

BENJAMIN LOY
SIMONA OBERTO
PAUL STROHMAIER (Hg.)

Imaginationen des Sozialen

Narrative Verhandlungen
zwischen Integration
und Divergenz
(1750–1945)



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



STUDIA ROMANICA

Band 218

Herausgegeben von

Marc Föcking

Robert Folger

Sybille Große

Edgar Radtke



Imaginationen des Sozialen

Narrative Verhandlungen
zwischen Integration und Divergenz
(1750 – 1945)

Herausgegeben von
BENJAMIN LOY
SIMONA OBERTO
PAUL STROHMAIER

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

ISBN 978-3-8253-4634-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2020 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Klaus Brecht GmbH, Heidelberg
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhaltsverzeichnis

Benjamin Loy, Simona Oberto, Paul Strohmaier

Imaginationen und Erzählungen von Gesellschaft. Einleitende Überlegungen
zur Genealogie und Konjunktur von sozialen Strukturnarrativen 7

Andreas Kablitz

Die Erfindung der Schuld der Gesellschaft – Von La Rochefoucauld zu
Rousseau. Anmerkungen zur Anthropologie des *Ancien Régime* 21

Alexander Fischer

Das Unbehagen an der Gesellschaft. Rousseaus begriffliche Erzählung
misslungener Gesellschaftlichkeit im *Zweiten Discours* 57

Stephanie Béreiziat-Lang

Beschriebene Wilde und verwildertes Schreiben. Zur Verschriftlichung
,anderer‘ Gesellschaftlichkeit bei Rousseau und Lévi-Strauss..... 83

Agnes Bidmon

Angriff ist die beste Verteidigung. Georg Christoph Lichtenbergs satirische
Attacken auf religiöse Homogenisierungsbestrebungen und kulturelle
Normierungstendenzen..... 107

Benjamin Loy

Phantasmen der Divergenz und Apologien des Autoritären. Zur Imagination
des Sozialen bei Joseph de Maistre 131

Vittoria Borsò

Relationale Intensitäten im Schatten emergenter Narrative des Sozialen.
Zur Archäologie von ‚Paragesellschaften‘ im französischen Realismus
(Honoré de Balzac)..... 155

Simona Oberto

Huysmans‘ Imaginationen des Asozialen. À rebours, der Naturalismus und
Baudelaires *Éloge du maquillage* 179

Paul Strohmaier

Zwischen archaisierender Besonderheit und metaphorischer Entgrenzung.

Zum Siziliendiskurs bei Verga, Pirandello und Sciascia 201

Teresa Hiergeist

Explosive Utopien. Gesellschaftliche Einheit und anarchistischer Terrorismus

im sozialen Imaginären der Jahrhundertwende 221

Julian Drews

„Parallelgesellschaft“ und die Angst vor der Gattung. Der *Cid* und der *Quijote*

bei Ramón Menéndez Pidal 237

Julia Bulk

Alltagsobjekte als Zeichen. Der Deutsche Werkbund und die „wurzelechte

deutsche Kultur“ 257

Gesine Müller

Das Modell der *plantación* als Paragesellschaft? Literarische Inszenierungen

der spanischen und französischen Karibik im 19. Jahrhundert 275

Zu den Autoren 289

Imaginationen und Erzählungen von Gesellschaft Einleitende Überlegungen zur Genealogie und Konjunktur von sozialen Strukturnarrativen

Die Tatsache, dass Gesellschaften symbolischer Reservoirs und narrativer Ressourcen bedürfen, um sich ihres (stets umstrittenen) ontologischen Status zu versichern, ist aus unterschiedlichen Perspektiven hinlänglich diskutiert worden.¹ Wenngleich diese Fragen von sozialer Repräsentation und politischer Macht bereits für Formen traditioneller Herrschaft relevant waren,² so gewinnen sie ihre zentrale Bedeutung doch erst mit dem wachsenden Kontingenzbewusstsein der Moderne, welche „die Einheits selbstverständlichkeiten der Vormoderne aufbricht“³ und der Idee Vorschub leistet, „dass der Staat nicht nur ein Gemachtes, sondern auch zu Machendes, und zwar von Grund auf neu und anders zu Machendes sei als zuvor“⁴. Zugleich unterliegen die Wahrnehmung und Bewertung solcher sozialen Strukturnarrative offensichtlich bestimmten Konjunkturbewegungen, wie ein Blick in die jüngere Vergangenheit zu belegen vermag. Ließ sich im Umkreis der Epochenschwelle von 1989 gemeinsam mit der Diagnose des „Niedergang[s] der vereinheitlichenden und legitimierenden Macht der großen Spekulations- und Emanzipationserzählungen“⁵ noch umstandslos (und durchaus optimistisch) ein Verlust der „Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung“⁶ selbst konstatieren, stellt sich die Situation dreißig Jahre später ungleich kritischer dar: Der rasant fortschreitende und tiefgreifende Wandel der grundlegenden sozialen Logik der (insbesondere westlichen) Gesellschaften der Spätmoderne, wie ihn Andreas Reckwitz unter dem Begriff der „Gesellschaft der Singularitäten“ erfasst, sieht sich in Reaktion auf die umfassende Entwertung hergebrachter sozialer, politischer und ökonomischer Formen kollektiver und

¹ Vgl. etwa aus soziologisch-historischer Perspektive die einschlägige Studie zu Nationen als vorgestellten Gemeinschaften von Benedict Anderson (*Imagined Communities*, London 1983) oder die Beiträge in *The Invention of Tradition*, ed. by Eric Hobsbawm and Terence Ranger, Cambridge 1983; aus sozialphilosophischer Sicht Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*, Durham 2003; aus literaturwissenschaftlicher Sicht die erzähl- und kulturtheoretischen Ausführungen von Albrecht Koschorke: *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. 2012, oder die Beiträge in *ErzählMacht. Narrative Politiken des Imaginären*, hg. von Kurt Hahn, Matthias Hausmann und Christian Wehr, Würzburg 2014.

² Vgl. beispielsweise Jan Assmann: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000.

³ Peter Fuchs: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt a. M. 1992, S. 96.

⁴ Albrecht Koschorke u.a.: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M. 2007, S. 9.

⁵ Jean-François Lyotard: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2012, S. 99.

⁶ Ebd., S. 106.

verstetigter Vergesellschaftung zunehmend mit der Herausforderung neuer Gemeinschaftsentwürfe und Kollektividentitäten konfrontiert. Diese wiederkehrenden und global zu beobachtenden Kommunitarismen formieren sich dabei, so Reckwitz, vielfach aus einer Ablehnung von Migration und Hyperkultur heraus als Gegenbewegungen, „die nun auf ihre Weise eine Schließung der Kultur und eine Reetablierung kollektiver Identitäten einfordern.⁷ Zugleich konkurrieren, so ließe sich ergänzen, die kulturessenzialistischen Narrative dieser „Neogemeinschaften“ mit einer Vielzahl an anderen partikularen Lebens- und Gesellschaftsentwürfen sozialer Kollektive, welche ihrerseits die Erzählung der wirtschafts- und wertliberalen Globalisierung hinterfragen, die ihren eigenen narrativen Status oft genug verschleiert.⁸ Gemeinsam ist all diesen „singulären Kollektiven“ jedoch, dass sie sich im Unterschied zu traditionellen Herkunftsgemeinschaften „als Sozialitäten mit intensiver Affektivität dar[stellen], die nicht nur Praktiken, sondern auch Narrative und Imaginationen teilen.“⁹

Eben auf diese erneuerte Relevanz und Dynamik gesellschaftlicher Strukturnarrative sowie die zentrale Bedeutung, die Prozessen des Erzählens bzw. *Imaginierens* in diesem Zusammenhang zukommt, reagiert das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderte Netzwerk *Paragesellschaften: Parallele und alternative Sozialformationen in den Sozialkulturen und -literaturen*, aus dem der vorliegende Band bzw. die ihm vorausgegangene Tagung entstanden sind.¹⁰ Ein wichtiger Ausgangspunkt der Debatten waren dabei zunächst die Auseinandersetzungen mit dem Begriff der ‚Parallelgesellschaft‘, wie er sich in den letzten Jahrzehnten im sozio-politischen Diskurs etabliert hat, bzw. seine kritische Hinterfragung aus literatur-, medien- und kulturwissenschaftlicher sowie philosophischer Perspektive.¹¹ In diesem Zusammenhang erweiterte sich der Fokus des Netzwerks rasch hin zu Fragestellungen, welche die narrativen und symbolischen Dimensionen von Prozessen der Vergesellschaftung und insbesondere von Phänomenen sozialer Stratifizierung durch Inklusion und Exklusion in den Blick nahmen. Ausgehend von der Annahme einer „Analogie zwischen sozialstrukturellen und semiotischen Transformationen“¹², analysiert das interdisziplinäre Netzwerk Inszenierungen sozialer Differenzierungs- bzw. Unifizierungsprozesse im Medium der Sprache. Seine Lektüren richten ihre Aufmerksamkeit auf die spezifischen semantischen und narrativen Mittel, die Texte nutzen, um Erzählungen und Bilder gesellschaftlicher Strukturformationen und insbesondere von Phänomenen von Einheit und Abweichung zu entwerfen, wobei die Analyse nicht notwendig auf fiktionale Texte beschränkt bleibt. Vielmehr

⁷ Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017, S. 400.

⁸ Zu denken wäre etwa an kritische Bewegungen ökologischer oder regionalistischer Prägung, wobei hier die Grenzen zwischen progressiven und reaktionären Tendenzen durchaus instabil sind.

⁹ Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, a.a.O., S. 63.

¹⁰ Diese fand im Dezember 2018 an der Universität zu Köln unter dem Titel *Imaginationen des Sozialen. Narrative Verhandlungen zwischen Integration und Divergenz (1750–1945)* statt. Wichtige Vorarbeiten zum vorliegenden Band finden sich in: Teresa Hiergeist (Hg.): *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, Würzburg 2017 bzw. Martin Biersack/ Teresa Hiergeist/Benjamin Loy (Hg.): *Parallelgesellschaften: Instrumentalisierungen und Inszenierungen in Politik, Kultur und Literatur*, München 2019.

¹¹ Vgl. dazu auch die Überlegungen in den Einleitungen der beiden genannten Bände.

¹² Koschorke: *Wahrheit und Erfindung*, a.a.O., S. 181.

scheinen sich die spezifischen Rhetoriken von sozialen Strukturnarrativen gerade dadurch auszuzeichnen, dass sie zwischen verschiedenen fiktionalen und faktualen Sprechkontexten oszillieren und wechselseitig aufeinander Bezug nehmen.

Imaginationen und Narrationen werden vor diesem Hintergrund nicht einfach als ein Epiphänomen längst eingetretener soziostruktureller Veränderungen erfasst, die darin nur ihre nachträgliche semantische Aufarbeitung erführen. Diese strikte Unterscheidung von Sozialstruktur und Semantik und deren möglicher Phasenverschiebung, wie sie etwa für Luhmanns Untersuchungen zur historischen Semantik entscheidend ist,¹³ muss heute als überholt gelten. Vielmehr haben soziale Imaginationen und gesellschaftliche Narrative entscheidende handlungsleitende und damit eben auch wirklichkeitskonstituierende Kraft: Sie öffnen oder verschließen sozialen Akteuren Handlungspotentiale, durch deren Ausschöpfung sich eine gegebene soziale Wirklichkeit entweder bewahren oder grundsätzlich verändern kann. Schon Reinhart Koselleck weist auf dieses Potential im Sinne einer Untrennbarkeit von Begriffs- und Sozialwelt in der Moderne hin:

Ohne gemeinsame Begriffe gibt es keine Gesellschaft, vor allem keine politische Handlungseinheit. Umgekehrt gründen unsere Begriffe in politisch-gesellschaftlichen Systemen, die weit komplexer sind, als daß sie sich bloß als Sprachgemeinschaften unter bestimmten Leitbegriffen erfassen ließen. Eine ‚Gesellschaft‘ und ihre ‚Begriffe‘ stehen in einem Spannungsverhältnis, das auch die ihnen zugeordneten wissenschaftlichen Disziplinen der Historie kennzeichnet.¹⁴

In einem erweiterten Verständnis dieses Phänomens ließe sich mit Charles Taylor argumentieren, dass jene Imaginationen von Sozialität, um die es dem Netzwerk geht, über den Gebrauch von Begriffen hinaus immer schon in die (weniger geordnete) Sphäre der Alltagssprache, aber vor allem auch auf Fiktionen bzw. Imaginationen (im Sinne kollektiv zirkulierenden Symbol- und Bildbestände) ausgreifen. So verwendet Taylor bewusst den Begriff des „Imaginären“,

because my focus is on the way ordinary people ‚imagine‘ their social surroundings, and this is often not expressed in theoretical terms, but is carried in images, stories, and legends [...], the social imaginary is that common understanding that makes possible common practices and a widely shared sense of legitimacy.¹⁵

Versteht man Einheitssemantiken, die einen bedeutenden Teil jenes „social imaginary“ bilden, in einem etwas anders gelagerten Zugriff mit Rainer Forst als sog. „Rechtfertigungsnarrative“, dann wird auch hier die Bedeutung von Imaginationen ersichtlich, handelt es sich bei Rechtfertigungsnarrativen doch um

¹³ Vgl. hierzu programmatisch Niklas Luhmann: *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993, S. 9–71.

¹⁴ Reinhart Koselleck: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 107–129, hier S. 108.

¹⁵ Charles Taylor: *Modern Social Imaginaries*, a.a.O., S. 23.

Formen einer verkörperten Rationalität, denn hier verdichten sich Bilder, Partikularerzählungen, Rituale, Fakten sowie Mythen zu wirkmächtigen Gesamterzählungen, die als Ressource der Ordnungssinngebung fungieren. In Narrative eingefasst [...], haben normative Ordnungen eine besondere Bindungskraft und Autorität; sie erhalten historische Bedeutung und zugleich emotionale Identifikationskraft.¹⁶

Spätestens mit Anbeginn der Moderne lässt sich Gesellschaft nur mehr kommunikativ ‚herstellen‘, funktioniert sie, systemtheoretisch gesprochen, als „autopoietisches System“, das sich „kommunikativ im Netzwerk von Kommunikationen“ reproduziert.¹⁷ Die Bedeutung narrativer Formen und ästhetischer Strategien in diesem Zusammenhang wurde dabei in der jüngeren Forschung von verschiedener Seite und insbesondere im Sinne einer Hinterfragung und Erweiterung bestimmter soziologischer Theoriebildungen unterstrichen. So betont etwa Albrecht Koschorke die „*genuin ästhetische Beschaffenheit* von Systemen“, welche sich etwa in der Tatsache äußere, dass „[k]ein soziales System [...] eingesetzt und in Gang gebracht werden [kann], ohne daß ‚Kunstgriffe‘ verwendet würden, die sich systemimmanent weder herleiten noch rechtfertigen lassen.“¹⁸ In diesem Zusammenhang hat auch Susanne Lüdemann in ihrer kritischen Lektüre organischer Staats- und Gesellschaftslehren in der Soziologie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts die Wirkmächtigkeit bestimmter Metaphern der Gesellschaft nachgewiesen, welche sich eben dadurch auszeichnen, dass sie „Ähnlichkeiten nicht abbilden, sondern für das wahrnehmende Bewußtsein *herstellen*, und daß die Illusion der Buchstäblichkeit, die *effets de réel*, erst als Sekundäreffekte symbolischer und imaginärer Produktion auftreten.“¹⁹ Auch von kultursoziologischer Seite wurde die fundamentale „Sinnlichkeit des Sozialen“ in dem Sinne hervorgehoben, dass sozialen Praktiken – und damit auch dem Verständnis von Gesellschaft als solcher – „immer schon bestimmte Formen sinnlicher Wahrnehmung“²⁰ zugrunde liegen. Ebenso hat die Politikwissenschaft gegenwärtig vermehrt ihr Interesse auf die Frage nach dem Zusammenhang von Narrationen und politisch-gesellschaftlichen Vorstellungen der Legitimität von Ordnungen gerichtet, um zu verstehen, wie

konfrontative Sprachstrategien in Prozesse der kollektiven Selbstverständigung übergehen und wie dadurch emergente Erzählordnungen entstehen, in deren Sinnbezügen sich eine kollektive verbindliche Entscheidung einrichten und mit Legitimität versorgen kann.²¹

¹⁶ Rainer Forst: *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs*, in: *Rechtfertigungsnarrative*, hg. von Andreas Fahrmeir, Frankfurt a. M./New York 2013, S. 11–28, hier S. 14.

¹⁷ Fuchs: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, a.a.O., S. 92–93.

¹⁸ Albrecht Koschorke: *System. Die Ästhetik und das Anfangsproblem*, in: *Grenzwerte des Ästhetischen*, hg. von Robert Stockhammer, Frankfurt a. M. 2002, S. 146–163, hier S. 148.

¹⁹ Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004, S. 46.

²⁰ Andreas Reckwitz: *Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen*, in: *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, hg. von Andreas Reckwitz, Sophia Prinz und Hilmar Schäfer, Berlin 2015, S. 13–54, hier S. 22–23.

²¹ Frank Gädinger, Sebastian Jarzebski und Taylan Yildiz: *Politische Narrative. Konturen einer politikwissenschaftlichen Erzähltheorie*, in: dies. (Hg.): *Politische Narrative. Konzepte – Analysen – Forschungspraxis*, Wiesbaden 2014, S. 3–38, hier S. 11.

Narrationen werden dabei durch die Ermöglichung von Kontingenzreduktionen als elementarer Bestandteil politischen Sprechens und Handelns erachtet, lassen sich doch „in jedem Versuch, politische Probleme zu konkretisieren und eine verbindliche Einigung zu erzielen, [...] erzählerische Techniken finden, die darauf abzielen, die Kraft institutionell eingeschliffener Narrative zu mobilisieren.“²²

Unter der nicht eben geringen Fülle solcher Imaginationen- und Erzählformen gilt das Augenmerk der Beiträge des Bandes dabei insbesondere jenen, die das Thema sozialer Einheit fokussieren, die Einheitshypothesen oder Einheitsangebote, kurz „Einheitssemantiken“²³ formulieren, die dabei sowohl Kategorien von Herkunft als auch Zukunft als Kohärenzressource aktivieren können, etwa im Sinne nationaler Identität oder auch als utopische Gemeinschaft. Zugleich jedoch werden immer auch solche Imaginationen und Narrationen diskutiert, in denen genau jene Vorstellungen von Gesellschaft als einer homogenen Totalität in Zweifel gezogen, in denen vielmehr abweichende Wirklichkeitsmodelle formuliert werden. Eine der Leitüberlegungen der Beiträge ist damit auch jene, dass sowohl die Imaginationen sozialer Konvergenz wie auch diejenigen sozialer Divergenz gleichursprünglich sind. Die Imaginationen des Abweichenden, Divergenten verhalten sich damit nicht parasitär zu den Imaginationen von Einheit oder Konvergenz, sondern bilden einen von Beginn an mitgegebenen Gegenpol, von dem aus ebensolche Einheitsformulierungen einer kritischen Revision unterzogen werden können. Diese Absetzung wiederum kann durchaus zur Formulierung anderer, abweichender Imaginationen von Einheit führen, zu „Gegennarrativen“, die ihre Einlösung wiederum in die Zukunft verlagern.²⁴ Gerade die Fragen nach dem prospektiven Potential von Begriffen, aber auch von Fiktionen spielt in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle. Koselleck postuliert für die Begriffswelt der Moderne als Merkmal, dass ihre Begriffe „nicht mehr nur dazu [dienen], Vorgegebenheiten so oder so zu erfassen, sie greifen aus in die Zukunft.“²⁵ Die spezifische Zeitlichkeit der Moderne in ihrer Umstellung auf eine potentiell stets offene Zukunft hin impliziert damit immer bereits eine ‚fiktionalisierende‘ Tendenz im Sinne der in der Erwartungshaltung auf das Kommende aufgehobenen *Weltvorstellung*, wie etwa unlängst noch einmal Jens Beckert mit Blick die Bedeutung sog. „fictional expectations“²⁶ als Basis kapitalistischer Funktionslogiken in der Moderne überzeugend nachgewiesen hat. Fiktionen eignet damit in ihrer Eigenschaft als Verhandlungsort des Möglichen, aber auch des Kontrafaktischen und der Latenzen, eine

²² Ebd.

²³ Fuchs: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, a.a.O., S. 88.

²⁴ Das prominenteste Gegennarrativ zur Gesellschaft selbst ist bekanntlich das der Gemeinschaft, wird doch der Begriff der Gesellschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts „mit all jenen Strukturbedingungen und Neuerungen verknüpft wird, die für die Moderne charakteristisch sind. Entsprechend wird ‚Gesellschaft‘ zugleich immer mehr zum begrifflichen Platzhalter für die Ausbreitung kapitalistischer Erwerbslogik, die Massenverelendung des Proletariats und die Zerstörung traditionaler Lebensformen, während das Konzept der Gemeinschaft vielerorts zur Projektionsfläche für die im Zuge der Modernisierung verlorenen Sicherheiten avanciert“ (Hartmut Rosa u.a.: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg 2010, S. 34).

²⁵ Koselleck: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, a.a.O., S. 113.

²⁶ Jens Beckert: *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Cambridge 2016.

Nähe zu den politisch-gesellschaftlichen wie ökonomischen Ideenwelten der Moderne, welche als solche ebenfalls in den Beiträgen dieses Bandes untersucht wird.

Wenngleich das Netzwerk *Paragesellschaften* zunächst aus dem eingangs beschriebenen Zeithorizont der Gegenwart heraus entstand, belegen schon die bis hierher angeführten Verweise auf die Entstehung moderner Gesellschaften die Notwendigkeit, zunächst in einem genealogischen Zugriff die historischen Grundlagen von Sozialitätsnarrativen zu ergründen. Gerade die gegenwärtige und neuerliche Konjunktur von Begriffen wie „Kultur“, „Gemeinschaft“, „Heimat“, „Identität“, „Freiheit“ oder „Geschichte“ ließen es im Rahmen des Netzwerks als sinnvoll erscheinen, in einem ersten Schritt stärker die Formierungsgeschichte von „Gesellschaft“ im modernen Sinne in den Fokus zu nehmen. Die Karriere des Begriffs „Gesellschaft“ beginnt – ähnlich wie der Begriff der Nation, dessen historische Genese weit präsenter scheint – in seiner modernen Akzeption erst um 1800.²⁷ Verstanden als umfassender Wirklichkeitszusammenhang, der sich die ange-stammten Bezirke von Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Religion funktional unterordnet, ist er zugleich Ausdruck eines tiefgreifenden Strukturwandels von einem ständisch stratifizierten Gemeinwesen älteren Typs hin zu einer modernen, von funktionaler Differenzierung geprägten Organisationsform. Trotz der Suggestion einer übergreifenden Einheit ist im Gefolge der Französischen Revolution die faktische Beschaffenheit von „Gesellschaft“ in einer Weise disponibel wie in keiner Epoche zuvor. Auch das „soziale Imaginäre“ muss auf diesen Strukturwandel reagieren und neue Akteure, Legitimationsformen und Zielhorizonte entwerfen. Im Begriff der „Gesellschaft“ kondensiert sich damit nicht nur eine moderne „Einheitssemantik“, vielmehr tritt zugleich die narrative und imaginative Verfasstheit dieses Begriffs hervor, der selbst beginnt, an der strukturellen Offenheit von Erzählungen zu partizipieren. „Gesellschaft“ bildet fortan eine situativ aktivierbare Einheitshypothese, die, wie bereits angedeutet, durchweg eigene Zeithorizonte impliziert: Das Reden über „Gesellschaft“, z. B. in der von Comte so benannten Soziologie, produziert narrativ strukturierte Vorstellungen davon, wie „Gesellschaft“ zu sein habe und begnügt sich kaum je mit der Beschreibung eines Status quo.²⁸ Gerade weil der Begriff der „Gesellschaft“ an keine originäre Diskursautorität gebunden ist, sondern von allen möglichen Diskursen beansprucht werden kann, erzeugt sein Gebrauch faktisch eine Pluralität von „Rechtfertigungsnarrativen“. Diese können der Legitimation einer bestimmten Imagination von „Gesellschaft“ dienen und ihrerseits „Gegennarrative“ provozieren. Vor diesem Hintergrund versteht sich der vorliegenden Band zum einen als historischer Beitrag zur Archäologie jener im Begriff der „Gesellschaft“ suggerierten „Einheit“, die auch in gegenwärtigen Begriffsverwendungen wie „Alternativ- und Parallelgesellschaft“ nachwirkt, und ihrer narrativen wie imaginativen Verfasstheit. In anderen Worten fragen die Beiträge: Wie wird „Gesellschaft“ in je unterschiedlichen Diskursen konstituiert? Und: Geht mit der Konstitution von „Gesellschaft“ in der Moderne womöglich immer schon die Imagination von „Paragesellschaften“ einher, die als diskursiv und/oder real separierte Entitäten ihren

²⁷ Vgl. ausführlich Manfred Riedel: *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 801–862.

²⁸ Vgl. auch dazu die Ausführungen von Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft*, a.a.O., bzw. zu Comte die Überlegungen von Wolf Lepenies: *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München 2010.

Einheitsbestrebungen schärfere Konturen verleihen und infolgedessen ihr Selbstverständnis stützen? Der sowohl der Tagung als auch den Beiträgen zugrundeliegende Zeitraum von 1750 bis 1945 ist notwendig etwas dezisionistisch. Dennoch gibt es gute Gründe, ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen grundlegenden Wandel unseres Verständnisses von Gesellschaft, von sozialer, territorialer und nationaler Einheit zu verorten. So erscheint 1751 (eigentlich: Januar 1752) der erste Band der *Encyclopédie*, ebenfalls in den 1750ern veröffentlicht Rousseau seine beiden folgenreichen *Discours*. Der soziale und auch literarische Aufstieg des Bürgertums, der von Habermas konstatierte ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘ und die von Koselleck beobachtete ‚Sattelzeit‘ fallen allesamt in dieses halbe Jahrhundert, wie auch die realhistorischen Großereignisse des Amerikanischen Unabhängigkeitskrieges von 1775 bis 1783 und schließlich die Französische Revolution 1789, die Friedrich Schlegel „als das größte und merkwürdigste Phänomen der Staatsgeschichte“ betrachtete, „als ein fast universelles Erdbeben, eine unermessliche Überschwemmung in der politischen Welt.“²⁹ Auch der gewählte Endpunkt unseres Betrachtungszeitraum lässt sich plausibilisieren: Das Ende des Zweiten Weltkriegs zeitigt auch die Folgeerscheinungen der Dekolonisierung und einer wachsenden globalwirtschaftlichen, aber auch politischen Verflechtung, die nicht mehr nur vor dem Hintergrund alteuropäischer Begriffs-, Denk- und eben auch Erzähltraditionen verstanden werden kann.

Zugleich unternehmen die Beiträge des Bandes eine Annäherung an den titelgebenden Begriff des Netzwerks, die sog. „Paragesellschaft“. In Abgrenzung von dem pejorativ behafteten Terminus der „Parallelgesellschaft“ besteht die Intention dieser Bezeichnung zunächst darin, ein alternatives und nicht vorbelastetes Konzept zur Untersuchung gesellschaftlicher Stratifizierungs- und Spannungsverhältnisse zu schaffen. Die Wahl des Präfix ‚para‘ intendiert dabei sowohl eine lokale und temporale als auch eine konstellative Bedeutung, bringt es doch sowohl eine spatiotemporale Unmittelbarkeit („bei“/„während“) als auch eine Relation zwischen zwei Subjekten bzw. Kollektiven („wider“/„im Vergleich mit“) zum Ausdruck.³⁰ „Gesellschaft“ wird aus dieser Perspektive also weder als eine stabile oder ontologisch bestimmbare Instanz noch als statisches Verhältnis zwischen einer vermeintlich homogenen Mehrheit und ihren abweichenden sozialen Strata verstanden. Vielmehr lenkt der Begriff der „Paragesellschaft“ den Blick auf die konstruktivistische Dimension des Sozialen als Produkt von Relationen sowie auf die hinter diesen Verbindungen stehenden Prozesse des Zustandekommens gesellschaftlicher Ordnung(en) und die in ihnen aufgehobenen Machtverhältnisse. Für eine „paragesellschaftliche“ Lesart, wie das Netzwerk sie zu entwickeln bestrebt ist, gilt daher, dass diese den Fokus eben auf diese Inszenierung sozialer Relationalitäten in Texten legt und die Dynamiken der Verhältnisse zwischen bestimmten gesellschaftlichen Teilgruppen sichtbar zu machen versucht, wodurch sowohl Verfahren der Ausschließung als auch der Widerstände gegen solche Exklusionen in den Fokus der Analyse rücken. Das Konzept der „Paragesellschaft“ betont folglich die Verflochtenheit von unterschiedlichen sozialen Gruppen und Entitäten in komplexer und konfliktbeladener Weise und fragt nach

²⁹ Friedrich Schlegel: *Athenäum-Fragment 424*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I/2, hg. von Hans Eichner, München 1967, S. 247f.

³⁰ Vgl. *Gemoll. Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, hg. von Wilhelm Gemoll und Karl Vretska, Oldenbourg ¹⁰2006.

den Konstruktionsformen von Gesellschaft. Das Ziel des Netzwerks – und der vorliegende Band versteht sich als ein erster Beitrag dazu – ist die Entwicklung eines Instrumentariums zur Analyse von (insbesondere, aber nicht ausschließlich fiktionalen) Texten, in denen die Inszenierung und Reflexion über Formen und Strukturen von Gesellschaften bzw. Prozessen der Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung eine besondere Rolle spielen. Auf inhaltlicher Ebene impliziert dies etwa die Frage, inwiefern die untersuchten Texte bestimmte Formen von Sozialität darstellen und diese affirmieren oder kritisieren bzw. bewusst in ihrer Komplexität/ Mehrdeutigkeit darstellen, wobei der Fokus insbesondere auf jene „paragesellschaftlichen“ Ebenen abzielt, die von sozialen Kollektivsemantiken nicht beachtet bzw. bewusst exkludiert werden. Die These wäre hier, dass die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften in ihren parallel ablaufenden Kollektividentitätskonstruktionen und sozialen Schließungsoperationen immer schon strukturelle und notwendige „Paragesellschaften“ produziert, wobei diese Verfahren fundamental über semantische Operationen und unter Einsatz beträchtlicher imaginärer ‚Munitionierung‘ erfolgen. Diese Exklusionsprozesse vollziehen sich bekanntlich auf differenten Ebenen und betreffen die Relationalitäten und Spannungsverhältnisse der Kernbegriffe moderner Ideengeschichte und ihrer universalistischen Ansprüche, d. h. Kategorien wie Nation (in Abgrenzung zu untergeordneten Sphären des Regionalen oder Lokalen), Gleichheit (und die Frage ihrer Einlösung auf der Ebene von Klasse, Geschlecht oder Ethnie) oder Freiheit (und die Frage ihrer universellen Inanspruchnahme bzw. Negierung) ebenso wie Verhandlungen geschichtsphilosophischer oder kulturtheoretischer Provenienz.

Analytisch gesprochen postuliert die Idee der „Paragesellschaft“ eine spezifische Art des Lesens von Gesellschaftlichkeit in dem Sinne, dass sich das hermeneutische Interesse auf Kategorien der literarischen bzw., in einem weiteren Sinne, semantischen und narrativen Inszenierung von Sozialität innerhalb der untersuchten Texte richtet. Ausgehend von einer grundsätzlichen Sichtbarmachung verschiedener sozialer Diskursformationen innerhalb von Texten, zielt eine solche Analyseperspektive auf literaturwissenschaftliche Grundkategorien wie bestimmte Figuren, Plotmodelle, Gattungstraditionen, Chronotopoi oder rhetorische Verfahren, umfasst darüber hinaus aber auch die Frage nach bestimmten Inszenierungsweisen von Gesellschaftlichkeit oder von im Text in diesem Zusammenhang erscheinenden Beobachtungslogiken und Affizierungsstrategien. Eine paragesellschaftlich ausgerichtete Lektüre geht also vor dem Hintergrund sozialer Differenzierungsprozesse etwa der Frage nach, wie neue soziale Eigensphären gesellschaftlich – und oftmals unter tätiger Mithilfe der Literatur (und anderer Medien) – verhandelt werden. Zugleich will das Netzwerk bzw. auch der vorliegende Band eine vergleichende Perspektive auf die literarischen Repräsentationen „paragesellschaftlicher“ Phänomene in epochengeschichtlicher und transnationaler Perspektive ermöglichen. Aus diesen Analysen und Kategorien heraus, deren differenziertere Ausarbeitung Gegenstand der weiteren Arbeit des Netzwerks sein wird, lassen sich dann wiederum die kulturellen Funktionen der jeweiligen Inszenierungen von Gesellschaftlichkeit bzw. Paragesellschaften hinsichtlich der Frage ableiten, ob die betreffenden Texte eher affirmative oder kritische Positionen hinsichtlich bestehender sozialer Verhältnisse artikulieren.

Den vorliegenden Band eröffnet der Beitrag von ANDREAS KABLITZ (Köln). Unter dem Titel *Die Erfindung der Schuld der Gesellschaft* präsentiert er Überlegungen zu drei Texten, genauer La Rochefoucaulds *Réflexions, ou Sentences et maximes morales* (1665),

La Bruyères *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* (1688) sowie Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in welchen sich eine grundlegende Veränderung der Beziehung zwischen dem Ich und der Gesellschaft sowie hinsichtlich der Imagination des Sozialen im *Ancien Régime* ereigne. Knapp einhundert Jahre liegen zwischen den Werken, welche jedoch, so Kablitz, allesamt die Abhängigkeit von einer ursprünglich christlichen Anthropologie aufwiesen. Genauer gesagt, geht es ihm darum, die Konsequenzen eines Geltungsverlusts der theologischen Voraussetzungen ebendieser Anthropologie aufzuzeigen, und zwar anhand der Transformation, welche das biblische Prinzip der Nächstenliebe ausgerechnet im Konzept des *amour-propre* bei den französischen Autoren erfährt.

Die diskursbegründende Rolle Rousseaus für den vorliegenden Untersuchungszusammenhang bestätigen auch zwei weitere Beiträge, die ebenfalls auf den Genfer *philosophe* Bezug nehmen. ALEXANDER FISCHER (Basel) widmet sich dabei Rousseaus Aufwertung der Erzählung, nicht nur als Medium einer spezifischen Form philosophischer Reflexion, sondern auch im Sinne einer nicht rein rational-diskursiven, sondern vielmehr auch affektiven Wirkungsstrategie, die Verstand und Empfindung seiner Leserinnen und Leser in gleicher Weise ansprechen soll, um so das für Rousseaus Gesellschaftsreflexion konstitutive „Unbehagen an der Gesellschaft“ nicht nur thetisch einsehbar, sondern auch emotiv erfahrbar zu machen. Rousseaus Erzählen unterläuft damit die potentiell verheerende Dynamik reiner Vernunft, die zentrales Element seiner Gesellschaftskritik ist, und verweist implizit zugleich auf die eminente Bedeutung „nicht-propositionalen Wissens“ gegenüber der gemeinhin exklusiv als wissenschaftlich akzeptierten Form „propositionalen Wissens“.

In einer postkolonialistischen Blickerweiterung unterzieht STEPHANIE BÉREIZIAT-LANG (Heidelberg) ferner die durch Derridas *De la grammatologie* berühmt gewordene Textkonstellation von Rousseaus zweitem *Discours* und Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* einer kritischen Revision. Dabei betont sie den geradezu apriorischen Status von Schrift und Schriftlichkeit in der ethnologischen Erfassung schriftloser Völker und die konzeptuelle Verwobenheit von Schrift und Gesellschaftsbegriffen an sich, die jede nichtschriftliche Wirklichkeit notwendig in sich selbst übersetze und damit ‚überschreibe‘. In einem Ausblick thematisiert Béreiziat-Lang jedoch auch „die neuere dekoloniale Kulturanthropologie“, die u.a. anhand von Konzepten wie *bricolage*, *pensée sauvage* und Anthropophagie nach Auswegen aus der Hegemonie eurozentrischer Wissensansprüche sucht und die gängige Form ethnographischen (Be-)Schreibens grundlegend infrage stellt.

Ein prägnantes Beispiel für die Kontroversen um gesellschaftliche Diskurse aus der Spätaufklärung als Übergangsphase von Vormoderne zu Moderne diskutiert AGNES BIDMON (Erlangen) anhand der langjährigen intellektuellen Auseinandersetzungen zwischen Georg Christoph Lichtenberg und Johann Caspar Lavater. Dabei wird insbesondere Lichtenbergs satirische Kritik an den christo- wie eurozentrischen Positionen Lavaters als Ausweis eines neuen aufklärerischen Bewusstseins und Schreibens gelesen, welches die prorassistischen Diskurse Lavaters ihrer Pseudowissenschaftlichkeit überführt und damit neue Verhandlungsräume eröffnet, in dem alternative Gesellschafts- und Welterzählungen artikulierbar werden.

Die politischen und kulturellen Kämpfe um die Ordnungsprinzipien von Gesellschaft im Umfeld der Französischen Revolution beleuchtet der Beitrag von BENJAMIN LOY

(Köln) am Beispiel der autoritären Schriften des französischen Gegenaufklärers Joseph de Maistre. Auf Grundlage der gesellschaftstheoretischen und geschichtsphilosophischen Thesen de Maistres wird diskutiert, wie die Vertreter des Ancien Régime auf die Vakanz und Disponibilität der Souveränität nach der Liquidierung des absolutistischen Herrschers durch eine spezifische Rhetorik des Autoritären reagieren, die sich durch bestimmte Formen der Narrativierung von Geschichte und Gesellschaft, von Souveränität und (Natur-)Recht, von Schrift und Sprache sowie durch spezifische Metaphoriken und Figuren argumentativer Inversion auszeichnet.

Mit Balzacs *Comédie humaine* nimmt VITTORIA BORSÒ (Düsseldorf) den Paradeffall extensiver Gesellschaftserfassung im Medium der Literatur in den Blick. Dabei denkt sie Balzacs taxonomisches Projekt von dessen Rändern her und erkennt in parasitären Außenseiterfiguren wie etwa dem Kastraten Sarrasine oder Colonel Chabert Anzeichen einer Dynamik, die Balzacs statisch-taxonomisches Gesellschaftsmodell im Sinne einer emergenten Prozesshaftigkeit von ‚Gesellschaft‘ zumindest potentiell unterminieren. Diese lässt sich in der Thematisierung von Körpern und Affekten ebenso wie im Balzac so wichtigen Verfahren der Physiognomie nachverfolgen, in denen sich allesamt ein „Verflüssigen der Grenzen des Systems“ erkennen lässt. So zeigt sich schon bei Balzac, wie die Imagination sozialer Totalität gerade durch das, was sie ausschließt, in eine Dynamik involviert ist, welche die Erfassung ebendieser Totalität als solcher problematisch werden lässt.

Der Beitrag von SIMONA OBERTO (Freiburg) beleuchtet die Strategien, mit welchen Joris-Karl Huysmans' Erfolgsroman *À rebours* (1884) gegen die gesellschaftliche Einheitshypothese anschreibt, wie sie der Naturalismus und insbesondere ihr Chefideologe Émile Zola im Zyklus der *Rougon-Macquart* sowie in *Le Roman expérimental* wirkungsvoll formuliert hat. Neben der Ablehnung von bestehenden Modellen von Sozialität und der Schaffung einer vollkommen künstlichen Paragesellschaft durch den Protagonisten auf der Handlungsebene werden Diskursmuster und Motive der einflussreichen Strömung – allen voran der Determinismus – systematisch ad absurdum geführt bzw. durch Reduktion auf eine erotische Funktion degradiert. Die Absage an den Zolaschen Determinismus als Erklärungsgrundlage sozialer Phänomene wird durch die Hinwendung an eine Ethik des Bösen baudelairescher Prägung kompensiert – unter der Anleitung des *Éloge du maquillage* macht es sich des Essentiellen zum Ziel, die Pariser Gesellschaft nicht nur in der Imagination aktiv zu schädigen.

Der Beitrag von PAUL STROHMAIER (Trier) untersucht im Werk Giovanni Vergas, Luigi Pirandellos und Leonardo Sciascias die Verschiebungen des modernen Siziliendiskurses, der sich ab der italienischen Nationalstaatsgründung 1861 herausbildet. Figuriert Sizilien zunächst noch als das archaische Andere der Moderne, an dem liberale Modernisierungsbestrebungen zu scheitern drohen (Verga), zeichnet sich mit Pirandello eine zunehmende Abstrahierung des sizilianischen Schauplatzes ab, indem spezifische Elemente einer vermeintlichen *sicilianità* sich als Prototypen einer allgemeiner gefassten *Conditio* der Moderne erweisen. Mit Sciascia gewinnt die Thematisierung Siziliens wiederum an politischer Brisanz, dient es doch als Ausgangspunkt einer generellen Reflexion über den Status der italienischen Nation im Zeichen von Misswirtschaft, Korruption und parastaatlicher Gewalt. Sizilien dient so durchweg als Provokation eines zu homogen verstandenen Italiens und erlaubt fortwährend eine Neubefragung der

italienischen Einheit vor dem Hintergrund der liberalen Gründungsversprechen, die Teil ihres „Rechtfertigungsnarrativs“ (Forst) sind.

Den Verhandlungen von gesellschaftlicher Einheit und Divergenz innerhalb der spanischen Moderne widmen sich aus ganz unterschiedlichen Perspektiven die Beiträge von TERESA HERGEIST (Erlangen) und JULIAN DREWS (Potsdam). So untersucht Hiergeist Beitrag die Inszenierungen des anarchistischen Terrorismus im gesellschaftlichen Imaginären der Jahrhundertwende in Spanien, anhand dessen die (Klassen-)Konflikte zwischen nationalstaatlichen Einheitsimperativen und alternativen Vorstellungen einer neuen, egalitären Gesellschaft manifest werden. Mittels einer diskursanalytischen Betrachtung von institutionellen Dokumenten, Zeitungsberichten und literarischen Texten zu verschiedenen Attentaten arbeitet die Studie heraus, wie im Spanien der Jahrhundertwende ‚Gesellschaft‘ und ‚gesellschaftliche Einheit‘ vor dem Hintergrund der sozialen wie medialen Umwälzungen der Moderne konfliktuell verhandelt werden. Der Beitrag von Drews hingegen beleuchtet die Zusammenhänge von gesellschaftlichem Einheitsverlust und philologischen Reaktionen anhand einer Untersuchung zur Gattungstheorie bei Ramón Menéndez Pidal. Der Fokus liegt dabei vor allem auf der gattungstheoretischen Unterscheidung zwischen Epos und Roman, die für Pidalis Konzeption der spanischen Nationalliteratur kennzeichnend war und die Drews in Analogie zur Dichotomie von Gesellschaft und Gemeinschaft diskutiert: Pidalis Bevorzugung des Epischen als genuinem Ausdruck eines nationalen Eigenen beruhe auf den gattungsspezifischen Merkmalen und Motiven, welche die Erfahrung von Gemeinschaft und Opferbereitschaft ins Zentrum stellen, während der Roman als Darstellung der individuellen Abweichung ästhetisch immer schon dem Paradigma der Gesellschaft zuneigt.

Eine ganz andere Form (para)gesellschaftlicher Imagination untersucht JULIA BULK (Bremen): Im Sinne der *telling objects* (Mieke Bal) untersucht sie die Rolle des Deutschen Werkbunds, der sich um die Zeit des Ersten Weltkriegs vehement um die Herausbildung eines ‚deutschen‘ Geschmacks bemüht und dabei auch unverdächtige Alltagsobjekte zu Signifikanten nationaler Identität und Reinheit werden lässt. Noch die scheinbar apolitische Sphäre privaten Wohnens und routinierter Alltagsvollzüge erweist sich darin durchsetzt von nationalen Identitätsdiskursen und Reinheitsvorstellungen, die von jeglicher Kontamination durch ‚Fremdes‘ bewahrt werden müssen. Der Deutsche Werkbund ist damit lesbar als eine ursprünglich ästhetisch motivierte Paragesellschaft, die sich gleichwohl von der massenhaften Verbreitung ‚deutscher‘ Formen eine positive Rückwirkung auf die Gesamtgesellschaft verspricht.

Der abschließende Beitrag von GESINE MÜLLER (Köln) widmet sich am Beispiel der Karibik als paradigmatischem Schauplatz moderner Globalisierungserfahrungen den Verhandlungen identitärer und gesellschaftlicher Spannungsverhältnisse in fiktionalen und kulturtheoretischen Texten des 19. und 20. Jahrhunderts. Während die Analyse der Imaginationen des Sozialen in den Romanen *Outre-mer* (1835) von Louis de Maynard de Queilhe und *Sab* (1841) von Gertrudis Gómez de Avellaneda vor allem die karibische Plantagenordnung und Sklaverei fokussiert, wird die koloniale Gewalterfahrung, aber auch die daraus hervorgegangene gesellschaftliche Erfahrung eines Zusammenlebens in Diversität (und ihre potentielle Modellhaftigkeit für eine globalisierte Welt der Gegenwart) anhand der Schriften von Édouard Glissant und seines Konzeptes des *tout-monde* diskutiert.

Abschließend gilt an dieser Stelle noch den Personen und Institutionen Dank, die entscheidend zum Gelingen der Kölner Tagung und zur Entstehung des vorliegenden Bandes beigetragen haben: der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Romanischen Seminar der Universität zu Köln für die großzügige finanzielle Unterstützung, Linda Peifer von der Universität Trier für die Hilfe bei der Edition dieses Buches sowie Marc Föcking, Robert Folger, Sybille Große und Edgar Radtke für die Aufnahme in die Reihe „Studia Romanica“ im Winter Universitätsverlag.

Köln, im November 2019

Bibliographie:

- Anderson, Benedict: *Imagined Communities*, London 1983.
- Assmann, Jan: *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München 2000.
- Beckert, Jens: *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*, Cambridge 2016.
- Biersack, Martin/Hiergeist, Teresa/Loy, Benjamin (Hg.): *Parallelgesellschaften: Instrumentalisierungen und Inszenierungen in Politik, Kultur und Literatur*, München 2019.
- Forst, Rainer: *Zum Begriff eines Rechtfertigungsnarrativs*, in: *Rechtfertigungsnarrative*, hg. von Andreas Fahrmeir, Frankfurt a. M./New York 2013, S. 11–28.
- Fuchs, Peter: *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt a. M. 1992.
- Gadinger, Frank/Jarzebski, Sebastian/Yildiz, Taylan: *Politische Narrative. Konturen einer politikwissenschaftlichen Erzähltheorie*, in: *Politische Narrative. Konzepte-Analysen-Forschungspraxis*, hg. von dens., Wiesbaden 2014, S. 3–38.
- Gemoll. *Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*, hg. von Wilhelm Gemoll und Karl Vretska, Oldenbourg ¹⁰2006.
- Hahn, Kurt/Hausmann, Matthias/Wehr, Christian (Hgg.): *ErzählMacht. Narrative Politiken des Imaginären*, Würzburg 2014.
- Hiergeist, Teresa (Hg.): *Parallel- und Alternativgesellschaften in den Gegenwartsliteraturen*, Würzburg 2017.
- Hobsbawm, Eric/Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983.
- Koschorke, Albrecht: *System. Die Ästhetik und das Anfangsproblem*, in: *Grenzwerte des Ästhetischen*, hg. von Robert Stockhammer, Frankfurt a. M. 2002, S. 146–163.
- u.a.: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*, Frankfurt a. M. 2007.
- *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt a. M. 2012.
- Koselleck, Reinhart: *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1989, S. 107–129.
- Lepenes, Wolf: *Auguste Comte. Die Macht der Zeichen*, München 2010.
- Lüdemann, Susanne: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*, München 2004.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993, S. 9–71.
- Lyotard, Jean-François: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Wien 2012.
- Reckwitz, Andreas: *Ästhetik und Gesellschaft – ein analytischer Bezugsrahmen*, in: *Ästhetik und Gesellschaft. Grundlagentexte aus Soziologie und Kulturwissenschaften*, hg. von Andreas Reckwitz, Sophia Prinz und Hilmar Schäfer, Berlin 2015, S. 13–54.
- *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.
- Riedel, Manfred: *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, hg. von Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 801–862.
- Rosa, Hartmut u.a.: *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg 2010.
- Schlegel, Friedrich: *Athenäum-Fragment 424*, in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, I/2, hg. von Hans Eichner, München 1967, S. 247f.
- Taylor, Charles: *Modern Social Imaginaries*, Durham 2003.

Die Erfindung der Schuld der Gesellschaft – Von La Rochefoucauld zu Rousseau. Anmerkungen zur Anthropologie des *Ancien Régime**

Ursula Peters zum 75. Geburtstag

„Daran ist die Gesellschaft schuld!“ „C’est la faute de la société!“ Aussprüche wie diese haben in der Moderne Konjunktur. Ursache für alle Mißstände in den (äußeren) Verhältnissen zu suchen, ist ein beliebtes – und erscheint darum auch als ein probates – Mittel, um gegebene Mängel verschiedenster Art zu erklären und im gleichen Zug alle Verantwortlichkeiten für derlei Übel von der eigenen Person – oder anderen Personen – zu weisen. Aber selbst hinter dem Interesse an der Entlastung anderer mag noch immer die Sorge um die eigene Person lauern, gilt es doch, gleichsam prophylaktisch bereits alle Schuld – wofür auch immer – von sich selbst abzuwälzen.

Woher aber stammt die Plausibilität einer solchen Redeweise? Die Antwort auf diese Frage ist nicht ohne Brisanz. Denn wie konnte sich die von einem solchen Diktum beanspruchte Überzeugungskraft im Horizont einer Kultur entwickeln, die gerade – philosophisch wie theologisch – die Bedeutung des Einzelnen als eines moralischen Subjekts, das für sein eigenes Handeln Verantwortung trägt, ja allein deshalb moralisch überhaupt bewertbar wird, in besonderer Weise akzentuiert hat? Dies zu beantworten, ist das Anliegen des folgenden Artikels. Er versucht, so etwas wie eine Archäologie des Zitierten und vergleichbarer Aussagen zu rekonstruieren, die den Grund aller Mißstände in den gesellschaftlichen Verhältnissen suchen.

Materialiter betrachtet, möchte ich in diesem Aufsatz einige Überlegungen über den Zusammenhang zwischen drei Texten aus Frankreichs *Ancien Régime* vorstellen, zwischen denen ein knappes Jahrhundert liegt. Es sind dies: La Rochefoucaulds *Réflexions, ou Sentences et Maximes morales* von 1665, La Bruyères *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle* aus dem Jahr 1688 sowie Rousseaus *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes* von 1755. Die Transformation, die sich zwischen diesen Texten vollzieht, sei im Rahmen dieses Aufsatzes rekonstruiert. Sie besteht in einer ebenso wesentlichen wie folgenreichen Veränderung der Beziehungen zwischen Ich und Gesellschaft in der Anthropologie des *Ancien Régime*, deren Auswirkungen bis auf den heutigen Tag zu bemerken sind. Nachzeichnen möchte ich vor

* Dieser Aufsatz stellt die ausgearbeitete Version meines auf dem Kolloquium *Imaginationen des Sozialen. Narrative Verhandlungen zwischen Integration und Divergenz (1750–1945)* gehaltenen Vortrags dar. In noch einmal erweiterter Fassung erscheint er 2020 beim Nomos-Verlag (Baden-Baden) unter dem Titel: *Daran ist die Gesellschaft schuld! Zur Vorgeschichte eines Diktums der Moderne*.

allem die Logik dieser Verwandlung. Sie läßt sich indessen nur nachvollziehen, – und damit bin ich bereits bei meiner zentralen These angelangt – wenn man sie in den Horizont einiger Prämissen rückt, die aus der christlichen – präziser gesagt: neutestamentlichen Anthropologie und Ethik stammen.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Mir ist es keineswegs darum zu tun, die Christlichkeit dieser ziemlich unfrohen Texte nachzuweisen. Sie gehören vielmehr allesamt und vom ersten Glied dieser Kette an einem Prozeß der Rationalisierung des Dogmas an, in dessen Verlauf wesentliche Bestandteile des orthodoxen Glaubens zur Disposition gestellt werden. Insoweit läßt sich diese Entwicklung durchaus mit jener intellektuellen Bewegung in Verbindung bringen, die man gemeinhin als Aufklärung bezeichnet; und dies gilt ungeachtet der Tatsache, daß La Rochefoucaulds Maximen bereits einige Jahrzehnte vor der zeitlichen Schwelle entstanden sind, mit der man das *siècle des lumières* üblicherweise beginnen läßt.

Gleichwohl treten in der nun zu rekonstruierenden, zwischen La Rochefoucauld und Rousseau sich vollziehenden Verwandlung des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesellschaft auch die Grenzen dieser kritischen Revision des Dogmas zutage. Denn sie beschränkt sich im Grunde auf eine Ausblendung aller unmittelbaren Einwirkungen der Transzendenz in das diesseitige Leben. Davon unberührt bleibt hingegen die anthropologische Seite des in den zitierten Texten zum Ausdruck kommenden Denkens, die Charakteristik einiger elementarer Prinzipien menschlichen Verhaltens, obwohl auch diese weiterhin fortgeschriebenen Annahmen über die Natur des Menschen zweifellos theologischen Ursprungs sind. Wir werden jedoch sehen, daß diese Herkunft der betreffenden Anthropologie ihrer Plausibilität bemerkenswerterweise keinerlei Abbruch zu tun scheinen. Man gewinnt beinahe den Eindruck, ihre Evidenz werde schlicht vorausgesetzt.

Sollte die kaum in Zweifel gezogene Selbstverständlichkeit der fortwährenden Geltung dieser Annahmen über die *natura hominis* der die Zeiten überdauernden – bloßen – Traditionalität einer solchen Anthropologie geschuldet sein? Oder käme in deren verhältnismäßig kritikloser Übernahme eine charakteristische Eigenschaft – und womöglich auch ein (wahrscheinlich unvermeidlicher) Mangel – jener Vernunft zum Vorschein, die sich im *siècle classique* formiert und auch den Rationalismus der Aufklärung prägt? Denn das Profil dieser Vernunft ist das eines Verfahrens, das aus Kritik geboren ist und darum virtuos allen logischen Defiziten nachzuspüren weiß. Sehr viel schwächer ist statt dessen das konstruktive Leistungsvermögen dieser Vernunft, sein Begründungspotential ausgebildet.

Dieser Mangel gilt ja nicht zuletzt für die Möglichkeit einer Selbstbegründung der Vernunft. Schon dort, wo sie ihre neuzeitliche Signatur allererst gewinnt, bereits in René Descartes' *Méditations métaphysiques*, gibt es dafür ein recht untrügliches Zeichen. Denn Descartes' Suche nach einer ersten und unverbrüchlichen Gewißheit, die jenseits aller Kritik Bestand hat, mündet letztlich in einer Tautologie: *Cogito ergo sum* – ‚Ich denke, als bin ich‘. Gewiß ist auf diese Weise die Existenz *einer* Sache, nämlich des Subjekts der Reflexion, zweifelsfrei erwiesen. Nur bleibt diese Selbstvergewisserung des Ichs über sein Dasein gleichsam eine Sackgasse. Sie bietet vor allem keine Lösung für Descartes' anfängliche Problemstellung an: die Sorge, er habe sich die Welt nur ausgedacht. Denn mit Ausnahme der eigenen Denktätigkeit läßt sich diese Befürchtung nach wie vor nicht aus der Welt schaffen. Zur Abwehr des Verdachts, die Wirklichkeit sei vielleicht nur eine

/ meine Erfindung, muß noch einmal der überkommene Gott der Christen herhalten, um in Gestalt eines Gottesbeweises die Paßförmigkeit der menschlichen Vernunft für die Welt sicherzustellen (und ihre Erzeugnisse als etwas anderes denn bloße Hirngespinnste der Einbildungskraft auszuweisen). Diese Grenzen der Möglichkeit der Selbstbegründung der Vernunft als einer maßgeblichen Dimension der Wirklichkeit selbst werden sich am Ende der Aufklärung in der – vor allem kantischen – Selbstkritik dieser Vernunft erneut folgenreich bemerkbar machen und in Gestalt des Nachweises ihrer ontologischen Grundlosigkeit wiederkehren. In der Konsequenz ihrer Selbstbeschränkung bleibt der Mensch in seiner eigenen Welt auf bloße Erscheinungen der Dinge verwiesen. In gewisser Weise erscheint es paradox, daß im Zeichen aufklärerischen Denkens die Vernunft, die mit einem bislang unerreichten, ja ungeahnten Erfolg die Wirklichkeit zu erschließen erlaubt, dieselbe Welt dem Menschen ein Stück weit abhanden kommen läßt. Und diese Paradoxie wirft durchaus berechnete Fragen im Hinblick auf die Schlüssigkeit der Epistemologie der Moderne – oder präziser: ihrer epistemologischen Selbstbeschreibung – auf.

Es ist kurioser-, aber durchaus konsequenterweise die konstruktive Schwäche der aus der Kritik geborenen kartesischen Vernunft, die auch ihrer Kritikfähigkeit Grenzen setzt. *Weil* die Vernunft aus sich selbst heraus außer Stande ist, *ab ovo* einen rationalen Weltentwurf hervorzubringen – welche Leistung in der Moderne darum vorzugsweise der von Rationalitätsansprüchen befreiten Kunst übertragen wird – bleibt sie auf Restbestände der Tradition angewiesen, deren Schlüssigkeit sie zu prüfen vermag, aber denen sie letztlich keine selbstgenerierten Alternativen entgegensetzen weiß. *Hier* steckt die Ursache für einen – auf den ersten Blick erstaunlich wirkenden – latent konservativen Zug dieser ihrem Wesen entsprechend kritischen Vernunft.

So mag es sich von hierher erklären, warum das kritisch-skeptische Denken des neuzeitlichen Rationalismus in einem bemerkenswerten Ausmaß an einer ihrem Ursprung nach theologischen Anthropologie festhält, die sie zwar aus allen unmittelbaren religiösen Voraussetzungen herauslöst und gleichsam – um diesen umstrittenen Begriff¹ hier dennoch zu verwenden² – säkularisiert, deren ihrerseits aus dem Dogma stammenden inhaltlichen Kern sie indessen gleichwohl bewahrt. (Wir werden uns den theologischen Implikationen der hier zur Debatte stehenden Anthropologie noch genauer widmen.)

In diesem Artikel wird es mir mithin auch um die Demonstration der Abhängigkeit dieser Texte von einer ursprünglich christlichen Deutung der Natur des Menschen zu tun sein, deren wesentliche Merkmale auch jenseits der Geltung des Dogmas zu beträchtlichen Anteilen erhalten bleiben. Es liegt mir vor allem daran zu zeigen, welche Dynamik eine ihrem Ursprung nach christliche Anthropologie gerade dann freisetzt, wenn ihre theologischen Prämissen an Plausibilität einbüßen. Betrachtet man sie also aus historischer Sicht, dann erweist sich diese Anthropologie interessanterweise als sehr viel langlebiger denn ihre theologischen Begründungsfiguren. Aber sie erfährt ebenso eine Wandlung, die sie im Horizont ihres theologischen Fundamentes wohl kaum durchlaufen hätte. Indessen resultiert die Logik dieser Veränderung noch immer aus den zutiefst

¹ Diese Bemerkung bezieht sich – natürlich – auf Hans Blumenbergs Kritik an Begriff und Konzept der Neuzeit (ders.: *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 82017).

² Vgl. hierzu Andreas Kablitz: *Ist die Neuzeit legitim? Der Ursprung neuzeitlichen Naturverständnisses und die Literatur des 14. Jahrhunderts (Dante – Boccaccio)*, Basel 2018.

christlichen Voraussetzungen der Annahmen über die *natura hominis*, auf denen die Anthropologie des *Ancien Régime* zu weiten Teilen gründet.

1 Die Leerstelle der Gesellschaft in der Ethik des *Neuen Testaments*

Ein wesentlicher Gesichtspunkt der drei Texte, auf die ich im Folgenden eingehen werde, besteht darin, daß sie allesamt an einer bestimmten Konsequenz christlicher Weltdeutung arbeiten; und diese Konsequenz betrifft die Rolle des Sozialen. Denn anders als bei Aristoteles, der den Menschen bekanntlich von Natur aus als ein *animal sociale* definiert, (und ungeachtet der Tatsache, daß sich die Scholastik dieses aristotelische Prinzip ja durchaus zu eigen gemacht hat), bietet eine christliche (d. h. hier: neutestamentliche) Interpretation der Wirklichkeit – diese These, so provokant sie auch zunächst erscheinen mag, sei zum Ausgangspunkt aller weiteren Überlegungen in diesem Beitrag gemacht – von Haus aus keinen Ort, genauer gesagt: keinen systematischen Ort für jene Formation, die wir als die Gesellschaft oder das Soziale zu bezeichnen pflegen.

Jegliche Behauptung dieser Art mag zumindest auf den ersten Blick höchst erstaunlich, wo nicht widersinnig erscheinen. Ordnungen für die Gemeinschaft, ja eine Sozialethik auszubilden, dafür scheint gerade die christliche Ethik mit dem für sie zentralen Gebot der Nächstenliebe besonders geeignete Voraussetzungen mitzubringen. Charakteristisch für ihr Erbe scheint noch in der Moderne eine Begründung solcher Ordnungen zu sein. Hat nicht etwa die katholische Soziallehre, repräsentiert vor allem in den beiden päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* von 1891 und *Quadragesimo anno* aus dem Jahr 1931, auch für die Entwicklung des modernen Sozialstaats einen wesentlichen Stellenwert besessen? Es wäre in der Tat abwegig, dies bestreiten zu wollen. Betrachtet man die historischen Verhältnisse jedoch genauer, dann verdankt sich das korporatistische Element, das der betreffenden Soziallehre in beträchtlichem Maß zugrunde liegt, die Ausbildung einer Gemeinschaftsordnung also, anderen Traditionen des Denkens als der Ethik des *Neuen Testaments*. Um sich dessen zu vergewissern, ist es erforderlich, das Augenmerk zunächst auf das biblische Prinzip der Nächstenliebe selbst zu richten.

Zu seinen aus Sicht der Moderne irritierenden Momenten gehört zweifellos der Charakter eines Gebotes. Wir sind es gewohnt, den Affekt der Liebe als etwas wahrzunehmen, das sich unserer Verfügungsgewalt entzieht, als etwas, das sich unabhängig von aller Willensäußerung einstellt (wobei womöglich – tiefenpsychologisch betrachtet – auch diese Sicht der Dinge durchaus befragbar sein mag). Jedenfalls aber läßt sich mit unserem Verständnis der Liebe kaum die Vorstellung von einer dem Menschen auferlegten und damit dem Willen unterliegenden Emotion vereinbaren. Das *Neue Testament* aber verlangt die Liebe zum Nächsten. Wie also läßt sich dieser Verpflichtungscharakter mit dem Affekt der Liebe in Einklang bringen?

Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, sei eine der maßgeblichen neutestamentlichen Stellen zur Definition der Nächstenliebe betrachtet, die sich im 12. Kapitel des Markusevangeliums findet:

²⁸ Et accessit unus de scribis qui audierat illos conquirentes et videns quoniam bene illis responderit interrogavit eum quod esset primum omnium mandatum

²⁹ Iesus autem respondit ei "Quia primum omnium mandatum est audi Israhel

Dominus Deus noster Deus unus est

³⁰ et diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua et ex tota virtute tua hoc est primum mandatum

³¹ secundum autem simile illi diliges proximum tuum tamquam teipsum maius horum aliud mandatum non est".

³² Et ait illi scriba bene magister in veritate dixisti quia unus est et non est alius praeter eum

³³ et ut diligatur eum ex toto corde et ex toto intellectu et ex tota anima et ex tota fortitudine et diligere proximum tamquam seipsum maius est omnibus holocaustibus et sacrificiis.³

Bei flüchtiger Betrachtung dieser Textstelle könnte es den Anschein haben, als seien das Gebot der Gottesliebe und das Gebot der Nächstenliebe zwei voneinander unabhängige Aufträge, die Jesus dem Menschen als die beiden maßgeblichen Leitlinien für dessen Lebensführung erteilt. Allerdings heißt es ja schon in seinen Worten, daß das zweite Gebot, die Nächstenliebe, dem ersten ähnlich (*simile*) sei. Doch die Verbindung zwischen beiden Formen der Liebe reicht noch weiter. Stellt man nämlich die Antwort des Schriftgelehrten in Rechnung, so erscheint der Zusammenhang zwischen ihnen um so deutlicher. Denn die Gottesliebe wie die Nächstenliebe werden in seinen Worten nicht nur als äquivalent behandelt, sie werden zudem als Überbietung eines jeden Opfers bezeichnet. Ein Opfer aber richtet sich an niemand anderen als an Gott selbst.

Was sich im zitierten Passus des Markusevangeliums aus den Implikationen seines Wortlauts ergibt, wird andernorts im *Neuen Testament* ausdrücklich zur Sprache gebracht. So heißt es etwa bei Matthäus im Kapitel 25 in einem Vorausblick auf das Jüngste Gericht:

³ Mc 12, 28-33, hier zitiert nach: *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit et brevi apparatu recensit Robertus Weber, 2 Bde., Stuttgart ²1975, II, S. 1596f. Man mag sich übrigens fragen, warum ich gleichsam als Original die lateinische Vulgata-Fassung des Neuen Testaments und nicht dessen griechischen Urtext zitiere. Die Antwort lautet, daß sich die Textfiliation, die uns in diesem Artikel beschäftigt, jedenfalls zunächst im Horizont eben dieser Version des Bibeltextes formiert hat. („²⁸ Und einer der Schriftgelehrten, der sie miteinander disputieren gehört und erkannt hatte, wie gut er [sc. Jesus] ihnen antwortete, trat hinzu und fragte ihn: „Welches ist das erste Gebot von allen?“ ²⁹ Jesus aber antwortete ihm, daß das erste aller Gebote ist: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott; ³⁰ und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Denken und aus deiner ganzen Kraft.“ Das ist das vornehmste Gebot. ³¹ Das zweite aber ist jenem ähnlich: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Größer als dieses ist kein anderes Gebot. ³² Da sagte der Schriftgelehrte zu ihm: „Gut, Meister, und wahr hast du gesagt, daß er nur ein einziger ist, und es ist kein anderer außer ihm.“ ³³ Und ihn zu lieben aus ganzem Herzen, aus ganzem Denken, aus ganzer Seele und aus ganzer Kraft und den Nächsten zu lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und alle anderen Opfer.“ Die Übersetzung wird hier zitiert nach: Die Bibel, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Vollständige deutsche Ausgabe, Freiburg im Breisgau 21965, Die Heilige Schrift des Neuen Bundes, S. 51. Dieser Ausgabe liegt die sog. Jerusalemer Bibel zugrunde. Ich habe den Text der Übersetzung deshalb an die hier benutzte Ausgabe des Vulgata-Textes angepaßt.)

³⁴ tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt venite benedicti Patris mei possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi
³⁵ esurivi enim et dedistis mihi manducare sitivi et dedistis mihi bibere hospes eram, et collegistis me
³⁶ nudus et operuistis me infirmus et visitastis me in carcere eram et venistis ad me
³⁷ tunc respondebunt ei iusti dicentes Domine, quando te vidimus esurientem et pavimus sitientem et dedimus tibi potum
³⁸ Quando autem te vidimus hospitem et colleximus te aut nudum et cooperuimus
³⁹ aut quando autem te vidimus infirmum aut in carcere et venimus ad te
⁴⁰ et respondens rex dicet illis amen dico vobis quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis⁴

In diesen Worten wird der unmittelbare Zusammenhang zwischen Nächsten- und Gottesliebe ausdrücklich formuliert. Die Wohltat, die dem Nächsten zuteil wird, stellt ebenso ein an Gott verrichtetes Werk der Liebe dar; und bemerkenswerterweise bezeichnet dieser Gott den Nächsten (und eigens den geringsten) nun als *seinen* Bruder. Damit aber kristallisiert sich die Struktur der neutestamentlichen Nächstenliebe präziser heraus. Sie ließe sich, wäre der Begriff nicht anderweitig besetzt, als ein ‚Dreiecksverhältnis‘ beschreiben. Die Liebe zum Nächsten gilt im Grunde nicht diesem selbst als einer eigenständigen Person. Sie richtet sich vielmehr auf das Geschöpf Gottes, das, wie die eigene Person, gleichermaßen als Gottes Ebenbild geschaffen wurde. Darin findet es seine Begründung, daß Selbstliebe und Nächstenliebe einander parallel gesetzt werden. Die Liebe zum Nächsten ist insofern letztlich eine Liebe, die dem Widerschein des Göttlichen in diesem Nächsten gilt; sie stellt letztlich ein Annex der Gottesliebe dar. Damit aber stoßen wir auf den Grund, der erklären kann, warum christliche *caritas* von Haus aus wenig geeignet scheint, eine gleichsam horizontale Sozialordnung auszubilden. Sie richtet sich stets auf ein einzelnes Individuum, das diese Liebe verdient, weil es ebenfalls den Abglanz des Einen darstellt, dem alle Liebe gebührt. Und in dieser Fokussierung auf den einzelnen anderen, die jeweils über den Schöpfer vermittelt wird, bleibt jeglicher Ansatz für eine soziale Ordnung, ein Regelwerk, das die Gemeinschaft aller Individuen zu stiften und zu steuern vermöchte, unabsehbar. Eine solche Ordnung scheint sich in der Tat zu erübrigen, sollte doch das göttliche Gebot – zumindest seinem Anspruch nach – genügen, um das Verhalten der Menschen untereinander zu regulieren. Die fatalen Konsequenzen eines Verzichts auf jede Sozialordnung werden deshalb dort

⁴ *Biblia sacra*, a.a.O., S. 1566f. (³⁴ Dann wird der König zu denen auf seiner Rechten sprechen: „Kommt, ihr Gesegneten meines Vaters, nehmt das Reich in Besitz, das euch seit Grundlegung der Welt bereitet ist. ³⁵ Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben, ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gereicht, ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen, ³⁶ nackt, und ihr habt mich bekleidet, ich war krank, und ihr habt mich besucht, ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. ³⁷ Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: „Herr, wann sahen wir dich hungrig und haben dich gespeist, oder durstig und haben dich getränkt? ³⁸ Wann sahen wir dich als Fremdling und haben dich aufgenommen oder nackt und dich bekleidet? ³⁹ Wann sahen wir dich krank oder im Gefängnis und kamen zu dir?“ ⁴⁰ Und der König wird ihnen antworten und sprechen: „Wahrlich, ich sage euch, was immer ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (*Die Bibel, Die Heilige Schrift des Neuen Bundes*, a.a.O., S. 30).

zutage treten, wo die Gottesliebe von den Menschen aufgekündigt wird und damit auch die Voraussetzungen für die Liebe zum Nächsten hinfällig werden.

Die Konzentration des neutestamentlichen Liebesgebots auf den jeweils einzelnen anderen sichert zugleich freilich seine Universalität. Dessen Geltung für jedweden Menschen tritt nicht zuletzt anhand des Begriffs des ‚Nächsten‘ zutage, genauer gesagt, zeigt sie sich gerade in einem möglichen Mißverständnis, das er auslösen könnte. Im 10. Kapitel des Lukasevangeliums tritt in einer Szene, die große Ähnlichkeit mit dem von uns soeben diskutierten Gespräch aus dem 12. Kapitel des Markusevangeliums aufweist, ein Gesetzeslehrer (*quidam legis peritus*) auf, um Jesus auf die Probe zu stellen. Als dieser ihm auf seine Frage, wie er in den Himmel kommen könne, wiederum die Liebe zu Gott und dem Nächsten als entscheidende Voraussetzung nennt, will dieser Gesetzeslehrer wissen, wer denn sein Nächster sei (Lc 10,25): „et quis est meus proximus“?⁵ Daraufhin erzählt Jesus das berühmte Gleichnis vom barmherzigen Samariter, mithin eine Geschichte, die von der selbstlosen Hinwendung zu einem Mann erzählt, den man nach landläufigem und althergebrachtem, im besonderen alttestamentlichen Verständnis kaum als einen *proximus*, als jemanden, der in irgendeinem Näheverhältnis steht, wird bezeichnen können. Einem solchen tradierten Begriffsverständnis zufolge handelt es sich bei dem am Wege liegenden Elenden weit eher um das glatte Gegenteil eines Nächsten, nämlich um einen durch ethnische Zugehörigkeit definierten Feind. Dieser Unterschied zwischen der Ethik des Alten und derjenigen des Neuen Bundes kommt folglich einer Neubestimmung des Begriffs vom ‚Nächsten‘ gleich. Vielleicht wesentlicher noch als die radikale Ausweitung des überkommenen Liebesgebotes, bis hin zu einer Verpflichtung auf die Feindesliebe, sind die konzeptuellen Verschiebungen, aus denen diese Radikalität resultiert. Sie beruhen darauf, daß das Näheverhältnis aus allen sozialen Ordnungen herausgelöst wird, über die es sich traditionell definierte. Ein Nächster wird man nicht mehr durch Familienbande oder Volkszugehörigkeiten, nicht durch räumliche Nähe oder persönliche Freundschaft. Jemand wird zu meinem Nächsten, *indem* ich mich ihm zuwende. Dies aber tue ich – und muß ich tun –, weil er mit mir immer schon durch jenen Gott verbunden ist, dessen ebenbildliche Geschöpfe wir beide sind. Verpflichtend ist meine Liebe zu jedem *proximus* also, weil sie zugleich dem Schöpfer selbst gilt. Die mit ihr gestiftete Bindung von Gleichen zueinander stellt eine Folgeerscheinung der hierarchischen Beziehung des Menschen zu seinem Gott dar, und eben diese vertikale Voraussetzung ihrer Beziehung begründet ihren Gebotscharakter. Die Praxis der Nächstenliebe gerät auf diese Weise auch zur Bestätigung des je schon gegebenen Status des *proximus* als eines solchen, zudem er aufgrund einer gleichen Gottesgeschöpflichkeit wird. Bestätigt aber will dieser Status sein, weil er aller sozialen Praxis immer schon vorausliegt und als ein ‚Glaubensartikel‘ mittels dieser Praxis zur Bekräftigung von dessen Wahrheit stets aufs neue sichtbar gemacht sein will.

Wenn die neutestamentliche Ethik keine Perspektive für die Herausbildung irgendeiner Sozialordnung bietet, dann hängt dies nicht zuletzt mit dem Umstand zusammen, daß sie sich gerade gegen eine überkommene Ethik wendet, in der vorgängige, je schon existente soziale Näheverhältnisse als Maßstab wie Bedingung emotionaler wie praktischer Zuwendung galten. Das *Neue Testament* entwickelt für seine Ethik hingegen das Konzept eines Nächsten, der aus allen sozialen Ordnungen immer schon herausgelöst

⁵ *Biblia sacra*, a.a.O., S. 1628.

ist, ohne selbst einen Ansatz für eine ‚neue‘, auf diesem Prinzip gründende Ordnung zu bieten. In dem von uns als ein solches charakterisierten affektiven Dreieck des *amor proximi*, aber auch nur in ihm, findet die Liebe zum Nächsten ihre Erfüllung. Irgendeine horizontale Beziehung zwischen den einzelnen Personen, die über den ‚Umweg‘ Gottes miteinander verbunden sind, eine Beziehung, die den Nukleus einer Sozialordnung bilden könnte, zeichnet sich, wie gesehen, hingegen in keiner Weise ab.

Ebenso ergibt sich aus der von uns analysierten Struktur der *caritas* die Verbindlichkeit dieser Liebe. Sie ist eine Dankesschuld, die der Mensch gegenüber seinem Schöpfer abzutragen hat; und weil die Liebe zum Nächsten nichts anderes als eine Konsequenz der Liebe zu diesem Schöpfer bedeutet, ist es nur schlüssig, wenn sie denselben Verpflichtungscharakter aufweist. Die einzige Liebe, für die ein Gebotscharakter nicht zu gelten scheint, ist die Selbstliebe. Sie wird augenscheinlich als eine Selbstverständlichkeit, als eine natürliche Gegebenheit verstanden und bildet insofern auch das Modell der Nächstenliebe: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“

Der Verpflichtungscharakter der Gottesliebe geht also mit der hierarchischen Beziehung zwischen Gott und seinem Geschöpf einher; sie gilt demjenigen, der Macht und Befugnis hat, vom Menschen zu verlangen, was immer ihm gefällt. Auch dieser Beziehung liegt durchaus eine ‚natürliche‘ Regung zugrunde: die affektive Bindung eines Kindes an seinen Vater, der die Liebe der Kreatur zu ihrem Schöpfer entspricht. Daß diese Liebe indessen zum Gebot überhaupt erklärt werden muß, deutet deshalb bereits auf die besonderen Umstände, in denen sich die Welt noch immer befindet. Denn in der gefallenen Welt, deren Fall nicht zuletzt durch derlei Verpflichtungen zum Vorschein kommt, muß selbst das Natürliche in Gestalt eines Gebotes restituiert werden. Und, wie bereits angedeutet, ist es genau diese Ordnung – oder besser: Unordnung – der Welt nach dem Sündenfall, in der das Fehlen jeglicher sozialer Dimension in der neutestamentlichen Ethik besonders folgenreich zum Vorschein kommt.

Diese fatalen Konsequenzen zeigen sich namentlich beim Kirchenvater Augustinus. Er hat aus den hier analysierten Verhältnissen christlicher Liebesethik eine im Grunde höchst einleuchtende Schlußfolgerung gezogen und die Beziehung zwischen Selbstliebe und Gottesliebe zum eigentlich relevanten Gegensatzpaar, zum faktischen Strukturmuster menschlichen Verhaltens erklärt. Schlüssig ist dies zum einen, weil die Nächstenliebe in Wahrheit nicht mehr als eine Folgeerscheinung der Gottesliebe darstellt. Verliert der Mensch in sündiger Selbstsucht also die seinem Schöpfer geschuldete Liebe, so löst sich auch jede affektive Bindung an den Nächsten unweigerlich auf.⁶

⁶ Es ist im Hinblick auf die in diesem Artikel vertretenen These übrigens bezeichnend, daß sich in einem berühmten Text des 14. Jahrhunderts aus Italien, am Beginn von Boccaccios *Decameron*, und zwar schon in dessen *Proemio*, das Mitleid – zweifellos ein Derivat christlicher *caritas* – zu einer Solidargemeinschaft unter den Menschen entwickelt. Bezeichnenderweise geschieht dies (erst) in dem Augenblick, in dem zugleich das Vertrauen in einen allgütigen Schöpfer, der die Welt zum Besten des Menschen eingerichtet hat, schwindet. An die Stelle einer *caritas*, durch die jeweils nur einzelne Personen aufgrund ihrer Kreatürlichkeit über den Schöpfer miteinander verbunden sind, tritt nun die Solidargemeinschaft derer, die sich in ihrem Gott nicht mehr geborgen, sondern durch ihn bedroht fühlen. Auf diese Weise wird die Gemeinschaft zum Garanten einer Zuwendung zum Nächsten, welche Rolle vormals Gott selbst innehatte. Sozialität tritt insofern als Ersatz für eine transzendente Sicherung der Beziehung zwischen den Menschen auf, die ihre Plausibilität –

Konsequent aber ist Augustins Konfrontation von Gottes- und Selbstliebe zum anderen auch deshalb, weil sie sich als das Gewünschte und das Gegebene einander gegenüberstehen. In diesem Sinne heißt es im 14. Buch von seines *Gottesstaats* zu Beginn von dessen 28. Kapitel:

Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam ; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria.⁷

Wesentlich im Hinblick auf den Fortgang unserer Überlegungen ist es, daß bereits in Augustinus' Analyse der Beziehungen von Gottes- und Selbstliebe die anderen Menschen als ein Bezugspunkt des *amor sui* vorkommen. Lockt die Schlange in der Sündenfallgeschichte der *Genesis* noch mit der Ebenbürtigkeit zum göttlichen Schöpfer, so scheint

nicht zuletzt im Zeichen der Pestseuche – eingebüßt hat. Mit dieser Umbesetzung der Sicherungsmechanismen geht freilich auch eine Veränderung der Qualität dieser Zuwendung zum Nächsten einher. Noch immer ist von *compassione*, von Mitleid die Rede. Doch sie meint nun weit weniger einen affektischen Zustand als ein praktisches Verhalten. Dies geht schon daraus hervor, daß die Zuwendungsverpflichtung gleichsam anonymisiert wird. So erklärt der Autor Boccaccio, sich verpflichtet zu fühlen, seine Novellen zu veröffentlichen, um sich dadurch erkenntlich für die Wohltaten zu zeigen, die er selbst erfahren hat, als großes Liebesleid ihn fast das Leben kostete. Es gibt keine persönliche Dankesschuld gegenüber denen, die Hilfe haben zuteil werden lassen. Sondern der Dank ist gegenüber der Gemeinschaft abzutragen. Diese Gemeinschaft wird solchermassen durch eine auf Nutzenspekulation setzende Verpflichtung zu wechselseitiger Unterstützung gestiftet, die sich von der Bindung zwischen einzelnen Personen löst. Sie bildet gleichsam eine Versicherungsgemeinschaft des Leistungsausgleichs, auf die in der Stunde der Not zu setzen ist, sofern nur jeder die erfahrenen Zuwendungen gegenüber den je Bedürftigen zurückerstattet. Die Umbesetzung der überkommenen Ethik der Nächstenliebe zur Ordnung einer Solidargemeinschaft, die sich am Beginn des *Decameron* abzeichnet, bringt insofern auch die Wandlung der Voraussetzungen für den Anspruch auf Zuwendung mit sich. Sie ist nämlich keineswegs mehr mit der bloßen Existenz des Menschen gegeben. Unterstützungsberechtigt wird man erst dann, wenn einem Unglück widerfahren ist, wenn man sich unter die afflitti, die vom Schicksal Geschlagenen zählen kann. Insgeheim wechselt der Schöpfergott gleichsam die Seiten und wandelt sich vom Urgrund liebender Zuwendung der Menschen zueinander zum Gefährder ihres Wohlergehens. In der Gründung einer Solidargemeinschaft zur Abwehr transzendenter Bedrohung – oder zumindest der Begrenzung ihrer Folgen – wechselt die Beziehung der Menschen zueinander von einer existentiellen, durch ihre geschöpfliche Natur gesicherten Relation zu einem funktionalen Verhältnis der Nutzenmaximierung. Die Gemeinschaftsbildung als solche – und dies ist für unseren Zusammenhang entscheidend – tritt erst dort in Erscheinung, wo die überkommenen Regelungen wechselseitiger Zuwendung der Menschen ihre Grundlage verloren haben. Erst hier bildet sich Gemeinschaft jenseits individueller Beziehungen aus. Vgl. auch hierzu meine in Anm. 2 zitierte Studie.

⁷ Aurelius Augustinus: *De civitate Dei*, Turnhout 1955, Libri XI–XXII, hier XIV, 28, S. 451. („Diese beiden Formen der Liebe bildeten deshalb zwei Staaten aus. Den irdischen schuf die Selbstliebe, die bis zur Verachtung Gottes reicht, den himmlischen hingegen die Gottesliebe, die bis zur Selbstverachtung führt. Erstere sucht ihren Ruhm in sich selbst, diese sucht ihn in Gott. Jene nämlich verlangt Ehrbezeugungen von den Menschen, dieser aber bedeutet die Zeugenschaft Gottes für das (rechte) Bewußtsein die höchste Ehre.“ Sofern nicht anders angegeben, stammen sämtliche Übersetzungen fremdsprachlicher Zitate in diesem Artikel aus der Feder des Verfassers.)