



NATALIA IGL

**Görres' *Teutsche Volksbücher*
in der ideologischen Konstellation der Zeit.**

**Eine Untersuchung der Referenzprobleme und Strategieentwürfe der
Volksbuchschrift mit Blick auf den gesellschaftlichen Strukturwandel
und dessen Folgeprobleme**

Vorblatt

Arbeit zur Erlangung des Grades eines Magister Artium
Fach: Neuere deutsche Literaturwissenschaft
Ludwig-Maximilians-Universität München
Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften
Erstgutachter: Prof. Dr. Karl Eibl
Vorgelegt am 04. Oktober 2005

Publikation

Erstpublikation im Goethezeitportal
Vorlage: Datei der Autorin
URL:
<http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/db/wiss/goerres/volksbuecher_igl.pdf>
Eingestellt am 12.05.06

Autorin

Natalia Igl, M.A.
Klausingweg 2
80797 München
Emailadresse: natalia.igl@gmx.de

Empfohlene Zitierweise

Beim Zitieren empfehlen wir hinter den Titel das Datum der Einstellung oder des letzten Updates und nach der URL-Angabe das Datum ihres letzten Besuchs dieser Online-Adresse anzugeben:

Natalia Igl: Görres' *Teutsche Volksbücher* in der ideologischen Konstellation der Zeit. Eine Untersuchung der Referenzprobleme und Strategieentwürfe der Volksbuchschrift mit Blick auf den gesellschaftlichen Strukturwandel und dessen Folgeprobleme (12.05.06) In: Goethezeitportal. URL:
<http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/db/wiss/goerres/volksbuecher_igl.pdf>
(Datum ihres letzten Besuches).

**Görres' *Teutsche Volksbücher*
in der ideologischen Konstellation der Zeit.**

Eine Untersuchung der Referenzprobleme und Strategieentwürfe der
Volksbuchschrift mit Blick auf den gesellschaftlichen Strukturwandel
und dessen Folgeprobleme

Magisterarbeit
zur Erlangung des Grades
eines Magister Artium

vorgelegt
dem Institut für Deutsche Philologie
der Fakultät für Sprach- und Literaturwissenschaften
der
Ludwig-Maximilians-Universität München

von

Natalia Igl
Klausingweg 2 • 80797 München
Tel.: 089 / 125 979 50
Matrikelnr.: 57900692

München, den 04.10.2005

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	4
1.1	Die <i>Teutschen Volksbücher</i> in der gegenwärtigen germanistischen Forschung.	4
1.2	Das Bezugsproblem der Volksbuchschrift – theoretische Vorüberlegungen.	9
1.3	Zusammenfassung der Fragestellung – Untersuchung auf zwei Ebenen.	16
2	Das Referenzproblem der <i>Teutschen Volksbücher</i>	18
2.1	Die Volksbuchschrift als Ergebnis eines Strategiewechsels – von der politischen zur kulturellen Handlungssphäre	18
2.1.1	Görres und die ‚Aufklärung‘	19
2.1.2	Görres und die „politische Romantik“.	23
2.1.3	Verschiebung der Handlungssphären.	25
2.2	Das Problem der „Bedingung der Möglichkeit“ menschheitlichen Fortschritts.	30
2.2.1	Die politische Befreiung als Voraussetzung der geistigen Befreiung und moralischen Erneuerung	31
2.2.2	Das Dilemma der Zirkularität.	35
2.3	Die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und ihre Folgeprobleme.	39
2.3.1	Gesellschaftlicher Strukturwandel und Wandel der gepflegten Semantik.	40
2.3.2	Strategien zur Absorption von Kontingenz.	43
2.4	Zusammenfassung.	45

3 Die Volksbuchschrift als Problemlösungsaktivität.	48
3.1 Die variable Semantisierbarkeit der	
Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘.	48
3.1.1 ‚Volk‘ und ‚Nation‘ im zeitgenössischen	
Verwendungszusammenhang.	49
3.1.2 ‚Staatsnation‘ versus ‚Kulturnation‘.	53
3.2 ‚Volk‘ und ‚Nation‘ in Görres‘ Volksbuchschrift.	58
3.2.1 Die Entwicklung der Volkspoesie.	59
3.2.2 Die Aufwertung der Volksdichtung und	
Görres‘ Volksgeistkonzept.	62
3.2.3 Die Versöhnung des Gegensätzlichen.	69
3.2.4 Görres‘ geschichtsphilosophisches Modell	
und seine Funktion.	73
3.2.5 Die Rolle des „Mittelalters“	
in Görres‘ triadischem Geschichtsmodell.	76
3.2.6 Lebendige Geschichte(n)	
und die Funktion des (nationalen) Mythos.	79
3.2.7 Vom kulturellen Erbe zur kulturellen Identität.	84
3.3 Zusammenfassung.	86
4 Ausblick.	89
Literaturverzeichnis.	92

1 Einleitung

1.1 Die *Teutschen Volksbücher* in der gegenwärtigen germanistischen Forschung

1807 erscheint bei Mohr und Zimmer in Heidelberg Joseph Görres' Schrift *Die Teutschen Volksbüchern*. Anders als die etwa zeitgleich von Achim von Arnim und Clemens Brentano herausgegebene Sammlung *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder* (1805-08) ist die Volksbuchschrift keine Edition von, sondern eine „Übersicht [...] über den zeitgenössischen Bestand“¹ an „Volksbüchern“ in 49 Einzelwürdigungen. Gerahmt wird diese „Bücherschau“², wie Görres sie nennt, von der Widmung „An Clemens Brentano“, einer Einleitung „Über den Charakter und das Wesen der Volksbücher“, dem Schlusskapitel „Mythengeschichtliche Betrachtung der Volksbücher“ sowie einem kurzen Schlusswort des Verfassers.³

¹ Jan-Dirk Müller: Volksbuch. In: J.-D. M. u.a. (Hg.): Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. III., P-Z. Berlin / New York: de Gruyter 2003, S. 789-791, hier S. 790.

² Joseph Görres: Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneibüchlein, welche theils innerer Wert, theils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. In: J. G.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Hg. von Wolfgang Frühwald. Bd. 1. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 143-202, hier S. 162. Frühwald gibt den Text, mit Ausnahme der Einzelwürdigungen, von deren 49 Nummern er ausschließlich drei exemplarisch mit aufgenommen hat, vollständig wieder. Die Zitate aus den *Teutschen Volksbüchern* beziehen sich im Weiteren, soweit nicht anders angegeben, auf diese Ausgabe und werden im Text mit der Sigle „TV“ und der jeweiligen Seitenangabe nachgewiesen. Die zweibändige Frühwald-Ausgabe von Görres' Werken wird im Folgenden mit der Sigle „FA“ ausgewiesen und bei Zitaten sowie bei Literaturangaben ebenfalls mit der jeweiligen Bandnummer und Seitenangabe angeführt.

³ Ein Gesamtabruck der Volksbuchschrift mit allen 49 Einzelwürdigungen findet sich in Joseph Görres: Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803-1808). Hg. von Günther Müller (Gesammelte Schriften Bd. 3). Köln: Gilde 1926, S. 167-293. In diesem Band befindet sich auch eine ausführliche Inhaltsübersicht zu den *Teutschen Volksbüchern*, die sämtliche Kapitelbezeichnungen bzw. Titel der Einzelwürdigungen auflistet (siehe S. 523 in der genannten Ausgabe). Die von Wilhelm Schellberg u.a. herausgegebenen Gesammelten Schriften Görres' werden im Folgenden in Literaturangaben mit der Sigle „GGS“ und der entsprechenden Bandnummer und Seitenangabe angeführt.

Die Forschungsliteratur zur Volksbuchschrift lässt sich als eher spärlich bezeichnen, spezielle Untersuchungen zu ihr fehlen gänzlich.⁴ Sie gehört jedoch in der Germanistik insofern zum gängigen Kanon, als sie in Überblicksdarstellungen zur deutschen Romantik⁵ unter den Stichworten der Entstehung der Nationalphilologie⁶ wie auch des deutschen Nationalismus, der „Verklärung der deutschen Vergangenheit“⁷ und „Mythisierung der kulturellen Tradition des deutschen Volkes“⁸ sowie der Konstruktion einer linearen Geschichte der Deutschen⁹ angeführt wird.¹⁰

⁴ Die zahlreichen Einzeluntersuchungen zu Görres lassen sich thematisch grob in drei Sparten unterteilen; da sind zum einen Untersuchungen zu Görres' frühen Schriften, seiner politischen Publizistik und seiner Position in der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung. Einen zweiten Komplex bildet die Literatur zu Görres Heidelberger Zeit bzw. allgemeiner zu Görres und der Romantik. Während für den erstgenannten Bereich durchaus aktuellere Forschungsbeiträge zu verbuchen sind, hat letzterer den Zenit des Forschungsinteresses bereits überschritten. Als Drittes ist – vereinfachend – der weiträumige Bereich „Görres und die Religion“ zu nennen. Auf diesem Gebiet gibt es, besonders im Rahmen der Forschungsaktivitäten der Görres-Gesellschaft, immer wieder neue Publikationen, vgl. etwa den Band von Harald Dickerhof (Hg.): Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph Görres. Paderborn u.a.: Schöningh 1999, deren Beiträge sich zum größten Teil mit dem „späten Görres“ (der nach Dickerhof in der Forschung bislang zu kurz gekommen sei, vgl. Dickerhof, 1999, Vorwort) und den Themen Religion, Kirche und Mystik befassen.

⁵ Bei der unüberblickbaren Materialfülle zur deutschen Romantik allgemein wie auch der „Heidelberger Romantik“ im Speziellen ist eine rigide Auswahl der herangezogenen Schriften unumgänglich. Da es hier zuvorderst darum geht, Görres' *Teutsche Volksbücher* im gegenwärtigen Stand der Forschung zu verorten, und nicht eine komplette Forschungs-geschichte abzubilden, werden hauptsächlich aktuellere Darstellungen berücksichtigt.

⁶ Vgl. Detlef Kremer: Romantik (Lehrbuch Germanistik). 2., überarb. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Metzler 2003, S. 74; Horst Dieter Schlosser: dtv-Atlas Deutsche Literatur. München: dtv 1983, schreibt sogar, Görres habe 1806 in Heidelberg die erste germanistische Vorlesung abgehalten (vgl. Schlosser, 1983, S. 177).

⁷ Monika Schmitz-Emans: Einführung in die Literatur der Romantik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 24.

⁸ Kremer, 2003, S. 26.

⁹ Vgl. Schmitz-Emans, 2004, S. 24 f.; hier, wie auch bei Kremer wird Görres' Volksbuchschrift fälschlicherweise als „Sammlung“ bezeichnet (Kremer, 2003, S. 26; Schmitz-Emans, 2004, S. 78). Vielleicht rührt dieses Missverständnis daher, dass die *Teutschen Volksbücher* in der Forschung häufig in einem Atemzug mit tatsächlichen Sammlungen wie Arnims und Brentanos *Wunderhorn* oder den *Kinder- und Hausmärchen* (1812/15) Jacob und Wilhelm Grimms genannt werden. In breit angelegten Überblicksdarstellungen wie denen von Kremer oder Schmitz-Emans kommt es dann womöglich zu inhaltlichen Fehlern, gerade wenn es um einen Text geht, der eher am Rand des gängigen Kanons angesiedelt wird.

¹⁰ Schlosser, 1983, S. 177, beschreibt die „Wendung zu einer nationalen Geschichtsbetrachtung anstelle einer kosmopolit. Weltsicht“ als ein Konstitutionsmerkmal der Romantik in Abgrenzung zur Klassik. Görres' *Teutsche Volksbücher* erwähnt Schlosser im Kapitel über das 19. Jahrhundert im Abschnitt über „Polit[ische] Literatur im Kampf gegen Napoleon“ (Schlosser, 1983, S. 181), wo Görres' Volksgeistkonzept als positiver (weil „toleranter“) Kontrast zu einer durch eine aggressiv nationale Haltung bestimmten Kategorisierung verstanden wird, sowie im Abschnitt „Romantik und ‚Volkspoesie‘“ (Schlosser, 1983, S. 181 f.).

Aus dieser Perspektive wird Görres' Volksbuchschrift als Produkt seiner Auseinandersetzung mit der Romantik verstanden. Die „Heidelberger Gruppe“¹¹ um Clemens Brentano, Achim von Arnim, Joseph von Eichendorff, Joseph Görres, der seit Herbst 1806 als Privatdozent in Heidelberg unterrichtet,¹² Georg Friedrich Creuzer und andere bildet das intellektuelle Zentrum der ‚Heidelberger Romantik‘¹³, für die in der Forschung „eine historisch-philologische Ausrichtung“¹⁴ mit der Funktion der „Vergewisserung eigener nationaler Größe durch die kulturellen Zeugnisse der Vergangenheit“ und der Grundlegung eines „patriotische[n] Selbstbewusstsein[s] angesichts einer einheitlichen, lebendigen Volksüberlieferung“¹⁵ als charakteristisch gilt.

¹¹ Kremer, 2003, S. 48.

¹² Vgl. etwa Günter Häntzschel: Aufklärung und Heidelberger Romantik. In: Wolfgang Frühwald / Alberto Martino (Hg.): Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700-1848). Tübingen: Niemeyer 1989, S. 381-397. Häntzschel bezeichnet Görres als „geistigen Führer der romantischen Bewegung“ (Häntzschel, 1989, S. 383) in Heidelberg und konstatiert weiter: „Romantik bleibt für ihn nicht auf die Reaktivierung alter deutscher Dichtung beschränkt, sondern wird in weiterem Sinne als nationaler Kampf gegen Fremdherrschaft und Unterdrückung sowie gegen geistige Beschränktheit verstanden.“ (Häntzschel, 1989, S. 384) Wolfgang Frühwald beschreibt Görres als „Mittelpunkt der romantischen Partei, heftig befehdet von der ‚Vossischen Clique‘“, siehe Wolfgang Frühwald: Nachwort. In: FA, Bd. 2, S. 915-945, hier S. 934.

¹³ Harro Segeberg ordnet die ‚Heidelberger Romantik‘ der „sogenannten Hochromantik“ (1801-1815) zu. Harro Segeberg: Phasen der Romantik. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch. Stuttgart: Kröner 1994, S. 31-78. Im Kapitel „Heidelberg und die ‚Kunstvolksdichtung‘“ führt Segeberg Görres' *Teutsche Volksbücher* an als „literarhistorische Sichtung und kommentierte Beschreibung“ derselben, die dieser „mit *ausgesprochenen national- und kulturpädagogischen Absichten* [Hervorh. von N. I.] vornimmt“ (Segeberg, 1994, S. 52-57, hier S. 53). Eingefasst werden die knappen Ausführungen zur Volksbuchschrift durch einen erwartungsgemäß etwas längeren Abschnitt zu Arnims und Brentanos *Wunderhorn*-Unternehmen, das nach Segeberg durch die Verabschiedung der „elitäre[n] Kunstkritik der Frühromantik“ (Segeberg, 1994, S. 52) ein neues Gattungsprofil begründet, mit einer nach Arnim „aus der ‚Volksthätigkeit‘ direkt entspringende[n] ‚Volksposie‘“ als Höhepunkt aller Gattungen und Genres (vgl. Segeberg, 1994, S. 52), und dem Verweis auf die Grimmsche Sammlung der *Kinder- und Hausmärchen*. Diese drei „Projekte“ zusammengenommen erklären nach Segeberg die Vorstellung einer „als in sich geschlossene Schule empfundenen ‚Heidelberger Romantik‘“ (Segeberg, 1994, S. 53), wobei der Einfluss des „Gegenspielers“ dieser homogen wirkenden Gruppe, Johann Heinrich Voss, oft zu Unrecht hintangestellt würde (vgl. Segeberg, 1994, S. 54 f., sowie den unter Anm. 12 genannten Aufsatz von Häntzschel, der ebenfalls den Einfluss Vossens auf die romantische Bewegung in Heidelberg hervorhebt).

¹⁴ Kremer, 2003, S. 48.

¹⁵ Gert Ueding: Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution 1789–1815 (Hansers Sozialgeschichte der Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart Bd. 4). München / Wien: Hanser 1987, S. 111. Frühwald, der den Aspekt des romantischen Wissenschaftsverständnisses und den Kampf der Romantiker um Einfluss an der Universität hervorhebt, schreibt im Nachwort zu den von ihm herausgegebenen ausgewählten Werken Görres' etwa: „Görres' Schrift über die *Teutschen Volksbücher* signalisiert nicht nur die intensive Beschäftigung mit altdeutscher, geistlicher und weltlicher Literatur und Kunst, sondern auch die erwachende Sammelleidenschaft in den von Säkularisations- und Beutegütern überschwemmten Länder Deutschlands und seiner Nachbarn“; Wolfgang Frühwald: Nachwort. In: FA, Bd. 2, S.

Neben dieser Rezeption der *Teutschen Volksbücher*, die hauptsächlich deren Bedeutung für die Literatur- und Geistesgeschichte hervorhebt, rückt die Volksbuchschrift vor allem in der mediävistischen Forschung unter dem Aspekt der Frage nach der Gültigkeit der von Görres gegebenen Gattungsbestimmung „Volksbuch“ in den Blick.¹⁶ Ein Kritikpunkt aus gattungstheoretischer Sicht ist dort die Heterogenität der von Görres beschriebenen Texte, die bereits im Untertitel der Schrift – *Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneibüchlein, welche teils innerer Wert, teils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat* – deutlich wird. Albrecht Classen etwa diskutiert in seinem Aufsatz zur Forschungsgeschichte der Gattung ‚Volksbuch‘ den von Görres geprägten Volksbuchbegriff und merkt an, dass sich bei Görres ein Mangel an klaren Definitionen bemerkbar mache; so werde beispielsweise nicht „zwischen literarischen Werken im traditionellen Sinne des Wortes und sogenannter ‚artes-Literatur‘“¹⁷ unterschieden. Classen deutet die *Teutschen Volksbücher* dezidiert als Beitrag zur um 1800 entstehenden Nationalphilologie und zur „Geschichte der modernen literarischen Theoriebildung“¹⁸ und reiht die Schrift somit ein in „fast

915-945, hier S. 936. Es eröffneten sich also völlig neue Möglichkeiten des Zugriffs auf „Kulturgüter“, die ehemals unzugänglich waren und nun neue Perspektiven der Interpretation der eigenen kulturellen Vergangenheit eröffneten.

¹⁶ Vgl. hierzu Albrecht Classen: Das deutsche „Volksbuch“ als Irritationsobjekt der Germanistik. Forschungsgeschichte einer literarischen Gattung als Anlaß zur Nabelschau. In: *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre*. Jg. 46, Heft 1 (1996), S. 1-20, besonders S. 1-5. Der von Classen eingangs gestellten Frage, inwieweit es überhaupt sinnvoll sei, „eine einzige terminologische Kategorie für einen solch breiten Fächer von Texten zu wählen“ (Classen, 1996, S. 1), widmen sich unter Bezugnahme auf Görres' Volksbuchdefinition unter anderem auch die Untersuchung von Hugo Aust: Zum Stil der Volksbücher. Ein Problemaufriß. In: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte*. Heft 78/1 (1984), S. 60-81, besonders S. 60-63, sowie der Überblick über Geschichte und Definition des Volksbuchbegriffs von Anneliese Schmitt: Volksbuch. In: Hermann Strobach (Hg.): *Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung*. Leipzig: Reclam 1979, S. 294-320 und 399-401, Abschnitt 1 „Zur Geschichte des Begriffs“, S. 294-296. Nach Schmitt ist der Begriff ‚Volksbuch‘ umstritten und vieldeutig und dient zur Bezeichnung unterschiedlichster Inhalte und Formen, wodurch das Volksbuch zum einen „inhaltlich sehr weitgefaßt, gleichzeitig aber einengend als literarischer Gattungsbegriff verstanden wird“ (Schmitt, 1979, S. 294). Mittlerweise besteht in der Forschung ein Konsens darüber, dass die Verwendung des Volksbuchbegriffs im Sinne eines Gattungsbegriffs in Anbetracht seiner Heterogenität und inhaltlichen äußerst problematisch ist.

¹⁷ Classen, 1996, S. 4. Rudolf Schenda spricht diesbezüglich vom „abenteuerreichen Wald der ‚teutschen Volksbücher‘“; Rudolf Schenda: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann 1988, S. 299. Görres hat mit seinen *Teutschen Volksbüchern* wohl Definitionen geliefert, Schenda zufolge jedoch sehr problematische, da der Großteil der unter dem Titel gefassten Literatur nicht deutsch, sondern französisch, „und schon gar nicht Lesestoff für die unteren Schichten, das ‚Volk‘, war“ (Schenda, 1988, S. 299).

¹⁸ Classen, 1996, S. 15.

200 Jahre[] intensive[] Forschung“¹⁹ zur Problematik des ‚Volksbuchs‘ als literarischer Gattung.

Die Volksbuchschrift hat also in der Germanistik den Status eines kanonischen Werks, einmal mit Blick auf die Romantikforschung und die Mentalitäts- und Ideologiegeschichte, die die „romantischen Vorläufer“ des deutschen Nationalismus untersucht, zum anderen mit Blick auf Fragen der Gattungstheorie sowie der Mittelalterrezeption im 18. Jahrhundert. Diese Deutungen und Fragestellungen sind sicherlich berechtigt.

Mir scheint es darüber hinaus jedoch produktiv und angebracht, die *Teutschen Volksbücher* und das in ihnen entworfene Programm in Bezug zu setzen zu dem umfang- und folgenreichen gesellschaftsstrukturellen Wandel, der um 1800 einen Höhepunkt erreicht hat. Der Soziologe Niklas Luhmann konstatiert für den Bereich der „gepflegten Semantik“, d.h. das der Gesellschaft zur Beschreibung und Strukturierung von Wirklichkeit zur Verfügung stehenden Begriffsinventar, einen enormen Neuerungsbedarf; neue Ordnungsmodelle von Welt werden diskutiert und setzen sich durch. Vor dem Hintergrund dieser Beobachtungen vertritt ich die These, dass die *Teutschen Volksbücher* nicht zuvorderst als ein philologisches Unternehmen zu verstehen sind, sondern darüber hinaus ein kulturpolitisches Programm entwerfen, das auf den Bedarf an neuen Strukturmodellen antwortet.

Natürlich geht es bei Görres auch um die Rezeption mittelalterlicher Texte, und auch die von der Forschung gestellte Frage nach der Tragfähigkeit der von Görres entworfenen Gattung ‚Volksbuch‘ soll in ihrer Legitimität nicht angezweifelt werden. Wenn aber die Volksbuchschrift in der aktuellen Forschungsliteratur wie selbstverständlich unter die verschiedenen theoretischen und literarischen Unternehmungen, ein einheitliches ‚deutsches Volk‘, eine ‚(Kultur-)Nation‘²⁰ zu

¹⁹ Classen, 1996, S. 15.

²⁰ In Anbindung an den grundlegenden Artikel zu „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“ von Reinhart Koselleck u.a. in Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 7. Stuttgart: Klett 1992, S. 141-431, in dem die Problematik der eindeutigen Abgrenzbarkeit des Volks- und Nationsbegriffs und die je nach historischem und politischem Kontext der Verwendung unterschiedlichen inhaltlichen Füllungen dargelegt wird, werden die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ wie auch damit gebildeten Komposita durch einfache Anführungsstriche hervorgehoben. Das Lexikon wird im Folgenden angeführt als „Geschichtliche Grundbegriffe“; Zitate daraus werden mit der jeweiligen Band- und Seitenangabe nachgewiesen.

konstruieren eingereicht wird, bleibt dabei meines Erachtens immer noch zu klären, *wie* Görres diese Einheit konstruiert und welche Strategien ihm dabei zur Verfügung stehen. Und vor allem: *Warum* gibt es überhaupt einen so großen Bedarf an neuen Einheitsentwürfen? Die historisch-politische Situation kann sicher als Begleitumstand, nicht jedoch als Ursache angeführt werden. Erst, wenn man Görres' Volksbuchschrift in einen größeren gesellschaftlichen Problemzusammenhang stellt, lässt sich ihr exemplarischer Charakter herausarbeiten.

Ich werde mich bei der Analyse von Görres Volksbuchschrift auf Luhmanns Konzept der historischen Semantik und seine Theorie der Koevolution von Gesellschaftsstruktur und Semantik beziehen und die *Teutschen Volksbücher* als Strategieentwurf in Bezug auf einen eklatant gesteigerten Problemlösungsbedarf untersuchen. Die dabei zugrundeliegenden ideengeschichtlichen Voraussetzungen und die wissenssoziologischen Konzepte Luhmanns sowie die jeweils verwendete Terminologie werde ich in den Abschnitt 1.2 sowie 2.3 ausführlich rekonstruiert und erläutert.

1.2 Das Bezugsproblem der Volksbuchschrift – theoretische Vorüberlegungen

Die Einleitung „Über den Charakter und das Wesen der Volksbücher“ und das Schlusskapitel „Mythengeschichtliche Betrachtung der Volksbücher“ zu den 49 Einzelwürdigungen, in denen Görres die ausgewählten „Volksbücher“ teilweise paraphrasiert und eine geographische Verordnung und Datierung der mittelalterlichen Quellen versucht, verhandeln nicht in dem Maße Fragen nach Form, Inhalt und Heterogenität der „Volksbücher“, wie es im Rahmen einer Gattungsbestimmung zu erwarten wäre. Stattdessen leistet Görres' Darstellung eher eine Bestimmung des Volksbegriffs und entwickelt meines Erachtens ein kulturpolitisches Programm, in dem der (Volks-)Poesie die Rolle eines Katalysators zukommt.

In der Einleitung beschreibt Görres die „Entstehungsgeschichte“ der „Volkspoesie“ (vgl. TV, S. 155) sowie an ihr gespiegelt die Entwicklung des „Volkes“. Er knüpft daran eine Aufwertung der Volkspoesie allgemein sowie der Volksbücher im Besonderen anhand des Qualitätskriteriums der zeitlichen Beständigkeit,

einer postulierten Affinität von Literatur und Rezipienten und der Unterscheidung zwischen „Pöbelhaftigkeit“ und „Volksgeist“ oder „Volkessinn“ (TV, S. 149). Dieser von Görres beschriebene „heilige[] Geist[], der im Volke wohnt“ (TV, S. 150) nimmt Bezug auf das u.a. bei Johann Gottfried Herder entworfene Volksgeistkonzept.²¹ Herder beschreibt die „Volkslieder“ als unmittelbaren Ausdruck des „Volksgeists“ und bezeichnet sie in der Textsammlung *Von deutscher Art und Kunst* (1773) „als Schlüssel zu Herz und Seele eines organisch und individuell entwickelten Volkes, das von Gott geschaffen sei und gleichrangig mit anderen Völkern seine mitgegebenen Möglichkeiten entfalte“²². Die Vorstellung von einem dem „Volk“ inhärenten „Geist“ ist zentral für Görres’ kulturpolitischen Strategieentwurf. So formuliert Günther Müller in seiner Einleitung zu Görres’ Schriften von 1803 bis 1808 die Zielsetzung der Volksbuchschrift als Bestreben, „gesunde Kräfte des ‚Volksgeists‘ auf dem Weg über die literarhistorische Betrachtung freizulegen“²³. Mit welchem konkreten Ziel wird noch zu klären sein.

Darüber hinaus übernimmt Görres von Herder die Vorstellung von unterschiedlichen „Nationalcharakteren“²⁴, die dieser noch nicht im Sinne einer Hierarchisierung von „Völkern“ oder „Nationen“ und nicht als angeboren, jedoch in der Ontogenese sehr früh und invariabel erworben versteht. Christian Jansen sieht hier bei Herder bereits den Beginn einer „Biologisierung politischer Begriffe“ und

²¹ Carl Schmitt weist darauf hin, dass das Konzept des ‚Volksgeists‘, des eigentümlichen Charakters, der den verschiedenen Völkern zugeschrieben wird, im 18. Jahrhundert durchaus geläufig war. Das Neue sieht Schmitt allerdings darin, dass das Volk die „objektive Wirklichkeit“, die den Volksgeist produzierende geschichtliche Entwicklung „zum über-menschlichen Schöpfer“ wurde; Carl Schmitt: *Politische Romantik*. 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 1998, S. 74. Vgl. hierzu auch Anm. 24 zum Konzept des ‚Nationalcharakters‘.

²² Wolfgang Bergem: *Nationale Identität: Faktum oder Fiktion?* In: Wolfgang Bialas (Hg.): *Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten*. Frankfurt/M. u.a.: Lang 2002, S. 15-55, hier S. 22.

²³ Günther Müller: *Einleitung*. In: GGS, Bd. 3, S. X-XXIV, hier S. XX.

²⁴ In den 1784 bis 1791 veröffentlichten *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* weist Herder nach Bergem einem Volk einen einheitlichen „Nationalcharakter“ zu und begründet mit der behaupteten Natürlichkeit des Volkes die Notwendigkeit eines „natürlichen“, ethnisch homogenen Staates; vgl. Bergem, 2002, S. 23. Joep Leerssen weist darauf hin, dass der Glaube an Nationalcharaktere sich bereits bei Voltaire, Montesquieu und Hume findet und insgesamt etwa seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gängig ist; Joop Leerssen: *Nation, Volk und Vaterland zwischen Aufklärung und Romantik*. In: Alexander von Bormann (Hg.): *Volk – Nation – Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe* (Stiftung für Romantikforschung Bd. 4). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 171-178, hier S. 172. Besonders fruchtbar für die Konstruktion und Abgrenzung der eigenen, deutschen nationalen Beschaffenheit scheint die Vorstellung jedoch – auch bedingt durch die historisch-politische Situation in Deutschland – in der „mittleren“ und späten Romantik zu werden.

eine „religiöse Aufladung der Nationalität“²⁵. Er fasst diese Phänomene unter der meines Erachtens treffenden, weil sehr produktiven These zusammen, dass „neue Inklusionscodes“ „der zunehmenden Mobilität und sozialen Differenzierung, die zur Auflösung älterer Bindungen führte“²⁶ entgegenwirken sollten. Im deutschen Sprachraum konnten (und mussten) wirksame Inklusionscodes nach Jansen auf Sprache und Abstammung, also auf ethnischen Gemeinsamkeiten aufbauen,²⁷ da es weder eine „Staatlichkeit“ gab, „die in einen Nationalstaat umdefiniert werden konnte“, noch andere „massenwirksame Identifikationsangebote“²⁸. Auf diese Argumentation werde ich in Abschnitt 3 dieser Arbeit zurückkommen.

In den Einzelwürdigungen versucht Görres mit Hilfe des Konzepts unterschiedlicher Nationalcharaktere, die auch bei ihm trotz ihrer Verschiedenheit als gleichwertig verstanden werden, eine topographische Verortung und eine Datierung der Quellen für die von ihm besprochenen Volksbücher.²⁹ Das Schlusskapitel schließlich gibt Görres’ an Herder orientierte Vorstellungen von Menschheitsgeschichte und einem triadischen Geschichtsmodell wieder, in welchen dem „Mittelalter“ – wie Görres es versteht – die Position eines „Goldenen Zeitalters“ zukommt, und legt die Notwendigkeit zur Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Vergangenheit und den adäquaten Umgang mit ihr dar.

Insgesamt stehen in der Rahmung der Einzelwürdigungen keine philologischen Fragestellungen im Vordergrund. Die dort verhandelten Konzepte erwecken vielmehr den Eindruck, dass die Zielsetzung der Schrift weit über die Erschließung eines literarischen Gegenstandes hinausgeht. So liegt das Referenzproblem³⁰

²⁵ Christian Jansen: Deutsches Volk und deutsches Reich. Zur Pathologie der Nationalstaatsidee im 19. Jahrhundert. In: Wolfgang Bialas (Hg.): Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten. Frankfurt/M. u.a.: Lang 2002, S. 167-194, hier S. 174.

²⁶ Jansen, 2000, S. 173.

²⁷ Vgl. Jansen, 2000, S. 173 f.

²⁸ Jansen, 2000, S. 173.

²⁹ So etwa bei der ersten der drei in Auswahl in der Frühwald-Ausgabe der *Teutschen Volksbücher* abgedruckten Einzelwürdigungen, der Besprechung von *Fortunatus mit seinem Seckel und Wünschhüttlein* [...] (TV, S. 162-169). Hier argumentiert Görres: „So ist’s daher außer allem Zweifel, daß die Franzosen, Italiäner und Teutsche den Roman aus dem Spanischen hergenommen haben, daß er aber dort einheimisch sei, dagegen spricht durchaus der Geist des ganzen Werks, indem kaum irgend eine Spur der spanischen Natur darin zu finden ist“ (TV, S. 164 f.).

³⁰ Ich beziehe mich hierbei auf den Begriff des ‚Bezugsproblems‘, wie Karl Eibl ihn in seiner Arbeit *Die Entstehung der Poesie* (Frankfurt/M. / Leipzig: Insel 1995) verwendet und bewerte die *Teutschen Volksbücher* als „Problemlösungsaktivität“, wobei ich „Problem“ als „eine Unstimmigkeit zwischen Erwartung [...] und Beobachtung“ (kognitives Problem) bzw. als „das

der Volksbuchschrift meines Erachtens außerhalb der „Volksbücher“. Von einem „Referenzproblem“ zu sprechen erscheint hier aus zwei Gründen sinnvoll. Zum einen äußert sich Görres in der Volksbuchschrift zu einer gesellschaftlich-kulturellen Problemlage, der er durch die Anleitung für den richtigen Umgang mit der von den Volksbüchern repräsentierten kulturellen Vergangenheit beizukommen hofft. So deutet Görres etwa die von ihm konstatierte Desintegration des Menschen bereits durch die Metapher der „Zerflossenheit“ an, wenn er im Schlusskapitel der *Teutschen Volksbücher* schreibt:

[N]icht daß wir das Alte umbilden nach uns selbst, wird an uns gefordert, sondern daß wir uns in etwas nach dem Alten bilden; daß wir an ihm aus der Zerflossenheit uns sammeln, in die wir zerronnen sind; daß wir einen Kern in uns selbst gestalten und einen festen Widerhalt, damit in uns nicht das eigene Selbst fernerhin verloren bleibt, das wird uns angemutet. Ernst sollen wir und Würde von diesen ernsten Gestalten lernen, die uns beide so unendlich im Leben fehlen; (TV, S. 200)

In der Selbstanzeige seiner Volksbuchschrift in den *Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur* beschreibt Görres 1808 rückblickend die Absicht, die er mit seinem Werk verfolgt habe:

Fernab von dem Kreise höherer Literatur, und ihrem vornehmen Tun und Treiben, hat unscheinbar und wenig gekannt bis auf die letzten Zeiten die Volksliteratur bestanden; die feinere Schwester hat ihrer niederen Abkunft sich geschämt, und hat's nicht geliebt, viel Redens von ihr zu machen, und sie immer nur halb spöttisch von der Seite angesehen, damit sie nicht unbescheiden sich an sie drängen möge. Da vieler Hochmut in dieser Zeit zu Fall gekommen, so ist zu hoffen, daß auch diese Ziererei ihr Ende gefunden hat. *Das angezeigte Buch wollte die Versöhnung zwischen den beiden, die, obgleich aus einem Stamm hervorgegangen, doch einander so fremd geworden waren, begründen* [Hervorh. von N. I.], und es scheint, als ob es ihm zum Teil gelungen sei.³¹

Abweichen eines Ist-Wertes von einem Soll-Wert“ (technisches Problem) verstehe; siehe dazu Karl Eibl: *Kritisch-rationale Literaturwissenschaft. Grundlagen zur erklärenden Literaturgeschichte*. München: Fink 1976, S. 54, Anm. 102. Nach Detlef Krause läßt sich „Problem“ definieren als „ein kontingenter [...] abstrakter Vergleichs Gesichtspunkt, auf den hin sich äquivalente Möglichkeiten der P[roblem]lösung hin ausprobieren lassen. Allgemeiner ist ein P[roblem] durch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas gekennzeichnet. [...] So wie das P[roblem], ist auch die P[roblem]lösung kontingent, wenngleich nicht beliebig“; Detlef Krause: *Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann mit 27 Abb. und über 500 Stichworten*. 2. vollst. überarb., erw. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Enke 1999, S. 166 f. Kontingenz meint die „Negation von Notwendigkeit und Unmöglichkeit“ und bedeutet, dass es keine „einheitliche [], einseitige [], so und nicht anders mögliche [] Beobachtbarkeit der Welt oder der Realität“ (Krause, 1999, S. 140) gibt.

³¹ Joseph Görres: Beiträge zu den Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur 1808-1813. In: GGS, Bd. 4, S. 1-108; zu den *Teutschen Volksbüchern* S. 10-20, hier S. 10; siehe auch Wolfgang Frühwald: Erläuterungen. Die Teutschen Volksbücher. In: FA, Bd. 2, S. 802-812, hier S. 802 f.

Görres' Zielsetzung, die höhere mit der Volksliteratur zu versöhnen, ähnelt der in Arnims programmatischem Aufsatz *Von Volksliedern*³², der als Nachwort in Arnims und Brentanos Sammlung *Des Knaben Wunderhorn* (1806-08) erschien, zu der Görres 1809/10 in den *Heidelbergischen Jahrbüchern* eine positive Besprechung³³ veröffentlichte. Arnim fordert dort die Bewahrung der „Volkslieder“³⁴ ein und setzt sie gleich mit der Bewahrung Deutschlands vor dem Verfall. In einer überbordenden organologischen Naturmetaphorik warnt er vor dem Verlust des kulturellen Erbes, der kulturelle Identität:

O mein Gott, wo sind die alten Bäume, unter denen wir noch gestern ruhten, die uralten Zeichen fester Grenzen, was ist damit geschehen, was geschieht? Fast vergessen sind sie schon unter dem Volke, schmerzlich stoßen wir uns an ihren Wurzeln. Ist der Scheitel hoher Berge nur einmal ganz abgeholzt, so treibt der Regen die Erde hinunter, es wächst da kein Holz wieder; daß Deutschland nicht so weit verwirtschaftet werde, sei unser Bemühen.³⁵

Arnim bescheinigt den Volksliedern eine elementare Rolle für die Identität der Deutschen und weist ihnen Attribute wie Natürlichkeit, Gewachsenheit und Ursprünglichkeit zu. Dass die Volkslieder in Vergessenheit geraten, beschreibt Arnim in einer an die beginnende Industrialisierung gemahnenden Bildlichkeit als einen Raubbau an der Natur, da sie das kulturelle Fundament darstellen. Görres' und Arnims' Ansätze sind keineswegs deckungsgleich, gehen aber von ähnlichen Grundannahmen aus: Beide sehen die Bewahrung der Volksdichtung im weiteren Sinne als notwendige Voraussetzung für eine „funktionierende“ kulturelle Identität der Deutschen an. Auf die von Görres angestrebte Versöhnung der höheren mit der Volksliteratur werde ich im Weiteren besonders in den Abschnitten 3.2.2 und 3.2.3 noch einmal zurückkommen.

Die bewusste Zielsetzung der *Teutschen Volksbücher* ist also die Lösung einer von Görres formulierten gesellschaftlich-kulturellen Problemsituation. Ein weiterer Problembezug ergibt sich daraus, dass sich die Volksbuchschrift einer

³² Achim von Arnim / Clemens Brentano: *Des Knaben Wunderhorn*. Alte deutsche Lieder. Teil I. In: Clemens Brentano: *Sämtliche Werke und Briefe*. Bd. 6. Hg. von Heinz Rölleke. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1975, S. 406-442.

³³ Siehe Görres, *Heidelbergische Jahrbücher* (siehe Anm. 31), S. 24-45.

³⁴ Zum Konstruktionscharakter des Volksliedbegriffs vgl. Armin Schulz: *Volkslied*. In: J.-D. M. u.a. (Hg.): *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. III., P-Z. Berlin / New York: de Gruyter 2003, S. 794-797.

³⁵ von Arnim / Brentano, *Wunderhorn* (siehe Anm. 32), S. 408 f.

Zeit zurechnen lässt, in der nach Niklas Luhmann der Prozess der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft und der Abbau der stratifikatorischen Differenzierung in vollem Gange ist.³⁶ Dieser gesellschaftsstrukturelle Wandel führt zu einer ganzen Reihe an neuen Problemen, denen sich die Gesellschaft zu stellen hat. So lassen sich mit Luhmann als gesellschaftliche Folgeprobleme der funktionalen Ausdifferenzierung etwa die Problematik der Individualität durch Exklusion³⁷ mit der Notwendigkeit einer veränderten Individualitätssemantik sowie die Problematik der gesteigerten Komplexität und des Kontingenzbewusstseins, die ebenfalls mit einer Veränderung der gepflegten Semantik einhergehen,³⁸ beschreiben. Zum Zusammenhang gesellschaftlicher Strukturveränderung im Sinne einer Änderung des Komplexitätsniveaus und der gepflegten Semantik schreibt Luhmann:

³⁶ Vgl. etwa das 4. Kapitel aus Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband, Kapitel 4-5. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, hier besonders den Abschnitt „Ausdifferenzierung von Funktionssystemen“, S. 707-743, sowie Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980, besonders Kapitel I, „Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition“, S. 9-72. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft im Sinne einer „Umstellung eines gesamten Gesellschaftssystems auf eine primäre, die Gesamtordnung bestimmende Differenzierung dieses Typs“ erreicht nach Luhmann gegen Ende des 18. Jahrhunderts in Teilen Europas „eine kaum mehr reversible Lage“ (Luhmann, 1980, S. 27). Krause, 1999, S. 50, schreibt: „Funktionale Differenzierung löst einen Typus der Integration ab, der auf die Einbeziehung des ganzen Menschen in einen wohlgeordneten gesellschaftlichen Zusammenhang abgestellt ist. Der Weg des dekomponierten Menschen zurück in die Gesellschaft ist nur noch selektiv möglich. Der Mensch kann nur noch selektiv an den verschiedenen Teilsystemen teilnehmen. Die Teilnahme ist stets eine temporäre, immer wieder mögliche, sie steht für Integration durch Nichtintegration.“

³⁷ Vgl. Kapitel 3, „Individuum, Individualität, Individualismus“ in Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 149-258, besonders S. 158. In einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft kann nach Luhmann die „Einzelperson [...] nicht mehr einem und nur einem gesellschaftlichen Teilsystem angehören“ (Luhmann, 1989, S. 158). Stattdessen kann jeder prinzipiell an allen Teilsystemen partizipieren. Die Folge für das Individuum ist, dass es, anders als in einer stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft, „nicht mehr durch Inklusion, sondern nur noch durch Exklusion definiert werden“ (Luhmann, 1989, S. 158) kann. S. 208-215 beschreibt Luhmann die neue Semantik des ‚Subjekts‘ – und im Zuge dessen einer neuen Individualitätssemantik –, die sich „dem zeitlichen Zusammenfallen zweier Ereignisse“ verdanke, „der Kantischen Philosophie und der Französischen Revolution“ (Luhmann, 1989, S. 211).

³⁸ Der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik ist nach Claudio Baraldi zirkulär: „die Veränderung der Semantik hängt von Strukturveränderung ab, aber bestimmt zugleich den Erfolg der neuen Kommunikationsthemen und der Typisierungen des Sinnes. Trotz dieser Zirkularität evoluiert die Semantik immer mit einer zeitlichen Verzögerung gegenüber den Strukturveränderungen; die Beschreibung der Gesellschaft ist den neuen Entwicklungen immer mehr oder weniger unangemessen“; Claudio Baraldi: Semantik. In: C. B. / Giancarlo Corsi / Elena Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997, S. 168-170, hier S. 170

Veränderungen im Komplexitätsniveau des Gesellschaftssystems erfolgen epigenetisch. Steigerung der Komplexität ist *weder eine sinnvolle Zielvorstellung* gesellschaftlichen Handelns *noch ein normales, kontinuierlich eintreffendes Resultat gesellschaftlicher Evolution*. Sie ist ein Nebenfolge von strukturellen Umlagerungen, vor allem von Änderungen der Differenzierungsform. Wenn das Komplexitätsniveau der Gesellschaft sich jedoch ändert, muß die das Erleben und Handeln führende Semantik sich dem anpassen, weil sie sonst den Zugriff auf die Realität verliert.³⁹

Die funktionale Differenzierung führt also – nicht in einem teleologischen Sinne! – zu einer Steigerung der Komplexität, da durch die Ausdifferenzierung von funktionalen gesellschaftlichen Teilsystemen die Komplexität der Umwelt des jeweiligen Teilsystems zunimmt.⁴⁰ Die Semantik als der „Begriffsvorrat der Gesellschaft“⁴¹ muss den Wandel des Komplexitätsniveaus mit vollziehen.⁴²

Claudia Nitschke stellt in ihrer Untersuchung zur Konstruktion von ‚Volk‘ und Individualität in von Arnims Novellensammlung *Der Wintergarten* (1809) in Anlehnung an Luhmann dar,

daß sich die Französische Revolution und die nachfolgenden Kriege als Kulminationspunkt europäischer Umwälzungsprozesse vollziehen, deren neuartige Probleme und Erfordernisse auch in Deutschland als existentielle Verunsicherung fühlbar werden. In der aus den Fugen geratenen Zeit erweist sich vor allem das Verhältnis von Einzelem und dem tradierten, allmählich erodierenden Gesellschaftsmodell als nachhaltig gestört: Da in der zunehmend komplexen Gesellschaft eine gesamtgesellschaftliche Regulierung des Verhältnisses der verschiedenen (Funktions-)Systeme zueinander fehlt, weist kein Teilsystem in seiner Umweltbeziehung eine Struktur oder Symbolik auf, die das Ganze repräsentiert.⁴³

³⁹ Luhmann, 1980, S. 22. Sämtliche Hervorhebungen in Zitaten sind – soweit nicht anders gekennzeichnet – aus dem Original übernommen. Die Beziehung zwischen Gesellschaftsstruktur und Semantik lässt sich nach Luhmann als eine wechselseitige Beeinflussung und Koevolution charakterisieren (vgl. Luhmann, 1980, S. 34).

⁴⁰ Innerhalb der Systeme selbst wird Komplexität zugleich reduziert als auch gesteigert, vgl. Krause, 1999, S. 137.

⁴¹ Claudio Baraldi: Semantik. In: Baraldi et al., 1997, S. 168.

⁴² Zur Attraktivität des wissenssoziologischen Modells Luhmanns, „das das Verhältnis von Gesellschaftsstruktur und Semantik beschreibt“ und der Luhmannschen Systemtheorie insgesamt für Geisteswissenschaftler siehe den Abschnitt „Historische Soziologie“ bei Fotis Jannidis: *Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ‚Bildung‘ am Beispiel von Goethes „Dichtung und Wahrheit“* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur Bd. 56). Tübingen: Niemeyer 1996, S. 18-22, hier S. 18. Jannidis gibt eine Übersicht über Luhmanns Konzepte von ‚Sinn‘ und ‚Semantik‘ und die Begriffe ‚Komplexität‘ und ‚Systemdifferenzierung‘, die Luhmann zur Beschreibung der Gesellschaftsstruktur verwendet. Zur Evolution von Semantik schreibt Jannidis: „‚Evolution‘ bedeutet hier, daß die Mechanismen der Variation, der Selektion und der Stabilisierung über die Entstehung, Weiterentwicklung und Dogmatisierung oder Vernichtung von Ideen bestimmen“ (Jannidis, 1996, S. 21).

⁴³ Claudia Nitschke: *Die Erreichbarkeit von Gemeinschaft: Die Konstruktion von ‚Volk‘ und Individualität im „Wintergarten“*. In: Sheila Dickson / Walter Pape (Hg.): *Romantische Identitäts-*

Die ausdifferenzierten funktionsspezifischen gesellschaftlichen Teilsysteme – nach Luhmann etwa Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Erziehung, Religion, aber auch Intimbeziehungen und nicht zuletzt die Kunst – übernehmen für die Gesellschaft je exklusiv eine Funktion und repräsentieren „in dieser Hinsicht jeweils die Gesellschaft, ohne sie insgesamt repräsentieren zu können“⁴⁴. Wenngleich Luhmann betont, dass es seit dem gesellschaftlichen Strukturwandel von der stratifikatorischen zur funktionalen Differenzierung und den damit einhergehenden Veränderungen der Semantik des ‚Subjekts‘ unmöglich ist, „das Individuum als Teil eines Ganzen, als Teil der Gesellschaft aufzufassen“⁴⁵, kann um 1800 nichtsdestotrotz ein Bedürfnis nach neuen Inklusionsangeboten, nach einer „Repräsentation des Ganzen“, festgemacht werden. Die Analyse der *Teutschen Volksbücher* als Problemlösungsaktivität begreift diese als Darlegung eines Identitätswurfs, der sich in der Narration seiner Ursprungsgeschichte seine eigene, unhintergehbare Höchstinstanz schafft.

1.3 Zusammenfassung der Fragestellung – Untersuchung auf zwei Ebenen

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit werde ich das Bezugsproblem der *Teutschen Volksbücher* auf zwei Ebenen untersuchen. Zum einen ist die Bewertung der Schrift als Ergebnis eines Strategiewechsels Görres’ und als Verlagerung von der politischen auf eine wissenschaftliche und vor allem kulturelle Handlungssphäre zu erläutern. Hierbei wird die persönliche Entwicklung Görres’ von der politischen Publizistik zwischen 1795 und 1800 und der sogenannten „Gelehrtenphase“ ab 1800, die ihn 1806 nach Heidelberg führt, in den Blick rücken. Ausgangsthese ist, dass Görres in dieser Zeit aufgrund eines notwendig gewordenen Strategiewechsels zur Erreichung seiner aufklärerischen Zielsetzung des menschheitlichen Fortschritts eine Verschiebung seines Tätigkeitsfeldes vollzieht. Die Beschäfti-

konstruktionen: Nation, Geschichte und (Auto-)Biographie. Glasgower Kolloquium der Internationalen Arnim-Gesellschaft. Tübingen: Niemeyer 2003, S. 89-103, hier S. 89.

⁴⁴ Krause, 1999, S. 35.

⁴⁵ Luhmann, 1989, S. 212.

gung mit der kulturellen Vergangenheit der Deutschen wird von ihm als möglicher Weg aufgezeigt, das Problem des verkehrten Kausalitätszusammenhangs zwischen politischer Befreiung und geistig-moralischer Erneuerung, die den menschheitlichen Fortschritt ermöglichen sollen, zu bewältigen.

Zum anderen soll erklärt werden, warum die *Teutschen Volksbücher* als Antwort auf einen Problemlösungsbedarf gesehen werden können, der sich durch die veränderte Differenzierungsform der Gesellschaft ergibt: Im Übergang von der stratifikatorischen zur funktional differenzierten Gesellschaft gilt es, mit Folgeproblemen wie etwa der Exklusion des Individuums sowie der Steigerung von Komplexität fertig zu werden. In der funktional differenzierten Gesellschaft wird der Einzelne, wie oben beschrieben, nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einem Teilsystem definiert, ein Ganzheitsangebot wie in einer stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft, das Individualität durch Inklusion zu leisten vermag, gibt es nicht.⁴⁶ Ordnungen und Wertesysteme zeigen sich als kontingent und nicht mehr durch eine Letztinstanz – etwa Gott – abzusichern.

Der Rekurs auf die als stringent konstruierte Entwicklung des „deutschen Volkes“, die geschichtsphilosophische Vorstellung von einem Ursprung der Menschheit, einem „Naturzustand“ und einem „Kulturzustand“, in dem der Zugang zur Ursprünglichkeit und Natürlichkeit verschüttet wurde, entwirft ein Identitätsangebot, das mit Hilfe neuer Deutungsmuster Kontingenz absorbieren und eine neue Ebene der Inklusion eröffnen soll.

Auf dieser Grundlage soll nun im folgenden Abschnitt 2 die Frage nach dem Bezugsproblem der Volksbuchschrift behandelt werden, bevor ich in Abschnitt 3 anhand einer Detailanalyse von Einleitungs- und Schlusskapitel der *Teutschen Volksbücher* Görres' Konzepte und Strategien zeigen werde, die einen möglichen Lösungsansatz konstituieren.

⁴⁶ Vgl. Luhmann, 1980, S. 27 f.

2 Das Referenzproblem der *Teutschen Volksbücher*

2.1 Die Volksbuchschrift als Ergebnis eines Strategiewechsels – von der politischen zur kulturellen Handlungssphäre

Joseph Görres' Zeit in Heidelberg von 1806 bis 1808 wird in der Forschung immer wieder gewertet als dessen Abkehr von den Idealen der Aufklärung und Hinwendung zur Romantik⁴⁷, als Rückzug aus der Politik und Beginn der „Gelehrtenphase“⁴⁸. Diese Vorstellung – wie auch generell die antonyme Verwendung der Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘ – greift jedoch zu kurz und unterstellt einen Bruch in Görres' Lebenslauf, der bei näherer Betrachtung nicht gegeben ist.⁴⁹ Ich vertrete demgegenüber die These, dass Görres in seiner Einleitung und dem Nachwort der *Teutschen Volksbücher* eine kulturpolitische Programmatik verhandelt, dass es sich folglich bei Görres' Lehr- und Publikationstätigkeit in Heidelberg nicht um einen gänzlichen Rückzug aus der Politik handelt, wenn-

⁴⁷ Otto Roegele spricht in seinem Artikel zu Görres in der *Neuen Deutschen Biographie* von der Heidelberger Zeit als der „romantischen Epoche“ in Görres' Leben, in der „Schellings Naturphilosophie, die Entdeckung der dualistisch-polaren Struktur des Lebendigen und der Umgang mit dem poetischen Erbe des Mittelalters [...] seine Abwendung von der Aufklärung“ bestimmten, siehe NDB. 6. Bd. Gaál – Grasmann. Berlin: Duncker & Humblot 1964, S. 532-536, hier S. 532.

⁴⁸ Vgl. Esther-Beate Körber: Görres und die Revolution: Wandlungen ihres Begriffs und ihrer Wertung in seinem politischen Weltbild 1793-1819. Diss. Husum: Matthiesen 1986, S. 42. Görres' Zeit in Koblenz von 1800 bis 1806, seine anschließende Lehrtätigkeit in Heidelberg bis 1808 und die erneute Zeit in Koblenz bis 1813 wurden nach Körber auch als dessen „Gelehrtenzeit“ oder „unpolitische Periode“ bezeichnet. Sie bezieht sich hier auf Bernhard Lettau: Ein Beitrag zu Joseph Görres' Staatsauffassung von 1800 bis 1824. Diss. Königsberg 1926, S. 2, sowie László Tarnói: Joseph Görres zwischen Revolution und Romantik (Budapester Beiträge zur Germanistik 1). Budapest 1970, S. 77.

⁴⁹ Gerd-Klaus Kaltenbrunner versucht in seiner biographischen Darstellung zu Görres auf eine von den sich wandelnden Überzeugungen unabhängige Konsistenz in dessen Leben, das „durch fast alle großen geistig-politischen Strömungen seiner Epoche“ führe, zu verweisen. In einem gewissen, wohl dem Publikationsorgan geschuldeten Pathos beschreibt er den Charakter des „Feuergeists“ Görres – im Gegensatz zu dem Brentanos – als „nicht zerrissen und brüchig“ und vermeint bereits in den frühen Schriften „einen gewissen spirituelles Milieu“ zu vernehmen, das schon den späteren Autor der *Christlichen Mystik* (1836-1842) andeute. Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Joseph Görres. In: Stimmen der Zeit. Zeitschrift für christliche Kultur Bd. 194 (1976), S. 291-304, hier S. 291. Die von Jutta Osinski geforderte Annäherung an Görres' Leben und Werk, die nach einer strukturellen statt nach einer inhaltlichen Einheit sucht (siehe Anm. 76), kann diese äußerst vage Bestimmung, das Postulieren eines „gewissen Grundtons“, meines Erachtens nicht einlösen; vgl. Jutta Osinski: Joseph Görres als Zeitkritiker: Revolution – Nation – Konfession. In: Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit 57 (1997), S. 11-24, hier S. 12.

gleich er nicht mehr am politischen Tagesgeschäft teilnimmt. Es wird zu zeigen sein, dass Görres die Zielsetzung, die er zwischen 1795 und 1799 in seiner politischen Publizistik artikuliert, auch nach 1800 und speziell in der Volksbuchschrift weiter verfolgt, wenngleich mit anderen Mitteln.

2.1.1 Görres und die ‚Aufklärung‘

Bevor nun weiter auf die Verschiebung von Görres' Handlungssphären eingegangen wird, scheint ein kurzer Einschub zur Beleuchtung des Begriffs ‚Aufklärung‘ angebracht, da diesem in der weiteren Argumentation eine nicht unwichtige Stellung zukommt. Dass die antithetische Verwendung der Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘ eine extreme Simplifizierung darstellt und zu unproduktiven Schlüssen führen kann, ist in der Forschung inzwischen allgemeiner Konsens.⁵⁰

Zur Bedeutungsfülle des Begriffs ‚Aufklärung‘ und den verschiedenen darunter gefassten Konzepten im 18. Jahrhundert äußert sich etwa Werner Schneiders in seiner Arbeit zur „wahren Aufklärung“⁵¹, in der er den „abschließende[n] Streit um die Aufklärung des 18. Jahrhunderts im ausgehenden 18. Jahrhundert“ untersucht, „in dem sich das Selbstverständnis dieser Epoche von ihrer Endstufe her spiegelt“⁵². Allgemein lässt sich ‚Aufklärung‘ Schneiders zufolge definieren als

⁵⁰ So problematisiert etwa Schmitt, 1998, S. 8 f., die Bildung von Antithesen wie ‚Klassik‘ vs. ‚Romantik‘ bzw. ‚Aufklärung‘ und verweist auf die seltsamen und sinnlosen Schlüsse (im Sinne von „Romantik ist alles, was nicht Klassik resp. Aufklärung ist“), die sich aus solchen Gegenüberstellungen ableiten lassen. Meixner, 1983, S. 180-191, hier S. 181 f., kritisiert ebenfalls die antonyme Verwendung der Begriffe ‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘: „Es sind die Anfänge frühromantischen Denkens, die entschieden jener geläufigen Gleichsetzung von Romantik mit reaktionärer Ideologie, mit gegenaufklärerischen, antirationalistischen, schließlich katholisierenden und dem Mittelalter zugewandten Tendenzen widersprechen. Hier zu differenzieren, setzt allerdings voraus, daß die Aufklärung selbst differenziert gesehen wird. Wer die Aufklärung gleichsetzt mit dem Rationalismus, der verkennt die große historische Rolle, die der Sensualismus spielte, und er verkennt, daß es die Rationalisten waren, die den Irrationalismus entdeckten.“ Meixner argumentiert, dass sich das Primat der „Sinnlichkeit“ gegenüber dem Verstand in der Aufklärung in Deutschland „insbesondere durch die Dominanz der Ästhetik“ belegen lässt, der Mitte des 18. Jahrhunderts „als philosophische Disziplin“ von Baumgarten begründeten „Lehre von der sinnlichen Erkenntnis“ (Meixner, 1983, S. 182). Zur Ästhetik vgl. auch die Ausführungen in Anm. 103.

⁵¹ Werner Schneiders: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg / München: Alber 1974.

⁵² Schneiders, 1974, S. 22.

„Aufhellung eines unklaren und so Aufhellung eines verborgenen, verdeckten oder versteckten Sachverhalts“⁵³.

Aufklärung ist insofern eine Protestbewegung, eine Änderung der Denkrichtung, Opposition gegen geltende Positionen und als solche Negation eines wesentlichen Programms. Aufklärung erstrebt Enthüllung der Wirklichkeit und so Aufhebung des falschen Bewußtseins. Sie ist nicht zuletzt Entlarvung der am Schein interessierten Personen und Institutionen, Demaskierung und nicht selten Desillusionierung [...]. Zur Aufklärung gehört daher zunächst Information; sie geschieht durch Information und vermittelt als solche Information, nämlich richtige statt falscher oder mangelhafter Information. Zur Aufklärung gehört dann aber vor allem Kritik, insbesondere Ideologiekritik und folglich Kritik der Schein und Dunkelheit und damit Dummheit und Verblendung erzeugenden Personen und Institutionen.⁵⁴

Interessant ist, dass Schneiders das die Selbstauffassung der Aufklärung kennzeichnende „neue Selbstbewußtsein der Vernunft“⁵⁵ nicht einfach als Vorgang der Emanzipation der Vernunft vom Glauben an der Schwelle zur Neuzeit beschreibt, sondern als „Reaktion“ auf den „Zusammenbruch des bisher tragenden Sinngefüges“⁵⁶:

Der Mangel an verbindlicher Rechtfertigung aus dem Glauben führt zum Versuch einer Rechtfertigung aus der Vernunft; an die Stelle der Tradition der alten Wahrheit tritt die Entdeckung oder Schöpfung neuer Wahrheit. Der Konstruktion oder Rekonstruktion aber geht eine Dekonstruktion des Lebens- und Denksystems voraus, das nicht mehr zu tragen vermag; an die Stelle der Konservierung tritt zunächst Kritik.

Mit der Krise der überlieferten, an Gott orientierten Denk- und Glaubensgewohnheiten und der zugehörigen, unmittelbar religiösen oder theologischen Lebensbewältigung entsteht ein neues existentielles Interesse an den wesentlichen Wahrheiten, deren der Mensch zum richtigen Leben bedarf. Glück, als ewiges Heil und irdische Wohlfahrt verstanden, wird zum Hauptziel der Aufklärung; die aus dem Zusammenbruch des bisher tragenden Sinngefüges resultierende Frage nach Sinn und Zweck von allem äußert sich nicht zuletzt als die immer wiederkehrende rationale Frage nach dem erkennbaren Nutzen. [...] Das Denken der Aufklärung ist ein auf Entwicklung statt auf überlieferte und bestehende Ordnung bedachtes Denken; das Schlüsselwort Aufklärung impliziert selbst bereits eine Geschichts- und Fortschrittsphilosophie.⁵⁷

⁵³ Schneiders, 1974, S. 8.

⁵⁴ Schneiders, 1974, S. 8 f.

⁵⁵ Schneiders, 1974, S. 12.

⁵⁶ Schneiders, 1974, S. 13.

⁵⁷ Schneiders, 1974, S. 12 f. Schneiders' Beschreibung des Zusammenbruchs des gültigen „Sinngefüges“ der Religion und des daraus erwachsenden Bedarfs einer neuen Ordnung, die Sinn produziert und Kommunikation strukturieren kann, lässt sich gut verbinden mit Luhmanns Ansatz von der veränderten Differenzierungsform der Gesellschaft und dem mit dem Strukturwandel einhergehenden Bedarf, die Semantik diesen elementaren Veränderungen anzupassen.

Görres kann für die Zeit bis 1800 mit Sicherheit als Anhänger der Aufklärung in diesem Sinne bezeichnet werden. Der Gedanke der Entwicklung und des Fortschritts der Menschheit sowie die Methode der Kritik an gegenwärtigen Zuständen und die Beharrung auf der Notwendigkeit zur Veränderung derselben sind bestimmend für Görres' Schriften der Jahre 1793 bis 1799/1800. Besonders deutlich wird die Ausrichtung auf die Ideale der Aufklärung in Görres' 1798 in seiner Zeitschrift *Das Rothe Blatt* abgedrucktem *Glaubensbekenntnis*⁵⁸, in dem er sein Festhalten an der Hoffnung auf ein „*Fortschreiten der Menschheit zum Ideale der Kultur und Humanität*“ (GB, S. 82) darlegt. Der aufklärerische Humanitätsbegriff, an dem Görres sich orientiert, ist wie der Begriff ‚Aufklärung‘ selbst differenzierungsbedürftig und rekurriert je nach Verwendungskontext auf spezifische Inhalte. Der in den achtziger und neunziger Jahren durch Herder⁵⁹ zum Modewort avancierte Begriff der ‚Humanität‘ umfasste Begriffe wie ‚Menschheit‘⁶⁰,

⁵⁸ Joseph Görres: Mein Glaubensbekenntnis. In: FA, Bd. 1, S. 79-93, hier S. 81. Zitate daraus werden im folgenden im Text mit der Sigle „GB“ und der jeweiligen Seitenangabe nachgewiesen. Frühwald führt in seinen Erläuterungen zum *Glaubensbekenntnis* unter anderem Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) und dessen *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793-1797) als Görres' Quellen an; vgl. FA, Bd. 2, S. 780. In den *Briefen* gibt Herder eine Bestimmung des Humanitätsbegriffs, die nach Michael Zaremba auf dessen „konkreten Bezug zum Einzelnen und zur Menschheit“ verweist; Michael Zaremba: Johann Gottfried Herders humanitäres Nations- und Volksverständnis. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland (Studien zur deutschen Vergangenheit und Gegenwart Bd. 1) Berlin: Oberhofer 1985, S. 125. So schreibt Herder: „Humanität ist der *Charakter unsers Geschlechtes*; er ist uns aber nur in Anlagen angebohren, und muß uns eigentlich angebildet werden [...]. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die *Kunst unsers Geschlechtes*. Die Bildung zu ihr ist ein Werk, das unablässig fortgesetzt werden muß; oder wir sinken, höhere und niedere Stände, zur rohen Thierheit, zur Brutalität zurück“; Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. Dritte Sammlung. [1794] In: J. G. H.: *Sämmtliche Werke*. Bd. 17. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1881, S. 133-196, hier S. 138.

⁵⁹ Vgl. den Abschnitt zu „Herders Auffassung von Patriotismus, Nation und Humanität“ in Zaremba, 1985, S. 104-141, besonders S. 121-130. Zaremba erläutert hier die Geschichte des Humanitätsbegriffs und seine speziellen Stellenwert in Deutschland im 18. Jahrhundert. Für Herder bedeutet „Humanität“ den „Zweck der Menschen-Natur“, den „immerwährende[n] Kampf mit der eigenen Unzulänglichkeit und das Streben nach Menschlichkeit“, der „im geschichtlichen Prozeß zu einem allmählichen, aber niemals vollkommenen Fortschritt“ (Zaremba, 1985, S. 124) führt.

⁶⁰ Siehe dazu Hans Erich Bödekers Artikel „Menschheit, Humanität, Humanismus“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 1063-1128, hier S. 1063: „‚Menschheit‘ bezeichnet [...] sowohl das Naturwesen Mensch als auch andererseits und zugleich das Ziel und den Zweck, zu dem der Mensch sich selber bestimmt. ‚Menschheit‘ in diesem Sinne ist die Bestimmung des Menschen zur Humanität, ist insofern kein Gegebenes und Unveränderliches, sondern hat selber eine Geschichte, verweist auf den Wandel im menschlichen Selbstverständnis in der Selbstausslegung des Menschen.“ Im 18. Jahrhundert erhält ‚Menschheit‘ immer mehr den Charakter eines Zielbegriffs, ‚Menschheit‘ wird also nicht mehr verstanden als „Zustand, in den der Mensch hineingeboren werde, sondern vielmehr [als] eine Aufgabe, der er durch bewusste Entwicklung seiner

‚Menschlichkeit‘, ‚Menschenwürde‘, ‚Menschenrechte‘ und ‚-pflichten‘. Christoph Martin Wieland beschrieb ‚Humanisierung‘ als den Vollzug der Menschwerdung des Menschen. Die Spätaufklärung bezieht den Humanitätsbegriff vor allem auf die Bestimmung des Menschen, mit der sich etwa die zeitgenössische Anthropologie auseinandersetzt. Der Gedanke der Perfektibilität, der Fähigkeit des Menschen zur Vervollkommnung seiner ‚Menschlichkeit‘, seiner ‚Natur‘ ist zentral für das Humanitätsideal.⁶¹

Zur Erläuterung von Görres’ Verständnis des Kulturbegriffs, den er dem Humanitätsbegriff in der Formulierung seines Ideals zur Seite stellt, lässt sich das zeitgenössische *Grammatisch-kritische Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* (1774-86) von Johann Christoph Adelung heranziehen. Unter dem Lemma ‚Cultur‘ findet sich dort folgende Definition:

Die Veredelung oder Verfeinerung der gesamten Geistes- und Leibeskräfte eines Menschen oder eines Volkes, so daß dieses Wort so wohl die Aufklärung, die Veredelung des Verstandes durch Befreyung von Vorurtheilen, als auch die Politur, die Veredelung und Verfeinerung der Sitten, unter sich begreift. Aus dem Latein. Cultura und Französ. Culture, welche zunächst den Feldbau bedeuten.⁶²

Der von Görres verwendete Kulturbegriff kann in diesem Sinne verstanden werden als geistige und sittlich-moralische ‚Veredelung‘ des Menschen, und ist eng verknüpft mit dem aufklärerischen Humanitätsbegriff.

Als Dozent an der Heidelberger Universität und in der Konzeption der *Teutschen Volksbücher* setzt Görres sich zweifelsohne mit der ‚romantischen Bewegung‘ auseinander und findet Anregung bei der ‚romantischen‘ Philosophie⁶³ und

Fähigkeiten zu genügen habe“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, S. 1079 f.). Als wesentliches Merkmal aller „Bestimmungen des aufgeklärten Begriffs ‚Menschheit‘“ sieht Bödeker die Verzeitlichung des Menschen, denn sie alle „gehen aus von der konstitutionellen Offenheit und Unabgeschlossenheit des Menschen [und] konvergieren in seiner Temporalisierung“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, S. 1081).

⁶¹ Vgl. Clemens Menzes Artikel „Humanität“ in Schneiders, 2001, S. 183 f.

⁶² Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Erster Theil, von A-E. Wien: Bauer 1811, Sp. 1354 f.

⁶³ Nach Kremer, 2003, S. 59, „bemüht sich die romantische Philosophie wie die Philosophie des Deutschen Idealismus insgesamt um eine *organische Vermittlung* der getrennten Sphären von *Materie und Geist* bzw. Natur und Geschichte. [...] Ganz gleich ob romantische Philosophie die Natur, die Geschichte, den Mythos oder die Literatur zum Gegenstand hat, immer geht es um einen spekulativen Gesamtzusammenhang, in dem die einzelnen Bereiche wechselseitig aufeinander bezogen sind.“ Eine ähnliche Bestimmung liefert Schmitz-Emans, 2004, S. 29: „Im Zentrum der im engeren Sinn romantischen Philosophie steht die Frage nach dem ‚Absoluten‘, das auch als der ‚Geist‘ oder das ‚Sein‘ apostrophiert wird – also nach einem Urgrund aller seienden Din-

Ästhetik sowie bei „romantischen“ Wissenschaftskonzepten. Seine Auffassung von ‚Aufklärung‘ erfährt eine Veränderung, die uneingeschränkte Erkenntnisfähigkeit der Vernunft wird in Zweifel gezogen, andere Konzepte und andere Strategien zur Annäherung an das Ideal des menschheitlichen Fortschritts werden herangezogen und das Ideal selbst wird mit neuen Inhalten aufgefüllt. Einen Bruch mit der ‚Aufklärung‘ zu Gunsten der ‚Romantik‘ vollzieht Görres jedoch meines Erachtens nicht.

2.1.2 Görres und die „politische Romantik“

Der Wechsel Görres’ von der politischen Aktivität in die – scheinbare – Passivität der „Gelehrtenphase“, sein Abstandnehmen von der Vorstellung der Holararchie oder reinen Demokratie als der idealen Staatsform, wie er sie in seinem Traktat *Der allgemeine Friede. Ein Ideal* von 1797/98 formulierte,⁶⁴ und die in Heidelberg im Zentrum seines Interesses stehende Beschäftigung mit Ästhetik, (altdeutscher) Literatur und Geschichtsphilosophie, lassen an Carl Schmitts Arbeit zur „politischen Romantik“⁶⁵ und sein dort gefälltes Urteil über die „occasionalistische“ Beschaffenheit des Romantischen⁶⁶ denken, als dessen Kern er die Passivität bezeichnet.⁶⁷

Nun lässt sich Görres aber laut Schmitt „schon wegen seiner demokratischen Opposition“⁶⁸ nicht der „politischen Romantik“ zuordnen; Schmitt geht sogar

ge, in welchem sie trotz ihrer Ausdifferenzierung vereinigt sind und bei aller Gegensätzlichkeit doch zusammenwirken.“ Schmitz-Emans verweist hier auf den Problembezug der romantischen Philosophie, die versucht, in Zeiten funktionaler Differenzierung einen Ganzheitsentwurf zu schaffen.

⁶⁴ Vgl. Körber, 1986, S. 23 f. sowie 26 f.

⁶⁵ Zur allgemeinen Kritik an Schmitts Begriff der politischen Romantik und dessen Definition siehe etwa Horst Meixner: Politische Aspekte der Frühromantik. In: Silvio Vietta (Hg.): Die literarische Frühromantik. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1983, S. 180-191, besonders S. 180 f.

⁶⁶ Vgl. Schmitt, 1998, S. 18. Schmitt beschreibt das Wesen des Romantischen als einen „subjektivierten Occasionalismus“, in dem „das romantische Subjekt die zentrale Stelle einnimmt und aus der Welt und allem, was in ihr geschieht, einen bloßen Anlaß macht“ (Schmitt, 1998, S. 19). Sein Desiderat ist eine Definition des Romantischen, die nicht von als romantisch empfundenen Stoffen oder Motiven ausgeht, sondern von dem, was er das „romantische Subjekt“ nennt (vgl. Schmitt, 1998, S. 6).

⁶⁷ Vgl. Schmitt, 1998, S. 119.

⁶⁸ Schmitt, 1998, S. 37.

soweit zu sagen, dass man ihn „vernünftigerweise niemals Romantiker nennen“⁶⁹ konnte. Bei diesem Urteil stützt er sich jedoch auf eine Definition von Romantik als einer reaktionären und restaurativen Bewegung, die er selbst an anderer Stelle explizit als problematisch beschreibt.⁷⁰ Daher scheint mir seine Argumentation nicht sehr stichhaltig, baut sie doch auf Annahmen auf, die Schmitt dezidiert nicht teilt und als simplifizierend kritisiert. Grundsätzlich haben viele der „romantisier-ten Ideen“⁷¹, die Schmitt in seinem Kapitel zur „Struktur des romantischen Geistes“⁷² beschreibt, in die Volksbuchschrift Eingang gefunden, und Görres wird, wie eingangs dargestellt, in der Forschung als Akteur der Heidelberger Romantik bezeichnet.

Setzt man die für Schmitt zentralen Merkmale des Romantischen – die occasionelle Haltung und die Passivität –⁷³ als Kriterien an, die über die Zuordnung Görres’ zur politischen Romantik entscheiden, ließe sich zumindest eine starke Affinität zur selbigen konstatieren. Dann wären Görres’ veränderte Vorstellung des idealen Staatsentwurfs und sein Wechsel von der Politik in die Wissenschaft mit Schmitt als Resultate einer chamäleonhaften romantischen Grundhaltung zu verstehen.

Wenn man aber Görres’ Hinwendung zur Lehrtätigkeit und seinen Rückzug aus der aktiven (tages-)politischen Publizistik nicht als Flucht in die Passivität und als Occasionalismus wertet, sondern als einen Versuch, Politik mit anderen Mitteln zu betreiben, lässt sich Görres nicht einmal mehr annäherungsweise als politischer Romantiker im Sinne Schmitts bezeichnen; denn nach Schmitt gilt: „[w]o die politische Aktivität beginnt, hört die politische Romantik auf“⁷⁴.

Meines Erachtens spricht vieles dafür, Görres’ Wechsel der Handlungssphäre nicht als Rückzug in die Passivität zu werten. Ich werde meine Position im Folgenden anhand eines Modells verdeutlichen, das Görres’ Entwicklung zwischen

⁶⁹ Schmitt, 1998, S. 37.

⁷⁰ Vgl. Schmitt, 1998, S. 12. Siehe auch Anm. 50 zu Schmitts Kritik an simplifizierenden Gegenüberstellungen komplexer Begriffe wie ‚Romantik‘ und ‚Aufklärung‘ und zugeordneter Attribute wie „revolutionär“ und „restaurativ“.

⁷¹ Siehe Schmitt, 1998, S. 149: „Der romantische Theoretiker [...] läßt das Bild für sich denken und treibt, sich selbst dem kombinatorischen oder antithetischen Spiel fremder Ideen überlassend, sprachliche Bezeichnungen dieser Ideen zu einer beziehungsreichen Vieldeutigkeit auf. *Es gibt daher keine romantischen, sondern nur romantisierte Ideen* [Hervorh. von N. I.]“

⁷² Vgl. Schmitt, 1998, S. 62-113.

⁷³ Vgl. Schmitt, 1998, S. 119.

⁷⁴ Schmitt, 1998, S. 165.

Politik und Wissenschaft – oder auch Aufklärung und Romantik – nicht als Sprung oder Bruch beschreibt, sondern Konstanten aufzuzeigen versucht.

2.1.3 Verschiebung der Handlungssphären

Jutta Osinski versucht in ihrem Aufsatz *Joseph Görres als Zeitkritiker: Revolution – Nation – Konfession*⁷⁵ eine „strukturelle Einheit“⁷⁶ in Görres’ Zeitkritik herauszuarbeiten, die trotz dessen „politischen und ideologischen Wandlungen“⁷⁷ eine Kontinuität in Leben und Werk aufzeigt. Statt Brüchen sieht sie Strategiewechsel und beschreibt als eine alle Schaffensphasen Görres’ durchziehende Konstante dessen „Ideal der veredelten Menschheit“, den „Fixstern“ (GB, S. 81), wie er es 1798 im *Glaubensbekenntnis* nennt:⁷⁸

Nur der Glaube an die allmähliche Annäherung zu diesem Ideale vermag den Beobachter zu einer Zeit aufrecht zu erhalten, wo alle Leidenschaften von ihren Ketten entbunden, umhertoben; wo von allen Seiten absprechende Willkür herrscht, und in der allgemeinen Verderbnis ihre Entschuldigung findet; wo alle Menschen die rauere Seite nach außen kehren, und der Egoism die stärksten Reibungen erzeugt. Nur die Hoffnung – es wird besser in der Zukunft, hilft ihm die Leiden mittragen, unter denen die gegenwärtige Generation beinahe erlag; nur sie giebt den Mut auszudauern, sich nicht, wie alles um ihn herum in sich selbst verschlossen, vom allgemeinen Strome hinreißen zu lassen, sondern alle seine Kräfte aufzubieten, um wenigstens die folgende Generation der Menschheit zu erhalten. (GB, S. 81 f.)

Das *Glaubensbekenntnis* ist eine persönliche Erklärung, die Görres in Folge äußerst heftiger Reaktionen auf seine ebenfalls im *Rothen Blatt* abgedruckte Satire *Konstitution Wampum des dritten Sultans von Ululu. (Ein Gegenstück zur platonischen Republik)* abgab. Man warf ihm vor, „er sei von den Idealen der Revolution abgefallen“⁷⁹, da die Satire eindeutig auf die Verfassung des Jahres III der Fran-

⁷⁵ Osinski, 1997, S. 11-24.

⁷⁶ Osinski spricht von einer „strukturellen Einheit“, da sie bezweifelt, „daß die Suche nach einer wie auch immer thematisch zu bestimmenden Einheit in Görres’ Leben und Werk – sei es politischer, ideologischer oder biographischer Art – Aussicht auf Erfolg hat“ (Osinski, 1997, S. 12).

⁷⁷ Osinski, 1997, S. 11.

⁷⁸ Auf das für Görres zentrale Ideal der „menschheitlichen Veredelung“ verweisen Körber, 1986, S. 23, sowie Osinski, 1997, S. 17. Osinski bezieht sich insgesamt in ihrer Untersuchung stark auf Körber und hebt zurecht den beträchtlichen Erkenntniswert der reichhaltigen Quellen auswertenden geschichtswissenschaftlichen Studie hervor.

⁷⁹ Körber, 1986, S. 31.

zösischen Republik (1795) anspielte.⁸⁰ Trotz dieser Kritik zog Görres die Veröffentlichung nicht zurück und die Satire erschien 1798 in mehreren Folgen in seiner Zeitschrift – allerdings mit dem genannten beigefügten Plädoyer.⁸¹ Die dort formulierten Glaubenssätze lassen sich lesen als das trotziges Festhalten eines Revolutionsanhängers an seinen Idealen, nachdem er erkennen musste, dass die Revolution die Aufgabe der Annäherung an diese Ideale nicht mehr erfüllen wird.

Die Erfahrungen unter französischer Besatzung im Rheinland enttäuschten Görres' Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben und ließen ihn an der moralisch-sittlichen Eignung der Menschen zweifeln, durch die politische Befreiung zu geistiger Freiheit zu gelangen.⁸² Nach Frühwald versuchte Görres in seiner Zeitschrift *Das Rothe Blatt* und deren Nachfolger *Der Rübezahl* Einfluss auf die französische Politik im besetzten Rheinland zu gewinnen,⁸³ doch neben seinen Hoffnungen seien darin auch die Enttäuschungen und aufkommenden Zweifel des „militanten Republikaners“ zu erkennen.⁸⁴ Aber allen Zweifeln an der Wirkungsmacht der Revolution zum Trotz hält Görres an seinen aufklärerischen Idealen fest:

Von seinem Aufklärerglauben hat Görres [...] aus den Stürmen der Revolution zwei Grundüberzeugungen hinübergerettet: die sittliche Perfektibilität des Menschen und die Finalität der Geschichte. Qualvolle Erfahrungen haben ihn aber gelehrt, daß der Wechsel der politischen Systeme und Verfassungen die menschliche Natur nicht von den Schlacken der Leidenschaft und des Egoismus zu läutern vermag.⁸⁵

⁸⁰ Vgl. Körber, 1986, S. 30.

⁸¹ Vgl. Körber, 1986, S. 31.

⁸² Vgl. Körber, 1986, S. 26 f. Unter anderem hatte sich das Ideal der Brüderlichkeit für Görres in der Erfahrung im Umgang mit der Besatzungsmacht als problematisch gezeigt – der Gegensatz der Nationalcharaktere, die er zuvor noch für ein Produkt der Erziehung gehalten hatte, das variabel sei, erschien ihm nun unüberwindlich und als ein Hemmfaktor für ein harmonisches Zusammenleben der Völker; vgl. Körber, 1986, S. 27.

⁸³ Vgl. Körber, 1986, S. 19. Görres verfolgte mit dem *Rothen Blatt* nach Körber ein (gesellschafts-) politisches Ziel: „Er wollte Aufklärer sein und der Neuzeit entsprechende, revolutionäre Ideen verbreiten. Ferner wollte er die Verhältnisse des Rheinlandes aufmerksam beschreiben, Missstände der französischen Verwaltung anprangern und abstellen helfen und so den Revolutionären die Anhänger wieder zuführen, die sie durch ihre üble Missionspraxis verloren hätten. Seinen Einsatz verstand er als Kampf ‚für die Revolution und gegen unwürdige Personen‘.“

⁸⁴ Vgl. Wolfgang Frühwald: Erläuterungen. Mein Glaubensbekenntnis. In: FA, Bd. 2, S. 773-784, hier S. 780.

⁸⁵ Jean Isler: Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswertung in Görres' Frühschriften (1795-1800). In: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft 96, 1 (1976), S. 1-57, hier S. 57.

Osinski geht in ihrer Untersuchung davon aus, dass bei allen Unterschieden in der Argumentationsstruktur von Görres jeweiliger Zeitkritik dieses Ideal, der Gedanke der Perfektibilität des Menschen, dem er als Anhänger der Aufklärung verhaftet ist,⁸⁶ den beständigen Antrieb seiner – im weitesten Sinne – politischen Bemühungen darstellt: „Görres verschiebt die Bereiche und Institutionen, durch die das Ideal verwirklicht werden soll, seine Denkstruktur ändert er nie“⁸⁷. Seine Zeitkritik ist nach Osinski auf eben diesen Perfektibilitätsgedanken ausgerichtet, nicht auf bestimmte, politisch zu verwirklichende Ziele.⁸⁸

Osinskis These von einer strukturellen statt einer inhaltlichen Einheit in Görres' Leben und Werk insgesamt und speziell im Zeitraum von 1797/98 und 1810 scheint durch das Postulat einer beständigen Ausrichtung auf das „Ideal der veredelten Menschheit“ an Boden zu verlieren. Ist hier nicht doch wieder eine inhaltliche – ideologische – Konstante angesprochen? Diese Widersprüchlichkeit lässt sich möglicherweise dadurch auflösen, dass Osinski Görres' „Ideal“ nicht als konkrete, politische Zielsetzung auffasst, sondern als einen abstrakten „Messwert“, der ihn zur Kritik der jeweiligen Gegenwart veranlasst. So beurteile Görres „das Hier und Jetzt von einer als objektiv ausgewiesenen Warte aus“, was Osinski als das „Grundmodell“ von Görres' „Wahrnehmung und Deutung von Wirklichkeit“⁸⁹ beschreibt. Sie sieht also das „Ideal“ nicht als inhaltlich definiert, sondern als strukturellen Leitfaden, der auf die „perfekte Wirkharmonie von Individuen, Gesellschaften und Staaten“⁹⁰ abziele. Anders gesagt: es geht für Osinski nicht um die Rekonstruktion eines inhaltlich beständigen Fortschritts-Konzeptes bei Görres, sondern um den Nachweis, dass Görres über alle Veränderungen seiner Anschauungen, Ideologien und Zielsetzungen der „Idee“ des menschheitlichen Fortschritts verpflichtet bleibt, die je nach Kontext anders aktualisiert und mit entsprechenden Konzepten aufgefüllt wird.

Osinski versteht Görres' politische und ideologische Umschwünge als Verlagerungen von Deutungsmustern und zeigt für den Zeitraum von 1797/98 bis 1810 vier große Verschiebungen im zeitkritischen Argumentationsmodell auf, die die

⁸⁶ Vgl. Osinski, 1997, S. 16.

⁸⁷ Osinski, 1997, S. 18.

⁸⁸ Vgl. Osinski, 1997, S. 17.

⁸⁹ Osinski, 1997, S. 16.

⁹⁰ Osinski, 1997, S. 17.

stattfindenden „gedanklichen Umorientierungen [...] als eine zusammen-hängende geistige Entwicklung verstehbar machen“⁹¹ sollen: (1.) die Verschiebung von der Idee Frankreichs als eines Hoffnungsträgers für Europa zur Verlagerung des Revolutionsauftrags nach Deutschland,⁹² (2.) „die Verschiebung des Revolutionsbegriffs vom politisch-moralischen auf den geistig-kulturellen Bereich“⁹³, (3.) die Verschiebung des Kulturbegriffs und dessen Verengung auf die romantische Vorstellung von Volkskultur,⁹⁴ und (4.) die „Verschiebung des national-kulturellen Erneuerungsgedankens vom Volk auf die Religion“⁹⁵. Zusammenfassen lassen sich die genannten Verschiebungen wie folgt:

Zunächst erkennt Görres die Französische Revolution als untaugliches Mittel zum Zweck; es folgt die Kritik an einem blinden politischen Agieren ohne geistig-kulturelle Erneuerung. Schließlich gilt eine solche Erneuerung ohne Rückbesinnung auf nationale Eigentümlichkeit als untauglich, und zum Schluß ist auch die Rückbesinnung unvollständig ohne deren Verankerung im Religiösen. Um 1810 ist mit diesen Verschiebungen das Unternehmen einer Übertragung des politischen, nationalen, kulturellen und religiösen Auftrags an Deutschland, die Führung auf dem Weg zum Ideal zu übernehmen, vollzogen.⁹⁶

In diesem Modell verortet Osinski Görres' Heidelberger Zeit als eine der vier Phasen der Verschiebungen in dessen Handlungs- und Argumentationsweisen, um das „Ideal der veredelten Menschheit“ zu realisieren, bzw. diesem Nachzustreben. Die *Teutschen Volksbücher* repräsentieren bei Osinski die dritte Phase, die der Verschiebung des Kulturbegriffs und dessen Verengung auf die romantische Vorstellung von Volkskultur:

Hier wird das national Eigentümliche zur Erneuerung beschworen und auf den Fixstern des Ideals ausgerichtet; von der Französischen Revolution ist keine Rede mehr. Sie muß abgewertet werden, damit der ihr einst zugeschriebene Auftrag der menschheitlichen Veredelung anderswo weiter postuliert werden kann.⁹⁷

⁹¹ Osinski, 1997, S. 17.

⁹² Vgl. Osinski, 1997, S. 17.

⁹³ Osinski, 1997, S. 17.

⁹⁴ Vgl. Osinski, 1997, S. 19.

⁹⁵ Osinski, 1997, S. 20.

⁹⁶ Osinski, 1997, S. 20.

⁹⁷ Osinski, 1997, S. 19. Dass in diesem Zusammenhang wirklich von einer Abwertung der Französischen Revolution in den *Teutschen Volksbüchern* die Rede sein kann, ist zu bezweifeln. Die einzigen Stellen, in denen Görres auf die gegenwärtige politische und gesellschaftliche Situation Bezug nimmt, gehen nicht ins Detail und bleiben auf einer abstrakten Ebene, so etwa die Diagnose der „innere[n] Scheidung im Wesen der Nation“, die durch „die Demütigung, die diesem Charakter [dem ‚innern Geist des teutschen Volkes‘] durch das Ungeschick der Führer bereitet

Die Aufgabe der Annäherung an das „Ideal der veredelten Menschheit“ kann nun nach Osinski in eine andere Handlungssphäre übertragen und von der Politik an die Wissenschaft und die Künste weitergegeben werden. In den *Aphorismen über die Kunst* von 1802 schreibt Görres:

Die große Idee des ewigen Friedens in der Staatenwelt, zeigte sie sich nicht zu jeder Zeit wo man sie zu realisiren suchte, als ein schönes Traumbild nur, und doch kann man diesem Bilde nicht entsagen, nicht sich von ihm reißen; die Idee des ewigen Friedens im Gebiete der Schönheit und Erkenntniß ist nicht minder herzerhebend; und sollte sie denn nicht hier, wo die Leidenschaften minder laut dazwischen schreyen, früher und ganzer der Realisirung fähig seyn?⁹⁸

Nachdem sich Görres Hoffnungen, die er in die Revolution gesetzt hatte, in Folge seiner Entsendung nach Paris im Auftrag der Republikaner des Rhein- und Mosel-Departements im November 1799,⁹⁹ endgültig zerschlagen hatten, ergibt sich für ihn im „kulturellen Bereich“¹⁰⁰ eine neue Wirkmöglichkeit.¹⁰¹

worden ist“, bedingt sei (TV, S. 151), oder auch die allgemeine Formulierung vom „Schimpfe der bösen Zeiten“ (TV, S. 200). Der einzige Abschnitt, der sich enger auf das Versagen der Revolution und vor allem auf die Napoleonische (Fremd-)Herrschaft beziehen lässt, findet sich in der Einleitung: „die Schlechtigkeit im Volke hat ihre Repräsentanten zum großen Konvente abgesendet, und die sitzen nun im Rate zu Gericht über Leben, Kunst und Wissenschaft, und legen ihren Kommittenten periodisch Rechenschaft von ihrem Tun und Lassen Ab; und es ist *ein* Geist und *ein* Willen und *eine* Gesinnung, die unter den verbundenen Brüdern und Freunden herrschen. So hat das Böse, das Schlechte, das Gemeine seine Kirche, seinen sichtbaren Statthalter auf Erden“ (TV, S. 149 f.). Im Abschnitt 2.2 dieser Arbeit werde ich versuchen zu zeigen, dass die (politische) Revolution in dem Maß an Bedeutung verliert, wie Görres die Wirkungsmacht der Politik insgesamt in Zweifel zieht.

⁹⁸ Joseph Görres: *Aphorismen über die Kunst*. Als Einleitung zu *Aphorismen über Organomie, Physik, Psychologie und Anthropologie*. In: GGS, Bd. 2, 1. Hälfte, S. 57-164, hier S. 63.

⁹⁹ Vgl. Körber, 1986, S. 33. Siehe Görres' Rechenschaftsbericht *Resultate meiner Sendung nach Paris* von 1800.

¹⁰⁰ Osinski, 1997, S. 19.

¹⁰¹ Körber argumentiert in ihrer Studie, dass für den Wechsel Görres' von der politischen in die wissenschaftlich-kulturelle Handlungssphäre der Wandel in dessen Auffassung vom Revolutionsbegriff eine wichtige Rolle spielt. Ihr zufolge abstrahiert Görres den Revolutionsbegriff und sieht ‚Revolution‘ charakterisiert durch die Prinzipien der Reinigung und Erneuerung, wodurch sich der Begriff aus dem Bereich der politischen Verwendung ablösen lässt. Dass der Revolutionsbegriff für andere Bereiche produktiv wird, erachtet Körber daher als wesentlich, da sie in Görres frühen Schriften „Aufklärung“ – die er als seine eigentliche Aufgabe beschreibt – und „Revolution“ als untrennbar verbunden sieht; vgl. Körber, 1986, S. 47-65, besonders S. 52 und 63-65.

2.2 Das Problem der „Bedingung der Möglichkeit“ menschheitlichen Fortschritts

Die Motive für den Wechsel Görres' von der politischen zur kulturellen und wissenschaftlichen Handlungssphäre lassen sich durch Osinskis Modell und die angeführten „Etappen“ in Görres' (beruflicher) Entwicklung zwischen 1797/98 und 1810 befriedigend erklären.¹⁰² Die Frage nach dem Referenzproblem der Volksbuchschrift ist mit dem von Osinski aufgezeigten Modell der Verschiebung von Deutungs- und Argumentationsmustern mit dem Effekt eines Wechsels der Handlungssphäre jedoch nur unzureichend zu beantworten. Kann als das Bezugsproblem der *Teutschen Volksbücher* das wenig konkrete und – wenn man Osinskis Argumentation folgt – nicht eine konsistente Ideologie oder politische Anschauung, sondern die Denkstruktur Görres' kennzeichnende Streben nach dem „Leitstern“ der „veredelten Menschheit“ angesehen werden? Das „Ideal der veredelten Menschheit“ stellt für sich genommen noch kein Problem, sondern eine Zielvorgabe dar. Erst die Frage nach seiner Umsetzbarkeit in Bezug auf die konkrete gesellschaftliche und politische Situation kann problematisch werden. Und erst der Blick auf die sich womöglich gewandelten Realisationsbedingungen macht Görres' Wechsel der Handlungssphären als Strategiewechsel im Hinblick auf ein Referenzproblem nachvollziehbar und kann helfen zu klären, was genau die Betätigung im kulturellen Bereich für Görres produktiv, vielleicht sogar notwendig erscheinen lässt, nachdem er lange Zeit große Hoffnungen in seine politische Beschäftigung gesetzt hatte.

Die *Teutschen Volksbücher* als eine Schrift, die in der Phase von Görres' Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, der Natur- und Geschichtsphilosophie, der Anthropologie und der Ästhetik¹⁰³ bzw. den Künsten, darunter

¹⁰² Ergänzen lässt sich noch der Hinweis von Körber, dass Görres die publizistische Tätigkeit nach seiner „Pariser Mission“ vermutlich auch deshalb nicht wieder aufnahm, da „die scharfen französischen Zensurbestimmungen spätestens seit Jahresbeginn 1800 auch auf das Rheinland angewendet wurden“ (Körber, 1986, S. 19).

¹⁰³ Die seit dem 18. Jahrhundert als philosophische Disziplin etablierte Ästhetik befasst sich im Sinne einer Erkenntnistheorie „mit der sinnlichen Wahrnehmung und den sinnvollen Gefühlen, vorzüglich aber mit dem Schönen in Natur und Kunst“; Birgit Recki: Ästhetik. In: Werner Schneiders (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München: Beck 2001, S.

besonders der Literatur,¹⁰⁴ entstanden ist, antwortet meines Erachtens auf eine ganz konkrete Problemlage, die sich nicht als Frage nach der Möglichkeit der Annäherung an das genannte Ideal beschreiben lässt, sondern als Frage nach den *Bedingungen* der Möglichkeit.

2.2.1 Die politische Befreiung als Voraussetzung der geistigen Befreiung und moralischen Erneuerung

1798 formuliert Görres im *Glaubensbekenntnis* seine Überzeugung, dass das „Fortschreiten der Menschheit zum Ideale der Kultur und Humanität“ (GB, S. 82) auf politischem Wege gefördert werden könne und müsse:

Da der Mensch nur im Staate, und durch den Staat in jenem Ideale zugebildet wird; da es also nur von den Modifikationen der Staatsverfassung abhängt, in wie weit, und ob er dasselbe erreicht: so wird es also auch die Regierungsform sein, von der am meisten die Erfüllung der Forderung jenes Postulates der Menschheit abhängt. *Ich glaube daher, daß nur eine gute Staatsverfassung die Bedingung der Möglichkeit jenes Fortschreitens zum Besseren ist.* (GB, S. 82)

Dieser „Glaubenssatz“, der die „gute Staatsverfassung“ als die „Bedingung der Möglichkeit“ der menschlichen Perfektibilität beschreibt, wird im Folgenden je-

29-31, hier S. 29. Gegenstandsbereich der Ästhetik ist jedoch vor allem auch der Zusammenhang zwischen dem Schönen und dem Wahren und die Möglichkeit der (sinnlichen) Erkenntnis derselben. Bereits in den 1802 erschienenen *Aphorismen über die Kunst* hatte sich Görres mit der Ästhetik im genannten Sinne beschäftigt. In Heidelberg kam die Ästhetik als drittes Gebiet zu seinen Vorlesungen über Philosophie und Physiologie hinzu und nahm Leo Just zufolge, der Görres Zeit in Heidelberg und vor allem dessen Vorlesungstätigkeit untersuchte, für Görres einen besonderen Stellenwert ein; vgl. Leo Just: Görres in Heidelberg. In: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft 74 (1955), S. 416-431, hier S. 425.

¹⁰⁴ Vgl. dazu die Übersicht zu Görres' Vorlesungstätigkeit in Heidelberg von Just, 1955. Görres setzt über die Grenzen der Disziplinen und Fakultäten hinweg und liest gleichzeitig über Philosophie, Naturwissenschaften, Medizin und Geistesgeschichte (vgl. Just, 1955, S. 419); in seinem 1. Semester an der Heidelberger Universität, im Wintersemester 1806/07 liest Görres über *Allgemeine Ästhetik und Geschichte der Künste*. In Görres' Ausführungen zur Literaturgeschichte erkennt Just „eine ausgesprochen romantische Haltung“ (Just, 1955, S. 427), nicht nur, da Görres Autoren wie Jean Paul und Werke wie Schlegels *Lucinde*, Tiecks *Sternbald*, Brentanos *Godwi* und Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* lobend hervorhebt, sondern auch, da er als „Höhepunkt der romantischen Poesie“ das bezeichnet, „was der ‚gotische Völkerverein‘, der [...] als germanisch-romanische Völkergemeinschaft definiert wird, hervorgebracht habe: vom Rolandslied und dem Cid bis zu den Troubadours und den Minnesängern“ (Just, 1955, S. 427). Auch „Sage, Märchen und Volkslied werden eingehend besprochen“ und zur „Erschließung der mittelalterlichen Dichtung wird aufgefordert, weil in ihr die Grundlage der modernen ‚romantischen‘ Dichtung gegeben sei“ (Just, 1955, S. 427).

doch so weit eingeschränkt, dass die Befähigung des Menschen zur Vervollkommnung nicht in einem eschatologischen, sondern in einem utopischen Sinne gedacht wird. Görres setzt sich für die Französische Revolution und die neue Verfassung ein; so glaube er, „daß unser Jahrhundert reif dazu war, die despotische Form mit einer angemessenern zu verwechseln“, deren „längere Beibehaltung ein Unglück für das Menschengeschlecht gewesen wäre“ (GB, S. 82 f.). Die Holararchie oder „reine Demokratie“, die Herrschaft aller, oder die Anarchie, die Abwesenheit jeglicher Herrschaft, die Görres als ideale Staatsform entwirft,¹⁰⁵ und die nach dem Prinzip der guten Staatsverfassung als Bedingung der Möglichkeit des menschheitlichen Fortschritts zum „Ideale der Kultur und Humanität“ die Perfektion dieses Ideals erzielen müsste, beschreibt Görres als Utopie:

Ich glaube, daß das Jahrhundert für die Einführung der demokratischen Form noch nicht erschienen ist, und auch noch sobald nicht erscheinen wird. Ich glaube, daß die Periode der Anarchie in ihrem ganzen Umfange, d. h. die Zeit wo die Menschen keine Regierungsform haben, weil sie keine bedürfen, in der endlichen Zeit nicht eintreten wird. (GB, S. 83)

Das „Repräsentativsystem“ (GB, S. 84) der republikanischen Verfassung erscheint ihm der Kultur der Zeit angemessen, und es gelte sowohl, einen „Rückfall“ in die despotische, wie ein „Versteigen“ in die demokratische Staatsform zu verhindern (vgl. GB, S. 84).

Der Vorstellung von der „Wirkkraft“ der politischen Verfassung des Staates auf die geistig-moralische Verfassung der Menschen in diesem Staat sind also doch Grenzen gesetzt. Die Scheidung in Angemessenes und Utopisches birgt jedoch den Vorteil, dass Görres die Revolution trotz ihrer teils verheerenden Folgen rechtfertigen kann als Ereignis, dass eine Besserung bewirkt hat:

Nach zehnjährigen Experimenten, bei denen Menschenblut in Strömen aufging, und Menschenleben weniger, als Mückenleben geschätzt wurden, geht endlich diese Konstitution als das Resultat dieser Versuche hervor. Haben wir nicht Ursache, dies so schwer errungene, so teuer erkaufte Gut über alles zu schätzen, alle Kräfte aufzubieten, um es uns und unsern Enkeln zu erhalten? (GB, S. 84)

Görres deutet die Revolution und die zehnjährigen, blutigen Experimente als Schritt auf dem Weg zur Perfektibilität des Menschen, als Schritt von der Despotie, die für ihn „in allen monarchischen Staaten ununterbrochen hin zu ihrer

¹⁰⁵ Vgl. Körber, 1986, S. 23 f.

Vollendung“ (GB, S. 85) schreitet, zu einer angemesseneren Staatsverfassung, durch die *„der unbedingte Fortschritt der Menschheit zur Kultur und Humanität bewirkt werden kann“* (GB, S. 85). Dass durch die Revolution die Vervollkommnung der Menschheit nicht abgeschlossen ist, muss deren Verdienste nach Görres Argumentation nicht schmälern. Immerhin machte sie eine Konstitution möglich, die die Menschheit der Kultur – im Sinne der geistigen und sittlich-moralischen Veredelung¹⁰⁶ – und der Humanität, ihrer menschlichen „Bestimmung“, näher bringt. Die republikanische Staatsform, deren „Grundsteine“ nach Görres „auf der Aufklärung des Volkes liegen“ (GB, S. 85), scheint ihm eben diese Aufklärung zu befördern:

Durch das beständige Reiben der Parteien in republikanischen Staaten, erstarkt die Beurteilungskraft, und jedes andere Seelenvermögen; gesunde Ideen und gereinigte Begriffe kommen in Umlauf; der große Haufen erwirbt sich jene Gewandtheit des Geistes und jenen Takt, die ihren Besitzer jedes Mal in Stand setzen, das Schickliche vom Unschicklichen, das Wahre vom Falschen, das künstlich aufgestutzte Schlechte vom simpel einhergehenden Guten zu unterscheiden. Das Selbstgefühl des freien Mannes tut endlich das Übrige, um jene Geistesfeinheit, jenes offene Gefühl fürs Schöne und Gute, jene innere Energie, die wir so oft bei den Griechen bewundern, und von denen der Untertan eines monarchischen Staates keinen Begriff hat, zu erzeugen. (GB, S. 85)

Die politische Befreiung der Menschen führt nach diesen Ausführungen zu einer geistigen Befreiung und einer – um mit Körper zu sprechen – moralischen Erneuerung.¹⁰⁷ Das Volk, der „große Haufen“, erwirbt ein neues Urteilsvermögen, die es unabhängig und selbständig macht und den Einzelnen befähigt, ein vollwertiger Teil des Staates, des „Ganzen“ zu sein.

Direkt im Anschluss an diese optimistische Beschreibung der Auswirkungen einer republikanischen Staatsverfassung wird diese durch den darauf folgenden „Glaubenssatz“ wieder gebrochen. So schreibt Görres, dass man sich nur durch die „Verbreitung einer allgemeinen Sittlichkeit und moralischen Kultur“ der Übel entledigen könne, die „die Einführung des neuen Systems unvermeidlich begleiten mußten“ (GB, S. 85 f.). Er vergleicht die gegenwärtige Situation mit dem Wechsel von der heidnischen zur christlichen Religion; auch dieser Umsturz habe einen „allgemeinen Sittenverderb“ (GB, S. 86) zur Folge gehabt: „Die Menschen hatten

¹⁰⁶ Siehe die Erläuterungen zu Görres' Kulturbegriff in Abschnitt 2.1.1.

¹⁰⁷ Vgl. Körber, 1986, S. 32.

ihre alten Grundsätze weggeworfen, und noch nicht Zeit oder Lust gehabt, sich neue zu erwerben“ (GB, S. 86). Und so ist es für ihn nicht verwunderlich, dass das gegenwärtige Jahrhundert der Eruptionen zugleich ein Jahrhundert der Korruption ist (vgl. GB, S. 86).

Dass Görres in seiner politischen Zielsetzung auf – teils von ihm selbst als utopisch beschriebene – Ideale ausgerichtet ist, ändert nichts an seinem politischen Realismus. Als wichtigste Aufgaben der Politik und der Bürgerschaft beschreibt er Reformen und – Kontrolle. Die Reform der republikanischen Verfassung „muß durch Bildung des Volkes von unten herauf bewirkt, und durch Bildung der Gewalthaber von oben herunter unterstützt werden“ (GB, S. 90). Solange das Ziel der „guten Staatsverfassung“ noch nicht vollständig erreicht, solange noch Korruption an der Tagesordnung ist, gibt es nach Görres einen Trost:

[E]s wird besser werden, und daß es besser wird, hängt von uns selbst, von unserer Tätigkeit und von unserem Bestreben ab, uns und unsern Mitbürgern eine immer größere Kultur, Aufklärung und Kenntnis unseres gemeinschaftlichen Interesses zu schaffen. (GB, S. 90)

Das „*Surrogat der fehlenden Grundsätze*“ schließlich, das die Machthaber antreibt, „*brav zu handeln, weil sie brav handeln müssen*“ ist „*die Publizität*“ (GB, S. 91). Die Aufgabe der Presse ist es, Kontrolle auszuüben, indem sträfliche Vorgänge bekannt gemacht werden und das Volk, dessen Handlungsmacht sich in der Französischen Revolution zu Genüge bewiesen hat, als Regulativ fungieren kann. Aufgabe – und Recht – jedes Bürgers ist es nach Görres, die „Fackel der Wahrheit“ (GB, S. 92) zu ergreifen und Vergehen der Repräsentanten zu enthüllen.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Sein Plädoyer für Press(e)freiheit endet Görres mit der Feststellung seiner Grundsätze: „Unbedingte Freimütigkeit und Stillschweigen sind die Göttinnen, denen ich huldige, ich wähle die letzte, wenn man mir die erste entreißt. Aber nur physischer Zwang, gegen den ich nicht aufzukommen vermag, wird mir sie entreißen, und dann werde ich meine Überzeugungen in mich selbst verschließen, aber sie um kein Haarbreit ändern, wenn mich nicht fortgesetztes Denken und Prüfen eines Bessern belehrt“ (GB, S. 93). 1799 stellt der *Rübezahl*, die Fortsetzung des *Rothen Blatts*, sein Erscheinen ein, Görres wird in Koblenz inhaftiert, nachdem er versucht hatte, gegen das Verhalten der Besatzer zu protestieren; vgl. dazu die Zeittafel zu Görres' Leben, FA, Bd. 2, S. 906-910, hier S. 906 sowie Körber, 1986, S. 33. Zur Presse- bzw. „Preßfreiheit“ im 18. Jahrhundert vgl. den Artikel „Presse, Pressefreiheit, Zensur“ von Franz Schneider in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 4, S. 899-927, besonders die Abschnitte „Die Presse als Faktor der bürgerlichen Öffentlichkeit“ (S. 909-912) und „Die Pressefreiheit“ (S. 913-918).

2.2.2 Das Dilemma der Zirkularität

Um noch einmal zusammenzufassen: Görres sieht die politische Befreiung durch den Wechsel von der Despotie zu einer repräsentativen Verfassung als Bedingung der Möglichkeit des Fortschreitens der Menschheit zum Ideal der Kultur und Humanität – zu geistiger und moralisch-sittlicher Veredelung im Sinne der Herausbildung eines unabhängigen (moralischen) Urteilsvermögens –, der Aufklärung des Volkes, ganz im Sinne der Kantischen Definition, und der Überwindung der „Indolenz“ (GB, S. 83). Durch den Umbruch des Systems ergibt sich eine Phase der Orientierungslosigkeit, in der der Immoralität durch die „*Verbreitung einer allgemeinen Sittlichkeit und moralischen Kultur*“ (GB, S. 85 f.) begegnet werden muss. Die Aufklärung des Volkes ist so die Bedingung dafür, dass das neu eingeführte System gelingt.

Körber beschreibt in ihrer Zusammenfassung zur Französischen Revolution in Görres' politischer Publizistik der Jahre 1795 bis 1799, dass für ihn „die politische Befreiung in seiner Generation notwendig Stückwerk [blieb], weil sie sich nur in einer vollkommen ‚aufgeklärten‘ und ‚tugendhaften‘ Gesellschaft vollkommen verwirklichen konnte“¹⁰⁹. Zudem müsste „die politische Befreiung von einer geistigen begleitet und durch sie den Zeitgenossen eingepägt werden“¹¹⁰; als Drittes bedarf es einer „moralischen Erneuerung“¹¹¹.

Von der politischen Befreiung als der Bedingung der Möglichkeit der menschheitlichen Veredelung kommen wir so zu einer engen Verzahnung von politischer Befreiung und sittlich-moralischer und geistiger Befreiung und Erneuerung. Die Bedingungen der Möglichkeit menschheitlichen Fortschritts werden zirkulär. Diese Zirkularität kennzeichnet ein Dilemma, bei dem die Möglichkeit des Fortschritts zu den Idealen der Humanität und Kultur, der ‚Bestimmung der Menschheit‘, die Realisation dieser Ideale immer schon voraussetzt. Die von Osinski so bezeichnete „Verschiebung des Revolutionsbegriffs vom politisch-

¹⁰⁹ Körber, 1986, S. 32.

¹¹⁰ Körber, 1986, S. 32; diese „geistige Befreiung“ nennt Görres nach Körber „Aufklärung“.

¹¹¹ Vgl. Körber, 1986, S. 32.

moralischen auf den geistig-kulturellen Bereich“¹¹² ist nicht zuletzt dadurch motiviert, dass Görres die unbedingte Wirkungsmacht der Politik in Frage stellt.

Anders als der Revolutionsanhänger Görres urteilte beispielsweise Friedrich Schiller bereits in den 1795 erschienenen Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, dass es vergeblich sei zu hoffen, die Französische Revolution würde die Menschheit von der Despotie befreien, den Menschen „aus seiner langen Indolenz und Selbsttäuschung“¹¹³ wecken und den „Staat der Freiheit“ an die Stelle des „Staates der Not“¹¹⁴ setzen, der „den Menschen endlich als Selbstzweck [...] ehren und wahre Freiheit zur Grundlage der politischen Verbindung [...] machen“¹¹⁵ würde. Schillers Diagnose: „Die moralische Möglichkeit fehlt, und der freigebige Augenblick findet ein unempfängliches Geschlecht.“¹¹⁶

Görres' Urteil fällt nun, nach seinen Erfahrungen mit der französischen Verwaltung im Rheinland und besonders nach seiner Entsendung nach Paris im Winter 1799/1800, nachdem Napoleon sich zum Ersten Konsul und die Revolution offiziell für beendet erklärt hatte, nicht unähnlich aus. So ist für ihn „die gegenwärtige Generation für die Freyheit verlohren“¹¹⁷. An anderer Stelle wird Görres' Enttäuschung noch einmal in ganz ähnlichen Worten deutlich:

O Gott, es ist doch schrecklich, das ganze schöne Gebäude zertrümmert, alle Anlagen verwüstet, und an die Stelle des herrlichen Monumentes, das auf alle Folgezeit berechnet war, jetzt den pestilenzialischen Sumpf, in dem Molche und Kröten sich durch den stinkenden Schlamm hindurchwinden, getreten zu sehen. Das war's nicht, was ich vor sieben Jahren erwartete, das nicht, was damal [sic] mit so schönen Bildern meine Einbildungskraft füllte. Es ist

¹¹² Osinski, 1997, S. 18.

¹¹³ Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* in einer Reihe von Briefen. In: F. S.: *Sämtliche Werke*. Bd. V. *Erzählungen und Theoretische Schriften*. Hg. von Wolfgang Riedel. München / Wien: Hanser 2004, S. 570-669, hier Fünfter Brief, S. 579.

¹¹⁴ Schiller, *Ästhetische Erziehung* (siehe Anm. 113), Vierter Brief, S. 579.

¹¹⁵ Schiller, *Ästhetische Erziehung*, Fünfter Brief, S. 580.

¹¹⁶ Schiller, *Ästhetische Erziehung*, Fünfter Brief, S. 580. Das Dilemma, dass alle „Verbesserung im Politischen“ von „Veredelung des Charakters“ ausgehen soll, die charakterliche Veredelung jedoch „unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung“ problematisch ist, (Schiller, *Ästhetische Erziehung*, Neunter Brief, S. 31) löst Schiller auf, in dem er von der geschichtsphilosophischen Betrachtung und Zeitdiagnose übergeht zu einer Theorie des ästhetischen Staats. Letztlich besitzt die Schrift jedoch Fragmentcharakter, da das geschichtsphilosophische Anfangsthema und der Bezug auf reale Handlungsräume in den letzten Briefen keine Rolle mehr spielt. Es steht nicht mehr die Überführung des physischen in den sittlichen Staat, die Aufgabe des ästhetischen Staates wäre, im Zentrum, sondern der ästhetische Staat selbst ist das Ziel – welches Schiller jedoch gesamt-gesellschaftlich im Sinne einer Verfassung als nicht realisierbar ansieht.

¹¹⁷ Joseph Görres: *Resultate meiner Sendung nach Paris*. In: GGS, Bd. 1, S. 549-608, hier S. 556.

vorübergegangen und ich danke Gott, daß ich noch meine Liebe und meine Neigung für Kunst und Wissenschaft aus dem Sturm gerettet habe. Nur alle Jahrhunderte macht man ein solches Experiment, das gegenwärtige ist verunglückt, denn die Instrumente taugen nichts, für unsere Generation ist die Sache verloren. Für die Zukunft nicht.¹¹⁸

Nachdem die politische und die geistige Befreiung der Menschen sowie deren moralische Erneuerung für Görres in den oben beschriebenen, zirkulären Zusammenhang getreten sind und keine lineare Kausalbeziehung mehr beschreibbar ist, bei der die politische Befreiung als Motor der Aufklärung und Veredelung der Menschheit fungiert, widmet sich Görres in den Jahren in Koblenz und Heidelberg ab 1800 seiner Liebe und Neigung für Kunst und Wissenschaft. Wie bereits in Abschnitt 2.1.3 erwähnt, artikuliert Görres 1802 in den *Aphorismen über die Kunst* seine Hoffnung, im Bereich der Kunst und der Wissenschaft – dem „Gebiethe der Schönheit und Erkenntniß“ – eine neue Wirksphäre gefunden zu haben, in der „die Idee des ewigen Friedens“ sich als realisierbar erweisen möge, „früher und ganzer“ als in der politischen Handlungssphäre.¹¹⁹

Die *Teutschen Volksbücher* müssen sich eben diesem Problem stellen, dass sich die Bedingungen der Möglichkeit menschheitlichen Fortschritts in Görres Augen gewandelt und untereinander unlösbar verquickt haben. Wie kann der Fortschritt zum Ideal der veredelten Menschheit möglich sein, wenn jeglicher Fortschritt eben diese veredelte(re) Menschheit bedingt? Wie kann eine neue, bessere, „moralischere“ Menschen hervorbringende Ordnung geschaffen werden, wenn der Umbruch der Ordnung selbst Ausbrüche von Immoralität zur Folge hat?

In Abschnitt 3 dieser Arbeit werde ich zu zeigen versuchen, dass Görres diesem Dilemma mit Hilfe eines triadischen Geschichtsmodells begegnet, in dem er eine kulturelle Vergangenheit der Deutschen beschreibt, in der ihm zufolge die „Ganzheit“ des Menschen noch gegeben war. Die Volksbücher fungieren in diesem Modell als Speicher, als Bewahrer des ihnen „inwohnenden Geistes“ (vgl. TV, S. 147), die den Zugriff auf die Vergangenheit der Deutschen als einer Gemeinschaft ermöglichen und aufgrund der Beschaffenheit des „Volksgeistes“, den

¹¹⁸ Aus einem Brief von Görres vom 20. April 1800; Joseph von Görres: Gesammelte Briefe. Bd. I: Familienbriefe. Hg. von Marie Görres. München: Literarisch-artistische Anstalt 1858, S. 66 f.; zitiert nach Wolfgang Frühwald: Erläuterungen. Der Allgemeine Friede, ein Ideal. In: FA, Bd. 2, S. 763-772, hier S. 764.

¹¹⁹ Joseph Görres: Aphorismen über die Kunst. In: GGS, Bd. 2, 1. Hälfte, S. 57-164, hier S. 63.

Görres als eine Art unveränderliche „Essenz“ des deutschen Volkes beschreibt, der Schlüssel zu einem Identitätsentwurf bereitstellen, der qua Definition auf nicht-kontingenten Faktoren beruht. Görres postuliert gewissermaßen eine anthropologische Disposition des Volkes¹²⁰, eine „wahre“ Natur, zu der es zurückzufinden gilt.

Dieses Konzept steht noch immer in der Tradition der Vorstellung von der „Bestimmung des Menschen“¹²¹, der Perfektibilität. Allerdings verengt sich der Blick nun soweit, dass der Mensch nicht mehr als ‚Weltbürger‘¹²², sondern als Angehöriger eines (Staats-)Volkes gedacht wird. Die von Görres im Schlusskapitel der Volksbuchschrift beschriebene Forderung – denn nicht er fordert, sondern es „wird [...] gefordert“ (TV, S. 200), wie er schreibt –, „daß wir uns etwas nach dem Alten bildeten“ (TV, S. 200), um „Ernst“ und „Würde“ zu erlernen und anhand des Vorbildes der eigenen Vergangenheit die „Eigentümlichkeiten“ (TV, S. 200) auszuarbeiten, steht für ein Konzept von (Identitäts-)Bildung, das das Dilemma der zirkulären Bedingungen der Perfektibilität auffangen soll.

¹²⁰ Volk steht hier im Sinne der Gemeinschaft aller einem (Staats-)Volk zugehörigen Menschen; Zur Bedeutungsvielfalt des Begriffs siehe Abschnitt 3.1.

¹²¹ Jannidis gibt im Abschnitt „Die Bestimmung des Menschen im 18. Jahrhundert“ (Jannidis, 1996, S. 117-123) eine Übersicht über die unterschiedlichen Antworten auf die Frage nach derselben: „Die Frage nach der Bestimmung des Menschen wurde philosophisch, populärphilosophisch, anthropologisch, psychologisch, theologisch und literarisch behandelt. Die verschiedenen Behandlungsweisen zeigen auch, wie grundlegend dieses Konzept im 18. Jahrhundert war“; Jannidis, 1996, S. 122.

¹²² Vgl. zur Idee des Weltbürgertums um 1800 z.B. die ideengeschichtliche Arbeit von Sigrid Thielking: Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert. München: Fink 2000. Interessant sind hier aus dem Kapitel „Vom Weltbürgertum zur Bürgernation“ vor allem die Abschnitte „Aufgeklärter Kosmopolitismus und weltbürgerlicher Idealismus“ (S. 24-28) und „Romantischer Universalismus und deutscher Weltbürgersinn“ (S. 38-48). Thielking nimmt Bezug auf Jörg Echternkamps Ausführungen zur „nationalistische[n] Relativierung universalistischer Ideale“ zu Beginn des 19. Jahrhunderts: „Der humanitäre Bildungsgedanke wurde national gebrochen, Menschenbildung war nur als Nationalbildung zu haben; [...] Zur Nation sich zu bilden galt nun geradezu als Voraussetzung für die Ausbildung der Deutschen zu Menschen. Das Ziel der Humanität war nur auf dem Weg der Nationalität erreichbar, eine Abkürzung gab es nicht“; Jörg Echternkamp: Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840). Frankfurt/M. / New York: Campus 1998, S. 242, vgl. Thielking, 2000, S. 38.

2.3 Die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft und ihre Folgeprobleme

Bisher aufgezeigt wurde Görres' persönliche Entwicklung, die ihn aus dem politischen in den wissenschaftlichen und kulturellen Handlungsraum führt. Sein proklamiertes Ziel, durch die Unterstützung der Revolution im Sinne der politischen Befreiung der Menschheit vom Despotismus zur Veredelung der Menschheit beizutragen, erscheint ihm letztlich nicht erreichbar. Das Dilemma der Bedingungen der Möglichkeit menschheitlichen Fortschritts ist dadurch gekennzeichnet, dass die politische Befreiung immer schon die moralische und geistige Veredelung der Menschen voraussetzt, die sie selbst erst möglich machen sollte. Die Möglichkeit zur Vervollkommnung verlangt paradoxerweise bereits nach Vollkommenheit.

Die *Teutschen Volksbücher* lassen sich meines Erachtens als Versuch sehen, diesem Problem der Zirkularität der beschriebenen „Bedingungen der Möglichkeit“ zu begegnen. Dieses Referenzproblem, das sich auch aus der persönlichen Situation Görres' ergibt, lässt sich jedoch abstrahieren; Görres' Vorhaben der „Versöhnung“ der höheren und der Volksliteratur¹²³ dient nicht einfach dem Zweck, durch die Aufwertung der Volksliteratur den Horizont der heimischen Literaturlandschaft zu erweitern, sondern zielt auf den Entwurf einer kulturellen Identität, die nicht auf kontingenten Übereinkünften, sondern auf inhärenten Eigenschaften, auf anthropologische Dispositionen gründet.¹²⁴ So ist Görres' Vorgehen gewissermaßen exemplarisch für ähnliche Versuche im 18. und frühen 19.

¹²³ Vgl. Görres' Darlegung der Zielsetzung der Volksbuchschrift in den *Heidelbergischen Jahrbüchern* (siehe Anm. 31).

¹²⁴ Vgl. dazu etwa die Ausführungen im Kapitel „Moral als Disposition: Zur Tugend ‚aufgelegt‘“ bei Karl Eibl: *Die Entstehung der Poesie*. Frankfurt/M. / Leipzig: Insel 1995, S. 69-74. Im Zusammenhang mit der Bewegung der ‚Empfindsamkeit‘ vollzieht sich im 18. Jahrhundert im philosophischen und literarischen Diskurs eine „Umstellung von einer Moral mit Satzcharakter auf eine Moral mit Dispositionscharakter“ (Eibl, 1995, S. 69). Der u.a. von Herder artikulierte Gedanke, dass der Mensch zur „Humanität“ bestimmt sei, dass diese jedoch nur in Anlagen angeboren sei und erst ausgebildet werden müsse (vgl. Anm. 58), findet sich auch hier wieder. Es geht nicht darum, einen Katalog von Anweisungen für das (moralisch) richtige Handeln zu entwerfen, sondern die *Fähigkeit* zum richtigen Handeln auszubilden und zu gebrauchen. Nach Eibl trägt diese Veränderung der Tatsache Rechnung, „daß die Gesellschaft einen Differenzierungsgrad erreicht hat, der keine Tugendkataloge mehr zulässt, dafür aber um so mehr die individuelle Bereitschaft fordert, in unterschiedlichen, nicht mehr typisierbaren Situationen das je Angemessene zu tun“ (Eibl, 1995, S. 74).

Jahrhundert, mit den (Folge-)Problemen¹²⁵ des gesellschaftlichen Strukturwandels umzugehen und das überkommene Begriffsinventar zur Beschreibung und Erklärung von Welt den neuen Anforderungen anzupassen.¹²⁶

2.3.1 Gesellschaftlicher Strukturwandel und Wandel der gepflegten Semantik

Um aufzuzeigen, dass sich Görres' in der Volksbuchschrift dargelegte Programmatik als Auseinandersetzung mit einem allgemeinen Problem generalisieren lässt, die in den Horizont ähnlicher Problemlösungsaktivitäten um 1800 einzureichen ist, werde ich im Folgenden auf den gesellschaftlichen Strukturwandel eingehen, der überhaupt erst zur Entstehung bestimmter Problemlagen und des entsprechenden Problemlösungsbedarfs führt.

Die virulenten Veränderungen der Gesellschaftsstruktur im 18. Jahrhundert führen zu einem Bedarf an neuen Deutungsmöglichkeiten von Welt. Das Begriffsinventar, die gepflegte Semantik, wird dabei nicht ausgetauscht, sondern umgedeutet. Neue Ideen „entwickeln sich notwendig in der Anknüpfung und Auseinandersetzung mit den in der Tradition bereitstehenden semantischen Konzepten“¹²⁷.

Nach Luhmann begünstigt – oder schlicht: erfordert! – der Übergang von der segmentär zur stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft in Europa zwischen

¹²⁵ Die Lösungen der Probleme, die durch den sozialstrukturellen Wandel entstehen, bringen ihrerseits wieder neue Probleme hervor. So beschreibt etwa Eibl eines der Folgeprobleme der Umstellung von Individualität durch Inklusion auf Individualität durch Exklusion wie folgt: „Wenn Individualität als ablösbar von ihren sozialen Bestimmungen gedacht wird, dann verlieren diese Bestimmungen ihre (,Natur'-)Notwendigkeit und geraten in den Rang bloß kontingenter, veränderbarer und veränderlicher, in der Sprache der Zeit: ‚positiver' Ordnungen. Sie verlieren damit drastisch an Verbindlichkeit und Haltekraft. Die Grenze zur Nichtwelt wird durchlässig, die Individualität sieht sich im Extremfall einer Welt ohne abgeschlossenen Horizont gegenüber“; Eibl, 1995, S. 45.

¹²⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen in Abschnitt 1.2 zu Luhmanns Begriff der ‚Semantik' und deren Beziehung zur Gesellschaftsstruktur, sowie Jannidis, 1996, S. 21: „Eine Semantik ‚paßt', wenn sie plausibel ist; wenn sie nicht paßt, z.B. weil die Komplexität der Gesellschaft sich geändert hat, dann wird sie als unplausibel und als nicht evident erfahren.“

¹²⁷ Marianne Willems: Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. Studien zu Goethes „Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****“, „Götz von Berlichingen“ und „Clavigo“ (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur Bd. 52). Tübingen: Niemeyer 1995, S. 2.

dem Spätmittelalter und dem 17. Jahrhundert auf längere Sicht gesehen weitere Veränderungen der Gesellschaftsstruktur:

Die Stratifikation produziert eine deutliche und offensichtliche Ordnung; diese Ordnung macht weitere evolutive Veränderungen wahrscheinlich. Es ist dann kein Zufall, wenn um das 18. Jahrhundert in Europa (wenn die Komplexität zu hoch für die Stratifikation geworden ist) eine neue Strukturveränderung in Gang kommt. Die Differenzierung in autopoietische, an einer Funktion orientierte Teilsysteme erscheint.¹²⁸

Das Problem, dass das Individuum in einer derart in funktionale Teilsysteme ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einem (Gesamt-)System, sondern nur noch durch Exklusion definiert werden kann, wurde bereits in Abschnitt 1.2 angedeutet. Luhmann beschreibt die Unmöglichkeit der Definition des Individuums durch Inklusion wie folgt:

Da die Gesellschaft [...] nichts anderes ist als die Gesamtheit ihrer internen System/Umwelt-Verhältnisse und nicht selbst in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen kann, bietet sie dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als ‚gesellschaftliches Wesen‘ existieren kann.¹²⁹

Dies bedeutet nicht die grundsätzliche Unmöglichkeit von Inklusion von Individuen – diese wird in der funktional differenzierten Gesellschaft sehr wohl in den unterschiedlichen Teilsystemen vollzogen –, sondern die Unmöglichkeit der Inklusion von Individuen in die Gesellschaft als „Gesamtsystem“.¹³⁰ Die Veränderung der Bedingungen für Inklusion hat, wie in Abschnitt 1.2 ausgeführt, Auswirkungen auf die Semantik der Individualität, die den Strukturwandel „mitverfolgt und mitbeschreibt“¹³¹. Ein Ideen- und Begriffsinventar wie etwa das der Religion¹³², die ehemals eine Repräsentation des Einzelnen als Teil der Gesellschaft zu leisten und Kontingenz zu absorbieren vermochte,¹³³ wird nun produktiv für Umdeutungen, für neue Verwendungskontexte.¹³⁴

¹²⁸ Claudio Baraldi: Gesellschaftsdifferenzierung. In: Baraldi et al., 1997, S. 65-71, hier S. 68.

¹²⁹ Luhmann, 1980, S. 158.

¹³⁰ Vgl. Luhmann, 1980, S. 160.

¹³¹ Luhmann, 1980, S. 162.

¹³² Die Religion beansprucht für sich das Monopol, die Welt für alle verbindlich zu erklären. Dieser Anspruch kann im 18. Jahrhundert nicht mehr eingelöst werden. Nach Willems, 1995, S. 7, sind jedoch „alle Versuche, Intersubjektivität neu zu begründen, neue Konzepte der Identitätsstiftung und Weltorientierung zu etablieren, [...] auf die Ideentradition des Religionssystems verwiesen“.

¹³³ Vgl. etwa Willems, 1995, S. 86.

¹³⁴ Dem Problem, dass die Religion ihren absoluten Wahrheitsanspruch aufgeben musste, wird im 18. Jahrhundert mit verschiedenen Strategien begegnet. Die Aufklärung versucht durch das Primat der Vernunft die Erkenntnisfähigkeit von der abstrakten Institution auf den konkreten

Ein Vorteil des Luhmannschen Konzepts historischer Semantik ist, dass hier, anders als bei begriffsgeschichtlichen Untersuchungen wie dem Unternehmen der *Geschichtlichen Grundbegriffe* von Koselleck und Co., die Frage nach der Funktion von „semantischen Komplexen“ und ihres Wandels in Hinsicht auf den gesellschaftlichen Strukturwandel im Zentrum steht.¹³⁵ Begriffsgeschichtliche Ansätze erklären nach Luhmann den Wandel der Semantik (oder der „semantischen Komplexe“) unter Annahme eines „gesellschaftsstrukturellen Bedingungs Zusammenhangs“, also als Folge (!) sozialgeschichtlicher Veränderungen.¹³⁶ Nach Willems ist diese Argumentation, die Phänomene der Semantik aus sozialgeschichtlichen Faktoren ableitet, jedoch unangemessen, da die Semantik mit ihren Anschlussmöglichkeiten für Umdeutungen erst den Rahmen setzt, in dem Veränderungen ermöglicht und erfahren werden.¹³⁷

Trotzdem stellen die *Geschichtlichen Grundbegriffe* natürlich eine nicht zu entbehrende Quelle dar, auf die ich im Folgenden mehrfach Bezug nehmen möchte, wenn die unterschiedlichen Verwendungsweisen der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ um 1800 allgemein und in Görres‘ Volksbuchschrift im Besonderen skizziert

Menschen zu übertragen, die Empfindsamkeit entwirft ein Konzept von ‚Moral‘, das sich nicht in Form einer Konvention präsentiert, sondern in Gestalt einer Disposition auftritt (siehe Anm. 124).

¹³⁵ Bei Luhmann stellt die „Komplexität der Welt“ nach Georg Kneer und Armin Nassehi das oberste Bezugsproblem der funktionalen Analyse dar; Georg Kneer / Armin Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. 3., unveränd. Aufl. München: Fink 1993, S. 40. Soziale Systeme übernehmen die Aufgabe, Komplexität zu reduzieren; sie „vermitteln also zwischen der unbestimmten Komplexität der Welt und der Komplexitätsverarbeitungskapazität des einzelnen Menschen“ (Kneer / Nassehi, 1993, S. 40).

¹³⁶ Luhmanns Kritik an begriffsgeschichtliche Fragestellungen lautet, dass diese nicht „die Frage nach Korrelationen zwischen sozialstrukturellen und begriffs- oder ideengeschichtlichen Veränderungen“ (Luhmann, 1980, S. 13) klären: „Semantische Komplexe werden dabei als Tatsachen angesehen, die sich im Laufe der Geschichte ändern. Man gelangt zu induktiven Generalisierungen – sei es zu Problembezügen, die einen historischen Prozeß der Substitution von Problemlösungen steuern, sei es zu tieferliegenden semantischen Strukturen, deren historischer Variationszusammenhang den Eindruck der Nichtzufälligkeit hinterlässt, ohne daß die Beschreibung dieses Zusammenhangs eine theoretische Erklärung dafür zu geben beansprucht. Repräsentativ dafür ist die Fragestellung des Lexikons ‚Geschichtliche Grundbegriffe‘ nach semantischen Korrelaten für ‚die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt‘.“ (Luhmann, 1980, S. 13 f.) Die Annahme eines „gesellschaftsstrukturellen Bedingungs Zusammenhangs“ (vgl. Luhmann, 1980, S. 14), welcher den Wandel der „semantischen Komplexe“ erklären könnte, bleibt, wie Luhmann schreibt, „unterbelichtet“ und muss Begriffe zu Hilfe nehmen wie „französische Revolution oder moderne Staaten oder bürgerliche Gesellschaft“, die ihrerseits erklärungsbedürftige „semantische Komplexe“ (Luhmann, 1980, S. 14) darstellen. Jannidis schließt sich dieser Kritik am Erkenntniswert begriffsgeschichtlicher Untersuchungen an: „So brauchbar die diachrone Darstellung eines Begriffs als Indizienlieferant für historische Umbrüche wie z.B. die Sattelzeit ist, so wenig kann sie über die Gründe für die Bedeutungsveränderung und -anreicherung aussagen“; Jannidis, 1996, S. 25.

¹³⁷ Vgl. Willems, 1995, S. 1.

werden.¹³⁸ Der Fokus wird in meiner Arbeit dabei auf die Frage gerichtet, welche Funktion die Begriffe und die mit ihnen verbundenen Konzepte in den *Teutschen Volksbüchern* erfüllen und inwieweit sie an einer Strategie zur Bewältigung der (Folge-)Probleme der funktionalen Ausdifferenzierung mitwirken.

2.3.2 Strategien zur Absorption von Kontingenz

Der Wandel der gesellschaftlichen Differenzierungsform und dessen Folgen führen im 18. Jahrhundert und darüber hinaus zu einem vermehrten Problemlösungsbedarf. Jannidis schreibt in seiner Arbeit zum Bildungsbegriff, dass „[g]erade um 1800 [...] das Bedürfnis nach Weltdeutungsformen [wuchs], die flexibel genug waren, dem beschleunigten Wandel der gesellschaftlichen und politischen Ereignisse zu folgen und die anwachsende Komplexität plausibel zu beschreiben“¹³⁹. Eibl nennt als die zu bewältigenden Bezugsprobleme der Zeit (1.) die „[d]rohende gesellschaftliche Desintegration“, (2.) die „Entstehung eines Selbstkonzepts, in das Rollendistanz eingebaut ist“, also die ‚Individualität‘ im Sinne der Exklusion-sindividualität und (3.) die „aktuell-historische Entdeckung der Nichtwelt (und der Kontingenz der aktuellen Welt)“¹⁴⁰. Es besteht also um 1800 ein verstärkter Bedarf an Konzepten und Strategien, die zum einen Kontingenz zu absorbieren und zum anderen eine Integration des Einzelnen in die Gesellschaft zu leisten vermögen.¹⁴¹

Eine mögliche Strategie Kontingenz zu absorbieren, eine die Komplexitätssteigerung adäquat erfassende Beschreibung der (Lebens-)Welt zu finden und das Individuum trotz seiner „Ausgesetztheit“ in ein Gesamtes zu integrieren, bietet nach Jannidis das um anthropologische Gesetzmäßigkeiten erweiterte Bildungs-

¹³⁸ Die von Reinhart Koselleck in der „Einleitung“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, S. XIII-XXVII) beschriebenen Kriterien, anhand derer sich der „Bedeutungswandel im Bereich der politisch-sozialen Terminologie“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, S. XV) im 18. Jahrhundert gliedern lassen, sind Demokratisierung, Verzeitlichung, Ideologisierung und Politisierung der Begriffe (vgl. Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 1, S. XVI-XIX). Diese Kriterien spielen auch bei Görres' Konzeption von „Volk“ eine Rolle und werden in den folgenden Abschnitten an unterschiedlicher Stelle zur Sprache kommen.

¹³⁹ Jannidis, 1996, S. 111.

¹⁴⁰ Eibl, 1995, S. 46.

¹⁴¹ Diese Integration ist wie oben beschrieben nach Luhmann in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft nicht mehr möglich; das Bedürfnis danach wird jedoch nicht obsolet.

konzept, wie er es bei Goethe beobachtet.¹⁴² Die Annahme eines „Allgemein-Menschlichen“¹⁴³, das gerade durch seine prinzipielle Offenheit immer wieder an die Beschreibungsnotwendigkeiten angepasst werden kann, bedeutet nach Jannidis einen Rekurs auf anthropologische Konstanten, der das Problem der Erklärbarkeit – und das heißt auch: Generalisierbarkeit, Vorhersagbarkeit! – des Verhaltens von exkludierten Individuen löst:¹⁴⁴

Erzeugt das Bildungskonzept also eine erhebliche Komplexität, so stellt es, um die anthropologischen Gesetzmäßigkeiten ergänzt, zugleich ein sehr flexibles Instrumentarium zur Verfügung, um Kontingenzwahrnehmungen zu strukturieren und damit zu entschärfen.¹⁴⁵

Der Bildungsbegriff ist hier produktiv für den Entwurf eines durch eine anthropologisch-teleologische Komponente¹⁴⁶ geprägten Konzeptes, das die Funktion der Absorption von Kontingenz übernehmen kann. Denn „[e]r ist, wie andere Zentralbegriffe der ‚Sattelzeit‘¹⁴⁷, zugleich statisch und dynamisch“, „unscharf und vieldeutig“, aber eben dadurch auch „vielseitig und flexibel“¹⁴⁸.

In einer Zeit, in der „die überkommenen Deutungsmuster in vorher nie dagewesener Weise an Plausibilität verloren hatten“¹⁴⁹ kann das Bildungskonzept nach Jannidis so zum zentralen Deutungsmuster avancieren und „durch seine In-

¹⁴² Vgl. Jannidis, 1996, S. 111.

¹⁴³ Die Annahme einer allgemein-menschlichen Natur bedeutet nicht die Negation von Individualität, sondern geht von einer allen Menschen gleichermaßen gegebenen (psychischen) „Grundausstattung“ aus, „die für jedes Individuum durch die Individualität spezifiziert wird“; Jannidis, 1996, S. 111.

¹⁴⁴ Vgl. Jannidis, 1996, S. 111.

¹⁴⁵ Jannidis, 1996, S. 111. Nach Jannidis erfüllt das Bildungskonzept im 18. Jahrhundert unter anderem zwei sich eigentlich ausschließende Funktionen: „Einerseits bietet es einen festen, d.h. nicht-kontingenten Punkt für die Informationsverarbeitung, andererseits erlaubt es eine zunehmende Steigerung der Komplexität dieser Information.“ Der Bildungsbegriff erlaubt es nach Jannidis so, „die wachsende Informationsmenge einer dynamischen Gesellschaft zu verarbeiten“ (Jannidis, 1996, S. 111). Als dritte Funktion hebt Jannidis die Möglichkeit der rekursiven Beschreibung des Bildungsbegriffs durch sich selbst hervor: „Der Bildungsbegriff beschreibt den Weg einer Veränderung und zugleich das Ziel, dem diese Veränderung gehorchen sollte“ (Jannidis, 1996, S. 116 f.). Die ‚Rekursivität‘ des Bildungsbegriffs (siehe Jannidis’ an Douglas Hofstaedter orientierte Definition von ‚rekursiv‘, S. 111 f., Anm. 139) ermöglicht, dass das Bildungskonzept bei gleichzeitiger Zunahme von Komplexität diese durch die Beschränkung des zur Selbstbeschreibung verwendeten Codes reduziert (vgl. Jannidis, 1996, S. 111 f.).

¹⁴⁶ Jannidis bewertet „die teleologische Komponente des Bildungsbegriffs als äußerst erfolgreiche Antwort auf die Frage nach der ‚Bestimmung des Menschen‘“; Jannidis, 1996, S. 117.

¹⁴⁷ Der von Koselleck geprägte Begriff der ‚Sattelzeit‘ bezieht sich auf „die Jahrzehnte vor und bis 1800“; Jannidis, 1996, S. 5, Anm. 14. Die zentralen Begriffe und Konzepte zerschlagen sich aber selbstverständlich nicht an der gesetzten Grenze. Für ein weiteres, paralleles Beispiel eines Zentralbegriffs verweist Jannidis auf Hans Erich Bödekers Artikel „Menschheit, Humanität, Humanismus“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 1063-1128.

¹⁴⁸ Jannidis, 1996, S. 5.

¹⁴⁹ Jannidis, 1996, S. 209.

tegration von Komponenten ein Wahrnehmungs- und Deutungsschema sowie ein Lebensmodell bieten, das als plausibel und evident wahrgenommen wurde“¹⁵⁰.

Der zentrale Gedanke des Humanitätskonzepts, die Perfektibilität des Menschen, lässt sich als ein spezielles Bildungskonzept beschreiben, als Bildung des Menschen zur Menschlichkeit, als Einlösen der menschlichen Natur. Wie das Konzept der Individualbildung, das auf den Lebenslauf des Einzelnen abzielt, ist das Konzept der Menschheitsbildung auf ein Telos in weiter – vielleicht nie zu erreichender Ferne – ausgerichtet, hier wie dort geht es jedoch nicht zuvorderst um das Erreichen eines Zielpunktes, sondern um den Prozess, die Entwicklung. Gerade der Prozesscharakter der (Menschheits-)Bildung erlaubt ein permanentes Aktualisieren der Konzepte und Inhalte, die unter dem Begriff ‚Bildung‘ gefasst werden. In Abschnitt 3.2.4 werde ich auf das geschichtsphilosophische Modell zu sprechen kommen, mit dessen Hilfe Görres den Perfektibilitätsgedanken weiterhin aufrecht erhalten kann. In den *Geschichtlichen Grundbegriffen* wird ‚Geschichte‘ als moderner Leitbegriff bezeichnet, der soziale und politische Funktionen übernimmt:

Wenn im 18. Jahrhundert ‚die Geschichte‘ [...] zu einem Grundbegriff der sozialen und politischen Sprache ausgeprägt wurde, so deshalb, weil der Begriff zu einem regulativen Prinzip aller Erfahrung und möglicher Erwartung aufrückte.¹⁵¹

Das teleologische Geschichtsmodell ist in besonderer Weise dazu geeignet, die Kluft zwischen Erfahrung und Erwartung zu überbrücken und das Gegebene sowie das Mögliche zu strukturieren. Wie Görres diese Kapazität in den *Teutschen Volksbüchern* zu nutzen weiß, werde ich in Abschnitt 3 dieser Arbeit untersuchen.

2.4 Zusammenfassung

In den vorangehenden Abschnitten wurde dargelegt, aus welchen Gründen die Volksbuchschrift als Problemlösungsaktivität gesehen werden kann. Zum einen wurde argumentiert, dass Görres sich einer konkreten Problemlage gegenüber

¹⁵⁰ Jannidis, 1996, S. 209.

¹⁵¹ Reinhart Koselleck u.a.: *Geschichte, Historie*. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 593-717, hier S. 678.

sehen musste, wenn man mit Osinski annimmt, dass auch nach seiner Tätigkeit im Bereich der politischen Publizistik und seinem aktiven Eintreten für die Ideen der Französischen Revolution sein „Fixstern“ (GB, S. 81) der der „Veredelung der Menschheit“ blieb.¹⁵²

Für diese Annahme spricht auch die Tatsache, dass er bei seiner oft konstatierten „Hinwendung zur Romantik“ nicht zugleich eine Abkehr von dem vollzog, was er unter „Aufklärung“ verstand.¹⁵³ Görres hält weiterhin am Gedanken des Fortschritts der Menschheit fest, allerdings mit einem Aktualisierungsbedarf bezüglich der „*Bedingung[en] der Möglichkeit [des] Fortschreitens zum Besseren*“ (GB, S. 82). Aus dem Phänomen, dass sich die notwendige Voraussetzung und angestrebte Folge gegenseitig bedingen, ergibt sich ein Dilemma, die Wirkungsmacht politischer Ereignisse wird in Frage gestellt. Das Perfektibilitätsideal wird nicht aufgegeben, sondern erfährt eine Umdeutung. Im *Glaubensbekenntnis* formuliert Görres beharrlich seine Hoffnung, „daß es besser wird“, und dies „hängt von uns selbst, von unserer Tätigkeit und von unserem Bestreben ab, uns und unsern Mitbürgern eine immer größere Kultur, Aufklärung und Kenntnis unseres gemeinschaftlichen Interesses zu schaffen“ (GB, S. 90). Wenn die politische Befreiung der Menschen, die zu einer Annäherung an das Ideal der „Kultur und Humanität“ (GB, S. 82) führen soll, im Gegenzug voraussetzt, dass die Menschen bereits dem Ideal gemäß beschaffen sind, muss ein Modell, das den Kreis durchbrechen soll, entweder das Ziel neu definieren – oder es als bereits erreicht postulieren.

Zum anderen wurde dargelegt, dass um 1800 in Folge des gesellschaftlichen Strukturwandels ein Bedarf an Strategien zur Bewältigung der immer stärker wahrgenommenen und als Problem erfahrenen Kontingenz von Welt, des Verlustes einer verbindlichen Ordnung besteht. Die zunehmende Komplexität erfordert neue Möglichkeiten der Strukturierung von Wirklichkeit, das neue Verhältnis des Einzelnen zur Gesellschaft verlangt eine neue Individualitätssemantik – und damit auch neue Entwürfe von Identität, die mit der Exklusion des Individuums zurecht-

¹⁵² Osinski beschreibt in ihrem „Verschiebungs-Modell“ Görres’ Heidelberger Zeit als Versuch einer Annäherung an das „Ideal der veredelten Menschheit“ durch die „Hinwendung zur deutschen Literatur- und Geistesgeschichte“, Osinski, 1997, S. 13.

¹⁵³ Nach Körber, 1986, S. 51, deutet Görres die Aufklärung als philosophische, die Romantik als literarische Revolution, die in ihren Prinzipien eins seien.

kommen und sich der Frage stellen, wie „gesellschaftliche Integration ohne legitimatorischen Transzendenzbezug, den die Religion in der Vormoderne gewährleistet hat, hergestellt werden“¹⁵⁴ kann. Gerade in einer Phase, in der die personale Identität an Stabilität eingebüßt hat und einer Neuorientierung bedarf, bietet es sich an, das Selbstkonzept an einer sozialen oder kollektiven Identität¹⁵⁵, die sich über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und die Abgrenzung nach außen definiert, zu orientieren.¹⁵⁶

Bei der Formierung einer kollektiven Identität spielen vor allem kulturelle Merkmale „wie Bluts- und Stammesverwandtschaft, Religion, Sprache und eigene Geschichte“¹⁵⁷ eine entscheidende Rolle. So kann beispielsweise der Rekurs auf eine als linear gezeichnete (Kultur- und Abstammungs-)Geschichte eines Volkes die Konstruktion von Gemeinschaft¹⁵⁸ stützen. Ausgehend von diesen soziologischen Grundannahmen werde ich in den folgenden Abschnitten die Strategien untersuchen, mit deren Hilfe Görres in den *Teutschen Volksbüchern* die kulturelle Identität der „Deutschen“ konstituiert. Die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ und die mit ihnen verbundenen Konzepte nehmen in diesem Identitätsentwurf eine zentrale Position ein.

¹⁵⁴ Bergem, 2002, S. 19.

¹⁵⁵ Zur „kollektiven Identität“ siehe den Artikel „Identität“ in Gerd Reinhold (Hg.): *Soziologie-Lexikon*. Unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker. 3., überarb. und erw. Aufl. München / Wien: Oldenbourg 1997, S. 276-279, hier S. 278: „Selbstbild und Selbsterfahrung sind stark mit dem Gruppenbewußtsein bzw. dem Wir-Gefühl verbunden. Die eigenen Gruppenwerte und Gruppennormen, die Rollenerwartungen und Rollenverpflichtungen geben den Gruppenmitgliedern ein kollektives Identitätsbewußtsein [...]. Eine besondere Form von kollektiver Identität, auf Zusammengehörigkeitsgefühlen beruhend, entwickelt sich mit der Bildung nationaler Staaten [...]. Die nationale Identität umfaßt nicht nur ein Selbstbild, sondern meistens auch ein Bild des anderen, ein Feindbild.“

¹⁵⁶ Zu den „zwei Seiten“ der Identität siehe Reinhold, 1997, S. 277: „Persönliche Identität bezieht sich auf die Einmaligkeit eines jeden Individuums, die mit seiner Biographie verbundenen Handlungsweisen und Interaktionen, früher und heute. Die soziale Identität umfaßt die Rollenerwartungen, die das Individuum in aktuellen Interaktionen vorfindet. Beider Seiten der Identität konfrontieren das Individuum mit Erwartungen: es selbst zu sein und den sozialen Rollen zu entsprechen.“ Diese Auffassung von einer persönlichen und einer Rollenidentität setzt die in der funktional differenzierten Gesellschaft veränderte Individualitätssemantik voraus, die das Individuum über Exklusion und nicht die Inklusion in ein einzelnes Subsystem bestimmt.

¹⁵⁷ Siehe Reinhold, 1997, S. 278.

¹⁵⁸ Zum Begriff ‚Gemeinschaft‘ und der Gegenüberstellung von ‚Gemeinschaft‘ und ‚Gesellschaft‘ vgl. den entsprechenden Artikel von Manfred Riedel in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, S. 801-862.

3 Die Volksbuchschrift als Problemlösungsaktivität

3.1 Die variable Semantisierbarkeit der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘

In seiner Studie zum Wort ‚Volk‘ in den Schriften Achim von Arnims von 1805 bis 1813 legt Stefan Nienhaus die variable Füllbarkeit des Volksbegriffs dar.¹⁵⁹ Er bezieht sich dabei auf den bereits genannten Artikel ‚Volk, Nation, Nationalismus, Masse‘ aus den *Geschichtlichen Grundbegriffen*:

Auch der an der Synchronie besonders interessierten strukturalistischen Geschichtsforschung gelingt im Falle des Volksbegriffs nur eine sehr dünne Fixierung konstanter Bedeutungsrichtungen und zwar hinsichtlich der semantischen Gemeinsamkeiten der [...] Differenzierungen der ‚Oben-unten-Relation‘ und der ‚Innen-außen-Relation‘. Insgesamt gilt für die Begriffe ‚Volk, Nation‘ die Feststellung ihres ‚relativ hohen Abstraktionsgrad[es], der eine allgemeine Verwendung ermöglicht‘¹⁶⁰, mit anderen Worten: jeder hat mehr oder weniger das in die Wörter hineingelegt, was ihm gerade paßte (und konsequenterweise gehen auch die ‚Geschichtlichen Grundbegriffe‘ so rasch wie in kaum einem anderen Fall zu einer Geschichte der jeweiligen Verwendung der beiden Begriffe, vor allem aber des in Deutschland lange prominenteren Volksbegriffs, über).¹⁶¹

Nienhaus’ etwas salopp formulierte Feststellung, dass jeder die Begriffe nach eigenem Bedarf mit Inhalt auffüllte, trifft dennoch den Kern der Sache. Die unterschiedlichen Verwendungsweisen des Volksbegriffs signalisieren seine vielfältige Funktionalität. Um Görres’ Verwendungsweise und inhaltliche Füllung der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ zu erschließen, ist es wichtig, sich zunächst einen Überblick über die dokumentierte Vielfalt der Bedeutungen im zeitgenössischen Diskurs zu verschaffen.

¹⁵⁹ Vgl. Stefan Nienhaus: „Wo jetzt Volkes Stimme hören?“ Das Wort ‚Volk‘ in den Schriften Achim von Arnims von 1805 bis 1813. In: Ulfert Ricklefs (Hg.): *Universelle Entwürfe – Integration – Rückzug: Arnims Berliner Zeit (1809-1814)* (Wiepersdorfer Kolloquium der Internationalen Arnim-Gesellschaft). Tübingen: Niemeyer 2000, S. 89-99.

¹⁶⁰ Artikel ‚Volk, Nation, Nationalismus, Masse‘ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, S. 141-431, hier S. 142 f.

¹⁶¹ Nienhaus, 2000, S. 89 f.

3.1.1 ‚Volk‘ und ‚Nation‘ im zeitgenössischen Verwendungszusammenhang

Adelungs Wörterbuch führt unter dem Lemma „Volk“ zwei gebräuchliche Bedeutungen an. Zum einen bezeichne ‚Volk‘ als ein Kollektivum im Singular „eine Menge, oder auch nur mehrere beysammen befindliche lebendige Geschöpfe“¹⁶². Zum anderen notiert Adelung die Bedeutungsvariante ‚Volk‘ als „[e]in aus mehreren Menschen bestehendes Ganzes, doch nur im engern Verstande, eine Menge Menschen, welche einen gemeinschaftlichen Stammvater erkennen, und durch eine gemeinschaftliche Sprache verbunden sind, im welchem Verstande es denn auch von mehrern Ganzen dieser Art den Plural leidet“¹⁶³. Die erste Verwendungsweise umfasst die Vorstellung von ‚Volk‘ als Masse, als (Familien-) Gemeinschaft und Sippe, jedoch auch pejorativ als Pöbel. Als Beispiele listet Adelung auf:

Das Volk, das gemeine Volk, der große Haufe, gemeine Leute, die untersten Classen im Staate. Außer dem Oberherren ist in einem Staate alles Volk, im weitesten Verstande.¹⁶⁴

Hier klingen zwei Bedeutungsaspekte an, die im Weiteren für das Verständnis des Volksbegriffs in den *Teutschen Volksbüchern* wichtig sind. ‚Volk‘ kann sowohl die niedrigsten Stände der Gesellschaft meinen, oder aber alle Stände bis auf die Regierenden. Entgegen der herabsetzenden Verwendungsweise sind laut Adelung jedoch auch Bemühungen auszumachen, den Volksbegriff und die mit ihm bezeichneten Gesellschaftsgruppen aufzuwerten:

Einige neue Schriftsteller haben dieses Wort in der Bedeutung des größten, oder untersten Theiles einer Nation oder bürgerlichen Gesellschaft wieder zu adeln gesucht, und es ist zu wünschen, daß solche allgemeinen Beyfall finde, indem es an einem Worte fehlet, den größten, aber unverdienter Weise verächtlichsten Theil des Staates mit einem edlen und unverfänglichen Worte zu bezeichnen.¹⁶⁵

Der Begriff kann also einerseits der internen Differenzierung (‚Oben-unten-Relation‘) dienen, zum anderen als Bezeichnung für eine heterogene Gruppe von Personen in Abgrenzung zu anderen Gruppierungen (‚Innen-außen-Relation‘) –

¹⁶² Adelung, 1811, Vierter Theil, von Seb-Z, Sp. 1224-1226, hier Sp. 1224.

¹⁶³ Adelung, 1811, Vierter Theil, Sp. 1225.

¹⁶⁴ Adelung, 1811, Vierter Theil, Sp. 1225.

¹⁶⁵ Adelung, 1811, Vierter Theil, Sp. 1225.

und auf diese Weise eine Gemeinschaft konstituieren. Die letztere Verwendungsweise des kollektiv gebrauchten Begriffs geht bereits über in die zweite von Adelung beobachtete Wortbedeutung von ‚Volk‘ als einer Abstammungs- und Sprachgemeinschaft.

Der Begriff ‚Nation‘ ist vom Begriff ‚Volk‘ in dieser Verwendung schwer abzugrenzen; Adelung führt ‚Nation‘ an als „die eingebornen Einwohner eines Landes, so fern sie einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, und eine gemeinschaftliche Sprache reden, sie mögen übrigens einen einzigen Staat ausmachen, oder in mehrere vertheilet seyn“¹⁶⁶. Aber auch „einerley Mundart redende Einwohner einer Provinz, werden zuweilen Nationen genannt“¹⁶⁷, was unter anderem dazu beitrug, dass versucht wurde, statt ‚Nation‘ den Begriff der ‚Völkerschaft‘ einzuführen.¹⁶⁸ Ernst Leonardy schreibt in seiner Studie zum „Volk“ als Wunschidentität der Deutschen:

Es lag in den Traditionen der deutschen Aufklärung, als ‚Vaterland‘ zunächst einmal jenen Kleinstaat zu bezeichnen, dessen Bürger der jeweilige Deutsche war.¹⁶⁹

Die dagegen neuere Verwendung des Volks- und auch Nationenbegriffs zur Bezeichnung einer den gesamten „deutschen Sprachraum“ umfassenden Gemeinschaft homogenisiert nicht nur die politischen und konfessionellen, sondern auch die dialektalen Unterschiede der einzelnen Länder und Provinzen.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Adelung, 1811, Dritter Theil, von M-Scr, Sp. 439 f., hier Sp. 439.

¹⁶⁷ Adelung, 1811, Dritter Theil, Sp. 439 f.

¹⁶⁸ Adelung, 1811, Dritter Theil, Sp. 440.

¹⁶⁹ Ernst Leonardy: Das „Volk“ als Wunschidentität der Deutschen: Die Rolle der alten deutschen „Volkspoesie“ im geistigen Widerstand gegen Napoleon. In: Hubert Roland / Sabine Schmitz (Hg.): Pour une iconographie des identités culturelles et nationales. La construction des images collectives à travers le texte et l’image. – Ikonographie kultureller und nationaler Identität (Studien und Dokumente zur Geschichte der romanischen Literaturen Bd. 51). Frankfurt/M. u.a.: Lang 2004, S. 69-85, hier S. 75.

¹⁷⁰ Elisabeth Leiss beschrieb in ihrer im Wintersemester 2004 an der LMU gehaltenen Vorlesung *Diachrone Sprachwissenschaft* unter Bezugnahme auf Marshall McLuhans *The Gutenberg Galaxy* (1964) das nationalstaatliche Denken als Folge eines Homogenisierungsideals, das sich im Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit als „Leitmedium“ entwickelte, also bereits in der frühen Neuzeit (Hier sei darauf hingewiesen, dass Luhmann das Postulat der Gleichheit, der Homogenität, als semantisches Korrelat der modernen Inklusion sieht, als Folge also des gesellschaftsstrukturellen Wandels; siehe Anm. 191). Interessant ist, dass auch die „Entstehung“ der Fiktionalität mit dem Buchdruck und der Verschriftlichung in Verbindung gebracht wird. So ist nach Leiss’ Darstellung die Aufgabe von Fiktionalität nicht die, Wirklichkeit abzubilden, sondern Modelle zu entwickeln und Handlungsanweisungen zu entwerfen, mit deren Hilfe sich Wahrnehmung steuern und Wirklichkeit strukturieren lässt.

Gerade die semantische Offenheit der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ macht sie um 1800 fruchtbar für Auseinandersetzungen und die Füllung mit neuen Konzepten. Die politische Entwicklung in Frankreich, die Erhebung des Dritten Standes zu einem politischen Akteur erfordert eine Neubestimmung des Volks- und Nationenbegriffs auch in Deutschland. Die sich auflösenden Hierarchien und in ihrer Legitimität fragwürdig werdenden (Macht-)Strukturen erfordern neue Begründungen von Gemeinschaft und neue Konzepte einer gesellschaftlichen Ordnung.

Die Neubestimmung des Volksbegriffs um 1800 und dessen Aufwertung zu einem emphatisch besetzten Terminus basiert Christian Jansen zufolge auf drei ineinander verschränkten Entwicklungen.¹⁷¹ Ein Faktor ist die Entdeckung der „Bildung und Erziehung des Volkes als Motor politischen Fortschritts“¹⁷², die auf die aufklärerischen Grundgedanken der Befähigung zur Mündigkeit und moralischen Erkenntnis des Einzelnen zurückgeht. In Abschnitt 2.2.1 wurde dargelegt, dass auch Görres die Hoffnung teilte, die Aufklärung des Volkes würde eine Verbesserung des politischen Systems herbeiführen. Die Problemlage, die sich aus diesem proklamierten Wirkungszusammenhang für ihn ergeben musste, wurde bereits ausgeführt. In jedem Fall rückte aber „das Volk“ als Anwärter von Bildung in den Blick.¹⁷³ Jansen spricht in diesem Zusammenhang von einer Relativierung des kulturellen Führungsanspruchs der Bildungsschichten, aus der die Romantiker die programmatische Folgerung zogen, dass wahre Poesie nur bei unverbildeten Menschen – beim Volk und bei den Kindern – zu finden sei.¹⁷⁴ Diese Forderung nach Ursprünglichkeit werde ich in den folgenden Abschnitten noch eingehender behandeln.

Als weiteren Faktor, der an einer Neudefinition des Volksbegriffs mitwirkte, nennt Jansen Herders Auseinandersetzung mit den Begriffen ‚Volk‘ und ‚Nation‘ und dessen Konzepte der ‚Sprachnation‘ und der ‚Nationalcharaktere‘.¹⁷⁵ Jansen sieht Herder am Anfang einer „folgenreichen Ontologisierung und Bio-

¹⁷¹ Vgl. Jansen, 2002, S. 171.

¹⁷² Jansen, 2002, S. 171.

¹⁷³ Vgl. dazu Fichtes Idee der „Nationalerziehung“, die seinen 1807/08 gehaltenen *Reden an die deutsche Nation* zugrunde liegt. Anders als Görres in seiner Volksbuchschrift wendet sich Fichte mit seinem Aufruf nicht an die „Gebildeten“, die höheren Stände, sondern konzipiert ein System zur „Volkserziehung“ und konstituiert die „Nation“ sozusagen von unten.

¹⁷⁴ Vgl. Jansen, 2002, S. 171 f.

¹⁷⁵ Vgl. Jansen, 2002, S. 172 ff.

logisierung“ des Volksbegriffs, der dadurch gleichsam entpolitisiert werde, indem Völker als organische Gebilde gedacht wurden, die mit „menschlichen Eigenschaften wie Gesinnung, Geist und Seele“¹⁷⁶ ausgestattet seien. Meines Erachtens ist die Biologisierung von ‚Volk‘ als ‚Volkskörper‘ gerade in der Hinsicht auf die Versuche der Aufwertung des Volksbegriffes nicht verwunderlich. Die im 18. Jahrhundert geläufige Unterscheidung von Organismus und Mechanismus,¹⁷⁷ wobei ‚Organismus‘ positiv besetzt und mit Vorstellungen von Ganzheitlichkeit, hierarchischer Gliederung und Zielgerichtetheit verbunden ist,¹⁷⁸ bedeutet vor allem im Bereich von Staats- und Gesellschaftstheorien eine eindeutige Präferenz des Organismusmodells.¹⁷⁹

Als dritten Faktor, der für den Prozess der Neubestimmung des Volksbegriffs wichtig war, führt Jansen Emmanuel Joseph Sieyès'¹⁸⁰ „Definition der Nation vom Volk her als ‚le grand corps du peuple‘“¹⁸¹ aus dem Jahre 1789 an. Diese hatte ihm zufolge ebenfalls einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Umwertung des Volksbegriffs im deutschen Sprachraum.¹⁸²

Anknüpfend an Jean-Jacques Rousseaus Naturrechtsinterpretation existierte für Sieyès das Volk vor dem Staat.¹⁸³ Diese kategoriale Scheidung von Staat und Volk wurde in die deutsche politische Theorie übernommen. Der Staat

¹⁷⁶ Jansen, 2002, S. 172.

¹⁷⁷ Die Analogie zwischen Organismus und Staat / Gesellschaft ist keine Erfindung des 18. Jahrhunderts sondern geht bereits auf die Antike zurück: „Vergleiche zwischen dem menschlichen Körper, einschließlich der Seele in ihrer Beziehung zum Körper, und staatlichen oder anderen sozialen Gebilden gehören mit wenigen Ausnahmen zum festen Bestand der antiken und mittelalterlichen Sozialphilosophie“; Ahlrich Meyer: Organismus. In: Gründer, Karlfried / Joachim Ritter / Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6: Mo-O. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, Sp. 1330-1358, hier Sp. 1338

¹⁷⁸ Vgl. Meyer, 1984, Sp. 1336.

¹⁷⁹ So operiert die Staats- und Gesellschaftsphilosophie der deutschen Romantik fortwährend mit dem Begriff des Organismus; die Romantiker gelangen mittels der Organismusanalogie zu denselben Schlussfolgerungen wie das Mittelalter, an dessen Organismuskonzeption sie sich orientieren: „Der Staat ist kein bloßer Nutzverband, sondern hat einen transzendentalen Zweck“; vgl. Meyer, 1984, Sp. 1340 f. Auch hier spielt die bereits erwähnte Unterscheidung von Natürlichkeit und Künstlichkeit eine Rolle.

¹⁸⁰ Der französische Geistliche Abbé Sieyès betätigte sich im Vorfeld der Französischen Revolution als politischer Publizist und veröffentlichte im Januar 1789 seine Kampfschrift *Qu'est-ce que le Tiers État?*, in der er sich gegen Standesprivilegien aussprach und den Dritten Stand mit der Nation gleichsetzte. Unter seiner Führung erklärte sich der Dritte Stand in den Generalständen zur Nationalversammlung.

¹⁸¹ Jansen, 2002, S. 174.

¹⁸² Vgl. Jansen, 2002, S. 174.

¹⁸³ Zu Rousseaus Naturrechtskonzeption des *Contrat social* (1762) und der organischen Metaphorik der „volonté générale“ vgl. den betreffenden Abschnitt in Ahlrich Meyer: Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 13 (1969), S. 128-199, hier S. 139-147.

wurde nun als interessengeleiteter Zusammenschluß der Bewohner eines Territoriums angesehen, während das Volk zu einem quasi-natürlichen Zusammenhang von Menschen gleicher Abstammung, Sprache und Wesensart wurde.¹⁸⁴

Anders als in Frankreich, wo das Konzept der Nation sich über die Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen Staat und die Rechte der Bürger definiert, ergibt sich so nach Jansen in Deutschland ein Verständnis von ‚Nation‘ als einer Sprach- und Abstammungsgemeinschaft, eines Volkes im ethnischen Sinne.¹⁸⁵

3.1.2 ‚Staatsnation‘ versus ‚Kulturnation‘

Unter Berufung auf den einschlägigen Artikel aus den *Geschichtlichen Grundbegriffen* wertet Monika Flacke die neue Popularität der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ um 1800 als bedingt durch die fundamentale Krisenerfahrung im Zuge des Zusammenbruchs des Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation und der Neuordnung Europas „durch die napoleonische Flurbereinigung“¹⁸⁶. Das „Begriffspaar ‚Volk/Nation‘“ avanciert so „zunehmend zum Schlüsselbegriff bei der Suche nach einer neuen Identität“¹⁸⁷. In dieser Situation, in der Deutschland in eine Vielzahl unabhängiger Staaten zu zerfallen droht, erhebt nach Flacke „eine kleine geistige Elite um 1800 [...] die Forderung nach nationaler Neuerung“¹⁸⁸. Diese Forderung ist ihrem Kern nach nicht neu. Auch vor dem Zusammenbruch des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, das nach Otto Dann den politischen

¹⁸⁴ Jansen, 2002, S. 174 f.

¹⁸⁵ Vgl. Jansen, 2002, S. 175. Ein Beispiel für diese Auffassung sind Fichtes *Reden an die deutsche Nation* (1807/08), in denen er als konstituierendes Merkmal des deutschen „Volkes“ (hier gleichbedeutend mit „Nation“) dessen Sprache beschreibt; vgl. Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation*. 5., durchges. Aufl. nach dem Erstdruck von 1808. Hamburg: Meiner 1978, besonders die Vierte Rede, S. 58-74. Im Gegensatz zu den Sprachen anderer Völker zeichne sich das Deutsche durch eine kontinuierliche Entwicklung ohne übermäßige Fremdeinflüsse aus (vgl. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, S. 61 ff.) und sei so dem Wesen nach ursprünglich und der „Volkseigentümlichkeit“ (Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, S. 60) gemäß.

¹⁸⁶ Monika Flacke: Die Begründung der Nation aus der Krise. In: M. F.: *Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama*. München / Berlin: Koehler & Amelang 1998, S. 101-128, hier S. 101.

¹⁸⁷ Flacke, 1998, S. 101. Als Beispiele für den „Versuch der Rückbesinnung“ auf die eigene Kultur nennt Flacke an dieser Stelle die *Wunderhorn*-Sammlung Arnims und Brentanos und – als „Vorläufer“ – Herders Textsammlung *Von deutscher Art und Kunst* (1773), die unter anderem dessen Aufsätze *Auszug aus einem Briefwechsel über Oßian und die Lieder alter Völker* und *Shakespear* sowie Goethes Aufsatz *Von deutscher Baukunst* enthält.

¹⁸⁸ Flacke, 1998, S. 101.

Rahmen für über dreihundert unabhängige politische Gebiete darstellte – und somit nicht mit einer zentral verwalteten und geführten Staatsnation gleichgesetzt werden darf –,¹⁸⁹ gab es, besonders natürlich im Zuge der Französischen Revolution,¹⁹⁰ eine Auseinandersetzung mit der Idee des Nationalstaats¹⁹¹.

So weist Goethe in seiner Abhandlung *Literarischer Sansculottismus* von 1795 die Forderung nach einer deutschen Nationalliteratur zurück mit der Begründung, dass deren politische Voraussetzung – der Nationalstaat – für Deutschlands Struktur nicht wünschenswert sein kann, da ein Nationalstaat nach französischem Vorbild Zentralismus und Einschränkung von Vielfalt und die Zerstörung des Gewachsenen bedeutet. Der Idee einer Staatsnation mit zentraler Verwaltungseinheit steht der Entwurf einer Kulturnation gegenüber, der in wesentlichen Elementen auf Herder zurückgeht. Herders Idee der Sprachnation sieht vor, dass Volkspoesie und Volkskultur von Dichtern literarisch aufgenommen werden und Dichtung somit für den Gebildeten wie Ungebildeten verständlich sein soll.¹⁹² Die

¹⁸⁹ Vgl. Otto Dann: Politische Voraussetzungen und gesellschaftliche Grundlagen der deutschen Literatur zwischen Französischer Revolution und Wiener Kongreß. In: Karl Robert Mandelkow (Hg.): Europäische Romantik I (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Bd. 14). Wiesbaden: Athenaion 1982, S. 27-48, hier S. 30. Dann weist darauf hin, dass das Heilige Römische Reich Deutscher Nation sich zwar als Orientierung bei der Frage nach der Beschaffenheit und der Begrenzung Deutschlands um 1800 anbietet, jedoch nicht im Sinne unserer heutigen Vorstellung von ‚Nation‘ zu denken ist. Es umfasste als „Dachverband“ (Dann, 1982, S. 29) des Deutschen Reichs eine Vielzahl äußerst heterogener Gebiete, die von unterschiedlichsten – auch nichtdeutschsprachigen – Bevölkerungsgruppen bewohnt waren. Der in Wien residierende Habsburgische Kaiser stellte jedoch nicht die zentrale politische Handlungsmacht dar, ja er war noch nicht einmal mit besonderen Vollmachten ausgezeichnet. Stattdessen bildeten die Residenzstädte die „tonangebenden Zentren des gesellschaftlichen Lebens“ (Dann, 1982, S. 29).

¹⁹⁰ Wolfgang Bergem beschreibt das Jahr der Französischen Revolution als entscheidend für die Entwicklung der modernen Idee der (Staats-)Nation; vgl. Bergem, 2002, S. 19.

¹⁹¹ Die Idee der modernen (Staats-)Nation setzt nach Dieter Langewiesche zweierlei voraus: Die „Idee der Staatsbürgerschaft“, die von der Annahme der rechtlichen und politischen Gleichheit ausgeht, und die Veränderung der Gesellschaftsstruktur hin zur Möglichkeit zu „großräumiger Kommunikation“; Dieter Langewiesche: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München: Beck 2000, S. 32. In Anlehnung an Luhmann beschreibt Giancarlo Corsi die Postulate der Freiheit und Gleichheit, die die Bedingungen für soziale Kontakte und Kommunikation regulieren, als die semantischen Korrelate der modernen Inklusion – Inklusion meint hier die grundsätzliche Möglichkeit des Einzelnen, an Teilsystemen der Gesellschaft zu partizipieren und „im Prinzip an allen Kommunikationssystemen teilnehmen [zu] können“; Giancarlo Corsi: Inklusion/Exklusion. In: Baraldi et al., 1997, S. 78-82, hier S. 79.

¹⁹² Vgl. Bergem, 2002, S. 23. Bergem bezieht sich hier auf Wolfgang Frühwald: Die Idee der kulturellen Nationbildung und die Entstehung der Literatursprache in Deutschland. In: Otto Dann (Hg.): Nationalismus in vorindustrieller Zeit (Studien zur Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts Bd. 14). München: Oldenbourg 1986, S. 129-141, hier S. 135: „Der Gedanke einer deutschen Sprachnation, gebildet durch das Sprachverständnis der Dichter, die in ihr Werk Poesie und Kultur eines Volkes aufgenommen haben, so daß sie sowohl den Ungelehrten, wie den Gebildeten verständlich sind, wurde intensiv von Johann Gottfried Herder gedacht und von ihm an

Definition einer Gemeinschaft als Sprachgemeinschaft läßt sich auch ohne den Rückgriff auf eine genaue territoriale Eingrenzung oder ein politisches Zentralorgan aufrecht erhalten.

Nach Herders Vorstellung konstituieren erst Poesie und Sprache ein Volk oder eine Nation als spirituelle Gemeinschaft und erzeugen den „Gleichklang innerer Werte“¹⁹³, der die Nation ausmache: „Wer in derselben Sprache erzogen ward, [...] seine Seele in ihr ausdrücken lernte, der gehört zum Volk dieser Sprache“¹⁹⁴. Christian Jansen folgert daraus:

Herder zufolge erwarb man die Volkszugehörigkeit mit der Muttersprache, also in einem früher Stadium der individuellen Entwicklung. Vor dem Hintergrund der Gleichsetzung und Aufwertung von Ursprünglichkeit und Natürlichkeit wurde Volkszugehörigkeit damit zu einer quasinatürlichen, positiven Eigenschaft, derer man sich kaum entäußern konnte.¹⁹⁵

Es ergeben sich die gemeinsame Sprache, Geschichte und Kultur als identitätsstiftende Merkmale der „deutschen Nation“.¹⁹⁶ Ein „intaktes“ Volk, „kulturell geschlossene und einheitliche Nationen“ sind für Herder die Voraussetzung für „ein friedliches Zusammenleben von Völkern“¹⁹⁷. Sein Ideal einer staatlichen Organisationsform ist eine natürlich gewachsene „freie Gemeinschaft von durch gemeinsame Sprache und Kultur verbundenen Menschen [...]. Der Gemeinschaftsgeist einer solchen Gruppe würde ein Volk hervorbringen; ihre Einheit ließe sich als Nation bezeichnen“¹⁹⁸. Die Nation – oder auch: das Volk! – als Gemeinschaft ist also etwas noch zu schaffendes, noch nicht gegebenes:

Bei Völkern, die in Gebildete und ‚Pöbel‘ gespalten sind, wäre erst ein Prozeß der Veränderung und Erziehung nötig, um wieder von einem ‚Volk‘ sprechen zu können.¹⁹⁹

das 19. Jahrhundert vermittelt, auch wenn sich von den Romantikern nur [...] Joseph Görres öffentlich zu Herder als seinem Lehrer bekannt hat.“

¹⁹³ Jansen, 2002, S. 172.

¹⁹⁴ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. [1796] In: J. G. H.: Sämtliche Werke. Bd. 18. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1883, S. 137, zitiert nach Jansen, 2002, S. 172.

¹⁹⁵ Jansen, 2002, S. 172.

¹⁹⁶ Vgl. auch Wulf Koepke, der als Voraussetzung von Herders Volksbegriff die Annahme nennt, dass „der Staat auf der sprachlich-kulturell-geschichtlichen Einheit einer Nation beruht“; Wulf Koepke: Das Wort „Volk“ im Sprachgebrauch Johann Gottfried Herders. In: Lessing Yearbook 19 (1987), S. 209-221, hier S. 217.

¹⁹⁷ Koepke, 1987, S. 218.

¹⁹⁸ Koepke, 1987, S. 218.

¹⁹⁹ Koepke, 1987, S. 218.

Um nun „die Deutschen“ als ein einheitliches Volk, eine Nation zu konstruieren, muss dafür gesorgt werden, dass die inhaltliche Füllung der identitätsstiftenden Aspekte ‚Sprache‘, ‚Geschichte‘ und ‚Kultur‘ gekennzeichnet ist durch eine klare – und möglichst positive – Abgrenzung in Hinblick auf andere Völker und Nationen sowie diachrone Stringenz im Sinne einer „natürlichen Gewachsenheit“ und einer gemeinsamen Abstammungslinie. Praktischerweise konnte man hierbei auf bereits bestehende Konzepte zurückgreifen.

Die Konstruktion einer linearen Geschichte der „Deutschen“ und der Mythos der seit dem Altertum bestehenden Nationen ist keine Erfindung des 18. Jahrhunderts, sondern geht bereits auf die Humanisten zurück oder konnte sich zumindest durch ihr Zutun endgültig durchsetzen. Die um 1800 entstehende historische Philologie griff dann die Gleichsetzungen der Art „Gallier = Franzosen“ und „Germanen = Deutsche“ „wie selbstverständliche Gegebenheiten auf“²⁰⁰. Diese Nivellierung jeglicher Unterschiede in der Konstruktion einer direkten Abstammungslinie ist laut den *Geschichtlichen Grundbegriffen* äußerst funktional²⁰¹:

Dadurch vermeintlich erwiesenes hohes Alter und Einheitlichkeit gewachsener germanisch-deutscher ‚Individualität‘ stärkten das historische Selbstbewußtsein in einer Zeit, die vom Sieg des ‚souveränen Volkes‘ in der Französischen Revolution beeindruckt und herausgefordert war. Neubildungen wie ‚Volkheit‘, ‚Volkstum‘ entstanden, aber auch, in Analogie zu ‚peuple français‘, (jetzt erst!) der politische Begriff ‚deutsches Volk‘. Diese heute noch weitgehend unreflektiert übernommene Neuverwendung von ‚Volk‘ erlaubte neben der Illusion, ähnlich dem ‚peuple souverain‘ eine ‚moderne Nation‘ zu sein, die noch gefährlichere, von der Frühzeit an die historisch-biologische Identität eines ‚national‘ verstandenen ‚deutschen Volkes‘ unterstellen zu können.²⁰²

Die Annahme der historisch-biologischen Identität des „deutschen Volkes“ ermöglichte dann wiederum die Konstruktion einer ‚Geschichte des deutschen Volkes‘ [...], dem man angesichts der Frustration der politischen Gegenwart eine

²⁰⁰ Siehe den Artikel „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, S. 141-431, hier S. 171.

²⁰¹ Auch die *Geschichtlichen Grundbegriffe* fragen natürlich nach der Funktion von Begriffen und Konzepten. Mein Einwand diesbezüglich in Abschnitt 2.3.1 diene dazu herauszustreichen, dass Luhmann die Frage nach der Funktion bei seinen Betrachtungen zentral setzt, da sich in der funktional differenzierten Gesellschaft auf Dauer nur „funktionierende“ Begriffe durchsetzen und halten können.

²⁰² Artikel „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“ in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7, S. 171 f.

um so glanzvollere Rolle in der Vergangenheit zuschrieb²⁰³. Diese Darstellung der Entwicklung der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ verweist noch einmal auf das Kriterium der Funktionalität, das den Wandel der gepflegten Semantik steuert. ‚Nationalität‘ kann sich so als „ein spezifischer *Code* der *Inklusion*“ anbieten, „mit dem Vergemeinschaftung *sozial konstruiert* wird“ und „sich in bestimmten historischen Situationen als angemessener als andere Codes“²⁰⁴ erweisen.

Christian Jansen sieht die Entwicklung im deutsche Sprachraum als extremes Beispiel für einen allgemeinen Prozess, den der Soziologe Bernhard Giesen beschrieben hat:

Im Modernisierungsprozeß würden allenthalben mithilfe ursprungsmythologischer Konstruktionen sogenannte primordiale (erstrangige/ ursprüngliche) Grundlagen der jeweiligen Nation entdeckt – als Gegengift gegen die strukturelle Differenzierung und den Ansturm universalistischer Werte, gegen die Ausweitung sozialer Netzwerke und Abhängigkeiten. Gegen diesen modernen Differenzierungsprozeß müßten ‚Bilder der Einheit konstruiert und Grenzen errichtet werden‘, die dem Modernisierungsprozeß und der Wahl des Einzelnen entzogen sind.²⁰⁵

Auch Görres bedient sich in der Volksbuchschrift solcher ursprungsmythologischer Konstruktionen, die durch den Verweis auf einen unwandelbaren „Kern“ (TV, S. 150 und 200) Kontingenz zu absorbieren vermögen und in Verbindung mit einer teleologischen Komponente, die den „Modernisierungsprozeß“ strukturiert und reguliert, eine Handlungsorientierung bieten können. In den folgenden Abschnitten werde ich ausgehend von Görres‘ Verwendung der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ die konkreten Strategien erläutern, mit denen er – um mit Bernhard Giesen zu sprechen – „Bilder der Einheit konstruiert und Grenzen errichtet“²⁰⁶.

²⁰³ Artikel „Volk, Nation, Nationalismus, Masse“ in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, S. 173.

²⁰⁴ Bernhard Giesen / Kai Junge: Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“. In: B. G. (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 255-303, hier S. 256.

²⁰⁵ Jansen, 2002, S. 175 f. Jansen bezieht sich hier auf Bernhard Giesen: Die Intellektuellen und die Nation. Bd. 1. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993, S. 29.

²⁰⁶ Giesen, 1993, S. 29.

3.2 ‚Volk‘ und ‚Nation‘ in Görres‘ Volksbuchschrift

Es wurde bereits dargelegt, dass sich Görres bei seinen Konzepten von ‚Volksgeist‘ und ‚Nationalcharakteren‘ an Herders Konzeptionen und somit auch an dessen Verwendungsweise der Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ orientiert. Die genaue Füllung der Begriffe bleibt allerdings herauszuarbeiten, um zu klären, welche Funktion die Begriffe und die mit ihnen verbundenen Konzepte in den *Teutschen Volksbüchern* in Hinblick auf die im ersten Teil dieser Arbeit analysierten Problembezüge übernehmen.

Görres verwendet die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘ in einer für die Zeit üblichen Weise, wie Adelung sie verzeichnet hat. So bezeichnet ‚Volk‘ in den *Teutschen Volksbüchern* zum einen die „untersten Klassen der Gesellschaft“ (TV, S. 154). Görres verbindet diese Kategorisierung allerdings zugleich mit einer Aufwertung, indem er – ganz im Sinne Adelungs – „das Volk“ abgrenzt von der „Pöbelhaftigkeit“ (TV, S. 149). In der anderen Bedeutungsvariante meint ‚Volk‘ eine Abstammungs- und Sprachgemeinschaft. Görres spricht von den verschiedenen Völkern, dem französischen, dem englischen, dem spanischen und „teutschen Volke“ (vgl. TV, S. 150 f.), und es wird klar, dass er damit nicht die jeweils untersten Schichten der Bevölkerung, sondern jeweils die gesamte Sprachgemeinschaft meint. Hier überschneiden sich die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘; denn diese, so scheint es, sind in dieser Bedeutungsvariante quasi austauschbar. Auch ‚Nation‘ meint bei Görres die Gesamtheit der Bewohner eines Landes, so sie über eine gemeinsame Sprache und Abstammung verfügen.

In Görres‘ Ausführungen über die Geschichte der Volkspoesie, auf die ich in Abschnitt 3.2.1 näher eingehen werde, wird deutlich, dass Görres die „Nation“ bzw. „Nationen“ nicht als ein Konstrukt, eine Staatsform versteht, sondern als genuine Erscheinungsform menschlicher Gemeinschaft. Er spricht von den „frühesten Zeiten“ (TV, S. 156) der Menschheitsgeschichte, in denen „die Nationen, klare frische Brunnen der quellenreichen, jungen Erde eben erst entsprudelt waren“ (TV, S. 156). Die „Nation“ als Ordnungsmuster von Welt wird nicht willkürlich gesetzt, sondern entspringt eben dieser Welt auf natürliche, ja naturgesetzliche Weise. In dieser „Nation“ gibt es auch noch keine „künstliche Differenz der

Stände“ (TV, S. 149), „Volk“ und „Nation“ sind noch nicht getrennt. Dieser Zustand der Harmonie datiert jedoch auf ein vergangenes Zeitalter. Der gegenwärtige Zustand der „Nation“ sieht – wie auch der des „Volkes“, das sich als Teil der Nation ausdifferenziert hat – anders aus. Sie ist für Görres gekennzeichnet durch Standesdifferenzen, durch eine scheinbar unüberbrückbare Kluft, die die höheren von den niederen Ständen trennt (vgl. TV, S. 199 f.).

Die „Nation“ setzt sich für Görres also zusammen aus dem Volk als den „untersten Klassen“ (TV, S. 154) und den „höheren Ständen“ (TV, S. 161), denen, „die sich die Gelehrten nennen“ (TV, S. 199). Nun scheinen jedoch in Görres' Ausführungen zur Entwicklung der Volkspoesie Widersprüchlichkeiten aufzutreten, nämlich bei der Frage, welcher Teil der Gesellschaft, die höheren oder die niederen Stände, als Produzent der Poesie angesehen werden muss; ist es nun eine Poesie *vom* Volk oder *für* das Volk, oder beides? Diese Frage erscheint mir an dieser Stelle relevant, weil hier Görres' Nationenbegriff möglicherweise von der oben beschriebenen Verwendung abweicht und eine weitere Bedeutungskomponente offenbart. Zu ihrer Klärung dienen uns Görres' Ausführungen zur Entwicklung der Volkspoesie, an die er eine Darstellung der Entwicklung des „Volkes“ knüpft. Nicht übersehen werden darf dabei, dass es Görres in der Einleitung der Volksbuchschrift darum geht, die Volksbücher als Gegenstand des wissenschaftlichen wie kulturellen Interesses aufzuwerten, und dass es daher zuerst einmal einer Aufwertung des „Volkes“ selbst bedarf.

3.2.1 Die Entwicklung der Volkspoesie²⁰⁷

In der Einleitung „Über den Charakter und das Wesen der Volksbücher“ zeichnet Görres die Entstehungsgeschichte der Volkspoesie nach. Er unterscheidet zwei historische Entwicklungsstufen, zwei Arten, wie „jene innere im Volke wach gewordene Poesie sich im Volke selbst geäußert hat“ (TV, S. 154 f.): das „Volks-

²⁰⁷ Ich beschränke mich hier auf die Darstellung Görres'; einen Abriss über die Geschichte des Konzepts der ‚Volksdichtung‘ seit Herder bietet der Artikel zum „Volkslied“ von Armin Schulz im *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft* (siehe Anm. 34). Zu den unterschiedlichen „Programmen“ von „Volkspoesie“ im 18. Jahrhundert vgl. als knappe Übersicht den entsprechenden Abschnitt in Leonardy, 2004, S. 69-72.

lied“ (TV, S. 155) und die „Volkssagen“ (TV, S. 156). Volkslieder sind für Görres ein Produkt aus dem „Jugendalter“ der Menschheit:

Eintretend in die Welt, wie der Mensch selbst in sie tritt, ohne Vorsatz, ohne Überlegung und willkürliche Wahl, das Dasein ein Geschenk höherer Mächte, sind sie keineswegs Kunstwerke, sondern Naturwerke wie die Pflanzen; oft aus dem Volke hinaus, oft auch in dasselbe hineingesungen, bekunden sie in jedem Falle eine ihm einwohnende Genialität, dort produktiv sich äußernd, und durch die Naivität, die sie in der Regel charakterisiert, die Unschuld und die durchgängige Verschlungenheit aller Kräfte in der Masse, aus der sie aufgeblüht, verkündigend; (TV, S. 155)

Das hier beschriebene „Volk“ ist gekennzeichnet durch Naivität und Unschuld, durch Unverfälschtheit und Unzerteiltheit. Die Poesie, die dieses Volk hervorbringt, ist nicht Kunst-, sondern Naturprodukt.

Als zweite Entwicklungsstufe führt Görres die Volkssagen an, die sich den Volksliedern, „[j]enen religiösen und profanen Gesängen, in denen des Volkes Gemüt sein Inneres ausspricht“ (TV, S. 155), im selben „Charakter jenes ruhigen Naturgeistes“ (TV, S. 155) gegenüberstellen. In diesen Gedichten „malt und verkündet“ nach Görres „das Gemüt was es durch seine Anschauung in der Welt gesehen“ (TV, S. 155). Ein Blick in Adelungs Wörterbuch hilft dabei, die Bedeutung des Begriffs ‚Gemüt‘ zu erschließen. Nach Adelung ist „Gemüth“ zu verstehen als „die Seele, in Ansehung der Begierden und des Willens, so wie sie in Ansehung des Verstandes und der Vernunft oft der Geist genannt wird“²⁰⁸. Görres verwendet „Gemüt“ in eben dieser Weise als Komplementärbegriff zu „Geist“ (vgl. TV, S. 153). Für die Entstehungsphasen der Volkspoesie konstatiert Görres also ein Primat der „Empfindung“ (TV, S. 156), nicht der Verstandeslogik. Daher gab es „nur eine Naturpoesie und keine Naturgeschichte“ (TV, S. 156).

Beide Entwicklungsstufen der Volkspoesie sind für Görres angesiedelt in einem Zeitalter der Mündlichkeit: „Lebendig wandeln diese Gesänge mit den Liedern, vom Ton beseelt, im Leben um“ (TV, S. 156). Im Übergang von der mündlichen Überlieferung zur Verschriftlichung erfahren die Volksdichtungen weitreichende Veränderungen:

[D]a aber, als die Erfindung der Schreibkunst und später der Buchdruckerei dem Ton das Bild unterschob, da wurde freilich das Leben in ihnen matter,

²⁰⁸ Adelung, 1811, Zweyter Theil, von F-L, Sp. 556.

aber dafür in dem selben Maße zäher, und was sie an innerer Intensität verloren, gewannen sie wenigstens an äußerer Extensität wieder. (TV, S. 156)

Görres spricht hier ein Phänomen an, das auch in der Forschung zu Mündlichkeit und Schriftlichkeit beobachtet wird. Sprachliche Strukturen unterscheiden sich, je nachdem, ob das Leitmedium einer Kultur Mündlichkeit oder Schriftlichkeit ist; die Verschriftung mündlich überlieferter Texte leitet gewöhnlich einen Prozess der Verschriftlichung ein, der zu grundsätzlichen Strukturveränderungen des Textes führt.²⁰⁹ Die durch das Medium Schrift möglich gewordene Fixierung der Volkspoese macht sie unabhängig von der Gedächtnisleistung des Einzelnen und ermöglicht – geographisch wie temporär gesehen – eine weite Verbreitung:

So sind daher aus jenen Sagen die meisten Volksbücher ausgegangen, indem man sie, aufgenommen aus dem mündlichen Verkehr in den schriftlichen, in sich selbst erweiterte und vollendete; nur eines haben sie bei dieser Metamorphose eingebüßt; die äußere poetische Form, die man als bloßes Hilfsmittel des Gedächtnisses jetzt unnütz geworden wähnte, und daher mit der gemeinen prosaischen verwechselte. (TV, S. 157)

Ich möchte hier nicht Görres' Vorstellung von den als „Endresultat jahrhundertalter Volksüberlieferung“²¹⁰ hervorgegangenen Volksbüchern einer Kritik unterziehen. Wie bereits in der Einleitung dieser Arbeit ausgeführt wurden Görres' Volksbuchbegriff und die These von der mündlichen Überlieferung der Volksbücher in der Forschung eingehend verhandelt und problematisiert.²¹¹ Mir geht es vielmehr darum, die Funktion der von Görres proklamierten durchgängigen Überlieferungslinie zu untersuchen.

²⁰⁹ Vgl. Anm. 170 zur Vorlesung von Leiss. Für einen Forschungsüberblick vgl. etwa Wolfgang Raible (Hg.): Medienwechsel. Erträge aus zwölf Jahren Forschung zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“ (ScriptOralia Bd. 113). Tübingen: Narr 1998. Einführend erläutert Raible hier auch den Unterschied zwischen ‚Verschriftung‘ und ‚Verschriftlichung‘. Im Übergang von der Mündlichkeit zur Schriftlichkeit als Leitmedium eröffnet das Kommunikationsmedium Schrift durch die Fixierung und Exteriorisierung von ehemals Flüchtigem einen neuen kognitiven Raum, dessen Möglichkeiten nach und nach entdeckt und entwickelt werden: „Dies steckt hinter dem Begriff der ‚Verschriftlichung‘, der die kognitive und konzeptuelle Seite meint, im Gegensatz zur ‚Verschriftung‘, in der es nur um den medialen Aspekt geht.“ (Raible, 1998, S. 6) Verschriftung und Verschriftlichung hängen also nach Raible dergestalt zusammen, dass durch den medialen Wechsel von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit ein Prozess der kognitiven und konzeptuellen Umstrukturierung möglich bzw. sogar nötig wird. Zur Unterscheidung von medialer Schriftlichkeit / Mündlichkeit und konzeptueller Schriftlichkeit / Mündlichkeit siehe auch den Beitrag von Peter Koch / Wulf Oesterreicher: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. In: Romanistisches Jahrbuch Bd. 36 (1985), S. 15-43.

²¹⁰ Classen, 1996, S. 5.

²¹¹ Vgl. etwas Classen, 1996 sowie Aust, 1985 und Schmitt, 1979.

3.2.2 Die Aufwertung der Volksdichtung und Görres' Volksgeistkonzept

Volkslied und Volkssage sind also nach Görres die Entwicklungsstufen der „Volkspoesie“; die Volksbücher gehen aus den verschrifteten Volkssagen hervor. Wie bereits angemerkt knüpft Görres an die Entwicklungsgeschichte der „Volkspoesie“ auch eine Entwicklungsgeschichte des „Volkes“. Bei der Frage nach der „inneren Bedeutsamkeit“ (TV, S. 148) der Volksbücher, die seine „Würdigung“ derselben rechtfertigt, wird bereits der Versuch Görres' deutlich, den Volksbegriff aufzuwerten und die Vorstellung von der „pflanzenhafte[n], gefesselte[n] Natur des Volkes“ (TV, S. 148) zu widerlegen. Im folgenden Absatz nimmt Görres vermeintlich die Position der Kritiker der Volksbücher ein:

Wahr scheint's [...], das Volk lebt ein sprossend, träumend, schläfrig Pflanzenleben; sein Geist bildet selten nur und wenig, und kann nur in dem Strahlenkreise der höheren Weltkräfte sich sonnen, seine Blüte aber blüht alles unter die Erde in die Wurzel hinab, um dort wie die Kartoffel eßbare Knollen anzusetzen, die die Sonne nimmer sehen. Nicht ganz so unbegründet zeigt sich daher wohl die Besorgnis, es sei da unten nichts zu suchen, als wertlose Gerölle [...]. Aber manches mögte doch dieser Ansicht wieder entgegenreden. (TV, S. 149)

Görres bekennt, dass das Volk nicht durch seine Verstandestätigkeit hervorsteicht, dass seine „Früchte“ im Verborgenen gedeihen. Es sind nicht Früchte des Geistes, sie sehen „die Sonne nimmer“, das Licht der Aufklärung dringt nicht zu ihnen durch. Dass Görres zur Illustration der pflanzenhaften, unreflektierten „Volksnatur“ jedoch gerade das Bild von der Kartoffel heranzieht, ist meines Erachtens bereits der Versuch, das gängige Urteil über die Beschaffenheit des „Volkes“ außer Kraft zu setzen; galt doch die Kartoffel 1807 mitnichten als „wertloses Gerölle“. Friedrich II., von 1740-1786 preußischer König, der eine Politik des aufgeklärten Absolutismus, eine Politik der Reformen betrieb, erkannte als erster europäischer Monarch die Bedeutung der Kartoffel als Massennahrungsmittel und ordnete 1756 deren Anbau in großem Umfang an. Das *Deutsche Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm, dessen erster Band 1854 erschien, notiert unter dem Lemma „Kartoffel“ (Band 5, 1873), dass die Pflanze „neben dem getraide jetzt

heimisch wie keine andere“²¹² sei; die Kartoffel wird also als Grundnahrungsmittel gewertet. Es scheint mir gerechtfertigt anzunehmen, dass die Relevanz der Pflanze für die Ernährung der Bevölkerung 1807 bereits erkannt wurde, und dass somit Görres' gewählter Vergleich nicht der Ab-, sondern einer Aufwertung dient. Dass er in der Darlegung potenzieller Kritik an den Volksbüchern dieses mit großer Wahrscheinlichkeit positiv konnotierte Bild verwendet, kann man als äußerst scharfsinnige Art der Suggestion bewerten.

Görres' Pflanzenmetaphorik und speziell das Bild der Kartoffel ließe sich mit Blick auf sein Konzept vom Idealcharakter der Stände (vgl. TV, S. 150), auf das ich noch näher eingehen werde, lesen als Rekurs auf die Vorstellung vom „Volk“ als dem „Nährstand“ des gesellschaftlichen Organismus²¹³. Görres Ausführungen lassen auch darauf schließen, dass er das Ständesystem zwar als Konstrukt begreift (vgl. TV, S. 149), dass es ihm jedoch nicht darum geht, die Standesgrenzen abuschaffen, sondern die einzelnen Stände dem proklamierten Ideal entsprechend ausgebildet zu sehen. Das „Volk“ als der „(Nähr-)Boden“, auf den sich die Gesellschaft gründet (vgl. TV, S. 161), muss nach dieser Vorstellung aufgewertet werden. Die Auffassung der Gesellschaft als Organismus, bei dem die unteren Stände als Körper, die oberen als Geist gedacht werden, ist bei Görres durch den Grundsatz der Harmonie bestimmt:

Körperliche Gesundheit ist so vollendet in sich und achtbar, wie innere Geistesharmonie, und eines jedesmal durch das andere bedingt. (TV, S. 150)²¹⁴

Nun geht es für Görres aber darum, die Poesie des Volkes, als deren erste Stufe er die Volkslieder beschrieben hat, von dem bedenklichen Eindruck einer „körperli-

²¹² Jacob Grimm / Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Nachdruck. Bd. 11 [= Bd. 5; ED 1873]. München: dtv 1984, Sp. 245.

²¹³ Vgl. die Ausführungen zum Organismusmodell in Abschnitt 3.1.1.

²¹⁴ Wenngleich es an dieser Stelle nicht darum geht, den Einfluss Schellings auf Görres zu untersuchen, scheint mir dennoch gerechtfertigt, diesen bezüglich der Vorstellung vom „Absoluten“ anzunehmen. Görres setzte sich mit Schellings Theorien auseinander und entnahm ihnen das, was ihm für seine Zwecke fruchtbar erschien. Zu Görres' Rezeption der Schellingschen Identitätsphilosophie und dem „Absoluten“ vgl. etwa die Untersuchung von Leonardo Lotito: Die Allegorie des Überschwenglichen: Überlegungen über die Interpretation des Schellingschen Absoluten und des Creuzerschen Symbols im Denken Görres' (1805-1810). In: Dickerhof, 1999, S. 89-103. Zum Verhältnis der Naturphilosophie sowie der Mythologie bei Schelling und Görres vgl. Reinhardt Habel: Joseph Görres. Studien über der Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften. Wiesbaden: Steiner 1960; speziell zur Mythologie vgl. Wolfgang Bopp: Görres und der Mythos. Diss. Tübingen 1974. Zur Opposition von ‚Natur‘ und ‚Geist‘ und der Verschmelzung im Schellingschen „Absoluten“ siehe allgemein den Abschnitt „Naturphilosophie“ in Kremer, 2003, S. 59-69.

chen Ausscheidung“ abzugrenzen, als die sie im Sinne eines reinen „Naturprodukts“ missverstanden zu werden droht. Mir scheint es, dass Görres' Darstellung der Entwicklung des „Volkes“ diese Abgrenzung bereits impliziert. Nicht ohne Grund spricht er von der „jugendlichen Menschenstimme“, die sich „zuerst tierischem Gebelle entblüht“ (TV, S. 155), im Volkslied äußere. Nicht Kindheit, sondern Adoleszenz kennzeichnet die Entwicklungsstufe, auf der die Poesie im „Volk“ „erwacht“ (vgl. TV, S. 155) Die Fähigkeit zur Poesie selbst – sowohl ihrer Produktion als ihrer Rezeption – ist es, was das „Volk“ aus der Sphäre der reinen Körperlichkeit heraushebt. Görres spricht von dem „unvertilgbar der menschlichen Natur eingepflanzte[n] Streben, zu sättigen den Geist mit Gedanken, und mit Empfindungen das Gemüt“ (TV, S. 153). Auch das „Volk“ bedarf der geistigen Nahrung:

Es ist daher ein anderer Hunger und ein anderer Durst, als jener bloß sinnliche, der sich hier im Volke regt; nicht nach körperlicher Speise sehnt er sich, damit er in Leibliches sie wandle, sondern nach dem höheren Geiste gelüftet es ihn, den der Genius ausgegossen aus seiner Schale in die rohe Materie, und der als ihre Seele sich nun zugestaltet hat. (TV, S. 154)

Görres recurriert auf den um 1800 gängigen Topos der menschlichen Doppelnatur, die ihm eine Existenz als Zwischenwesen zwischen Tier und Gott auferlegt habe. Er konstatiert jedoch, dass der menschliche Geist sich „vom Tiere losgerungen haben“, dass „das rein Tierische“ sich „zum Centauren [...] hinaufgesteigert“ haben müsse, „in dem das Menschliche siegreich das Animalische überragt und bändigt, wenn irgend der Drang nach jener feinern Nahrung in ihm lebendig werden soll“ (TV, S. 154). Jene feinere Nahrung – das ist die Poesie. Und eben die besagte Fähigkeit zur Poesie führt Görres als Beweis für die von der Pöbelhaftigkeit, der reinen Tier- und Pflanzennatur zu unterscheidende Beschaffenheit des „Volkes“ an:

Daß aber im Volke jener Drang und die Mittel zu seiner Befriedigung sich finden, beweist eben, daß in ihm längst schon jene Umwandlung vorgegangen ist; daß es längst schon die Region der dumpfen Stupidität verlassen hat, in die seine Verhältnisse es unlösbar gefesselt zu haben scheinen; daß nun in den untersten Klassen der Gesellschaft das Bessere siegreich sich offenbart, und daß oben auf dem durch und durch sinnlichen Körper ein menschlich Antlitz entsprossen ist, das über die waagrechte Tierlinie sich erhebend hinaufstrebt zum Himmel, und anderes denn das Irdische schon sucht und kennt. (TV, S. 154)

Dieses apotheotische Bild, das die Erhebung des Menschen aus der absoluten Immanenz zur Entdeckung der (eigenen) Transzendenz beschreibt, löst den Begriff ‚Volk‘ ab von der bei Adelung verzeichneten pejorativen Bedeutung der „ungebildeten Masse“ und ermöglicht so auch die positive Wertung der „Volkspoesie“ – sei sie vom Volk oder für das Volk.

Doch noch sind die im letzten Absatz von Abschnitt 3.2.1 angesprochenen Widersprüchlichkeiten zu klären, ob die Poesie nun vom „Volk“ ausgeht oder doch von den höheren Ständen. Um die scheinbar paradoxe Darstellung Görres‘ zu entwirren, bei der das „Volk“ einmal als Produzent der Poesie, einmal als ihr Rezipient gezeigt wird, muss man verstehen, dass Görres das „Volk“ mit einer Zeitdimension versieht, die es ihm erlaubt, je nach Zeitbezug – sei es ein vergangener, gegenwärtiger oder zukünftiger (vgl. TV, S. 157) – eine andere Beschaffenheit desselben zu denken.²¹⁵

So seien zum einen die Volksbücher „aus dem geschlossenen Kreise der höheren Stände“ durchgebrochen zu den „untern Klassen“ (TV, S. 147) und von diesen sozusagen „verinnerlicht“ und zu ihrem Eigentum gemacht worden (vgl. TV, S. 147). Zum anderen sei das, was die „feinere Poesie“ (TV, S. 161) hervorbringe immer schon in seiner wildwüchsigen Form beim „Volk“ zu finden (vgl. TV, S. 161). So muss man sich nach Görres besinnen, „wie überhaupt alle Poesie ursprünglich doch immer von ihm [dem Volk; N. I.] ausgegangen ist, weil alle Institutionen und alle Verfassung, und das ganze Gerüste der höheren Stände, immer sich zuletzt auf diesen Boden gründet, und in der ersten Zeit die gleiche poetische, wie politische und moralische Naivität herrschend war“ (TV, S. 161). Es ist die bereits ausgeführte Vorstellung von der vergangenen, ursprünglichen Beschaffenheit des „Volkes“, das noch gleichbedeutend mit „Nation“ verstanden

²¹⁵ In ähnlicher Weise verwendet Arnim den Volksbegriff in seinem Nachwort „Von Volksliedern“ zur *Wunderhorn*-Sammlung (1806-08). Nienhaus, 2000, S. 90 spricht von einer „Dreistufensemantik“, bei der ‚Volk‘ im kontemporären Kontext als Unten-oben-Relation auf die als verhängnisvoll angesehene Spaltung zwischen ‚Gebildeten‘, ‚Gelehrten‘ – die gleichgesetzt werden mit einer bestimmten elitären Kunst – einerseits und dem ‚thätigen lebhaften Theil des Volkes‘ andererseits“ verweist. Mit Blick auf einen vergangenen Zeithorizont beschreibt Arnim das „Einheitspotential“ des „Volkes“, „das der volksnahe, nicht-elitäre Künstler zu bergen hätte“ (Nienhaus, 2000, S. 92). ‚Volk‘ wird so „zu einem Zukunftsbegriff, der auf etwas noch zu Realisierendes verweist“ (Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 7, S. 149, Anm. 2). Im Kontext eines zukünftigen Zeithorizonts rückt ‚Volk‘ bei Arnim nach Nienhaus deutlich von der Bedeutung ‚Staatsvolk‘ ab „zugunsten eines umfassenderen Ausdrucks vom ‚deutschen Volk‘, das es so (nicht mehr und) noch nicht gibt“; Nienhaus, 2000, S. 92.

werden konnte und keine „künstliche Differenz der Stände“ (TV, S. 149) kannte. Das „Volk“ ist die Grundlage, die Basis der Gesellschaft und ihrer sich ausdifferenzierenden Institutionen, und so gesehen auch der eigentliche „Produzent“ jeglicher Poesie.

Mit Blick auf die gegenwärtige Situation der Spaltung entwirft Görres ein Programm, wie „Volk“ und „Nation“ sich einander wieder annähern sollen und die Differenzierung der Stände – nicht abgeschafft, aber doch überbrückt werden soll. Die Aufwertung der Volksbücher und mit ihr die Aufwertung der „untersten Klassen“ (TV, S. 154) soll diese Brücke schlagen. Görres' Feststellung und zugleich Hoffnung, die er in die Volksbücher setzt, ist, dass diese „einen unzurechnenden Einfluß auf [...] Geist und Charakter“ (TV, S. 152) einer Nation ausüben.

Neben dem Volksgeistkonzept und der Annahme einer höheren Harmonie, die alle Gegensätze eint – auf beides werde ich im weiteren Verlauf genauer eingehen –, führt Görres als Beweis für den Wert der Volksbücher ihre lange Überlieferungsdauer an. Sie sei der Prüfstein, auf dem sich die Qualität der Volksliteratur in ästhetischer wie auch in „moralischer“ Hinsicht erweist.

Die Nation ist nicht einem toten Felsen ähnlich, dem der Meißel willkürlich jedes Bild eingraben kann, es muß etwas ihm Zusagendes in dem sein, was man von ihr angenommen wissen will; ein dunkler Instinkt für das Gute ist keiner Kreatur versagt, und damit fühlt sich leicht, was gut und gedeihlich was schädlich und giftig ist, heraus, und kräftig, und ohne sich zu besinnen, stößt die Menge alles ab, vor dem dieser dunkle Trieb sie warnt. (TV, S. 153)

Nicht der Verstand ist es, der die Volksbücher auf Qualität und Angemessenheit hin prüft, sondern „ein dunkler Instinkt“. Es muss eine „innere Sympathie“ (TV, S. 159), eine „Wahlverwandtschaft“ (TV, S. 159) zwischen der „Nation“ bzw. dem „Volk“ und den Volksbüchern bestehen, wenn sie in der Menge „Wurzeln greifen“ (TV, S. 159) sollen. Diese „Wahlverwandtschaft“ begründet Görres damit, dass es einen unveränderlichen „Kern“ der Volksbücher gebe, der über die gesamte Zeit der Überlieferung hinweg bestehen bleibt; und nicht nur in den Volksbüchern selbst, sondern auch im „Volk“, in allen Ständen glaubt Görres diese nicht dem Wandel unterworfenen Disposition zu erkennen.

Ich möchte hier kurz erwähnen, dass Görres neben „poetischen“ auch „didaktische“ Volksbücher in seine Auswahl mit einbezieht. Diese beschreibt er als „ihres inneren Charakters wegen durchaus modern“ (TV, S. 158), inhaltlich jedoch

von den zeitgenössischen Naturwissenschaften widerlegt. Doch gerade ihre Unwissenschaftlichkeit lässt sie für ihn poetisch werden, denn „gerade weil sie so alt sind, ist so viel von Poesie in ihnen, so wenig hingegen von Wahrheit“ (TV, S. 158).²¹⁶ Anhand dieses Kriteriums rechtfertigt Görres die Zusammenstellung der von ihm gewürdigten Volksbücher und versucht den Anschein der Heterogenität zu mildern. Gleichwohl sieht er die didaktischen Schriften nicht aus „früherer mündlicher Überlieferung ausgegangen“ (TV, S. 158) und „auch nicht wie die rein poetischen selbst aus dem Volk hervorgewachsen“ (TV, S. 158.); im Vergleich zu den „rein poetischen“ Schriften diagnostiziert Görres eine größere Distanz zwischen den „didaktischen, lehrenden unter den Volksbüchern“ (TV, S. 158) und dem „Volk“ (vgl. TV, S. 158 f.).

Es wurde bereits dargelegt, auf welche Weise Görres eine positive Bedeutungsverschiebung des Volksbegriffes vollzieht und das Attribut der „Pöbelhaftigkeit“ vom „Volk“ als gesellschaftlicher Teilschicht ablöst. Die Vorstellung von einem „idealen Charakter“ der Stände – und schließlich auch der Nationen – ist ein wesentlicher Aspekt bei dieser Aufwertung:

Aber es giebt ein anderes Volk in diesem Volke, alle Genien in Tugend, Kunst und Wissenschaft, und in jedem Tun sind dieses Volkes Blüte; jeder, der reinen Herzens und lauterer Gesinnung ist, gehört zu ihm; durch alle Stände zieht es, alles Niedere adelnd, sich hindurch, und jeglichen Standes innerster Kern, und eigenster Charakter ist ihm gegeben. Jedem Stande kann nämlich ein Idealcharakter inwohnend gedacht werden, höher hinauf gestimmt in den höheren Ständen; tiefer verleblicht, aber immer noch vollkommen im Volke. Körperliche Gesundheit ist so vollendet in sich und achtbar, wie innere Geistesharmonie, und eines jedesmal durch das andere bedingt. Von diesem heiligen Geiste, der im Volke wohnt, und nichts zu schaffen hat mit unheil'gem Pöbel, reden wir jetzt, ob er darum, weil er derber, sinnlicher im Niedersteigen geworden ist, verwerflicher sei. (TV, S. 150)

Görres Volksgeistkonzept in den *Teutschen Volksbüchern* steht in engem Zusammenhang mit seiner Konzeption von kultureller Vergangenheit und kultureller Identität der Deutschen. Wie bereits im ersten Abschnitt unter Punkt 1.2 dieser Arbeit erwähnt, rekurriert Görres damit auf einen Begriff, der durch Herder ins Deutsche Eingang gefunden hat. Dieser knüpft mit dem Ausdruck „Geist des

²¹⁶ Schelling zufolge wurde die Wissenschaft „geboren“ aus der Poesie, wobei die Mythologie als das Bindeglied zwischen beiden Polen fungiert; vgl. Michail F. Ovsjannikov: Die ästhetische Konzeption Schellings und die deutsche Romantik. In: Steffen Dietzsch (Hg.): Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte Bd. 13). Berlin: Akademie 1978, S. 130-145, hier S. 137.

Volks“ an den Terminus „esprit general“, „Gemeingeist“, des französischen Staatstheoretikers Charles-Louis de Montesquieu (1689-1755) an.²¹⁷ Äquivalent zu diesem Ausdruck finden sich bei Herder etwa die Formulierungen „Charakter des Volks“, „National-Charakter“, „Nationalgeist“ und „Seele“ des Volkes.²¹⁸

Ausdruck verschafft sich dieser Geist oder Charakter eines Volks in seinen Sitten und seiner Mythologie, seiner Sprache, seinen Liedern und Sagen [...], die ihrerseits wiederum einen – indirekten – Zugang zum Vg. [Volksgeist] öffnen.²¹⁹

Die Volksbücher, die nach Görres aus den Volkssagen hervorgegangen sind, sollen als Verbindung zur eigenen Vergangenheit, zur kulturellen Identität der „Nation“ – d.h. der Gemeinschaft aller die Gesellschaft ausmachenden Personen ohne Rücksicht auf Standesunterschiede – fungieren. Sie, und mit ihnen der „Volksgeist“, haben sich bis zur Gegenwart konserviert und ermöglichen so den „Griff zurück“:

[B]is heute sind jene Gesangeswellen dem Volke nicht zergangen, während zu ihrer Schande, jene die sich die Gelehrten nennen, rein das Andenken verloren hatten an die ganze Zauberwelt, in der ihre Vorfahren gewandelt waren. [...] So hat die alte Zeit verbannt bei'm Volke sich verbergen müssen, und das Volk ist rein auch allein vom Schimpfe der bösen Zeiten geblieben, die sie verdrängten. Wollt ihr sie suchen die Verwiesenen, ihr müßt sie bei'm Volke suchen, wo sie noch im Leben gehen, und im Staube der Bibliotheken, wo sie schon viele Jahrhunderte den Winterschlaf gehalten haben! (TV, S. 200)

In der Rückwendung zur „alten Zeit“ liegt für Görres die Möglichkeit einer Versöhnung der höheren Stände und untersten Klassen und ihrer Kunst – und dadurch die Möglichkeit der Wiederherstellung einer Harmonie und Ganzheit, wie sie in Görres' Modell der Geschichte und (Auseinander-)Entwicklung von „Volk“ und „Nation“ in der Vergangenheit gegeben war.

²¹⁷ Vgl. A. Grossmann: Volksgeist, Volksseele. In: Gründer, Karlfried / Joachim Ritter / Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 11: U-V. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2001, Sp. 1102-1107, hier Sp. 1102.

²¹⁸ Vgl. Grossmann, 2001, Sp. 1102.

²¹⁹ Grossmann, 2001, Sp. 1102.

3.2.3 Die Versöhnung des Gegensätzlichen

Die von Görres in den *Aphorismen über die Kunst* 1802 formulierte Vorstellung von der Umsetzbarkeit der „Idee des ewigen Friedens“ in der Kunst greift deutlich ein Detail der Kunstbestimmung auf, die der Aufsatz *Einige Worte über Allgemeinheit, Toleranz und Menschenliebe in der Kunst* in Wilhelm Heinrich Wackenroders und Ludwig Tiecks *Herzergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*²²⁰ von 1797 gibt. Der Text proklamiert eine tolerante Kunstauffassung, die Vielfalt in Stil und Erscheinungsformen zulässt und sich gegen eine ästhetische Normierung richtet.²²¹ Görres' Aussage in der Selbstanzeige der *Teutschen Volksbücher* in den *Heidelbergischen Jahrbüchern*, er habe mit seiner Schrift eine Versöhnung der höheren mit der Volksliteratur bezweckt, scheint sich ganz zu diesem Programm zu bekennen. In beiden Fällen lautet die Argumentation, dass die Vielfalt durch eine höhere Instanz verbunden wird, dass es also eine Einheit in der Vielfalt gibt. Bei Wackenroders Klosterbruder ist Gott als „der ewige Geist“²²² die Instanz, die sich für die Harmonie des Gegensätzlichen verbürgt:

[E]r weiß, daß ein jeder die Sprache redet, die Er ihm angeschaffen hat, daß ein jeder sein Inneres äußert wie er kann und soll; – wenn sie in ihrer Blindheit unter einander streiten, so weiß und erkennt Er, daß für sich ein jeglicher Recht hat; er sieht mit Wohlgefallen auf jeden und auf alle, und freut sich des bunten Gemisches.²²³

Als streitende Parteien können hier sowohl die Künste²²⁴ als auch die um eine Vormachtstellung der „eigenen Kultur“ streitenden Völker, aber auch die unter-

²²⁰ Wilhelm Heinrich Wackenroder: *Herzergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*. In: W. H. W.: *Sämtliche Werke und Briefe*. Hist.-krit. Ausg. Bd. I: *Werke*. Hg. von Silvio Vietta. Heidelberg: Winter 1991, S. 51-129, der genannte Aufsatz darin auf S. 86-89. Die Frage zu Tiecks Beteiligung an den *Herzergießungen* ist noch immer problematisch, Tiecks Äußerungen zur Verfasserfrage sind teilweise widersprüchlich; die wahrscheinliche Verfasserzuschreibung der einzelnen Stücke stellt Wackenroders Autorschaft klar als die ausschlaggebende heraus; vgl. den Kommentar zu den *Herzergießungen* im genannten Band, S. 283 und 286 f.

²²¹ Vgl. Schmitz-Emans, 2004, S. 86.

²²² Vgl. Wackenroder, *Herzergießungen* (siehe Anm. 220), S. 86 f.

²²³ Wackenroder, *Herzergießungen*, S. 87.

²²⁴ So befasst sich die Ästhetik als philosophische Disziplin im 18. Jahrhundert beispielsweise mit der Frage nach der Hierarchie der Sinne und einer möglichen „Rangordnung“ der Künste. Siehe auch Schmitz-Emans' Verortung von Wackenroders Ästhetik im historischen Kontext: „Die Ästhetik des Klosterbruders steht in Beziehung zur ästhetischen Diskussion des ausgehenden 18. Jahrhunderts, welche sich mit der Frage nach einem spezifischen poetischen Erkenntnisvermögen beschäftigt hatte. Der aufklärerische Philosoph Alexander Baumgarten bereitete in seiner

schiedlichen gesellschaftlichen Schichten angesehen werden. In seiner Abhandlung *Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten* (1781) kritisiert Herder den „sich vertiefenden Gegensatz zwischen den Gebildeten und anderen Menschen der Gesellschaft“²²⁵.

Das Plädoyer für die Vielfalt mit Blick auf das „Ganze“, das eine Hierarchisierung der Teile als unmöglich beschreibt, schließt wie bei Görres die Möglichkeit einer idealen Ausformung der Teile nicht aus, sondern basiert gerade auf der Annahme, dass das am besten sei, was sich selbst gemäß ist:

Begreift doch, daß jedes Wesen nur aus den Kräften, die es vom Himmel erhalten hat, Bildungen aus sich herauschaffen kann, und daß einem jeden seine Schöpfungen gemäß sein müssen.²²⁶

Görres' Konzept der Nationalcharaktere knüpft genau hier an,²²⁷ wie auch seine Vorstellung von dem den Ständen inwohnenden Idealcharakter (vgl. TV, S. 150). Die Kenntnis des und die Toleranz gegenüber dem „Anderen“ wird in dem Aufsatz aus den *Herzergießungen* wie auch bei Görres als wichtig erachtet, da alles auf einer höheren Stufe als verbunden angesehen wird. So findet sich bei Wackenroder die Aussage:

Aesthetica (1750/58) maßgeblich den Weg dafür, dass die ästhetische Erkenntnis als eigenständig begriffen werden konnte. Kant hatte die ästhetische Urteilskraft dem theoretischen Erkenntnisvermögen und der moralischen Urteilskraft gleichberechtigt zur Seite gestellt. Die der Kunst und Dichtung zugeordneten Vermögen der Phantasie und Erfindungskraft rücken im folgenden zunehmend ins Zentrum des Interesses und werden teilweise gegenüber der Vernunft aufgewertet. Wackenroders und Tiecks Texte sind insofern repräsentative Beispiele romantischer Ästhetik, als hier die ästhetische Erfahrung als höhere Erkenntnisform gewürdigt, also noch über die Verstandeserkenntnis gestellt wird“; Schmitz-Emans, 2004, S. 90.

²²⁵ Koepke, 1987, S. 217.

²²⁶ Wackenroder, *Herzergießungen* (siehe Anm. 220), S. 88. Vgl. hierzu Görres: „[W]ir tadeln ja auch die Biene nicht, daß sie im Sechseck baue, und die Seidenraupe nicht, daß sie nur Seide und nicht Tressen und Purpurkleider webe, und beginnen allmählich jetzt die Welt zu achten, wie ohne Menschenweisheit sie die Natur zu ihrem Bestand geordnet, und zur schönen humanen Duldung wohl gelangt, lassen wir leben was atmen mag, weil es sich nicht geziemt, des Herren Werke zu vernichten“ (TV, S. 147 f.).

²²⁷ Wie bereits in Abschnitt 1.2 erwähnt, nimmt Görres in der Volksbuchschrift keine Hierarchisierung der Nationalcharaktere vor. Er hebt die Eigenheiten der Völker hervor und lobt deren „Geist“, im Sinne einer von „Schlacken“ gereinigten Essenz (vgl. TV., S. 150 f.). Es ist jedoch nicht zu vergessen, dass Görres die unterschiedliche Beschaffenheit der Völker während seiner Zeit in den besetzten Rheinlanden als unüberwindbare Barriere für ein harmonisches Zusammenleben deutete (siehe Anm. 82). Damit ist er nicht mehr so weit von dem Urteil entfernt, das Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* (1807/08) fällt. Den Nationalcharakter der Deutschen sieht Fichte – ganz ähnlich wie Görres (vgl. TV, S. 151) – gekennzeichnet durch Tiefe des Gemüts, Ernsthaftigkeit und Überzeugungstreue, Eigenschaften, die nach seiner Auffassung anderen Völkern fehlen; vgl. Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (siehe Anm. 185), besonders Fünfte Rede, S. 75-90 und Sechste Rede, S. 91-105.

Uns, Söhne dieses Jahrhunderts, ist der Vorzug zu Theil geworden, daß wir auf dem Gipfel eines hohen Berges stehen, und daß viele Länder und viele Zeiten unsern Augen offenbar, um uns herum und zu unsern Füßen ausgebreitet liegen. So lasset uns denn dieses Glück benutzen, und mit heiteren Blicken über alle Zeiten und Völker umherschweifen, und uns bestreben, an allen ihren mannigfaltigen Empfindungen und Werken der Empfindung immer *das Menschliche* herauszufühlen. – –²²⁸

Die Versöhnung des Gegensätzlichen ist also möglich dadurch, das das Gegensätzliche als gleichen Ursprungs erkannt und eine Ebene postuliert wird, auf der die Unterschiede im Vergleich zu den Gemeinsamkeiten nicht mehr ins Gewicht fallen. Das Bild der Begünstigten, die in ihrer privilegierten Betrachterposition von ihrem Gipfel aus die Vielfalt überblicken, die ihnen zu Füßen (!) liegt, beschreibt trotz aller damit verknüpften Vorstellung von Toleranz eine Hierarchie – „das Menschliche“ ist allen gleichermaßen zu eigen, die Deutungsmacht und Erkenntnisfähigkeit ist jedoch auf eine ganz bestimmte (historische und kulturelle) Gruppe beschränkt. Wenn Osinski in ihrem Modell der Verschiebungen der Gesellschaftsbereiche und Institutionen, in denen das „Ideal der veredelten Menschheit“ erreicht werden soll, um 1810 „das Unternehmen einer Übertragung des politischen, nationalen, kulturellen und religiösen Auftrags an Deutschland, die Führung auf dem Weg zum Ideal zu übernehmen“²²⁹ als vollzogen ansieht, erscheint das also begreiflich. Auch wenn in den *Teutschen Volksbüchern* nicht explizit die „deutsche Vormachtstellung“ artikuliert wird, so geht es doch bei der Schaffung einer kulturellen Identität nicht nur um die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und Inklusion, sondern auch um die Abgrenzung nach außen und vor allem: um eine positive Distinktheit.²³⁰ Görres' Volksgeistkonzept, das die Aufwertung der

²²⁸ Wackenroder, *Herzergießungen* (siehe Anm. 220), S. 89. Die Pflicht der so Privilegierten zur Toleranz (im Sinne einer „toleranten Gesinnung der Gebildeten gegen die Ungebildeten“, TV, S. 148) formuliert auch Görres. Hier erscheint es sinnvoll, noch einmal an den aufgeklärten Menschheitsbegriff zu erinnern. Besonders Bödekers Ausführungen zur kollektiven Funktion des Menschheitsbegriffs im Artikel „Menschheit, Humanität, Humanismus“ (*Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 1063-1128, hier S. 1087-1090) gehören in diesen Kontext. Bödeker weist auf „die kulturhistorische Dimension des Kollektivbegriffs“ (*Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 1087) ‚Menschheit‘ in der Begriffsbestimmung etwa bei Adelung hin: ‚Menschheit‘ abstrahiert von allen Unterschieden der Länder und Völker, der Kulturen, Religionen und Herrschaftsformen und stellt ab auf das, worin alle Menschen gleich sind“ (*Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 3, S. 1087).

²²⁹ Osinski, 1997, S. 20.

²³⁰ Dieser sozialpsychologische Terminus steht in Zusammenhang mit der von Henri Tajfel und John C. Turner entwickelten Theorie der sozialen Identität (Social Identity Theory, SIT); siehe dazu etwa Henri Tajfel / John C. Turner: *The social identity theory of intergroup behavior*. In:

Volksbücher begründet – die Volksbücher werden als „Körper des Volksgeistes“ (TV, S. 147) dargestellt –, argumentiert in gleicher Weise mit einem Innen-Außen-Modell. Die vielfältigen äußeren Erscheinungsformen werden durch den Rekurs auf einen gemeinsamen „Kern“ harmonisiert²³¹ und anhand einer teleologischen Komponente in ihrer Verschiedenheit legitimiert.

Im Aufsatz *Ehrendächtniß unseres ehrwürdigen Ahnherrn Albrecht Dürers. Von einem kunstliebenden Klosterbruder*²³² aus den *Herzergießungen* huldigt der Klosterbruder Dürer als dem herausragenden Vertreter der altdeutschen Kunst. Dürers Malerei wird als vorbildhaft angeführt, da die Figuren in seinen Bildern wie „wirkliche Menschen“ und „aus der Mitte der Natur genommen“²³³ scheinen; und: die Figuren „reden laut und vernehmlich“, „alles spricht uns gleichsam mit Macht an, daß wir den Sinn und die Seele des Ganzen recht fest im Gemüthe fassen“²³⁴. Ganz anders fällt die Bewertung der gegenwärtigen Künstler aus:

Wie ist's, daß mir die heutigen Künstler unseres Vaterlands so anders erscheinen, als jene preiswürdigen Männer der alten Zeit [...]? Wie ist's, daß es mir vorkommt, als wenn ihr alle die Mahlerkunst weit ernsthafter, wichtiger und würdiger gehandhabt hättet, als diese zierlichen Künstler unserer Tage? [...] [D]ie Neueren scheinen gar nicht zu wollen, daß man ernsthaft an dem, was sie uns vorstellen, Theil nehmen solle; sie arbeiten für vornehme Herren, welche von der Kunst nicht gerührt und veredelt, sondern höchstens geblendet und gekitzelt seyn wollen; sie bestreben sich, ihr Gemälde zu einem Probestück von recht vielen lieblichen und täuschenden Farben zu machen; sie prüfen ihren Witz in Ausstreuung des Lichtes und Schattens; – aber die Menschenfiguren scheinen öfters bloß um der Farben und um des Lichtes willen, wahrlich ich möchte sagen, als ein nothwendiges Übel im Bilde zu stehen.²³⁵

Stephan Worchel (Hg.): *Psychology of intergroup relations*. 2. Aufl. Chicago: Nelson-Hall 1986, S. 7-24. „Ausgangspunkt [der Theorie] ist die Feststellung, dass das Selbstkonzept nicht nur über solche Merkmale bestimmt ist, die das Individuum als einzigartig definieren und von anderen Individuen unterscheiden (personale Identität), sondern auch über Gruppenmitgliedschaften, also sozial geteilte Merkmale (soziale Identität)“; Amélie Mummendey / Sabine Otten: *Theorien intergruppalen Verhaltens*. In: Dieter Frey / Martin Irle (Hg.) *Theorien der Sozialpsychologie*. Bd. II: Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien. 2. vollst. überarb. und erw. Aufl. Bern: Huber 2002, S. 95-119, hier S. 100. Die Grundannahme der SIT ist, dass soziale Vergleiche, die für die Bewertung der sozialen Identität von Bedeutung sind, auf die Abgrenzung der eigenen von der fremden Gruppe hin ausgerichtet sind, mit dem Ziel einer positiven Selbstbewertung, einer positiven Distinktheit (vgl. Frey / Irle, 2002, S. 100.).

²³¹ Siehe die Ausführungen zum „Allgemein-Menschlichen“ in Anm. 143.

²³² Wackenroder, *Herzergießungen* (siehe Anm. 220), S. 90-96.

²³³ Wackenroder, *Herzergießungen* (siehe Anm. 220), S. 91.

²³⁴ Wackenroder, *Herzergießungen*, S. 91.

²³⁵ Wackenroder, *Herzergießungen*, S. 91 f.

In seinen Ausführungen zur unterschiedlichen Beschaffenheit der Völker spricht Görres vom „ächten innern Geist des teutschen Volkes, wie die älteren Maler in seiner besseren Zeit ihn uns gebildet“ (TV, S. 151). Ein Maler wie Dürer, der nach Wackenroders Klosterbruder seine Kunst ernsthaft und würdig gehandhabt und „Sinn und Seele“ des Motivs in das Bild „hineingelegt“ hat. Görres’ Versuch, die Volksliteratur aufzuwerten, geht einher mit einer Kritik an der „leeren Ziererei“ und dem „prahlerischen Renommieren[]“ (TV, S. 201) der gegenwärtigen Kunst. „Ernst“ und „Würde“ sind die Eigenschaften, die es von den Gestalten der Vergangenheit zu erlernen gilt (vgl. TV, S. 200). Die Versöhnung der hohen mit der Volksliteratur bedeutet also für Görres, dass erstere sich an letzterer zu orientieren hat; jedoch nicht im Sinne einer Angleichung von Inhalt oder Form des „Alten“ und des „Neuen“, sondern im Sinne einer Rückbesinnung auf einen gemeinsamen „Kern“ (TV, S. 150 sowie 200), der über die Veränderungen hinweg Stabilität gewährt.

3.2.4 Görres’ geschichtsphilosophisches Modell und seine Funktion

In seiner Studie *The Turn to History and the Volk* beobachtet Fabian Lampart um 1800 eine Bedeutungsveränderung des Begriffs ‚Geschichte‘:

Previously, history in intellectual discourse was an abstract concept, something far removed from concrete experience. Yet, at the beginning of the new century, it became more and more evident that there had been important transformations during the last decades all over Europe. Differing from earlier revolutionary situations, these transformations were not limited just to abstract discussions, but were also closely connected with political and economic revolution. The new experience of history was a major turning point in European thinking. Reality itself, prior to this time a rather stable space of perceptions and experiences, became more and more insecure and unpredictable. These signs are indicative of an intellectual and cognitive crisis.²³⁶

²³⁶ Vgl. Fabian Lampart: *The turn to history and the Volk: Brentano, Arnim, and the Grimm Brothers*. In: Dennis F. Mahoney (Hg.): *The Literature of German Romanticism (The Camden House History of German Literature Bd. 8)*. Rochester, NY u.a.: Camden House 2004, S.171-189, hier S. 173 f.

Die neue Bedeutsamkeit von Geschichte²³⁷ bezeichnet Lampart als „symptomatic for the loss of metaphysical security that had already been described theoretically by thinkers of the Enlightenment period“²³⁸. Nach Lampart ist es Herder, der mit seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* einen wichtigen Beitrag zur „Lösung“ dieses Problems der „new incalculability of the historical world“²³⁹ leistet, indem er „a concept of history as progress toward the perfection of mankind“²⁴⁰ entwirft.²⁴¹ Dieses Perfektibilitätsmodell, das den Kern des Humanitätskonzepts darstellt, wurde bereits in Abschnitt 2.1.1 dieser Arbeit näher erläutert und seine Bedeutung für Görres' frühe politische Schriften herausgearbeitet.

Bernhard Giesen und Kai Junge beschreiben nun den Fortschrittsglauben als einen Aspekt der abendländischen „Idee des Universalismus“.²⁴² Der sogenannte Universalismus hat ihnen zufolge „Merkmale eines konstitutiven Mythos, in dem sowohl die strukturelle Ordnung der Welt als auch ihre geschichtliche Bewegung erzeugt werden“²⁴³. Mythen behaupten nach Giesen und Junge „die Einheit der Gegensätze, die Identität in Wandel und Verschiedenheit“²⁴⁴ und ermöglichen es so, „geschichtlich und kulturell kontingentes in Natur umzudeuten“²⁴⁵. Mit anderen Worten: Mythen konstituieren Sinn und erlauben durch die Verbürgung eines Ursprungs die Annahme eines „Zielpunktes“. Auf die Produktivität des (nationalen) Mythos für Görres' kulturpolitisches Programm werde ich in Abschnitt 3.2.6 zurückkommen.

²³⁷ Jannidis spricht in seiner Arbeit im Zusammenhang mit seiner These von der ‚Verzeitlichung‘ von einem neuen Zeitbewusstsein im 18. Jahrhundert, vgl. Jannidis, 1996, S. 65 ff. Er beschreibt unter anderem Veränderungen im Bereich der „Modelle des Kosmos, der Natur“ und „der menschlichen Kultur“: „Sie werden immer unabhängiger voneinander, ihre Zeithorizonte werden zunehmend erweitert, und die Ordnungsmuster in diesen Bereichen werden temporalisiert. Diese Umstellungen schlagen sich in der Entstehung von Zeitbegriffen oder der Umdeutung und Aufwertung bereits vorhandener Begriffe nieder. Begriffe wie ‚Fortschritt‘, ‚Entwicklung‘, ‚Utopie‘, ‚Geschichte‘ erhalten seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine zentrale Position in der [gepflegten] Semantik“; Jannidis, 1996, S. 67.

²³⁸ Lampart, 2004, S. 174.

²³⁹ Lampart, 2004, S. 175.

²⁴⁰ Lampart, 2004, S. 175.

²⁴¹ Zum neuen Geschichtsverständnis vgl. auch Schmitz-Emans, 2004, S. 28.

²⁴² Vgl. Bernhard Giesen / Kai Junge: Der Mythos des Universalismus. In: Helmut Berding (Hg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 34-64, S. 34.

²⁴³ Giesen / Junge, 1996, S. 34.

²⁴⁴ Giesen / Junge, 1996, S. 35.

²⁴⁵ Giesen / Junge, 1996, S. 35, Anm. 5. Giesen und Junge beziehen sich in ihrer Definition auf Roland Barthes Studie *Mythen des Alltags* (1964, frz. Orig. 1957).

Durch die mit Hilfe von (Ursprungs-)Mythen geleistete sinnhafte Deutung von Geschichte lässt sich also ein Telos denken, auf das diese ausgerichtet ist. Fabian Lampart, der „the utopian state of perfection“²⁴⁶, den Gedanken der Perfektibilität der Menschheit, als ein Grundkonzept des historischen Denkens um 1800 beschreibt, sieht in der teleologischen Komponente des Geschichtsverständnisses einen äußerst leistungsfähigen Ansatz, mit der Unsicherheit und Kontingenz²⁴⁷ von Geschichte umzugehen:

If there is an end goal of history, then there is also a direct way to resolve the problems brought about by political, economic or intellectual modernization. The question is how to find the right way to this ideal age. The answer is to look back to the ages before the present, ages in which man was not yet alienated from nature. Evidently, the philosophical theories of history develop in accordance with Jean Jacques Rousseau's (1712-78) thoughts about the evolution of man. Starting from a state of natural harmony, with the development of notions of social property mankind enters an age of sociological and historical deformation.²⁴⁸

Im Zentrum dieser Geschichtsphilosophie steht ein triadisches Geschichtsmodell, das sich aufteilt in ein „Goldenes Zeitalter“²⁴⁹ in der Vergangenheit, den Fall der Menschen in die gegenwärtige Dekadenz und die Vorstellung der Wiederkehr des verlorenen Zeitalter der Harmonie in der Zukunft.²⁵⁰ Die Vergangenheit, in der der Mensch gedacht wird als im Einklang mit der Natur, soll der Orientierung dienen, um die Zukunft im Sinne des Ziels der Geschichte zu gestalten.

²⁴⁶ Lampart, 2004, S. 175.

²⁴⁷ „History became a synonym for insecurity and contingency“; Lampart, 2004, S. 174.

²⁴⁸ Lampart, 2004, S. 175.

²⁴⁹ Vgl. hierzu als Überblick die ideengeschichtliche Arbeit von Hans-Joachim Mähl: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen (Probleme der Dichtung. Studien zur deutschen Literaturgeschichte Bd. 7). Heidelberg: Winter 1965.

²⁵⁰ „The triadic scheme is a recurrent structure in the different designs of philosophical descriptions of history from Herder and Kant through Schelling, Schiller, Hölderlin, and Novalis up to Hegel. There are vastly different ideological implications in these thinkers' conceptions of a secularized salvation history, but present in them all is the basic structure of an idealized prehistoric age, a present with clearly negative qualities, and an ideal future“; Lampart, 2004, S. 175. Vgl. auch Schmitz-Emans, 2004, S. 38: „Das Grundschema des vorromantischen und romantischen Geschichtsdenkens ist triadisch: Auf eine Phase der Einheit folgt ein Zeitalter der Disharmonie, auf das eines der neuerlichen Harmonie folgen soll. Die Frühgeschichte der Menschheit wird – unter dem Einfluss rousseauistischer Ideen und Herderscher Konzepte – idealisiert. Die spätere Zeit und die Gegenwart gelten als Phasen des Abfalls vom Ursprung und der Entwicklung zum Negativen. Dieser Befund kann zivilisationskritisch oder auch politisch akzentuiert sein. Die Zukunft erscheint als Projekt, sie soll auf höherer Stufe die verlorenen Ideale der Vergangenheit restituieren.“

Görres' Konzeption des „Volkes“ basiert ebenfalls auf diesem triadischen Modell, das sich, wie im Abschnitt 2.2.2 zum Dilemma der Zirkularität der „Bedingungen der Möglichkeit“ von Perfektibilität angedeutet, zur Lösung desselben anbietet. Wie oben beschrieben geht er von einem harmonischen Zustand in der Vergangenheit aus, in dem „Volk“ und „Nation“ noch eine Einheit bildeten. Diese Einheit wurde durch die Aufspaltung der Gemeinschaft in verschiedene Stände zerstört. Der gegenwärtige Zustand von „Volk“ und „Nation“ ist für Görres durch einen fortschreitenden Prozess der Aufspaltung gekennzeichnet, mit Luhmann ließe sich sagen: durch die zunehmende Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Teilsysteme. Der letzte Teil des Dreistufenmodells ist die Vorstellung von der Wiederherstellung der als ursprünglich angenommenen Harmonie zwischen „Volk“ und „Nation“ in der Zukunft.

3.2.5 Die Rolle des „Mittelalters“ in Görres' triadischem Geschichtsmodell

Görres sieht in der Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit die Chance, die Zukunft nach ihrem Vorbild zu gestalten. Die Betrachtung des „Altertums“ wecke aufgrund der „Ahndung der Vergangenheit“ (TV, S. 178) und der Erkenntnis des unaufhaltsamen Fortschreitens der Zeit „religiöse Gefühle“ (TV, S. 179) in den Menschen. Das Mittelalter sei nun „die Periode, wo die Gestalten sich am dichtesten aneinander drängen, wo hauptsächlich die Stiftung gegründet wurde, von der die gegenwärtige Generation noch die Zinsen zieht“ (TV, S. 179). Es ist für Görres' Konstitution der kulturellen Vergangenheit der Deutschen als deren „jüngere Vergangenheit“ besser geeignet als etwa die römische oder griechische Antike. Aus dieser Periode – dem Mittelalter – stammen nach Görres die überlieferten Schriften, die er in seiner Arbeit würdigt, sie sollen den Zugang zur kulturellen Vergangenheit und der kulturellen Identität schaffen – über das Mittel der Poesie. So konstatiert Gerhard Schulz, dass die „Berührung mit der alten Litera-

tur“ für Görres „zur Rekonstruktion des zerfallenen Volkes“²⁵¹ führen sollte. Diese Aussage deckt sich mit unseren Beobachtungen, dass Görres „Volk“ und „Nation“ als ursprüngliche Einheit behauptet, und dass zu dieser vergangenen Epoche der Einheit über bestimmte Überlieferungsstränge – wie Mythen²⁵² oder „Volkspoesie“ – eine Verbindung hergestellt werden kann.

Görres' idealisierter Entwurf des Mittelalters im Schlusskapitel der Volksbuchschrift entspricht einer gängigen, romantischen „Verklärung“ und Typisierung. Novalis erklärte das Mittelalter in seiner Rede *Die Christenheit oder Europa* von 1799 zur vorzüglichsten Epoche, einer Epoche der Harmonie, in der die Religion als unangefochtene Deutungsmacht fungierte.²⁵³ Horst Meixner spricht in diesem Zusammenhang von einem geschichtsphilosophischen Paradigmenwechsel.²⁵⁴

An die Stelle des antiken Griechenlands tritt nun das ‚ächt katholische Mittelalter‘ als ein goldenes Zeitalter, in welchem sich geistliche und weltliche Gewalt versöhnten, indem die letztere sich der ersteren unterordnete.²⁵⁵

Dass die Romantik jedoch das Mittelalter „wiederentdeckt“ habe, muss als widerlegt angesehen werden. So schreibt Wolfgang Harms:

Um eine Wiederentdeckung des deutschen Mittelalters handelte es sich nicht, eher um eine abermalige Interessen- und Kenntnissteigerung.²⁵⁶

Das Mittelalter konnte für die Romantiker als Folie für ein Geschichtskonstrukt dienen, das der gegenwärtigen Dekadenzsituation der „Moderne“ den Entwurf einer harmonisch gewachsenen Gesellschaft gegenüber stellt, in der, verbürgt durch die Letztinstanz der Religion, die Strukturierung von Wirklichkeit und Absorption von Kontingenz gewährleistet war.

²⁵¹ Gerhard Schulz: Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Das Zeitalter der napoleonischen Kriege und der Restauration 1806-1830 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart Bd. 7, Teil 2). München: Beck 1989, S. 254.

²⁵² Zum Mythos als Zugang zum „Urzustand“ der Menschheit vgl. Bopp, 1974, S. 24-30.

²⁵³ Die Rede wurde erst 1826 zusammenhängend veröffentlicht, übte aber nach Markus Schwering trotzdem einen großen Einfluss auf das Denken der Zeitgenossen aus; vgl. Markus Schwering: Romantische Geschichtsauffassung – Mittelalterbild und Europagedanke. In: Schanze, 1994, S. 541-555, hier S. 546.

²⁵⁴ Vgl. Meixner, 1983, S. 188. Allgemein zum Mittelalterbild in der Romantik und dem von Meixner beschriebenen Paradigmenwechsel vgl. auch Schwering, 1994.

²⁵⁵ Meixner, 1983, S. 188.

²⁵⁶ Vgl. Wolfgang Harms: Das Interesse an mittelalterlicher deutscher Literatur zwischen der Reformationszeit und der Frühromantik. In: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980. Teil I (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A, Kongressberichte, Bd. 8). Bern u.a.: Lang 1981, S. 60-84, hier S. 62.

Dass sich Görres grundsätzlich über den Konstruktionscharakter seiner idealisierten Darstellung des „Mittelalters“ im Klaren war, lässt sich aus der Tatsache schließen, dass im Juli 1804, nur wenige Jahre vor Veröffentlichung der Volksbuchschrift, in der Zeitschrift *Aurora* Görres' äußerst polemischer Beitrag *Kann man die Epoche des Mittelalters schon für geschlossen ansehen?*²⁵⁷ erschien. Görres' Auffassung des „Mittelalters“ unterscheidet sich hier ganz wesentlich von der in den *Teutschen Volksbüchern*. Die Frage des Titels paraphrasiert er wie folgt:

[O]b wir wirklich in Sitten, Meinungen, und Kenntnissen so verbessert und gebildet sind, daß man annehmen kann, wir leben in einer andern Epoche, als die Zeitgenossen des sogenannten Mittelalters?²⁵⁸

Das „Mittelalter“ wird hier also in keiner Weise als Epoche eines Goldenen Zeitalters verstanden, sondern als Konstruktion einer unzivilisierteren und ungebildeteren Epoche, gegen die sich die „Neuzeit“ positiv abzugrenzen versucht. Am deutlichsten wird Görres' Einsicht in die grundsätzliche Konstruiertheit von Geschichte in einem kleinen Gedankenexperiment zur Beantwortung der dargelegten Frage:

Wir müssen uns hierbei, um nicht Partei und Richter in einer Person zu seyn, in unserer Einbildungskraft ein halbes oder ganzes Jahrtausend weiter vorwärts denken, und dann erst die Sache von allen Seiten betrachten. Ungefähr so dürften wir Europäer des XVIII. und XIX. Jahrhunderts uns geschildert finden, wenn wir im Jahre 2440 wieder erwachen würden. In jener Zeit, würde es heißen, fiel es den Europäern ein, sich plötzlich als eine ausgebildete und veredelte, oder wenigstens in der Vervollkommnung schnell voraneilende Menschheit zu betrachten.²⁵⁹

Diese Ausführungen machen deutlich, dass Görres die Epocheneinteilung als bewusst gesetzte, funktionale Kategorisierung ansieht, die mehr mit Vergleichs- und Abgrenzungsprozessen als einer Darstellung des faktisch Gewesenen zu tun hat:

Das Wort: Mittelalter, ward erfunden, um sonnenklar zu beweisen, daß die Zeiten der Barbarei längst verflossen seyen.²⁶⁰

„Geschichte“ wird an dieser Stelle des Aufsatzes also erkannt als Mittel zur Konstruktion von Identität. Es folgt ein Abriss einer „Charakter-Schilderung, welche

²⁵⁷ Erschienen in *Aurora* Nr. 89, 25. Juli 1804; Joseph Görres: *Aurora-Beiträge*. In: GGS, Bd. 3, S. 71-127, hier Nr. 10, S. 81-83.

²⁵⁸ Görres, *Aurora-Beiträge* (siehe Anm. 257), S. 81.

²⁵⁹ Görres, *Aurora-Beiträge* (siehe Anm. 257), S. 81.

²⁶⁰ Görres, *Aurora-Beiträge*, S. 81.

die modernen Europäer vom Mittelalter entwarfen“²⁶¹, mit dem Ziel, die Fortschrittlichkeit, die positive Distinktheit als Schimäre zu entlarven. Besonders im Bereich der Politik werde deutlich, dass die „modernen Europäer“ „selbst noch im Mittelalter lebten“²⁶².

In diesem Beitrag zeigt sich, dass Görres das „Mittelalter“ weniger als einen konkreten historischen Abschnitt der europäischen Geschichte, sondern als gesellschaftlichen Zustand begreift. Er erkennt die produktive Offenheit des Begriffs, sich mit verschiedenen Konzepten unterlegen zu lassen, um dadurch über Vergleichsprozesse die gegenwärtige Identität zu konstituieren.

Unter Bezugnahme auf Osinskis Modell der Verschiebung von Handlungssphären, das in Abschnitt 2.1.3 vorgestellt wurde, lässt sich Görres' unterschiedliche Verwendung des Mittelalterbegriffs im *Aurora*-Beitrag und der Volksbuchschrift als Zeichen eines Strategiewechsels werten. Während es ihm im erstgenannten Text um eine Kritik an den als barbarisch empfundenen Zeitgenossen geht, die sich selbst – laut Görres fälschlicherweise – auf dem Weg der Umsetzung des Perfektibilitätsideals sehen, versucht er im anderen Fall eine Strategie zu entwerfen, wie dieses Ideal doch noch – außerhalb der Politik – zu erreichen ist. Im *Aurora*-Beitrag greift Görres den Begriff ‚Mittelalter‘ in einer von anderen vorgegebenen Verwendungsweise auf, um ihn zu destruieren. In den *Teutschen Volksbüchern* dient ihm der Begriff zur Konstruktion eines Geschichtsmodells, dass, um zu „funktionieren“, die Spuren seiner Konstruktion verwischen muss. Die Volksbücher selbst sind für Görres dabei von Interesse „[n]icht weil sie Mittelalter sind, sondern redende Stimmen der Vorzeit“²⁶³.

3.2.6 Lebendige Geschichte(n) und die Funktion des (nationalen) Mythos

In der Widmung „An Clemens Brentano“ lässt Görres diese „redenden Stimmen der Vorzeit“ in Form einiger Protagonisten der Volksbücher auftreten, und zwar

²⁶¹ Görres, *Aurora*-Beiträge, S. 81.

²⁶² Görres, *Aurora*-Beiträge, S. 83.

²⁶³ Günther Müller: Einleitung. In: GGS, Bd. 3, S. X-XXIV, hier S. XX.

in der Tradition (früh-)romantischen Erzählens und unter Verwendung von Symbolstrukturen und Motiven, wie sie etwa bei Ludwig Tieck und Novalis zu finden sind.²⁶⁴ Der Gegensatz von Natur und Mensch, die nicht mehr im Einklang miteinander existieren, zeigt sich in der Unfähigkeit des Ich-Erzählers, die „Elementarsprache“ des zur „zürnenden Kreatur“ (TV, S. 143) anthropo-morphisierten Wassers zu verstehen. Allein der kontemplative Mönch²⁶⁵ vermag die Natur zu zähmen und fungiert als Übersetzer im doppelten Sinn; er ist nicht nur in der Lage dazu, die Elementarsprache zu deuten, er kann den Ich-Erzähler auch zu dem Ort führen, an dem „der Elemente Wissen“ (TV, S. 144) Gestalt annimmt. Der Weg führt hinein in den Berg, wo, wie es sich für ihn ziemt, Friedrich Barbarossa²⁶⁶ auf den Beginn eines neuen Zeitalters harrt.²⁶⁷ Allerdings ist er, anders als es die Legende des im Kyffhäuser schlafenden Kaisers berichtet, bei vollem Bewußtsein und zudem nicht alleine: „Um ihn drängten sich die alten Helden alle“ (TV, S. 144). Neben Siegfried und seinem Gegenspieler Hagen aus dem Nibelungenlied begegnet der Ich-Erzähler Heinrich dem Löwen, einem politischen Gegner Barbarossas, Herzog Ernst, dem Helden des gleichnamigen Epos, und anderen (Sagen-) Gestalten. Barbarossa richtet das Wort an den Eindringling und es ergibt sich ein Dialog:

²⁶⁴ So etwa in Tiecks Märchen *Der Blonde Eckbert* (1797) und *Der Runenberg* (1804) sowie Novalis' fragmentarischem Entwicklungsroman *Heinrich von Ofterdingen* und dem Fragment *Die Lehrlinge zu Sais* (beides 1802).

²⁶⁵ Zum Motiv des Einsiedlers siehe Schenda, 1988, S. 409: „Unter den Stereotypen repräsentiert der Eremit den Weltverzicht, die Idylle, den Zufluchtsfreund, den gütigen Helfer, den glücklichen Menschen.“

²⁶⁶ Zum Barbarossa-Mythos siehe Flacke, 1998, S. 108: „Friedrich I. war eine der bedeutenden Gestalten des Mittelalters, und über Jahrhunderte verband sich mit ihm die Vorstellung einer Blüte- und Hochzeit des Kaisertums. Im starken Kontrast zu dieser Projektion steht sein unheroischer Tod, der wahrscheinlich auch der Anlaß für die Entstehung der Legende um seine Wiederkehr war. Friedrich I. war am 10. Juni 1190 im Fluß Saleph in Anatolien während des dritten Kreuzzuges ertrunken. Knapp zweihundert Jahre später entstand die Legende von der Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. als Reformator der Kirche. Die Sage wurde im 14. Jahrhundert auf Friedrich I. übertragen und blieb fortan mit ihm verbunden. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte verlor sich die Erinnerung an diese Überlieferung zwar nie vollständig, aber doch so weit, daß Georg Friedrich Hegel am Ende des 18. Jahrhunderts bedauernd feststellte, daß die ‚Helden unseres Vaterlandes – ein Karl der Große oder Friedrich Barbarossa – in den Geschichtsbüchern der Gelehrten schlummern‘. Er meinte, daß die ‚Empfindungsweise auf die Phantasie des Volkes‘ durch die Geschichten von alten Helden veredelt werden könne.“

²⁶⁷ „Mit der im Kyffhäuser schlafenden Mythengestalt verband sich die Idee der Wiedererstehung des 1806 untergegangenen Ruhms von Kaisertum und Reich“; Flacke, 1998, S. 108. Zur Bedeutung des Barbarossa-Mythos für die Identität der Deutschen siehe die umfassende Studie von Arno Borst: *Barbarossas Erwachen – Zur Geschichte der deutschen Identität*. In: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*. München: Fink 1979, S. 17-60.

Was suchst Du bei den Toten, Fremdling?
Ich suche das Leben, man muß tief die Brunnen in der Dürre graben, bis man
auf die Quellen stößt.
Das Leben ist nicht mehr bei uns, wir haben es als Erbe euch zurückgelassen,
ihr habt übel damit hausgehalten.
Dann laßt aus euern Taten von neuem den Lebensgeist mich ziehen.
Von unsern Taten sind die Schatten nur uns hinabgefolgt, willst du mit ihnen
sprechen, lies in diesen Büchern.
(TV, S. 145)

Den einzigen Zugang zur Vergangenheit, zu neuem „Lebensgeist“, halten die Bücher bereit, in denen nach diesem Bild zwar nicht das „Leben“ selbst, aber die Erinnerung daran konserviert werden kann.

Die Konfrontation mit realen oder fiktiven historischen Gestalten als Belehrung einer Person, die vom rechten Weg abgekommen ist, findet sich auch an anderer Stelle in der Literatur. So beschreibt Wolfgang Harms am Beispiel der Satire *Wunderliche vnd Warhafftige Gesichte Philanders von Sittewalt* (1643) des Juristen Johann Michael Moscherosch die „Möglichkeit, in der Literatur und in der Geschichte einer vergangenen Epoche für die eigene Gegenwart die benötigten Orientierungen zu suchen und zu finden“²⁶⁸:

Auf der elsässischen Burg Geroldseck wird das Weltkind Philander durch die Konfrontation mit Gestalten der germanischen, sprich: deutschen Geschichte auf den Verlust seiner eigentlichen, sprich: deutschen Eigenschaften aufmerksam gemacht. Deformierung seiner Sprache, Kleidung und Gesinnung werden als ein Zusammenhang erkannt, für den die Zeit das Alamodewesen als Formel anbietet. Als verlässliches Gegenmittel wird Philander die Orientierung an germanischen Exempla, wie dem leibhaftig anwesenden Ariovist, Wittekind, Hermann dem Cherusker und Siegfried, empfohlen und mit gleichem Gewicht auch an den genannten Versen: unverändert in ihrem mittelhochdeutschen Sprachgewand, gesprochen vom Ritter Winsbecke zu seinem Sohn, Worte, in denen der Tugendadel über den Geburtsadel gesetzt wird. Hier findet die Satire ihren festen, durch keinen Spott erschütterten Angelpunkt, durch den die Zeitkritik und Menschheitsverspottung doch auch von Hoffnung durchsetzt werden.²⁶⁹

Die Hoffnung besteht darin, dass die dekadente, deformierte Gegenwart durch die Rückbesinnung auf die als linear gedachte eigene Geschichte und die „eigentlichen Eigenschaften“ überwunden werden kann. Der Rekurs auf eine unveräußerliche Wesensart, die zwar überdeckt werden, jedoch nie verloren gehen kann, ermöglicht es, die enormen Anforderungen zu regulieren, die gesellschaftlicher

²⁶⁸ Harms, 1981, S. 60.

²⁶⁹ Harms, 1981, S. 60.

Strukturwandel an den Einzelnen stellt. Letzterer kann so trotz der individuellen Exklusion in der funktional differenzierten Gesellschaft als Teil einer Gemeinschaft gedacht werden.

Görres' Widmung gilt Brentano, der sein Interesse am Altdeutschen und an altdeutscher Literatur unterstützt und fördert – seiner Bibliothek entstammt die Mehrzahl der von Görres beschriebenen Texte.²⁷⁰ Brentano lässt sich also ohne große Mühe als der Einsiedler identifizieren, dem Görres nach eigener Aussage den Zugang zu den Volksbüchern und die Anregung für die Volksbuchschrift verdankt. Die Widmung ist jedoch nicht nur zu verstehen als ein Dank an den Freund, sondern zugleich als poetisierte Vorwegnahme der Zielsetzung der gesamten Volksbuchschrift. Barbarossas Rat an den nach dem „Leben“ Suchenden lautet „lies in diesen Büchern“ (TV, S. 145). Zwar sind die Taten der Helden vergangen, doch die Kultur hat die Erinnerung daran in ihren Gütern festgeschrieben und sie so als mögliche Handlungsorientierung bewahrt.

Darüber hinaus leistet Barbarossa als nationaler Mythos eine Beglaubigung der Volksbuchschrift. Der Kaiser steht für eine neue – nationale – Einheit, in der das Deutsche Reich wiederkehren soll.²⁷¹ Wie oben in Abschnitt 3.2.4 zur Geschichtsphilosophie ausgeführt, behaupten Mythen nach Bernhard Giesen und Kai Junge „die tiefere Einheit des Unterschiedenen“²⁷² und dienen so in der Situation der Erfahrung von Kontingenz der Konstitution von Sinn und der Strukturierung von Wirklichkeit.

Die mythische Erzählung erlaubt es, auch dann noch die Vorstellung einer übergreifenden und umfassenden Einheit zu erzeugen, wenn sich überkommene strukturelle Grenzen innerhalb der Gesellschaft faktisch abschwächen, auflösen oder verschieben. Wenn die internen Klassifikationsraster einer Gemeinschaft undeutlich werden und soziale Beziehungen mit den Außenstehenden an Bedeutung gewinnen, dann schafft die Betonung einer weiter nach außen verlagerten Grenze und der Homogenität des Innenraums wieder die notwendige Orientierung.²⁷³

Giesen und Junge fassen ihre Beobachtungen in der Theorie, dass beschleunigter sozialstruktureller Wandel, der häufig mit dem Aufstieg neuer sozialer Gruppen

²⁷⁰ Vgl. Wolfgang Frühwald: Erläuterungen. Die Teutschen Volksbücher. In: FA, Bd. 2, S. 802-812, hier S. 807.

²⁷¹ Siehe Anm. 267.

²⁷² Giesen / Junge, 1996, S. 37.

²⁷³ Giesen / Junge, 1996, S. 37.

verbunden sei, also dem Durchlässigwerden sozialer Grenzen, „tendenziell im Gegenzug eine stärkere ‚Mythisierung‘ einer umfassenden gesellschaftlichen Einheit und Identität“²⁷⁴ hervorruft. Sie konstatieren ein „Kompensationsverhalten von mythischer Einheitsbehauptung und tatsächlicher sozialstruktureller Turbulenz“²⁷⁵. Diese Behauptung einer Korrelation zwischen dem sozial-strukturellen Wandel und der Konstitution von auf Mythen gestützten Einheitsentwürfen ist meines Erachtens sehr einleuchtend. Giesen und Junge formulieren den Zusammenhang bewusst dergestalt, dass nicht der Aufstieg neuer sozialer Gruppen zu einem gesellschaftlichen Strukturwandel und zur Entwicklung neuer Identitätskonzeptionen führt. Stattdessen führen sie die sozialgeschichtliche Komponente als Nebeneffekt des Strukturwandels an.²⁷⁶

Eine Funktion von Mythen ist also einerseits die Fundierung von Einheitsentwürfen, die der Erfahrung von Kontingenz das Bewusstsein der Sinnhaftigkeit entgegensetzt – wenngleich dieser Sinn sich der Erkenntnisfähigkeit der Menschen entziehen mag. Mythen leisten also nach innen gesehen einen Beitrag zur Stabilisierung der Gemeinschaft. Zum anderen erfüllen Mythen auch die Aufgabe, die konstituierte Einheit nach außen hin abzugrenzen. So beobachtet etwa Dieter Langewiesche, dass nationale Mythologien und nationale Geschichtsbilder den Anspruch rechtfertigen, „eine eigene, von anderen klar unterscheidbare Nation zu sein“²⁷⁷. Görres’ Konzept des Volksgeists und die Vorstellung von verschiedenen Nationalcharakteren, die er mit Hilfe seines Geschichtsmodells als den jeweiligen Trägern inhärente Eigenschaften darlegt, erfüllen eben diesen Zweck: die Stabilisierung nach innen und zugleich die Abgrenzung nach außen.

²⁷⁴ Giesen / Junge, 1996, S. 37.

²⁷⁵ Giesen / Junge, 1996, S. 37.

²⁷⁶ Wie in Abschnitt 2.3.1 dargelegt, lässt sich der Wandel des gesellschaftlichen Begriffsinventars, der gepflegten Semantik, eben nicht aus sozialgeschichtlichen Veränderungen ableiten, sondern macht derartige Veränderungen überhaupt erst möglich und erfahrbar; vgl. Willem, 1995, S. 1.

²⁷⁷ Langewiesche, 2000, S. 25.

3.2.7 Vom kulturellen Erbe zur kulturellen Identität

Einen wichtigen Baustein in Görres' Strategieentwurf zur Konstruktion einer kulturellen Identität der Deutschen stellt wie gezeigt wurde seine Auffassung von Geschichte als einem zielgerichteten Prozess und seine Gliederung derselben in drei menschheitliche Entwicklungsstufen dar. Auf welche Weise der Rückgriff auf das vergangene Zeitalter der Harmonie möglich ist, schildert Görres in einem kulturgeschichtlichen und anthropologischen Abriss im Schlusskapitel der Volksbuchschrift, der „Mythengeschichtlichen Betrachtung der Volksbücher“. Die hier skizzierte Menschheitsentwicklung, die Görres als Bewegung vom Orient zum Okzident darstellt, erinnert an Herders großes Unternehmen der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91). Herder wertet dort nach Wolfgang Bopp „urgeschichtliche Überlieferungen“ als „wahre' Quellen im Sinne des Historischen und zugleich im Hinblick auf eine innere Wahrheit der ‚ältesten Philosophie unserer Geschichte‘“²⁷⁸. An der Überlieferungsgeschichte der Mythenerzählungen lassen sich für Herder die „Urgänge der Volker“²⁷⁹ ablesen:

Sie zeigen ‚vom Ganges zum Ararat, von diesen Höhen Asiens den Zug der Völker in die Thäler der Welt'. Hinzu kommen in den einzelnen urgeschichtlichen Überlieferungsstücken Hinweise über den Ort eines Urvolkes; so sagt Herder von Gen. 2: ‚Und da ist wohl kein Zweifel, daß dieser Ursitz ... eine Gegend zwischen den indischen Bergen sein sollte ... Der Fluß, der es umströmt, ist der sich krümmende, heilige Ganges'.²⁸⁰

Görres beschreibt diesen Ursitz, von dem alles ausgeht, als noch immer gegenwärtig:

So leben die Alten und Uralten noch unter uns, sie die über den großen Wasserfällen wohnen, wo jung und eng und klein der Zeitenstrom, noch eben aus Himmelswasser in dunkler Quelle erst geronnen, über die grauen, verwitterten, alten Felsen stürzt, und rasch dann durch die wilden Länder eilt: wir aber, die wir unten in der Ebene unsere Heimat haben, wo er in tief gewühltem Bette zum breiten Strom geworden ist, und in vielfache Kanäle geteilt dem Verkehre dient, wir werden die Erbe vermehren, wenn wir gekonnt, den

²⁷⁸ Bopp, 1974, S. 23.

²⁷⁹ Johann Gottfried Herder: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts [1774-76]. In: J. G. H. Sämtliche Werke. Bd. 6. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1883, S. 335, zitiert nach Bopp, 1974, S. 28.

²⁸⁰ Bopp, 1974, S. 28.

Geistern des Ozeans überliefern, der ihn und uns in ihm aufsaugen wird.
(TV, S. 176)

Der Fluss, sinnbildlich für Leben, Zeit, den Ursprung aller Dinge, steht hier auch für die Überlieferung, die „Quelle“, die das (kulturelle) Erbe bereithält. Hier schließt sich auf der Bildebene der Kreis zu Görres' Widmung „An Clemens Brentano“ mit ihrer Wassermetaphorik; die konventionalisierte Metapher der „Quelle“ in der Bedeutung des Ursprungs ist in beiden von Görres dargestellten Entwicklungsgeschichten – des (Menschen-)Lebens und der Poesie – zentral und trägt zur Parallelisierung der beiden bei.

Görres stellt den Verlauf der Geschichte als ständigen „Kreislauf“²⁸¹ aus Leben, Sterben und Wiedergeburt²⁸² dar. In diesem Kreislauf wird nach Görres das „Schlechte“ (TV, S. 177) auf die Dauer mehr und mehr ausgeschieden. Der Glaube an die Perfektibilität der Menschheit kann so auch im Angesicht einer als dekadent wahrgenommenen Gegenwart aufrecht erhalten werden.

Jede junge Zeit, wenn sie geboren wird, findet ihre Wiege mit den Gaben umstellt, die die Weisen aus dem Morgen und dem Mittag und dem Abendlande ihr gebracht; der Lebensgeist der nur im Besten kräftig wohnt, bewahrt auch das Beste nur vor dem Verderben [...]; und so gewinnt die Kunst und jedes menschliche Bemühen festen Besitz, und die Erde gewinnt ein Leben und in ihm eine Geschichte und ein Gedächtnis der Vergangenheit. So muß das Schlechte, nachdem es abermal und unzähligemal wieder-gekehrt, doch endlich sterben; denn der Teufel ist nicht unsterblich, wohl aber Gott in uns [...]. (TV, S. 177)

Die Menschheitsgeschichte konstituiert sich durch den ständigen Wechsel der Generationen; und vor allem durch die Befähigung des Menschen zur Kultur:

Wie der Tau fallend sich in die Berge zieht, und dort zum Strom zusammenrinnt; und wie die Ströme dann wieder als Tau auf in Lüfte steigen, so sind die Generationen vor uns in's Grab hinabgestiegen, und verjüngt wieder aus den Gräbern auferstanden: *aber ehe sie der Verwandlung sich hingegen, ehe sie die Grabeslampe gezündet, haben sie dem Erze, dem Steine und dem Buchstaben anvertraut, was sie gelebt, gebildet, errungen und erfahren* [Hervorh. von N. I.]; (TV, S. 177)

²⁸¹ Görres wählt das Bild vom kreisförmigen Verlauf der Geschichte; allerdings wird deutlich, dass in diesem Kreislauf Anfangs- und Endpunkt nicht derselbe sind.

²⁸² „Wiedergeburt“ ist hier nicht im Sinne des Glaubens an Reinkarnation des Einzelnen zu verstehen, wie ihn etwa der Buddhismus lehrt. Görres' Vorstellung von Wiedergeburt hängt eher mit dem Alleinheitsgedanken zusammen, der alles Leben als Teil eines großen Ganzen betrachtet, das nie vergeht, auch wenn die einzelnen Teile im Wandel befindlich sind.

Anders als das Wasser, das in seinem Kreislauf doch immer das selbe bleibt, wenngleich es in unterschiedlichen Aggregatzuständen auftritt, ist der Kreislauf der Geschichte von einer Fortschrittsbewegung bestimmt. Jede Generation baut auf dem Kulturerbe auf, das die vorherige ihr überlassen hat; dadurch wird ein „Fortschreiten zum Besseren“ (vgl. GB, S. 82) möglich. Wenn allerdings das kulturelle Erbe vernachlässigt wird und ins Vergessen gerät, muss das einen Rückschritt bedeuten.

Die gegenwärtige „Nation“ ist nach Görres „zerronnen“ (TV, S. 200) in die höheren Stände und die untersten Klassen, das Volk. Obwohl die „Gelehrten“ (TV, S. 199) nach Görres das „Andenken“ (TV, S. 199) verloren haben und die kulturelle Vergangenheit aus dem Bewusstsein gedrängt haben (vgl. TV, S. 199), ist der Rückgriff auf die Vergangenheit möglich, da die Kulturgüter an zwei Orten archiviert sind: mündlich im Volk und schriftlich in den (Volks-)Büchern in den Bibliotheken (vgl. TV, S. 200). Görres' Ansatz zur Lösung des Problems der Spaltung der Gemeinschaft, der „Zerflossenheit“ (TV, S. 200), ist die Rückbesinnung auf „das Alte“ (TV, S. 200), auf die Identität statt der Verschiedenheit. Wenn mit Hilfe des kulturellen Erbes die kulturelle Identität der Deutschen gefestigt ist und die Deutschen – wieder! – als Gemeinschaft konstituiert sind, dann sind nach Görres „wieder Natur und Innigkeit und gediegne Festigkeit“ (TV, S. 201) ins Innere der Menschen zurückgekehrt. Und das Ideal der Perfektibilität kann weiterhin behauptet werden, auch wenn die Bedingungen der Möglichkeit des „Fortschreitens zum Besseren“ (GB, S. 82) nicht mehr auf allen Ebenen als kontrollierbar angesehen werden. Die Gemeinschaft muss sich ihrem Wesen nach konstituieren und das „eigene Selbst“ (TV, S. 200) anerkennen. Die Einsicht in die Grenzen der eigenen Wirkungsmacht ist verbunden mit dem Postulat einer Letztinstanz, die die drohende Erfahrung von Kontingenz auffangen kann: „dann werden auch die Götter gnädig sein, und bessere Zeiten senden“ (TV, S. 201).

3.3 Zusammenfassung

In Abschnitt 2 dieser Arbeit habe ich den Problembezug der Volksbuchschrift auf zwei Ebenen entwickelt. Ein konkretes Referenzproblem ergibt sich für Görres

durch die Erfahrung der eingeschränkten Wirkungsmacht der Politik. Es stellt sich für ihn die Frage, wie er weiterhin an die Perfektibilität der Menschheit glauben kann, nachdem die Bedingungen ihrer Umsetzbarkeit sich als extrem problematisch erwiesen haben. Görres' Zweifel an der Wirkungs- und Deutungsmacht der Politik ist nicht nur als Folge seiner persönlichen Erfahrungen zu verstehen, sondern ist meines Erachtens symptomatisch für ein allgemeines Problem. In einer funktional differenzierten Gesellschaft ist die Politik eines von vielen sozialen Teilsystemen und kann somit keinen Anspruch auf eine die Systemgrenzen übergreifende Deutungshoheit und Problemlösungskompetenz erheben. Görres versucht in seiner Volksbuchschrift eine Instanz zu konstituieren, die allen gesellschaftlichen Teilbereichen übergeordnet ist und so den Einzelnen als Teil des Ganzen definiert.

Zu dieser Konstruktion von Gemeinschaft dienen ihm vor allem die Begriffe ‚Volk‘ und ‚Nation‘, deren semantische Offenheit sie für die Füllung mit unterschiedlichen strategischen Konzeptionen produktiv macht. So fungieren die Begriffe in der Volksbuchschrift als Elemente eines „neuen Inklusionscodes“²⁸³, der, wie Christian Jansen beschreibt, auf dem Konstrukt einer Sprach- und Abstammungsgemeinschaft aufbaut.²⁸⁴ Auch Karl Eibl verweist auf dieses Potential der nationalen Identität, in der ausdifferenzierten Gesellschaft eine übergeordnete Instanz der Gemeinschaft zu konstruieren, die die Exklusion der Individuen aufzuheben verspricht:

Alle gegenwärtigen Widersprüche können als auflösbar gedacht werden, wenn man die Freiheit und Einheit der Nation als Ziel der künftigen Geschichte bestimmt, in die auch die Individuen integriert werden. Diese Idee hat nicht nur den Vorteil eines integrierenden Ganzwelt-Versprechens, sondern sie kann auch so unterschiedlich besetzt werden, daß sie einen sehr umfassenden Oberflächenkonsens ermöglicht.²⁸⁵

Wie in seinem *Aurora*-Beitrag zur *Epoche des Mittelalters*²⁸⁶ deutlich wurde, ist Görres sich des Konstruktionscharakter von Geschichte bewusst – doch auch des Potentials von Geschichte, Identität zu konstituieren. In der Volksbuchschrift kann er diese Beobachtungen strategisch einsetzen. Er entwickelt ein Geschichts-

²⁸³ Jansen, 2000, S. 173.

²⁸⁴ Vgl. Jansen, 2000, S. 173 f.

²⁸⁵ Eibl, 1995, S. 211.

²⁸⁶ Siehe Anm. 257.

modell, das drei Entwicklungsstufen der Menschheit beschreibt, ein Zeitalter der Harmonie, den gegenwärtigen Zustand der Dekadenz und Spaltung, und die Wiederherstellung der Einheit in der Zukunft. Über die Aufwertung des Volksbegriffs mit Hilfe des Volksgeistkonzepts und das Postulat einer ursprünglichen Dekungsgleichheit von „Volk“ und „Nation“ formt Görres also eine als idealisch dargestellte kulturelle Vergangenheit der Deutschen, zu der mit Hilfe überlieferter Kulturgüter wie den Volksbüchern eine Verbindung hergestellt werden kann. Das „Volk“ ist in Görres' Modell im ersten Schritt der Katalysator, der die Konstruktion der kulturellen Identität über die Bereitstellung des kulturellen Erbes in Gang setzt. Im zweiten angestrebten Schritt allerdings muss das „Volk“ selbst einen neuen Zustand annehmen, indem es sich mit den höheren Ständen zur „Nation“ vereint.

Zusammenfassend kann man sagen, dass die in der Forschung zur Romantik gängige Wertung der *Teutschen Volksbücher* als Versuch der „Mythisierung der kulturellen Tradition des deutschen Volkes“²⁸⁷ sich im Anschluss an die aufgezeigten gesellschaftlichen Problembezüge als berechtigt erwiesen hat. Das Ziel dieser Mythisierung und der mit ihrer Hilfe begründeten kollektiven Identität ist es, in einer Zeit die von Umbrüchen und Ordnungsverlust gekennzeichnet ist einen Rahmen zu finden, der allem Zufall und Wandel enthoben die Strukturierung einer immer komplexer werdenden Welt ermöglicht und überzeitlich Handlungsorientierung zu geben vermag.

²⁸⁷ Kremer, 2003, S. 26.

4 Ausblick

Ausgangsfrage meiner Arbeit war, inwieweit sich Görres' *Teutsche Volksbücher* als exemplarisch für einen bestimmten Ansatz um 1800 ansehen lässt, auf den durch den sozialstrukturellen Wandel gesteigerten Problemlösungsbedarf zu reagieren. Die Erfahrung der Kontingenz von Welt und der Unzuverlässigkeit gemachter Ordnungen sowie besonders das Problem der veränderten Stellung des Individuums zur Gesellschaft hat ganz unterschiedliche und unterschiedlich erfolgreiche Lösungsansätze hervorgebracht. So beschreibt Marianne Willems in ihrer Untersuchung zum Problem der Exklusionsindividualität im 18. Jahrhundert verschiedene Versuche mit der Exklusion des Individuums zurechtzukommen und trotz des Verlustes einer allgemeingültigen Deutungsinstanz wie der Religion ein neues Konzept zur Selbst- und Weltdeutung und somit eine neue Grundlage zur Verhaltensorientierung zu finden.²⁸⁸

Als einen Lösungsansatz nennt Willems Christian Wolffs (1679-1754) Philosophie des Rationalismus mit Gottsched als deren populärem Vertreter. Dieser Ansatz versuchte das Individuum wieder als Mitglied der Gesellschaft zu definieren, wobei die Gesellschaft nicht auf kontingenten Gesetzen sondern auf der Natur des Menschen gründet.²⁸⁹ Allerdings kann sich diese Konstitution von Gesellschaft angesichts des fortschreitenden gesellschaftsstrukturellen Wandels nicht auf Dauer halten und bietet keine adäquate Möglichkeit, der Exklusion des Individuums zu begegnen.²⁹⁰

Einen weiteren Ansatz, die gesellschaftliche Außenstellung des Individuums zu entproblematisieren, bietet Mitte des 18. Jahrhunderts die ‚Empfindsamkeit‘;²⁹¹ neben die Vernunft tritt hier das Gefühl als Erkenntnisorgan. Als Grundlage moralischen Handelns gilt nach Karl Eibl nicht mehr ein in sozialer Übereinkunft getroffener Tugendkatalog, sondern die Annahme einer moralischen Grun-

²⁸⁸ Vgl. Willems, 1995, S. 3 f.

²⁸⁹ Vgl. Willems, 1995, S. 94.

²⁹⁰ Vgl. Willems, 1995, S. 94.

²⁹¹ Vgl. Willems, 1995, S. 95.

daus-stattung des Menschen, die ihn auch in einer komplexer werdenden Gesellschaft zu richtigem Handeln befähigt.²⁹²

Als dritten Ansatz beschreibt Willems das Individualitätskonzept des ‚Sturm und Drang‘, das ihr zufolge der sozialen Exklusion des Individuums erstmals in adäquater Weise Rechnung trägt.²⁹³ Es ist Willems zufolge ein Selbstdeutungs- und Orientierungsmodell, das für das Leben und Handeln in pluralen, nicht integrierten Kontexten geeignet ist.²⁹⁴ Allerdings kommt in diesem Modell dem Individuum die Aufgabe zu, seine Identität nun selbst hervorzubringen, was nach Willems Beobachtung zu einer Reihe ungelöster und unlösbarer Probleme führt.²⁹⁵

Dieser kurze Abriss deutet die Schwierigkeiten an, denen sich die verschiedenen Ansätze zur Lösung der Folgeprobleme der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft gegenüber sehen: Sie führen selbst wieder zu Folgeproblemen und befördern auf diese Weise den Ausdifferenzierungsprozess. Einen Weg, die Desintegration des Individuums rückgängig zu machen, kann es auch aus diesem Grund nicht geben. In der deutschen Romantik – und besonders in der als restaurativ angesehenen Spätromantik – wird jedoch ein Konzept aufgegriffen, das genau diese Reintegration zu leisten verspricht: die Nation.

Christian Jansen sieht den Nationalismus ein „massenwirksames Identifikationsangebot“²⁹⁶, das dem Einzelnen wieder erlaubt, Teil eines Ganzen zu sein und sich zuvorderst über diese Zugehörigkeit zu definieren. Im deutschen Sprachraum eignete sich aufgrund des Fehlens einer territorial umgrenzten Staatsnation besonders das Konzept einer über eine gemeinsame Sprache, Abstammung und Geschichte definierte (Kultur-)Nation für einen kollektiven Identitätswurf.

Das von Görres in der Volksbuchschrift dargelegte Volksgeistkonzept und die Annahme verschiedener „Nationalcharaktere“ ist einer von vielen Bausteinen, auf denen sich der deutsche Nationalismus im 19. und auch im 20. Jahrhundert gründet. Hans Rudolf Wahl spricht in seiner mentalitätsgeschichtlichen Studie zur

²⁹² Vgl. Eibl, 1995, S. 69-74. Siehe auch Anm. 124 zur „Umstellung von einer Moral mit Satzcharakter auf eine Moral mit Dispositionscharakter“; Eibl, 1995, S. 69.

²⁹³ Vgl. Willems, 1995, S. 4.

²⁹⁴ Vgl. Willems, 1995, S. 4.

²⁹⁵ Vgl. Willems, 1995, S. 4.

²⁹⁶ Vgl. Jansen, 2000, S. 173.

Literatur des Kaiserreichs von der „Religion des deutschen Nationalismus“²⁹⁷. Diese Bezeichnung erweist sich als äußerst treffend, baut doch die Nation im oben beschriebenen Verständnis auf nicht-kontingenten Faktoren auf, die durch eine Letztinstanz verbürgt sind. Görres Rückkehr zur katholischen Kirche deutet Jutta Osinski dann auch als „Verschiebung des national-kulturellen Erneuerungsgedankens vom Volk auf die Religion“²⁹⁸. 1822 schreibt Görres die Gründe seiner Re-Katholisierung erklärend an Jean Paul:

So habe ich in religiösen Dingen nach reiflicher Überlegung für besser gefunden, an dem alten Bau, dessen Grundfesten vor so manchen Jahrtausenden ... gelegt wurden, fortzubauen, als auf eigene Faust aus Stroh und Goldpapier ein eigenes Schwalbennest bloß auf die Leibzucht zu bauen.²⁹⁹

Doch nicht nur in religiösen Dingen scheint Görres sich auf alte Grundfesten stützen zu wollen. Seine Bekenntnis zur Religion ist auch ein Signal dafür, dass die erhoffte Integrationsmacht der „Nation“ für ihn nicht in angestrebter Weise erreichbar erschien. Mit der Religion wendet er sich an die Institution, die lange Zeit unangefochten die Deutungshoheit von Welt beanspruchte – und deren genuine Funktion die Absorption von Kontingenz ist.

²⁹⁷ Hans Rudolf Wahl: Die Religion des deutschen Nationalismus. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur Literatur des Kaiserreichs: Felix Dahn, Ernst von Wildenbruch, Walter Flex. Heidelberg: Winter 2002.

²⁹⁸ Osinski, 1997, S. 20.

²⁹⁹ Roegele, 1964, S. 534.

Literaturverzeichnis

Verwendete Siglen:

- FA: Joseph Görres: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Hg. von Wolfgang Frühwald. Freiburg u.a.: Herder 1978.
- GB: Joseph Görres: Mein Glaubensbekenntnis. In: J. G.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Band 1. Hg. von Wolfgang Frühwald. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 79-93.
- GGS: Joseph Görres: Gesammelte Schriften. Hg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft von Wilhelm Schellberg in Verbindung mit Max Braubach u.a. Köln: Gilde 1926 ff.
- TV: Joseph Görres: Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneibüchlein, welche theils innerer Wert, theils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. In: J. G.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Band 1. Hg. von Wolfgang Frühwald. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 143-202.

Primärtexte und Quellen:

- Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Mit D. W. Soltau's Beyträgen revidirt und berichtigt von Franz Xaver Schönberger. 4 Bde. Wien: Bauer 1811. [Alle vier Bände sind als Volltext und Image verfügbar unter der URL <http://mdz.bib-bvb.de/digbib/lexika/adelung/>.]
- Arnim, Achim von / Clemens Brentano: Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder. Teil I. In: C. B.: Sämtliche Werke und Briefe. Bd. 6. Hg. von Heinz Rölleke. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1975.
- Fichte, Johann Gottlieb: Reden an die deutsche Nation. 5., durchges. Aufl. nach dem Erstdruck von 1808. Hamburg: Meiner 1978.
- Görres, Joseph: Aphorismen über die Kunst. Als Einleitung zu Aphorismen über Organomie, Physik, Psychologie und Anthropologie. In: J. G.: Naturwissenschaftliche, kunst- und naturphilosophische Schriften I (1800-1803). Hg. von Robert Stein (Gesammelte Schriften Bd. 2, 1. Hälfte). Köln: Gilde 1932, S. 57-164.

- Aurora-Beiträge. In: J. G.: Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803-1808). Hg. von Günther Müller (Gesammelte Schriften Bd. 3). Köln: Gilde 1926, S. 71-127.
- Beiträge zu den Heidelbergischen Jahrbüchern der Literatur 1808-1813. In: J. G.: Geistesgeschichtliche und literarische Schriften II (1808-1817). Hg. von Leo Just (Gesammelte Schriften Bd. 4). Köln: Bachem 1955, S. 1-108.
- Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneibüchlein, welche theils innerer Wert, theils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. In: J. G.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Band 1. Hg. von Wolfgang Frühwald. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 143-202.
- Die teutschen Volksbücher. Nähere Würdigung der schönen Historien-, Wetter- und Arzneibüchlein, welche theils innerer Wert, theils Zufall, Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Zeit erhalten hat. In: J. G.: Geistes-geschichtliche und literarische Schriften I (1803-1808). Hg. von Günther Müller (Gesammelte Schriften Bd. 3). Köln: Gilde 1926, S. 167-293.
- Gesammelte Briefe. Bd. I: Familienbriefe. Hg. von Marie Görres. München: Literarisch-artistische Anstalt 1858.
- Mein Glaubensbekenntnis. In: J. G.: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Band 1. Hg. von Wolfgang Frühwald. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 79-93.
- Resultate meiner Sendung nach Paris. In: J. G.: Politische Schriften der Frühzeit (1795-1800). Hg. von Max Braubach (Gesammelte Schriften Bd. 1). Köln: Gilde 1928, S. 549-608.

Grimm, Jacob / Wilhelm Grimm (u.a.): Deutsches Wörterbuch. Nachdruck der Erstausgabe von 1854 ff. 32 Bde. u. ein Quellenverzeichnis. München: dtv 1984.

Herder, Johann Gottfried: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts [1774-76]. In: J. G. H. Sämmtliche Werke. Bd. 6. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1883.

- Briefe zur Beförderung der Humanität. In: J. G. H.: Sämmtliche Werke. Bd. 17. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1881.
- Briefe zur Beförderung der Humanität. In: J. G. H.: Sämmtliche Werke. Bd. 18. Hg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmann 1883.

Schiller, Friedrich: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. In: F. S.: Sämmtliche Werke. Bd. V. Erzählungen und Theoretische Schriften. Hg. von Wolfgang Riedel. München / Wien: Hanser 2004, S. 570-669.

Wackenroder, Wilhelm Heinrich: Herzergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. In: W. H. W.: Sämtliche Werke und Briefe. Hist.-krit. Ausgabe. Hg. von Silvio Vietta und Richard Littlejohns. 2 Bde. Heidelberg: Winter 1991, S. 51-129.

Sekundärliteratur:

Aust, Hugo: Zum Stil der Volksbücher. Ein Problemaufriß. In: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Heft 78/1 (1984), S. 60-81.

Baraldi, Claudio / Giancarlo Corsi / Elena Esposito: GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

Bergem, Wolfgang: Nationale Identität: Faktum oder Fiktion? In: Wolfgang Bielas (Hg.): Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten. Frankfurt/M. u.a.: Lang 2002, S. 15-55.

Bopp, Wolfgang: Görres und der Mythos. Diss. Tübingen 1974.

Borst, Arno: Barbarossas Erwachen – Zur Geschichte der deutschen Identität. In: Odo Marquard / Karlheinz Stierle (Hg.): Identität (Poetik und Hermeneutik VIII). München: Fink 1979, S. 17-60.

Brunner, Otto / Werner Conze / Reinhart Kosellek (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. 7 Bde. u. ein Registerband in zwei Teilbänden. Stuttgart: Klett 1972 ff.

Classen, Albrecht: Das deutsche „Volksbuch“ als Irritationsobjekt der Germanistik. Forschungsgeschichte einer literarischen Gattung als Anlaß zur Nabelschau. In: Wirkendes Wort. Deutsche Sprache und Literatur in Forschung und Lehre. Jg. 46, Heft 1 (1996), S. 1-20.

Dann, Otto: Politische Voraussetzungen und gesellschaftliche Grundlagen der deutschen Literatur zwischen Französischer Revolution und Wiener Kongreß. In: Karl Robert Mandelkow (Hg.): Europäische Romantik I (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft Bd. 14). Wiesbaden: Athenaion 1982, S. 27-48.

Dickerhof, Harald (Hg.): Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph Görres. Paderborn u.a.: Schöningh 1999

Echternkamp, Jörg: Der Aufstieg des deutschen Nationalismus (1770-1840). Frankfurt/M. / New York: Campus 1998.

Eibl, Karl: Die Entstehung der Poesie. Frankfurt/M. / Leipzig: Insel 1995.

- Kritisch-rationale Literaturwissenschaft. Grundlagen zur erklärenden Literaturgeschichte. München: Fink 1976.

Flacke, Monika: Die Begründung der Nation aus der Krise. In: M. F.: Mythen der Nationen: ein europäisches Panorama. München / Berlin: Koehler & Amelang 1998, S. 101-128.

Frühwald, Wolfgang: Die Idee der kulturellen Nationbildung und die Entstehung der Literatursprache in Deutschland. In: Otto Dann (Hg.): Nationalismus in vorindustrieller Zeit (Studien zur Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts Bd. 14). München: Oldenbourg 1986, S. 129-141.

- Anhang. In: Joseph Görres: Ausgewählte Werke in zwei Bänden. Hg. von W. F. Bd. 2. Freiburg u.a.: Herder 1978, S. 753-958.

Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Bd. 1. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993.

Giesen, Bernhard / Kai Junge: Der Mythos des Universalismus. In: Helmut Berding (Hg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, S. 34-64.

Giesen, Bernhard / Kai Junge: Vom Patriotismus zum Nationalismus. Zur Evolution der „Deutschen Kulturnation“. In: B. G. (Hg.): Nationale und kulturelle Identität. 2. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 255-303.

Gründer, Karlfried / Joachim Ritter / Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neu bearb. Aufl. des ‚Wörterbuchs der Philosophischen Begriffe‘ von Rudolf Eisler. 12 Bde. u. ein Registerband. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971 ff.

Habel, Reinhardt: Joseph Görres. Studien über der Zusammenhang von Natur, Geschichte und Mythos in seinen Schriften. Wiesbaden: Steiner 1960.

Häntzschel, Günter: Aufklärung und Heidelberger Romantik. In: Wolfgang Frühwald / Alberto Martino (Hg.): Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700-1848). Tübingen: Niemeyer 1989, S. 381-397.

Harms, Wolfgang: Das Interesse an mittelalterlicher deutscher Literatur zwischen der Reformationszeit und der Frühromantik. In: Akten des VI. Internationalen Germanisten-Kongresses Basel 1980. Teil I (Jahrbuch für Internationale Germanistik. Reihe A, Kongressberichte, Bd. 8). Bern u.a.: Lang 1981, S. 60-84.

Isler, Jean: Das Gedankengut der Aufklärung und seine revolutionäre Auswertung in Görres' Frühschriften (1795-1800). In: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft 96, 1 (1976), S. 1-57.

- Jannidis, Fotis: Das Individuum und sein Jahrhundert. Eine Komponenten- und Funktionsanalyse des Begriffs ‚Bildung‘ am Beispiel von Goethes „Dichtung und Wahrheit“ (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur Bd. 56). Tübingen: Niemeyer 1996.
- Jansen, Christian: Deutsches Volk und deutsches Reich. Zur Pathologie der Nationalstaatsidee im 19. Jahrhundert. In: Wolfgang Bialas (Hg.): Die nationale Identität der Deutschen. Philosophische Imaginationen und historische Mentalitäten. Frankfurt/M. u.a.: Lang 2002, S. 167-194.
- Just, Leo: Görres in Heidelberg. In: Historisches Jahrbuch im Auftrage der Görres-Gesellschaft 74 (1955), S. 416-431.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus: Joseph Görres. In: Stimmen der Zeit. Zeitschrift für christliche Kultur Bd. 194 (1976), S. 291-304.
- Kneer, Georg / Armin Nassehi: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. 3., unveränd. Aufl. München: Fink 1993.
- Koch, Peter / Wulf Oesterreicher: Sprache der Nähe – Sprache der Distanz. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Spannungsfeld von Sprachtheorie und Sprachgeschichte. In: Romanistisches Jahrbuch Bd. 36 (1985), S. 15-43.
- Körber, Esther-Beate: Görres und die Revolution: Wandlungen ihres Begriffs und ihrer Wertung in seinem politischen Weltbild 1793-1819. Diss. Husum: Matthiesen 1986.
- Krause, Detlef: Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann mit 27 Abb. und über 500 Stichworten. 2. vollst. überarb., erw. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Enke 1999.
- Kremer, Detlef: Romantik (Lehrbuch Germanistik). 2., überarb. u. aktual. Aufl. Stuttgart: Metzler 2003.
- Lampart, Fabian: The turn to history and the *Volk*: Brentano, Arnim, and the Grimm Brothers. In: Dennis F. Mahoney (Hg.): The Literature of German Romanticism (The Camden House History of German Literature Bd. 8). Rochester, NY u.a.: Camden House 2004, S.171-189.
- Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa. München: Beck 2000.
- Leerssen, Joep: Nation, Volk und Vaterland zwischen Aufklärung und Romantik. In: Alexander von Bormann (Hg.): Volk – Nation – Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe (Stiftung für Romantikforschung Bd. 4). Würzburg: Königshausen & Neumann 1998, S. 171-178.
- Leonardy, Ernst: Das „Volk“ als Wunschildentität der Deutschen: Die Rolle der alten deutschen „Volkspoesie“ im geistigen Widerstand gegen Napoleon. In:

Hubert Roland / Sabine Schmitz (Hg.): Pour une iconographie des identités culturelles et nationales. La construction des images collectives à travers le texte et l'image. – Ikonographie kultureller und nationaler Identität (Studien und Dokumente zur Geschichte der romanischen Literaturen Bd. 51). Frankfurt/M. u.a.: Lang 2004, S. 69-85.

Lettau, Bernhard: Ein Beitrag zu Joseph Görres' Staatsauffassung von 1800 bis 1824. Diss. Königsberg 1926.

Lotito, Leonardo: Die Allegorie des Überschwenglichen: Überlegungen über die Interpretation des Schellingschen Absoluten und des Creuzerschen Symbols im Denken Görres' (1805-1810). In: Harald Dickerhof (Hg.): Görres-Studien. Festschrift zum 150. Todesjahr von Joseph Görres. Paderborn u.a.: Schöningh 1999, S. 89-103.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Zweiter Teilband, Kapitel 4-5. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.

- Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980.
- Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

Mähl, Hans-Joachim: Die Idee des goldenen Zeitalters im Werk des Novalis. Studien zur Wesensbestimmung der frühromantischen Utopie und zu ihren ideengeschichtlichen Voraussetzungen (Probleme der Dichtung. Studien zur deutschen Literaturgeschichte Bd. 7). Heidelberg: Winter 1965.

Meixner, Horst: Politische Aspekte der Frühromantik. In: Silvio Vietta (Hg.): Die literarische Frühromantik. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1983, S. 180-191.

Meyer, Ahlrich: Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie. In: Archiv für Begriffsgeschichte. Bd. 13 (1969), S. 128-199.

Müller, Günther: Einleitung. In: Joseph Görres: Geistesgeschichtliche und literarische Schriften I (1803-1808). Hg. von Günther Müller (Gesammelte Schriften Bd. 3). Köln: Gilde 1926, S. X-XXIV.

Müller, Jan-Dirk u.a. (Hg.): Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. 3 Bde. Berlin / New York: de Gruyter 1997 ff.

Mummendey, Amélie / Sabine Otten: Theorien intergruppalen Verhaltens. In: Dieter Frey / Martin Irle (Hg.) Theorien der Sozialpsychologie. Bd. II: Gruppen-, Interaktions- und Lerntheorien. 2. vollst. überarb. und erw. Aufl. Bern: Huber 2002, S. 95-119.

- Nienhaus, Stefan: „Wo jetzt Volkes Stimme hören?“ Das Wort ‚Volk‘ in den Schriften Achim von Arnims von 1805 bis 1813. In: Ulfert Ricklefs (Hg.): *Universelle Entwürfe – Integration – Rückzug: Arnims Berliner Zeit (1809-1814)* (Wiepersdorfer Kolloquium der Internationalen Arnim-Gesellschaft). Tübingen: Niemeyer 2000, S. 89-99.
- Nitschke, Claudia: Die Erreichbarkeit von Gemeinschaft: Die Konstruktion von ‚Volk‘ und Individualität im „Wintergarten“. In: Sheila Dickson / Walter Pape (Hg.): *Romantische Identitätskonstruktionen: Nation, Geschichte und (Auto-)Biographie*. Glasgower Kolloquium der Internationalen Arnim-Gesellschaft. Tübingen: Niemeyer 2003, S. 89-103.
- Osinski, Jutta: Joseph Görres als Zeitkritiker: Revolution – Nation – Konfession. In: *Aurora. Jahrbuch der Eichendorff-Gesellschaft für die klassisch-romantische Zeit* 57 (1997), S. 11-24.
- Ovsjannikov, Michail F.: Die ästhetische Konzeption Schellings und die deutsche Romantik. In: Steffen Dietzsch (Hg.): *Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings (Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte Bd. 13)*. Berlin: Akademie-Verlag 1978, S. 130-145.
- Raible, Wolfgang (Hg.): *Medienwechsel. Erträge aus zwölf Jahren Forschung zum Thema „Mündlichkeit und Schriftlichkeit“* (ScriptOralia Bd. 113). Tübingen: Narr 1998.
- Recki, Birgit: Ästhetik. In: Werner Schneiders (Hg.): *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. München: Beck 2001, S. 29-31.
- Reinhold, Gerd (Hg.): *Soziologie-Lexikon*. Unter Mitarbeit von Siegfried Lamnek und Helga Recker. 3., überarb. und erw. Aufl. München / Wien: Oldenbourg 1997.
- Roegele, Otto: Görres. In: *Neue Deutsche Biographie*. Bd. 6: Gaál – Grasmann. Berlin: Duncker & Humblot 1964, S. 532-536.
- Schanze, Helmut (Hg.): *Romantik-Handbuch*. Stuttgart: Kröner 1994.
- Schenda, Rudolf: *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann 1988.
- Schlosser, Horst Dieter: *dtv-Atlas Deutsche Literatur*. München: dtv 1983.
- Schmitt, Anneliese: Volksbuch. In: Hermann Strobach (Hg.): *Deutsche Volksdichtung. Eine Einführung*. Leipzig: Reclam 1979, S. 294-320 und 399-401.
- Schmitt, Carl: *Politische Romantik*. 6. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 1998.
- Schmitz-Emans, Monika: *Einführung in die Literatur der Romantik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

- Schneiders, Werner: Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung. Freiburg / München: Alber 1974.
- Schneiders, Werner (Hg.): Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa. München: Beck 2001.
- Schulz, Gerhard: Die deutsche Literatur zwischen Französischer Revolution und Restauration. Das Zeitalter der napoleonischen Kriege und der Restauration 1806-1830 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart Bd. 7, Teil 2). München: Beck 1989.
- Tajfel, Henri / John C. Turner: The social identity theory of intergroup behavior. In: Stephan Worchel (Hg.): Psychology of intergroup relations. 2. Aufl. Chicago: Nelson-Hall 1986, S. 7-24.
- Tarnói, László: Joseph Görres zwischen Revolution und Romantik (Budapester Beiträge zur Germanistik 1). Diss. Budapest 1970.
- Thielking, Sigrid: Weltbürgertum. Kosmopolitische Ideen in Literatur und politischer Publizistik seit dem achtzehnten Jahrhundert. München: Fink 2000.
- Ueding, Gert: Klassik und Romantik. Deutsche Literatur im Zeitalter der Französischen Revolution 1789–1815 (Hansers Sozialgeschichte der Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart Bd. 4). München / Wien: Hanser 1987.
- Wahl, Hans Rudolf: Die Religion des deutschen Nationalismus. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur Literatur des Kaiserreichs: Felix Dahn, Ernst von Wildenbruch, Walter Flex. Heidelberg: Winter 2002.
- Willems, Marianne: Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang. Studien zu Goethes „Brief des Pastors zu *** an den neuen Pastor zu ****“, „Götz von Berlichingen“ und „Clavigo“ (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur Bd. 52). Tübingen: Niemeyer 1995.
- Zaremba, Michael: Johann Gottfried Herders humanitäres Nations- und Volksverständnis. Ein Beitrag zur politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland (Studien zur deutschen Vergangenheit und Gegenwart Bd. 1). Berlin: Oberhofer 1985.