

Ulrich Herrmann (Hg.)
Volk – Nation – Vaterland



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 18

VOLK – NATION – VATERLAND

Herausgegeben von
Ulrich Herrmann



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 18

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

VOLK – NATION – VATERLAND

Herausgegeben von Ulrich Herrmann

FELIX MEINER VERLAG • HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1137-8

ISBN E-Book: 978-3-7873-2330-2

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1996. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

VORWORT	9
---------------	---

I. EINFÜHRUNG

<i>Ulrich Herrmann (Ulm)</i> Volk - Nation - Vaterland: ein Grundproblem deutscher Geschichte	11
<i>Ursula A. J. Becher (Braunschweig)</i> Nation und Lebenswelt. Zu einigen Grundlagen der Politisierung	19

II. VOLK

<i>Etienne François (Paris/Berlin)</i> „Peuple“ als politische Kategorie	35
<i>Marita Gilli (Besançon)</i> „Volk“ bei Georg Forster und den deutschen Jakobinern	46
<i>János Rathmann (Budapest)</i> Die „Volks“-Konzeption bei Herder	55
<i>Jürgen Konert (Bad Schönborn)</i> Patriotismus in der deutschen Medizin des 18. Jahrhunderts	62
<i>Heinrich Bosse (Freiburg i.Br.)</i> Patriotismus und Öffentlichkeit	67

III. NATION UND NATIONALBEWUSSTSEIN

<i>Michael Maurer (Essen)</i> Nationalcharakter und Nationalbewußtsein. England und Deutschland im Vergleich	89
<i>Jürgen Heideking (Köln)</i> Einheit aus Vielfalt: Die Entstehung eines amerikanischen Nationalbewußtseins in der Revolutionsepoche 1760-1820	101

Hans-Jürgen Lüsebrink (Saarbrücken)

Die Genese der „Grande Nation“. Vom Soldat-Citoyen zur Idee des Empire 118

Ulrich Im Hof (Bern)

„Volk - Nation - Vaterland“ und ihre Symbolik in der Schweiz 131

Horst Steinmetz (Leiden)

Idee und Wirklichkeit des Nationaltheaters. Enttäuschte Hoffnungen und falsche Erwartungen 141

Gonthier-Louis Fink (Strasbourg)

Das Wechselspiel zwischen patriotischen und kosmopolitisch-universalen Bestrebungen in Frankreich und Deutschland (1750-1789) 151

Adrian von Buttlar (Kiel)

Das „Nationale“ als Thema der Gartenkunst 185

Ulrich Herrmann (Ulm)

Von der „Staatserziehung“ zur „Nationalbildung“. Nationalerziehung, Menschenbildung und Nationalbildung um 1800 am Beispiel von Preußen 207

Werner Schneiders (Münster i. W.)

Der Zwingherr zur Freiheit und das deutsche Urvolk. J.G. Fichtes philosophischer und politischer Absolutismus 222

Monika Wagner (Hamburg)

Germania und ihre Freier. Zur Herausbildung einer deutschen nationalen Ikonographie um 1800 244

Hans-Ulrich Wehler (Bielefeld)

Nationalismus, Nation und Nationalstaat in Deutschland seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert 269

IV. VATERLAND UND VATERLANDSBEGEISTERUNG

Michael Jeismann (Frankfurt a.M.)

„Feind“ und „Vaterland“ in der frühen deutschen Nationalbewegung 1806-1815 279

Herbert Schneider (Frankfurt a.M.)

Revolutionäre Lieder und vaterländische Gesänge. Zur Publikation französischer Revolutionslieder in Deutschland und zum politischen Lied in R.Z. Beckers „Mildheimischem Liederbuch“ 291

Ernst Weber (München)

Zwischen Emanzipation und Disziplinierung. Zur meinungs- und willensbildenden Funktion politischer Lyrik in Zeitungen zur Zeit der Befreiungskriege 325

Jürgen Wilke (Mainz)

Der nationale Aufbruch der Befreiungskriege als Kommunikationsereignis 353

Christof Römer (Braunschweig)

Die Bildwelt des Patriotismus und die Ikonographie seiner Helden in Deutschland (1806 - 1815) 369

V. BIBLIOGRAPHIE 391

VI. PERSONENREGISTER 397

DIE AUTOREN DIESES BANDES 401

ABBILDUNGSNACHWEIS 405

VORWORT

Als die Mitgliederversammlung der „Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts“ anlässlich ihres Herder-Kongresses 1984 in Saarbrücken und später noch einmal in Trier auf meine Anregung hin beschloß, eine Jahrestagung - das Datum blieb offen - unter das Thema „Volk-Nation-Vaterland“ zu stellen, konnte niemand ahnen, welche Aktualität eben *dieses* Thema dann seit 1989/90 - und bis heute! - haben würde. Denn die ursprüngliche Absicht war es, neben den vorwiegend literarhistorischen und kulturgeschichtlichen Themen der Jahrestagungen wieder einmal ein *politisches* Grundthema des 18. Jahrhunderts zu präsentieren, und zwar mit der ausdrücklichen Perspektive, die Betrachtung des 18. ins 19. Jahrhundert hinein zu erweitern.

Als die Tagung dann im November 1990 in Tübingen stattfand, war das *geschichtliche* unversehens ein *Gegenwartsthema* geworden: „die Deutschen“ hatten viereinhalb Jahrzehnte nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches und nach der territorialen Neuordnung in den Grenzen der Zonen und der zwei deutschen Staaten ihre nationalstaatliche Einheit als „deutsches Volk“ wiedergewonnen.

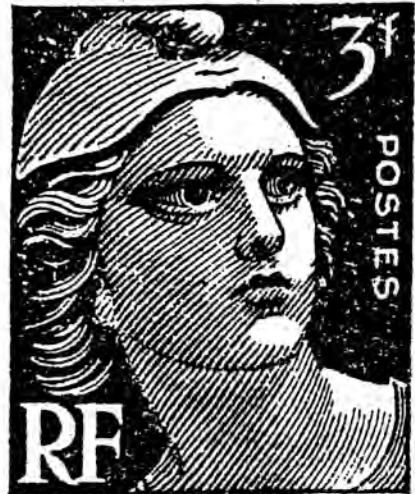
Die Durchführung der Tagung wurde durch die finanzielle Unterstützung der Gesellschaft selber, vor allem aber durch Zuschüsse des Stifterverbandes für die deutsche Wissenschaft (Essen), der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Bonn) und des Ministeriums für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg ermöglicht. Der Bund der Freunde der Universität Tübingen hat - vertreten durch den damaligen Präsidenten der Tübinger Universität, Prof.e.h. Dr.h.c. A. Theis - eine größere Summe als Ausfallbürgschaft bereitgestellt und so den längeren Planungs- und Vorbereitungsprozeß erst ermöglicht. Allen Institutionen und ihren Repräsentanten sei auch hier noch einmal für ihre Unterstützung vielmals gedankt.

Ein herzlicher Dank gilt vor allem auch den Kollegen und Helfern bei der Vorbereitung und Durchführung des Kongresses: Herrn Professor Dr. Frühsorge im Wolfenbütteler Sekretariat der 18.-Jahrhundert-Gesellschaft, Herrn Professor Dr. Voss (Deutsches Historisches Institut Paris) für Ratschläge und Kontakte, den Mitarbeiterinnen der Zentralen Verwaltung der Tübinger Universität bei der Bewirtschaftung und Abrechnung der Mittel, den Hilfskräften des Pädagogischen Seminars der Universität Tübingen im Tagungsbüro.

Der Organisator der Jahrestagung und Herausgeber des vorliegenden Bandes muß sich bei den Autoren, beim Verlag und bei der Gesellschaft bedanken für die erwiesene Geduld, die durch immer neue Verzögerungen bei der Zusammenstellung, Bearbeitung und Herstellung dieser Kongreßdokumentation arg strapaziert wurde. Frau Elisabeth Winkler in Tübingen, Herrn Kopido im Meiner-Verlag und Herrn Herbert Hertramph in Ulm ist es zu danken, daß schließlich alle Probleme der Textfassung und der Erstellung der Druckvorlagen bewältigt werden konnten.

Ulm/Tübingen, im Herbst 1995

Ulrich Herrmann



Helvetia, Germania, Italia, Marianne
Postwertzeichen als Träger nationaler Symbole

I. EINFÜHRUNG

Ulrich Herrmann (Ulm)

Volk - Nation - Vaterland: ein Grundproblem deutscher Geschichte

Das Deutsche Reich

Deutschland? aber wo liegt es? Ich weiß das Land
nicht zu finden,
Wo das gelehrte beginnt, hört das politische auf.

Deutscher Nationalcharakter

Zur Nation euch zu bilden, ihr hofft es, Deutsche, vergebens;
Bildet, ihr könnt es, dafür freier zu Menschen euch aus.

Schillers und Goethes „Xenien“, Nr. 95 und 96

„Ich habe nur ein Vaterland, das heißt Deutschland“

Freiherr vom Stein, 1812

I

Für „die Deutschen“ ist das Thema „Volk-Nation-Vaterland“ eines der Themen ihrer geschichtlichen Selbstvergewisserung und demzufolge ihrer historischen Erinnerungsarbeit. Jede „deutsche“ Geschichte, als *Geschichtsbewußtsein*, und jede „Deutsche Geschichte“, als *Geschichtsdarstellung*, muß sich mit der Frage auseinandersetzen, wo die Anfänge und die Identität eines „deutschen Volkes“ zu finden wären; wann und wie das Bewußtsein von „Nationalität“ sich formuliert und artikuliert hat; ob und wie sich das Zugehörigkeitsgefühl zu einem „Vaterland“ eingestellt hat. „Vaterländische Gesinnung“ mußte nicht identisch sein mit „Volksgenossenschaft“, und „Nationalität“ war in der deutschen - „deutschen“? - Geschichte nie eine stabile Zuschreibung zu staatlicher Verfaßtheit.¹ Streng genommen - darauf hat Hans-Ulrich Wehler hingewiesen - gibt es eine „deutsche Geschichte“ eigentlich nur für die Zeit von 1871 bis 1945.

¹ Die Literatur zur Frage einer „deutschen Nation“, eines deutschen „Nationalbewußtseins“ und eines deutschen „Nationalstaats“ ist unübersehbar. Statt vieler: Paul Joachimsen, Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins, Göttingen 1956; Werner Conze, Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte, Göttingen 1963; Theodor Schieder, Nationalismus und Nationalstaat. Studien zum nationalen Problem im modernen Europa, hrsg. von Otto Dann und Hans-Ulrich Wehler, Göttingen 1992; U. Herrmann, Was ist „deutsche Geschichte“?, in: U. Dirlmeier u.a., Kleine deutsche Geschichte, Stuttgart 1995, S. 9-16.

Jedenfalls wird „deutsche Geschichte“ seit der bismarckschen Reichsgründung ein neues historiographisches Konzept. Das bemerkte schon ein sensibler Zeitgenosse - der Sprach(!)- und Literaturwissenschaftler Wilhelm Scherer -, der 1882 notierte: „Der [Buch-]Titel 'Deutsche Geschichte' kommt endlich in Mode.“² Daß die nachfolgende Reichsgründung *im Innern* so erfolgreich verlief, hatte eine Vorbedingung: die Idee der Staatsnation *vor* dem Nationalstaat.³

Immer wenn sich die Deutschen selber auf „Volk“ und „Vaterland“ berufen, beziehen sie sich nicht so sehr auf eine Realität, sie wollen vielmehr einem politischen Wunsch und einer Hoffnung Ausdruck geben. So war es am Anfang des 19. Jahrhunderts im Umfeld der Befreiungskriege, und so klang es am Ende des 20. Jahrhunderts in der dem Untergang preisgegebenen DDR, trotzig herausfordernd und als Fanfarenstoß für eine neue Zukunft: „Wir sind das Volk!“ und „Deutschland einig Vaterland!“

II

Damals wie heute bestehen und bestanden große Schwierigkeiten, die zeitgeschichtlichen Ereignisse sprachlich angemessen zu artikulieren. Die Brockhaus-Enzyklopädie unserer Tage verweist unter dem Stichwort „Vaterland“ (= *patria*, Land der Väter und der Vorfahren) umstandslos weiter auf „Vaterlandsliebe“ mit einem Verweisfeil auf „Patriotismus“ und von dort weiter nach „Nationalbewußtsein“, was an der betreffenden Stelle als Stichwort jedoch interessanterweise gleichrangig geführt wird mit „Nationalgefühl“. Schon dieser winzige, aber repräsentative lexikalische Befund ist charakteristisch für das Thema „Volk-Nation-Vaterland“, wenn nämlich mit „Vaterland“ (*patria*) die emotional getönte Dimension der „Vaterlandsliebe“ in Verbindung gebracht wird - was keineswegs zwingend ist -, die ihrerseits „Patriotismus“ und „Nationalbewußtsein“ nährt, so daß „Nationalgefühl“ entsteht. Aber „Nationalbewußtsein“ und „Nationalgefühl“ können höchst unterschiedliche Inhalte und Funktionen, Intentionen und Folgen haben.

Die Formulierungsschwierigkeiten sind bereits in der zeitgenössischen Literatur des 18. Jahrhunderts allenthalben mit Händen zu greifen.⁴ Nur eine Stelle sei zitiert, weil dieses Buch weiteste Verbreitung erfahren hat: Rudolf Zacharias Beckers „Noth- und Hülf-Büchlein für Bauersleute“ von 1788⁵. Dort heißt es (Hervorheb. im Orig. und vom Vf., S. 398): „Ein alter Bauersmann, der in seiner Jugend Soldat gewesen, gab neulich seinen heranwachsenden Söhnen folgende Lehren... 'Kinder, sagte er, ihr

² Wilhelm Scherer, *Kleine Schriften zur altdeutschen Philologie*, hrsg. von Konrad Burdach, Berlin 1893, S. 467; mit diesen Worten beginnt Scherer eine Besprechung von „Deutschen Geschichten“ *bis* (sic!) auf Karl den Großen bzw. für die fränkische Zeit!

³ Vgl. die ungewöhnlich anregende Studie von Bernhard Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt a.M. 1993.

⁴ Die Belege sind zuletzt zusammengestellt worden von Irmtraud Sahmland, Christoph Martin Wieland und die deutsche Nation. Zwischen Patriotismus, Kosmopolitismus und Griechentum (Studien zur deutschen Literatur, Bd. 108), Tübingen 1990, S. 8-127.

⁵ Ein Reprint erschien, hrsg. von Reinhart Siegert, Dortmund 1980. - Vgl. Reinhart Siegert, *Aufklärung und Volkslektüre. Exemplarisch dargestellt an R.Z. Becker und seinem „Noth- und Hülfbüchlein“*. Mit einer Bibliographie zum Gesamtthema, Frankfurt a.M. 1978.

werdet nun groß, und ich sterbe bald! Es sind eurer so viel, daß ihr von eurem Erbtheil nicht leben könnt. Ihr müßt dienen. Du Thomas, bist der größte und stärkste; ich dächte: du würdest Soldat, und du auch Joseph, wenn du aus der Schule kommst. Dienet eurem *Vaterlande*: dem seydt ihr euer Blut und Leben schuldig. Und wenn der Feind unser *Deutsches Reich* antastet[...]: so waget euren letzten Blutstropfen daran. Denn darauf beruht auch die Wohlfahrt des Bauernstandes in *Deutschland*, daß das *Reich* bey seiner Ordnung und Freyheit erhalten werde.“⁶

In einem Text aus der „Gebrauchsliteratur“, dem jede Propaganda-Absicht und jeder appellative Gestus fremd ist, klingt es am Beginn des 19. Jahrhunderts noch verwirrender. Es handelt sich um einen „Almanach der Ritter-Orden“ von 1817 und die dort abgedruckten Erläuterungen zum Großherzoglich Sachsen-Weimarisch-Eisenach'schen Verdienstorden „Orden der Wachsamkeit oder Vom Weißen Falken“, der am 18. Oktober 1815 erneuert worden war. Träger in der Stufe des Großkreuzes waren neben einigen Landesherren u. a. Fürst von Hardenberg, preußischer Staatskanzler in Berlin; Frhr. von Humboldt, preußischer Staatsminister; Frhr. von Gagern, niederländischer Staatsminister; von Voigt, Präsident des [großherzoglichen weimarischen] Staatsministeriums, Kanzler des Ordens in Weimar, gefolgt von „v. Göthe, Staatsminister daselbst“. Über den Stiftungszweck des Ordens heißt es (Hervorhebungen vom Vf.):⁶: „Der Orden legt seinem Besitzer die Pflicht auf: gegen das *gemeinsame deutsche Vaterland*, und gegen die jedesmalige rechtmäßige höchste *Nationalbehörde*, treu und ergeben seyn, nach Maßgabe seines Standpunktes dahin zu wirken, daß *vaterländische Gesinnung*, daß *deutsche Art und Kunst*, Vervollkommnung der gesellschaftlichen Einrichtungen in der Gesetzgebung, Verwaltung, *Staatsverfassung* und Rechtspflege sich immer mehr entwickele, und daß auf eine gründliche und des Ernsts des *deutschen Nationalcharakters* würdige Weise sich Licht und Wahrheit verbreite.“ Das Ordenszeichen - der weiße Falke - fordert „zur Wachsamkeit für das Wohl *der Deutschen*“ auf, das Ordensfest wird am 18. Oktober, - dem Tage des Festes *aller Deutschen* - gefeiert. - Der 18. Oktober 1813 war in der Völkerschlacht von Leipzig der Tag der siegreichen Entscheidung über Napoleon.

Was jeweils damit gemeint war oder gemeint gewesen sein könnte - „Vaterland“, „die“ bzw. „alle“ Deutschen, „deutsche Art und Kunst“ usw. -, ist so ohne weiteres nicht auszumachen. Das macht ein etwas früherer Text eines Autors deutlich, der gerade im Begriffe stand, die deutsche Sprache zu einem Instrument der „Deutschheit“, als Ausdruck eines „deutschen Nationalcharakters“ zu profilieren: Joachim Heinrich Campe. In seiner „Reise durch England und Frankreich“ (1803) heißt es (Hervorheb. vom Vf.):⁷: „[...]ach! *wir armen Deutschen* wissen ja, als solche, kaum mehr, daß wir Deutsche *Vaterlandsliebe* und Deutschen *Volksstolz* jemahls gehabt haben. Nur als Braunschweiger, als Hessen, als Sachsen, als Preußen usw. haben wir noch ein *Vaterland*, und machen einstweilen noch *Völker* oder *Völkerchen* aus; als *Deutsche* nicht, weil das gemeinschaftliche Band, welches uns einst, als solche, zusammenhielt - Dank sei der Selbst- und Habsucht mancher Deutschen Herrscher! - erschlaft und, einzelnen Strängen nach, so oft zerrissen ist, daß es nur noch zum Schein, nicht wirklich mehr, zusammenhängt.“

⁶ Friedrich Gottschalk, Almanach der Ritter-Orden, 1. Abt., Leipzig 1817, S. 335 f.

⁷ Zit. aus Hans-Heino Ewers, Kinder- und Jugendliteratur der Aufklärung, Stuttgart 1980, S. 443 ff.

Campe spielt offensichtlich auf den Dualismus Preußen-Österreich und den inneren Zustand des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation an. Die Verhältnisse bei den Engländern seien völlig anders: „Diese besitzen [...] eine eben so warme, als wohlgegründete Vaterlandsliebe, und einen Volksstolz, den Griechen und Römer zur Zeit, da ihre Macht und ihr Ruhm den höchsten Gipfel erreicht hatten“. In seinem Bericht über seinen Aufenthalt in Paris (1802) schreibt Campe, daß von dem Glühen für „Gemeingeist“ und „Vaterlandsliebe“ aus der Zeit der Revolution nichts übrig geblieben sei: „überall die kälteste Gleichgültigkeit“. Jedoch: „Die Zeit und der Französische Volksgeist haben noch nicht aufgehört zu kreisen; stündlich kommen neue Wechselbälge zum Vorschein“. Man sagte nun in der Anrede nicht mehr „Bürger“, sondern „Mein Herr“.

Im Wandel der Sprache wird mit dem „Volksgeist“ der „Zeitgeist“ faßbar. Die Sprache offenbart das politisch aktivierende *emotionale* Potential der verwendeten Begriffe, und der Sprachwandel bezeichnet präzise - wie Campe belegt - die geschichtliche Reichweite dieses Potentials. Der Historiker Niebuhr sprach in seinen Bonner Vorlesungen von 1829 rückblickend über das Zeitalter der Französischen Revolution als einer Epoche, die durch die „Herrschaft dunkler Worte“ gekennzeichnet war (Hervorheb. vom Vf.): „Der Name 'Aristokrat' machte, wie früher 'Ketzer', zum Gegenstande des Hasses und der Verfolgung, ohne daß man nach den persönlichen Gesinnungen des einzelnen fragte. Auf der anderen Seite kamen auch die Worte 'peuple' und 'nation' auf und übten ihre berauschende Wirkung aus. Gerade durch den Zauber und die Ansteckung dieser dunklen Begriffe wurde die Revolution in Schwung gehalten. Die Berührung dieser Saiten verbreitete eine allgemeine *Besessenheit*.“⁸

Ein schöner Beleg dafür findet sich in einem Brief des Grafen Mirabeau vom 18. Juni 1789 (Hervorheb. im Orig. und vom Vf.): „in meinem eilften Briefe an meine Committenten finden [...] Sie] meinen Vorschlag [...], der bloß [sic!] darin bestand, uns zu *Repräsentanten des französischen Volks* zu erklären; nämlich zu dem, was wir ganz unstreitig sind, was uns niemand zu sein hindern kann; und dieses Fachwort, dies wirkliche *Zauberwort*, das sich allem anpassen ließ, niemanden in Schrecken setzte, brachte den großen Prozeß auf einen sehr einfachen Satz zurück: *Ob nämlich das französische Volk oder die hunderttausend Menschen, die sich für eine besondre Kaste halten, Gesetze für ganz Frankreich machen sollen?* [...] Überlegen Sie, daß alle Umstände gegen einen ausschließenden und anmaßenden Namen stritten; und daß man in meinem ganzen Vorschlage [...] nichts weiter hat auszusetzen gefunden, als das Wort: *Volk*. Nachdem ich das Absurde bei allen andern Vorschlägen dargetan, habe ich das Wort: *Volk*, in meinem Schlusse auf die Art, wie Sie's hier finden werden, verteidigt. Darauf hätte man mich bald in Stücken zerrissen, und man hat überall herumgeschrien, ich wäre ein dem Hofe [!] ergebener Mensch.“

In der Epoche der Französischen Revolution konnte höchst wirkungsvoll mit den „Zauberwörtern“ *Volk-Nation-Vaterland* und ihrer mobilisierenden, emotionalisierenden und - vor allem - nationale Einheitsmythen stiftenden Wirkung operiert werden.

⁸ Zit. nach Horst Günther, „werden unsere Begriffe im Verborgenen gemacht?“, in: *Disiecta Membra. Studien - Karlfried Gründer zum 60. Geburtstag*, Basel 1989, S. 136-148, hier S. 137.

⁹ Zit. nach: Mirabeau, *Preußische Monarchie und Französische Revolution. Briefe nach Deutschland und Kapitel aus der „Preußischen Monarchie“*, übers. von Jakob Mauvillon, hrsg. von Horst Günther, Frankfurt a.M. 1989, hier S. 258-260.

Wenn *Gefühle* der Stoff sind, aus dem Politik gemacht wird - wie Tocqueville sehr richtig sah -, dann dienten die „Zauberwörter“ als Grundbegriffe einer nationalen Politisierung, besonders dann, wenn mit ihnen das revolutionäre Thema der „Wiedergeburt“ oder der „Erneuerung“ verknüpft wurde. Hans-Ulrich Wehler schreibt in seiner „Deutschen Gesellschaftsgeschichte“ über die Anfänge des Nationalismus in Deutschland¹⁰: „In dem Maße, in dem ein zum Religionsersatz tendierender Nationalismus jenes das Selbstbewußtsein kräftigende 'psychische Einkommen' verschaffte und das Anlehnungsbedürfnis der einzelnen befriedigte, durch kollektive nationale Erinnerungen und Erfolge [...] individuelle Frustrationen zu kompensieren verstand, trat die Bindung an die Nation, allmählich die Identitätskrise überwindend, an die Stelle der älteren Determinanten des Gemeinschaftsgefühls [...] Auch und gerade in Deutschland war der Nationalismus als identitätsstiftende Bewegung und Kraft mit dem 'Mythos der nationalen Erneuerung' aufs engste verknüpft [...] Die Erinnerung an die von zahllosen Generationen geteilte Sprache, Kultur und Erfahrung alter Herrlichkeit, oft verknüpft mit der Forderung, zum Altbewährten zurückzukehren, sollte zur politischen Aktion, zur Nationsbildung stimulieren.“

Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ von 1808 haben darin ihre historische Bedeutung - und *Wirkung* noch bis in die Kriegsbegeisterung von 1914! Fichte forderte den „Mut“, „daß man sich *als Deutschen schlechtweg* denke“¹¹. Wie kann das aber geschehen in einer „gesunkenen Nation“? Es muß ein „Bindungsmittel“¹² gefunden werden, daß die Einzelnen zum Ganzen einer Nation zusammenfügt. Dieses Mittel ist ein „*Rettungsmittel*“: die „Bildung zu einem durchaus neuen, und bisher vielleicht als Ausnahme bei einzelnen, niemals aber als allgemeines und nationales Selbst, dagewesenen Selbst, und in der Erziehung der Nation, deren bisheriges Leben erloschen, und Zugabe eines fremden Lebens geworden, zu einem ganz neuen Leben, das entweder ihr ausschließendes Besitztum bleibt, oder, falls es auch von ihr aus an andere kommen sollte, ganz und unverringert bleibt bei unendlicher Teilung; mit Einem Worte, eine gänzliche Veränderung des bisherigen Erziehungswesens ist es, was ich, als das einzige Mittel, die deutsche Nation im Dasein zu erhalten, in Vorschlag bringe.“¹³

Dieses „allgemeine und nationale Selbst“ aber ist das deutsche *Volk* als Träger der *Nationalidee*. Die „neue Erziehung“ *der* Nation kann nichts anderes sein als die Erziehung des gesamten Volkes - und nicht nur der Gebildeten - *für* die Nation: „Wir wollen durch die neue Erziehung die Deutschen zu einer Gesamtheit bilden, die in allen ihren einzelnen Gliedern getrieben und belebt sei durch dieselbe Eine Angelegenheit [die Erhaltung des Daseins der Nation] [...] Es bleibt sonach uns nichts übrig, als schlechthin an alles ohne Ausnahme, was deutsch ist, die neue Bildung zu bringen, so daß dieselbe nicht Bildung eines besondern Standes, sondern daß sie Bildung der Nation schlechthin als solcher, und ohne alle Ausnahme einzelner Glieder derselben, werde, in welcher, in der Bildung zum innigen Wohlgefallen am Rechten nämlich [was der Nation dient], aller Unterschied der Stände [...] völlig aufgehoben sei, und ver-

¹⁰ 1. Bd., München 1987, S. 510.

¹¹ Johann Gottlieb Fichte, Reden an die deutsche Nation (1808), hrsg. von Reinhard Lauth, Philosophische Bibliothek, Bd. 204, Hamburg 1978, S. 16; Hervorheb. vom Vf.

¹² Ebd., S. 20.

¹³ Ebd., S. 21. Über Fichtes Ausführung zur „neuen Erziehung“ als einer neuen „Nationalerziehung“ vgl. unten meinen Beitrag in diesem Band.

schwinde; und daß auf diese Weise unter uns, keineswegs Volkserziehung, sondern eigentümliche deutsche Nationalerziehung entstehe.“¹⁴

Neben Fichtes „Reden“ wurde die programmatische Schrift von Friedrich Ludwig Jahn, „Das deutsche Volksthum“ von 1810, einer der Basistexte eines neuen deutschen Nationalismus, eben durch die religiös gefärbte Thematisierung der Gedanken von Wiedergeburt und inneren Erneuerung des deutschen Volkes im Geiste der „Hochgedanken“ „Volk, Deutschheit und Vaterland“.¹⁵ Jahn schreibt in der Subskriptions-Anzeige seines Buches (Hervorheb. im Orig.)¹⁶: „Welcher Deutsche sollte nicht ein vollendetes Werk über die Deutschheit wünschen, das niedergelegt werden könnte vor dem Thron und der Volksversammlung, auf dem Altar und dem Lehrstuhl, im häuslichen Zimmer und im Feldlager; was gelesen würde, so weit deutsche Sprache reichte und überall, wo Deutschheit als kein vergessenes Unding gilt? Eins ist not! Ein *Aufruf* zum Festhalten an dem, was noch unser geblieben; *Ermunterung* zum Ergreifen rechter Gelegenheit; eine *Ermutigung* sich nicht entziehen zu lassen, was angefochten wird; *Hoffnungs-Erregung* vom Wiederbeginn des gewaltsam Verlorenen und sorglos Aufgegebenen; *Erinnerung* an das Verkannte und Mißkannte; ein *Wecker* aus der schlafsüchtigen Ohnmacht! *Allen*, die noch für Deutschheit Lebensreste gerettet haben und sich erkönnen, für sie zu denken, träumen, fühlen, lehren und hoffen, sie zu ahnen und an sie zu glauben, *fehlt - ein volkstümliches Bekenntnisbuch*.“

Retten, erkönnen, träumen, fühlen, hoffen, ahnen, glauben - besser war der nationale Selbstakt der Wiedergeburt und der Auferstehung nicht zu formulieren! „In der ganzen Lebensgeschichte eines Volks ist sein heiligster Augenblick, wo es aus seiner Ohnmacht erwacht, aus dem Scheintode auflebt, sich seiner zum ersten Mahle selbst bewußt wird [...] Es ist ein langersehnter Schöpfungsbeginn, wenn ein Volk nach dem Verlauf schrecklicher Jahre, sich selbst, der Zeitgenossenschaft, und der Nachwelt, laut und frei, und ohne Rückhalt offenbaren darf [...] Ein Volk, das mit Lust und Liebe die Ewigkeit seines Volkstums auffaßt, kann zu allen Zeiten sein Wiedergeburtstag und seinen Auferstehungstag feiern.“¹⁷

Schöpfung, Wiedergeburt, Auferstehung sind zugleich die vertrauten Verweisungen auf den Prozeß der *Sakralisierung* von „Volk“ und „Nation“. „Nationalbildung“ wird - wie „Bildung“ ganz allgemein - zur deutschen „Ersatzreligion“.¹⁸ Sakralisierung von „Hochgedanken“ (Jahn) aber muß sich darstellen in Bildern und Symbolen, sie muß ihre mentalitätsbildende Wirkung entfalten in *ästhetischen Inszenierungen*, die die politische Programmatik nicht nur sinnfällig machen, sondern in politische Optionen und Handlungspotentiale transformieren und aktualisierbar werden lassen.

¹⁴ Ebd., S. 23 f.

¹⁵ Zit. nach dem Reprint der Originalausgabe von 1810, Quellenbücher der Leibesübungen, Bd. 3, Dresden o.J., S. 9. - Der Herausgeber der Neuausgabe Edmund Neuendorff war einer der prominentesten Wandervogel-Führer, was ein bezeichnendes Licht auf die Zusammenhänge der „nationalen Erhebungen“ 1813 - 1914 wirft.

¹⁶ Ebd., S. 13 f.

¹⁷ Ebd., S. 307.

¹⁸ Karl-Ernst Jeismann, Zur Bedeutung der „Bildung“ im 19. Jahrhundert, in: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Bd. III: 1800-1870, hrsg. von Karl-Ernst Jeismann und Peter Lundgreen, München 1987, S. 1-21. - Aleida Assmann, Arbeit am nationalen Gedächtnis (Edition Pandora, Bd. 14), Frankfurt a.M./New York 1993. - Die religiöse Dimension der Nationalbildung und Nationalkultur entwickelte Fichte in der 3. Rede an die deutsche Nation.

III

Zahlreiche Beiträge des vorliegenden Bandes können in dieser Hinsicht an frühere Forschungen anknüpfen.¹⁹ Die Erinnerung an die Französische Revolution von 1789 hat uns nicht nur deren Bildpublizistik in Erinnerung gerufen²⁰, sondern auch auf die mentalitätsgeschichtlichen Langzeitwirkungen von nationalen „Bildern“, Mythen und Symbolisierungen aufmerksam gemacht.²¹ Die Vereinigung der beiden deutschen Staaten hat folgerichtig auch eine aktuelle Besinnung auf nationale Symbole bewirkt²² und Fragen an die *aktuelle* Erinnerungsarbeit stimuliert²³. Dabei kam zustatten, daß die ästhetische Inszenierung von Politik und Mentalitätsbeherrschung das Thema einer Geschichtsforschung und Historiographie geworden war, die sich besonders dem Zusammenhang von Wahrnehmung und Bewußtsein zugewandt hatte.²⁴

Nach der Vereinigung der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik existiert wieder *ein* deutscher Nationalstaat in der Mitte Europas. Seinen historischen „Ort“ hat er noch nicht gefunden: weder im erhofften Zusammenwachsen von „Ost“ und „West“, noch im Kontext der Neuordnung Europas nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, auch nicht hinsichtlich seiner Rolle innerhalb der Europäischen Union, schon gar nicht im Hinblick auf neue internationale Engagements und Verpflichtungen. Ein neuer Nationalismus und ein neuer „Verfassungs-Patriotismus“ (Wehler) kämpfen um ein neues Nationalbewußtsein „der Deutschen“.

Es ist die Aufgabe der Erinnerungsarbeit, nicht nur auf die Gefahren alter Holzwege aufmerksam zu machen, sondern den Blick zu schärfen für die Macht und die Gefahren der *Bilder* und der *symbolischen Selbstinszenierungen* in den Beziehungen von Nachbarn, die sich immer auch in ihren kulturellen Besonderheiten als *Völker*, *Nationen* und *Vaterländer* verstehen. Insofern ist die Beschäftigung mit dem ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert von überraschender Aktualität. Die Schwerpunkte des vorlie-

¹⁹ Statt vieler: Thomas Nipperdey, Nationalidee und Nationaldenkmal in Deutschland im 19. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift, Bd. 206 (1968), S. 529-585; Elisabeth Fehrenbach, Über die Bedeutung der politischen Symbole im Nationalstaat, in: Historische Zeitschrift, Bd. 213 (1971), S. 296-357; Charlotte Tacke, Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 108), Göttingen 1995.

²⁰ Klaus Herding/Rolf Reichardt, Die Bildpublizistik der Französischen Revolution, Frankfurt a.M. 1989.

²¹ Gerhard Brunn, Germania und die Entstehung des deutschen Nationalstaates. Zum Zusammenhang von Symbolen und Wir-Gefühl, in: Rüdiger Voigt (Hrsg.), Symbole der Politik - Politik der Symbole, Opladen 1989, S. 101-122; Lothar Gall, Die Germania als Symbol nationaler Identität im 19. und 20. Jahrhundert (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-histor. Kl.), Jg. 1992, Göttingen 1992, S. 37 ff.; ders., Germania - Eine deutsche Marianne? Und Marianne allemande? Bonn 1993; Jürgen Link/Wulf Wülfing (Hrsg.), Nationale Mythen und Symbole in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts (Sprache und Geschichte, Bd. 16), Stuttgart 1991. - Weitere Nachweise in den einschlägigen Beiträgen des vorliegenden Bandes.

²² Hans Hattenauer, Geschichte der deutschen Nationalsymbole. Zeichen und Bedeutung (Geschichte und Staat, Bd. 285), München 1990.

²³ Michael Jeismann/Henning Ritter (Hrsg.), Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus (Reclam Bibliothek, Bd. 1466), Leipzig 1993; Peter Reichel, Politik mit der Erinnerung, München/Wien 1995.

²⁴ Statt vieler: Peter Reichel, Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Dritten Reiches, München/Wien 1991; Ulrich Herrmann/Ulrich Nassen (Hrsg.), Formative Ästhetik im Nationalsozialismus, Weinheim/Basel 1994. - Etienne François u.a. (Hrsg.), Nation und Emotion (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft, Bd. 110), Göttingen 1995.

genden Bandes sind daher die Entstehung eines emotionalisierten und politisierten „Volks“-Begriffs, die Entstehung und Instrumentierung eines politisierten „Nation“-Begriffs und schließlich die ästhetische Inszenierung der Begeisterung fürs „Vaterland“.

Marianne und Germania (1848)



Ein Staatenbund
Eine deutsche Flotte
Ein deutsches Heer

Kein Preußen und kein Oestreich mehr,
Ein einzig Deutschland, stark und her,
So fest wie seine Berge.

Pressfreiheit
Volksbewaffnung
Associationsrecht

Mit Gott für Freiheit und Vaterland.

1848

Nation und Lebenswelt.
Zu einigen Grundlagen der Politisierung

Der Begriff der Nation gewinnt im Laufe des 18. Jahrhunderts einen neuen Sinn. Ursprünglich durch Geburt und Abstammung definiert, durch gemeinsame Sprache und Sitte ausgezeichnet - im Verständnis der Enzyklopädie: „mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue du pays, renfermée dans de certaines limites et qui obéit au même gouvernement“¹ - erhält Nation allmählich eine politische Bedeutung. Diese semantische Verschiebung ist ein Indikator für Politisierung. In seiner „Anthropologie“ scheint Kant dem alten Sprachgebrauch verpflichtet, wenn er Nation versteht als „diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt“², aber er läßt einen gewissen Deutungsspielraum in der Art und Weise, wie diese Verbindung aufgefaßt und als „bürgerliches Ganzes“ erkannt wird. Bruchstellen in der traditionellen Rezeption der *societas civilis* im Sinne des Aristoteles werden im Laufe des 18. Jahrhunderts sichtbar. Vor allem unter dem Einfluß der Französischen Revolution und ihrer Umdeutung des *tiers état* zur Nation, die, entsprechend der „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen“, alleiniger Träger der Souveränität ist,³ in Ansätzen aber durchaus eigenständig, wird Nation zu einer politischen Handlungseinheit, als das wahre, weil legitime Subjekt politischer Praxis.

I

Ein solcher Wandel im Verständnis des althergebrachten Wortes verweist auf tieferliegende Veränderungen. Das Alte Reich verlor zunehmend an Gestaltungskraft. Neue vorandrängende soziale Gruppen verweigerten ihm ihre - vormals selbstverständliche - Zustimmung. Sie gehörten vornehmlich zur neuen Schicht der Gebildeten, die als Beamte in die politische Ordnung integriert waren und sich dennoch an den starren Grenzen eines ständisch gegliederten politischen Systems rieben. Andere, die als Journalisten und vielfach brotlose Schriftsteller den politischen Diskurs führten, fühlten schmerzhaft ihre - ohne wirkliche Partizipation - beschränkte politische Wirkung. Auch

¹ Artikel „Nation“, in: Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers, Nouvelle impression en facsimilé de la première édition de 1751-1780, Bd. 11, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 36.

² Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Textausgabe, Bd. VII, Berlin 1968, S. 311.

³ Vgl. Artikel 3: „Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.“ Zit. nach: Stéphane Rials (Ed.), Textes constitutionnels français, Paris 1982, S. 5.

diejenigen, die die allmählichen wirtschaftlichen Veränderungen hellseherisch erkannten und als Unternehmer nutzen wollten, sahen ihre Tätigkeit durch die primär fiskalisch bestimmte Wirtschaftspolitik der Fürsten gehemmt. Gegen die vielfach erlebten Eingrenzungen, Beschränkungen, Hemmnisse formierte sich Kritik - ein von der euphorischen Hoffnung auf Fortschritt, Expansion aus den engen Grenzen in die Weite der Welt, von der Überzeugung der eigenen Gestaltungskraft geprägtes Bewußtsein drängte vorwärts und war ein wichtiger Faktor der Politisierung neuer sozialer Schichten.

Ihre politische Aktivität freilich war - läßt man die höchst unterschiedlich wirksame, immer latent gefährdete Regierungs- und Verwaltungstätigkeit der Beamten, der „Fürstendiener“ in den einzelnen Territorialstaaten außer acht - auf den Diskurs beschränkt, den Jürgen Habermas in seinem Standardwerk zum „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ als ein Forum „öffentlich diskutierender Privatleute“ erkannt hatte.⁴ Die Organisation dieses Diskurses freilich in den zahlreich erscheinenden Zeitschriften, in den neu gegründeten privaten Gesellschaften der Zeit ist ein weiteres Indiz sozialer Veränderungen, weil hierdurch tendenziell ständeübergreifend neue Ausdrucksformen und Strategien sichtbar werden.

In den sozialgeschichtlich orientierten Untersuchungen zum 18. Jahrhundert ist auf solche Zusammenhänge vielfach aufmerksam gemacht worden.⁵ Daß der Bedeutungswandel des Nationenbegriffs auf zugrundeliegende und daraus folgende Politisierungsvorgänge hindeutet, die sich wiederum konkretisieren lassen, ist offenkundig. Es fragt sich, ob ein solcher Wandel nicht auf längerfristige und tieferliegende Veränderungen zurückgeht. Müssen wir nicht grundsätzlicher fragen und Entwicklungen in der Lebenswelt in die Analyse und Interpretation einbeziehen? Setzt der Diskurs über Nation nicht lebensweltliche Grundlagen voraus, durch die ein solches Denken erst möglich wird? Spiegelt das neue Reden über Nation Veränderungen in der Lebenswelt? Lebenswelt wird - im Sinne von Alfred Schütz und Thomas Luckmann - als „alltägliche Lebenswelt“, als „die vornehmliche und ausgezeichnete Wirklichkeit des Menschen“⁶ verstanden. Um diese Hypothese zu überprüfen, müßte man untersuchen, ob und auf welche Weise im Reden über Nation interne Wandlungen in der Lebenswelt aufscheinen und sich zu erkennen geben.

II

Als Beispiel kann ein für das politische Denken in der Spätphase des Alten Reiches geradezu paradigmatischer Text gelten.⁷ Sein Autor - Friedrich Carl von Moser - ist selbst ein vorzüglicher Vertreter jener neuen Schicht der Gebildeten, die auf dem Forum der entstehenden bürgerlichen Öffentlichkeit den Diskurs über die Normen

⁴ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied 1962, S. 147.

⁵ Vgl. etwa die Darstellungen von Rudolf Vierhaus, *Staaten und Stände. Vom Westfälischen Frieden zum Hubertusburger Frieden* (Propyläen Geschichte Deutschlands, 5. Bd.), Berlin 1984; ders., *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763)*, Göttingen 1978.

⁶ Alfred Schütz/Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1979, S. 25.

⁷ Friedrich Carl von Moser, *Von dem Deutschen Nationalgeist*, 1766. (Die Seitenzahlen der Zitate werden dem Text in Klammern hinzugefügt.)

führen, die das öffentliche Leben orientieren sollen. Als Reichsjurist, Beamter und Schriftsteller ist er integriert in eine politische Ordnung, die er kritisiert und die er verändern will; zugleich ist er immer wieder ausgeschlossen und in seinem tätigen Wirken für das Gemeinwohl gehemmt, wenn nicht ganz gehindert. Als Minister in Hessen-Darmstadt verfügt er, da der Landgraf an der eigenen Regierungstätigkeit wenig interessiert war, zeitweilig über große Handlungsmöglichkeiten; er habe sich - so berichten Zeitgenossen - als „Mit- oder Vizeregent“ betrachtet und betrachten können.⁸ Diese Wirksamkeit wurde jedoch abrupt abgebrochen, als der Landgraf ihm seine Gunst entzog und ihn unter Anklage stellte, die seine Lebenssituation verdüsterte. Solche Erfahrungen sind im 18. Jahrhundert nicht selten und zeigen, daß die Integration der Fürstendiener in das politische System des Alten Reiches nie vollständig war. Trotz ihrer funktionalen Einbindung standen sie am Rande einer politisch-gesellschaftlichen Ordnung, die sich nicht praktisch umgestalten ließ. Statt dessen versuchten sie, im öffentlichen Diskurs ein Konzept politischer Praxis zu entwerfen, das noch zu verwirklichen wäre.⁹

Ein solcher Entwurf ist Mosers Text „Von dem Deutschen Nationalgeist“. Er verfaßte ihn unter der erschütternden Erfahrung des verheerenden Siebenjährigen Krieges im Jahre 1766. In ihm beklagt er den traurigen Zustand, in den das Reich nach den Greueln des Krieges und der Entzweiung durch die konfessionelle Spaltung verfallen ist. „Es fehlt uns überall“, ist seine Diagnose.

[...] geht man auf die weitere[n] Quellen,
auf die erste[n] Ursprünge unseres matten,
schmachtenden, entnervten Zustands zurück,
deutsche Männer, in deren Brust noch der Nahme:
VATERLAND lebet,
ist es zu hart, ist es unwahr, wann man im Nahmen
seines Volks bekennen muß:

wir kennen UNS selbst nicht mehr;
WIR sind UNS unter einander fremde geworden,
UNSER Geist ist von UNS gewichen. (S. 7)

Diesem traurigen Zustand des Verfalls, der Entfremdung, der Trennung soll durch die Erweckung des „deutschen Nationalgeists“ entgegengewirkt werden. Aber mit diesem Nationalgeist scheint zunächst nichts gänzlich Neues gemeint, das auf veränderte Gegebenheiten antwortet - Rettung verspricht sich Moser von der Erneuerung der alten Reichsverfassung. Nationalgeist ist ihm der Geist der „Deutschen Freyheit“, als Grundlage dieser Reichsverfassung, die bestimmt ist von „der weisen Mäßigung in dem Gleichgewicht der befehlenden und vollziehenden Macht, von dem unschätzbaren Werth und Wichtigkeit unserer Gesetze, von dem allgemeinen Interesse aller Stände, über denselben zu halten, von dem Schutz, den sie auch dem schwächsten Glied des Reichs so gut, als dem mächtigsten Stand desselben gewähren, von der Glückseeligkeit

⁸ ADB 22, 1885, S. 778.

⁹ Vgl. hierzu: Ursula A.J. Becher, Politische Gesellschaft. Studien zur Genese bürgerlicher Öffentlichkeit in Deutschland (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 59), Göttingen 1978, S. 206-218.

eines deutschen Reichsstands in Verhältniß gegen andere Staaten, von der wechselweisen Liebe, Ehrfurcht und Vertrauen zwischen Haupt und Gliedern, von dem eigenen Nutzen in Unterstützung des Ansehens der Reichsgerichte“ (S. 13). Geist und Inhalt dieser Reichsverfassung, so klagt Moser, seien zu wenig bekannt, als daß sie in die politischen Entscheidungen der Verantwortlichen Eingang finden. Den Geist dieser Verfassung zur alleinigen Richtschnur des politischen Handelns zu machen, ist die von Moser vorgeschlagene Therapie, die den erbärmlichen Zustand des Reiches beheben kann. Diese auf einen Ursprungsmythos bezogene Argumentation, die im Rückgang auf das gute alte Recht dem seitherigen Niedergang steuern will, ist freilich nur auf den ersten Blick rückwärtsgewandt. Wie nicht anders möglich, kann die „Deutsche Freyheit“ nicht in ihrer Ursprünglichkeit aufgesucht, sondern nur aus der Perspektive des späten 18. Jahrhunderts, nach den Erfahrungen, die Moser beschreibt, und aus ihren vielfachen Deutungen und Brechungen erkannt werden. Daher kann die Schrift „Vom deutschen Nationalgeist“ als ein Text gelesen werden, in dem Veränderungen der Semantik, Veränderungen im politischen Denken, in den Wertvorstellungen, dem politischen Bewußtsein, deutlich werden, sind doch in die Beschwörung der heilen Ursprungssituation die Erschütterungen der Lebensgrundlagen zeichenhaft eingeschrieben.

Als ein Beispiel können die positiven Erwähnungen der Schweizer Eidgenossenschaft in dieser kleinen Schrift gelten. Nicht deren Verfassung ist es, an der sich die Politik des Reiches orientieren sollte. Die Teilung des Landes in dreizehn Kantone könnte - ganz im Gegenteil - zu Konflikten zwischen den Parteien und damit zu einer Schwächung des Staates führen, die Moser im deutschen Reich nach den wechselnden Koalitionen des Krieges und der konfessionellen Spaltung analysiert und beklagt. Nicht die Verfassung, der gemeinschaftliche Geist ist es - „nur ein Geist wird die ganze Eidgenossenschaft beseelen, und folglich die wahre Glückseligkeit ihr allgemeines Gut seyn“ (S. 55) -, dem Moser auch im deutschen Reich Verbreitung wünscht. Zwar wendet er das Schweizer Beispiel - seiner Argumentation getreu - auf die Reichsverfassung an: „Sind wir doch, so gut als die Helvetier, ebenfalls Eyds- und Bundesgenossen. Uns allen hat der Kayser seinen Eyd vor die Hut und Erhaltung der Gesetze und Freyheiten des Vaterlands geschworen; wir alle leben unter dem Schutz des grossen politisch-religiösen Friedensbundes, welche in der Sprache der Gesetze [Wahlcapitulation Art. II § 6] selbst das immerwährende Band zwischen Haupt und Gliedern, und dieser unter sich selbst, genennet wird“ (S. 55) - aber da die jüngste Geschichte ihm zeigt, daß die beste Verfassung allein das Glück eines Staates nicht befördern kann, so appelliert er an das politische Bewußtsein, die Gemeinsamkeit im Staat zu befördern. In der Beschwörung eines deutschen Nationalgeistes liegt eine starke Sprengkraft: Vordergründig geht es darum, in ihm und durch ihn eine politische Ordnung zu erneuern, die durch Fehlverhalten in der Vergangenheit verfallen ist. Indem er aber den Nationalgeist im Rückbezug auf den reinen Ursprung legitimiert, als allein rettende Gesinnung, als politisches Programm ausruft, setzt er auf eine Politisierung, deren Wirkungen nicht vorauszusehen sind.

Wessen Politisierung? Fragt man nach den Adressaten der politischen Appelle Mosers, scheinen politische und soziale Veränderungen auf. Zunächst sind das die Reichsstände, die aufgerufen werden, ihre in der Verfassung begründeten Rechte und Pflichten gewissenhaft wahrzunehmen. Genauer, ausführlicher und auch hoffnungsvoller, was die Realisierung seiner Reformvorstellungen betrifft, wendet er sich an die

Gelehrten und Beamten, von denen er einen fundierten öffentlichen Diskurs und eine am Nationalgeist orientierte politische Praxis erwartet: „Redliche, Einsichtsvolle, ihr Vaterland liebende, dessen Verfassung kennende und von dem Secten- und Parthiegeist unangesteckte, in würcklichen Staatsgeschäften und Landesregierungen stehende Männer müssen sich dabey noch näher und unmittelbar würcksam erfinden lassen.“ (S. 45) Auf solche Männer zu hoffen, ist nicht unrealistisch, denn: „GottLob! unser Vaterland hat deren noch viele, noch mehrere, als man wohl glaubt, aufzuweisen.“ (ebenda)

Die Hervorhebung der Beamten entspricht ihrer Bedeutung in den deutschen Territorialstaaten. Die normativen Voraussetzungen, die er an ihre Auswahl knüpft, ihre Orientierung an einer Staatsidee, macht aus ihnen eine politische Gruppe und prädestiniert sie zu potentiellen Teilnehmern am öffentlichen Diskurs. Zudem werden ständische Zugangssperren zu politischen Ämtern tendenziell reduziert und auf Dauer hin eingeebnet, wenn auch nicht in der radikalen Weise aufgehoben, daß Geburtsprivilegien prinzipiell negiert würden. So richtet Moser seine Hoffnungen auf „einen zu Geschäften durch Geburt bestimmten oder durch Talente fähigen Mann.“ (S. 45) Mosers Text „Vom deutschen Nationalgeist“ reflektiert die politische und gesellschaftliche Situation Deutschlands in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, in der eine Schicht der Gebildeten aus Beamten, Professoren, Pfarrern, Schriftstellern erkennbar wird, die den öffentlichen Diskurs führen, in ihm über den Zustand des Staates und der Gesellschaft diskutieren und Konzepte entwerfen, wie die politische und soziale Ordnung aussehen sollte und könnte. Friedrich Carl von Moser gehört zu ihnen. Seine Schrift „Vom deutschen Nationalgeist“ ist von einem appellativen Sprachduktus geprägt, der die Intention des Autors verrät, die öffentliche Diskussion zu beeinflussen und eine politische Wirkung zu erzielen. Sie belegt, daß in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts die Idee der Nation das politische Denken belebt und neu orientiert.

III

Wo aber liegen die Ursachen für dieses neue Reden? Man könnte sie in dem Bedürfnis einer sozialen Schicht sehen, ihren Platz in einer in vielfacher Hinsicht obsolet gewordenen politischen Ordnung zu finden. Mit neuen Schlüsselbegriffen will sie die alte Ordnung aufbrechen und mit einer neuen Sprache auch eine neue Welt bezeichnen. Die Existenz dieser neuen sozialen Schicht freilich zeigt politische, wirtschaftliche, soziale, mentale Veränderungen an, die teilweise auf längerfristige Entwicklungen zurückgehen.

Die bereits im Mittelalter einsetzende und nach den konfessionellen Bürgerkriegen verstärkte Machtstellung der Fürsten und die daraus folgende und damit verbundene Herausbildung des neuzeitlichen Territorialstaates schufen die Grundlagen für die zahlreich benötigten Beamten, die sich zunächst als Fürstendiener verstanden, aber besonders im 18. Jahrhundert in ihrem Selbstverständnis ihr Amt von der fürstlichen Person abgelöst, als Dienst am Gemeinwohl begriffen. In dieser Tätigkeit nahmen sie die ökonomischen und sozialen Entwicklungen früher als andere wahr. Erste Anzeichen eines Prozesses, den wir heute als Modernisierung kennzeichnen, konnten einem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen. Ließ sich etwa die wirtschaftliche Tätigkeit allein oder überwiegend unter fiskalischen Erwägungen steuern? Konnte eine Wirt-

schaftspolitik als erfolgreich gelten, die über Privilegien und Monopolvergabe die in diesem Bereich aktiven Bürger an die Gunst des Fürsten band, oder sollte man sich staatlicher Eingriffe nicht eher enthalten und der wirtschaftlichen Tätigkeit einen weiten Spielraum zur eigenen Entfaltung überlassen? Andere Fragen, die sich Beamte stellen mußten, waren solche der rechtlichen Verfassung. Wie mußte sie ausgeformt werden, um den allmählichen gesellschaftlichen Veränderungen gerecht zu werden? Die Herausforderungen ihres jeweiligen Amtes waren es, die die Beamten für den öffentlichen Diskurs qualifizierten und zugleich prädestinierten.

Die Universität war seit dem 16. Jahrhundert der Ort, an dem die Beamten ausgebildet wurden, aber nicht nur sie, sondern auch Geistliche, Ärzte, Professoren. Ein Studium wurde vielfach als Möglichkeit sozialen Aufstiegs begriffen und war im 18. Jahrhundert auch dann noch begehrt, als nach seinem erfolgreichen Abschluß für viele kein Amt mehr winkte und der materiellen Not begegnet werden mußte. Man könnte daher, wenn man die Situation der Schicht der Gebildeten analysierend zusammenfaßt, ein Bedürfnis annehmen, ihren Platz in der Gesellschaft über neue sprachliche Symbole, im Reden über Nation zu definieren.

Was aber ist ihnen Nation? So wie sie sich selbst als Bürger verstanden - nicht als Mitglied des städtischen Bürgertums, dem sie freilich oft entstammten, sondern als *cives*, der sich über die *societas civilis* definiert, ist Nation für sie eine Gesellschaft von Staatsbürgern.¹⁰ Wenn dieses Verständnis auch noch lange traditionelle Elemente in sich enthielt und sich eine Deutung des *cives* als *citoyen* erst in der Erfahrung der Französischen Revolution durchsetzt, sind die Voraussetzungen eines solchen Begriffs früh gestellt, so etwa, wenn Kant den *cives*, d.i. Staatsbürger, als einen Untertan bezeichnet, der an der obersten Gewalt teilnimmt.¹¹ Wenn aber Nation als Staatsbürgergesellschaft gedacht werden kann, muß einem solchen Denken ein Wandel in der Lebenswelt vorausgegangen sein. Denn eine Nation aus Staatsbürgern setzt eine Auflösung der Ständegesellschaft mit ihren deutlichen, starren Zuordnungen zugunsten einer zumindest ansatzweisen Individualisierung voraus. Eine Staatsbürgergesellschaft kann ihre Mitglieder nur als einzelne und gleiche verbinden. Daß - um mit Kant zu sprechen - das Kriterium der „bürgerlichen Selbständigkeit“¹² zunächst noch ein bestimmendes Qualifikationsmerkmal blieb, das „ganze Haus“ sich nicht für alle seine Insassen öffnete, widerspricht dieser Charakterisierung zwar in theoretischer, nicht aber in historischer Hinsicht. Noch wirkte die aristotelische Tradition der selbständigen Hausväter lange nach. Noch ist die Ständegesellschaft nicht wirklich aufgelöst. Noch sind die Individuen als einzelne aus ihrer ständischen Gebundenheit nicht völlig hervorgehoben. Und dennoch - so als sei dieser Prozeß der Freisetzung des Individuums aus ständischer

¹⁰ Rudolf Vierhaus, Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763), Göttingen 1978, S. 78.

¹¹ Manfred Riedel, Artikel „Bürger“, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. 695.

¹² „Gesetzliche Freiheit“, „Bürgerliche Gleichheit“ und „Bürgerliche Selbständigkeit“ sind nach Kant die Attribute des Staatsbürgers. Diese „bürgerliche Selbständigkeit“ definiert er so: „Seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit in Rechtsangelegenheiten durch keinen vorgestellt werden zu können.“ Zur näheren Erläuterung: „Alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staats) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit.“ Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten, II. Teil, 1. Abschn., § 46, Philosophische Bibliothek, Bd. 42, Hamburg 1966, S. 136.

Gebundenheit bereits abgeschlossen - ist das beherrschende Zeitgefühl ein Bewußtsein der Kontingenz, des Erwartungsbruchs, der Unangepaßtheit an gewandelte Verhältnisse, eine verbreitete Stimmung der Melancholie. In ihr spricht sich ein Leiden an Modernisierung aus, die - obgleich sie sich erst ankündigt - in die Lebenswelt der Menschen bereits eingezeichnet zu sein scheint.

IV

Lassen sich solche Stimmungen als Zeichen für grundlegende Wandlungsvorgänge deuten? Was die Melancholie betrifft, so ließe sie sich als ein Zustand begreifen, dem Menschen eigentümlich, der um seine Endlichkeit weiß. Seit der Antike bereits versuchte man, diese merkwürdige Gemütsverfassung zu ergründen.¹³ Während sie einerseits als Krankheit galt, für die es keine Heilung zu geben schien, feierten andere sie als Ausdruck schöpferischen Geistes. Dürers berühmte Deutung in seinem Kupferstich „Melancholia I“ aus dem Jahre 1514 vereinigt das „allegorisierte Ideal einer schöpferischen Geisteskraft“ und „die schreckenerregende Vorstellung eines zerstörerischen Seelenzustandes“ und gibt dadurch dem Verständnis von Melancholie einen neuen Sinn¹⁴, der für die neuzeitliche Deutung wegweisend war.

Für den Historiker freilich sind solche gemüthaften Befindlichkeiten in der Regel kein Gegenstand seiner Untersuchung. Erst wenn sich Stimmungen als dominantes Zeitgefühl zu erkennen geben, wird er ihre Erscheinungsformen analysieren und nach ihren Ursachen forschen. Eine solche Voraussetzung ist im 18. Jahrhundert gegeben: Die verbreitete Mentalität ist dunkel eingefärbt, das ist verschiedentlich bemerkt und ausgeführt worden.¹⁵ Um sie als Ausdruck von lebensweltlichen Wandlungsprozessen zu deuten, müssen daher ihre Erscheinungsformen näher betrachtet werden. Es sind dies vor allem zwei - auf den ersten Blick widersprüchliche - Phänomene: ein auffallender Rückzug des Individuums auf sich selbst und ein Drängen nach Kommunikation mit anderen.

In seiner trüben Stimmung ist der einzelne ganz auf sich selbst bezogen. Sein Denken und Fühlen kreist vornehmlich um seine eigene Person. Die Selbstbeobachtung wird so intensiv betrieben, daß sie für den Betrachter geradezu pathologische Züge annimmt. Die akribisch genauen Wahrnehmungen des eigenen Gemütszustandes werden in der Regel aufgezeichnet: Mit einer unverkennbaren Freude, die eigene Subjektivität artikulieren zu können, wird die vage diffus-schweifende Stimmung in einer literarischen Gestalt aufgefangen und dadurch erkennbar. Erst in dieser Formung als Text - sei es als elaboriertes oder eher fragmentarisches autobiographisches Zeugnis - kann

¹³ Wolfgang Weber, Im Kampf um Saturn. Zur Bedeutung der Melancholie im anthropologischen Modernisierungsprozeß des 16. und 17. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für historische Forschung 17 (1990), S. 155-192.

¹⁴ Raymond Klibansky/Erwin Panofsky/Fritz Saxl, Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, Frankfurt a.M. 1990, S. 448.

¹⁵ Zunächst von Wolf Lepenies, Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1969. - Ursula A.J. Becher, Sozialgeschichte der Lebensformen als Forschungsproblem, in: Konrad Jarausch/Jörn Rüsen/Hans Schleier (Hrsg.), Geschichtswissenschaft vor 2000. Perspektiven der Historiographiegeschichte, Geschichtstheorie, Sozial- und Kulturgeschichte. Festschrift für Georg G. Iggers zum 65. Geburtstag, Hagen 1991, S. 391 ff.

der melancholische Einzelgänger seine Selbstwahrnehmungen analysieren und deuten, ohne sich allein krankhaft in Stimmungen zu verlieren. Die deutliche Bezogenheit auf die eigene Person freilich verhüllte dem einsamen Betrachter die Außenwelt. Sie wurde oft verzerrt oder gar nicht in ihrer Eigenheit bemerkt. Statt dessen verschmolzen ihm Innen- und Außenwelt. Die Natur etwa, die in Tagebüchern und Briefen emphatisch beschworen, angerufen und immer wieder beschrieben wurde, verlor gleichsam in dieser Selbstsicht ihre eigene, objektive Existenz. Sie verflachte zu einem Spiegel, der immer nur das Antlitz des Betrachters zurückwarf. Zuletzt wurde sie von ihm aufgenommen als ein Teil seiner selbst.

Die oftmals dunkle Stimmungsfarbe dieser Selbstartikulationen darf freilich nicht über die Antinomien hinwegtäuschen, die sich in diesen Texten verbergen, und die als Charakteristik der Melancholie selbst gilt: nicht nur als Seelenkrankheit, auch als Auszeichnung menschlicher Kreativität ist sie gekennzeichnet worden.¹⁶ Ähnliches läßt sich zum Zeitgefühl im 18. Jahrhundert sagen: Mit der Artikulation der eigenen Subjektivität ist - nicht immer auf den ersten Blick offenbar - die Erkenntnis individueller Autonomie verbunden. Neben dem Leiden an einer Freisetzung aus vormaliger Geborgenheit gibt es die unverhohlene Euphorie, die aus der Gewißheit entsteht, über neue, ungeahnte Handlungsspielräume zu verfügen, das Bewußtsein, frei zu sein, die Hoffnung, Welt gestalten zu können.

Diese beiden psychischen Dispositionen - melancholische Selbstversunkenheit und euphorische Selbstgewißheit - sind die Grundlage für die oben genannten, zunächst widersprüchlichen Ausdrucksformen der Mentalität: dem Rückzug des Individuums auf sich selbst und sein Verlangen nach Kommunikation mit anderen.

Der Einsame sehnt sich nach einem Du, einem Freund, einem Partner, der das enge Gehäuse seiner Selbstbeschränkung öffnet, der ihn als den, der er ist und als den er sich erkannt hat, wahrnimmt und anerkennt und seinen endlosen Betrachtungen zuhört. Wenn auch viele Anzeichen darauf hindeuten, daß der Einzelgänger im Grunde ein Einzelgänger bleibt, weil er nicht aufhört, in seinem Narzißmus immer um sich selbst zu kreisen und deshalb dem anderen kein wirkliches Eigenrecht zuzubilligen, ist der Wunsch, aus dieser Selbstversunkenheit aufzutauchen und einen Freund zu gewinnen, unverkennbar. Brief- und Freundschaftskult sind Medien einer solchen Verbindung. Auch ein verändertes Verständnis der Ehe, die - wie Niklas Luhmann es nennt - „Intimität neu codiert“¹⁷, gehört in diesen Zusammenhang. Die „romantische Ehe“ am Ende des Jahrhunderts verbindet zwei Individuen, die sich aus eigenem Entschluß aufgrund einer emotionalen Zugehörigkeit, einer Liebesbeziehung, für ein gemeinsames Leben entscheiden, das auf Partnerschaft angelegt ist.

Läßt sich das Bedürfnis nach dem Miteinander aus dem Rückzug des Einsamen her erschließen, so ist auch die andere psychosoziale Disposition - die Hoffnung und der Wille zur Weltgestaltung - auf Kommunikation bezogen; denn nur wenn die einzelnen, die sich nun in ihrem Bewußtsein als einzelne in der Welt wiederfinden, nicht mehr in vorgegebene soziale Ordnungen eingebunden und von ihnen getragen, sich mit anderen einzelnen zu gemeinsamem Tun vereinigen, wären Veränderungen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft zu denken und zu realisieren. Solche Vereinigungen, Zirkel, Grup-

¹⁶ Vgl. Klibansky (Anm. 14).

¹⁷ Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt a.M. 1984, S. 50 ff.

penbildungen, Gesellschaften, die zahlreich und in vielfältigen Formen im 18. Jahrhundert entstehen, sind Ausdruck des beschriebenen Wunsches nach Kommunikation und aktiver Weltgestaltung.¹⁸ Den unterschiedlichen Bedürfnissen entsprachen verschiedenartige gesellige Verbindungen. Dem privaten Wunsch nach Selbstfindung dienten meist kleine Zirkel Gleichgesinnter, für die der Gedankenaustausch und das gesellige Beisammensein wichtig waren und auch genügten. Wenn aber - wie es oft geschah - die persönliche Entfaltung durch Bildung erhofft und angestrebt wurde, ging die Wirkung solcher Vereinigungen über das private Erfülltsein hinaus. Bildung veränderte das Individuum, das die Möglichkeit gewann, mit neuer Kompetenz in seine unmittelbare Umgebung, ja: in die Öffentlichkeit hinein zu wirken. Die zahlreich entstehenden Lesegesellschaften sind ein gutes Beispiel für diesen Sachverhalt. Sie dienten zunächst einem praktischen Zweck, die teuren Bücher, die für viele Bürger privat unerschwinglich gewesen wären, einer größeren Zahl von Interessenten zugänglich zu machen. Diese konnten das jeweilige Buch entleihen oder in den Räumen der Gesellschaft lesen und sich durch die Lektüre bilden. Neben diesen individuellen Bedürfnissen wurden zugleich kommunikative Wirkungen erzielt: sowohl in der Verbreitung des erworbenen Wissens wie auch durch den gesellschaftlichen Diskurs. Die Lesegesellschaft schuf den Rahmen, der den Gedankenaustausch über die Lektüre ermöglichte und zu einer Diskussion über alle Fragen des Zusammenlebens und der politisch-gesellschaftlichen Ordnung anregte. Die zahlreichen Zeitschriften, die hier gelesen, diskutiert und wiederum von Mitgliedern solcher Gesellschaften mit Beiträgen versorgt wurden, wurden immer mehr zu einem Forum eines aufgeklärten Diskurses. Auch in dieser Hinsicht wurden die Grenzen des Privaten immer wieder zur Öffentlichkeit hin geöffnet.

Auch die praktischen Umgangsformen in den neuen Gesellschaften des 18. Jahrhunderts sind nicht ohne politische Folgen. Wenn auch den meisten Mitgliedern ein revolutionärer Impuls fernlag und wohl die wenigsten von ihnen eine fundamentale Umgestaltung der politischen und gesellschaftlichen Ordnung auch nur imaginierten, widersprach die Art ihres gesellschaftlichen Umgangs dem herrschenden ständischen System. Lesegesellschaften waren ständeübergreifend. Ein jedes Mitglied sprach für sich selbst und war als gleiches mit gleichen verbunden. Oft wechselte der Vorsitz der einzelnen Sitzungen. Über den Erwerb eines jeden Buches wurde abgestimmt. Eine solche Praxis konnte nicht ohne politisierende Wirkung bleiben: zum einen stellte sie ein Gegenbild zur bestehenden Ordnung dar, zum andern war sie ein vorzügliches Experiment, um Formen politischer Praxis, die einer funktionierenden Staatsbürgergesellschaft gemäß sind, einzuüben.

V

Wenn bereits Lesegesellschaften, die primär aus den privaten Bildungsbedürfnissen entstanden sind und der Selbstfindung dienten, eine politische Bedeutung hatten, wieviel mehr mußte das für jene Gesellschaften gelten, die ihre Gründung Reformbewegungen verdankten und von „Utopie“ und „Reform“ bestimmt waren¹⁹: die

¹⁸ Richard von Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1986.

wissenschaftlichen, gemeinnützigen, die ökonomisch-landwirtschaftlichen Gesellschaften. Ihnen ging es um unmittelbare praktische Verbesserungen der Gesellschaft, der sie umgebenden Lebenswelt.

Zusammenfassend läßt sich die intensive Gesellschaftsbildung im 18. Jahrhundert als Indikator für Politisierung deuten. Ihr zugrunde lagen zwei Entwicklungen, die diese Veränderungen der Lebenswelt hervorriefen: eine Individualisierung, die oft als Verinselung erlebt wurde, und die Vereinigung einzelner Individuen zu gemeinschaftlicher Praxis. Ist die Individualisierung, indem sie Staatsbürger entläßt, Grundlage der Rede über die Nation, so ist die Gesellschaftsbildung als Assoziation einzelner Individuen Ausdruck und Voraussetzung von Politisierung.

Die Schrift von Friedrich Carl von Moser über den „deutschen Nationalgeist“ läßt sich als Dokument dieser Zusammenhänge lesen: Es handelt sich um einen politischen Text, in der Intention geschrieben, öffentliche Wirkung zu erzielen und eine Verbesserung der politischen Verhältnisse zu erreichen. Dieser politische Text spiegelt die Veränderungen der Lebenswelt wider. Die Melancholie des vereinzelt, einsamen Einzelgängers und der Wunsch nach Kommunikation als Voraussetzung wirksamer politischer Praxis sind in diesen Text mit vielen Zeichen eingeschrieben. Klage, Verzweiflung, Resignation finden sich ebenso darin wie der leidenschaftliche, unbeugsame Wille zur Reform. In seiner Schrift „Vom deutschen Nationalgeist“ beklagt er die trennende Isolierung: „Wir werden uns untereinander fremd, und die Gleichgültigkeit und der Kaltsinn in einer deutschen Provinz gegen die andere steigt immer höher“ (S. 28), ein beklagenswerter Zustand, der einer Nation nicht günstig ist. Wie könnte man ihn überwinden? Zuerst müßte eine bessere Kenntnis unter den Bewohnern der deutschen Länder voneinander auch das Gefühl der Zusammengehörigkeit beleben und stärken. Eine bessere Kenntnis sollte sich möglichst durch Augenschein, durch eigene Erfahrung bilden. Man müßte sich an die Orte begeben. Solche Forderungen aber lassen sich nur durch Mobilität verwirklichen, die gerade dem Beharren in ständischer Gebundenheit widerstreitet. Mangelnde Mobilität, beharrende Gewohnheiten sind es daher, die Moser in seiner Analyse kritisiert. „Unsere junge Deutsche“, so beklagt er ein Verhalten, das gleichwohl der Tradition entsprach, „halten Reisen nicht anders als junge Störche, sie besuchen nur das Nest, wo ihr Vater und Großvater war“ (S. 50). Ein solches Verhalten hält sie in Unkenntnis befangen und hat fatale Folgen für ihre politische Bildung, vor allem dann, wenn es sich um Menschen handelt, die zu Regierunsämtern bestimmt sind. „Was hilft es einem Rheinischen Edelmann, welcher der-einst wohl Churfürst in einem der drey Erzstifte wird, daß er Rom, Wien und alle catholische(n) Höfe gesehen hat und nicht weiß, noch aus lebendiger Kenntniß erfährt, wie man in Berlin, Dresden, Hannover, Cassel und an andern Orten, wo doch auch noch Deutsche wohnen, denkt.“ (S. 50)

Es ist die konfessionelle Spaltung, die die Aufmerksamkeit vom Gemeinwohl auf partikuläre Interessen ablenkt, die die Bürger trennt und ein gemeinsames Verständnis unter ihnen erschwert; es ist die konfessionelle Spaltung, die der Ausbreitung eines deutschen Nationalgeistes im Wege steht. In vielen Schriften hat Moser wie hier diese religiöse Trennung beklagt und gezeigt, wie sehr sie seine Erfahrung geprägt hat.

¹⁹ Ulrich Im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1982, S. 75 ff.

Wenn es auf absehbare Zeit auch nicht möglich zu sein scheint, diese Trennung aufzuheben, so sollte doch eine genauere Kenntnis ein besseres Zusammenleben fördern. Eine verbesserte Kommunikation kann Abhilfe schaffen. Moser rät, sich zu diesem Zweck an den Reisegewohnheiten eines jungen Malers zu orientieren: „Er muß alle Schulen besuchen, sich mit der Manier einer jeden bekanntmachen und dadurch selbst Kunstrichter und Künstler werden.“ (S. 50) Erst wenn er alle Schulen und alle Kunstrichtungen kennengelernt hat, so meint Moser, wird er den weiten Blick, den rechten Überblick über die Möglichkeiten und Wege bildnerischen Gestaltens zu seiner Zeit gewonnen haben. Vorschnelles Eingehen auf lange Gewohntes, Vernachlässigung des Fremden, Ausschluß des anderen, Denkverbote hindern den, der sich solcher Art beschränkt, an der vollen Kraft künstlerischer Kreativität. Auf der Grundlage dieses gewonnenen Wissens wird dieser Mensch ein guter Kunstkritiker sein - er wird die einzelnen Bilder genau zuordnen, ihre Gestaltung im einzelnen verfolgen, ihren Wert vergleichend reflektieren und beurteilen können. Er wird aufgrund eines solchen Bildungsweges ein Künstler werden können, der alle Kunstrichtungen kennengelernt hat, nicht um eine davon nachzuahmen, sondern um seinen eigenen Weg zu finden. Das Reisemodell des Künstlers soll dazu führen, über die genaue Kenntnis des Fremden das Eigene zu erkennen. Wie könnte ein solches Modell auf die öffentliche Ebene übertragen werden und zur Verbesserung der allgemeinen Kenntnis, der Ausbreitung eines Nationalgeists beitragen?

VI

Mosers Kritik an der Reiseroute der künftigen Fürsten und sein Vorschlag zu ihrer Erweiterung könnte auf eine Modifikation der obligaten Kavalierstour hinauslaufen. Doch enthalten seine Pläne grundlegendere Neuerungen. Er möchte den Kreis derjenigen, die eine solche Tour unternehmen, erweitern. Sie soll nicht mehr allein den jungen Adeligen vorbehalten sein, die an fremden Höfen Bekanntschaften machen und Kenntnisse erwerben sollten, um sich dadurch auf ihr künftiges Regierungsamt vorzubereiten. Moser möchte vielmehr einen jeden „durch Talente fähigen jungen Mann“ (S. 49) auf Reisen schicken. Sein Vorschlag hat nichts Revolutionäres: Der Adel soll nicht durch andere soziale Schichten in seiner politischen Bedeutung ersetzt werden, wohl aber könnte die soziale Basis der Regierungen erweitert werden. Da Moser wirksame Veränderungen von der Tätigkeit der Beamten erhofft, ist ihre Qualifizierung eine wichtige Voraussetzung seines Reformkonzepts.

Sein Vorschlag stellt auch keine unrealisierbare Forderung auf. Er entspricht weitgehend Veränderungen in der Lebenswelt. Denn das Reisen hat im 18. Jahrhundert eine Entwicklung erfahren²⁰: es hat eine andere Qualität gewonnen und neue soziale Gruppen in seinen Bann gezogen. Seit jeher waren Menschen auf der Wanderschaft: auf der Flucht aus politischen, militärischen, wirtschaftlichen, beruflichen, religiösen Motiven, vor Kriegen und Naturkatastrophen - Fürsten und Bischöfe, Landsknechte und Söldner, Kaufleute und Handwerksgesellen, Menschen auf Pilgerfahrt. Ihr Reisen war zweckge-

²⁰ Ursula A.J. Becher, *Geschichte des modernen Lebensstils. Essen, Wohnen, Freizeit, Reisen, München* 1990, S. 196 ff.

bunden, sie waren froh, am Ende des gefährvollen Weges angekommen zu sein. Dank technischer und organisatorischer Verbesserungen wurde Reisen bequemer und verlor seinen einstmals bedrohlichen Charakter. Nicht mehr allein das Ziel der Fahrt, der Weg dorthin erhielt seinen Reiz. Diese Veränderungen ermöglichten immer mehr Menschen - auf die Gesamtheit der Bevölkerung bezogen freilich einer Minderheit -, sich auf Reisen zu begeben. Sie verließen die Enge ihres gebundenen, beschränkten Lebens und brachen in die Weite auf, in der Hoffnung auf Welterfahrung und Weltgewinn. In der Durchmessung neuer unbekannter Räume suchten sie das ganz andere. Was konnte das andere sein? Für manche war es die von Menschen bis dahin unberührte, elementare, die ursprüngliche Natur - Saussure besteigt im Jahre 1787 als erster den Mont Blanc und leitet mit dieser Erstbesteigung die Epoche des Alpinismus ein. Das andere konnte auch als Fernstes gesucht werden.

Wenn bei den großen Weltumsegelungen die Schiffe auf der West-Ost-Route nach gefährlicher Fahrt Tahiti erreichten, erschien den Europäern nach den überstandenen Gefahren diese Insel wie ein Paradies.²¹ Die fremden Menschen als „edle Wilde“ idealisiert, schienen in einem glücklichen Naturzustand zu leben, den die Europäer unwiederbringlich verloren hatten. Indem die Reisenden die natürliche Welt des „edlen Wilden“ beschrieben, entwarfen sie ein traumhaftes Gegenbild zu ihrer eigenen Welt, der Welt der europäischen Zivilisation, die als Entfremdung von der Natur erfahren wurde, ohne daß es ihnen möglich war, den reinen Ursprung zurückzugewinnen. Obgleich so die Fremde fremd blieb und sich in diesem Sinne den Reisenden verschloß, konnten die dort gewonnenen Erfahrungen dennoch Einfluß auf die nahe Lebenswelt haben, so etwa, wenn Georg Forster - sein Bericht „Reise um die Welt“ enthält viele aussagekräftige Beispiele für eine solche Verarbeitungs- und Denkweise - in der Reflexion des Fremden ein Bewußtsein der europäischen, seiner Eigenheit gewann. Nicht allein das Fernste, auch das Nächste konnte durch die Bewegung im Raum in einem neuen Licht erscheinen. Mit der Gewöhnung an das Immergleiche verlor die bestehende und doch gewordene Lebenswelt den Charakter starrer Unabänderlichkeit. Auf Veränderung der Nähe war denn auch das Reisekonzept August Ludwig von Schlözers ausgerichtet²², der in seinen Vorlesungen seine Zuhörer ermunterte, das fremde Land genauestens zu erforschen und durch Beobachtung und Recherchen alle nur erreichbaren Nachrichten zu sammeln, nicht allein um Kenntnisse fremder Kulturen anzuhäufen und gleichsam ethnologisches Wissen bereitzustellen, sondern um aus solchen Erfahrungen die heimische politische Praxis zu beeinflussen.

Solche Motive waren es auch, die Friedrich Carl von Moser leiteten, wenn er sich von vermehrtem Reisen positive Wirkungen für die deutschen Verhältnisse versprach. In seiner Schrift erwähnte er die beliebten Badeorte der Epoche, die einen gesellschaftlichen Kosmos im Kleinen darstellten²³, denn in ihnen bildete das gesellige Leben

²¹ Urs Bitterli, Die „Wilden“ und die „Zivilisierten“: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München 1976. Zu den tiefen Mißverständnissen in dieser Begegnung: Marshall Sahlins, Der Tod des Kapitän Cook. Geschichte als Metapher und Mythos als Wirklichkeit in der Frühgeschichte des Königreichs Hawaii, Berlin 1986.

²² August Ludwig von Schlözer, Vorlesungen über Land- und Seereisen (WS 1795/96), hrsg. von Wilhelm Ebel, Göttingen 1964.

²³ R.P. Kuhnert, Urbanität auf dem Lande. Badereisen nach Pyrmont im 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 77), Göttingen 1984.

den lockeren Rahmen für einen durchaus ernsthaften Diskurs über wissenschaftliche und politische Themen. Ein solcher Diskurs, der sehr unterschiedliche Menschen in freier Atmosphäre vereinte, konnte Konzepte für eine Neuordnung des politischen und gesellschaftlichen Lebens entwickeln, die anschließend in eine größere Öffentlichkeit hinein vermittelt werden konnten. Friedrich Carl von Moser erwartete viel von einem solchen Diskurs: „Wer weiß, ob nicht unserm Carls- oder Schlangenbad, unserm Schwalbach oder welch anderm Winkel deutscher Erde eine gleich heilbringende Erscheinung, als dem Helvetischen Schinznach aufgehoben ist!“ (S. 46)

Die Erwähnung von Schinznach hatte programmatischen Charakter.²⁴ Bad Schinznach war Tagungsort der dort 1761 gegründeten Helvetischen Gesellschaft²⁵, aus ähnlichen reformerischen Motiven gegründet wie viele andere Gesellschaften im 18. Jahrhundert. Die freie, ungebundene Atmosphäre des Badeortes war der Sammlung und der ruhigen, intensiven Erörterung günstig. Keine bürokratisch hemmende Organisation, keine drängende Tagespolitik störten die Diskussion dieser „Privatleute“, die - aus Magistratur und Patriziat, aus beiden Konfessionen, als Kaufleute, Gelehrte, Lehrer, Verwaltungsbeamte, Ärzte, einigen Künstlern und Handwerksmeistern - die Ober- und Mittelschicht der zeitgenössischen Schweizer Gesellschaft repräsentierten. Wie Friedrich Carl von Moser über den Zustand Deutschlands, so waren auch sie besorgt über die Krise ihres Landes und wollten sie durch Reformen überwinden. Ihre Klagen waren denen Mosers ähnlich: Die konfessionelle Spaltung und die Aufteilung des Landes in Kantone hatten Trennung bewirkt und gefährdeten die Einheit des Landes. In der Helvetischen Gesellschaft nun - und darin lag für Moser ein nachahmenswertes Programm - diskutierten Privatleute über alle Grenzen und Spaltungen hinweg, von Reformabsichten geleitet, auf eine helvetisch-nationale Ethik hin ausgerichtet. Ihre langfristige Wirksamkeit hätte Moser auch im Deutschen Reich gerne verwirklicht gesehen, wenn er auch realistischerweise nicht daran denken konnte. „Die Helvetische Gesellschaft ist schließlich zu einer Art von inoffizieller Nationalversammlung geworden. Eine ihrer großen Leistungen ist, daß sie in den Revolutionsjahren die gegenseitige Verketterung nicht mitmachte, sondern bis zum Schluß die Freiheit offener Aussprache erhalten konnte.“²⁶ Für Friedrich Carl von Moser war an diesem Vorbild bedeutsam - und aus diesem Grunde erwähnte er Bad Schinznach -, daß hier Schweizer aus allen Landesteilen über konfessionelle Grenzen hinweg über politische und gesellschaftliche Themen diskutieren konnten, bewegt von einem allgemeinen, nicht provinziell verengten, eben Helvetischen Patriotismus und darin seinen Vorstellungen vom „deutschen Nationalgeist“ verwandt.

Moser reflektiert mit der Aufnahme solcher positiver Beispiele in sein Programm politischer Erneuerung Veränderungen in der Lebenswelt, in diesem Falle den Wandel des Reisens, das immer mehr und andere Menschen als zuvor aus einem anderen Motiv als bisher üblich einschloß. Die politisierende Wirkung solcher Veränderungen läßt sich auch in anderen Bereichen nachweisen.

²⁴ Ulrich Im Hof nennt sie freilich realistisch: „a utopian dream.“ Dennoch verlangt Mosers Hinweis eine genauere Erörterung. Vgl. U. Im Hof, *German Association and Politics in the Second Half of the Eighteenth Century*, in: Eckhart Hellmuth (Hrsg.), *The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century*, Oxford 1990, S. 209.

²⁵ Vgl. Im Hof (Anm. 19), S. 160-163.

²⁶ Ebd., S. 163.

VII

Nicht nur die Bewegung im Raum, auch eine Bewegung in der Zeit, das heißt: eine produktive Weise der Erinnerung in der Aneignung historischen Wissens und seine öffentliche Verwendung ist im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts festzustellen. Die beginnende Institutionalisierung der Geschichtswissenschaft in der Aufklärungshistorie zeigt an, daß historische Erkenntnis einen wichtigen Ort im allgemeinen Diskurs findet. Voraussetzung dafür ist eine spezifische, methodisch-geregelte Betrachtungsweise der Vergangenheit. Nur in dieser überprüfbaren Form konnten die Ergebnisse ihrer Forschung allgemeine Geltung erlangen. Nur eine präzisere Rekonstruktion vergangener Erfahrungen konnte ein historisches Wissen erzeugen, das die Grenzen einer präsentistisch verengten Lebenswelt erweitern, die politische Praxis orientieren und den politisch-gesellschaftlichen Diskurs beeinflussen und fundieren konnte. Diese praktische Wirkung ihrer Geschichtsschreibung war den zeitgenössischen Historikern wohl bewußt, und manche von ihnen waren bestrebt, mit den Ergebnissen ihrer Forschung in die Öffentlichkeit hineinzuwirken. August Ludwig von Schlözer war ein herausragender Repräsentant eines solchen politischen Engagements. Neben seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen, die in ihrem argumentierenden Stil die Leser in ihrem Mitdenken und Schlußfolgern aktivieren wollten, haben seine Zeitschriften, der „Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts“ (1776-1782) und die „Statsanzeigen“ (1782-1793) ganz unmittelbar auf die politische Praxis eingewirkt, indem mit dem neu gewonnenen methodischen Instrumentarium - im Recherchieren, Überprüfen, Darlegen, in kommentierender Deutung - die Übelstände der Zeit aufgedeckt, angeprangert und diskutiert wurden, in der Absicht, über die Kritik an Bestehendem eine zukünftige bessere Ordnung entwerfen und begründen zu können.²⁷

Derartige öffentliche Wirkungen eines Sprechens über Nation waren aber erst möglich geworden, weil sich Lebensformen verändert hatten, die zunächst nur den privaten Bereich berührten. Dieser Zusammenhang läßt sich an den kulturellen Praktiken ablesen: Lektüre, Musik, Theater.²⁸

Das Lesen wird im 18. Jahrhundert zu einer wichtigen, beliebten Freizeitbeschäftigung, und - mehr als das - es gilt als Medium von Weltdeutung und Weltgewinn. Bildung durch Lesen - das andere, Ferne, Fremde holt der Lesende in seine Gegenwart. Wie der Reisende auf seine Weise durchmißt auch der Lesende im Akt des Lesens weite Räume. Das Fremdeste wird ihm vertraut; das Nächste verliert den Anschein des Gewohnten, Immergleichen und daher Unabänderlichen und erscheint in dieser veränderten Perspektive in die Zukunft hinein offen. Praktische Voraussetzungen dieses Wandels - die gesteigerte Buchproduktion, eine allmähliche Verschiebung der Thematik von einer primär theologischen zur belletristischen Literatur, die Entstehung und Differenzierung eines Buchmarktes, die Vermittlungsinstanz des Buchhändlers, ein aufnahmeberechtigtes Publikum - machen deutlich, daß eine Untersuchung der Praktiken wichtige Indikatoren des Wandels benennen wird.

²⁷ Ursula A.J. Becher, August Ludwig von Schlözer - Analyse eines historischen Diskurses, in: H.E. Bödeker/G. Iggers/J. Knudsen/P.H. Reill, Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 81), Göttingen 1986, S. 344-362.

²⁸ Vgl. Becher (Anm. 20), S. 156-164.

Auch die Lesepraxis weist Merkmale auf, die als grundlegende Phänomene festgestellt wurden: Hinweise auf Individualisierung und Kommunikation finden sich im Leseverhalten wieder. Neben den immer schon bestehenden gemeinschaftlichen Formen spielt nun das einsame Lesen eine wichtige Rolle. Ein Bedürfnis, sich zeitweilig in die private Intimität zurückzuziehen, wird realisierbar, weil sich Wertorientierungen und Lebensbedingungen verändert haben. Nicht länger wird ein solcher - nicht religiös motivierter - Rückzug ins Alleinsein als anstößig empfunden. Die Differenzierung der Wohnung: die Trennung in Gesellschafts- und Privaträume, mehrere kleine, vom Flur aus zugängliche Zimmer bieten dem Lesenden die Möglichkeit, sich vom Familienleben für eine Weile abzusondern. Hier ist der Leser oder die Leserin allein mit dem Buch und kann seinen Inhalt auf eigene Weise aufnehmen, deuten und für sich fruchtbar machen.

Daneben gibt es das Bedürfnis nach Gedankenaustausch mit anderen Lesern und Leserinnen. Die Formen des gemeinsamen Lesens sind vielfältig: als Kontinuität aus althergebrachter Bibellektüre hält sich das Lesen im Familienkreis, bei dem die Frauen, oft die eifrigsten Leser, ihre Rolle in der kommunikativen Situation stabilisieren und neu definieren. Es gibt den Vorleser - bisweilen den Autor, der aus seinem Werk liest - oder die Vorleserin mit mehreren Zuhörern, das gemeinschaftliche Lesen unter Geschwistern und Freunden, gelegentlich mit verteilten Rollen; schließlich Lektüre und Diskussion in der Lesegesellschaft. So wie diese Gesellschaften ihre Lektüre selbstständig organisierten, gab es andere Gruppen, die Konzerte und Theateraufführungen durch neuartige Abonnementverfahren ermöglichten. Gerade auf dem Gebiet der Kultur hat eine neue Schicht von Gebildeten den erfolgreichen Versuch unternommen, neue Praxisformen zu erproben und neben der höfischen Kultur eine eigene kulturelle Welt hervorzubringen, an der Bürgerliche und Adelige gleichermaßen teilhatten. Schon der Begriff des Nationaltheaters weist darauf hin, daß die beschriebenen vielfältigen Veränderungen - auf der Ebene des Bewußtseins wie auf derjenigen der Lebensformen - in einen gemeinsamen Kontext gehören.

VIII

Friedrich Carl von Moser hat seiner Schrift „Vom deutschen Nationalgeist“ einen Spruch des Schweizers Iselin vorangestellt: „Ein Patriot ist zu groß, eines anderen Slave, er ist zu gerecht, eines andern Herr zu seyn. Er ist daher weder der Anhänger einer Parthie, noch das Haupt einer solchen. Er verabscheuet den Geist der Unruhen; Ihn leiten, ihn beherrschen nur das Gesez und der grosse Gedanke von der allgemeinen Wohlfahrth; diese allein erfüllen seine edle Seele; Diesen allein opfert er alle andere Triebe, alle andere Neigungen seines Herzens auf.“ Um Patriot zu sein, muß man keine besonderen politischen, sozialen, institutionellen Voraussetzungen erfüllen. Eine auf die allgemeine Wohlfahrt gerichtete Denkweise macht den Patrioten aus, das einzelne Individuum bezieht sich auf das Ganze.

Die als Ergebnis lebensweltlicher Veränderungen konstatierbare Individualisierung ermöglicht die beginnende Modernisierung: Die Menschen werden aus ihren vorgegebenen Rollenzuschreibungen gelöst, sie werden Individuen im modernen Verständnis, freigesetzt aus vormaligen Bindungen, neu definierbar und neu verfügbar. Es sind diese einzelnen, die sich als einzelne erkennen und diese Vereinzelung aushalten,

die sich zu Assoziationen zusammenschließen und die Nation als Staatsbürgergesellschaft überhaupt erst imaginieren konnten.

Wenn wir dem Begriff der Nation im Denken des 18. Jahrhunderts folgen, tun wir daher gut daran, seine Voraussetzung im Wandel der Lebenswelt mitzubedenken.

II. VOLK

Etienne François (Paris/Berlin)

„Peuple“ als politische Kategorie¹

*I. „Peuple“ im Sprachgebrauch vor der Revolution:
ein negativer und unscharfer Begriff*

In den Texten, die unmittelbar vor der Revolution erscheinen, begegnet uns das Wort *peuple* als ein Begriff mit ungenauer und schwankender Bedeutung: es wechselt zwischen dem Singular *le peuple* und dem Plural *les peuples* (letzterer wird übrigens häufiger verwendet), so als gelänge es der Sprache nicht, ihren gemeinten Gegenstand zu fixieren, oder richtiger: als wäre es unmöglich, den Gegenstand als eine Einheit zu fassen, und er müßte - im Gegenteil - in seine verschiedenen, nicht aufeinander rückführbaren grundlegenden Aspekte zerlegt werden. In den *cahiers de doléances* ebenso wie in den zeitgenössischen *chansons* und Flugblättern findet man häufiger *les peuples* als *le peuple*, und der König benutzt in seinen Ansprachen immer *mes peuples*.

Das Wort *peuple* kann zudem - zweitens - nicht für sich allein stehen. Ihm muß immer noch ein Attribut beigegeben werden, das es präzisiert und ihm einen Sinn gibt, so als wäre es für sich genommen nur wie eine leere substanzlose Hülse: im Munde des Königs als *mes peuples*, in der Feder der zeitgenössischen Autoren *menu peuple*, *petit peuple*, *bas peuple*.

Die Charakterisierungen, mit denen - drittens - vom Volk gesprochen wird, zeigen dieses immer definiert durch seine Minderwertigkeit, Abhängigkeit, Unterordnung, Schwäche und Armseligkeit - also immer durch negative Bezeichnungen und bezogen

¹ Die vom Verfasser autorisierte Übersetzung dieses Textes aus dem Französischen besorgte Eva Marie Herrmann (Tübingen). - Dieser Aufsatz stellt einen ersten Entwurf zu einer umfangreicheren Abhandlung zur Geschichte des Begriffs *peuple* dar, die in dem von Rolf Reichardt im Oldenbourg-Verlag München herausgegebenen „Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820“ erscheinen wird; dort weitere detaillierte Quellen- und Literaturnachweise. Als bibliographische Einführungen ins Thema seien genannt:

Werner Bahner, *Le mot et la notion de peuple dans l'oeuvre de Rousseau*, in: *Studies on Voltaire* 55 (1967), S. 113-127; Gérard Fritz, *L'idée de peuple en France du XVII^e au XIX^e siècle*, Strasbourg 1988; Annie Geoffroy, *Le peuple selon Saint-Just*, in: *Annales Historiques de la Révolution française* 40 (1968), S. 138-144; Michel Glattigny/Jacques Guilhaumou (Hrsg.), *Peuple et pouvoir. Etude de lexicologie politique*, Lille 1981; Bernard Gresperrin, *L'image historique du peuple dans la pensée de Brnave*, in: *Cahiers d'histoire* 14 (1969), S. 211-217. Roland Mortier, *Diderot et la notion de peuple*, in: *Europe, revue mensuelle* 41 (jan.-févr. 1963), S. 78-88.

auf ein positives Gegenteil, an dem das Volk keinen Anteil hat und das sein symmetrisches Gegenbild darstellt: Gott, der König, die Adligen, die durch Reichtum, Wissen, Macht, öffentliche Bekanntheit usw. Privilegierten. Im Artikel *peuple* der „Encyclopédie“ heißt es zunächst, daß das Volk „den größten und wichtigsten Teil der Nation“ bildet. Sogleich aber wird die negative und einschränkende Präzisierung hinzugefügt, die sehr wohl zeigt, daß das Volk charakterisiert ist durch dasjenige, woran es ihm mangelt: „die Arbeit ist sein einziges Gut“, eine Definition, die der Publizist Linguet wenig später in detaillierterer Form, aber in ebenso negativem Sinne wieder aufnimmt: „das Volk umfaßt alle Menschen ohne Besitz und ohne Einkommen, ohne Renten und ohne Besoldung (*revenu, rentes, gages*); die von ihren Löhnen leben, wenn sie ausreichend sind, die Not leiden, wenn sie zu niedrig sind, und die Hungers sterben, wenn sie ausbleiben“.

Schließlich werden mit dieser - im wesentlichen durch seine Mängel, seine Abhängigkeit und seine Minderwertigkeit - negativ beschriebenen Lebenswirklichkeit des Volkes häufig Vorstellungen und negative Bewertungen in Form von Ablehnung und Verurteilung verbunden. So wie die Abgrenzung von Volk und *sanior pars* eindeutig ist, so durchlässig ist dazu im Unterschied diejenige von *peuple* und *populace* (Pöbel), von *menu peuple* (niederm Volk) und *lie du peuple* (Abschaum des Volkes). Ablehnung und Verachtung artikulieren sich besonders heftig bei den Philosophen: „Unter Volk“, schreibt Voltaire, „verstehe ich den Pöbel (*populace*), der nur von seiner Hände Arbeit lebt. Ich bezweifle, daß diese Klasse von Bürgern (*ordre de citoyens*) jemals die Zeit oder die Fähigkeit hat, sich zu bilden. Es erscheint mir unabdingbar, daß es unwissende Bettler gibt. Nicht den Handlanger muß man unterrichten, sondern den guten Bürger (*bon bourgeois*)“. Die *Encyclopédie* steht dem in nichts nach: „Beim Volk sind die Fortschritte der Aufklärung begrenzt; sie kommen kaum über Anfänge hinaus; das Volk ist zu dumm; der große Haufen ist unwissend und stumpfsinnig.“

Diese Art und Weise, *le peuple* bzw. *les peuples* zu betrachten, ist nicht nur eine Eigenheit derjenigen, die nicht „zum Volk“ gehören, oder derjenigen - was auf das gleiche hinausläuft -, die glauben, nicht dazugehören. Sie wird auch in den volkstümlichen Milieus vollständig übernommen und findet ihren ausgeprägtesten Ausdruck in den *cahiers de doléances*, wo sich das Volk, wenn es sich als solches zu Wort meldet, jedesmal selber darstellt als schwach, abhängig, unaufgeklärt, unterjocht, unglücklich und unterdrückt und keinen anderen Ausweg aus seinem Unglück sieht, als sich dem König zu Füßen zu werfen: er weiß besser als das Volk, was dieses wirklich braucht; er allein kann ihm helfen, und er allein kann für das Glück des Volkes sorgen. Nur ein einziges Zeugnis in diesem Sinne - eines von vielen tausenden - möge hier als Beleg dienen, das *cahier de doléances* des Dorfes Lauris (an der Durance nördlich von Aix-en-Provence): „O Ludwig XVI. [...] Ihr gebt Eurem Volke (*vos peuples*) die Freiheit, die nationalen Steuern unter sich aufzuteilen; einige weise Männer Eurer Umgebung, und, mächtiger noch als Eure Weisheit, die Liebenswürdigkeit (*charmes*) und die Einfühlsamkeit Eurer Erlauchten Gemahlin haben Eure Majestät auf diesem Weg der Tugend unterstützt und Eurem Herzen die Wohltätigkeit und die Liebe zu Eurem Volk teuer gemacht.“

O großer König! Vollendet Euer Werk, steht dem Schwachen gegen den Mächtigen bei, zerstört den Rest der feudalen Sklaverei, befreit unser Hab und Gut von Dienstbarkeiten, so wie Ihr uns jüngst von der Leibeigenschaft befreit habt, und Euer Name wird von den Unglücklichen aller Nationen angerufen werden, und noch die

fernsten Geschlechter werden uns um das Glück beneiden, unter Euren Gesetzen gelebt zu haben; vollendet Euer Werk, uns glücklich zu machen; Euer Volk (*vos peuples*), das Despoten ausgeliefert ist, flüchtet in großer Zahl an den Fuß Eures Thrones und sucht in Euch seinen Schutzgott, seinen Vater und seinen Verteidiger [...]

Franzosen! Welch glückliche Zukunft öffnet sich vor uns. Feinde Frankreichs, erzittert: Wird das Volk glücklich, erstarkt sein Fürst! Fragt Ludwig, was Frankreich ihm wert ist, so wird er wie Henri IV. antworten: „Wenn ich das Herz meines Volkes besitze, habe ich alles, was ich möchte. Ein von seinen Kindern geliebter Vater kann ihrer Hilfe getrost sicher sein.“²

II. „Peuple“ im Sprachgebrauch während der ersten Phase der Revolution: der Begriff *nation* triumphiert über *peuple*

Den verwandten und konkurrierenden Begriffen wie *nation*, *patrie* (Vaterland), *citoyen* (Bürger) und *tiers-état* (Dritter Stand) ist *peuple* ganz offensichtlich unterlegen, und dies um so mehr, als ihm eine politische Nebenbedeutung fast vollständig fehlt. Schon vor der Revolution ist man sich über diesen Nachteil des Begriffs *peuple* im klaren, und es ist kaum erkennbar, wie dieser Mangel hätte wettgemacht werden können. So liest man in einem Wörterbuch des Jahres 1785: „*La nation* ist die Gemeinschaft der Bürger (*le corps des citoyens*); *le peuple* ist die Gesamtheit der im Reich Wohnenden (*l'ensemble des régnicoles*) [...] Bei *nation* denkt man vor allem an die [politische] Macht, die Bürgerrechte, die bürgerlichen und die politischen Beziehungen. Bei *peuple* denkt man an Untertänigkeit, an das Bedürfnis vor allem nach Schutz, und an mannigfaltige [gesellschaftliche] Verbindungen aller Art. Ein König ist der Regent einer Nation (*chef d'une nation*) und der Vater des Volkes (*le père du peuple*).“³

Bei den Debatten im Juni 1789 beginnt die Politisierung des Wortes *peuple*, als die Abgeordneten des Dritten Standes, noch nicht ergänzt um die Überläufer aus den beiden anderen Ständen, auf der Suche nach einer Bezeichnung sind, die besser als der Ausdruck *communes* - die Angehörigen des „gemeinen Volkes“ - ihrem politischen Vorhaben und dem, was sie sein wollen, entspricht.

In den Debatten des 17. Juni erscheint *peuple* noch zaghaft auf der politischen Bühne: dem Beispiel des Abgeordneten Target folgend - der die Abgeordneten des Dritten Standes als „die Repräsentanten fast des ganzen französischen Volkes“ definieren will-, schlägt Mirabeau vor, die Abgeordneten als „Repräsentanten des französischen Volkes“ zu definieren - eine Bezeichnung, die nicht nur einfacher und durchschlagender sei, sondern auch den Vorteil hätte, mit einer einzigen Formel die Vorstellung der nationalen Souveränität und der Souveränität des Volkes ineinander aufgehen zu lassen.

Aber dieser ansonsten bescheidene Auftritt des Wortes bleibt von kurzer Dauer, da die meisten anderen vorgeschlagenen Definitionen sich auf *nation* (in dem vom Sieyès definierten Sinne) und nicht auf *peuple* beziehen. *Peuple* wird sogleich von dem Abgeordneten Thouret (aus Rouen) aus dem Felde geschlagen, indem er die Doppeldeutigkeit dieses Wortes betont (meint es *plebs* oder *populus*?); deshalb kann sich *peuple*

² Pierre Goubert/Michel Denis (Hrsg.), 1789, les Français ont la parole. Cahiers des Etats Généraux, Paris 1964, S. 41 f.

³ Abbé Pierre-Joseph-André Roubaud, Nouveaux synonymes françois III (1785), S. 241.

trotz des leidenschaftlichen Plaidoyers und der kraftvollen Verteidigung durch Mirabeau nicht durchsetzen. Dieser erklärt, dem Wort *peuple* jenen Sinn beizulegen, den es in der englischen Gesetzessprache habe. Und er fügt hinzu: „[...] man hat geglaubt, das schlimmste Dilemma bei mir geltend zu machen, wenn man mir sagt, das Wort *peuple* bedeute notwendigerweise zu viel oder zu wenig [...] Es trifft sich außerordentlich glücklich, daß unsere Sprache, unproduktiv wie sie ist, uns ein Wort an die Hand gegeben hat, das andere Sprachen aufgrund ihrer reicheren Beschaffenheit nicht gewählt haben würden; ein Wort, das uns aufgrund seiner ausgesuchten Einfachheit bei unseren Mitstreitern schätzenswert machen möge, ohne dabei jene zu erschrecken, deren Hochmut und Dünkel wir zu bekämpfen haben; ein Wort, das sich zu allem eignet und das - heute noch bescheiden - unserer Existenz in dem Maße Größe verleihen kann, wie die Umstände es notwendig machen werden.“⁴

Mit überwältigender Mehrheit nehmen die Abgeordneten schließlich den Vorschlag des unbekannten Abgeordneten Legrand aus dem Berry an und erklären sich mit 491 gegen 90 Stimmen zur *Assemblée Nationale*. Und als die Nationalversammlung zwei Monate später die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte verabschiedet, erwähnt sie das Wort *peuple* nur ein einziges Mal, und zwar in der ersten Zeile, so als wolle sie sich seiner damit entledigen („die Vertreter des französischen Volkes, die sich als Nationalversammlung konstituiert haben [...]“); denn was zählt, ist nur *la nation, les citoyens, les hommes* und *la loi*. *Peuple* ist nur der form- und ausdruckslose Rohstoff von *nation*, gewissermaßen deren vorheriger Zustand, solange sie nicht von ihren Vertretern als Nation konstituiert wird. „*Le peuple*“, schreibt Sieyès, „kann nur durch seine Vertreter sprechen und handeln.“

Alles in allem bleibt der Begriff *peuple* als politischer Begriff zu Beginn der Revolution außergewöhnlich marginal. Aufgrund seiner negativen Konnotationen benachteiligt und seines mehrdeutigen Sinnes wegen wird *peuple* von seinen siegreichen Konkurrenten überlagert und führt in ihrem Schatten nurmehr eine kümmerliche Existenz. Kaum mehr als zwei Politiker sind auszumachen, die sich ausdrücklich auf diesen Begriff berufen. Der eine ist der Abgeordnete Maximilien Robespierre aus Arras, der im Oktober 1789 bei den Debatten über die Verfassung die von der Mehrheit eingeführte Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Bürgern vehement ablehnt und - im Gegenteil! - die Sache des ganzen Volkes und seiner Einheit verteidigt. Der andere Politiker ist ein leidenschaftlicher Journalist und Polemiker mit sehr persönlichem Stil, Marat, dessen Zeitung „*L'Ami du Peuple*“ genau vom September 1789 an zu erscheinen beginnt. Mißtrauisch im Hinblick auf jede Form von Stellvertretung, versteht sich Marat als „das Auge und das leidende Herz des Volkes“; eines Volkes, das er durch sein soziales und politisches Ausgeschlossenensein, seine Leiden und seine Armut definiert; eines Volkes, mit dem er sich vollständig identifiziert und das er „aus seinem Schlaf aufwecken“ will; eines Volkes, zu dessen Sprecher er sich macht, dessen Rechte er verteidigt und dessen Feinde er unermüdlich anprangert.

Durch Marat, mehr noch als durch Robespierre, politisiert sich der Begriff *peuple*. Er befreit sich von der Vormundschaft von *nation* und orientiert sich zunehmend mehr und eindeutig in Richtung *petit peuple*, nunmehr eher im Sinne von *plebs* und weniger von *populus*. Durch Marat schließlich gewinnt *peuple* als politischer Begriff einen

⁴ Zitat nach Régine Robin, *La société française en 1789: Semur en Auxois*, Paris 1970, S. 324 f.

spezifisch positiven Wert und füllt sich mit Emotionalität, in der doppelten Spannung von Ausschluß und Gemeinschaft: einerseits Ausschluß aller Feinde des Volkes (die Bösen, die Korruptierten, die Aristokraten), um das Volk von allen ungesunden Elementen, die es verderben, zu „reinigen“; andererseits Gemeinschaft und Sammlungsbewegung all jener, die das „wirkliche“ Volk darstellen und die gerade durch ihren Zusammenschluß die Kraft finden werden, die es ihnen erlaubt, über die sie umgebenen und von allen Seiten drohenden Feinde zu triumphieren.

III. „Peuple“ im Sprachgebrauch der Jakobiner und der Bergpartei: eine defekte Emanzipation, doppeldeutig und von kurzer Dauer

Das neuerliche Erscheinen von *peuple* als politischem Begriff ist an die rapide Radikalisierung des revolutionären Prozesses und die Verschärfung innerer Konflikte gebunden. Die Jakobiner und dann die Mitglieder der Bergpartei berufen sich immer häufiger auf „das Volk“, betonen ihre Nähe zu ihm und beziehen daraus ihren Stolz und ihre Legitimation im Kampf gegen ihre Gegner. So beruht das politische Schicksal eines Danton ganz offensichtlich auf der Tatsache - um den Ausspruch von Condorcet aufzunehmen -, daß er ein Mann ist, „den das Volk liebt“. Dieses Volk - von nun an immer im Singular gebraucht und meist ohne zusätzliche Attribute - wird überdies überschwänglich verherrlicht ob seiner Tugenden, seiner Reinheit und seiner Kraft. Wie vor 1789, spielt der Gegensatz zu den herrschenden Klassen immer noch eine Rolle, nun aber im umgekehrten Sinne, da von nun an das Volk die positive Gegenseite darstellt, die Norm, auf die man sich bezieht und die dazu dient, die Spreu vom Weizen zu trennen. Robespierre schreibt: „Beim Volk finden wir, verborgen unter einem Äußeren, das wir als grob und ungeschliffen zu bezeichnen pflegen, aufrichtige und rechtschaffene Gemüter, gesunden Menschenverstand und eine Tatkraft, wie man sie vergebens bei derjenigen Klasse suchen würde, die solche Tugenden gar nicht kennt.“

Das Volk wird schließlich als höchste Instanz, als oberster Führer angerufen, in dessen Dienst sich die Regierung gänzlich stellen muß: „Die Bitten des Volkes sind Befehle“, ruft Boissy d'Anglas schon am 15. Mai 1789 aus, „es ist in Wahrheit die Nation“, während Couthon fast vier Jahre später, am Tage der Hinrichtung Ludwigs XVI., im Konvent verkündet: „Kümmern wir uns um das Volk, und nur um das Volk“. Tatsächlich erscheint *peuple*, in dieser Form definiert und aufgewertet, in Aufsehen erregender Weise in den Texten zur Verfassung und zu den Institutionen in der Zeit, wo die Bergpartei den Konvent beherrscht. Robespierre erklärt: „Jede Institution ist fehlerhaft (*vicieux*), die nicht voraussetzt, daß das Volk gut und die Beamtenschaft (*magistrat*) bestechlich ist.“

Indem man sich auf *peuple* ebenso wie auf *nation* beruft, kommt es sogar vor, daß *peuple* an die Stelle von *nation* tritt: Im Gegensatz zur Behauptung in der Erklärung der Menschenrechte von 1789, daß der „Ursprung aller Souveränität seinem Wesen nach in der Nation liegt“, verkündet die neue Erklärung, mit der die Verfassung des Jahres II eröffnet wird (Artikel 25), daß die „Souveränität beim Volke liegt“, und präzisiert wenig später (im Artikel 7 der eigentlichen Verfassung): „Das souveräne Volk ist die Gesamtheit der französischen Bürger“ (*le peuple souverain est l'universalité des citoyens français*). Im Artikel 35 der Verfassung geht dieser Wille, sich dem Volke zu unterwerfen, bis zum Äußersten. Er wird radikal auf einen neuen Höhepunkt getrieben,