

Harm-Peer Zimmermann

Rütlichswur und Tellenschuss

Friedrich Schiller, im Hinblick auf die Kommunitarismus-Debatte gelesen

Im Schutz der Nacht, erhaben auf dem Rütliberg verschwören sich die Eidgenossen: Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern! Wir wollen frei sein, wie die Väter waren! Wir wollen trauen auf den höchsten Gott!

Eine denkwürdige Szene: die Nacht, der Berg, das Volk, Brüder, Väter, Gott, und außerdem: der spiegelglatte See, Mondregenbogen, weiße Gletscher, leuchtend, wunder-same Zeichen ringsumher. Als hätten sich auch die Elemente versammelt, um den Freiheitschwur zu beglaubigen, als stimmten auch die Geister mit ein in den Bund der Freiheit – die Geister der Natur, der Ahnen, der Völker und aller Welt.

Nur Wilhelm Tell hält sich auffällig abseits, der Jäger, Einzelgänger, Meister seines Schicksals. Ein Träumer ist er, entfernt von anderer Menschen Weise, ungebunden, das Seltsame liebend. Er ruht in sich selbst, er schwört auf sich selbst, er hilft nur sich selbst – und rettet doch alle.

Schiller entwirft, so hat es auf den ersten Blick (später folgen ein zweiter und ein dritter Blick) den Anschein, zwei gegensätzliche politische Handlungsmodelle: Solidarität, Gemeinschaft, Gemeinsinn auf der einen Seite; Selbsthilfe, Individualität, Eigensinn auf der anderen Seite; und beide Modelle stehen gleichbedeutend nebeneinander, stehen in einem Ergänzungsverhältnis: Ohne bodenständigen und legitimierenden Gemeinsinn wäre Tells Schuss auf den Reichsvogt Gessler blanker Terrorismus¹; ohne wachen und ent-

¹ Den Unterschied zwischen Terrorismus und Befreiungstat entwickelt Schiller im Dialog zwischen Parricida, dem Attentäter auf Kaiser Albrecht, und Tell, dem Attentäter auf den Reichsvogt Gessler. Tell: „Unglücklicher! / Darfst du der Ehrsucht blutige Schuld vermengen / Mit der gerechten Nothwehr eines Vaters? / Hast du der Kinder liebes Haupt vertheidigt? / Des Heerdes Heiligthum beschützt? - das Schrecklichste, / Das letzte von den deinen abgewehrt? / - Zum Himmel heb' ich meine reinen Hände, / Verfluche dich und deine That - Gerächt / Hab ich die heilige Natur, die du / Geschändet - Nichts theil' ich mit dir - Gemordet / Hast du, ich hab mein theuerstes vertheidigt.“ Friedrich Schiller: Wilhelm Tell. Schauspiel [1804]. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 10. Herausgegeben von Siegfried Seidel. Weimar 1980, S. 127-277, hier: S. 272 (im folgenden zitiert: Schiller 1804/1980).

schiedenen Eigensinn Tells aber würde die Rütligemeinschaft ein undifferenzierter, handlungsschwacher Haufe bleiben.

Rütlichswur und Tellenschuss –: mit diesen Bildern hat Schiller ein Grundthema moder-ner Gesellschaftstheorien verdichtet: die Ambivalenz von gemeinschaftlichem und indivi-dualistischem Freiheitsverständnis. Was ist vorzuziehen: Kampfgenossenschaft oder Einzelkämpfertum, Gemeinnutz oder Eigennutz, Solidarität oder Selbsthilfe? Was ist höher zu bewerten: das Recht der Familie, der Gemeinde, des Volkes, wie es aus Ge-schichte, Tradition und Sitte erwächst, oder das Recht des Einzelnen, des Glücks-schmieds, des Citoyens, wie es auf Vernunft, Vermögen und Vertrag beruht?

Bis heute ist diese Frage nicht entschieden; sie zieht sich quer etwa durch den Kon-servatismus (Einbindung versus Entscheidung) und durch den Sozialismus (Genossen-schaft versus Avantgarde). Außerdem aber besitzt diese Diskussion eine recht aktuelle Variante, nämlich den Streit zwischen Kommunitarismus und Liberalismus.

Dieser Streit, wie er seit Beginn der 1980er Jahre vor allem in Nordamerika ausgetragen wird, hat auch in Deutschland breite Resonanz gefunden.² In der Kieler Soziologie hat insbesondere der kommunitaristische Gemeinschaftsbegriff interessiert, und zwar in seinem Spannungsverhältnis zum Gemeinschaftsbegriff von Ferdinand Tönnies.³ Zu dieser Debatte möchte ich eine möglicherweise etwas ungewöhnliche Perspektive beitra-gen, nämlich eine Würdigung und Kritik des Kommunitarismus versuchen, die von der ästhetischen Theorie Friedrich Schillers ausgeht: von den Schriften „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ und „Über naive und sentimentalische Dichtung“ sowie von dem Schauspiel „Wilhelm Tell“, ergänzt um einzelne Zitate aus dem Schauspiel „Die Räuber“. ⁴ Bezugsgrösse zum Kommunitarismus sind vor allem diejenigen Überlegungen,

² Vgl. zusammenfassend: Micha Brumlik / Hauke Brunkhorst (Hrsg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1993; Axel Honneth (Hrsg.): Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main 1993; Walter Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus? Frankfurt am Main/New York 1994; Axel Honneth: Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main/New York 1995; Lutz Meyer: John Rawls und die Kommunitaristen. Eine Einführung in Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. Würzburg 1996.

³ Vgl. Lars Clausen / Carsten Schlüter: „Ausdauer, Geduld und Ruhe“. Aspekte und Quellen der Tönnies-Forschung. Hamburg 1991; Lars Clausen / Carsten Schlüter (Hrsg.): Hundert Jahre „Gemein-schaft und Gesellschaft“. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion. Opladen 1991; Cornelius Bickel: Bausteine für eine Theorie der modernen Identität. Ferdinand Tönnies und Charles Taylor zu Fragen des Menschen- und Gesellschaftsbildes. In: Tönnies-Forum Heft 2, 6. Jg. (1997), S. 3-14.

⁴ Vgl. Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen [1795]. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Herausgegeben von Benno von Wiese. Weimar 1962, S. 309-412 (im folgenden zitiert: Schiller 1795/1962 a) Friedrich Schiller: Über naive und

die die meisten Berührungspunkte mit der deutschen Klassik und Romantik aufweisen: Charles Taylors „Quellen des Selbst“, außerdem Schriften von Alasdair MacIntyre, Michael Sandel und Michael Walzer.⁵ Bezugsgrösse zum Liberalismus ist vor allem der Gerechtigkeitsbegriff von John Rawls.⁶

Der Kommunitarismus beruht, bei allen inneren Gegensätzen, auf einem Grundgedanken, durch den er sich seinen Namen gemacht hat: auf dem Gemeinschaftsgedanken. Der Kommunitarismus bildet damit gleichsam die Rütli-Partei unter den modernen Demokratietheorien, das heißt, er orientiert sich an überkommenen Solidarformen wie Familie, Gemeinde, Volk und an gewachsenen und bewährten moralischen Gütern, wie sie etwa durch Tradition und Religion bewahrt werden. Freiheit verdanken die Menschen demnach ihrem historischen, sozialen und kulturellen Zusammenhang, und Gerechtigkeit übt derjenige, der auf diesen Kontext Rücksicht nimmt, der also seinen Eigensinn stets unter Beachtung des Gemeinsinns zur Geltung bringt. Wie die Eidgenossen so schwören auch die Kommunitaristen auf Recht und Ordnung der Väter und Brüder: auf die Bezugs-gemeinschaft.

Der Liberalismus hingegen (von Adam Smith bis hin zu John Rawls) beruht auf dem Individualitätsgedanken. Der Liberalismus bildet damit gleichsam die Tell-Partei unter den modernen Demokratietheorien, das heißt, er geht von natürlichen, ewigen, universalen Rechten des autonomen Einzelnen aus, zum Beispiel vom Recht auf Selbstverteidigung, vom Recht auf Widerstand gegen Gewaltherrschaft und Tyrannei. Freiheit ist demnach ein formales Recht, dessen inhaltliche Ausgestaltung jedem einzelnen Menschen selbst überlassen bleibt, und zwar prinzipiell unabhängig von seiner Herkunft und Bezugsgruppe. Gerechtigkeit übt derjenige, der seinen eigenen Neigungen und Interessen kräftig nachgeht, allerdings stets in fairer Weise, mit Rücksicht auf das Freiheitsrecht aller anderen Menschen, genauso wie Tell: „hilf dir selbst – du rettest alle“ (S. 215).

sentimentalische Dichtung [1795]. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 20. Herausgegeben von Benno von Wiese. Weimar 1962, S. 413-503 (im folgenden zitiert: Schiller 1795/1962 b); Schiller 1804/1980; Friedrich Schiller: Die Räuber. Ein Schauspiel [1781]. In: Schillers Werke. Nationalausgabe Bd. 3. Herausgegeben von Herbert Stubenrauch. Weimar 1953 (im folgenden zitiert: Schiller 1781/1953).

⁵ Vgl. Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. 2. Auflage. Frankfurt am Main 1996; Alasdair MacIntyre: Der Verlust der Tugend. Frankfurt am Main 1987; Michael Sandel: Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge 1982; Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1992.

⁶ Vgl. John Rawls: A Theory of Justice. Cambridge 1971. Ders.: Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989. Frankfurt am Main 1992. Vgl. dazu: Wolfgang Kersting: John Rawls zur Einführung. Hamburg 1993.

Liberalismus und Kommunitarismus stellen also zwei gegensätzliche Konzepte des Gemeinsinns dar. Der liberalistische Gemeinsinn gibt keinerlei Handlungsinhalte vor, sondern was er vorgibt, das sind universale *Formen* der Fairness, abstrakte, prozedurale Tugenden, nämlich *wie* zu verfahren sei, um gerechtes Handeln im Weltmaßstab zu ermöglichen. Der kommunitaristische Gemeinsinn hingegen rechtfertigt *Handlungsinhalte*, anschauliche, materiale Tugenden, nämlich *was* zu tun sei, um ein bestimmtes Gemeinwesen sittlich zu erhalten. Hier geht es weniger um das *Wie*, die Form, als vielmehr um das *Was*, *Wer*, *Wann* und *Wo*, den Stoff und die Träger der Sittlichkeit in ihrer zeitlichen und räumlichen Besonderung.

Diese Ethik anschaulicher Pflichten ist insbesondere dadurch gerechtfertigt worden, dass die Ethik abstrakter Pflichten, wie sie der Liberalismus vertritt, vielfach zu versagen oder gar nicht zu greifen scheint. Denn der typische Formalismus und Prozeduralismus bleibt bewusst blind gegenüber bestimmten Handlungszielen, etwa ethnischen oder regionalen Vorstellungen des guten Lebens. Darüber hinaus kann er kaum verhindern, dass Menschen fragwürdige Inhalte aufgreifen, dass sie etwa regelgerecht darin übereinkommen, die Soziale Marktwirtschaft in einen Raubkapitalismus zurückzuverwandeln.

In den „Räubern“ hat Schiller dieses Problem thematisiert: Sobald gemeinschaftliche moralische Güter zerfallen, in diesem Fall die familiären, droht der Raubtiercharakter des Menschen offen zutage zu treten, und zwar sowohl emotional und impulsiv (Karl Moor) als auch rational und diszipliniert (Franz Moor). Karl Moor klagt aus leiblich-dionysischer Perspektive, mit deutlichem Anklang an Rousseau und im Vorgriff auf Nietzsche: „Pfui! Pfui über das schlappe Kastraten-Jahrhundert“, „Da verrammeln sie sich die gesunde Natur mit abgeschmackten Konventionen“, „Ich soll meinen Leib pressen in eine Schnürbrust, und meinen Willen schnüren in Geseze. Das Gesez hat zum Schneckengang verdorben, was Adlerflug geworden wäre“ (S. 21). Franz Moor dagegen plädiert rationalistisch gegen den Gesetzesformalismus, und zwar in deutlichem Vorgriff auf einen rücksichtslosen Sozialdarwinismus: „Anspruch wird an Anspruch, Trieb an Trieb, und Kraft an Kraft zernichtet. Das Recht wohnt beym Ueberwältiger“ (S. 18 f.); „Weg dann mit dieser lästigen Larve von Sanftmuth und Tugend! Nun sollt ihr den nackten Franz sehen und euch entsetzen!“ (S. 52); „Ich will alles um mich her ausrotten, was mich einschränkt dass ich nicht *Herr* bin“ (S. 20). Auch in Anbetracht solcher Schwellungen des Ego hat Schiller an die sittliche Substanz von Gemeinschaften erinnert und den Rütli-leuten das „alte Recht“ aufgegeben.

Auf den ersten Blick könnte Schiller also durchaus vom Kommunitarismus als Ideengeber in Anspruch genommen werden, als Fürsprecher materialer Tugenden, „Tugenden / Als

du in diesen Tälern dir erworben“ (S. 168); „Trinket frisch! Es geht / Aus einem Becher und aus Einem Herzen“ (S. 165). Das Recht, das die Rütlileute beschwören, ist sozusagen ein Was-, Wer-, Wann- und Wo-Recht, gebunden an bestimmte Inhalte, Personen, Traditionen und Lokalitäten, ein spezifisch schweizerisch-bodenständiges Recht. Privilegien des Kaisers liegen zugrunde: „die alten Freiheitsbriefe“, zugeschnitten auf dieses Bergvolk, das ohne solche Post längst verschwunden wäre aus dieser Wildnis oder gar nicht erst hingegangen: „Wer wird hier leben wollen ohne Freiheit!“ (S. 225). Warum leben wir hier, fragt Walther seinen Vater, in dieser Wüstenei, wo doch jenseits der Berge ein Land liegt von paradiesischer Natur. „Das Land ist schön und gütig wie der Himmel“, antwortet Tell, „Doch die's bebauen, sie geniessen nicht / Den Segen, den sie pflanzen“. Sie sind Knechte. „Vater, es wird mir eng im weiten Land, / Da wohn' ich lieber unter den Lawinen“ (S. 206-208).

Allerdings handelt es sich bei den alten Schweizer Verbriefungen keineswegs um ein modernes Freiheitsrecht. Es ist 1. ein Wo-Recht: Es gilt nur im Gebirge, von Fels zu Fels, soweit das Alphorn schallt, aber weiter nicht. Es ist 2. ein Wann-Recht: Das Alter legitimiert es und die traditionelle Ausübung in Brauch und Sitte: „So lasst uns tagen nach den alten Bräuchen“, „nach der alten Sitte“ (S. 179). Es ist 3. ein Wer-Recht: Frei sind nur bestimmte Männer, die frei Geborenen, das sind die Edlen, die Besten, die Grund- und Hausbesitzer, die Vollbauern und Vollerben, nicht aber die Frauen, die Sassen, die Knechte, das gemeine Volk. Auch die Freien aber sind frei nur in abgestufter, in ständischer Weise: der Adel mehr als Bürger und Bauern. Dazu kommen Namen und Ehre, unter denen der väterliche Freiheitswechsel erst als „ächte Währung“ an die Erben ausgezahlt wird. Nur wer einen Namen hat im Gebirge, wer tugendhaft ist, mutig, fromm, verlässlich, nur dessen „Stimm' gilt was in der Gemeinde“ (S. 156, 161). Das alte Schweizer Recht ist 4. ein Was-Recht: Frei ist der Mann im Hinblick auf bestimmte Güter, im Hinblick auf das Erbe: den Boden, das Feld, die Jagd, die Fischerei, den Handel, den Waffenbesitz und die nachbarschaftliche Selbstorganisation.⁷ Alles, was in Betracht kommt, ist präjudiziert durch „altes Recht“ und „gute Sitte“.

⁷ Im Dialog zwischen Tell und seinem Sohn Walther über die unfreien Lande jenseits des Gebirges arbeitet Schiller den traditionellen Freiheitsbegriff ex negativo heraus. „Tell: Das Land ist schön und gütig wie der Himmel, / Doch die's bebauen, sie geniessen nicht / Den Segen, den sie pflanzen. Walther: Wohnen sie / Nicht frei wie du auf ihrem eignen Erbe? / Tell: Das Feld gehört dem Bischoff und dem König. / Walther: So dürfen sie doch frei in Wäldern jagen? / Tell: Dem Herrn gehört das Wild und das Gefieder. / Walther: Sie dürfen doch frei Fischen in dem Strom? / Tell: Der Strom, das Meer, das Salz gehört dem König. / Walther: Wer ist der König denn, den alle fürchten? / Tell: Er ist der Eine, der sie schützt und nährt. / Walther: Sie können sich nicht mutig selbst beschützen? / Tell: Dort darf der Nachbar nicht dem Nachbar trauen. / Walther: Vater, es wird mir eng im weiten Land, / Da wohn' ich lieber unter den Lawinen. / Tell: Ja wohl ists besser, Kind, die Gletscherberge / Im Rücken haben, als die bösen Menschen.“ Schiller 1804/1980, S. 207 f.

Das „alte Recht“ der Schweizer kennt also Freiheit nur im Hinblick auf konkrete Güter und nicht im allgemeinen, abstrakten Sinn von Autonomie der Persönlichkeit. Auf den ersten Blick erscheinen die Eidgenossen als ständische Privilegienreiter, als Bewahrer ihrer überkommenen Güter. Dann aber folgt der zweite Blick, und dieser zeigt einen äußerst skeptischen Schiller, der zu einer scharfen Kritik am „alten Recht“ und an „guter Sitte“ mit ihrer Logik der Vergemeinschaftung ausholt, eine Kritik, die auf den Kommunismus übertragen werden kann.

Schillers Sympathien liegen keineswegs so eindeutig auf der Seite „alten Rechts“ und „guter Sitte“, wie es auf den ersten Blick den Anschein hat, im Gegenteil: Tell, der Individualist und Eigenbrötler, ist Hauptfigur und Retter; und Franz Moor, der rationale Räuber, ist zugleich Kronzeuge gegen die Verhältnisse, in denen er verrohte. Schiller macht deutlich: Es gibt grausame Szenarien innerhalb von traditionellen Gemeinschaften, Szenarien, die Widerstand, Notwehr und Gegenterror herausfordern. Franz Moor klagt zu Recht seine Familie an, die ihm eine Liebe, die sich „auf Achtung gegen mein *Selbst* gründet“, verwehrte. Es ist ein possierlicher Trugschluss, so Schiller durch Moor, von „der Nachbarschaft der Leiber auf die Harmonie der Geister“ zu schließen (S. 19 f.).

Ganz ähnlich rebelliert dann auch Rudenz, der Schweizer Jungedelmann, gegen die Einschnürung seines Lebens im heimatlichen Kreis: „Anderswo / Geschehen Thaten, eine Welt des Ruhms / Bewegt sich glänzend jenseits dieser Berge – / ... Nichts als den Kuhreih'n und der Heerdenglocken / Einförmiges Geläut vernehm' ich hier“ (S. 168). – Der erwachenden, jungen Person erscheint die alte Gemeinschaft als einförmig, steif, verstockt, von „starrem Sinn“. Dieser Protest der Jugend mag noch als pubertärer Überschwang oder egoistische Laune abgetan werden, nicht ignorieren aber lässt sich jene Klage, die Tells Frau anstimmt: Die alte Gemeinschaft opfert den Einzelnen (den Tell) aus Feigheit, Faulheit, schlechter Gewohnheit, aus Gründen also, die Kant als Kriterien für Unmündigkeit aufgezählt hat: „Es ist so bequem, unmündig zu sein.“⁸ So konfrontiert eine Frau, Tells Frau Hedwig, die alte Gemeinschaft mit der Mündigkeitsforderung der Aufklärung, indem sie die unmenschlichen Konsequenzen der Unmündigkeit anprangert: „– Wo waret ihr, da man den Trefflichen / In Bande schlug? Wo war da eure Hülfe? / Ihr sahet zu, ihr liesst das Grässliche geschehn, / Geduldig littet ihr's, dass man den Freund / Aus eurer Mitte führte“ (S. 234).

⁸ Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? [1783]. In: Ders: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischädel. Bd. 6, Darmstadt 1983, S. 53-61. hier: S. 53 (im folgenden zitiert: Kant 1783/1983).

Das bloße Dasein von Gemeinschaften, ihre Faktizität und Traditionalität, bürgt noch nicht für Tugendhaftigkeit und Moralität. Es bedarf eines ganz anderen Rechts, das über das alte weit hinausführt, um beurteilen zu können, ob einzelne Traditionen, Sitten und Gebräuche sittlich sind, oder ob sie es nicht sind. Diese Erkenntnis teilt Schiller mit Kant: Sitten und Gebräuche, überkommene Satzungen und Formeln, für sich allein genommen, „sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit“.⁹

Diese Erkenntnis lässt sich als Argument für die Kommunitarismus-Debatte aktualisieren: Gemeinschaftliche Güter sind nur durch übergeordnete, überparteiliche Kriterien zu rechtfertigen; die Würdigung und Kritik partikularer Güter setzt eine entwickelte universalistische Vernunft immer schon voraus. Der Kommunitarismus aber schwächt diese universale Dimension, indem er durch Fixierung auf bestimmte faktische Gemeinschaften den Anspruch und das Instrumentarium für einen weltbürgerlichen Ethikdiskurs verwirrt. Die Geltung von Gütern kann der Kommunitarismus letztlich nur mit deren Faktizität begründen – eine äußerst fragwürdige Grundlage, zumal in Tells Situation.

Worin aber könnten dagegen übergeordnete Kriterien bestehen? – Die Rütli-Szene gibt Aufschluss: Zwar beschwören die Eidgenossen alte Sitten und Gebräuche, aber dadurch sind Verschwörung, Aufstand und Anschlag durchaus nicht gerechtfertigt. Revolution kann kaum gute alte Sitte sein, wohl aber ein Gebot der Sittlichkeit. Deshalb berufen sich die Verschwörer, als es zum Schwur kommt, keineswegs auf Traditionen und selbstverständliche Güter, sondern sie überlegen, beraten und verhandeln: „Was soll der Inhalt sein des *neuen* Bunds?“¹⁰ Zwar kommt noch einmal konservativer Protest auf: „Wir stiften keinen *neuen* Bund, es ist / Ein *uralte* Bündniss nur von Vätern Zeit, / Das wir erneuern!“ (S. 181); zwar werden noch einmal Stamm und Blut, Heimat und Mythen zitiert, aber am Ende haben sich dann doch alle aus ihrer „beinahe zur Natur gewordenen Unmündigkeit“ (Kant) herausgearbeitet, und sie wagen den „Sprung“, „den Eid des *neuen* Bundes“ (S. 192).

Die Rütli-Szene zeigt ein Publikum, das sich im Kantischen Sinne selbst aufklärt: Es erkennt, dass mit dem „alten Recht“ kein Staat mehr zu machen ist: „es wankt der Grund, auf den wir bauten“ (S. 142). Er wankt, weil das „alte Recht“ sozusagen keinen doppelten Boden beziehungsweise keine zweite Instanz besitzt, kein tieferes oder höheres Recht, das die einzelnen Rechte garantieren und freiheitliche Reflexionen überhaupt erst

⁹ Kant 1783/1983, S. 54.

¹⁰ Schiller 1804/1980, S. 181. Kursivsetzungen hier und in den beiden folgenden Zitaten durch HPZ.

möglich machen würde. Das „alte Recht“ allein ist machtlos gegen Tyrannei, es kann nicht verhindern, dass ein Einzelner seine verbrieften Privilegien tyrannisch ausnutzt. Folglich bedarf es einer höheren Appellationsinstanz:

„Wenn der Gedrückte nirgends Recht kann finden,
Wenn unerträglich wird die Last – greift er
Hinauf getrost Muthes in den Himmel,
Und holt herunter seine ewgen Rechte,
Die droben hangen unveräuserlich
Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst
Der alte Urstand der Natur kehrt wieder,
Wo Mensch dem Menschen gegenüber steht –“¹¹

Die Eidgenossen gehen auf Distanz zum „alten Bund“ und gewinnen ein neues Selbstverständnis vom öffentlichen Gebrauch der Freiheit. An entscheidender Stelle zitieren sie eben nicht die „alten Rechte“, sondern die neuen, und das sind die Natur- und Vernunftrechte der Aufklärung: die ewgen Rechte, unveräußerlich. Schließlich führen diese bauernschlaue Kerls das Recht der Väter eigentlich nur noch im Munde, um ihren Aufstand in die Aura historischer Legalität und Legitimität zu hüllen: „Gewaltherrschaft ward bei uns nie geduldet“ (S. 184). Sonst aber ist nun allen klar: Nicht Sitten und Bräuche bestimmen das Handeln, sondern der freie, mündige, politische Wille: „Wir wollen es, das sei Gesetz.“ Punktum.¹²

Ein spielerischer Umgang und eine gewisse Heuchelei mit altem Recht und Brauch ist übrigens allen beteiligten Parteien gemein. So ziehen die Eidgenossen die „fromme Sitte“ ins Kalkül, um Zeit und Ort ihres Aufstands zu bestimmen: „Wenn wir’s verschieben bis zum Fest des Herrn / Dann bringts die Sitte mit, dass alle Sassen / Dem Vogt Geschenke bringen auf das Schloss, / So können zehen Männer oder zwölf / Sich unverdächtig in der Burg versammeln, / Die führen heimlich spitzge Eisen mit“ (S. 190). Die Sitte dient hier nur mehr der listigen Chancenverbesserung, als probate Maske des Hinterhalts. Gessler schließlich ironisiert die Tradition, indem er Tell nach altem Schützenbrauch auf den Sohn anlegen lässt: „Wies Brauch ist – Achzig Schritte geb ich ihm – / Nicht weniger, noch mehr“ (S. 214). Aber auch Tell braucht den Brauch lediglich als Vorwand für sein rationales Kalkül: „Du stecktest noch einen zweiten Pfeil zu dir“, bemerkt Gessler, „Was meinst du damit?“, „Herr, das ist so bräuchlich bei den Schützen.“ Aber zu Recht lässt Gessler diese Antwort nicht gelten; denn der zweite Pfeil galt ihm, ganz wider alle Sitte, allen Brauch (S. 220 f.).

¹¹ Schiller 1804/1980, S. 185.

¹² Schiller 1804/1980, S. 186.

Sitten und Gebräuche, altes Recht und andere gemeinschaftliche Güter, so zeigt Schiller, sind auf allen Ebenen zu Spielformen geworden, zu materialen Variablen und Versatzstücken für zweckrationale Kalkulationen. Das Tradierte hat nur Bestand, insofern es sich nutzbringend instrumentalisieren lässt beziehungsweise sich vernünftig und im öffentlichen Raisonement rechtfertigen und behaupten lässt. Dieses Prozedere ist ebenfalls kein traditionales mehr, sondern dasjenige demokratischer Repräsentation, Deliberation und Fairness. Zur Versammlung auf dem Rütli: „Dahin mag jeder zehn vertraute Männer / Mitbringen, die herzeinig sind mit uns, / So können wir gemeinsam das Gemeine / Besprechen und mit Gott es frisch beschließen“ (S. 163). Die Rütlileute sind gar keine Kommunitarier, sie sind aktive Liberale, die ihre unveräußerlichen ewigen Freiheitsrechte wahrnehmen und in ein Landgesetz, eine Verfassung, umsetzen: „Jetzt seid ihr frei, ihr seids durch dies Gesetz“ (S. 187). Sogar der junge Freiherr Rudenz zeigt sich am Ende verfassungspatriotisch: „Und frei erklär' ich alle meine Knechte“ (S. 287). Die Rütliarische Verschworenengemeinschaft erweist sich somit als Versammlung von Individualisten, deren Willensmaxime sich von derjenigen Tells nicht unterscheidet: „Helft euch selbst!“, „hilf dir selbst“ (S. 188, 215).

Die Rütlileute sind allerdings etwas spät dran. Tell hat die Zeichen der Zeit früher erkannt. Fast scheint es, als habe Schiller dieses Verzögerungsmoment zwischen individueller und kollektiver Willensbildung einem kleinen Absatz der Kantischen Schrift über die Frage „Was ist Aufklärung“ von 1783 nachgebildet. Dort heißt es: „Dass aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ... ist, wenn man ihm nur Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich. Denn da werden sich immer einige Selbstdenkende, sogar unter den eingesetzten Vormündern des grossen Haufens, finden, welche, nachdem sie das Joch der Unmündigkeit selbst abgeworfen haben, den Geist einer vernünftigen Schätzung des eigenen Werts und des Berufs jedes Menschen, selbst zu denken, um sich verbreiten werden.“¹³

Das ist, was Tell von Anfang an ausstrahlt und um sich verbreitet, „den Geist der vernünftigen Schätzung des eigenen Werts“, der Würde und Persönlichkeit des Menschen. Durchs Beispiel tut er das, durchs Vorbild, friedlich, selbstverständlich, im Vorbeigehen, aber auch durch klare und kräftige Schlüsse der Vernunft: „Was Hände bauten, können Hände stürzen“ (S. 149); „Dem Schwachen ist sein Stachel auch gegeben“ (S. 247); „Frei sind die Hütten“ (S. 253). Vor allem durch Tells Vorbild gelangt das Publikum allmählich zur Mündigkeit; und abermals ist es eine Frau, die das Wort der Mündigkeit führt: „Mein freies Urtheil habt ihr irr geleitet, / Mein redliches Herz verführt“, klagt Rudenz die

¹³ Kant 1783/1983, S. 53.

österreichischen Usurpatoren an und sucht dann bei seiner Freundin Bertha Rat: „Doch wie mich retten – wie die Schlinge lösen, / Die ich mir thörigt selbst um's Haupt gelegt?“, und Bertha weiß zu antworten: „Zerreisse sie mit männlichem Entschluss!“ (S. 204).

Rütli Schwur und Tellenschuss – auf den zweiten Blick handelt es sich keineswegs um gegensätzliche politische Modelle, sondern um zwei Lehrbeispiele für ein und denselben Grundgedanken: die Freiheit des Menschen. Der Rütli Schwur zeigt die vielen Menschen in kollektiver Meinungs- und Willensbildung begriffen; die Geschichte Tells zeigt den einzelnen Menschen in seiner ganz persönlichen Meinungs- und Willensbildung begriffen. Beide Male geht es um Freiheit, unterschieden jedoch zwischen gemeinsamen und individuellen Befreiungsprozessen.

Einige wenige gehen voraus, intuitiv sowohl als auch mit rationaler Dezipion. Sie geben das Beispiel, das Vorbild, das Paradigma, dem das Publikum allmählich folgt. Solches Einzelkämpfertum wird außerdem gebraucht, um mit revolutionärer Tat die Tyrannei zu brechen; aber auch die Langsamkeit des Publikums ist hoch bedeutsam, denn sie bildet ein doppeltes Korrektiv: Sie kann dazu beitragen, dass einerseits der Handstreich des Individuums nicht in neue Vormundschaft und Despotie übergehe und dass andererseits eine schöne Massenträgheit entstehe als stabile Denkungsart der Freiheit. Auch diese Figur entspricht übrigens dem Kantischen Aufklärungsprogramm: „Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zustande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten, zum Leitbände des gedankenlosen grossen Haufen dienen.“¹⁴

Der zweite Blick zeigt mithin eine liberalistische Konzeption von individueller und kollektiver Aufklärung. Geschworen wird auf die unveräußerlichen ewigen Natur- und Vernunftrechte. – Dann aber folgt der dritte Blick, der zur kritischen Würdigung des Kommunitarismus einlädt.

Die Tragik ist, wie Kant sagt, dass die revolutionäre Freiheit so leicht in neue Erstarrung und neuen Despotismus übergeht. Egoistisch ausgelebt, schlägt die Freiheit um in Tyrannei: „Freyheit brütet Kolosse und Extremitäten aus“, verkündet Karl Moor euphorisch (S. 21), da weiß er aber noch nicht um die mörderischen Konsequenzen von solcherart von Entfesselung, und die Gesellschaft hat noch nicht die Erfahrung des Jakobinischen

¹⁴ Kant 1783/1983, S. 53 f.

Extremismus gemacht. In Gessler zeichnet Schiller dann den Inbegriff unbelehrbarer Willkürherrschaft, hoffnungslos pervertierter Autonomie: „eitler Wahn“, „tyrannische Gewalt“, „teufliche Lust“. Aber auch demokratische Gemeinschaften, Institutionen und Regularien sind nicht gänzlich von dieser Tragik ausgenommen, denn auch die freieste Volksrepräsentation könnte sich irren oder regelgerecht Böses beschließen. Deshalb schrecken die Rütllileute vor sich selbst und ihrer Freiheit zurück: „Schrecklich immer / Auch in gerechter Sache ist Gewalt“ (S. 187).

Indem der Kommunitarismus also dem liberalen Freiheitsformalismus mit Skepsis begegnet, greift er im Grunde genommen ein klassisches Bedenken wieder auf. Die Kritik Schillers ist jedoch insofern radikaler, als sie nicht auf tatsächliche Gemeinschaften und deren *faktische* Güter ausweicht, sondern Handlungsinhalte im *Prinzip* zu rehabilitieren versucht, seien sie nun natürlicher oder kultureller, geschichtlicher oder gegenwärtiger, kollektiver oder individueller Herkunft und Art.

Schiller entwickelt seine Kritik am Freiheitsformalismus (1795) an dessen wohl prominentester Variante: dem Kategorischen Imperativ Kants, dessen kurze Fassung lautet: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“.¹⁵ Das heißt, jeder Mensch ist in der Wahl seiner Handlungsinhalte frei, aber nur insoweit, als darunter die Freiheit anderer Menschen nicht leidet: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zustimmung mit jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist“.¹⁶ Gegenüber Handlungsinhalten bleibt der Kategorische Imperativ prinzipiell neutral, solange die öffentlichen Spielregeln eingehalten werden, nämlich die formalen Bedingungen, unter denen die Freiheit eines Einzelnen mit der „Freiheit von jedermann“ verträglich bleibt.

Weder die Begründung noch die Berechtigung dieses Imperativs hat Schiller in Frage gestellt, sondern seine Einseitigkeit. Der reine Formalismus läuft demnach Gefahr, sich den Inhalten und Stoffen des Lebens und der ganzen Natur völlig zu entfremden und zu

¹⁵ Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten [1785]. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischädel. Bd. 4. Darmstadt 1983, S. 7-102, hier: S. 51 (BA 52). Das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“ lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft [1788]. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischädel. Bd. 4. Darmstadt 1983, S. 103-302, hier: S. 140 (A 54).

¹⁶ Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis [1793]. In: Ders.: Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischädel. Bd. 6. Darmstadt 1983, S. 125-172, hier: S. 144 (A 234).

verschließen. Persönliche Bedürfnisse und Nöte der Menschen interessieren nur mehr im Hinblick auf ihre regelgerechte Austragung, nicht aber im Hinblick auf ihre materielle und existentielle Bedeutung, ihren Eigenwert. Gegenüber menschlichen Schicksalen und der ganzen Natur bleibt der Formalismus verantwortungslos im doppelten Sinne: nicht zuständig und gleichgültig.¹⁷ Diese Verantwortungslosigkeit ist nach Schiller die Kehrseite des formalen Freiheitsverständnisses; und diese Ignoranz hat, so wäre zu ergänzen, den Liberalismus bis heute geprägt, und zwar in Gestalt sozialer Kälte genauso wie in Gestalt ökologischer Schonungslosigkeit.

Die Schwäche des Liberalismus besteht in seinem Mangel an einer Ethik anschaulicher Pflichten, einer Ethik also, die auf Inhalte des Lebens angemessen zu sprechen käme: „Wenn also die Vernunft in die physische Gesellschaft ihre moralische Einheit bringt, so darf sie die Mannichfaltigkeit der Natur nicht verletzen.“¹⁸ Auf dieses Problem weist aktuell auch der Kommunitarismus zu Recht hin, aber er begnügt sich damit, die Defizite des Freiheitsformalismus mit empirischem Material, mit dem Hinweis auf faktische Inhalte des historischen und realen Gemeinschaftslebens auszugleichen. Schiller dagegen hat sich auf die Analyse des Formalismus konzentriert: Aus dem Formalismus selbst heraus wird ein Weg zu den Inhalten gesucht, und das ist der Weg der politischen Ästhetik.

In der Rütlizene hat Schiller diesen Weg skizziert: Weil sie die Tragik der Freiheit erkennen, schränken die Eidgenossen ihre Autonomie gleichsam durch eine historische Rückversicherungspflicht ein: „Die alten Rechte, wie wir sie ererbt / Von unsern Vätern, wollen wir bewahren, / Nicht ungezügelt nach dem Neuen greifen“ (S. 188). Auf den ersten Blick scheint Schiller damit dem Kommunitarismus vorgearbeitet zu haben. Auf den zweiten Blick stellt sich heraus, dass das alte Recht listig zitiert wird, um das neue zu bekräftigen: Der dritte Blick aber zeigt schließlich, wie historische und gemeinschaftliche Güter gewürdigt werden können, ohne den Standpunkt des Freiheitsformalismus aufzugeben: „Dass sich der neue Bund am alten stärke!“ (S. 181).

¹⁷ „Das große Bedenken also ist, dass die physische Gesellschaft in der Zeit keinen Augenblick aufhören darf, indem die moralische in der Idee sich bildet, dass, um der Würde des Menschen willen seine Existenz nicht in Gefahr gerathen darf.“ Schiller 1795/1962 a, 314. Vgl. auch: Schiller an Körner am 19.02.1793. In: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790-17.5.1794. Nationalausgabe Bd. 26. Weimar 1992, S. 198 f.

¹⁸ Schiller 1795/1962 a, 318.

Unter der Voraussetzung nämlich, dass die Väter in dem Masse bereits frei gewesen seien, wie wir frei sein sollen („Wir wollen frey seyn, wie die Väter waren“, S. 192), können die alten Formen und Inhalte des Handelns durchaus moralische Werte darstellen. Diese „alte Freiheit“ zu ignorieren und ungezügelt dem Neuen zu opfern, hieße, den historischen Akteuren und ihren Gütern den Status der Sittlichkeit abzusprechen, also die Freiheit des historischen jedermann zu unterschlagen. Das Sittengesetz erfordert, so Schillers geschichtsphilosophische Auslegung, eine Art Generationenvertrag zu schließen, das heißt, es erfordert, auch den freien Willen der Väter zu respektieren und bei den Verhandlungen in der Gegenwart stets mitzubedenken, denn als freie sind die Menschen „eines Stammes doch und eines Bluts“ (S. 181). Der Respekt vor der Würde des Menschen schließt, so fordert Schiller, die historischen Menschen ein: die Väter, die Ahnen, die Geister. Das heißt nicht, dass damit alles historische Unrecht schon gerechtfertigt wäre: Was nicht aus Freiheit spricht, das kann abgetan werden oder, wie Gessler, getötet: „Eher den Tod, als in der Knechtschaft leben“ (S. 192)

Der Vernunft aber ist es erlaubt, ja sogar Pflicht, über die Geschichte so zu reflektieren, als sei darin von Freiheit die Rede. Das ist der Sinn der sentimentalischen Wehmut, dass sie ein Idyll entwirft, ein Arkadien, das der Gegenwart zu freiheitlicher Orientierung dienen und das Freiheitsstreben bestärken kann. Selbstverständlich sind solche idealhistorischen Entwürfe empirisch-historisch unhaltbar; sie sind reine Erfindungen, Dichtungen, Poesie: „Wir erhalten auf diese Art nie den Gegenstand, nur was der reflektierende Verstand des Dichters aus dem Gegenstand machte“.¹⁹

Sentimentalität bringt die „Idee der Selbstbestimmung“ am historischen Objekt und auch an der Natur zum Vorschein. Solche Projektionen sind zweifellos ideologiekritisch anfechtbar: Sie können sich als illusionistische Regression oder gar als ruchlose Ästhetisierung und Geschichtsklitterung erweisen. Allein solche Argumente sind in ihrer Undifferenziertheit nach Schiller insofern billig, als sie keinen anderen Maßstab für wahr nehmen als die „gemeine Wirklichkeit“. Der Sentimentalität kann gerade nicht an empirischer Exaktheit gelegen sein, denn sie lebt vom „schönen Schein“ als dem phantastischen Äther der Freiheit. Als aufgeklärte weiß die Sentimentalität allerdings um ihren konstruktiven Charakter, und sie zügelt deshalb ihre Überschwänglichkeit und Larmoyanz. Sie führt rückwärts, nicht um sich an der Vergangenheit zu beruhigen und dort zu verharren, sondern an den alten Zeiten schärft die Vernunft ihren Blick, um dann nach vorn zu schauen „zu unserer Mündigkeit, um uns eine höhere Harmonie zu empfinden zu

¹⁹ Schiller 1795/1962 b, 452.

geben“.²⁰ Den neuen Bund am alten zu stärken, das heißt, am Arkadischen einen Vorschein gelungenen Lebens zu gewinnen, einen historischen Auftrag, der „den Menschen, der nun einmal nicht mehr nach Arkadien zurückkann, bis nach Elisium führt“.²¹

Dieser Sentimentalitätsbegriff ist es, den Schiller im „Wilhelm Tell“ zur Anschauung bringt. „Noch ehe der Vorhang aufgeht“, wird das arkadische Idyll beschworen: Man hört „den Kuhreihen und das harmonische Geläut der Heerdenglocken, welches sich auch bei eröffneter Scene noch eine Zeitlang forsetzt. Fischerknabe singt im Kahn (Melodie des Kuhreihens) Es lächelt der See ...“ (S. 131). Aber noch ehe die Wehmut den Verstand einlullen kann, bricht das Faktische ein: „Die Landschaft verändert sich, man hört ein dumpfes Krachen von den Bergen, Schatten von Wolken laufen über die Gegend ... Und kalt her bläst es aus dem Wetterloch“ (S. 132).

Auf diese Weise stellt Schiller gleich in der ersten Szene des ersten Aufzugs klar: Die Sentimentalität soll zwar ein „goldenes Zeitalter“ entwerfen, aber sie darf sich keinen Illusionen hingeben: „Der Sommer ist hin“ (S. 131). Zugleich wird das Alte grundsätzlich in Frage gestellt: Es kann den Einbruch des Schreckens nicht verhindern, und es ist selbst fragwürdig, denn Hirten und Senner sind Knechte, unfreies Volk. Arkadien ist wie alle Vorstellungen eines glücklichen Urzustands mit seinen Naturrechten eine Notlüge, bei der die Vernunft Zuflucht sucht, um ihre Ideale historisch zu unterfangen. Durch sentimentalische Historisierung wird das Freiheitsideal für Wirklichkeitsecht ausgegeben, um gegen die Übermacht der faktischen Wirklichkeit bestehen zu können.

Das „alte Recht“, das die Eidgenossen beschwören, stellt eine solche Fiktion in freiheitlicher Absicht dar. Der „neue Bund“ gewinnt durch Berufung auf den alten Bund gleichsam ein zweites naturrechtliches Gütesiegel. Die ewigen Rechte, die vom Himmel herabgeholt werden, korrespondieren und konvergieren auf diese Weise mit den ewigen Rechten, die aus der Tiefe der Geschichte heraufgeholt werden. So erhält der neue Bund einen doppelten Herkunftsnachweis, eine doppelte naturrechtliche Legitimation: Der Segen kommt gleichermassen von oben wie von unten; das ewig Gültige offenbart sich in der Tiefe genauso wie in der Höhe.

Am Ende sind beide Richtungen kaum mehr zu unterscheiden. Das Neue erscheint wie von ewig her begründet, das Alte erscheint wie ewig jung: „Wohnungen gesellig lebender

²⁰ Vgl. Schiller 1795/1962 b, S. 428, 472.

²¹ Schiller an Körner am 19.02.1793. In: Briefwechsel. Schillers Briefe 1.3.1790-17.5.1794. Nationalausgabe Bd. 26. Weimar 1992, S. 198. Vgl. auch Schiller 1795/1962 b, 472.

Menschen“ (S. 175); „Daheim regierten sie sich fröhlich selbst“ (S. 183); „Wir haben stets die Freiheit uns bewahrt“ (S. 183). Am Ende geht das ganze alte Rechts- und Gemeinschaftsleben auf als eine rasonierende, diskursive Öffentlichkeit nach republikanisch-repräsentativem Zuschnitt, als Archetypus herrschaftsfreier Kommunikation, in der die Mitglieder „des Landes Wohl / Bedachten in vernünftigem Gespräch“ (S. 143). So schwören die Eidgenossen auf etwas Alt-Anschauliches, das aber doch etwas Formales ist, nämlich auf die Freiheit und das Recht, ihre Probleme selbständig und diskursiv, im *Gespräch*, zu lösen.

Schillers Ethik anschaulicher Tugenden bleibt formal und prozedural; sie fixiert nicht, wie der Kommunitarismus, bestimmte Handlungsinhalte, sondern sie versinnbildlicht am herkömmlichen Gemeinschaftsleben formale Handlungsprinzipien: das Diskursprinzip. Außerdem wird verlangt, die älteren Entschlüsse *freien* Gemeinschaftslebens bei aktuellen Meinungsbildungen zu berücksichtigen. Durch diese Rücksichtnahme schützt sich der freie Geist vor der Geißel der Gewalt, vor seinem eigenen Gesslertum. Auch in dieser Beziehung spiegeln Rütlichschwur und Tellenschuss denselben Grundgedanken, nur einerseits im kulturgeschichtlichen und andererseits im lebensgeschichtlichen Horizont. Wie die Rütlicheute im Einklang mit ihrer Lebenswelt handeln, so handelt Tell im Einklang mit seinen lebensweltlichen Erfahrungen und aus seiner 'schönen Seele' heraus.

Die Ästhetik der Schillerschen Ethik liegt in ihrem Harmoniegedanken: Am Ende sollen alle mit einstimmen können in den Bund der Freiheit: Vernunft und Gefühl, Zukunft und Vergangenheit, Pflicht und Neigung, Brüder und Väter (Schwestern und Mütter sowie so), die Völker, die Welt, ja sogar die Natur, die ihren Glanz auf die Szene legt, und nicht zuletzt Gott, der alles überwölbt und besiegelt mit einem milden Mondregenbogen. Aber das ist Mythos wie Utopie:

„s ist eine schöne Mondennacht. Der See
Liegt ruhig da als wie ein ebner Spiegel.
Sie haben leichte Fahrt. / Ha seht!
Seht dorthin! Seht ihr nichts? / Was denn? – Ja wahrlich!
Ein Regenbogen mitten in der Nacht!
Es ist das Licht des Mondes das ihn bildet.
Das ist ein seltsam wunderbares Zeichen!
Es leben viele, die das nicht gesehn.
Er ist doppelt, seht, ein blässerer steht drüber.
Ein Nachen fährt so eben drunter weg.“²²

²² Schiller 1804/1980, S. 173 f. Gespräch zwischen Von der Flühe, Melchthal, Sewa, Am Bühel, Winkelried, Meier und Baumgarten auf dem Rütli in Erwartung der anderen Verschwörer.

Zur Würdigung und Kritik des Kommunitarismus lässt sich abschliessend festhalten: Die Sensibilität für moralische Güter ist die Stärke des Kommunitarismus, die dafür gegebenen Begründungen sind seine Schwäche, weil darin die universale Dimension von Vernunft, Freiheit und Gerechtigkeit zu kurz kommt. Ein Grundirrtum des Kommunitarismus besteht wohl darin, dass er das inhaltliche gegen das formale Freiheits- und Gerechtigkeitsverständnis ausspielt; von Schiller dagegen ist zu lernen: Anschauliche und abstrakte Pflichten widersprechen sich nicht; sie ergänzen sich gegenseitig im Interesse der Freiheit.

10 001 / 22

Ein Soziologe und sein Umfeld

Lars Clausen zum 65. Geburtstag
von Kieler Kollegen und Mitarbeitern

Herausgegeben von
Wolf R. Dombrowsky und Günter Endruweit



5-542/2002

C.A.U.S.A. 28

Christian-Albrechts-Universität - Soziologische Arbeitsberichte

Kiel 2000

Inhalt

Statt eines Vorwortes eine Gratulation: <i>Lars Clausen zum 65. Geburtstag</i>	5
<i>Cornelius Bickel</i> "Tragisches Bewusstsein" und Pessimismus als Voraussetzung kritischer Erkenntnis bei den soziologischen Klassikern Tönnies, Simmel und Max Weber.....	8
<i>Johann Dieckmann</i> Hegels Reflexionsmodell in seiner Bedeutung für die binäre Wertcodierung.....	24
<i>Wolf R. Dombrowsky</i> Zur Bedeutung von (Zieh-)Vätern, Meistern, Lehrern und Freunden In memoriam Joseph Immanuel Meiers (1894 - 1985)	32
<i>Günter Endruweit</i> Zur Repräsentativität von Parlamenten und anderen Stichproben.....	49
<i>Elke M. Geenen</i> Georg Simmels soziologische Konzeption des Raumes - Eine Wiederaufnahme.....	68
<i>Gerhard Geisler</i> Gedanken eines Naturwissenschaftlers zu den Beziehungen zwischen Natur- und Geisteswissenschaften.....	94
<i>Petra Hartmann</i> Probleme empirischer Untersuchungen zum Sozialen Wandel	105
<i>Ursula Pasero</i> Gender Studies und das Phänomen der Wahrnehmung.....	124
<i>Hans-Werner Prahl und Monika Setzwein</i> Ernährung zwischen Konflikt und Tausch.....	133
<i>Wilfried Röhrich</i> Eliten - ein schillernder Begriff.....	147
<i>Carsten Schlüter-Knauer</i> Lysistrate, Praxagora und Lampito? Et altera. Attische politische Subjektivität in der alten Komödie oder: Ein Ruck muß durch Hellas gehen!.....	157

<i>Klaus R. Schroeter</i>	
Zur relativen Autonomie des Alter(n)s: Figurationssoziologische Überlegungen zum Altersstrukturwandel.....	201
<i>Hubert Speidel</i>	
Das Schicksal der Soziologie in der Medizin.....	224
<i>Reinhard Strangmeier</i>	
Erfolg und Ungewißheit Zu den Grundlagen und der Positionierung der Wirtschaftssoziologie.....	229
<i>Willi Streitz</i>	
Der interdisziplinäre Entdeckungszusammenhang der Fallstudie Sylt als soziales Tauschnetzwerk.....	239
<i>Edgar Weiß</i>	
Erziehung für eine "werdende Gesellschaft" als "Gemeinschaft" Anna Siemsen und ihr Konzept sozialistischer Gesellschaftstheorie und Pädagogik.....	260
<i>Gerd Wibberenz</i>	
Klimawandel und andere Katastrophen.....	278
<i>Harm-Peer Zimmermann</i>	
Rütlischwur und Tellenschuß Friedrich Schiller, im Hinblick auf die Kommunitarismus-Debatte gelesen.....	294
Gesamtliteraturverzeichnis.....	310
Die Autoren.....	347

Statt eines Vorwortes eine Gratulation:

Lars Clausen zum 65. Geburtstag

Nun hat Lars Clausen erreicht, was er von seiner Einstellung her wohl nie hat erreichen müssen wollen: den Zeitpunkt seiner Emeritierung - der aber ist unerbittlich mit dem Erreichen des 65. Geburtstages verbunden. So gratulieren wir ihm von Herzen - zum Geburtstag am 8. April 2000 -, freuen uns aber auch, dass die Emeritierung erst am Ende dieses Semesters stattfindet.

Damit hat Lars Clausen einen weiteren Jahrestag erreicht, einen, der wesentlich seltener ist als der 65. Geburtstag. Lars Clausen hat seinen Lehrstuhl seit nunmehr dreißig Jahren inne, länger als jeder seiner - angesichts des frühen Beginns der Soziologie in Kiel sehr zahlreichen - Vorgänger. Damit hatte er die Möglichkeit, Lehre, Forschung und Atmosphäre am Institut entscheidend mit zu prägen, und darüber hinaus ist er in der Selbstverwaltung, der allgemeinen Universitätspolitik und der Verbindung von Universität und Umwelt, - zur Stadt Kiel, zum Land Schleswig-Holstein und zu Institutionen auf Bundesebene -, überaus aktiv geworden.

Von diesen Engagements ist die Festschrift geprägt. Kollegen, Schüler, Mitarbeiter und Freunde reflektieren seine vielfach befruchtenden, anregenden Beiträge in ihren eigenen Werken: *Scientific Community* - im engeren, auf die Wirkungsstätte der *Alma mater* begrenzten Sinne. Der vorliegende Band ist dem Kieler Wirkungskreis gewidmet; den weiteren Wirkungsbogen versuchte die Festschrift zum sechzigsten Geburtstag zu schlagen (Dombrowsky/Pasero 1995). Dort auch findet sich ein Verzeichnis der Clausen'schen Schriften. Dass mehr dazukam, seitdem, versteht sich von selbst, allem voran die ersten Bände der Tönnies-Gesamtausgabe (vgl. Clausen 1999).

Doch hat Lars Clausen auch Felder neben der Soziologie bestellt, - oftmals karge, harte Böden, deshalb von anderen lieber brach belassen. Dazu bedarf es schon der Courage, am meisten, wenn es ums Ganze geht, wie bei der Entführung Jan Philipp Reemtsmas, für dessen Leben er das Lösegeld überbrachte. So extrem waren die anderen Grenz- und