoire et extérieur à elle« (Chatel 1974, S. 36).

Das historische Interesse an Evolution wurde durch das funktionalistische Interesse an Systemstrukturen ersetzt. (Gouldner 1971, S. 117).

---

[7] Dabei soll nicht übersehen werden, daß Parsons sich in anderen Zusammenhängen sehr wohl und sehr erhellend dem rationalistischen Universalismus zugewandt hat (vgl. S. Tönnies, 1995, S. 60 f. und 135 f.).

Niklas Luhmann begrüßte die Auflösung der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft in neu zu kombinierende Elemente mit diesen Worten:

»Die analytische Trennung der verschiedenen Aspekte dieser Dichotomie ... verdeutlicht vor allem, daß und weshalb es keine Entwicklung von Gemeinschaft zu Gesellschaft gibt, sondern die konstituierenden Aspekte dieser Typen unter der Bedingung steigender Systemkomplexität nur andere Verteilungen und Kombinationen suchen.« (Luhmann 1972, S. 317).

Mit dieser Flexibilisierung hat man das Gemeinschaft-Gesellschaft-Konzept nicht variiert, sondern verdorben. Seine Größe liegt in der historischen Dimension; sie liegt darin, daß es einen tragischen Sachverhalt reflektiert: die Tatsache, daß man die Vorzüge des einen Typs aufgeben muß, um die des anderen zu genießen - die Elemente sind leider nicht beliebig kombinierbar, sondern nur en bloc zu haben. Daran ändern die kleinen Ausnahmeerscheinungen nichts: die immer wieder auch in der entwickelten Gesellschaft auszumachenden Gemeinschaftselemente. Im Großen liegt die Tragödie der geschichtlichen Evolution darin, daß die naturhafte Geborgenheit, die die Gemeinschaft bietet, aufgegeben werden muß, wenn die Individuierungschance und Freiheit der Gesellschaft gewonnen werden soll. Neben diesem tragischen Sachverhalt reflektiert die Gemeinschaft-Gesellschaft-Dichotomie aber auch den schon beschriebenen (diesen Text prägenden) hoffnungsvollen: die mit dem Zerfall in Einzelegoismen gleichzeitig einhergehende Herausbildung einer universalen Ethik.

2. Mitte der 60er Jahre hat Parsons allerdings eine plötzliche Wende zum Evolutionismus vorgenommen (vgl. dazu Gouldner 1971, S. 362 f.) - und damit auch eine solche zu der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft. Nur die Terminologie ist anders. In »Evolutionary Universals in Society« benutzt er implizit ein Zwei-Phasen-Modell, das von dem »Gemeinschaft-Gesellschaft«-Konzept nicht zu unterscheiden ist.[8] Eine frühe Phase (»primitive, tribal«) ist durch das Vorherrschen von Verwandtschaftsstrukturen charakterisiert, der soziale Status ist geknüpft an »criteria of biological relatedness«. Die zweite Phase reicht bis in unsere Tage und ist gekennzeichnet durch das Auftauchen von »evolutionary universals«. Zwei evolutionäre Universalien, sagt Parsons, sind untrennbar verbunden mit den Ausbruch aus der primitiven Phase der gesellschaftlichen Evolution: Erstens entwickelt sich ein universales System von expliziter kultureller Legitimation der differenzierten sozialen Funktionen, speziell der politischen, die unabhängig von Verwandtschaft sind, zweitens entwickelt sich ein »well-marked system of social stratification« (wobei Parsons zu der naheliegenden Feststellung kommt, daß die Reihenfolge umgekehrt ist) (Parsons 1964, S. 342).

Wiederum hat Parsons ein wesentliches Merkmal gesellschaftlicher Entwicklung nicht im Auge: Die *Ablehnung* der Legitimation sozialer Schichtung, die Herausbildung der Ideen von Freiheit und Gleichheit; der die Gesellschaft kennzeichnende Egalitätsgedanke wird von ihm verkannt.

3. Die Unterscheidung in Gemeinschaft und Gesellschaft wird noch in weiterer Hinsicht verfehlt: In Parsons Sicht wird der Handelnde in beiden Fällen vor einen »rational choice« zwischen zwei Verhaltenstypen gestellt. Das ist aber nur der Gesellschaft adäquat. Der Kern der Dichotomie Gemeinschaft - Gesellschaft liegt nicht in der Verschiedenheit der in ihnen angestrebten Normen und Werte, sondern tiefer: in den sie prägenden unterschiedlichen Willensformen, dem Wesenwillen einerseits und dem Kürwillen andererseits. Im Wesenwillen ruhen Mittel und Zweck noch ungetrennt ineinander, im Kürwillen sind sie abgetrennt und werden gegeneinander abgewogen; um des Zwecks willen wird das Mittel in Kauf genommen. Diese Grundlage der Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wird von Parsons ignoriert, und Cahnman hält ihm die Worte entgegen, die Tönnies Schmalenbach entgegengehalten hat.[9] Tönnies konzedierte diesem gegenüber, daß es in der Wirklichkeit alle Arten von Zwischenformen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft gebe, da diese nur »Normaltypen« seien;[10] daß die sozialen Verhältnisse aber in dem Maße gemeinschaftlich seien, in dem sie

»in unmittelbarer gegenseitiger Bejahung, also im Wesenwillen *beruhen, gesellschaftlich in dem Maße, als diese Bejahung rationalisiert worden, d. i. durch* Kürwillen *gesetzt worden ist.«*

Während Tönnies auf die *Weise* der Willensbildung abhebt, geht es Parsons um ihr *Ergebnis*, um die von ihr angestrebten Ziele. Damit verfehlt er den Scheitelpunkt der Unterscheidung. Rational abwägend ist die Willensbildung nur im Falle der Gesellschaft, nicht aber im Falle der Gemeinschaft; Parsons hingegen stellt sich in

[8] Max Weber (1968, S. 240.) machte an sich selbst und anderen die Erfahrung: »Lehnt der Historiker (im weitesten Sinne des Wortes) einen Formulierungsversuch eines ... Idealtypus als 'theoretische Konstruktion', d.h. als für seinen konkreten Erkenntniszweck nicht tauglich oder entbehrlich, ab, so ist die Folge regelmäßig entweder, daß er, bewußt oder unbewußt, andere ähnliche *ohne* sprachliche Formulierung und logische Bearbeitung verwendet, oder daß er im Gebiet des unbestimmt 'Empfundenen' stecken bleibt.«

[9] So im Vorwort zur 6. und 7. Auflage von 'Gemeinschaft und Gesellschaft' (Hervorhebung von mir; wiedergegeben bei Cahnman 1971, S. 13).

[10] Tönnies sagte so »lieber als Idealtypen, weil Ideal zu dem Mißverständnis eines anderen Sinnes führt« (Tönnies 1979, S. XLIV).

beiden Sozialformen die gleiche rational abwägende Entscheidungsfindung, nur mit unterschiedlichem Resultat, vor. Er stellt den Handelnden in beiden Fällen vor das Dilemma

»of private versus collective interests, or the distribution between private permissiveness and collective obligation«.

Der Handelnde kann sich entweder für die kollektiven Werte oder für seine privaten Interessen entscheiden:

»... This dilemma may be resolved by the actor either by giving primacy to interests, goals, and values shared with the other members of a given collective unit of which he is a member or by giving primacy to his personal or private interests without considering their bearing on collective interests.« (Parsons/Shils 1962, S. 80 f.).

Der Irrtum besteht also nicht nur darin, daß - wie gezeigt - die kürwillige Entscheidungsform der Gesellschaft nicht notwendig der Selbstsucht den Vorzug gibt, sondern auch darin, daß die in der Gemeinschaft vorherrschende Willensform nicht zwischen Zweck und Mittel trennend und abwägend ist. Der Wesenwille geht der Tätigkeit nicht voraus, sondern ist ihr immanent (vgl. Tönnies 1979, S. 74).[11] Mit dem Konzept eines »rational choice« läßt sich er sich nicht erfassen (vgl. dazu Goldsmith 1990, S. 153 ff.).

Parsons hat die Unterscheidung der Willensformen nicht genügend aufgenommen: Sein gesamtes Handlungskonzept geht von den abwägenden, wertenden Entscheidungen, die nur dem Kürwillen charakteristisch sind, aus.

IV. Exkurs: Die Vorzüge des polaren Denkens

1. Wenn Chatel über Parsons sagte: »Il abolit ... la tension entre les deux significations, qui est charactéristique de l'oeuvre de Tönnies«, so ist mit dem Begriff »tension« das getroffen, was eine Polarität fruchtbar macht. Der Gegenbegriff wäre Entropie, und tatsächlich ist das der Zustand, zu dem die Parsonssche Systemauffassung tendiert. Sie ist von polaren Spannungen bereinigt und droht deshalb in den Zustand der Indifferenz zu verfallen, einen Zustand, den man auch »Entropie« nennen kann (und tatsächlich charakterisiert Gouldner den Strukturfunktionalismus mit diesem Begriff (Gouldner 1971, S. 373). Ähnlich empfindet Cahnman den Verlust an intellektueller Spannung:

[11] Wie sehr Parsons die die Gemeinschaft kennzeichnende psychologische Disposition verkannt hat, zeigt auch diese Aussage: »The element of collectivity orientation is the core of what Freud called the superego« (Parsons/Shils 1962, S. 118, 150).

»Whether two or three type concepts are sufficient for analysis or whether they should be enlarged into the five pairs of the »pattern variables« which Parsons has elaborated, remains a moot question. The nearer one intends to come to reality, the more sub-divisions he must introduce until, at the extreme limiting point, analysis merges with description; but conceptual clarity may be better served by a dichotomous formulation, such as »affirmitave« versus »negative« relations or Gemeinschaft versus Gesellschaft.« (Cahnmann 1973, S. 12).[12]

2. Polarisierung ist in jeder gelungenen Idealtypenbildung vorhanden. Mehr als in ihrer Theorie zum Ausdruck kommt, lebt die Idealtypisierung von der Abhebung gegen einen Gegenpol. Vergleichen wir das, was Max Weber zur Gewinnung eines Idealtypus sagt:

»Er wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines *oder* einiger *Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandener* Einzelerscheinungen, *die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen* Gedanken*bilde.«* (Weber 1968, S. 235).

mit dem Goetheschen Konzept von Morphologie, das er von der Howardschen Typisierung der Wolkenbildung abgeleitet hat. Goethe rühmt Howard für diese Typisierungen (Stratus, Cumulus, Cirrus usw.):

»[Der] Wechsel der Gestalten, [der] jetzt starr sich hält, dann schwindet wie ein Traum ... Was sich nicht halten, nicht erreichen läßt / Er faßt es an, er hält zuerst es fest; / Bestimmt das Unbestimmte, schränkt es ein, Benennt es treffend ...« (Howards Ehrengedächtnis)

und bezeichnet diesen Vorgang ebenso wie Weber als »Steigerung«. Aber im Unterschied dazu ist nach Goethes Auffassung die Steigerung nur ein Element des morphologischen Erfassens. Das andere ist die Polarität. Goethe bezeichnet die

»zwei großen Triebräder aller Natur: der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne den Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen; wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat, um zu verbinden, genugsam verbunden hat, um wieder trennen zu mögen.« (Goethe 1982, S.

[12] Wobei die Formulierung des Beispiels unseren Absichten zuwiderläuft. Vgl. zu »analysis merges with description« Sibylle Tönnies (1995, S. 143).

32, an den Kanzler v. Müller; vgl. auch S. Tönnies 1992, S. 101-131).

Idealtypenbildung ist Gestalterfassen, Morphologie. Während das Element der Steigerung im Idealtypus offensichtlich ist, ist das Element der Polarität zwar weniger offensichtlich, aber genauso konstitutiv für das idealtypisierende Gestalterfassen. Das, was etwas nicht ist und wogegen es sich abhebt, das Feld, vor dem eine Figur erscheint, ist unentbehrlich zur Herausbildung einer erkenntnisbildenden Gestalt.

3. Betrachten wir wieder die Polarität »Gemeinschaft und Gesellschaft«, so sehen wir, daß man nicht nur versucht hat, sie wirkungslos zu machen durch den Nachweis zahlreicher Übergangs- und Mischformen, in denen ihre Antithetik sich wieder auflöst, sondern auch durch den rückwärtsgewandten Weg: sie wurde durch Parsons auf einige ihrer konstituierenden Komponenten zurückgeführt, die oben in einer Tabelle wiedergegeben wurden: die Synthese, die die beiden Begriffsbildungen jeweils für sich darstellen, wurde wieder rückgängig gemacht. Das Gemeinschaft-Gesellschaft-Konzept hat aus verstreuten Elementen der sozialen Wirklichkeit auf induktivem Wege die dichotomische Typologie als Verallgemeinerung gebildet, und die Auflösung seiner Polarität in die zugrundeliegenden Elemente, die dann pattern variables genannt werden, ist kein wissenschaftlicher Fortschritt, sondern ein Rückschritt.

Wenn eben der Begriff »Synthese« verwendet wurde, geschah das in einem anderen als dem Hegelschen Sinn, in dem sie die Verschmelzung von These und Antithese bedeutet. Wir benutzen ihn jetzt im Sinne von Kant, der die Synthese kennzeichnete als die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in *einer* Erkenntnis zu begreifen. Synthese erweist sich als doppeldeutiger Begriff, dessen Bedeutungen sogar kontradiktorisch sein können. Verstehen wir »Synthese« wie Kant und fügen von Wilhelm Wundt die Vorstellung von der schöpferischen Synthese hinzu, unter der er einen Willensakt versteht, durch den die einzelnen Empfindungen und Empfindungselemente zu neuen Einheiten zusammengefügt werden, die nicht als bloße Summierungen von Empfindungen aufgefaßt werden können, sondern Neuschöpfungen darstellen, die mehr enthalten als die Summe der Elemente, aus denen sie sich aufbauen - so sind wir bei dem Gestalt-Paradigma der Morphologie angekommen, die verborgen in sich nicht nur das Element der Steigerung, sondern auch das der Polarität enthält. So verstanden, ist Synthese die Herausbildung *zweier* polarer Gestalten, derjenigen, die etwas *ist*, und derjenigen, die etwas *nicht ist* - und genau das Gegenteil von dem, was Hegel unter Synthese verstand: die Aufhebung einer Polarität, ihr Zusammenfall im Ternar. In diesem Sinne ist »Gemeinschaft und Gesellschaft« eine Synthese; in dem anderen, Hegelianischen im Gegenteil eine Antithese. Synthese als Aufhebung einer Antithese meinte Freud, wenn er an Lou Andreas-Salome schrieb:

»Ich verspüre oft so wenig synthetisches Bedürfnis. Die Einheit der Welt erscheint mir etwas Selbstverständliches, was der Hervorhebung nicht wert ist. Was mich interessiert, ist die Scheidung und Gliederung dessen, was sonst in einem Urbrei zusammenfließen würde ... Kurz, ich bin offenbar Analytiker und meine, die Synthese macht keine Schwierigkeiten, wenn man erst die Analyse hat.« (am 30. Juli 1915).

Der von Freud gefürchtete »Urbrei« ist oben unter dem Stichwort »Entropie« in Erscheinung getreten; sie tritt ein, wenn einer Bifurkation ausgewichen wird.

Alle großen Dichotomien sind Typisierungen, denen die Wirklichkeit sich im Einzelfall entzieht - auch Geist und Materie haben verschwimmende Grenzen -, und trotzdem ist die Benennung der Pole unentbehrlich, unentbehrlich auch und gerade für die nicht eindeutig zuzuordnenden Phänomene, denn deren Besonderheit liegt in ihrer Sperrigkeit und kann nur mithilfe der Pole, die sie nicht fassen können, gekennzeichnet werden.[13]

Die Polarität Gemeinschaft und Gesellschaft wird nicht dadurch in Frage gestellt, daß ihre Komponenten sich auch anders kombinieren lassen. Tag und Nacht sind durch Licht und Dunkelheit definiert und behalten doch auch im Tunnel und im Flutlicht ihre Gültigkeit. Auch die Tatsache, daß Mischformen auftreten - zwischen Tag und Nacht liegen Abend und Morgen -, beeinträchtigt die Aussagekraft einer Polarität nicht.

Goethe gab einen guten Rat im Umgang mit idealtypischen Unterscheidungen:

Wohl zu merken
Und wenn wir unterschieden haben,
Dann müssen wir lebendige Gaben
Dem Abgesonderten wieder verleihn
Und uns eines Folge-Lebens erfreun.
So wenn der Maler, der Poet,
Mit Howards Sondrung wohl vertraut,
Des Morgens früh, am Abend spät
Die Atmosphäre prüfend schaut,
Da läßt er den Charakter gelten;
Doch ihm erteilen luftige Welten
Das Übergängliche, das Milde,
Daß er es fasse, fühle, bilde.

[13] So weisen Eugen Kamenka und Alice Erh-Soon Tay (1980, S. 3-6) mit Recht auf den Gemeinschaft und Gesellschaft ergänzenden Typ des bürokratisch-administrativen Großsystems hin.

4. Stellen wir uns zum Abschluß Parsons' Frage:

»What then was one to make of the unquestionable growing empirical significance of what may be called the professional complex in the structure of modern societies, including the fact that these structures seemed to include a component ordinarily classified as part of Gemeinschaft?« (Parsons 1973, S. 153).

Ja, was hätte man mit dem professionellen Komplex sonst machen sollen? Man hätte nicht vorschnell annehmen sollen, daß eine empirisch offenbar höchst bedeutende Komponente im professionellen Handeln, ein wesentlicher Bestandteil der Gesellschaft offenbar, der Gemeinschaft angehört. Man hätte tiefer in die Struktur der Gesellschaft hineinblicken sollen und feststellen können, daß »collectivity orientation«, wenn man sie in der dem Sachverhalt angemessenen Abstraktheit versteht, keine Sache der Gemeinschaft ist. Sie ist vielmehr in höherer und veredelter Form Sache der Gesellschaft und damit Sache der Zukunft - was Parsons ja selbst mit der Formulierung »unquestionable growing empirical significance« zum Ausdruck bringt. Schiller, der den Altruismus der Urzeit als »naiv« im Gegensatz zu »sentimentalisch« bezeichnete, sagte:

»Aber ein solcher Zustand findet nicht bloß vor dem Anfange der Kultur statt, sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtigt. Die Idee dieses Zustandes allein und der Glaube an die mögliche Realität derselben kann den Menschen mit allen den Übeln versöhnen, denen er auf dem Wege der Kultur unterworfen ist, und wäre sie bloß Schimäre, so würden die Klagen derer, welche die größere Sozietät und die Anbauung des Verstandes bloß als ein Übel verschreien und jenen verlassenen Stand der Natur für den wahren Zweck des Menschen ausgeben, vollkommen gegründet sein.« (Schiller 1795).

Tatsächlich hat die Blindheit gegenüber den ethikbildenden Gesellschaftsleistungen diese von Schiller beklagte Wirkung gezeitigt: zu seiner Zeit in der Romantik, in unserer in der Postmoderne.

Literatur

Werner J. Cahnman (1973): Ferdinand Tönnies. A new Evaluation, Leiden

Francois Chatel (1974): La théorie analytique de la société dans l'oeuvre de Talcott Parsons, Paris

Johann Wolfgang v. Goethe (1982): Schriften zur Naturwissenschaft, hrsg. von M. Böhler), Stuttgart

Maurice Marks Goldsmith (1990): The Rationality of Community, in: Carsten Schlüter und Lars Clausen (Hrsg.), Die Renaissance der Gemeinschaft. Stabile Theorie und neue Theoreme, Berlin, S. 153-162

Alvin W. Gouldner (1971): The Coming Crisis of Western Sociology, London

Jürgen Habermas (1971): Philosophisch-politische Profile, Frankfurt am Main

Axel Honneth (1993): Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag, in: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (hrsg.), Kommunitarismus und Gemeinschaft, Frankfurt am Main

Eugen Kamenka, Alice Erh-Soon Tay (1980): Law and Social Control, London 1980

Niklas Luhmann (1972): Rechtssoziologie, Reinbek

Talcott Parsons (1964): Evolutionary Universals in Society, in: American Sociological Review, vol. XXIX, No. 3, S. 339

Talcott Parsons (1973), Some afterthoughts on Gemeinschaft and Gesellschaft, in Werner Cahnman, W., Ferdinand Tönnies. A new Evaluation, Leiden

Talcott Parsons, Edward A. Shils (1962): Values, Motives, and Systems of Actions, in: dies., Toward a General Theory of Action, Cambridge Mass.

Talcott Parsons, Edward Shils, Paul Lazarsfeld (1975): Soziologie - autobiographisch, Stuttgart

Schiller, Friedrich (1795): Über naive und sentimentalische Dichtung

Georg Simmel (1890): Über sociale Differenzierung, Leipzig

Ferdinand Tönnies (1931): Einführung in die Soziologie, Stuttgart

Ferdinand Tönnies (1979): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt (zuerst 1887)

Sibylle Tönnies (1991): Der Kater des Dionysos. Die geheime Beziehung zwischen Postmoderne und Gemeinschaft, in: Lars Clausen und Carsten Schlüter (Hrsg.), Hundert Jahre Gemeinschaft und Gesellschaft, Opladen, S. 215-249

Sibylle Tönnies (1992): Der Dimorphismus der Wahrheit. Universalismus und Relativismus in der Rechtsphilosophie, Opladen

Sibylle Tönnies (1995): Der westliche Universalismus. Eine Verteidigung klassischer Positionen, Opladen

Max Weber (1968): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: Johannes Winckelmann (Hrsg.), Max Weber. Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart

Max Weber (1973): Die Protestantische Ethik, hrsg. von Johannes Winckelmann, Hamburg

Das Delta der Tönnies-Forschung

Die Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle in Hamburg

Rainer Waßner und Rolf Fechner

Alexander Deichsel zum 60. Geburtstag

Die erfreuliche öffentliche Resonanz, welche die geplante Tönnies-Gesamtausgabe in der letzten Zeit - besonders nach der Editorentagung im Februar 1995 - erfuhr, könnte die komplexe und lange Vorgeschichte der editorischen Bemühungen um das Werk und ihre Verwurzelung in vielfältigen Aktionen und in vielen Akteuren leicht vergessen lassen: Nicht nur Bücher haben ihre Schicksale - auch Editionen; und: der Erfolg hat viele Väter! Hilfreich war deshalb der Hinweis von Uwe Carstens auf die frühen Anfänge seitens der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft (FTG) anläßlich seiner Laudatio auf Lars Clausen im letzten Heft des *Tönnies-Forum* (Carstens 1995).

Hier soll nun einer Einrichtung gedacht werden, die einen weiteren Strang der Tönnies-Forschung darstellt, einer Institution, die eine Werkausgabe schon zu einer Zeit zum Mittelpunkt ihrer Anstrengungen gemacht hat, als die üblichen Zerrbilder von René König (1955) und Ralf Dahrendorf (1971) weitgehend noch Tönnies-Bild und -rezeption prägten. Zwar haben renommierte Wissenschaftler, die Tönnies noch persönlich kennengelernt hatten, wie z. B. Rudolf Heberle, Werner J. Cahnman oder E. G. Jacoby, aber auch jüngere Forscher - hier sei nur stellvertretend auf die Dissertationen aus den sechziger Jahren von Günther Rudolph, Alfred Bellebaum und Norbert Blüm verwiesen - die Erinnerung an Tönnies fruchtbar gehalten. Eine Geschichte der Tönnies-Rezeption wäre gewiß auch ein aufschlußreiches Spiegelbild der Entwicklung der Soziologie in Deutschland. Diese Geschichte soll hier nicht geschrieben werden; vielmehr soll Auskunft gegeben werden über die Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle (FTA) und damit über *einen* Strang im Prozeß der Institutionalisierung der Tönnies-Forschung, der neben, mit, vor, nach und zusammen mit dem Zweig der wissenschaftlichen Erschließung des Erbes Tönnies' sich entwickelte, der mit den Namen *Lars Clausen* und *Carsten Schlüter-Knauer* sowie der *FTG* verbunden bleiben wird. Das Happy-end dieser Geschichte besteht in einer Konzentration der Kräfte - ein in der Wissenschaftsgeschichte wohl eher seltener anzutreffendes Ereignis. Der Anfang dieser Geschichte ist in Kiel zu finden:

Angeregt durch das I. Tönnies-Symposion im Sommer 1980 in Kiel[1] versuchte Prof. Dr. Alexander Deichsel vom Institut für Soziologie der Universität Hamburg sein geweckte Interesse für die Lehre nutzbar zu machen. Dr. Jürgen Zander von der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek, der gerade den schriftlichen Nachlaß von Tönnies bearbeitet und publik gemacht hatte (Zander 1980; 1981), konnte für einen Lehrauftrag in Hamburg gewonnen werden. Daß daraus schließlich drei Seminare wurden,[2] die Jürgen Zander nicht nur in Hamburger Institutsräumen (man traf sich abwechselnd in der Landesbibliothek und im Hamburger Institut für Soziologie) mit Alexander Deichsel veranstaltete, war ein guter Grundstein für eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit Tönnies. Wirkungsvoll waren diese ersten Begegnungen auch insofern, als Alexander Deichsel sein Diplomanden- und Doktorandenseminar sehr schnell umfunktionierte zu einem 'Tönnies-Colloquium'. In diesen ersten Lehrveranstaltungen mit ihrer eigenwilligen Mischung aus Kompetenz und Vertrautheit, Naivität und Enthusiasmus, professoralem und studentischem Eifer, nahm die Idee einer Tönnies-Edition, die Tönnies' Schülerschaft und einzelne, verstreute Stimmen schon früh gefordert hatten, Gestalt an.[3] In diesen Sitzungen wuchs die Gewißheit, daß Tönnies nicht überholt, sondern erst einmal eingeholt werden müsse - so wurde dann die Idee einer Tönnies-*Werkausgabe* gezeugt, ausgetragen, geboren

---

[1] Anläßlich des 125. Geburtstages Ferdinand Tönnies' veranstalteten die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, das Institut für Soziologie der Christian-Albrechts-Universität und die Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek vom 4. bis 6. Juli 1980 in Kiel ein Symposion zur Erschließung des Werkes dieses Klassikers der Soziologie, das wohl als die Geburtstunde einer neueren »Tönnies-Forschung« gelten kann.

[2] Im Wintersemester 1981/82 »Gemeinschaft und Gesellschaft als kategoriale Konzepte bei Tönnies«, im Sommersemester 1982 »Übungen zum Nachlaß Ferdinand Tönnies« und im Sommersemester 1983 »Grundzüge einer Werkausgabe von Ferdinand Tönnies«.

[3] In dem Abschlußbericht Jürgen Zanders zu seinem Hamburger Lehrauftrag 'Aufgaben und Probleme einer kritischen Ferdinand-Tönnies-Werkausgabe' vom Sommersemester 1993 resümiert er: »Was bei realistischer Einschätzung erreicht werden kann und mehr als wünschenswert ist, wäre eine Studien-Auswahlausgabe seiner Werke auf wiss.-kritischer Basis. (Zander 1993, S. 2); dabei sollten sich die wertschöpfenden Intentionen der Gesamtpersönlichkeit des Autors repräsentativ widerspiegeln. Jürgen Zander nannte hier acht Kategorien: 1. Philosophisch-wissenschaftliche Texte, 2. Sozial- und politikwissenschaftliche Texte, 3. Gesellschaftspolitische Texte mit eindeutig praktischer und reformerischer Absicht, 4. Rezensionen, 5. Kulturpolitische Texte, 6. Texte zur Wissenschaftsgeschichte, 7. Texte zur Auseinandersetzung Tönnies' mit ihm wichtigen Autoren, 8. Texte, in denen Tönnies' Pietätsbedürfnis zum Ausdruck kommt.

und aufgezogen. Der erste Entwurf, der über Jahre hinaus das Grundgerüst des Konzeptes einer Tönnies-Edition bildete, fußt auf diesen Aktivitäten. Bewußt wurde angesichts des großen Umfanges des Schriften und Nachlaßmaterialien auf eine historisch-kritische Gesamtausgabe verzichtet[4] und auf eine 10-bändige Werkausgabe reflektiert, die nach dem Pertinenzprinzip strukturiert werden sollte.[5] Im März 1984 waren die Vorbereitungen so weit gediehen, daß Alexander Deichsel bei der Stiftung Volkswagenwerk[6] und dann bei der Verwaltung der Hamburger Universität[7] einen Antrag auf Förderung einer Tönnies-Werkausgabe stellen konnte.

Mancher hat damals über derartige Interessen, Orientierungen und Aktivitäten mokant gelächelt und gespöttelt, als er solche Plänen vernahm.[8] Das dürfte ihm inzwischen vergangen sein. Oder sie lächeln voller Nachsicht über sich selber, sind sie doch inzwischen selbst ins 'Tönnies-Lager' eingeschwenkt.

Bleiben wir mit unseren Erinnerungen noch einen Moment bei den denkwürdigen Sitzungen im Lesesaal der Landesbibliothek und im Hamburger 'Pferdestall', in dem das Institut für Soziologie untergebracht ist. Wer war damals dabei? Die konstanten Kräfte waren Alexander Deichsel, Jürgen Zander, Cornelius Bickel, Rolf Fechner und Rainer Waßner, später kamen noch Klaus Frerichs, Archäologe und

[4] Es mußte bei der Projektierung einer derart aufwendigen Edition von mindestens 40 Bänden à 800 Seiten ausgegangen werden (vgl. Deichsel 1987, S. 219).

[5] Schon früh faßte Rainer Waßner (1985) diese ersten Planungen für einen Vortrag auf dem II. Tönnies-Symposion 1983 in Kiel zusammen; später präzisiert Alexander Deichsel (1987).

[6] Aus der (uns anonymen) Begutachtung des Antrages, der jedoch schlußendlich keine Förderung erfuhr: »Schließlich gebe ich meine Antwort auf Ihre Frage, welche Priorität ich dem Projekt zuerkenne. Angesichts der im letzten Jahrzehnt rasch angewachsenen Bedeutung der historischen Erforschung der klassischen deutschen Soziologie im In- und Ausland (vor allem in den USA, Japan und Frankreich) zögere ich nicht, dem Projekt für mein Fach Soziologie die *erste Priorität* zu gegen.«

[7] Aus dem Antrag für eine AB-Maßnahme vom 8. 8. 1983: »Die bisherigen Bemühungen haben ein Zwischenstadium erreicht, von dem aus mittelfristig die Edition einer Tönnies-Werk-Auswahl-Ausgabe in Angriff genommen werden soll. Das Ziel der Werkausgabe besteht darin, die momentan unzugänglichen Schriften neu herauszugeben und die auf dem Buchmarkt erhältlichen in kritischen Ausgaben, durch Briefwechsel etc. ergänzt, neu vorzulegen« (Deichsel 1983, S. 2).

[8] Bei Frauen konnten diese Reaktionen übrigens kaum registriert werden; leider scheint ihr Zugang zu Tönnies offensichtlich schwieriger zu sein und die Tönnies-Forschung noch eher eine 'Männer-Domäne' zu bleiben.

heute Direktor des Museums Buxtehude hinzu sowie ein wechselnder Kreis von Diplomanden und Interessierten, so die spätere SPD-Bundestagsabgeordnete Margit Wetzel, der Amerikaner John Samples und der Pastor Dieter Andresen aus Rendsburg. Sogar Freda Gräfin zu Solms, die gerade die Bibliographie Ihres Mannes, den Tönnies' 1927 promoviert hatte, veröffentlicht hatte, konnte hier begrüßt werden.

Nach den ersten Lehrerfahrungen gründete Alexander Deichsel dann im Sommersemester 1982 die *Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle* und schlug Rolf Fechner und Rainer Waßner die Mitarbeit vor: Per la grazia della scienza, versteht sich, daran änderte sich auch in der Folge wenig; Mittel waren in Hamburg immer rar. Aber alle stellten sich begeistert unter das Motto der Arbeitsstelle, lautend: 'Vorarbeiten für eine zukünftige Werkausgabe'. Von diesen Vorarbeiten hier ein Eindruck: Das Thema Tönnies tauchte nunmehr, explizit und implizit, in der Lehre auf, am Institut für Soziologie (Deichsel, Fechner und Waßner), am Institut für Ethnologie (Waßner), an der Universität der Bundeswehr Hamburg (Fechner). Verlage und mögliche Stiftungen wurden mit den ersten Entwürfen der Werkausgabe angesprochen, Kontakte zu anderen sozialwissenschaftlichen Editionen und zu potentiellen Mitarbeitern hergestellt (auf diesem Wege fand übrigens Dr. Merz-Benz den Weg nach Hamburg). Schnell war deutlich geworden, daß jedes Editionsprojekt nicht nur Mitarbeiter benötigt, sondern auch Überblick über Werk und Wirkung. Eine *Sekundärbibliographie in alphabetischer und chronologischer Folge zum Werk Ferdinand Tönnies'* (Fechner 1984) wurde für das Editionsprojekt und für die Seminarsarbeit erstellt und optimistisch als Band 1 der 'Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie der Universität Hamburg, Leitung: Prof. Dr. Alexander Deichsel', Herausgeber: Rolf Fechner, deklariert; zwei Jahre später erschien die erweiterte zweite Auflage. Entscheidend für den weiteren Fortgang der Bemühungen war jedoch die *Ferdinand-Tönnies-Bibliographie* (Fechner 1985). Mittlerweile hat sich die Materialienreihe 'gemausert';[9] es gibt sogar einen Band »Tönnies in den USA« (Heberle 1989). Zwei wichtige literarische Erfolge blieben der FTA leider versagt: Bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft sollte in der Reihe »Wege der Forschung« ein Tönnies-Band herausgeben werden[10] - an und für sich schon eine Leistung, in diese renommierte Reihe einzutreten. Die kommentierte Aufsatzsammlung mit auf Tönnies bezugnehmenden Texten aus hundert Jahren war fertig[11], aber am Ende fehlten 15 Subskriptionen an der notwendigen Mindestzahl der Vorbestel-

[9] 1995 ist Band 11 erschienen (Waßner 1995)

[10] siehe Verlagskataloge 1985 und 1986.

[11] Sie hätte auch einen ersten Schritt in der Aufarbeitung der Tönnies-Rezeption bedeutet, die noch immer ein Desiderat der Forschung ist.

lungen. Heute wäre es vermutlich leichter, die entsprechende Zahl aufzubringen. Auch der Plan, Tönnies' Werdegang in der Reihe der Rowohlt-Monographien zu plazieren, scheiterte, weil - so die Lektorin des Verlages in einem Brief an Rainer Waßner nicht zu Unrecht - »kein allgemeines und breites Interesse« an Tönnies bei der Leserschaft vermutet werden könnte.

Die kleine Truppe hat sich davon nicht entmutigen lassen und auch nicht von abschlägigen Finanzierungsbescheiden. Erfolge stellten sich anders ein: Alexander Deichsel konnte Vorlesungen am College de France in Paris halten. Man möge sich doch vor Augen halten, was das bedeutet. In Toosby und Haderslev, Klangsbüll oder Süderbrarup ist es ja kinderleicht, Sympathien für Tönnies zu gewinnen, da braucht man nur dessen Eiderstedter Herkunft anzugeben. Aber vor dem College de France liegt der Maßstab an deutscher Kultur und Autorenschaft bei Herder, Nietzsche, Heidegger. Da heißt es hic Rhodos, hic salta! Und Alexander Deichsel *ist* gesprungen. Weitere Auslandsvorträge hielt er u. a. in Meran und St. Petersburg, wo dem Tönnies-Opus mancher neue Interessent oder Freund erschlossen ward.[12] Erwähnenswert weiterhin[13]: das In-die-Wege-leiten eines zweiten Nachdrucks der »Einführung in die Soziologie« durch Alexander Deichsel[14]; Korrespondenzen und Leserbriefe mit dem Ziel, die Phalanx der Tönnies-Ignoranten aufzubrechen, die von der 'Stiftung Volkswagenwerk' geförderte Tagung »Lokalkultur und Weltgesellschaft« (Deichsel/Fechner 1987) in der Akademie Sankelmark im Februar 1987. Und was man überhaupt nicht exakt fassen kann, doch Wirkung zeigte: das persönliche Gespräch über den Kieler Altmeister. Wie viele Wissenschaftler und Nicht-Wissenschaftler haben auf diese Weise zum ersten Male von Tönnies gehört oder

[12] Vgl. die Vorträge von Moissej S. Kagan (1993) und Rimma P. Schpakowa (1995) in Kiel.

[13] Es ist im Rahmen dieses Artikels überflüssig, en detail die Veröffentlichungen der Mitarbeiter der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle zu bibliographieren. Wir merken lediglich an, daß der Band von Alexander Deichsel »Von Tönnies her gedacht. Soziologische Skizzen« (1987) das erste Buch über Tönnies aus der Hand *eines* Autors ist, das - nach einer ersten Rückbesinnung auf Tönnies etwa zwei Jahrzehnte zuvor: Bücher von Günther Rudolph, Alfred Bellebaum, Norbert Blüm und Eduard Jacoby - die Phase der Tönnies-Rückkehr begleitet (so erschien Cornelius Bickels Opus Magnum über Tönnies 1991; dieser Tage ist ein Buch aus der Feder von Peter-Ulrich Merz-Benz auf den Markt gekommen).

[14] Ferdinand Tönnies: Einführung in die Soziologie. Mit einer Einführung von Rudolf Heberle. 2, unv. Auflage, Stuttgart 1981 (Wie die 1. Aufl. 1965 im Enke-Verlag erschienen; mittlerweile ist auch die 2. Auflage vergriffen).

ihre eigenen Befangenheiten festgestellt![15]

Nach vielen Jahren verschiedenster Bemühungen um Tönnies nutzten dann im November 1988 etwa zwanzig Wissenschaftler den Schub und den Auftrieb aus dem Jahre 1987[16], trafen sich in der Akademie Sankelmark[17] und verständigten sich dank der kollegialen Unterstützung der Crew der Simmel-Herausgeber (Rammstedt, Dahme, Köhnke) über Art und Maß einer Tönnies-Edition, nunmehr in Form einer *kritischen Gesamt*ausgabe (modifiziert insoweit, als Tönnies' Hauptwerk 'Gemeinschaft und Gesellschaft' *historisch-kritisch* ediert werden sollte)[18].

Alle Strömungen der institutionalisierten Tönnies-Forschung sind damit kanalisiert und im Projekt einer Gesamtausgabe dialektisch aufgehoben. Lars Clausen und Alexander Deichsel, Präsident der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft hie und Leiter der FTA dort, erhielten nicht nur das Vertrauen der potentiellen Editoren, nicht nur den Auftrag, die Ergebnisse der Tagung in Form eines neuen Konzeptes der Edition umzusetzen, sondern auch organisatorisch bedingte Kompetenzen: Während Lars Clausen federführend die Edition betreuen sollte, galt umgekehrt Alexander Deichsel als federführender Herausgeber der Kommentarreihe »Tönnies im Gespräch«, die die editorischen Bemühungen frei halten sollte von den Unwägbarkeiten interpretatorischer Hybris.[19] Im März 1990 wurde dann in Kiel die Sankelmarker Entschei-

[15] Zwei Beispiele für Arbeiten, die aufgrund von Hinweisen Rainer Waßners auf Tönnies eingegangen sind: Manfred Meyer (1992); Susannah Kennedy (1993).

[16] Hierzu auch knapp Waßner (1993). Dort auch eine Bibliographie der wichtigsten Publikationen zu Tönnies seit 1955. Mittlerweile hatte auch die 'Sektion Marxistisch-leninistische Philosophie der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg' dank der Aktivitäten von G. Rudolph ihren Zugang zu Tönnies auf einem Kolloquium gefunden; die Universität Trento zelebrierte in Meran den 100. Geburtstag von »Gemeinschaft und Gesellschaft«, da Tönnies in Meran das Werk vollendete, und auch das Instituto 'Suoar Orsola Benincasa' traf sich in Neapel ('Ripensare la Communità - Giornata di studio in occasione del centenario die »Gemeinschaft und Gesellschaft« di Ferdinand Tönnies'). Und die FTA leitete 1987 die Veranstaltungsreihe in Sankelmark ein mit der Tagung 'Lokalkultur und Weltgesellschaft - Aspekte der Moderne'. Das III. Internationale Symposion in Kiel war ein weiteres Glanzlicht.

[17] Dankenswerterweise wiederum von der Stiftung Volkswagenwerk gefördert, nachdem zuvor schon die Fritz-Thyssen-Stiftung Mittel für die Erstellung eines Editionsplanes zur Verfügung gestellt hatte.

[18] Nicht nur, weil die Ansprüche gewachsen waren, auch urheberrechtliche Bedingungen können maßgeblich für konzeptionelle Änderungen sein!

[19] So schien es opportun, die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, die bereits aus Mitteln des Landes-Schleswig-Holsteins gefördert wurde, als Projektträgerin fungieren zu lassen, die

dung für eine chronologisch orientierte Gesamtausgabe, in deren Bänden zur inneren Organisation der Gliederung nach Textsorten erfolgen sollte, bekräftigt und eine Aufteilung des Tönniesschen Opus in 24 Bänden (davon einer als Registerband) vorgenommen.

Damit hat die FTA einen wesentlichen Teil ihres selbstgesetzten Aufgabenkataloges abgetreten. Zwar konnte ihr ursprüngliches Konzept einer Werkausgabe, das ja entscheidend von Jürgen Zanders frühen Lehrveranstaltungen geprägt war, nicht verwirklicht werden; die erfolgte Konzentration der Kräfte mag nun dank entsprechender Sedimentation dem entstandene - deichselianisch formuliert - »Delta der Tönnies-Forschung« die entsprechende Fruchtbarkeit bringen, die für die große Edition-Aufgabe und eine dezidierte Tönnies-Forschung vonnöten ist.

Die FTA bleibt als Institution der Universität Hamburg, wie schon ein Blick ins Vorlesungsverzeichnis zeigt, bestehen. Zwei junge Wissenschaftler (Henning Meyer und Christiane Jeß) helfen zur Zeit Alexander Deichsel bei der Herausgabe der »Kritik der Öffentlichen Meinung«, des Bandes 14, der wohl als erster Band der Tönnies-Gesamtausgabe von dem Verlag Walter de Gruyter verlegt werden wird. Auch die Begleitreihe zur Werkausgabe, »Tönnies im Gespräch« wird von Alexander Deichsel betreut. Bleibt zu hoffen, daß die Aufgaben, die der FTA auch dank der Wirkungen der Gesamtausgabe zuwachsen sollten, wieder da anknüpfen, wo alles seinen Anfang nahm: Tönnies für die Moderne und die Lehre zu entdecken und aufzudecken!

Literatur

Cornelius Bickel (1991): Ferdinand Tönnies. Soziologie als skeptische Aufklärung zwischen Historismus und Rationalismus, Opladen

Uwe Carstens (1995): Der Präsident der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, in: Tönnies-Forum, Nr. 1, S. 3-5

Ralf Dahrendorf (1971): Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München

Alexander Deichsel (1983): Beantragung einer AB-Maßnahme, Hamburg (unveröffentlichter Brief)

Alexander Deichsel (1987): Von Tönnies her gedacht. Soziologische Skizzen. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 5, Hamburg

Alexander Deichsel (1987): Anmerkungen zur geplanten Ferdinand-Tönnies-Werkausgabe, in: Walter Jaeschke et al. (Hrsg.), Buchstabe und Geist. Zur Überlieferung und Edition philosophischer Texte, Hamburg, S. 219-221

Alexander Deichsel und *Rolf Fechner* (1987): Lokalkultur und Weltgesellschaft - Aspekte der Moderne. Eine Dokumentation des Colloquiums in der Akademie Sankelmark. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 9, Hamburg

Rolf Fechner (1984): Sekundärbibliographie in alphabetischer und chronologischer Folge zum Werk Ferdinand Tönnies'. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 1, Hamburg (erneut und erweitert 1986)

Rolf Fechner (1985): Ferdinand-Tönnies-Bibliographie. Eine Dokumentation seiner Publikationen. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 3, Hamburg (überarbeitet unter dem Titel »Ferdinand Tönnies Werkverzeichnis« als Band 2 der Reihe Tönnies im Gespräch. Studien und Entwürfe, hrsg. von Alexander Deichsel und Lars Clausen, Berlin 1992 erschienen)

Rolf Fechner (1994): Das Projekt einer sozialwissenschaftlichen Edition. Konzeptionelle, methodische und organisatorische Überlegungen zur Tönnies-Gesamtausgabe. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 6, Hamburg

Klaus H. Heberle [Hrsg.] (1989): Ferdinand Tönnies in USA. Recent Analyses by American Scholars, Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Band 7, Hamburg

Moissej S. Kagan (1993): Ferdinand Tönnies und Karl Marx: Probleme der Philosophie der Geschichte, in: Tönnies-Forum, Nr. 2, S. 3-11

Susannah Kennedy (1993): Nationalgefühl und soziale Identität. Fernsehen und Video unter Arabern in England, in: Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde Hamburg, Neue Folge, Band 23, Hamburg, S. 135-144

René König (1955): Die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft bei Ferdinand Tönnies, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 7. Jg., S. 348-420

Peter-Ulrich Merz-Benz (1995): Tiefsinn und Scharfsinn. Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt, Frankfurt am Main

Manfred Meyer (1992): Leiblichkeit und Konvention. Struktur und Aporien der Wissenschaftsbegründung bei Hobbes und Poincaré, München

Rimma P. Schpakowa (1995): Stoizismus in der Wendezeit. Ferdinand Tönnies und Max Weber, in: Tönnies-Forum, Nr. 1, S. 62-69

Rainer Waßner (1985): Überlegungen zu einer Tönnies-Werkausgabe, in: Lars Clausen et

---

dann ein Gesamtherausgeberkollegium mit den konzeptionellen und praktischen Editionsaufgaben betraute. Diesem Kollegium gehören mittlerweile an: Lars Clausen (federführend), Alexander Deichsel, Cornelius Bickel, Rolf Fechner und Carsten Schlüter-Knauer (vgl. zur organisatorischen und rechtlichen Situation Fechner 1994). Als Editoren von der 'alten Garde' wollen mitwirken: Klaus Frerichs, Peter-Ulrich Merz-Benz, Günther Rudolph und Jürgen Zander. Es finden sich aber auch Kollegen, deren Namen bereits in der Teilnehmerliste des I. Kieler Tönnies-Symposions aufgeführt sind.

al. (Hrsg.), Tönnies heute. Zur Aktualität von Ferdinand Tönnies, S. 269-275

Rainer Waßner (1993): Die Ferdinand-Tönnies-Gesamtausgabe, in: Auskunft. Mitteilungsblatt Hamburger Bibliotheken, 13. Jg. 1993, Heft 2, S. 158-165

Rainer Waßner (1995): Rudolf Heberle. Soziologie in Deutschland zwischen den Weltkriegen. Materialien der Ferdinand-Tönnies-Arbeitsstelle am Institut für Soziologie, Bd. 10, Hamburg

Jürgen Zander (1980): Ferdinand Tönnies (1855-1936). Nachlaß, Bibliothek, Bibliographie (Berichte und Beiträge der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek), Kiel

Jürgen Zander (1981): Ferdinand Tönnies im Spiegel seines schriftlichen Nachlasse, in: Lars Clausen und Franz Urban Pappi (Hrsg.), Ankunft bei Tönnies. Soziologische Beiträge zum 125. Geburtstag von Ferdinand Tönnies, Kiel, S. 72-92

Jürgen Zander (1983): Abschlußbericht des Forschungsseminars über: 'Aufgaben und Probleme einer kritischen Ferdinand-Tönnies-Werkausgabe'. Sommersemester 1983, Universität Hamburg, Fachbereich Sozialwissenschaften (unveröffentlichtes Typoskript)

Endstation 'Frohe Zukunft'

»Gesellschaften im Umbruch« - Eindrücke vom Soziologiekongreß in Halle

Rolf Fechner

Der 27. (nunmehr) Soziologie*kongreß*[1] in Halle hatte über 2000 Teilnehmer angelockt, und die Stadt stand geradezu exemplarisch für das übergreifende Tagungsthema »Gesellschaften im Umbruch«: Im Stadtkern das Spannungsgefälle einer frühaufklärerischen Tradition und einer scheinbar ungebrochen adaptierten Kolonialisierung, die unter 'Angleichung der Lebensverhältnisse' firmiert - keine Frage, Halles graue Schäbigkeit findet ironischerweise einstweilen im eingemeindeten Neustadt noch ein Residuum - und in den Vororten debütieren die in unsäglichen Plattenbauten harmonisch integrierten Supermärkte, deren Warenvielfalt geradezu ein harmonisch zu nennendes Kontrastprogramm zu dem eintönigen Gefälle von 6- bzw. 12-Stock-Wohnsilos bilden. Programmatisch durchkreuzt die Straßenbahnlinie 1 mit dem angezeigten Endziel »Frohe Zukunft« den Stadtkern, der schon durchaus urban, liebenswürdig und lebenswert erscheint, obwohl, so der Tenor der Aussagen, Halle als Wohnort zumindest Soziologen, die doch überwiegend zentral untergebracht im aufbrechenden Frühling mehr die Sonnenseiten der Stadt wahrnehmen konnten, noch nicht reizt. Beachtlich und hervorragend präsentierte sich Halle jedoch als Kongreßstadt. Nahezu 400 Referate und Veranstaltungen an fünf Tagen zu offerieren und zu plazieren, verlangte Organisationskompetenz, die man vom kleinen, keine drei Jahre alten Institut für Soziologie der ehrwürdigen Martin-Luther-Universität nicht erwarten konnte. Hier wurde der Gast auf das Angenehmste enttäuscht. Das Konzept mit vormittäglichen Plenen (jeweils drei parallele Veranstaltungen) und nachmittäglichen Foren, Sektionen und Ad-hoc-Gruppen ließ eine Auswahl zwar auch oft schwierig werden, setzte aber andererseits ausreichend Schwerpunkte, um nicht - von Veranstaltung zu Veranstaltung hetzend - das Gefühl übermächtig werden zu lassen, jeweils die wichtigsten Vorträge gerade zu verpassen. Die zentrale Lage der alt-ehrwürdig verkommenen Universität und die kurzen Wege zwischen den Veranstaltungsräumen 'Opernhaus', 'Melanchthonianum', 'Tschernyschewsky-Haus' oder 'Löwengebäude' trugen wohltuend zu einer entspannten, aufnahmewilligen Atmosphäre bei.

---

[1] Nach 26 Veranstaltungen wird der '*Soziologen*tag' nicht mehr misogyn angekündigt, sondern soll als geschlechtsneutrale Zusammenkunft das neue Selbstverständnis ausdrücken.

Symbolisch auch - jeweils auf eigene Art - der Eröffnungsvortrag von Lars Clausen und der erste Vortrag im Plenum I (Soziologische Theorie im Zeitalter des Umbruchs) von Renate Mayntz. Ersterer setzte mit seinem Vortrag »Die Geburt der Politik aus dem Geist der Musik« Maßstäbe bezüglich den Anforderungen der Zunft an Leitfiguren, nämlich Bildung, noch mehr Bildung, geistreicher Witz, Schlaglichter brillanter Formulierung, intellektuelle Statur, Bühnenrespektabilität, übergreifende individuelle Sichtweisen, Programmatik cum grano salis (der 'Blick zurück nach vorn' nicht mehr als Domäne der Historiker und der naturwissenschlichen Avantgarde), eben Integration kraft Diversifikation (aphoristischer und ziselierter dann so auch Dieter Claessens und, dem Vernehmen nach, ebenfalls durchaus beeindruckend und mit charismatischer Wirkung M. Rainer Lepsius und Friedrich Fürstenberg). Renate Mayntz, mit ihrem Vortrag »Gesellschaftliche Umbrüche als Testfall soziologischer Theorie«, konsolidierte dann das Selbstverständnis der Soziologie angesichts des Vorwurfs mangelnden prognostischen Potentials sozialwissenschaftlicher Forschungen. Das Neue wird auch, gut begründet, weiterhin neu bleiben, und die Soziologie habe sich auch weiterhin der Entwirrung vielfältiger komplexer Sachverhalte zu widmen, Handlungsalternativen aufzuzeigen und die »Pfadabhängigkeit von Entwicklungen«, also der Wirkungskraft der verlaufsabhängigen Variabilität einzelner Bestimmungsfaktoren auf Handlungs- und Gestaltsalternativen, zu bedenken.

So etablierte dieser Kongreß neben den bereits bekannten und weiterhin aktuellen, immer noch überkomplexen Schlüsselbegriffen »Moderne«, »Modernisierung«, »Reflexivität«, »Differenzierung«, »Transformation«, »Globalisierung« auch die »Kontingenz« und besagte »Pfadabhängigkeit« (»Identität« hatte eine leichte Baisse; eine Hausse kann aber bereits prognostiziert werden, da der nächste Soziologiekongreß in Dresden unter dem Thema »Differenz und Identität« firmiert).

Der Solidität und Seriosität des Faches dienlich waren die vielfältigen differenzierten Beobachtungen der »Lebenstile in Deutschland« (A. Spellerberg), Fragen wie z. B. nach der Schaffung neuer Ungleichheiten für das Aufwachsen der Kinder durch den motorisierten Straßenverkehr ((M. Hüttenmoser) oder nach den »Diskontinuitätserfahrungen in Ostdeutschland« (G. Mutz). Der von Clausen und Claessens eingeforderte Blick auf die sozialen Details mit der 'großen Theorie' mehr im Hinterkopf denn auf den Lippen ist also angesichts der vielfältigen Aspekte des Transformationsprozesses schon hellwach; die Szene lebt mittlerweile nicht mehr von, sondern mit ihren Stars - dies und die zu konstatierende Entideologisierung der Soziologie haben wohl mit dazu beigetragen, daß das Angebot an soziologischen Forschungsgeldern zur Zeit die Nachfrage übersteigt, wie der neugewählte Präsident der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Stefan Hradil, stolz und besorgt zugleich verkündete.

Und war es purer Zufall oder nicht entdeckte Pfadabhängigkeit, daß der Name *Ferdinand Tönnies* öfters zu hören war - zumindest für den Berichterstatter, der in der neugegründeten Arbeitsgruppe »Sozial- und Ideengeschichte über Ferdinand Tönnies' Konzept der Moderne referieren durfte - als der irgendeines anderen Klassiker oder Noch-Nicht-Klassikers der Soziologie?

Das vorsichtige subjektive Fazit der Tage von Halle lautet ganz nachsichtig: besser als der letzte *Soziologentag* war gewiß - trotz oder auch wegen der call-for-paper-Aktion? (so blieben die Auswahlkriterien der Juroren hinsichtlich der qualitativ sehr unterschiedlichen prämierten Beiträge verborgen) - der erste *Soziologiekongreß* der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Die soziale Integration (oder Absorption?) der neuen Länder wird auch in Dresden unter dem Titel »Differenz und Identität« eindrucksvoll das soziologische Bemühen, die soziale Wirklichkeit zu erfassen, widerspiegeln.

Mehr zum Thema 'Soziologiekongreß' von Annette Wiese-Krukowska im nächsten Heft

Kreidestrich und Ziegelstein
Das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein

Uwe Carstens

Das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein läßt sich unter dem Gesichtspunkt seiner Genese in zwei zeitlich aufeinander folgende Phasen gliedern. Die erste Phase der Herausbildung eines Flüchtlingsproblems in Schleswig-Holstein setzte bereits im Jahr 1944 ein, nachdem die deutsche Bevölkerung vor der vorrückenden Roten Armee aus den neu eingegliederten Gebieten im Osten (Generalgouvernement, baltische Staaten, Memelland) flüchten mußte. Mit der russischen Großoffensive Mitte Januar 1945 aus der Frontlinie 'Weichsel-Narew östliches Grenzgebiet Ostpreußens' ging die Absetzbewegung der deutschen Zivilbevölkerung nach Westen in eine Massenflucht über (vgl. Schieder 1984).

Nach der Kapitulation Deutschlands im Mai 1945 bemühten sich die Besatzungsmächte, den Flüchtlingsstrom zunächst einmal dort zum Stehen zu bringen, wo er gerade angelangt war. Die Geflüchteten wurden zu Vertriebenen, als die Siegermächte auf der Konferenz in Potsdam Anfang August 1945 endgültig beschlossen, das Staatsgebiet Polens nach Westen zu verlagern und die restliche deutsche Bevölkerung auszuweisen, die noch in den Polen und der Sowjetunion zugesprochenen Gebieten Deutschlands östlich der Oder-Neiße-Linie sowie in Altpolen, der Tschechoslowakei und Ungarn zurückgeblieben war. Die Wohnbevölkerung Schleswig-Holsteins erhöhte sich von 1.589.000 (17. 5. 1939) auf 2.590.000 (29. 10. 1946). Der Flüchtlingszustrom nach Schleswig-Holstein aus dem Osten kam also zur Hauptsache in den Jahren 1945 und 1946. Alle anderen Phasen der Zuwanderung veränderten in Schleswig-Holstein das Bild des 1945/46 Geschehenen weder vom Umfang noch von der Struktur her wesentlich.[1]

Alle Flüchtlingspolitik, soweit sie über die bare Nothilfe als soziale Pflicht schlechthin oder als Schutz der Schwachen, im Sinne der Moral des Mitleids oder der Nächstenliebe als Gebot der Menschlichkeit oder das reine Katastrophenmanagement zur Bewältigung eines akuten Staatsnotstandes - über all das also, was die einzelnen Landesverwaltungen ohnehin unternehmen mußten - hinauswies, begann zunächst unter dem Diktat der britischen Militärregierung. (Mit der Anweisung Nr. 10 für die britische Zone vom 21. November 1945 - 'Organisation der Flüchtlingsbewe-

[1] Sämtliches Zahlenmaterial aus: Statistisches Landesamt Schleswig-Holstein (1974).

gung durch die deutsche örtliche Verwaltung - legte das Oberste Hauptquartier der Kontrollkommission für Deutschland - Britischer Sektor - die Grundlagen für die Einschaltung deutscher Dienststellen fest).[2] Nicht nur hatten die deutschen Länderregierungen die Vertreibung und die daraus folgende Verpflichtung zur Aufnahme der Flüchtlinge im Restgebiet des besiegten Deutschland als Willensakt der Besatzungsmächte fraglos hinzunehmen - auch die Generallinie für die weitere Behandlung dieses Problems, man denke nur an die für den Status der Flüchtlinge im Aufnahmeland so bedeutsame Anordnung der britischen Militärregierung, daß die Flüchtlinge und Ausgewiesenen grundsätzlich genauso zu behandeln seien wie die einheimischen Bürger - wurde ihnen von diesen vorgegeben. Jede Untersuchung der schleswig-holsteinischen Flüchtlingspolitik muß also stets der Tatsache eingedenk sein, daß die zur Gestaltung dieser Politik berufenen Instanzen die grundsätzliche Entscheidung, ob sie das Flüchtlingsproblem via Integration lösen wollten, gar nicht zu fällen, vielmehr 'nur' noch das Eingliederungsgebot der Besatzungsmacht zu erfüllen hatten, ohne sich dabei mehr als verbale Unterstützung erwarten zu dürfen. Ein Schritt von prinzipieller Bedeutung (wenn auch geringem unmittelbarem Effekt) auf dieses heteronom gesetzte Ziel der Eingliederung zu war die Formulierung eines umfassenden Gesetzeswerks, das, über die verschiedenen rechtlichen ad-hoc-Regelungen, die seit Kriegsende im Zusammenhang mit der Betreuung der Flüchtlinge getroffen worden waren, weit hinausgehend, das staatliche Handeln in der Flüchtlingsfrage nach Zweck, Umfang und Methode definieren und die Stellung der Flüchtlinge als neue Bürger des aufnehmenden Landes und ihre Ansprüche auf Eingliederungshilfen fundieren sollte.

Mit dem 'Gesetz zur Behebung der Flüchtlingsnot' , das am 27. November 1947 erlassen wurde, mußte vom Landtag, der sich am 26. Februar 1946 im 'Neuen Stadttheater' in Kiel konstituiert hatte, programmatisch der Schritt vollzogen werden von der primär Fürsorgecharakter tragenden, immer noch unverbindlichen, weil nicht in die Zukunft weisenden 'Nothilfe' zur 'Eingliederungshilfe' als gezielte Unterstützung der Flüchtlinge bei der Wiedergewinnung einer dauerhaften wirtschaftlichen und sozialen Existenz im Aufnahmeland - ein Schritt, der, unvermeidlich wie er auch immer sein mochte, ob seiner auf allseitige und umfassende Partizipation der Flüchtlinge gerichteten Implikationen für manchen norddeutschen Politiker dennoch einem Sprung über den eigenen Schatten gleichkam.[3]

[2] Zur britischen Flüchtlingspolitik vgl. F. Wiesemann und U. Kleinert (1984).

[3] Zu diesem Schema der rechtssoziologischen Entwicklung von der Nothilfe über die Eingliederungshilfe zum Eingliederungswerk, das dann auch die Selbsthilfe der Flüchtlinge umgreift, vgl. Heinrich Rogge (1959).

Der Wandel in der Einstellung zum Flüchtlingsproblem läßt sich dahin definieren, daß die schleswig-holsteinische Regierung sich im Grundsätzlichen mit der Notwendigkeit einer auf Dauer angelegten Aufnahme der Flüchtlinge und ihrer Eingliederung in Schleswig-Holstein abgefunden (oder zumindest sich abzufinden begonnen) hatte und bereit war, auch die erforderlichen Konsequenzen daraus zu ziehen. Das konnte indes nicht bedeuten, daß die Landesregierung gewillt gewesen wäre, sich ihrer eigenen kritischen Autorität bei der Gestaltung dieses Problemkreises zu begeben und sich Bedingungen und Modalitäten der Eingliederung diktieren zu lassen. Die Entschlossenheit, die Kontrolle auch über Detailaspekte des Integrationsprozesses nicht aus der Hand zu geben, war bei der schleswig-holsteinischen Regierung unverkennbar. Die Engliederungsbemühungen sollten darauf abzielen, innerhalb der Flüchtlingsbevölkerung eine Sozialstruktur herzustellen, die jener der einheimischen Bevölkerung äquivalent wäre - also eine Angleichung der wesentlichen Strukturmerkmale der beiden Bevölkerungsteile (es ist Faktum evident und angesichts der existentiellen wirtschaftlichen Notlage der Jahre nach 1945 nicht weiter erklärungsbedürftig, daß, wenn von der Eingliederung der Flüchtlinge gesprochen wird, in erster Linie die wirtschaftliche Eingliederung gemeint ist). Gleichberechtigte Eingliederung, wenn konsequent und unverzüglich eingefordert, bedeutete aber ganz konkret, daß, solange der verfügbare Bestand an ökonomisch-materiellen Existenzgrundlagen von der Wohnung bis zur Arbeitsstätte noch nicht um den für die Befriedigung auch der Flüchtlingsbedürfnisse erforderlichen Betrag vermehrt war, das Vorhandene geteilt werden mußte. Da unter den wirtschaftlichen und politischen Auspizien vor allem der Zeit vor, im Grunde aber auch noch der ersten Jahre nach der Währungsreform an eine entsprechende Expansion des Wirtschaftspotentials und eine hinreichende Aufstockung des Volksvermögens nicht zu denken war, hätte den Flüchtlingen eine stante-pede-Partizipation nur um den Preis eines Eingriffs in die Vermögenssubstanz der eingesessenen Bevölkerung gewährt werden können. Unter den Verhältnissen der neu installierten parlamentarischen Demokratie in Schleswig-Holstein wäre dieser Weg kaum gangbar gewesen, einmal abgesehen davon, daß hier der politische Wille zu einem solchen Lösungsansatz auf der Basis eines rigorosen Lastenausgleichs weder bei den einheimischen Politikern (sieht man einmal vom Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten - BHE- ab) noch bei den Besatzungsmächten vorhanden war (vgl. Varain 1964). Dies war jenseits aller organisatorischen, administrativen und finanziellen - letztlich aber nur funktionalen - Schwierigkeiten der Kern des Problems, dem sich die schleswig-holsteinischen Regierungen der ersten Nachkriegsjahre gegenübersahen. Unter diesem Aspekt war das Flüchtlingsproblem nicht nur ein technischer, sondern ein struktureller Störfaktor in dem notwendigen Bemühen um Rekonstruktion und Re-Stabilisierung des sozialen,

wirtschaftlichen und politischen System in Schleswig-Holstein. Als man nach einigen Jahren ziemlich dilatorischer Auseinandersetzung mit dem Flüchtlingsproblem auch im Regierungszirkel zu der Einsicht gelangte, daß die Anwesenheit der Flüchtlinge in Schleswig-Holstein keine vorübergehende sein und an ihrer dauerhaften Aufnahme als gleichberechtigte Staatsbürger kein Weg vorbeiführen würde, hatte die einheimische Bevölkerung - sicher nicht immer ganz freiwillig - längst schon mit der Integration der depossedierten Menschen begonnen.

Das Diktat der Beschaffung individuellen Wohnraums führte bei der Verteilung der Flüchtlinge innerhalb Schleswig-Holsteins nicht nur im Hinblick auf eine rasche wirtschaftliche Wiedereingliederung zu schwerwiegenden Disproportionalitäten. Eine andere, kaum weniger problematische Folge dieser Verteilung nach Maßgabe des verfügbaren Wohnraums war, daß die einzelnen Teile der einheimischen Bevölkerung in höchst unterschiedlicher Intensität mit den sozialen Belastungen des Flüchtlingszustroms konfrontiert wurden. Aufgrund des hohen Zerstörungsgrades der Städte hatte die bäuerliche Bevölkerung Schleswig-Holsteins einen überproportional großen Anteil an der sozialen Belastung zu tragen, die sich für die Wirtsgesellschaft aus der Aufnahme der Flüchtlinge ergab.[4] Anzumerken wäre allerdings, daß es ein nicht zu bestreitendes Faktum ist, daß die Landbevölkerung per saldo doch sehr viel weniger unter den Zerstörungen und den materiellen Folgen des Krieges zu leiden hatte als die Bevölkerung der Städte. Insbesondere war ihre Ernährungsbasis aufgrund der Nähe zu den Nahrungsquellen deutlich günstiger. Die dadurch gegebene größere Unterbringungskapazität der ländlichen Gebiete und der Fremdenverkehrsregionen war allerdings zu einem gewissen Teil schon vor dem Einsetzen des eigentlichen Flüchtlingszustroms in Anspruch genommen worden durch die während des Krieges in die Landgemeinden evakuierten Bewohner bombengefährdeter Städte aus dem ganzen Reich (vgl. Stüber 1954). Nach einer Übersicht der Parteileitung der NSDAP über den Stand der Umquartierung aus Luftschutzgründen gab es in Schleswig-Holstein bereits am 25. 11. 1944 fast 200.000 Evakuierte, darunter 110.000 aus Hamburg und 79.000 aus Schleswig-Holstein selbst. Während jedoch im Falle der Einquartierung von Evakuierten die betroffenen Bauernfamilien sich mit der Hoffnung auf eine nicht allzu ferne Rückkehr dieser

[4] Die Bilanz für Kiel sah z. B. folgendermaßen aus: 90 Luftangriffe waren während des Krieges auf Kiel erfolgt. Insgesamt in 633 Fällen wurde sog. Vollalarm gegeben. Die Zeiten der Alarme betragen zusammengerechnet 29 Tage, 17 Stunden und 41 Minuten. Von den 1939 vorhanden gewesenen 21205 Wohnhäusern waren 34,7 % zerstört, 40,1 % beschädigt und zum Teil nicht wieder aufzubauen, nur 25,2 % blieben unbeschädigt. 5 Millionen qm Trümmer bedeckten die Stadt. Angaben aus Hans Voigt (1959, S. 19).

Zwangsgäste in ihre Heimatstädte trösten mochte, gewann aus der Sicht der bäuerlichen Quartiergeber die Anwesenheit der Flüchtlinge wegen ihrer nicht abschätzbaren Dauer über die Störung des Lebensalltags hinaus den Charakter einer nachhaltigen Bedrohung der überkommenen Lebensweise schlechthin. Für das Verhältnis des einheimischen Bauern zu den Flüchtlingen, die er in Haus und Hof aufzunehmen hatte, war deren vormaliger und in ihrer subjektiven Bewußtseinslage auch weitgehend konservierter sozialer Status ein eher marginales Kriterium. Primär sah der bäuerliche Quartiergeber zunächst ganz situationsbezogen in dem Flüchtling nichts anderes als den mittellosen Eindringling.[5]

Der auf dem Lande einquartierte Flüchtling geriet in ein zwar in einem säkularen Prozeß allmählicher Umformung begriffenes, insgesamt aber nichtsdestoweniger noch fest in der Tradition verhaftetes und relativ geschlossenes Sozialmilieu, dessen Normen, Leitbilder und mentale Eigenheiten - Ortsbeständigkeit, engste Bindung an den in der Familie vererbten Grundbesitz sowie eine Tendenz zur Abschließung gegenüber allem Fremden, um nur einige der wichtigsten zu nennen - in scharfem Gegensatz standen zu den spezifischen sozialen Charakteristika, die das Schicksal von Flucht und Vertreibung dem Flüchtling angeheftet hatte. Dieser, wenn auch nur situationsbedingt und für begrenzte Zeit die Inkarnation des Heimat- und Besitzlosen, des Unsteten und Entwurzelten, wurde im Zwang der Umstände in engsten Kontakt gebracht mit gerade dem bodenständigsten Teil der Bevölkerung des aufnehmenden Landes.

Daß die Einquartierung Hunderttausender von Flüchtlingen in die Privathäuser ein enormes Potential an sozialen Konflikten in sich barg und die schleswig-holsteinische Bevölkerung, massiv betroffen, wie sie war, die Aufnahme der Flüchtlinge kaum anders denn als erdrückende Last wahrnehmen konnte, läßt sich auch vor der Analyse der historischen Quellen allein aus der allgemeinen Erfahrung vermuten und verstehen. Die Hektik des Verteilungsalltages in der Phase der forcierten Einschleusung des Jahres 1946 ließ eine sinnvolle Dislokation der Flüchtlinge nicht zu. Ohne Berücksichtigung ihrer Berufsstruktur wurden die Ausgewiesenen dorthin geleitet, wo gerade Unterkunft für sie gefunden oder geschaffen werden konnte. So war denn auch der größere Teil der Flüchtlinge nicht nur im trivial landsmannschaftlichen, sondern auch und gerade im berufssoziologischen Sinne der schleswig-holsteinischen Landbevölkerung 'fremd'. Da es zudem der Flüchtlingsverwaltung, obwohl sie die Problematik durchaus erkannt hatte, nicht möglich gewesen war, die Flüchtlingsströme nach beruflichen Kriterien aufzugliedern und von vornherein zu

[5] »Flüchtling int Dörp, das mag manchem Alteingesessenen damals genau so schrill in den Ohren geklungen haben wie einst der Schreckensruf: Feurio!« (Jastrow 1978, S. 117 f.).

verteilen, wurde der Bauer auf seinem Hof nicht nur mit zwar depossedierten, aber immer noch in landwirtschaftlichen Kategorien denkenden 'Berufsgenossen' konfrontiert, sondern in überwiegendem Maße mir Personen, deren Mentalität eher gewerblich-industriell geprägt war, die der bäuerlichen Welt weitgehend verständnislos gegenüberstanden und wieder in ihre vormaligen Betätigungsbereiche zurückstrebten.

Es ist allerdings fraglich, ob eine größere Kongruenz der beruflichen Struktur das Flüchtlingsproblem in Schleswig-Holstein wesentlich hätte entschärfen können. Immerhin liegen Hinweise darauf vor, daß eingesessene Bauern gleich zu Beginn der Flüchtlingseinweisung die Aufnahme von Flüchtlingen auch dann ablehnten, wenn es sich um eine Landarbeiterfamilie handelte. Generell hätte man wohl trotz des Mangels an Arbeitskräften auf die Mitarbeit von Flüchtlingen gerne verzichtet, wenn man damit auch ihre Einquartierung hätte umgehen können.[6]

Primäre Quelle des Mißvergnügens bei der Flüchtlingseinquartierung war aber nicht nur die räumliche Beschränkung die der quartiergebenden Familie auferlegt wurde. So war es eines der konfliktträchtigsten Phänomene, daß sich die Wirtsfamilie und die Gastfamilie häufig in die Benützung des einzigen Küchenherdes teilen mußten. Nicht allein enstanden aus arbeitspraktischen Gründen ganz banale Reibungen zwischen den zur gleichen Zeit die Mahlzeiten für ihre Familien zubereitenden Fauen; sehr viel schwerer für das Verhältnis der beiden Gruppen zueinander wog, daß bei der Begegnung am Küchenherd die soziale Kluft zwischen Einheimischen und Flüchtlingen besonders augenfällig wurde, wenn sich die Speisen in den Töpfen der Quartiergeberin und der Flüchtlingsfrau nach Menge, Gehalt und Qualität allzu stark voneinander abhoben.[7]

Die bisherige Darstellung der Begegnung zwischen Einheimischen und Flüchtlingen könnte den Eindruck erwecken, als habe sie einzig aus Konflikten bestanden, als habe es Fälle gütlichen Zusammenlebens, wechselseitigen Verstehens und Kooperation so gut wie nie gegeben. Tatsächlich ist dies das Bild, wie es die einschlägigen Quellen fast einhellig vermitteln. Aus dem Fehlen überlieferter Belege zu schließen,

[6] Sozialmilieu wird hier analog zu Lepsius (1973) 'sozialmoralischem Milieu' verstanden als »Bezeichnung für soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz mehrere Strukturdimensionen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtenspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden«.

[7] »Jedes Haus steht dem Zugriff offen«, schrieb Elisabeth Pfeil (1948, S. 24), »man findet das fast schon selbstverständlich, muß sich aber doch einmal klarmachen, wie ungeheuerlich die Belegung der Häuser und Wohnungen mit fremden Familien im Sinne bürgerlichen Rechtsempfinden ist«.

daß die nach Maßgabe des Möglichen harmonische Begegnung zwischen Einheimischen und den Fremden in der historischen Wirklichkeit nicht vorgekommen sei, wäre dennoch unzulässig. Es hat sie vielfältig und in unterschiedlichster Form gegeben, doch gilt auch dafür die vertraute Regel, daß positiven Erfahrungen offensichtlich wesentlich weniger Impetus innewohnt, sich in überlieferungsfähiger Form zu äußern, als negativen. Daß insgesamt gesehen die Begegnung überwiegend problematisch war, ist angesichts der vielfältigen Belastungen, unter denen sie stattfand, alles andere als verwunderlich. Es hätte außerordentlicher Einsicht und Feinfühligkeit auf beiden Seiten bedurft, das Verhältnis so zu gestalten, wie es nach den Kriterien einer abstrakten Ethik wünschenswert erscheinen mochte. Bei den Flüchtlingen gereizte Empfindlichkeit, starres Festhalten an den Verhaltensnormen eines durch die Vertreibung zumindest vorläufig vernichteten sozialen Status und das Gefühl, mit diesem Verlust stellvertretend auch für die beati possidentes im Aufnahmeland gebüßt und dadurch einen uneingeschränkten Anspruch auf deren konnationale Solidarität erworben zu haben, auf seiten der Einheimischen eine gewisse Indolenz gegenüber dem Los derer, die wenig gut 'davongekommen' waren, der Wunsch, nun, da der Krieg endlich zu Ende war, mit Nachwirkungen und Nachforderungen nicht mehr behelligt zu werden, und schließlich auch Angst um die soziale wie die landsmannschaftliche Identität setzten zusammen mit den äußeren Bedingungen einer extremen Notlage einen Handlungs- und Verhaltensrahmen, der Kollisionen fast unausweichlich machte.

In seinem Buch 'Die Schleswig-Holsteinische Gemeinschaft 1950-1958' schreibt Thomas Schäfer über das Verhältnis zwischen Einheimischen und Flüchtlingen: »Viele einheimischen Schleswig-Holsteiner fürchteten (zudem) eine kulturelle Überfremdung durch die Vertriebenen. Diese Furcht war z. B. in Kreisen des Schleswig-Holsteinischen Heimatbundes weit verbreitet ... zweifellos hatten die Vertriebenen im allgemeinen ein schwereres Los als die einheimische Bevölkerung, ausgenommen vielleicht die Bewohner der zerstörten Städte. Die Vertriebenen mußten nicht nur mit dem Verlust ihrer Heimat und ihres Besitzes fertig werden, sondern auch die Tatsache, daß ein Neuanfang im gleichen Beruf und in der gleichen sozialen Stellung oft unmöglich war. So sahen sich z. B. viele ehemals selbständige Bauern dazu gezwungen, Landarbeiter zu werden, ein Beruf mit nur geringem sozialen Prestige. Zu den Berufsproblemen kam die katastrophale Wohnsituation hinzu. Das Gefühl, Fremder zu sein, war sicherlich weit verbreitet. Besonders schwer muß es den Vertriebenen gefallen sein, ihre Lage zu ertragen, weil sie ja nicht selbst, zumindest nicht in stärkerem Maße als die einheimischen Schleswig-Holsteiner verschuldet hatten. In beiden Bevölkerungsgruppen war wohl eher ein Gefühl weit verbreitet: Gemeinsam fühlte man sich vom übrigen Westdeutschland im Stich gelassen, war

sich aber gleichzeitig der Tatsache bewußt, daß man auf Hilfe von außen angewiesen war. Dieses Gefühl der Ohnmacht, die Verhältnisse schnell und durchgreifend verbessern zu können, hat mit Sicherheit zur Verschärfung der politischen Auseinandersetzungen in Schleswig-Holstein beigetragen.« (Schäfer 1987, S. 21 f.).

Zu den bekanntesten Begleiterscheinungen der Flüchtlingsperiode gehören zweifellos die Flüchtlingslager - jene seltsamen Konzentrate einer 'Welt unter sich' , die deutlichen Zentren eines frühen Gruppenlebens und einer gewissen Eigengesetzlichkeit (vgl. Carstens 1992). Hier bilden sich am greifbarsten und viel profilierter als in den Dachkammern und in der Wohngemeinschaft mit den Einheimischen jene Elemente an Lebensgewohnheiten und Verhaltensweisen der Flüchtlinge aus, welche für die erste Entwicklungsphase des Abseitsstehens und Zuwartens so charakteristisch sind. Die Masse der Flüchtlingslager (in Schleswig-Holstein gab es am 1. 10. 1950 noch 786 kriegsbedingte Lager) hatte eine örtliche Lage, welche eine räumliche Isolierung, ein stärkeres 'Auf-sich-Gestelltsein' bedeutete und das Eigenleben förderte. Die Ursache dafür ist in der ursprünglichen Zweckbestimmung der einzelnen Lager zu suchen, die ja meist während des Zweiten Weltkrieges oder kurz vorher errichtet wurden und ganz anderen Aufgaben zu dienen hatten, die für ihren Standort fern von Dorf und Stadt maßgebend waren.

Zur Typologie und Topik der Flüchtlingslager gehörte, daß sich aus dem Nullpunkt des Neubeginns bald bestimmte Wesenszüge und Sonderheiten herauskristallisierten, die jedem Lager eine eigentümliche Note verliehen. Symbol dafür war der Kreidestrich, waren die gelegten Ziegelsteine, welche die Wohnfläche einzelner Familien gegenüber den Nachbarn markieren sollten. Dasselbe besagten die Scheinwände aus Packpapier oder Wolldecken, die man hinhängte, um wenigstens blickmäßig allein zu sein. Jedermann war durch das gemeinsame 'Hausen', den Essenempfang, die Teilhabe an Tisch, Stuhl, Ofen und Licht unablässig der Gruppe ausgeliefert, mußte mit ihr denken und handeln, ob er wollte oder nicht. Dazu kommen weitere Belastungen. Auch die Bewertung der Lagerinsassen durch die Umwelt ist kollektiv gebunden: der Einzelne wird nach dem Ganzen beurteilt und nicht nach seinem persönlichen Verhalten. Die Vertriebenen übernahmen zusätzlich eine psychologische Hypothek, welche ihnen Kriegsgefangene, Fremdarbeiter oder sonstige nicht besonders geachtete Vorgänger hinterließen. Trotzdem hat die Flüchtlingsfamilie nach dem einstimmigen Urteil von Helmut Schelsky, Elisabeth Pfeil, K. V. Müller und anderen die schweren äußeren Gefährdungen erstaunlich gut überstanden. Das Familienleben blieb 'in Ordnung' (vgl. Schelsky 1950/51). Schelsky und Pfeil sprechen sogar von einer spürbaren Verfestigung und Verinnerlichung des Familienlebens unter den Heimatvertriebenen.

Es erwies sich auch, daß die menschliche Annäherung von Einheimischen und

Flüchtlingen von Jahr zu Jahr zunahm (der ungeahnt rasche wirtschaftliche Wiederaufstieg Westdeutschlands unterstützte entscheidend die Absorption der Vertriebenen, da er die materiellen Lebensgrundlagen so stark vermehrte, daß auch den Vertriebenen ihr Teil daran gegeben werden konnte, ohne daß er aus der Substanz der einheimischen Bevölkerung genommen werden mußte). Lagerjahre, Zeiten der Arbeitslosigkeit und isolierte Flüchtlingssiedlungen waren spürbare Hemmnisse für das Zusammenfinden beider Bevölkerungsteile. Unterschiede der sozialen Herkunft spielten eine größere Rolle als beispielsweise konfessionelle, noch schwerer zugänglich aber waren bäuerliche oder kleinbürgerliche Gesellschaften mit stärkerer Traditionsbindung und einem lebendigen Gruppenbewußtsein. Hier konnte häufig nur durch gezieltes Kooperieren mit den Vertriebenen ein nachbarliches Beziehungsnetz geknüpft werden.

Heute existieren die Fronten Einheimische und Vertriebene nicht mehr. Das Flüchtlingsproblem, soweit es die Aufnahmeländer anging, ist ohne Rest gelöst. Einheimische und Vertriebene haben - von residualen, meist regional- und schichtenspezifischen Animositäten abgesehen - im großen und ganzen längst ihren Frieden miteinander gemacht.

Literaturverzeichnis

Carstens, Uwe (1992): Die Flüchtlingslager der Stadt Kiel, Kiel

Carstens, Uwe (1994): Leben im Flüchtlingslager, Kiel

Jastrow, Alfred (1978): Vertriebene und Flüchtlinge in Nordfriesland, Husum

Lemberg, Eugen; *Edding, Friedrich* (1959), Die Vertriebenen in Westdeutschland, Bd. I - III, Kiel

Lepsius, M. Rainer (1973): Parteiensystem und Sozialstruktur, in: Gerhard A. Ritter (Hrsg.), Deutsche Parteien vor 1918, Köln

Petzina, D.; *Euchner, Wilhelm* (Hrsg.) (1984): Wirtschaftspolitik im britischen Besatzungsgebiet 1945-1949, Düsseldorf

Pfeil, Elisabeth (1948): Der Flüchtling, Hamburg

Rogge, Heinrich (1959): Vertreibung und Eingliederung im Spiegel des Rechts, in: Die Vertriebenen in Westdeutschland. Ihre Eingliederung und ihr Einfluß auf Gesellschaft, Wirtschaft, Politik und Geistesleben, hrsg. von Eugen Lemberg und Friedrich Edding, Kiel, Band I, S. 174-245.

Schelsky, Helmut (1950/51), Die Flüchtlingsfamilie, in: Leopold von Wiese (Hrsg.), Kölner Zeitschrift für Soziologie, 3. Jg., Köln/Opladen

Schieder, Theodor (Hrsg.) (1984): Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa, 5 Bände, München

Statistisches Landesamt Schleswig-Holstein (1974): Das Flüchtlingsgeschehen in Schleswig-Holstein infolge des Zweiten Weltkriegs im Spiegel der amtlichen Statistik, Kiel

Stüber, Gabriele (1984): Der Kampf gegen den Hunger 1945-1950, Neumünster

Varain, Heinz Josef (1964): Parteien und Verbände. Eine Studie über ihren Aufbau, ihre Verflechtung und ihre Wirkung in Schleswig-Holstein 1945-1958, Köln/Opladen

Voigt, Hans (1950): Veränderung der Großstadt Kiel durch den Luftkrieg, Kiel

Wiesemann, F.; *Kleinert, U.* (1984): Flüchtlinge und wirtschaftlicher Wiederaufbau in der britischen Besatzungszone, in: D. Petzina und Wilhelm Euchner (Hrsg.), Wirtschaftspolitik im britischen Besetzungsgebiet 1945-1949, Düsseldorf, S. 297-326.

Mitteilungen des Vereins

Die Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft heißt ihre neuen Mitglieder herzlich willkommen:

Herrn Prof. Dr. Carsten Klingemann, Universität Osnabrück

Herrn Prof. Dr. Gert Schmidt, Universität Erlangen-Nürnberg

Herrn Prof. Hermann Pfütze, Berlin

Herrn Prof. Dr. Erhard Stölting, Universität Potsdam

Soziologen erklären Gewalt

Nach der Zunahme ausländer- und asylantenfeindlicher Gewalt von rechts haben sich Sozialwissenschaftler verstärkt diesem Thema zugewandt. Die wichtigsten Resultate einer ganzen Reihe von Untersuchungen nennt der Sozialwissenschaftler Thomas Herrmann am Donnerstag, 21. April, 20 Uhr, in der Pumpe in der ersten Veranstaltung der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft im Sommersemester. (sbt)

Kieler Nachrichten, 20.4.1994

Vortrag über die Politkrise

„Abgewählt – Wie den Parteien das Volk abhanden kam" lautet der Titel der nächsten Vortragsveranstaltung der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft am Dienstag, 17. Mai, um 20 Uhr in der Pumpe. Referenten sind Hans-Peter Bartels und Trutz Graf Kerssenbrock. Der engagierte Sozialdemokrat Bartels und der als „Aufklärer" in der Barschel-Affäre bekannt gewordene CDU-Mann Kerssenbrock analysieren die aktuelle Politkrise und machen Vorschläge zu einer Reform der deutschen Parteiendemokratie. Ihr gemeinsames Ziel ist es, den Abstieg der Parteien zu stoppen. (sbt)

Kieler Nachrichten, 16.5.1994

Vortrag über Theodor Adorno

Aus Anlaß des 25. Todestages von Theodor W. Adorno findet am 1. Dezember um 20 Uhr eine Veranstaltung im Ferdinand-Tönnies-Haus, Freiligrathstraße 11, statt. Der Kieler Politikwissenschaftler Dr. Carsten Schlüter-Knauer referiert zum Thema „Adorno und der Westliche Marxismus". Ausgehend von Adornos Antrittsvorlesung 1931 will der Referent darlegen, wie sehr die Programmatik Adornos vor dem Hintergrund der politischen Ziele des westlichen Marxismus zu verstehen ist.

Kieler Express, 30.11.1994

PROF. DR. LARS CLAUSEN, Direktor des Institutes für Soziologie, hat die Federführung bei der Gesamtherausgabe des Lebenswerkes von Ferdinand Tönnies, dem „Vater der Soziologie" (1855 bis 1936), übernommen. An den 24 Bänden arbeiten 25 Forscher mit. Bei einem Editionskolloqium an der CAU wurde jetzt abgesprochen, wie die Einheitlichkeit des Werkes sicherzustellen sei. Der erste Band soll 1996 erscheinen.

Kieler Nachrichten, 14.2.1995

Prof. LARS CLAUSEN, Direktor des Institutes für Soziologie an der Kieler Uni, Leiter der Katastrophenforschungsstelle und Präsident der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, feiert seinen 60. Geburtstag. Ihm zu Ehren veranstalten Institut und Gesellschaft am heutigen Mittwoch, 12. April, einen Empfang im Ferdinand-Tönnies-Haus. Dort wird die Festschrift vorgestellt, mit der Kollegen, Schüler, Wegbegleiter und Freunde die wissenschaftliche Arbeit Prof. Clausens würdigen. Herausgeber des Buches sind die Soziologen Wolf Dombrowsky und Ursula Pasero.

Kieler Nachrichten, 12.4.1995

Tönnies der Dritte

Vierundzwanzig Bände drohen

Nach Max Weber und Georg Simmel wird jetzt ein weiterer Klassiker der Soziologie in einer Gesamtausgabe ediert: der Begründer der deutschen Soziologie, Ferdinand Tönnies (1855–1936). Bis dahin war es ein weiter Weg. International anerkannt, vermochte der Gesellschaftstheoretiker in Deutschland nicht Fuß zu fassen. In der NS-Zeit wurde sein Werk als Plädoyer für deutsche Gemeinschaftstümelei ausgelegt, später galt er lange Zeit als Sozialromantiker. Erst 1980 machte sich die in Kiel gegründete Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft an die überfällige Rehabilitation. Federführender Betreuer der jetzt auf vierundzwanzig Bände angelegten Gesamtausgabe ist der Kieler Soziologe Lars Clausen, Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie wie einst Ferdinand Tönnies selbst. Die im Verlag de Gruyter erscheinende Edition ist chronologisch angelegt und hält sich fast ausschließlich an das gedruckte Werk. Einzig ein Band wird Schriften aus dem Nachlaß enthalten, einer das Register. Als Auftakt sollen im nächsten Jahr zunächst die „Kritik der öffentlichen Meinung" von 1922 und das Werk „Geist der Neuzeit" von 1935 erscheinen. F.A.Z.

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 9.3.1995

Das epochale Wagnis mit den Originalen

„Künstler der Galerie" in der Realschule

HUSUM (bhp). Für Schulleiter Uwe Koch war es einfach „ein ganz erfreuliches Ereignis". Friedrich Laubengeiger bezeichnete die Eröffnung der Schulgalerie an der Ferdinand-Tönnies-Schule (FTS) sogar als „epochales Unternehmen". Der Künstler und ehemalige Kunsterzieher fügte mit Nachdruck hinzu: „Originale zu präsentieren — wer wagt das schon?!" Die Schulgalerie stellt nach seinen Worten den Versuch dar, das Museum sozusagen ins Haus zu holen. Im Gegensatz dazu könne die Begegnung mit einzelnen Bildern, so Friedrich Laubengeiger weiter, hier in der Schule immer stattfinden. In diesem Zusammenhang wies er auch auf die Kieler Stadtbilderei hin.

Mit Blick auf die Schulgalerie listete Laubengeiger insgesamt 13 Stationen in Husum und der näheren Umgebung der Stormstadt auf, in denen in Abständen zu Vernissagen (Ausstellungseröffnungen) eingeladen werde. Besonders an die Adresse der teilnehmenden Schüler:innen und Schüler der 9. und 10. Klassen gerichtet, bekräftigte er: „Es ist selten, daß die Bilder von so vielen Augen betrachtet, begutachtet und eventuell auch kritisch unter die Lupe genommen werden." Damit einhergehend ließ Laubengeiger auch das Problem (Risiko) der „zu großen Anziehungskraft der ausgestellten Bilder", die übrigens mit Preisschildern versehen sind, nicht unerwähnt. Daran anschließend brachte der Referent den in der Pausenhalle versammelten Gästen nicht nur die verschiedenen Techniken näher, sondern Friedrich Laubengeiger demonstrierte kurzerhand auch die Kunst der Kaltnadelradierung. In seinen Ausführungen streifte er abschließend noch kurz das Leben und Werk der ausstellenden, freischaffenden Künstler: Hans Ruprecht Leiß, Otto Beckmann und Falko Behrend. Die erste Ausstellung in der FTS-Realschule, betitelt „Künstler der Galerie", entstand übrigens in Zusammenarbeit mit der Galerie Lüth, Halebüll.

Husumer Nachrichten, 9.3.1995

Die ersten Ausstellungsbesucher: Schulleiter Uwe Koch, Galerist Hein Lüth, Kunsterzieherin Hanna Trube und Friedrich Laubengeiger vor einem Bildnis von Ferdinand Tönnies. Foto: Hems-Petersen

Im Beisein von Bürgermeister Kohl, Dr. Uwe Carstens (Geschäftsführer der Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft, Kiel), Vertretern des örtlichen Kunst- und Kulturvereins, des TSBW und des Malkreises der Altenbegegnungsstätte präsentierte Friedrich Laubengeiger zwei von ihm gemalte Ölbilder, die den Soziologen Ferdinand Tönnies, den Namensgeber der Schule, darstellen. Bei der anschließenden Übergabe sagte Uwe Koch, daß man sich für das Porträt, das Tönnies als „Mann unserer Landschaft mit menschlicher Ausstrahlung" zeigt, entschieden habe.

Hanna Trube, Kunstlehrerin an der FTS, skizzierte kurz den Werdegang von der Idee bis zur Verwirklichung der Schulgalerie. Die Initiatorin erhofft sich von der Schulgalerie „ein Stück mehr Leben" in dem „doch etwas grauen und nüchternen Gebäude".

Veranstaltungen

Vortrag

Thema: Veränderte Kinder und Jugendliche und die Kunst ihrer Erziehung
Referent: Prof. Dr. Peter Struck, Universität Hamburg
Dienstag, 16. Mai 1995, Pumpe (Haßstr. 22, Kiel), 20 Uhr
Veranstalter: Pumpe, anderes lernen e.V., FTG

Uni-Formierung des Geistes

Vorträge zur Geschichte der Universität Kiel 1933-1945

Mittwoch, 7.6.1995
Die Theologische Fakultät der CAU im Nationalsozialismus
Referent: Dr.Dr. Jendris Alwast, Kiel

Mittwoch, 21.6.1995
Das Fach Soziologie an der CAU im Nationalsozialismus
Referent: Dr. Klaus Schroeter, CAU

Mittwoch, 5.7.1995
Die Musikwissenschaft an der CAU im Nationalsozialismus
Referent: Ralf Noltensmeier M.A., Kiel

Alle Vorträge finden um 18 Uhr im Hörsaal 3/CAP 3 (links neben dem Hochhaus) statt. Veranstalter: AStA der CAU, Autorengruppe "Universität Kiel 1933-1945" und Ferdinand-Tönnies-Gesellschaft e.V. Kiel.

Diskussionsabend

Thema: Asyl von unten - die letzte Rettung?
Es diskutieren Klaus Onnasch (Pastor, Kronshagen), Martin Hagenmeier (Pastor, JVA Kiel), Uwe Tschanter (Flüchtlingsrat SH e.V.), Wolfgang Kastens (Neue Richtervereinigung), N.N. (Innenministerium SH), Leitung: A. Wiese-Krukowska, FTG,
Mittwoch, 14.6.1995, 20 Uhr, Universität (CAP 3/Hs 3)