

## Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen: Eine wissenssoziologische Verhältnisbestimmung anhand der Begriffsverwendung von "Volk" und "Nation"

Werner, Melanie

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Werner, M. (2023). *Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen: Eine wissenssoziologische Verhältnisbestimmung anhand der Begriffsverwendung von "Volk" und "Nation"*. Opladen: Budrich Academic Press.  
<https://doi.org/10.3224/96665070>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Melanie Werner



# Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

Eine wissenssoziologische  
Verhältnisbestimmung  
anhand der Begriffsverwendung  
von „Volk“ und „Nation“

Melanie Werner  
Klassische Theorien Sozialer Arbeit und  
soziale Bewegungen



Melanie Werner

# Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

Eine wissenssoziologische  
Verhältnisbestimmung anhand der  
Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“

Budrich Academic Press  
Opladen • Berlin • Toronto 2023

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

Zgl.: Leuphana Universität Lüneburg, Dissertation, 2022

© 2023 Dieses Werk ist bei der Budrich Academic Press GmbH erschienen und steht unter der Creative Commons Lizenz Attribution 4.0 International (CC BY 4.0): <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>  
Diese Lizenz erlaubt die Verbreitung, Speicherung, Vervielfältigung und Bearbeitung unter Angabe der UrheberInnen, Rechte, Änderungen und verwendeten Lizenz.  
[www.budrich-academic-press.de](http://www.budrich-academic-press.de)



Die Verwendung von Materialien Dritter in diesem Buch bedeutet nicht, dass diese ebenfalls der genannten Creative-Commons-Lizenz unterliegen. Steht das verwendete Material nicht unter der genannten Creative-Commons-Lizenz und ist die betreffende Handlung gesetzlich nicht gestattet, ist die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers für die Weiterverwendung einzuholen. In dem vorliegenden Werk verwendete Marken, Unternehmensnamen, allgemein beschreibende Bezeichnungen etc. dürfen nicht frei genutzt werden. Die Rechte des jeweiligen Rechteinhabers müssen beachtet werden, und die Nutzung unterliegt den Regeln des Markenrechts, auch ohne gesonderten Hinweis.

Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (<https://doi.org/10.3224/96665070>).  
Eine kostenpflichtige Druckversion kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-96665-070-0 (Paperback)  
eISBN 978-3-96665-925-3 (PDF)  
DOI 10.3224/96665070

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – [www.lehfeldtgraphic.de](http://www.lehfeldtgraphic.de)  
Typographisches Lektorat: Anja Borkam, Jena – [kontakt@lektorat-borkam.de](mailto:kontakt@lektorat-borkam.de)  
Druck: Books on Demand GmbH, Norderstedt  
Printed in Europe

# Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis .....	11
1 Einleitung .....	13
2 Auf dem Weg zur modernen Gesellschaft.....	19
2.1 Die mittelalterliche Integrationsgesellschaft.....	20
2.2 Der Übergang zur modernen Inklusionsgesellschaft.....	23
2.3 Die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft .....	26
3 Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit als Kommunikationssysteme .....	34
3.1 Soziale Bewegungen.....	35
3.1.1 Die Arbeiter*innenbewegung.....	44
3.1.2 Die bürgerliche Frauenbewegung.....	56
3.1.3 Die Jugendbewegung.....	70
3.2 Theorien der Sozialen Arbeit .....	84
3.2.1 Alice Salomon .....	96
3.2.2 Herman Nohl .....	98
3.2.3 Carl Mennicke .....	101
3.3 Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen aus einer theoretischen Perspektive.....	104
4 Analytisches Vorgehen.....	106
4.1 Textkorpora als Kommunikationssysteme .....	107
4.2 Die Suche nach einem Scharnierbegriff.....	109
4.3 Reduktion des Textkorpora auf einen Kernkorpora .....	110
4.4 Qualitative Inhaltsanalyse .....	110
5 Zur historischen Semantik von „Volk“ und „Nation“ .....	113
5.1 Vormoderne Vorstellungen von „Volk“ und „Nation“ .....	113

5.2	Die Nation als demokratische Nation – die Französische Revolution.....	114
5.3	Das Volk als Kulturgemeinschaft – Romantik, Klassik und ihre Folgen .....	117
5.4	Die Konstruktion einer „deutschen Geschichte“ .....	120
5.4.1	Die Germanen als „Urvolk“ der Deutschen.....	121
5.4.2	Das deutsche Mittelalter .....	122
5.4.3	Martin Luther als antirömischer Nationalheld.....	123
5.4.4	Weimar .....	123
5.4.5	Faust .....	124
5.5	Die „deutsche Doppelrevolution“ .....	125
5.5.1	Zwischen Freiheit und Deutschtümelei – die deutsche Nationalbewegung .....	125
5.5.2	Die Wirtschaftsnation .....	129
5.6	Die Gründung eines deutschen Nationalstaats .....	131
5.6.1	Die Kulturkritik der Jahrhundertwende .....	137
5.6.2	Der Verteidigungskrieg der Nationen – der Erste Weltkrieg .....	140
5.6.3	Die Weimarer Republik.....	141
6	Rekonstruktion der Systemsemantik und der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ .....	144
6.1	„Für den Sozialismus als Weltbewegung sind Nation und Staat Übergangserscheinungen, für uns Sozialisten, die wir in diesen Jahrzehnten leben müssen, sind sie leider die realsten Realitäten“ – „Volk“ und „Nation“ in der Arbeiter*innenbewegung .....	144
6.1.1	Volk und Nation als Gegenstand einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung.....	146
6.1.2	Der Begriff der Nation in der Arbeiter*innenbewegung .....	152
6.1.3	Dimensionen von „Nation“.....	156
6.1.4	Die gegenwärtige bürgerliche Nation und die zukünftige sozialistische Nation .....	162
6.1.5	Quellenverzeichnis .....	175
6.2	„Wir Frauen wollen ein Vaterland haben, in demselben wahren Sinne, in dem es der Mann hat!“ – „Volk“ und „Nation“ in der Frauenbewegung .....	179



6.2.1	Das Volk als Realität .....	180
6.2.2	Legitimierung der Emanzipation durch Geschichte.....	181
6.2.3	Das Kulturvolk .....	198
6.2.4	Das demokratische Volk.....	205
6.2.5	Quellenverzeichnis .....	210
6.3	„Bei dem Wandervogel sei das Deutschtum nicht ein hohler Wortschatz, sondern es sei erlebt“ – „Volk“ und „Nation“ in der Jugendbewegung.....	218
6.3.1	Das Ursprungsvolk .....	219
6.3.2	Die Verschiedenheit der Völker .....	224
6.3.3	Das Territorialvolk.....	226
6.3.4	Das deutsche Volk .....	227
6.3.5	Das Volk als Ziel .....	228
6.3.6	Das Ganze und seine Teile.....	237
6.3.7	Interkulturelles Lernen.....	238
6.3.8	Distanzierung .....	239
6.3.9	Quellenverzeichnis .....	241
6.4	„Gerade das erst heißt ja Schicksal Volk, daß man sich seine Umgebung und seine Genossen nicht aussuchen kann“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Carl Mennickes .....	251
6.4.1	„Volk“ als soziale Lebensform .....	255
6.4.2	Der Übergang zur Moderne und die Entstehung von Nationen.....	262
6.4.3	Die Entstehung von Nationen .....	268
6.4.4	Das Nationalbewusstsein .....	269
6.4.5	Quellenverzeichnis .....	274
6.5	„Ein Volk muß arbeiten, wenn es leben will“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz von Alice Salomon .....	276
6.5.1	Das Volk als Wirtschaftsgemeinschaft .....	277
6.5.2	Kulturelle Semantik: Das Volk als Volksgemeinschaft.....	283
6.5.3	Volk als Ziel von Wohlfahrtspflege.....	291
6.5.4	Die demokratische Ordnung .....	296
6.5.5	Quellenverzeichnis .....	299
6.6	„So dringt von unten eine neue Einheit in unserem Volk empor“ – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Herman Nohls .....	304

6.6.1	Das Volk und der Volksgeist.....	305
6.6.2	Das deutsche Kulturvolk.....	309
6.6.3	Die Geburt des „deutschen Kulturvolkes“ durch die „deutsche Bewegung“.....	311
6.6.4	Die „geistige Not“ – Kritik an den Folgen der Aufklärung ....	314
6.6.5	Die „soziale Not“ – Kritik an den Folgen der Industrialisierung.....	318
6.6.6	Die „sittliche Not“ – Kritik an den Folgen von Demokratisierung .....	322
6.6.7	Quellenverzeichnis .....	327
7	Vergleich der Systeme.....	330
7.1	Die Frauenbewegung als Teil des Hilfesystems beobachten – zum Verhältnis von Alice Salomons Theorie zur Frauenbewegung .....	330
7.2	Die Pädagogik und die Bewegung zur Kulturkritik – Zum Verhältnis von Herman Nohls Theorie zur Jugendbewegung.....	341
7.3	Überwindung oder Festigung der Nation? – Zum Verhältnis von Mennickes Theorie zur Arbeiter*innenbewegung .....	352
8	Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen .....	364
8.1	Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer metaphorischen Konzepte .....	364
8.1.1	Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme.....	366
8.1.2	Integrationsorientierte und inklusionsorientierte Systeme.....	372
8.1.3	Zusammenfassende Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte.....	378
8.2	Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand der semantischen Felder .....	382
8.2.1	Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Kernsemantik.....	383
8.2.2	Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Randsemantik .....	385

9	Soziale Bewegungen in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit.....	388
10	Literaturverzeichnis.....	393
11	Das Kleingedruckte: zu den Risiken und Nebenwirkungen einer Promotion .....	417



# Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Vorgehen.....	18
Abbildung 2: Stratifikatorische Ständegesellschaft .....	21
Abbildung 3: Ausdifferenzierung von Funktionssystemen im Übergang zur Moderne.....	25
Abbildung 4: Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft .....	26
Abbildung 5: Theoretische Verhältnisbestimmung von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen .....	105
Abbildung 6: Semantische Felder in der Arbeiter*innenbewegung.....	146
Abbildung 7: Semantische Felder in der Frauenbewegung.....	180
Abbildung 8: Semantische Felder der Jugendbewegung .....	219
Abbildung 9: Semantische Felder im Theorieansatz Mennickes .....	255
Abbildung 10: Semantische Felder im Theorieansatz Salomons .....	276
Abbildung 11: Semantische Felder im Theorieansatz Nohls .....	305
Abbildung 12: Semantische Felder in der Frauenbewegung und bei Salomon .....	331
Abbildung 13: Hilfesystem als Schnittmenge zwischen Frauenbewegung und Salomon.....	339
Abbildung 14: Themenschnittpunkte von Salomon und der Frauenbewegung.....	340
Abbildung 15: Semantische Felder in der Jugendbewegung und bei Nohl .....	342
Abbildung 16: Semantische Felder in der Arbeiter*innenbewegung und bei Mennicke.....	353
Abbildung 17: Gemeinschaft als Scharnier zwischen Arbeiter*innenbewegung und Mennicke .....	361
Abbildung 18: Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme.....	368
Abbildung 19: Inklusionsorientierte und integrationsorientierte Systeme.....	378
Abbildung 20: Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ .....	379
Abbildung 21: Anschlüsse zwischen Systemen .....	382
Abbildung 22: Verhältnisbestimmung anhand der Kernsemantik .....	384
Abbildung 23: Verhältnisbestimmung anhand der Randsemantik.....	386



# 1 Einleitung

Wenn Soziale Arbeit in ihre Vergangenheit blickt, dann beobachtet sie besonders häufig soziale Bewegungen. Soziale Arbeit sei ohne soziale Bewegungen kaum denkbar (Wagner 2009), weil diese „geradezu konstitutiv für ihre Entstehung und Profilierung“ seien (Franke-Meyer/Kuhlmann 2018: 1) und „ihre moderne Konstitution äußerst heterogenen historischen Bewegungen“ verdanke (Kleve 2007: 130). Das Verhältnis von Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen wird als „highly relevant“ angesehen (Kessl et al. 2020: 24), in welchem Verhältnis beides miteinander steht, ist jedoch umstritten: So können soziale Bewegungen sowohl Impulse für eine kritisch-reflexive Soziale Arbeit geben (Diebäcker/Hofer 2021) als auch eine „ordnende Funktion“ in Zeiten von Desorientierung übernehmen (Wendt 2008: 7). Soziale Bewegungen werden als starke Bündnispartner Sozialer Arbeit benannt (Seithe 2014), umgekehrt sei Soziale Arbeit für diese aber nur ein „schwacher Bündnispartner“ (Diebäcker/Hofer 2021). Soziale Bewegungen sind der Sozialen Arbeit vorgebelegt, wenn sie soziale Probleme thematisieren, die Soziale Arbeit dann bearbeitet (Kunstreich 2014; Maurer 2012; Roth 2021), sie sind ihr nachgelagert, wenn sie „Erkenntnisse aus ihrer Praxis in politische Forderungen verwandeln und so in die Bewegung(en) zurücktragen“ (Dierkes 2020: 10). Zwischen sozialen Bewegungen und Sozialer Arbeit bestehe eine „mehr oder weniger große, stets spannungsreichen Distanz“ (Roth 2021: 11), eine grundsätzliche Differenz“ (Diebäcker/Hofer 2021: 34), manchmal aber seien sie deckungsgleich (Penke 2009).

„Grundsätzlich gilt“, so fasst es Wiebke Dierkes zusammen: „Soziale Arbeit steht in einer spannungsreichen und produktiven Beziehung zu sozialen Bewegungen (Dierkes 2020: 9). Um diese Beziehung soll es in dieser Arbeit gehen.

Die Arbeit blickt dabei auf den Zeitraum, in dem Soziale Arbeit und soziale Bewegungen auseinanderdriften (vgl. hierzu beispielsweise Wagner/Wenzel 2009: 28): das Kaiserreich und die Weimarer Republik. Durch dieses Auseinanderdriften entsteht ein Zwischenraum, der im Folgenden vermessen werden soll. Damit reiht sich die Arbeit ein in eine Vielzahl von Veröffentlichungen, in denen Soziale Arbeit und soziale Bewegungen historisch beleuchtet werden. Geschichtstheoretisch lassen sich diese Arbeiten nach der Art und Weise unterscheiden, wie sie auf Vergangenheit zugreifen: als Erinnerung oder als Historiographie (Werner 2022).

Das *Erinnern* nimmt seinen Ausgangspunkt in einem gegenwärtigen Sinnbedürfnis. Die Vergangenheit interessiert nicht „an sich“, sondern in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Die eigene Geschichte zu erzählen, stiftet Identität und Orientierung. Das Erinnern ist, ebenso wie das Vergessen, eine Funktion des systemeigenen Gedächtnis (Buskotte 2006: 117; Esposito 2019d, 2018)

und Soziale Arbeit werde ich in dieser Arbeit als ein solches System betrachten (Kleve 2007; Weber/Hillebrandt 1999; vgl. hierzu auch Kapitel 3). Das Erinnern dient der Orientierung, das Vergessen ist notwendig, um die Hinwendung zu Neuem zu ermöglichen (Esposito 2018: 324). In der Sozialen Arbeit werden Erinnerungen besonders in Lehrbüchern zur Geschichte der Sozialen Arbeit aufbewahrt, beschrieben und lebendig gehalten (Amthor 2016; Hammerschmidt/Weber/Seidenstücker 2017; Hering/Münchmeier 2015; Kuhlmann 2008; Wendt 2008). Ein Lehrbuch zur Geschichte der Sozialen Arbeit ist ein Buch aus der Sozialen Arbeit für die Soziale Arbeit, mithin also eine Selbstbeschreibung. Es beschreibt ihr Gewordensein und soll Verständnis wecken für das, was gegenwärtig unter „Sozialer Arbeit“ verstanden wird. Geschichte soll Studierende der Sozialen Arbeit dabei unterstützen, eine Berufsidentität zu entwickeln (Assmann 2018b; Kuhlmann 2011; Amthor 2016).

Da es nicht möglich ist, an alles zu erinnern, was in der Sozialen Arbeit in den letzten Jahren, Jahrzehnten oder Jahrhunderten von verschiedenen Menschen an verschiedenen Orten getan, gesagt oder geschrieben wurde, muss jede Geschichte der Sozialen Arbeit eine Auswahl treffen (grundlegend zum Geschichtsverständnis dieser Arbeit vgl. Buskotte 2006). Es ist die Geschichtsschreibende, die aus den Spuren, die in die Vergangenheit weisen, einige auswählt, sie in eine chronologische Reihenfolge bringt und sie so zu einer lehr- und lernbaren Geschichte gerinnen lässt. Damit ist Geschichtsschreibung nicht nur selektiv, sondern auch kontingent (Schäfer 2020; Rösen 2002), d.h. immer auch anders möglich. So schreiben beispielsweise Hammerschmidt et al. (2017) eine Organisationsgeschichte, Amthor (2016) eine Professionalisierungsgeschichte, Sabine Hering und Richard Münchmeier (2015) setzen die Lage der Adressat:innen in den Mittelpunkt und Wolf Rainer Wendt eröffnet in seiner zweibändigen Geschichte der Sozialen Arbeit eine internationale Perspektive (Wendt 2008). Für diese Geschichten werden jeweils andere Erinnerungen ausgewählt, dennoch lassen sich über die unterschiedlichen Lehrbücher Punkte erkennen, an denen sich alle Bücher kreuzen. Zu diesen „Knotenpunkten des Erinnerns“ gehören soziale Bewegungen (vgl. hierzu auch Roth 2021: 11), die häufig mit Klassiker:innen in Verbindung gebracht werden. Ins kanonische Zentrum (Assmann 2018b) rückt dabei die Verbindung zwischen der bürgerlichen Jugendbewegung und Hermann Nohl, der ersten bürgerlichen Frauenbewegung und Alice Salomon sowie der Arbeiter\*innenbewegung und Carl Mennicke (zur Konstruktion von Klassiker:innen vgl. auch Dollinger 2012a).

Bereits der „Großvater der Sozialpädagogik“ (Lambers 2016: 141), Herman Nohl, hat eine enge Verbindung zwischen Sozialpädagogik und Jugendbewegung postuliert (Nohl 1933/1935). Die von ihm geprägte geisteswissenschaftliche Sozialpädagogik wurde wichtiger Bezugspunkt der Erziehungswissenschaften (Winkler 1997: 154) und beeinflusste die sozialpädagogische Theorieentwicklung (Sandermann/Neumann 2018a: 61 ff.).



Die Bedeutung der bürgerlichen Frauenbewegung für die Professionalisierung Sozialer Arbeit hat Christian Sachße (2003) programmatisch unter dem Titel „Mütterlichkeit als Beruf“ gestellt. Bürgerliche Frauen trugen aber nicht nur zur Professionalisierung Sozialer Arbeit bei (Wagner 2009), sondern entwickelten häufig auch eigene Theorieansätze. Exemplarisch hierfür steht der wohlfahrtspflegerische Ansatz Alice Salomons, der bis heute bedürfnisorientierte und systemische Ansätze beeinflusst (Staub-Bernasconi 2018; Röh 2013).

Die Arbeiter\*innenbewegung stand der Wohlfahrtspflege zunächst ablehnend gegenüber, entwickelte aber sehr früh eigene sozialpädagogische Konzepte (Uhlig 2006). Spätestens mit der Beteiligung an der politischen Macht in der Weimarer Republik war die Arbeiter\*innenbewegung auch wohlfahrtspflegerisch aktiv. Beginnend mit den frühen Ansätzen von Carl Mennicke und Siegfried Bernfeld bauen viele Theorien Sozialer Arbeit bis heute auf einer „Version marxistischer Kapitalismus- und Modernitätskritik“ (Sandermann/Neumann 2018a: 96) auf.

Die Verbindungen zwischen den hier genannten Bewegungen und Klassiker\*innen begründen drei Traditionslinien: die geisteswissenschaftlich geprägte Sozialpädagogik, die wohlfahrtspflegerische Sozialarbeit (vgl. hierzu auch Böhnisch 2016: 50) und schließlich eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Soziale Arbeit (Böhnisch 2022: 9). Diese Traditionslinien mündeten – so zumindest die Erzählung – in dem, was wir heute unter Sozialer Arbeit verstehen.

Das Verhältnis zwischen den Theorieansätzen Salomons, Nohls und Mennickes sowie der ersten bürgerlichen Frauenbewegung, der Jugendbewegung und der Arbeiter\*innenbewegung stehen im Zentrum dieser Arbeit. An diese wird in der Sozialen Arbeit häufig erinnert. Das Gedächtnis zielt aber nicht auf Genauigkeit, sondern auf Anpassung. Das, was war, muss zu dem, was ist, in Deckung gebracht werden (Esposito 2018; Buskotte 2006: 117). Deshalb wird beim Erinnern ausgelassen, verzerrt und weichgezeichnet (Assmann 2018a; Buskotte 2006). Für das Erinnern an soziale Bewegungen lässt sich dies an einigen Beispielen illustrieren.

Da rechte Bewegungen nicht zum Selbstverständnis einer „Sozialen Arbeit als Menschenrechtsprofession“ passen, werden diese selten in ihrer Bedeutung für Soziale Arbeit thematisiert (so beispielsweise in Franke-Meyer/Kuhlmann 2018; vgl. hierzu auch Dierkes 2016; Leggewie 2017; Honneth 2003). Man darf unterstellen, dass die nationale Bewegung des 19. Jahrhunderts, die nationalsozialistische Bewegung der Weimarer Republik, Pegida und die Identitäre Bewegung nicht gemeint sind, wenn soziale Bewegungen als Ursprünge der Sozialen Arbeit bezeichnet (Kleve 2007: 130; Staub-Bernasconi 1995: 58) oder als Bündnispartner (Seithe 2014) empfohlen werden. Auch nichtpassende Positionen in „guten“ Bewegungen werden eher ausgeblendet, etwa eugeni-

sche (Kappeler 2000) Positionen in der ersten Frauenbewegung oder völkische Positionen in der Jugendbewegung (Harms 2021; Niemeyer 2013).

Eine Soziale Arbeit, die damit hadert, staatstragend geworden zu sein (vgl. hierzu beispielsweise Bouvrne-De Bie et al. 2020), braucht zu ihrer Selbstvergewisserung soziale Bewegungen (Kade 1999). Soziale Bewegungen können so zum Reflexionsspiegel Sozialer Arbeit werden (so beispielsweise Böhnisch 2014), weil sie zeigen, was Soziale Arbeit nicht ist, aber gerne wäre: widerpenstig, statt angepasst, frei, statt in ein sozialrechtliches Korsett gepresst. Diese Kontrastierung von dem, was ist, mit dem, was sein könnte, gibt dem Zweifel eine Richtung und kann das Handeln orientieren. Soziale Bewegungen werden dann häufig als Auflehnung der Unterdrückten gegen ihre Unterdrücker romantisiert (so beispielsweise Szyuka 2018: 14). Soziale Bewegungen sind aber in weiten Teilen ein bürgerliches Projekt, ein Privileg der ohnehin Privilegierten (Werner 2019; Dierkes 2016). Soziale Bewegungen stehen auch nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern sind Teil gesellschaftlicher Ordnungen (Werner 2019; Maurer 2006), sie durchlaufen selbst einen gesellschaftlichen Anerkennungsprozess (Honneth 2003).

Ein solch erinnernder Vergangenheitsbezug, der mit dem Ziel erfolgt, der Gegenwart Sinn zu verleihen, findet sich indes nicht nur in Lehrbüchern, sondern immer dann, wenn suggeriert wird, Geschichte habe mit einer gewissen Zwangsläufigkeit in eine Gegenwart geführt, die nun genau mit dieser Geschichte legitimiert wird (Esposito 2018: 13). Theorien der Sozialen Arbeit werden beispielsweise häufig historisch dargestellt und damit ontologisiert (Sandermann/Neumann 2018a: 206). Häufig werden in dieser historischen Herleitung soziale Bewegungen bemüht (Röh 2013; Staub-Bernasconi 2018, 2019; Böhnisch 2016), deren Darstellungen dann ebenfalls dem gegenwärtigen Sinnbedürfnis angepasst wird (vgl. Niemeyer 2015; für die Geschichtswissenschaften ähnlich auch Harms 2021).

Von diesem Erinnern ist die *Historiographie* Sozialer Arbeit zu unterscheiden, die die Vergangenheit Sozialer Arbeit rekonstruiert. Die Historiographie erkennt die Standortgebundenheit, Perspektivität und Konflikthaftigkeit jeder Bezugnahme auf die Vergangenheit an, legt jedoch keine identifikatorische Lesart nahe (Erl 2017: 22). Sie birgt Texte, Bilder und Gegenstände aus den Archiven, bringt sie zum Sprechen und formt aus ihnen erzählbare Vergangenheiten. Dadurch wird die Vergangenheit komplexer, differenzierter und widersprüchlicher (vgl. hierzu auch Esposito 2018: 204). Die Historiographie Sozialer Arbeit hat sich intensiv mit sozialen Bewegungen, ihren Klassiker:innen und der Verbindung zwischen beiden auseinandergesetzt und zu einer differenzierteren Sichtweise beigetragen (Maurer 2006; Lau 2019, 2020; Braches-Chyrek 2013; Niemeyer 2015; Harms 2021). Diese Arbeiten orientieren sich aber meist an qualitativen Forschungsparadigmen, sind damit gezwungen, sehr kleine Textmengen auszuwerten und bekommen das Verhältnis zwischen so-

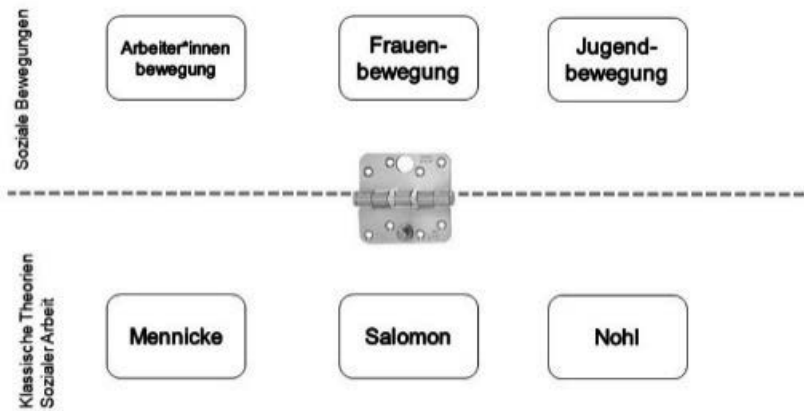
zialen Bewegungen und (Theorien) Sozialer Arbeit und dem Zwischenraum nur ausschnittsweise in den Blick.

Diese Arbeit versteht sich ebenfalls als Historiographie Sozialer Arbeit, zoomt sich aber aus dem Nahbereich heraus und versucht aus einer Vogelperspektive den Raum zwischen sozialen Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit zu beschreiben. Sie wählt hierzu einen theoretischen Beobachtungsstandpunkt, der in maximale Distanz zum Gegenstand geht: die Systemtheorie nach Niklas Luhmann (2018a, 2018b). Soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit kommen dann als Kommunikationssysteme in den Blick. Diese Kommunikationssysteme werde ich zunächst historisch kontextualisieren (Kapitel 2) und theoretisch umreißen (Kapitel 3), um sie dann empirisch anhand ihrer systemeigenen Semantik zu beschreiben (Kapitel 6). Im Anschluss an die Historische Semantik (Luhmann 1993, 2015), die wissenssoziologische Metaphernanalyse (Maasen/Weingart 2000) und die Begriffsgeschichten (Brunner/Conze/Koselleck 2004; Koselleck 2010) gehe ich davon aus, dass sich diese Semantik anhand eines einzigen Begriffs rekonstruieren lässt, wenn dieser ausreichend kommunikative Anschlussstellen aufweist und offen genug ist, um unterschiedliche Sinnzuweisungen zuzulassen. Da ich diesen Begriff nutze, um soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit miteinander ins Verhältnis zu setzen, nenne ich diesen Begriff „Scharnierbegriff“. Das System versucht, solch einen bedeutungsoffenen Scharnierbegriff in sein Vokabular und seine Logik zu integrieren. Um einen solchen Begriff aufzuspüren, seinen Sinn zu rekonstruieren und zur Semantik zu verdichten, kombiniere ich quantitative und qualitative Verfahren, die bereits in der „digital History“ (Koller 2016) erprobt wurden. Mit dem Ziel, verallgemeinernde Aussagen, ein „abstraktes Modell“ (Moretti 2016: 110) zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen zu generieren, werte ich einen recht großen Textkorpus aus. Ich rekonstruiere also über die Frage, was unter dem Scharnierbegriff jeweils verstanden wird, wie im System gesprochen wird. Als Nebenprodukt dieser Rekonstruktionsleistung kristallisiert sich das metaphorische Konzept des Scharnierbegriffs heraus – beides werde ich für den Vergleich nutzbar machen (Kapitel 4). Abbildung 1 stellt dieses Vorgehen dar.

Als „Scharnierbegriff“ habe ich das Begriffspaar „Volk“ und „Nation“ ausgewählt, weil es sich erstens forschungsmethodisch eignet (Kapitel 4), zweitens eine besondere Nähe zur Fragestellung aufweist (Kapitel 5) und drittens Verzerrungen des Erinnerns greifbar machen kann. Wenn ich im Folgenden die Begriffe „Volk“ und „Nation“ analytisch nutze, so lässt sich dagegen einwenden, dass diese Begriffe seit dem Nationalsozialismus nicht neutral zu verwenden seien. Wie ich in Kapitel 5 zeigen werde, hat sich die Bedeutung von Volk und Nation in den letzten 250 Jahren stetig gewandelt. Die Begriffe können ein schöpferisch-demokratisches als auch essentialistisch-zerstörerisches Potential entfalten. Sich mit diesen Begriffsverschiebungen analytisch auseinanderzusetzen ist wichtig, um seine zerstörerische Auslegung in gesellschaft-

lichen Diskursen erkennen und dieser widersprechen zu können. Die Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“ in klassischen Theorien Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen zeigt darüber hinaus, wo und wie diese anschlussfähig für menschenverachtendes Gedankengut wurden. Dies kritisch zu reflektieren betrachte ich als einen wichtigen Beitrag zu einer reflexiven Sozialen Arbeit.

Abbildung 1: Vorgehen



Quelle: Eigene Darstellung

## 2 Auf dem Weg zur modernen Gesellschaft

Soziale Arbeit, soziale Bewegungen und Ideen von „Volk“ und „Nation“ sind Ausdruck einer Gesellschaft, die sich von einer mittelalterlichen Integrationsgesellschaft zu einer modernen Inklusionsgesellschaft wandelt. Diesen Übergang werde ich im Folgenden zunächst nachzeichnen, um dann die moderne funktional ausdifferenzierte Gesellschaft zu beschreiben. In dieser chronologischen Darstellung kann der Eindruck entstehen, dass eine Gesellschaftsform die andere mit einer gewissen Zwangsläufigkeit abgelöst habe. Dieses Bild kann aber erst aus einer gegenwärtigen Beobachtung der Vergangenheit entstehen, da kommunikative Anschlüsse bereits selektiert wurden. In der vergangenen Gegenwart waren jedoch immer auch andere Anschlüsse möglich, die Zukunft noch offen. Gesellschaft oder Geschichte hätten sich auch anders entwickeln können. Die grundsätzliche Kontingenz von Vergangenheit ist publizistisch in der kontrafaktischen Geschichte aufgegriffen worden, welche die Frage stellt, wie sich Geschichte entwickelt hätte, wenn ein einziges historisches Ereignis nicht oder anders stattgefunden hätte (Jordan 2018; beispielhaft etwa Harris 2017).

Die Beschreibung einer Gesellschaftsform, die historisch vor der Entstehung von sozialen Bewegungen und Sozialer Arbeit anzusiedeln ist, ist aus fünf Gründen hilfreich:

Erstens hat die Entwicklung von Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen eine Vorgeschichte. Auch Ideen von „Volk“ und „Nation“ entstehen nicht mit, sondern bereits vor der Moderne. Die Beschreibung des Übergangs ist also für das hier entwickelte Verständnis von Sozialer Arbeit, sozialen Bewegungen und von „Volk“ und „Nation“ wichtig.

Zweitens unterscheidet Luhmann Gesellschaften anhand ihrer primären Differenzierungsform, was beinhaltet, dass alte Formen weiter existieren, aber nicht mehr gesellschaftsbestimmend sind. Gerade dieses Fortbestehen alter Differenzierungsformen, beispielsweise die in Deutschland noch lange wirkmächtige Unterscheidung nach Herkunft, wird Ansatzpunkt sozialer Bewegungen.

Drittens verlaufen Modernisierungsprozesse nicht synchron: Für Deutschland lässt sich beispielsweise eine Beharrung des politischen Systems beobachten, was der Verselbständigung von Wirtschaft, Wissenschaft und Recht hinterherhinkt. Denn während die Moderne die politische Gleichheit aller zulässt und Ungleichheiten nicht mehr legitimiert werden können, lässt die Demokratisierung auf sich warten. Beides begründet die Entstehung von demokratischen und nationalen Bewegungen.

Diese demokratischen und nationalen Bewegungen sind zunächst nach vorwärts gerichtete Bewegungen, die den Fortschritt vorantreiben möchten. Komplementär hierzu entwickelt sich aber viertens unter den Vorzeichen von Ro-

mantik und Kulturkritik eine romantisierende Vorstellung der mittelalterlichen Ständegesellschaft als Gegenentwurf zu einer Gegenwart, die als zu rational, entfremdet und zu schnell erlebt wird (vgl. hierzu auch Nolte 2000; Hein 1984: 23). Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit nehmen auf diesen romantisierten Gegenentwurf Bezug.

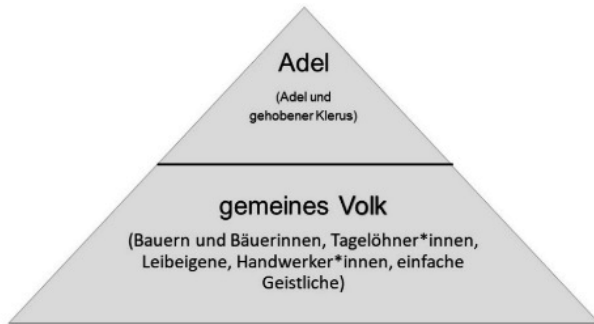
Schließlich und fünfens ist die Beschreibung des Übergangs auch auf einer methodischen Ebene relevant: Denn im Spätmittelalter differenziert sich die bis dahin religiös determinierte Semantik aus. Begriffe werden demokratisiert, sie können nun von unterschiedlichen Gruppen mit anderem Sinn hinterlegt werden. Die Rekonstruktion von Begriffssemantiken, wie sie methodisch in Kapitel 5 beschrieben wird, wird erst jetzt möglich.

Ich werde also zunächst die mittelalterliche Ständegesellschaft (vgl. Kapitel 2.1) und ihren Übergang zu einer modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft beschreiben (Kapitel 2.2). Darauf aufbauend stelle ich dann in Kapitel 2.3 die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft in ihrer Bedeutung für die Entstehung der Ideen von Volk und Nation, für soziale Bewegungen und Soziale Arbeit dar.

## 2.1 Die mittelalterliche Integrationsgesellschaft

Die Geschichtswissenschaft hat die mittelalterliche Gesellschaft als „Ständegesellschaft“ beschrieben, jeder Stand spiegelt dabei den sozialen Status der in ihnen vertretenen Gruppen wider. In den unteren Ständen sind die Tagelöhner\*innen und Leibeigenen vertreten, im mittleren Segment die freien Bauern und Bürger, schließlich in der oberen Schicht der Adel und Klerus. An der Spitze steht der Kaiser, der gleichzeitig höchster Repräsentant Gottes auf Erden ist. Je niedriger der Status eines Standes, desto mehr Menschen gehören ihm an. Optisch entsteht durch diese Verteilung ein Dreieck, welches als „Ständepyramide“ bekannt geworden ist. Luhmann vereinfacht nun diese Ständegesellschaft, indem er sie auf ihre grundlegende Differenz reduziert: Adel und das gemeine Volk (Luhmann 2018a: 608).

Abbildung 2: Stratifikatorische Ständegesellschaft



Quelle: Eigene Darstellung

Nun kommt es aus einer systemtheoretischen Sichtweise nicht auf die Menschen an, die diesen Schichten angehören, sondern auf Kommunikation. Anders ausgedrückt: Die Ungleichheit zwischen den Schichten und die Gleichheit innerhalb eines Standes muss kommunikativ hergestellt werden. Dies geschieht vor allem dadurch, dass der Adel sich gegenüber dem „einfachen Volk“ abgrenzt. Das einfache Volk ist der „unmarked space“ (ebd.: 703), der dazu dient, dass der Adel seine Eigenart herausarbeiten kann. Dieses einfache Volk muss sich an Notwendigkeiten orientieren, es ist gezwungen zu arbeiten, um zu überleben. Das Leben lässt dem Volk nicht die nötigen Freiheiten, eine eigene Kommunikation in Abgrenzung zur Kommunikation der Oberschicht zu entwickeln. Die Abwesenheit von Freiheit bezeichnet Luhmann als „Integration“ (Luhmann 2018a: 631). Das einfache Volk ist also im besonders hohen Maße integriert, während der Adel größere Freiheiten hat. Er kann es sich erlauben, selektiv zu sein, denn er ist weitgehend von Arbeit befreit. Aufgrund dieser Wahlmöglichkeiten kann die Aristokratie einen eigenen Geschmack entwickeln, einen eigenen Stil, Dichtung und andere Kunstformen (Schlögl 2011) und stellt damit eine sichtbare Distanz zum Volk her. Als Anwesenheitsgesellschaft, also als eine Gesellschaft, die noch nicht primär über schriftliche Medien kommuniziert, müssen diese Rangunterschiede in der täglichen Kommunikation immer wieder hergestellt werden. Kommunikation orientiert sich hierfür an der Standesehre:

Man wird zur Schicht, indem man andere Kommunikation überhaupt verweigert oder in einer Art und Weise verkehrt, die Erwartungen enttäuscht und Ehrerbietung vermissen lässt, die man selbst für sich in Anspruch nimmt. (ebd.: 56f.)

Die Standesehre gibt vor, wie innerhalb eines Standes kommuniziert und gehandelt wird – nämlich standesgemäß. Durch diese Standeskommunikation werden Menschen ein- und ausgeschlossen, gesellschaftliche Segregation wird damit kommunikativ immer wieder neu hergestellt (ebd.).

Diese Segregation kann über Jahrhunderte aufrechterhalten werden, weil man in einen Stand hineingeboren wird. Soziale Mobilität ist den Menschen im Mittelalter weitgehend unbekannt und wird durch die Endogamie, die die Heirat nur innerhalb der Schicht erlaubt, verstärkt (Baraldi 2019b: 67). Für diese Diskriminierungspraxis findet sich in der Bibel selbst keine Begründung, sie wird erst durch die Kirche legitimiert (Schlögl 2011). Es ist Thomas von Aquin, der diese Ständeordnung als „göttlich“ bezeichnet (Aquin 2008 [1266]). In der Gesamtschau ergibt sich aus einer religiösen Perspektive eine harmonische Gesellschaft, weil die Unterschiede der Stände zu einem ausgeglichenen Ganzen führen (Weber/Hillebrandt 1999: 78ff.). Damit sind auch die Armen und Ausgestoßenen integraler Bestandteil der Gesellschaft. Hilfe funktioniert nach der Logik der Religion; die Almosenlehre weist den Armen eine Funktion in der Gesellschaft zu: Sie erhalten Almosen und beten im Gegenzug für das Seelenheil der Spender\*innen. Bedürftigkeit wird nicht überprüft – die Kutte eines Bettelordens reicht aus, um Almosen zu empfangen (ebd.). Nicht nur die Armen haben ihren festen Platz – jedem Menschen wird eine eindeutige Position zugewiesen, mit dem eindeutige Verhaltenserwartungen einhergehen. Außerdem füllt jeder Mensch nur eine Rolle aus: etwa als Bäuerin, als Tagelöhner, Bäcker, Seidenspinnerin, Zofe oder Gutsherr. Rollenzuweisungen sind eindeutige und unhinterfragbare Wahrheiten. Die Schichtgrenzen decken sich mit den Grenzen zwischen Menschen (Kneer/Nassehi 2000: 157).

Freiheit ist in der mittelalterlichen Ständegesellschaft stark begrenzt, Menschen bleiben auf ihren Stand bezogen. Auch deshalb kann diese Gesellschaftsform als „Integrationsgesellschaft“ bezeichnet werden. Probleme der Identitätsfindung sind im Mittelalter nicht bekannt.

Die Gesellschaft und ihre innergesellschaftlichen Grenzen waren es also selbst, die den Boden für eine stabile, an konkreten Rollen und Erfordernissen ausgerichtete Identität ermöglichen: Der Bauer identifizierte sich unreflektiert und alternativlos über seinen Stand [...]. (ebd.: 158)

Diese Integrationsgesellschaft muss bestimmte Funktionen erfüllen, um ihr gesellschaftliches Fortbestehen zu sichern: die Produktion, der Austausch und der Konsum von Gütern, die Versorgung der Kranken, die Gestaltung des Zusammenlebens, das Aufziehen und Einsozialisieren der nachkommenden Generation. Diese Funktionen werden lebensweltlich integrativ durch die „Haushalte“ bereitgestellt: Der Gutshof ist nicht nur eine Wirtschaftsgemeinschaft, sondern sorgt auch für Erziehung, Ausbildung, Spiritualität und die Versorgung im Krankheitsfall seiner Angehörigen.

In der (hoch-)mittelalterlichen Anwesenheitsgesellschaft kann Kommunikation nur sehr bedingt variieren, denn die Deutungshoheit liegt bei der Kirche, die bestimmt, was das Sag- und in weiten Teilen auch das Denkbare ist (Anderson 2016: 12). Damit bleibt die mittelalterliche Gesellschaft überschaubar, Komplexität wird reduziert (Luhmann 2018a: 761).



Diese Überschaubarkeit spiegelt sich auch in der Zeitvorstellung wider: Die mittelalterliche Ständegesellschaft ist auf Dauer ausgelegt, jahrhundertelang ändert sich der Alltag der Menschen wenig und ist geprägt durch die Regelmäßigkeit der alltäglichen Verrichtungen, die mit den Jahreszeiten wiederkehren. Das eigene Leben wird so sein wie das Leben der Eltern und der Urgroßeltern. Es gibt noch keine Idee davon, dass die Vergangenheit, die „Geschichte“, anders gewesen sein könnte als die Gegenwart (Nowotny 1993; Rosa 2014). Auch die Vision einer Zukunft kann sich nicht entfalten: Das Jüngste Gericht, die Erscheinung Jesu auf Erden, wird nicht in eine Zukunft projiziert, sondern jederzeit erwartet. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind nahezu deckungsgleich. Eine Idee von Zeit, die wie ein Fluss vorüberzieht, ist unbekannt, man ist *in* der Zeit, sie ist kein vorübergehender Strom, sondern ein See. Zeit ist noch kein Wert, der sich anhäufen lässt und der einen wettbewerblichen Vorteil verspricht.

Das Mittelalter als Kontrastfolie zur Moderne, so lässt sich zusammenfassen, ist geprägt durch die Gleichheit innerhalb der Stände und Ungleichheit zwischen den Ständen. Es verweist jeden Menschen auf seinen Platz innerhalb einer göttlichen und unhinterfragbaren Ordnung. Was bedeutet dies für die zentralen Gegenstände dieser Arbeit? Weil die Gesellschaft noch keine Idee von einer Zukunft hat, die anders sein könnte als die Gegenwart, können keine sozialen Bewegungen entstehen. Für Machtbewegungen, die sich an Gleichheit ausrichtet, oder Sozialarbeit, die sich auf soziale Probleme bezieht, fehlt der Referenzpunkt. Die Menschen sind integrativ in ihren Schichten eingebunden, Identität ist keine Frage des Mittelalters. Folglich braucht es keine Kulturbewegungen oder Sozialpädagogik, die bei der Herstellung von Identität unterstützen (ausführlich hierzu Kapitel 3). Bald schon gerät die Beschaulichkeit des Mittelalters ins Wanken.

## 2.2 Der Übergang zur modernen Inklusionsgesellschaft

Auf seinem Weg nach Indien entdeckt Christoph Kolumbus zufällig einen neuen Kontinent. Damit verändern sich nicht nur die geographischen, sondern auch die Vorstellungen von menschlichen Lebensformen. Die indigene Bevölkerung, die sich weder der christlichen noch der islamischen Welt zuordnen lässt, wird zur Kontrastfolie der „alten Welt“. Die alte Welt wird zum „wir“, die neue Welt zum „sie“.

Der folgende Kolonialismus weicht die Ständeordnung auf: Die neuen Kolonien versprechen allen Abenteuerlustigen Ruhm und Wohlstand, unabhängig von einer adligen Herkunft. Die Entdeckung Amerikas bestätigt die Erkenntnisse der Wissenschaft. Die Deutungshoheit der Kirche bekommt Risse.

Nicht nur die neuen Kolonien, auch neue Verkehrswege tragen zur Entwicklung eines Fernhandels bei, der politische und territoriale Grenzen ignoriert. Spezialisierte Märkte, etwa für Tuch, Gewürze oder Kunst, entstehen und diese Märkte orientieren sich am Konsum, nicht mehr an den Schichten. In Manufakturen können Konsumgüter jetzt nicht nur individuell, sondern auch in Massen hergestellt werden. All dies trägt dazu bei, dass Geld zunehmend den Code von „Ehre/Unehre“ ersetzt und schichtenübergreifend funktioniert. Im Gegensatz zur Ehre lässt sich Geld anhäufen und kann so zum „symbolischen Kommunikationsmedium“ der Moderne aufsteigen (Schlögl 2011), zum Medium also, dass die Annahme von Kommunikation wahrscheinlicher macht (Corsi 2019b). Es kann nun reiche Bürgerliche und verarmte Adelige geben – die Schichten beginnen damit porös zu werden. Auf einer lebenspraktischen Ebene – und dies ist später für die Entstehung der Frauenbewegung bedeutsam – bedeutet die Ausdifferenzierung des Wirtschaftssystems die Trennung von unbezahlter Haus- und außerhäuslicher Lohnarbeit (Hervé 2001b: 11).

Ehrkonflikte werden nun zunehmend verrechtlicht, Handel in Form von Verträgen abgewickelt, was die Ausdifferenzierung des Rechts als eigenständiges System begünstigt.

Auch die Wissenschaft setzt die Ehrkommunikation zunehmend außer Kraft. Sie bildet einen Raum, in dem sich sachbezogene Diskussion von ehrbeleidigendem Streit unterscheiden lässt (Schlögl 2011: 58).

Dynastien, lange Zeit die einzig denkbare Staatsform, beginnen absolutistische Strukturen auszubilden. Der absolutistische Staat ist zwar noch religiös gebunden, bildet aber einen eigenen Verwaltungsapparat heraus, der Macht in einem einzigen Zentrum lokalisiert und über loyale Beamte dezentralisiert. Für diesen Beamtenstatus ist ein Adelstitel keine Voraussetzung mehr. Dies sichert den Machterhalt der absolutistischen Staaten, weil es die Austauschbarkeit von Dokumenten und Menschen garantiert (Anderson 2016: 55), zur Beschleunigung von Entscheidungsprozessen führt (Rosa 2014: 55) und zur Ausdifferenzierung eines eigenständigen politischen Systems beiträgt.

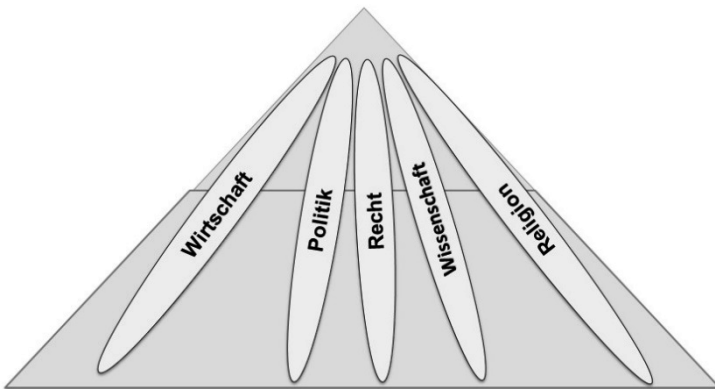
Auch Hilfe beginnt sich von Religion zu lösen: In Folge von Missernten und Pest ist die Bevölkerung dezimiert und dringend auf Arbeitskräfte angewiesen. Betteln wird nun zur Gefährdung der öffentlichen Ordnung und verächtlich. Die Hilfesemantik kippt von der Almosensemantik zur Sündensemantik. Erste Kriterien für „Bedürftigkeit“ werden in städtischen Bettelordnungen festgelegt. Die Reformation verändert nicht nur die Sichtweise auf Arbeit, sondern auch auf Armut, die nun als veränderbarer Zustand angesehen wird. Damit kommt der Erziehungsgedanke in die Hilfe, Erziehung soll die „innere Not“ bekämpfen. Hilfe beginnt sich also langsam von Religion zu lösen, ist aber noch nicht eigenständig, sondern an Politik und Erziehung gebunden.

Mit der Erfindung des Buchdrucks 1440 beginnt die Umwandlung der Welt von einer Anwesenheits- zu einer Schriftgesellschaft. Aber noch bleibt schrift-

liche Kommunikation auf eine kleine, lateinisch-schreibende Elite begrenzt. Erst mit der Ablösung des Lateinischen durch die Volkssprachen und die Entstehung des Printkapitalismus setzt sich Schrift als Kommunikationsmedium durch (Anderson 2016). Geradezu symbolisch für diesen Prozess steht Martin Luther, der mit dem Anspruch, jeder solle die Bibel lesen können, das Latein entthront (vgl. hierzu auch Kapitel 5.4.3). Um die Bibel für das Volk zu übersetzen, braucht es eine Sprache, die von Holstein bis Bayern verstanden wird. Luther vereinheitlicht die deutschen Dialekte zum Hochdeutschen. Damit wird der vormals elitäre Leser\*innenkreis fundamental ausgeweitet. Nur: Wer die Bibel lesen kann, der kann auch Pamphlete oder Flugblätter lesen – damit wird auch die Entstehung von sozialen Bewegungen ermöglicht. Politik und Religion können Wissen nun nicht mehr steuern, der Printkapitalismus entscheidet nach wirtschaftlichen Erwägungen, welche Texte den Druck lohnen. Auch dadurch gewinnt Wissenschaft an Eigenständigkeit.

Mehr und mehr gerät die Gesamtgesellschaft in den Inklusionssog der Funktionssysteme. Was wichtig ist, wird dort entschieden und jedes Funktionssystem regelt selbst, welche Themen es aufgrund welcher Regel kommuniziert und welche Positionen es damit Personen verleiht. (Luhmann 2018a: 738f.)

Abbildung 3: Ausdifferenzierung von Funktionssystemen im Übergang zur Moderne



Quelle: Eigene Darstellung

Durch die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme löst sich die Gesellschaft von der Vorherrschaft der Religion – sie verliert ihre Spitze. „Einzelne Funktionen lösen sich aus den Ständen und werden eigenständig. Säkularisierung erscheint unter diesem Aspekt nicht so sehr als das Gottloswerden der Gesellschaft, sondern als Unabhängigkeit der anderen Subsysteme von der Religion“ (Walz 2004: 59). Weil Religion ihren Einfluss auf andere Funktionssysteme

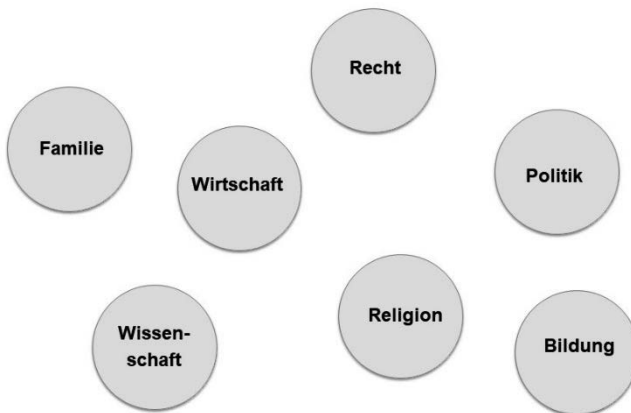
verliert, ist nunmehr viel mehr denk- und sagbar. Dinge können grundsätzlich in Frage gestellt, anders und neu diskutiert werden.

Die Gesellschaft braucht die Schichten nicht mehr, um ihre Funktionen zu erfüllen. Die undurchlässige Schichtengesellschaft zerfällt in verschiedene Funktionssysteme: Sie wandelt sich von einer Gesellschaft, die gesellschaftliche Funktionen integrativ in Ständen bereitstellt, zu einer Gesellschaft, in der Teilhabe die Differenzierung nach Herkunft nicht mehr erfordert. Die Stände verlieren allmählich ihre Legitimation und Orientierungsfunktion. Zunehmend muss jede\*r selbst – und zwar rational – entscheiden, wie man sich verhalten will. Diese Zumutung der Rationalität nimmt den Namen „Aufklärung“ an (Luhmann 2018a: 741).

### 2.3 Die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft

Die stratifizierte Gesellschaft zerfällt in einzelne Funktionssysteme, die den gesellschaftlichen Fortbestand regeln. Die wichtigsten sind Politik, Wissenschaft, Erziehung, Recht, Familie, Religion, Medizin und Kunst (Baraldi 2019b: 68).

Abbildung 4: Die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft



Quelle: Eigene Darstellung

Religion ist nur noch ein System unter vielen, sie hat immer noch gesellschaftliche Bedeutung, verliert aber ihre Steuerungsfunktion für andere Funktionssysteme. Sie kann beispielsweise der Wissenschaft nicht mehr vorschreiben, wie sie zu forschen und zu lehren hat, sie kann die Entwicklung von weltlichen

Schulen und die Idee einer „Volksbildung“ nicht verhindern, sie muss hinnehmen, dass sich Politik für anti-religiöse Kräfte öffnet. Jedes System erfüllt nur noch eine Funktion für die Gesellschaft: Die Wirtschaft ist nur noch für das Wirtschaften zuständig und muss sich nicht um Politik kümmern, die Wissenschaft betreibt nur noch Wissenschaft und überlässt das Erziehen dem Erziehungssystem. Die Politik macht Politik und darf das Rechtssystem nicht in Frage stellen.

Funktionen werden damit monopolisiert, denn sie können von keinem anderen System übernommen werden. Dies macht die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft besonders leistungsstark: Im Politiksystem kann mehr, besser und schneller politisch kommuniziert werden als auf einem Fürstenhof, moderne Wissenschaft kann mehr und vor allem einfacher Erkenntnisse hervorbringen als die mittelalterlichen Universitäten oder Klöster, und die Wirtschaft mit ihren modernen Unternehmen kann mehr herstellen und verkaufen als ein mittelalterlicher Handwerksbetrieb. Weil die moderne Gesellschaft leistungsstärker wird, wird sie auch ein Stück weit „besser“ (Luhmann 2018a: 793). Sie wird insgesamt wohlhabender (Grebing 1985: 88) und spätestens im Kaiserreich fangen auch die Arbeiter\*innen an, von diesem Wohlstand zu profitieren: Der Lebensstandard steigt deutlich (Hohorst/Kocka/Ritter 1975: 95), die medizinische Versorgung wird besser (ebd.: 142), die Ausbildungszeiten länger (ebd.: 143).

Die Kommunikation in den Funktionssystemen folgt einer systemeigenen Logik (Berghaus 2011), einem Leitwert, an dem es seine Kommunikation orientiert: Im Wissenschaftssystem orientiert sich die Kommunikation beispielsweise an der Wahrheit, in der Wirtschaft am Eigentum und im Recht an Gerechtigkeit (Esposito 2019a). Den Leitwert transferiert das System in eine Differenz, mit der es seine Umwelt beobachtet und die systemeigene Kommunikation organisiert. Diese beobachtungsleitende Differenz der Funktionssysteme nennt Luhmann „Codes“, sie filtern Information (Esposito 2018). Auf Grundlage des Codes entwickeln Funktionssysteme Programme, die den Code konkretisieren. Die Programme geben Auskunft darüber, was beispielsweise im Wissenschaftssystem unter „wahr/unwahr“ im konkreten Fall verstanden werden soll. Solche Programme sind beispielsweise Theorien und Formeln in der Wissenschaft oder Gesetze und Verfahren im Rechtssystem. Programme weichen die strenge Binarität des Codes auf, denn sie können auch systemfremde Kriterien berücksichtigen (Esposito 2019c). So kann beispielsweise eine wissenschaftliche Theorie Elemente des Religionssystems beinhalten, Forschungsmethoden können sich an Erfordernissen der Politik orientieren. Während der Code gleich bleibt, können sich Programme verändern (ebd.).

Codes und Programme vereinfachen also die Zuordnung von Kommunikation zu bestimmten Funktionssystemen: Die Frustration über die Missernte ist eine Kommunikation des Wirtschaftssystems, der Fluch über die Untätigkeit

der Obrigkeit eine politische Kommunikation und das Gebet, das die Hoffnung auf Besserung enthält, dem Religionssystem zuzuordnen.

Teilhabe verläuft in der Moderne nicht mehr über Schichten, sondern über Funktionssysteme. Individuen müssen sich kommunikativ in Funktionssysteme einbringen können. Diese Funktionssysteme funktionieren prinzipiell für alle gleich: Das moderne Bildungssystem kennt nur noch die Lernenden und Lehrenden und wird blind für religiöse Unterschiede, im Wirtschaftssystem bringt ein Adelstitel keinen Vorteil mehr und Politik funktioniert auch, wenn eine Frau ein Land regiert. Eine bestimmte Herkunft ist für die Teilhabe in Funktionssystemen nicht mehr erforderlich (Luhmann 2018a: 735), „Ehre“ kein Kriterium mehr, um erfolgreich in Funktionssystemen zu kommunizieren. Qualifikation, Talent und Eignung treten an ihre Stelle, beides wird verzeitlicht und im Lebenslauf aufgelöst (Rosa 2014: 342).

Funktionssysteme adressieren Individuen nicht als Bauer oder Bäuerin, als Protestant\*in oder als Adlige\*n, sondern differenzieren Teilnahmebedingungen aus, die scheinbar für alle gleichermaßen gelten (Hellmann 1996: 53ff.; Luhmann 2018a: 735), dennoch „bleibt der Zugang mehr oder weniger schichtabhängig“ (Buskotte 2006: 92). Die Ausdifferenzierung von Funktionssystemen lässt sich an spezialisierten Rollen beobachten (Stichweh 1988: 261; Mayrhofer 2009: 3; Luhmann 2018a: 771). Menschen werden in ihrer jeweiligen Rolle – mal als Kläger\*in, mal als Schüler\*in, als Konsument\*in und mal Steuerzahler\*in – adressiert. Diese Rollen sind komplementär und asymmetrisch (Luhmann 2018a: 749), so findet sich die Anwält\*in und die Angeklagte, die Politiker\*in und die Wähler\*in, die Sportler\*in und die Fans. Funktionssysteme unterscheiden also zwischen Leistungsrollen und Publikumsrollen (Stichweh 1988), wobei die Leistungsrollen häufig als Beruf ausgeübt werden. Die Publikumsrolle wird nun generalisiert, sie wird unabhängig von Herkunft gedacht und sie wird universalistisch behandelt: Die Schule sollte alle Schüler\*innen gleichbehandeln, das Rechtssystem alle Angeklagten und das Wissenschaftssystem alle Studierenden. Der Bevölkerung wird Zugang zu dieser Publikumsrolle versprochen (ebd.) und das Brechen dieses Versprechens wird legitimationsbedürftig (Luhmann 2018a: 626).

Die Rollenausübung ist fremdbestimmt, denn die Rollen sind vorgegeben (Hellmann 1996: 53ff.). Die verschiedenen Rollen erfordern ein Wissen darüber, welche Kommunikation in den jeweiligen Systemen erwartet wird. Die einzelnen Systeme setzen ihre eigenen Rollenerwartungen absolut, sie berücksichtigen die Rollen anderer Funktionssysteme nicht (Luhmann 2018a: 748, 2018b: 572). Die Rollenerwartungen, die an das Individuum gestellt werden, sind in der Moderne hochkomplex. Der Mensch wird zum freien Wanderer zwischen den Funktionssystemen (Beck 2006: 10), zu einer „Person“, die unterschiedliche Rollen managen muss (Luhmann 2018b: 570). Mit dem Begriff „Person“ grenzt sich Luhmann von humanistischen Vorstellungen des Menschen als Einheit oder Ganzheit und macht damit darauf aufmerksam, dass ein

Individuum in jedem System etwas anderes ist, aber als Einheit vorgestellt wird (Luhmann 2018a: 621). Vormoderne Grenzziehungen waren auch Grenzziehungen zwischen Menschen, in der Moderne verlaufen diese Grenzziehungen zwischen Funktionssystemen, damit zwischen Rollen und „durch die Person hindurch“. Je besser eine Person unterschiedliche funktionsspezifische Rollen zu spielen vermag, je besser sie diese zu einer Person vereinigt, desto eher können Bedürfnisse und Wünsche artikuliert und erfüllt werden.

Die sogenannten „symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien“, etwa Macht, Eigentum und Geld, wissenschaftliche Wahrheit und Reputation oder bestimmte Werte erleichtern den Zugang zu Funktionssystemen, sie motivieren dazu, eine Kommunikation eher anzunehmen (Corsi 2019b: 191). Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien waren auch schon in der vormodernen Gesellschaft relevant, werden nun aber noch stärker generalisiert, sie funktionieren weitgehend autonom.

Die Gesellschaft hat damit ihre grundlegende Differenzierungsform geändert: Sie hat sich von einer Gesellschaft, die Personen integrativ über Schichten inkludiert, zu einer Gesellschaft gewandelt, die ihr Fortbestehen über die Inklusion in Funktionssystemen sichert. Die Gesellschaft braucht die Ungleichheit der Stände nicht mehr, sie kann auf die Ordnung verzichten, die diese Ungleichheit legitimiert (Luhmann 2018a: 620). „Demokratie“ ist das neue politische Ordnungsprinzip, das der modernen Gesellschaft entspricht. Wenn die Gesellschaft Ungleichheit weder faktisch noch legitimatorisch benötigt, wie kommt es dann, dass Ungleichheiten dennoch fortbestehen?

Eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft bedeutet nicht, dass Segmentierung oder Stratifizierung „ersatzlos gestrichen“ werden, sondern dass dies das primäre, dominante Ordnungsmuster der Gesellschaft ist, segmentäre und stratifizierende Gesellschaftsformen bestehen jedoch weiter fort. Die Verteilung der Kommunikationsmedien, der Zugang zu Funktionssystemen und bestimmten Rollen innerhalb dieser Funktionssysteme bleiben erstens zunächst schichtabhängig. Im Laufe des 19. Jahrhunderts verschiebt sich die Differenz von „Adel/Volk“ hin zu sozialer Klasse, was die Willkür und Konstruktivität dieser Ungleichheit mehr ins Zentrum rückt (ebd.: 773).

Zweitens ist es Inklusion eigen, dass sie immer auch Exklusion hervorbringt. Inklusion gibt es nur, wenn Exklusion möglich ist. „Erst die Existenz nicht integrierbarer Personen oder Gruppen lässt soziale Kohäsion sichtbar werden“ (ebd.: 620). Exklusion kann sich nur auf einzelne Funktionssysteme, nicht auf „die Gesellschaft“ beziehen, weil es keinen Platz außerhalb von Gesellschaft geben kann. Auch eine Exklusion aus allen Funktionssystemen ist nicht möglich, weil dies den sozialen Tod bedeuten würde. Der Ausschluss aus einem System birgt aber die Gefahr, auch aus anderen Funktionssystemen ausgeschlossen oder im Zugang behindert zu werden: Wer beispielsweise keine Arbeit hat, wird schlechter eine Wohnung finden, ist medizinisch schlechter versorgt und hat weniger Zugang zu Bildung. Wer im Zugang zu einem Funk-

tionssystem behindert wird, kommt häufig in anderen nur in der Publikumsrolle, nicht in der Leistungsrolle vor (Corsi 2019a; Kleve 2007).

Der Exklusionsbereich ist dabei nicht zu verwechseln mit Marginalisierung, denn der Exklusionsbereich ist gekennzeichnet durch die Abwesenheit von Reziprozitätserwartungen (Luhmann 2018a: 622). Im Exklusionsbereich finden sich Menschen wieder, von denen man „gar nichts mehr erwartet“. Hier kommen die von Exklusion Bedrohten häufig nur in der Publikumsrolle vor, etwa als Patient\*in, als Zögling oder als Angeklagte\*r. Inklusion bedeutet die Teilhabe am Kommunikationsvorgang, wichtig ist, dass „in der Kommunikation Menschen bezeichnet, also für relevant gehalten werden“ (Luhmann 1994 zit. n. Weber/Hillebrandt 1999: 213). Wessen Kommunikation nicht für relevant gehalten wird, wird nur noch als Körper wahrgenommen (Corsi 2019a; Luhmann 2018a: 632). Im Exklusionsbereich fehlt die Zeittaktung der Funktionssysteme, Zeithorizonte werden kurzfristig (ebd.: 633).

Diese Exklusion erfolgt durch die Codes der Funktionssysteme, insbesondere aber durch ihre Programme. Funktionssysteme behandeln zwar einerseits den Zugang für alle als Normalfall (ebd.: 844), andererseits nehmen die Programme keine Rücksicht auf individuelle oder milieuspezifische Kommunikationsmuster. Sie sind für die einen eher anschlussfähig als für andere. Die Teilhabe an einem Funktionssystem ist an bestimmte Anforderungen geknüpft, dies verlangt die „hochkomplexe Ausbildung bestimmter Kenntnisse, Fähigkeiten und Verhaltensweisen“ (Hellmann 1996: 54).

Denn die Annahme von Kommunikation kann durch symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien erhöht werden. Zu diesen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien gehören, neben Geld und Macht, auch Werte. Die Werte der Arbeiter\*innen sind aber häufig nicht die „richtigen Werte“, um die Annahme von Kommunikation zu erleichtern. Diese Ungleichheit in der Annahme von Kommunikation verstärkt sich durch die „Reflexivität“ dieser Medien: Wer hat, dem wird gegeben. Mit Geld lässt sich Geld vermehren, mit Macht Macht etc. Die zentralen Konflikte der Gesellschaft machen sich an der ungleichen Verteilung dieser Kommunikationsmedien, an ihrer „diabolischen Wirkung“ (Kern 2008: 26), fest.

Darüber hinaus sind zwar Funktionssysteme prinzipiell für alle gleich, nicht aber ihre Organisationen, in denen Entscheidungen getroffen werden. Über Organisationen kann ein System nach außen kommunizieren, sie sind die Akteure der Funktionssysteme. Organisationen sind wählerisch, „sie schließen alle aus mit Ausnahme der hochselektiv ausgewählten Mitglieder“ (Luhmann 2018a: 844). Organisationen verwalten die „Diskriminierungskompetenz“ (Mayrhofer 2009: 4) der Systeme. So können bürgerliche Frauen im Analysezeitraum zwar über Politik sprechen, und ihre Kommunikation ist dann auch eindeutig dem Politiksystem zuzuordnen, sie können aber keiner politischen Vereinigung beitreten. Sie dürfen über wissenschaftliche Veröffentlichungen in Lesekreisen diskutieren, der Zugang zu Universitäten bleibt ihnen aber ver-



sperrt. Sozialdemokrat\*innen dürfen zwar in staatlichen Betrieben arbeiten, aber der Staat verweigert ihnen die Verbeamtung, sie dürfen weder Lokführer noch Postbeamte werden (Abendroth 1997).

Schließlich sind „krasse Unterschiede der Lebenschancen“ ein „Nebenprodukt des rationalen Operierens der Funktionssysteme“ (Luhmann 2018a: 774). Denn je leistungsfähiger die Funktionssysteme werden, je mehr sie sich von der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation lösen, desto blinder werden sie für Folgeprobleme, die aus dieser Hochleistung resultieren (ebd.: 800). Folgeprobleme des Wirtschaftens sind beispielsweise Umweltverschmutzung und Armut, Folgeprobleme von Politik können Krieg und Vertreibung sein. Da die Gesellschaft ihre Spitze verloren hat, gibt es keine Instanz mehr, die für solche Probleme zuständig wäre (ebd.: 802): Die Wissenschaft interessiert sich für Umweltverschmutzung nur, wenn sie hierzu Forschung betreibt, Menschenrechtsverletzungen werden nur dann im Rechtssystem virulent, wenn es eine Kläger\*in gibt, soziale Ungleichheit interessiert die Politik nur dann, wenn es um Machterhalt geht. Es gibt keine Zentralinstanz mehr, die für diese Probleme zuständig ist. „Die Gesellschaft selbst kann nicht handeln“ (ebd.).

Der möglichen Gleichheit aller Menschen steht eine faktisch fortbestehende Ungleichheit entgegen (ebd.: 630). Teilhaberechte werden zur grundlegenden Konfliktlinie moderner Gesellschaften. Die Differenz zwischen möglicher Gleichheit und faktischer Ungleichheit entzieht der alten Ständeordnung zunehmend ihre Legitimation. Ungleichheit – und dies ist der fundamentale Unterschied zur stratifizierten Gesellschaft – ist nun nicht mehr die einzig denkbare Ordnung, sie erscheint vor dem Hintergrund der potentiellen Gleichheit als Ungerechtigkeit. Weil die Gleichheit im Moment nicht eingelöst werden kann, wird sie verzeitlicht: Wenn die Welt nicht jetzt besser sein kann, dann doch in der Zukunft (ebd.: 626). Über den Weg dorthin wird freilich gestritten, und soziale Bewegungen, Parteien, Kirchen und Wissenschaftler\*innen entwickeln hierzu sehr unterschiedliche Ideen.

Die Moderne befreit den Menschen aus den Zwängen der Ständegesellschaft. Die moderne Gesellschaft erfordert Freiheit, die den Menschen von den Normen seiner primären Lebenswelt löst. Inklusion setzt damit Desintegration in einem bestimmten Maß voraus. Wer zu sehr in einem Sozialsystem verhaftet ist, wird in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft weniger erfolgreich sein (Mayrhofer 2009: 4). Die Funktionssysteme bieten jedoch keine Identität mehr: „Steuerzahler\*in“, Schüler\*in oder „Patient\*in“ sind Rollen, keine Identifikationsfolien, die im Leben Orientierung bieten.

Deshalb tritt die neue Freiheit janusköpfig auf: Sie ist zum einen das Versprechen der Moderne, den Menschen von den Vorgaben von Religion, Familie und Nachbarschaft zu befreien. Sie eröffnet die Möglichkeit, auch anders handeln, anders denken und kommunizieren zu können (vgl. hierzu auch Esposito 2018: 212). Dies bedeutet aber auch, dass jede Entscheidung das Risiko mit sich bringt, dass eine andere Entscheidung sinnvoller gewesen wäre (Beck

2006). Durch die Loslösung von Primärbindungen werden diese Entscheidungen verstärkt dem Individuum aufgebürdet. Semantisch spiegelt sich dies in der Individualitätsrhetorik vom „Subjekt“ oder der „Autonomie“ wider (Kneer/Nassehi 2000: 162). Diese Rhetorik bringt aber noch keine neue Ordnung mit sich, sie beinhaltet zudem eine Paradoxie: So wird der Mensch auf der einen Seite zum Individuum unter Individuen, er soll nun gleichzeitig sowohl einzigartig als auch gleichartig sein. Er ist ein Abziehbild der Menschheit, aber dieses Abziehbild darf keinem anderen gleichen. Die Herausforderung zum Individuum der Menschheit oder zum menschlichen Individuum zu werden, bleibt eine individuelle Herausforderung. Auf der anderen Seite ist die Rollenausübung in den Funktionssystemen nur dann erfolgreich, wenn es den Menschen gelingt, Integrität und Identität herzustellen (Hellmann 1996). In diesem Punkt überschneiden sich Freiheit und Gleichheit: Um an Funktionssystemen teilzunehmen, muss der Mensch frei sein, diese Freiheit erschwert aber seine Integrität, die wiederum Voraussetzung für die Teilnahme an Funktionssystemen ist. Inklusion und Identität bleiben aufeinander bezogen (Luhmann 2018a: 1037).

Der Mensch ist mehr als die Summe der Rollen, die er in den Funktionssystemen spielt. Als „Integrationsinstanz par excellence“ wird klassischerweise die Familie genannt (Baraldi 2019a), damit verbunden wird meist die Klage über ihren Bedeutungsrückgang. An ihre Stelle treten Freundschaften, sie ersetzen die Solidarität der Schichten und die Anonymität der Funktionssysteme, indem sie lebensweltliche Beziehungen stiften. Dennoch: Die Bürde, zu einer „ganzen Person“ zu werden, trägt der Mensch selbst. Freiheit bedeutet dann immer auch die Last, mit dieser Freiheit umzugehen.

Wer ist man, wenn man immer auch jemand anders sein kann? Die Gesellschaft gibt zunehmend weniger Antworten auf diese Frage, sie integriert den Menschen nicht mehr als Menschen, sondern nur noch als Personen, die ihre Identität durch Selbstreflexion selbst herstellen (Kneer/Nassehi 2000: 160). Religion ist nur noch ein Funktionssystem unter vielen, verliert ihre Verbindlichkeit und kann nur noch bedingt Sinn stiften. Die Werte in der Moderne sind nicht mehr allein an Religion gebunden, sondern werden vielfältiger.

Unter diesen Werten wird Nationalismus als Ersatzvorstellung für Religion besonders bedeutsam (Luhmann 2018a: 743). Mit dem Bedeutungsverlust der Religion geht nicht nur Orientierung verloren, sondern auch Hoffnung. Das Gefühl, dass „alles Ständische verdampft“ (Marx/Engels 2014 [1848]) und den Menschen der Boden unter den Füßen weggezogen wird, erhöht sich noch einmal durch die permanente Beschleunigung der Gesamtgesellschaft: Im Zuge von Industrialisierung werden Arbeitsprozesse extrem beschleunigt. Im Kapitalismus wird Zeit ein Wettbewerbsvorteil. Spätestens zum Ende des 19. Jahrhunderts, mit dem zweiten Industrialisierungsschub, wird die ganze Gesellschaft in einen unvergleichlichen Beschleunigungssog gezogen. Denn die Beschleunigung in einem System setzt andere Systeme unter Druck, sich eben-

falls zu beschleunigen: Technische Entwicklungen der Wissenschaft üben beispielsweise Druck auf die Wirtschaft aus, diese zu vermarkten, die Vermarktung erfordert eine Infrastruktur, die zunehmend die Politik zur Verfügung stellen muss. Politik ist wiederum auf Kredite der Wirtschaft angewiesen (Rosa 2014).

Mit der Beschleunigung der Gesamtgesellschaft entstehen Synchronisationsprobleme (Nassehi 2011). Denn diese Gesellschaft funktioniert nur, wenn Familienzeiten mit Arbeitszeiten, Lieferzeiten mit Verkaufszeiten, religiöse Feiertage und Arbeitstage, politische Entscheidungen mit gesellschaftlichen Notwendigkeiten getaktet werden. Durch diesen permanenten Synchronisationsdruck gerät die Gegenwart zum kurzfristigen Entscheidungsraum (ebd.), sie scheint zu schrumpfen. Die Menschen geraten in Stress, „Neurasthenie“ wird Ende des 19. Jahrhundert der zeitgenössische Ausdruck einer beschleunigten Gesellschaft (Dudek 1997: 55; Bruch 1989: 137). Zunehmend wird das Unbehagen an dieser Beschleunigung der Gesellschaft zum Thema. „Auf dem laut lärmenden Basar der Gegenwartskritik“, schreibt der Kulturhistoriker Peter Borscheid, „gehört das Mäkeln am Leben auf der Überholspur zum guten Ton“ (Borscheid 2004). Vor diesem Hintergrund entsteht die Kulturkritik der Jahrhundertwende, die mit dem „rasanten Modernisierungsprozess im 19. Jahrhundert zusammenhängt“ (Schreiber 2014: 20). Sehnsucht nach Gemeinschaft, häufig gepaart mit einer konservativen Orientierung an der alten Ständegesellschaft, wird Ausdruck dieser Kulturkritik (Dollinger 2010).

Zusammenfassend lässt sich die moderne, funktional ausdifferenzierte Gesellschaft durch folgende Punkte charakterisieren:

Auf der Sachdimension lässt sich die moderne Gesellschaft als eine *Inklusionsgesellschaft* bezeichnen, eine Gesellschaft also, in der Teilhabe nicht mehr an Stand gebunden ist, sondern für alle gleich über Funktionssysteme geregelt wird.

Auf der Sozialdimension ist diese Gesellschaft als desintegrierte Gesellschaft zu bezeichnen. Wer zu sehr an seine lebensweltlichen Kontexte gebunden ist, sozial und räumlich nicht mobil ist, dem ist die Teilhabe an Gesellschaft erschwert. Die Inklusionsgesellschaft führt also zum *Verlust von Integration*. Die Herstellung von Identität wird eine der großen Herausforderungen für den Menschen in der modernen Gesellschaft.

Auf der Zeitdimension nimmt die *Komplexität* dieser Gesellschaft zu, sie beginnt sich zu beschleunigen, die Zukunft wird offen und kontingent. Als Folge dieser Ausdifferenzierung entstehen unbeabsichtigte *Nebenfolgen*, beispielsweise soziale Ungleichheit und Umweltzerstörung.

Soziale Arbeit und soziale Bewegungen, so die These dieser Arbeit, sind spezifische Antworten auf diese Umbrüche der modernen Gesellschaft.

### 3 Soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit als Kommunikationssysteme

Soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit betrachte ich aus einer systemtheoretischen Perspektive als Kommunikationssysteme. Was ist darunter zu verstehen? Der erste Teil des Begriffs verweist darauf, dass es sich um *Kommunikation* handelt. Es geht also nicht um Menschen und ihre Motive, sondern um das, was in Theorien der Sozialen Arbeit und in sozialen Bewegungen kommuniziert wird (Kerbs/Reulecke 1998a: 12). Denn soziale Bewegungen existieren auch noch, wenn einzelne Menschen die Bewegung verlassen. Zudem ist es nicht der Protest an sich, der für Irritation sorgt, sondern die Kommunikation über den Protest (Großbölting 2004; Werner 2019).

Der zweite Teil des Begriffs *Kommunikationssystem* verweist darauf, dass die Kommunikation innerhalb der Arbeiter\*innen-, Frauen- und Jugendbewegung aneinander anschließt. Denn jede Kommunikation bezieht sich auf eine vorangegangene und eröffnet Anschlussmöglichkeiten für folgende. Ein Wort entfaltet seine Bedeutung durch andere Wörter, die ihm voran- und nachgestellt werden und so einen Satz bilden. Ein Satz wird durch vorangehende Sätze bedeutsam und bildet Anschlussmöglichkeiten für nachfolgende Sätze. Wie ein Ton erst durch vorangegangene und folgende Töne zur Melodie wird, so entfaltet auch Kommunikation erst durch vorangegangene und nachfolgende Kommunikation Sinn (Buskotte 2006: 109). Diese Kommunikation bildet durch Wiederholungen Strukturen aus, eine Gewohnheit des Sprechens: Bestimmte Anschlusskommunikation wird wahrscheinlicher als andere. Es ist dann zwar noch alles sagbar, aber die Wahrscheinlichkeit, dass eine der vorangehenden Kommunikation passende gewählt wird, ist groß. Beispielsweise ist es zwar prinzipiell möglich, dass die Frauenbewegung über Kochrezepte kommuniziert, aufgrund der vorausgegangenen Kommunikation jedoch unwahrscheinlich. Die Kommunikation eines Systems schließt einerseits aneinander an, andererseits selektieren Erwartungen Anschlusskommunikation, das System beginnt sich selbstreferentiell zu schließen.

Durch Wiederholungen, Systematisierung und zum Teil auch Dogmatisierung (Luhmann 1993: 51) bilden sich relativ zeitstabile Strukturen aus, die Kommunikation erwartbar machen und das Sagbare limitieren. Diese Erwartungen beziehen sich nicht nur auf Inhalte und Themen, sondern auch auf die Art und Weise, wie gesprochen wird.

Eine Gewohnheit des Sprechens bildet sich nicht nur auf der Ebene von Begriffen aus, sondern im Kommunikationssystem insgesamt: Durch Wiederholung werden Bedeutungen erwartbar (Koselleck 2002: 40), es bilden sich bestimmte „Sinntypen“ heraus, eine systemeigene Semantik.

Semantiken sind also nicht bloß bestimmte erfolgreiche Begriffe, sondern Typisierung von Wissen sowie das Ensemble von Sinnverarbeitungsregeln (also z.B. unterschiedliche Deutungsmuster und Themen), die in verschiedenen sozialen Kontexten benutzt werden können. (Stahli 2012: 215)

Semantik ist „generalisierter, relativ situationsabhängig verfügbarer Sinn“ (Luhmann 1993: 19), ein „Denk- und Vorstellungsschemata“ (Großböling 2004: 307), ein Bedeutungsmuster (Luhmann 1993). Ich gehe davon aus, dass in allen hier analysierten Kommunikationssystemen anders kommuniziert wird, dass sich die Systeme semantisch voneinander unterscheiden lassen. Dennoch ist diese Semantik nicht losgelöst von ihrer Umwelt, sie muss gesamtgesellschaftlich anschlussfähig bleiben.

Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit betrachte ich im Folgenden als Kommunikationssysteme, die durch ihre systemeigene Semantik charakterisiert sind.

### 3.1 Soziale Bewegungen

Der Bewegungsforscher Joachim Raschke unterscheidet Bewegungen nach ihrer grundlegenden Zielintention (Raschke 1985: 110): Während Machtbewegungen nach staatlich-politischem Einfluss streben, versuchen die sogenannten Kulturbewegungen die Gesellschaft durch „Änderung des Individuums und der sozialen Beziehungen“ (ebd.: 112) zu beeinflussen. Typische Machtbewegungen sind beispielsweise die Arbeiter\*innenbewegung, die zweite Frauenbewegung, globalisierungskritische Bewegungen wie „Fridays for Future“ oder die Bewegung für Geflüchtete und illegalisierte Menschen. Typische Kulturbewegungen sind die lebensweltreformerischen Bewegungen um die Jahrhundertwende, die Hippies oder die Bewegung für nachhaltigen Konsum. Machtbewegungen setzen an gesellschaftlichen Strukturen an, Kulturbewegungen setzen auf die Entwicklung neuer Lebensweisen, die dann auf die Gesamtgesellschaft zurückwirken sollen (Kerbs/Reulecke 1998a: 11; Nassehi 2020: 135; Raschke 1985).

Die Arbeiter\*innenbewegung ist in diesem Sinne eine klassische Machtbewegung, die Jugendbewegung eine Kulturbewegung (Selheim 2013: 94). Die bürgerliche Frauenbewegung wird in der Literatur häufig als Machtbewegung bezeichnet (Raschke 1985: 109ff.) und besonders in der Sozialen Arbeit als Bewegung beschrieben, die sich gegen (patriarchale) Strukturen zu Wehr setzt (Feustel 2020; Böhmisch 2014: 31; Wagner/Wenzel 2009). Es gibt aber einige Hinweise darauf, dass sich die erste bürgerliche Frauenbewegung selbst eher als Kulturbewegung aufgefasst hat. Sie ist, so wird sich im Laufe der Analyse zeigen, eine Bewegung, die sich genau an der Schnittstelle zwischen Macht- und Kulturbewegung befindet (Lange 1927d). Die Einteilung sozialer Bewe-

gungen in Macht- und Kulturbewegung ist analytisch hilfreich, jedoch nicht trennscharf und weist Überschneidungen auf, sodass der Terminus der „primären Macht- und/oder Kulturorientierung“ (Raschke 1985: 111; vgl. hierzu auch Roth 2021: 15) passender ist.

Machtbewegungen sind Folge einer Inklusionsgesellschaft, die das Versprechen von Gleichheit nicht einhält:

Alles Denken der sozialen Bewegungen nimmt seinen Ausgang von den großen Ideen der Aufklärungsphilosophie. Zum ersten Mal in der Weltgeschichte hat die Aufklärung das Bild einer befreiten Menschheit entworfen. Was der Aufklärung eine Hoffnung war, das ward der sozialen Bewegung zum noch unerfüllten und doch erfüllbaren Programm. (Hofmann/Abendroth 1974: 8)

Sie entstehen, weil Ungleichheit als Ungerechtigkeit erlebt wird und machen genau dies zum Thema. Typische Protestformen sind Demonstrationen oder Streiks. Kulturbewegungen sind Antwort auf die Freisetzung des Individuums in der modernen Gesellschaft, die Chance und Bürde zugleich sein kann, denn die Aufgabe, Identität herzustellen, liegt nun beim Individuum allein. Kulturbewegungen bieten hier einen Ausweg, durch kleine, überschaubare Gemeinschaften stiften sie Orientierung in der Frage, wer man ist und wie man zu leben hat. In der Kommunikation spielen Kleidung und Symbole eine große Rolle, Kommunikation also, in der sich Lebensstil repräsentiert und die Komplexität reduziert. Die Unterscheidung von Macht- und Kulturbewegung spiegelt die Diskussion um „Umverteilung“ oder „Anerkennung“ wider (Fraser/Honneth 2003) oder die Trennung von Sozialarbeit als Inklusionsinstanz und Sozialpädagogik als Integrationsinstanz.

Kulturbewegungen und Machtbewegungen richten ihre Kommunikation an einem Leitwert aus (Kern 2008: 179; Ahlemeyer 1995: 218ff.). Kulturbewegungen kritisieren den Werteverlust in der modernen Gesellschaft. Es ist naheliegend, dass der Leitwert von Machtbewegungen „Gleichheit“ ist (Holzer 2012; Weber/Hillebrandt 1999: 105), für Kulturbewegungen „(er-)Leben“ (Klönne 1984: 100; Ahlemeyer 1995: 218; für neue soziale Bewegungen geradezu paradigmatisch Redecker 2020).

Der Leitwert sagt nichts über die politische Ausrichtung der Bewegung aus: Progressive Bewegungen akzeptieren die neue gesellschaftliche Ordnung, kritisieren aber, dass diese Ordnung gesellschaftlich nicht eingelöst wird. Konservative Bewegungen äußern ein Unwohlsein mit einer Gesellschaft, die keine Spitze mehr kennt und für die Wertpluralismus konstitutiv ist. Konservative Bewegungen orientieren sich häufig an einheitsstiftenden Werten wie „Religion“ oder „Nation“. „Soziale Ordnung ist die andere Seite der Kontingenz, die andere Seite der Beliebigkeit“ (Kneer/Nassehi 2000: 14).

Ob es sich bei einer Macht- oder Kulturbewegung um eine progressive oder eine konservative Bewegung handelt, wird erst durch die Auslegung der Diffe-

renz ersichtlich, unter der eine Bewegung ihre Umwelt beobachtet und Kommunikation organisiert.

Während der Leitwert bewegungsübergreifend gilt, variiert die beobachtungsleitende Differenz von Bewegung zu Bewegung: So bezieht die Arbeiter\*innenbewegung den Leitwert „Gleichheit“ auf die Differenz von Arbeit und Kapital bzw. „Arbeiterklasse/Bürgertum“, die Frauenbewegung auf die Differenz der Geschlechter (Schüler 2004). Kulturbewegungen wie die Jugendbewegung transferieren den Wert Leben ebenfalls in einer beobachtungsleitenden Differenz, die für die Jugendbewegung „echt/unecht“ zu sein scheint (Hein 1984; Schlumm 1984; Autsch 2000: 34; in der Selbstbeschreibung beispielsweise Vincent 1913; Hermann 1913). Programme spezifizieren, was unter der Leitdifferenz genau zu verstehen ist. Programme der Bewegungen können beispielsweise Manifeste, Gründungsmythen oder Satzungen sein. Soziale Bewegungen bestehen aus Kommunikation. Kommunikation bedeutet dabei nicht zwangsläufig Sprache. Um als Kommunikation zu gelten, ist lediglich wichtig, dass mit einem Ereignis etwas mitgeteilt wird und dies auch als Mitteilung verstanden wird. Ein Stöhnen, weil das Essen nicht reicht, Wut, weil Arbeit ausbeutet, ein gelangweiltes Gesicht – all das kann Kommunikation sein. Auch Gewalt ist Kommunikation, sie ist, weil „sie das Fürchten lehrt, ein kommunikatives Ereignis ersten Ranges“ (Luhmann 2018a: 797).

Innerhalb der Bewegungskommunikation lassen sich zwei Formen der Kommunikation beobachten, die spezifisch für dieses System sind: die Mobilisierungskommunikation und die Protestkommunikation:

Nach Ahlemeyer (1995: 88ff.) liegt das spezifische der Mobilisierungskommunikation darin, dass an einen Sinnvorschlag eine Handlungsaufforderung gekoppelt wird, und es liegt nahe, dass es sich bei diesem Sinnvorschlag um „Solidarität“ handelt. Solidarität appelliert an den Einzelnen, sich an einem Kommunikationssystem aufgrund des Leitwertes zu beteiligen, sie erhöht die Annahme von Kommunikation (Corsi 2019c). Solidarität fordert dazu auf, sich für die Bewegung einzusetzen, auch wenn dies zunächst mit Nachteilen verbunden ist. Solidarität kann in Anlehnung an Ahlemeyer (1995: 88) als „mitlaufende Handlungsaufforderung“ der Bewegung bezeichnet werden.

Soziale Bewegungen zielen darauf, andere Systeme zu irritieren, dazu weichen sie von herkömmlichen Kommunikationsformen ab. Diese abweichende Kommunikation bezeichne ich als „Protestkommunikation“ (zur Abgrenzung von Protest und Bewegung vgl. Wagner 2009).

Um andere Systeme zu irritieren, folgt diese Kommunikation häufig der Logik der adressierten Systeme: Mit Boykotten soll das Wirtschaftssystem irritiert werden, mit einer Demonstration wird meistens das Politiksystem adressiert, das Gleiche gilt für (Massen-)Petitionen. Weil dem Politiksystem unterstellt wird, die Gesellschaft als Ganzes steuern zu können, wird es von sozialen Bewegungen besonders häufig angesprochen.

Protestkommunikation erschöpft sich nicht in klassischen Protestformen wie der Demonstration oder dem Streik. Um als Protestkommunikation zu gelten, ist nicht die Form wichtig, sondern ihre Wirkung: Sie muss entweder auf die Irritation anderer Systeme zielen oder diese unbeabsichtigt bewirken, also als Protest wahrgenommen werden. So war die Protestkommunikation der bürgerlichen Frauenbewegung die Petition, diese konnte jedoch viel weniger Wirkung entfalten als die Berufstätigkeit der bürgerlichen Frau. Wenn eine Frau aus „gutem Hause“ um die Wende zum 20. Jahrhundert einen Beruf ergriff oder eine Universität besuchte, dann konnte die Kommunikation über dieses Ereignis irritieren (Hervé 2001b: 27). Es ist also zwischen intendierter und nicht-intendierter Protestkommunikation zu unterscheiden.

Um zu irritieren, sind soziale Bewegungen besonders auf (Massen-)Medien angewiesen (Wagner 2009; Luhmann 2018a: 862), dies gilt besonders für neue soziale Bewegungen, ist aber auch für alte soziale Bewegungen nicht von der Hand zu weisen: Ohne mediale Verbreitung bleibt ein Streik oder eine Demonstration ein lokales Ereignis. Da soziale Bewegungen auf mediale Berichterstattung angewiesen sind, schaffen sie Bilder, die sich hierfür besonders eignen (Schankweiler 2019). Man denke beispielsweise an die englischen Suffragetten, die sich weiß kleideten, damit sie auf schwarz-weißen Bildern besonders deutlich hervortraten. Auf einer Demonstration kommuniziert die Masse der Körper, das Gleiche gilt für den Massenstreik.

Auch Kulturbewegungen kommunizieren über Bilder: Sie schaffen Gegenbilder zur kritisierten Gesellschaft, hier sind beispielsweise die Freikörperkultur oder die Hippie-Bewegung zu nennen. Aber auch Gemeinschaft kann über Bilder in Szene gesetzt werden.

Neben dieser Kommunikation in Bildern ist „Gleichzeitigkeit“ geeignet, andere Systeme zu irritieren: Gleichzeitigkeit ist eine unwahrscheinliche Form der Kommunikation und diese Unwahrscheinlichkeit wirkt irritierend. Normalerweise schließt sich Kommunikation an Kommunikation, sie ist nicht steuerbar, sie evolviert planlos in der Zeit. Wenn Menschen gleichzeitig auf die Straße strömen, gleichzeitig die Arbeit verweigern, gleichzeitig einen Spruch skandieren oder gleichzeitig ein Lied singen, dann ist dies eine unwahrscheinliche Kommunikation, die genau deswegen Macht entfalten kann. Diese Gleichzeitigkeit ist organisierbar, sie entfaltet aber eine besondere Kraft, wenn sie als spontane Kommunikationsform entsteht.

In einer sinnvollen Kommunikation kann normalerweise nur eine Person gleichzeitig sprechen. Die gleichzeitige Kommunikation vieler Personen erweckt den Eindruck, es handle sich bei der Kommunikation um eine einzige, machtvolle Person.

Lieder werden meist nicht diskutiert, sie laden nicht zum Widerspruch ein (Ahlemeyer 1995: 147). Komplexität wird damit reduziert. Sie sind deshalb besonders in Kulturbewegungen verbreitet. Lieder vereinfachen die Welt und stiften Gemeinschaft. Aber auch Machtbewegungen nutzen diese Kommunika-



tionsform, um Mitglieder zu binden, „Klassenbewußtsein“ herzustellen und für den „Kampf“ zu motivieren (Dithmar 1993; Lammel 2002; Grebing 1985: 31). Der Unterschied zu Kulturbewegungen ist darin zu sehen, dass die Arbeitergegangs- und Sportvereine ihre Betätigung immer auch mit politischen Zielen verknüpften.

Unter „Bewegungskommunikation“ verstehe ich im Folgenden also die unterschiedlichen Kommunikationsarten der Bewegung: Die Mobilisierungskommunikation, die Protestkommunikation und die „normale Kommunikation“, die nicht auf die Irritation anderer Systeme zielt, sondern der Kommunikation untereinander oder der Selbstbeschreibung dient. Zum Kommunikationssystem wird diese Bewegungskommunikation, weil Kommunikation an Kommunikation anschließt und sich zu schließen beginnt.

Als autopoietisches System grenzt sich die Kommunikation sozialer Bewegung von anderer Kommunikation ab. Es bilden sich Erwartungsstrukturen aus, die die Kommunikation steuern. Konflikte können diese Selektionskriterien verstärken und verfeinern (Fuchs 2012: 91).

Diese Konflikte stärken die Selektion von Anschlüssen, weil sie deutlich machen, welche Kommunikation nicht zur Bewegung als Kommunikationssystem gehören soll.

Am Kommunikationssystem „soziale Bewegung“ kann sich jede\*r beteiligen. Niemand kann daran gehindert werden, an einer Demonstration teilzunehmen, Lagerfeuerromantik zu zelebrieren oder in einen Hungerstreik zu treten. Ganz anders verhält es sich mit den Organisationen der Bewegungen: Die Organisationen der Bewegungen selektieren über Mitgliedschaft. Über ihre Organisationen sind Bewegungen in der Lage, nach außen zu kommunizieren. Sie zeichnen sich „verantwortlich im Sinne des Presserechts“ und entbinden den Einzelnen vom Rechtfertigungsdruck. Aus diesem Grund werden Bewegungen häufig und fälschlicherweise mit ihren Organisationen gleichgesetzt (Roth 2021: 13), es wird dann beispielsweise unterstellt, dass Organisationen die Bewegung steuern könnten. Die Bewegungsorganisationen machen die Bewegung leistungsstärker, sie können im Gegensatz zur Bewegung effizient arbeiten. Organisationen stellen den Protest auf Dauer (Ahlemeyer 1995: 130; Hellmann 1996). Mit zunehmender Bürokratisierung der Organisationen und deren Gleichsetzung mit Bewegungskommunikation verliert die Bewegung jedoch für die Masse als Träger der Bewegung an Attraktivität (Wolff 2011; Kollantai 1986 [1974]: 196).

Machtbewegungen, die sich an Ungleichheit entzünden, inkludieren die Menschen nicht „ganz“, sondern so wie jedes andere System nur als Bewegungsteilnehmer\*in. Die Teilnehmer\*innen der Machtbewegung nehmen an ihr als Personen, nicht als Menschen teil und diese Rolle unterscheidet sich von anderen Rollen, beispielsweise des Familienvaters oder der Arbeitnehmerin.

Wie Funktionssysteme sind auch Machtbewegungen blind für andere Systeme. Sie interessieren sich im Gegensatz zu Kulturbewegungen weniger da-

für, was ihre Teilnehmer\*innen zu Hause machen oder welchen Beruf sie ausüben. Sie reagieren weniger empfindlich, wenn das Verhalten ihrer Teilnehmer\*innen und Sympathisant\*innen in anderen Systemen dem Selbstverständnis der Bewegung widerspricht. Machtbewegungen unterstellen zwar die Erwartung, dass man mit den Zielen der Bewegung übereinstimmt, man wird dies voraussetzen, aber nicht überprüfen. Durch diese Erwartungsunterstellung wird Komplexität reduziert und das System gestärkt.

Ganz anderes stellt sich die Inklusion in Kulturbewegungen dar, die antreten, den Menschen „ganz“ zu integrieren. So beschreiben die Wandervögel beispielsweise selbst, dass die „Jugendbewegung in die Familie dringt“ (Vincent 1913: 231). Kulturbewegungen möchten Identität stiften und diese Identität ist rollenübergreifend. Es wird erwartet, dass sich das Bewegungsmitglied in allen Lebensbereichen der Bewegungsidee entsprechend verhält, der „Geist“ der Bewegung soll über die Person in alle Lebensbereiche dringen. Dieser Anspruch der Kulturbewegungen ist nur konsequent, denn sie antworten auf den Verlust von Integration, auf die Schwierigkeit, Identität herzustellen, auf die Notwendigkeit, zwischen Funktionssystemen mit ihren unterschiedlichen Rollenerwartungen hin und her zu wechseln und nirgendwo mehr „ganz“ zu sein.

Unabhängig davon, ob soziale Bewegungen Menschen „ganz“ oder in ihren Rollen inkludieren, sind sie doch auf die Beteiligung von Personen angewiesen und konkurrieren hierbei mit anderen Systemen. Die Teilnahme an sozialen Bewegungen ist voraussetzungsvoll, denn das Organisieren einer Demonstration oder die Organisation eines Zeltlagers setzt Ressourcen voraus, die die Funktionssysteme zur Verfügung stellen: Wer eine Petition schreiben möchte, sollte sich mit der Logik des Politiksystems auskennen, wer Lohnforderungen stellen will und hierzu einen Streik organisiert, muss wissen, wie Wirtschaft funktioniert. Auch Personen, die in sozialen Bewegungen aktiv sind, müssen also zwischen Funktionssystemen wechseln, sie müssen dazu frei sein, und diese Freiheit ist, ebenso wie die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, in der Gesellschaft ungleich verteilt. Je freier eine Person ist, desto einfacher fällt es ihr, zwischen Systemen zu wechseln. Damit sinken Synchronisationsanforderungen, die Zeitressourcen binden (Nassehi 2011: 115). Zeit ist also in oberen Schichten eher vorhanden als in unteren, gerade sie ist jedoch eine Voraussetzung für die Beteiligung an sozialen Bewegungen (Kern 2008). Denn die soziale Bewegung ist ein weiteres System mit weiteren Rollenanforderungen, auch sie erfordert zeitliche Koordination, der Synchronisationsdruck wird also durch die Teilnahme an einer sozialen Bewegung erhöht. Es verwundert deshalb nicht, dass Menschen, die von vielfältiger Exklusion bedroht sind, eher nicht an sozialen Bewegungen beteiligt sind. Dass soziale Bewegungen Zeit in besonderem Maße fordern, lässt sich auch daran ablesen, dass sich sowohl die proletarische Jugend- als auch die proletarische Frauenbewegung viel später gründen als die entsprechenden bürgerlichen Bewegungen: Sie können sich erst formieren, als das Wirtschaftssystem die Zeit

der Arbeiter\*innen nicht mehr vollständig absorbiert und erste Formen der „freien Zeit“ erkämpft werden (Evers/Nowotny 1987: 149).

Darüber hinaus binden soziale Bewegungen ihre Mitglieder über Freundschaften. Systemtheoretisch betrachtet sind Freundschaften „personenbezogene Sozialsysteme“ (Ahlemeyer 1995), die „Commitments“ erzeugen. Commitments stellen eine besonders Form der Bindung dar, in denen „Sozialsysteme zunächst die Personen invariant setzen und damit Erwartungen an das Verhalten, den Körper, an das psychische System sowie an Einstellungen anschließen“ (ebd.: 143; Luhmann 2018a: 850). Soziale Bewegungen beobachten die Gesellschaft anhand ihrer gesellschaftlichen Folgen (Luhmann 2018a: 852ff.; Kern 2008: 178). Sie sind also Beobachtungen zweiter Ordnung. Aus dieser Beobachtungsposition heraus können sie Folgen des Operierens beobachten, für welche die Systeme selbst blind sind. Sie beobachten ein Problem und machen dieses zum Thema, von der „Definitionsmacht sozialer Bewegungen“ spricht Susanne Maurer (Maurer 2012; Wagner 2009; Nassehi 2020: 81ff.; Kunstreich 2014: 63; Staub-Bernasconi 2012: 275). Die Problemdefinition sozialer Bewegung kann nicht „objektiv“ sein (Roth 2021: 19), sondern bleibt eine Konstruktion der Bewegung, die dieses Problem auswählt, benennt und damit „vergesellschaftet“ – denn das Problem wird erst dann gesellschaftlich relevant, wenn es kommuniziert wird. Bewegungen konstruieren Themen. Es lassen sich latente und manifeste Themen unterscheiden (Luhmann 1991; Hellmann 1996: 1999): Das kommunizierte Thema muss nicht mit dem Thema übereinstimmen, das eigentlich das Unbehagen auslöst. Ein latentes Thema kann hinter dem kommunizierten Thema versteckt werden, weil es beispielsweise zu riskant wäre, das Thema selbst zu äußern. Gerade bei Bewegungen, die verboten oder von Verboten bedroht sind, ist die Differenz von manifesten und latenten Themen bedeutsam. Manifeste und latente Themen ermöglichen es aber auch, den Anschluss an gesamtgesellschaftliche Kommunikation nicht zu verlieren. Die bürgerliche Frauenbewegung wurde beispielsweise nicht müde, immer wieder zu betonen, dass es sich bei ihren Bestrebungen nicht um die „Gleichmacherei“ von Männern und Frauen handle (Lange 1927c; Schüler 2004). Mit diesem Narrativ blieb die Frauenbewegung gesamtgesellschaftlich anschlussfähig, ohne ihr Thema aufgeben zu müssen.

Aus den Themen leiten soziale Bewegungen Ziele ab, die jedoch vage bleiben müssen, damit sie sowohl Erfolge als auch Misserfolge zulassen: Ist sich eine Bewegung beispielsweise über „Emanzipation“ als Ziel einig, so bleibt doch offen, wann Emanzipation genau erreicht sein soll (vgl. hierzu auch Roth 2021: 15). Themen und Ziele sozialer Bewegungen beziehen sich häufig auf die zunehmende Komplexität moderner Gesellschaften. Mit der zunehmenden Kontingenz und Beschleunigung der Gesamtgesellschaft geht Sicherheit verloren. Diese Unsicherheiten werden als Gefahr erlebt. Soziale Bewegungen, so die Lesart von Nowotny und Evers, sind daran beteiligt, Gefahr in Risiko umzuwandeln und damit Handlungssicherheit und Autonomie wiederherzustellen

(Evers/Nowotny 1987). Systemtheoretisch gesprochen kann man auch sagen: Soziale Bewegungen verwandeln die Publikumsrolle in eine Leistungsrolle. Die sowohl in der bürgerlichen Frauenbewegung als auch in der Arbeiter\*innenbewegung entstehenden Konsumvereine sind hierfür ein gutes Beispiel. Man wird von der Konsument\*in (Publikumsrolle) zur Produzent\*in (Leistungsrolle). Das Gleiche gilt für andere Selbsthilfeformen wie Versicherungsgemeinschaften oder Genossenschaften (Stichweh 1988: 286). Des Weiteren schaffen soziale Bewegungen „sekundäre Leistungsrollen“, die „eine Art aktivistischer Alternative zu einem reinen Publikumsstatus“ darstellen (ebd.: 281). Sekundäre Leistungsrollen sind Amateurrollen, die sich an den Leistungsrollen orientieren, etwa Breitensport, Chormusik oder Selbsthilfeinitiativen. Sie benötigen aber ebenfalls eine Komplementärrolle, so entwickeln sich beispielsweise auch in Selbsthilfegruppen eher organisatorische (Leistungs-)Rollen und komplementäre Teilnehmer\*innenrollen. Soziale Bewegungen setzen voraus, dass die Welt als gestaltbar begriffen wird. Es ist zu vermuten, dass der Protestantismus mit seiner Idee des „Tatchristentums“ als Wert für soziale Bewegungen eher kompatibel ist als der Katholizismus, der sich mehr am Erhalt von Gesellschaft orientiert als an seinen Veränderungen.

Soziale Bewegungen beobachten also ihre Umwelt unter einer bestimmten Differenz. Bei dieser Beobachtung stellen soziale Bewegungen einen Unterschied zwischen sich und der Umwelt fest: Die Bewegung begreift sich selbst als etwas anderes als ihre Umwelt, als unterschieden von allem, was nicht Bewegung ist. Dadurch kann das System sich selbst beschreiben und das Unterschiedene in sich selbst hineinkopieren (Akerstrøm Andersen 2003). Nicht nur der Feind bekommt mit dieser Beobachtung ein Gesicht, sondern auch die Bewegung selbst (Hellmann 1996: 196). Aus diesen Selbstbeschreibungen können Theorien hervorgehen (Stichweh 2006: 6), beispielsweise Marxismus, Feminismus und Gendertheorie, Gruppen- und Erlebnispädagogik. Umgekehrt ist es auch möglich, dass Theorien zur Selbstbeschreibung beitragen, indem sie die Kommunikation nach außen abgrenzen. Ob die Theorie oder die Selbstbeschreibung zuerst dagewesen ist, lässt sich nicht beantworten, wichtig ist jedoch, dass beide dazu beitragen, die Kommunikation auf Dauer zu stellen.

Zwischen Selbstbeschreibung und Protestkommunikation besteht ein Unterschied in Bezug auf ihre Komplexität. Während Protestkommunikation auf die Reduktion von Komplexität angewiesen ist, können Selbstbeschreibungen den Status von Theorien annehmen und damit höchst komplex werden. Soziale Bewegungen müssen nun Theorie und Bewegungskommunikation zueinander anschlussfähig halten, was kein einfaches Unterfangen ist: Denn eine Theorie passt nicht auf ein Plakat. Soziale Bewegungen versuchen, die Theorie durch Schulungen der Bewegungsmitglieder, durch Handreichungen, in denen die Theorie in einfacher Sprache vermittelt werden soll, zur Bewegungskommunikation anschlussfähig zu halten. Aber die Gefahr besteht, dass ein Teil der

Bewegungskommunikation Teil des Wissenschaftssystems wird und seine Anschlussfähigkeit für die Bewegung verliert.

Soziale Bewegungen sind selbst Teil der Gesellschaft, sie beobachten ihre Umwelt und halten sich an diese anschlussfähig. Andere Systeme irritieren soziale Bewegungen und können in ihnen Resonanzen erzeugen. Von der Wirtschaft haben sich soziale Bewegungen Ideen von Effizienz und Fundraising abgeschaut, von der Kultur neue Protestformen und von der Politik eine eigene Form des Lobbyismus (Werner 2019).

Soziale Bewegungen treten an, die Gesellschaft zu verändern. Dies ist aber nur indirekt möglich, denn Kommunikationssysteme sind in sich geschlossene Systeme, die nach ihren eigenen Regeln funktionieren. Kein System kann ein anderes direkt beeinflussen, soziale Bewegungen haben beispielsweise keinen direkten Einfluss auf Politik oder Wirtschaft. Sie können aber ein „Rauschen“ verursachen. Andere Systeme können (müssen aber nicht) dieses Rauschen beobachten. Welchen Aspekt sie jedoch als beobachtenswert selektieren und wie sie diese Information in die systemeigene Logik integrieren, liegt nicht im Einflussbereich sozialer Bewegungen (Werner 2019; empirisch dazu auch Schankweiler 2019: 34; vgl. hierzu auch Roth 2021: 15). Was Reulecke und Kerbs für Reformbewegungen formulieren, lässt sich auf soziale Bewegungen im Allgemeinen erweitern:

Reformbewegungen können (und wollen oft) Stachel im Fleisch ihrer Zeit sein; ihre Forderungen können provozieren, zur Stellungnahme zwingen und den Blick auf neue Möglichkeiten der Lebens- und Gesellschaftsgestaltung jenseits des Eingefahrenen und ungeprüft Weiterpraktizierten lenken. Mit anderen Worten: Sie erhalten günstigenfalls in der Gesellschaft die Fähigkeit zum Umdenken und Umlernen [...]. (Kerbs/Reulecke 1998a: 18)

So können soziale Bewegungen eine Revolution anstreben, das Politiksystem lässt sich davon irritieren und greift nun zu Reformen, um genau diese Revolution zu verhindern.

Kulturbewegungen können bunte Gegenbilder schaffen, sie haben aber keinen Einfluss darauf, wie diese Gegenbilder von anderen Funktionssystemen genutzt werden (Schankweiler 2019: 34). Die Kommerzialisierung von Bewegungssymbolen durch die Wirtschaft ist hierfür nur ein Beispiel. Kulturbewegungen können Orientierung und Gemeinschaft anbieten. Ob sie zur gelungenen Integration und zur Integrität der Person führen, liegt nicht im Einflussbereich der Kulturbewegungen. Denn die Kulturbewegung ist ein soziales System, Integrität wird jedoch im psychischen System hergestellt. Kulturbewegungen können also eine Hilfe bei der Selbstfindung sein, finden muss sich der Mensch jedoch selbst.

Soziale Bewegungen machen auf Folgen der Modernisierung aufmerksam. Sie machen das zum Thema, wofür sich kein System mehr zuständig fühlt. Sie geben den Systemen damit die Möglichkeit, sich zu verändern und tragen deshalb zum Gesellschaftserhalt bei. Luhmann unterscheidet reformistische und

revolutionäre Bewegungen. Reformistische Bewegungen seien durch ein „Restvertrauen in den Staat“ gekennzeichnet (Luhmann 2018a: 852). (Gefestigte) Demokratien wissen um den Wert von reformistischen sozialen Bewegungen für den Erhalt der Gesamtgesellschaft. Sie werden deshalb politisch begrüßt und gefördert – Demokratien brauchen soziale Bewegungen. Soziale Bewegungen sind in der modernen, demokratischen Gesellschaft Normalität. Die Systeme haben sich auf das Dauerrauschen, welches von sozialen Bewegungen ausgeht, ein Stück weit eingestellt (ebd.: 865). Stellen Bewegungen jedoch Gesellschaft als Ganzes in Frage, werden sie als „revolutionär“ oder „verfassungswidrig“ eingestuft, bekämpfen auch Demokratien soziale Bewegungen.

Wenn soziale Bewegungen nichts anderes können, als ein Rauschen zu verursachen, so klingt dies zunächst nach einer pessimistischen Diagnose. Aber jedes System kann ein anderes nur beeinflussen, kein System hat direkten Zugriff auf ein anderes. Es ließe sich also auch formulieren: Soziale Bewegungen können „sogar“ – und nicht „nur“ – ein Rauschen verursachen, das ebenso laut und einflussreich sein kann wie das von Wirtschaft oder Religion (Werner 2019). Dass sich Systeme durchaus vom Rauschen sozialer Bewegungen beeinflussen lassen, dass sie Resonanzen in anderen Systemen erzeugen, dafür finden sich in der Geschichte zahlreiche empirische Belege.

### 3.1.1 *Die Arbeiter\*innenbewegung*

Die Arbeiter\*innenbewegung ist ein Kommunikationssystem, das die politische und soziale Ungleichheit in der modernen Gesellschaft zum Thema macht. „Gleichheit“ bezieht sich in der Arbeiter\*innenbewegung auf die Differenz von „Arbeit/Kapital“ bzw. „Arbeiter\*innen/Bürgerliche“ (Ahlemeyer 1995).<sup>1</sup> Unter dieser Differenz beobachtet die Arbeiter\*innenbewegung die Umwelt und erzeugt damit eine Selbstbeschreibung. Teil dieser Selbstbeschreibung ist der Marxismus, der als offizielle Theorie der Arbeiter\*innenbewegung gilt. Der Marxismus beobachtet die Gesellschaft vom Standpunkt der Wirtschaft aus (Luhmann 2018a: 728). Dies wird schon daran ersichtlich, dass Personen in ihrer Rolle als Arbeiter\*innen adressiert werden. Der Kapitalismus, so Marx' These, bringe immer wieder Krisen hervor, die sich zuspitzen, bis er selbst die Kräfte hervorbringt, die zu seiner Überwindung führen. Er

1 Ob es sich bei dem Leitwert der Arbeiter\*innenbewegung tatsächlich um Gleichheit handelt, ist aus einer Innenperspektive umstritten. Marx hält den Gleichheitsbegriff für einen bürgerlichen Begriff, der für die Agitation auch in der Arbeiterbewegung eine Zeit lang nützlich war, der aber im Grunde die Individualität des Menschen verleugne. Es geht nicht um Gleichheit, sondern um Befreiung zugunsten der Entfaltung der Individualität: „Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ (Engels 1987 [1887]: 99f.).

münde in einer klassenlosen Gesellschaft. Der Sozialismus sei nur eine Übergangsphase, der in eine kommunistische, befreite Gesellschaft führe:

In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen! (Marx 1875: o.S.)

Entgegen späterer Interpretationen werde sich die klassenlose Gesellschaft nach Marx nicht von selbst einstellen, sondern könne nur durch die Proletarier\*innen selbst erkämpft werden (Kuhn 2004: 234). Diese Vorstellung einer klassenlosen Gesellschaft impliziert die soziale und politische Gleichheit aller Menschen – auch der Frauen (Bebel 1981 [1879]), deshalb begriff sich die proletarische Frauenbewegung als Teil der Arbeiter\*innenbewegung (Zetkin 1896).

Auf dem Weg zu einer klassenlosen Gesellschaft bürdete sich die Arbeiter\*innenbewegung mit ihrer umfassenden Vorstellung von Gleichheit vor allem zwei Probleme auf: Sie musste sowohl die soziale Lage der Arbeiter\*innen verbessern als auch für demokratische Verhältnisse sorgen. Letzteres erhoffte sich die frühe Arbeiter\*innenbewegung des 19. Jahrhunderts auch von einer großdeutschen Reichsgründung (Abendroth 1997: 102).

Häufig wird die Arbeiter\*innenbewegung mit ihren Organisationen, den Gewerkschaften und den Parteien, gleichgesetzt. Parteien und Gewerkschaften kommunizieren nach außen: Die Partei verhandelt mit anderen Parteien, die Gewerkschaften mit Unternehmer\*innen. Während jede\*r auf eine Demonstration der Arbeiter\*innenbewegung gehen kann, sind Organisationen selektiv und können nicht erwünschte Mitglieder ausschließen: Gegen Ende des 19. Jahrhundert verbot die Sozialdemokratische Partei ihren Mitgliedern die gleichzeitige Mitgliedschaft in anarchistischen Organisationen. Während des Ersten Weltkriegs wurden 20 Abgeordnete, die gegen die Kriegskredite stimmten, aus der Fraktion ausgeschlossen (ebd.: 152).

Organisationen bilden bürokratische Apparate aus und können damit einen Teil ihrer revolutionären Kraft einbüßen (Hofmann/Abendroth 1974: 172ff.). Sie beginnen sich von der Bewegung zu lösen, weil:

[...] die Tätigkeit des Reichstagsabgeordneten zu einem echten Beruf geworden war, wie sie es heute auch ist. So war in der Reichstagsfraktion eine Parallele zur Gewerkschaftsbürokratie entstanden. Daher war es auch nicht verwunderlich, daß die gleiche Mentalität, wie sie sich bei vielen gewerkschaftlichen Führungen zeigte, auch in der Partei immer stärker wurde. (Abendroth 1997: 144)

Dennoch wird die Arbeiter\*innenbewegung häufig mit ihren Organisationen gleichgesetzt, was sich beispielsweise darin zeigt, dass zwischen einer gewerkschaftlichen und einer politischen Arbeiter\*innenbewegung unterschieden wird (Kuhn 2004: 89). Die Bewegung geht jedoch nicht in ihren Organisationen auf (Abendroth 1997: 182), denn zur Arbeiter\*innenbewegung gehören auch Menschen, die nicht Mitglied in einer Gewerkschaft und/oder der Partei sind, solange sie kommunikativ an der Bewegung teilhaben.

Zudem lässt sich die Bewegung nur bedingt durch ihre Organisationen steuern, die Massen folgen ihrer eigenen Logik: Dies lässt sich historisch beispielsweise an den Bergarbeiterstreiks von 1905 zeigen, die gegen den Willen der Gewerkschaften erfolgten und von den Organisationen nicht mehr zu steuern waren. Ebenfalls gegen den erklärten Willen der Mehrheitssozialdemokratie und der Gewerkschaften kam es zum großen Januarstreik 1918 (ebd.: 161), und gegen den ausdrücklichen Wunsch der sozialdemokratischen Partei haben die Arbeiter\*innen nach dem Ersten Weltkrieg den Kaiser verjagt (ebd.).

Die Trennung zwischen gewerkschaftlicher und politischer Arbeiter\*innenbewegung wird belanglos, wenn man die Arbeiter\*innenbewegung als Kommunikationssystem betrachtet. Denn in jeder Bewegung gibt es unterschiedliche Strömungen, die miteinander konkurrieren oder sich auch widersprechen können. Um als Kommunikationssystem „Arbeiter\*innenbewegung“ zu gelten, ist nur wichtig, dass die Kommunikation sich am Leitwert von „Arbeit/Kapital“ orientiert und aneinander anknüpft. Anders formuliert: Die Kommunikation des politischen Teils und des gewerkschaftlichen Teils darf nicht unverbunden nebeneinanderstehen. Hier zeigt sich: Die unterschiedlichen Ausrichtungen der Bewegungsteile führen nicht zum Abbruch der Kommunikation, sondern zum Streit. Ein Streit ist aber Kommunikation, die aneinander anschließt und Anschlusskommunikation provoziert: Sie kann zum Widerspruch oder zur Solidarität auffordern, hat also in jedem Fall einen appellativen Charakter. Durch Streit wird Selektion verstärkt, das System vergewissert sich, was zur Arbeiter\*innenbewegung dazu gehört und was nicht. Beispielhaft für einen solchen Streit kann die Streikdebatte genannt werden: Während ein Großteil der Gewerkschaften in der Tendenz Streiks eher als (letztes) Mittel der Lohnverhandlung verstanden wissen wollten (Kuhn 2004: 170), plädierte beispielsweise Rosa Luxemburg für den Streik als politisches Mittel (Luxemburg 1906). Aber auch hier brach die Kommunikation nicht ab, sondern es entfaltete sich eine Diskussion. Gewerkschaftliche und politische Arbeiter\*innenbewegung sind deshalb als *ein* Kommunikationszusammenhang anzusehen und somit auch *eine* Bewegung.

Dieser Kommunikationszusammenhang war anfangs noch eng mit der demokratischen Bewegung verbunden und differenzierte sich erst allmählich als eigenständig heraus. Unterschiede zwischen Demokratiebewegung und Arbeiter\*innenbewegung bestanden in der Anfangszeit in der Radikalität der Forderungen: Die gemäßigten Liberalen in der Demokratiebewegung rekrutierten



sich vor allem aus dem Bürgertum und wollten die Gesellschaft innerhalb des Systems verändern, eine Revolution wurde abgelehnt, genau dies war jedoch das Ziel der Radikalen in der demokratischen Bewegung. Die Radikalen, allen voran Marx und Engels, setzten auf das Bündnis mit den Bürgerlichen, weil die bürgerliche Revolution als Grundlage für die proletarische Revolution gesehen wurde. Darüber hinaus fehlte es für die Entwicklung einer eigenständigen Arbeiter\*innenbewegung schlichtweg an Massen, denn ein Industrieproletariat entwickelte sich in Deutschland erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Kuhn 2004: 27; Hofmann/Abendroth 1974: 13) (Kuhn 2004: 27; Hofmann/Abendroth 1974: 13). Die ersten Proteste blieben auf eine unbedeutende Armutsschicht beschränkt, die von wenigen Intellektuellen gelenkt wurde (Abendroth 1997: 43).

Bürgerliche und Arbeiter\*innen kämpften 1848 gemeinsam auf den Barrikaden – danach traten die Differenzen offen zu Tage. Denn von den demokratischen Errungenschaften der Revolution wurden die Arbeiter\*innen ausgeschlossen: Im ersten deutschen Parlament in der Paulskirche waren die Radikalen und Arbeiter\*innen nicht vertreten. Als 1849 eine zweite demokratische Revolutionswelle ausbrach, suchte dieses Parlament den Schulterchluss mit der Obrigkeit. Die Arbeiter\*innenbewegung begann sich von der demokratischen Bewegung zu lösen. Dies lässt sich kommunikativ an der Verschiebung der Gleichheitssemantik weg von der Differenz von „Adel/Nicht-Adel“ hin zur Differenz von „Arbeit/Kapital“ bzw. „Arbeiter\*innen/Bourgeois“ festmachen. Exemplarisch hierfür steht das Kommunistische Manifest (Marx/Engels 2014 [1848]), in dem der Bürgerliche als eigentlicher Gegner der Arbeiter\*innen benannt wird.

Unter „Arbeiter\*innenbewegung“ soll im Folgendem Kommunikation verstanden werden, die sich am Leitwert „Gleichheit“ ausrichtet und die Welt unter der Differenz von „Arbeit/Kapital“ beobachtet. Die Kommunikation der Arbeiter\*innenbewegung umfasst über die gewerkschaftliche und politische Arbeiter\*innenbewegung hinaus auch die Konsumvereine, die Arbeiterbildungsvereine, die Arbeitergesangs- und Sportvereine sowie die proletarische Frauen- und Jugendbewegung. Organisationen sind Teil dieser Kommunikation, gehen aber nicht in diesen auf.

Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass Kommunikation ausgeschlossen ist, die sich nicht am Leitwert „Arbeit/Kapital“ ausrichtet. Die wirtschaftsfreundlichen liberalen Gewerkschaften wie der Hirsch-Dunckerische Gewerkschaftsverein sind in diesem Verständnis ebenso wie die Kommunikation der sogenannten „gelben Arbeitervereine“, die von Unternehmer\*innen gegründet wurden, nicht Teil der Bewegungskommunikation (anders beispielsweise Notz 2009).

Die Arbeiter\*innenbewegung ist geprägt durch eine systemeigene Semantik. Auf einer theoretischen Ebene waren marxistisch-sozialistische Sinnzuweisungen besonders anschlussfähig, aber auch auf einer praktischen Ebene

entwickelte sich eine eigene Art und Weise des Sprechens heraus, die als „Jargon“ bekannt geworden ist (Grebning 1985: 105).

Die Sozialistengesetze schränkten diese Kommunikation zunächst ein, sie konnte nicht frei evoluierten: Die Arbeiter\*innenbewegung war vorsichtig in ihrer Kommunikation, sie darf „es nicht unmittelbar für den Staatsanwalt greifbar sein“ (Abendroth 1997: 129). Frauen und Jugendlichen war die Mitgliedschaft in politischen Organisationen verboten, die Teilnahme an der Bewegungskommunikation wurde ihnen damit erschwert.

Neben dieser Begrenzung durch andere muss die Arbeiter\*innenbewegung ihre Kommunikation selbst nach außen abschließen, um sich von ihrer Umwelt zu unterscheiden und als System hervorzutreten. Durch Konflikte markiert sie, was nicht mehr zur Kommunikation der Arbeiter\*innenbewegung gehören soll: Der sogenannte „Revisionismusstreit“ der Jahrhundertwende ist ein weiteres Beispiel für das Ringen der Arbeiter\*innenbewegung um Abgrenzung. Hier ging es um die Frage, ob die Arbeiter\*innenbewegung eine revolutionäre, oder eine revolutionsmachende Partei sei (Bernstein 1969 [1899]; Kautsky 2020 [1909]; Luxemburg 2018 [1899]) Der Revisionismusstreit erweiterte also die Kommunikation. Der sich hier abzeichnende Konflikt zwischen Reform und Revolution oder rechtem und linken Flügel der Sozialdemokratie blieb jedoch virulent und riss in der Oktoberrevolution endgültig auf: Die Mehrheitssozialdemokratie (MSPD) suchte den Schulterschluss mit den Bürgerlichen, der Feind stand nunmehr links. Friedrich Ebert schloss einen heimlichen Pakt mit der Heeresleitung, um die Revolution zu unterdrücken (Abendroth 1997: 170). Das offizielle Parteiorgan der MSPD, der „Vorwärts“, hetzte offen gegen die Anführer\*innen der Linken, Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht. Beide wurden 1918 von Freikorps ermordet, die letzten revolutionären Wellen 1919 ließ Noske (MSPD) blutig niederschlagen. Die Linken markierten ihrerseits die Mehrheitssozialdemokrat\*innen als „Sozialfaschisten“. „Der Spaltungsprozess“, schreibt Kuhn „verlief innerhalb der SPD von oben nach unten“ (Kuhn 2004: 131). Er wurde zunächst in der Parteiführung, später dann aber auch in der Bewegung sichtbar.

Es lässt sich in Frage stellen, ob die MSPD ab 1914 tatsächlich noch als „Arbeiter\*innenbewegung“ zu bezeichnen ist, weil sie zunehmend von der Leitdifferenz „Arbeit/Kapital“ abwich, je mehr sie Teil der etablierten Strukturen wurde. Die Organisationen der Arbeiter\*innenbewegung strebten im Vorfeld des Ersten Weltkriegs danach, als Teil des Systems anerkannt zu werden und den Makel des „Volksverräters“ abzustreifen.

Bis zum Godesberger Programm 1959 gab es jedoch keine generelle Abwendung vom Marxismus. KPD und SPD unterschieden sich im Analysezeitraum weniger in der Frage der Leitdifferenz als darin, wie viel Restvertrauen sie in den herrschenden Staat hatten. Aber auch hier gilt: Die Bewegung ist nicht mit ihren Organisationen gleichzusetzen. Entgegen der Spaltung auf Organisationsebene schaffte es die Arbeiter\*innenbewegung immer wieder, eine

Einheitsfront herzustellen, beispielsweise gegen rechte Terrorwellen Anfang der 20er Jahre, gegen den Kapp-Putsch 1920 oder im Volksentscheid für die Enteignung der Kirchen 1926 (Abendroh 1997: 227). Deshalb ist für den Analysezeitraum sowohl die Kommunikation der MSPD, USPD und der KPD Teil der Arbeiter\*innenbewegung.

Bis hierhin hat sich die Kommunikation der Arbeiter\*innenbewegung als extrem flexibel und anschlussfähig erwiesen, sie ist mit der Zeit komplexer geworden, hat durch Konflikte ihre Selektionsmechanismen geschärft und konnte sich nach außen abgrenzen, ehe die Ränder ausfranst und in ein anderes System überliefen. Diese Dynamik der Arbeiter\*innenbewegungs-kommunikation konnte sich jedoch nur langsam entfalten. Die Beteiligung an der Bewegungskommunikation setzt Freiheiten voraus, über die die Arbeiter\*innen nur unzureichend verfügten. Freiheiten wurden vor allem durch das Wirtschaftssystem eingeschränkt, welches auf das ganze Leben der Arbeiter\*innen übergriff und Personen in ihrer Rolle als Arbeiter\*innen fast vollständig absorbierte. Diese Übergriffigkeit bezog sich erstens auf Zeit: Im Frühkapitalismus war ein 16-stündiger Arbeitstag die Normalität, erst 1839 wurde mit dem preußischen Kinderschutzgesetz der 10-Stundentag für Kinder ab neun Jahren eingeführt. Noch 1913 entsprach eine 50-Stundenwoche der durchschnittlichen Arbeitszeit (Petzina/Abelshauer/Faust 1978: 98).

Über die Regelung der Arbeitszeit griff das Wirtschaftssystem auf andere Lebensbereiche zu: Die Unternehmer\*innen bestimmten, wann die Arbeiter\*innen morgens aufstehen mussten. Dies stellte einen erheblichen Unterschied zu vormodernen Arbeitsbedingungen dar, in der sich Arbeitszeiten an der Notwendigkeit der Feldarbeit ausrichtete. Industrielle Produktionsformen erfordern hingegen eine abstrakte Arbeitszeit: Pünktlichkeit und Zeitdisziplin wurden zu Grundlagen des ökonomischen Erfolgs. Fabrikordnungen zielten darauf, die Arbeiter\*in zu disziplinieren (Grebing 1985: 37; Hofmann/Abendroh 1974: 11), und sahen drastische Strafen bei Zuspätkommen vor. Das Wirtschaftssystem bestimmte die sozialen Kontakte der Arbeiter\*innen: Die Fabrikordnungen untersagten den Besuch von Frauen und Kindern am Arbeitsplatz, der zu vorindustriellen Zeiten noch vollkommen üblich gewesen war. Gespräche am Arbeitsplatz wurden strikt untersagt und bestraft (Kuhn 2004: 64). Indirekt wurde auch der räumliche Aufenthalt der Arbeiter\*innen beschränkt, die die Arbeiter\*innensiedlung kaum mehr verlassen konnten. Das Wirtschaftssystem limitierte die Freiheit der Arbeiter\*innen, sie waren als Arbeiter\*innen überintegriert, damit wurde nicht nur die Beteiligung an der Bewegungskommunikation erschwert, sondern auch die Inklusion in andere Funktionssysteme. Die Grundrechte sollten den Menschen vor dieser Übergriffigkeit der Funktionssysteme schützen (Becker 2004a), mussten aber erst mühsam erkämpft werden.

Die Benachteiligung im Zugang zu einem Funktionssystem führt häufig zu Benachteiligung in anderen Funktionssystemen, weil die Abweichung in

einem System durch andere Systeme verstärkt wird (Luhmann 2018a: 631). Darüber hinaus erleichtern Werte den Zugang zu Funktionssystemen und dies meint im Analysezeitraum: bürgerliche Werte. Arbeiter\*innenkultur wurde nicht als Kultur angesehen, sie war ein Makel in der Kommunikation. Deutlich wird dies beispielsweise am hegemonialen Familienbild, das bürgerlich gedacht wurde und von der die proletarische Familie eine normative Abweichung darstellte (Weber-Kellermann 1996). Auch schulische Lehrpläne waren bürgerlich normiert (Abendroth 1997: 147). Aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung sind „die Gedanken der herrschenden Klasse [...] in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“ (Marx/Engels 2014 [1848]: 46).

Trotz des erschwerten Zugangs zu Funktionssystemen konnten Arbeiter\*innen nicht als „exkludiert“ bezeichnet werden. Denn der Exklusionsbereich ist durch fehlende Reziprozitätserwartungen gekennzeichnet: Von den Arbeiter\*innen wurde jedoch sehr viel erwartet und sie waren gerade deswegen ständig von Exklusion bedroht.

Dennoch blieb es für die Arbeiter\*innen zunächst schwer, sich an der Arbeiter\*innenbewegung zu beteiligen. Deshalb war die „Arbeiter\*innenbewegung“ auf die Solidarität von Personen angewiesen, die bereits über Zugänge zu Funktionssystemen verfügten oder zumindest nicht von mehreren Ausschlüßungen betroffen waren. Die frühe Arbeiter\*innenbewegung war keine Protestbewegung der „Ärmsten der Armen“, sondern ein Zusammenschluss der radikalen Intelligenz und sich als Arbeiter\*innen verstehenden Handwerksgesellen – allen voran der Schneider (Raschke 1985; Abendroth 1997: 43). Erst als sich der Lebensstandard gegen Ende des Jahrhunderts verbesserte (Abendroth 1997: 136), konnten sich mehr Menschen an der Bewegungskommunikation beteiligen.

Inklusion setzt Freiheit voraus – weil diese in der Arbeiterschaft nur unzureichend vorhanden war, stellten die Arbeiter\*innen Funktionäre „frei“ (Hoffmann/Abendroth 1974: 173), die nun in besonderer Weise die Bewegungskommunikation vorantreiben konnten. Darüber hinaus band die Arbeiter\*innenbewegung Menschen über Freundschaften. Sie führten dazu, dass Menschen „trotz alledem“ an der Arbeiter\*innenkommunikation teilnahmen. Sozialdemokrat\*in zu sein bedeutete

[...] weniger Luxemburg und Bernstein zu lesen oder zu diskutieren, sondern vielmehr sozialdemokratische Freunde zu haben, auf sozialdemokratische Versammlungen, Feste, Feiern zu gehen, sie vielleicht sogar mitzuorganisieren, einem sozialdemokratischen Verein anzugehören, eine sozialdemokratische Zeitung zu lesen und in sozialdemokratischen Wirtschaftshäusern zu verkehren. (Soder 1980: 62)

Die Sozialdemokratie konnte damit zu einer Art „Lebensgemeinschaft“ werden (Grebing 1985: 104).

Erst mit der qualitativen Verbesserung der Lage der Arbeiter\*innen einerseits und mit der quantitativen Entwicklung des Industrieproletariats anderer-

seits konnte sich die Kommunikation der Arbeiterbewegung richtig entfalten. Diese Entwicklung wurde von der rasanten Expansion der Großstädte gefördert: Hier sammelte sich das Proletariat, gab es genügend Menschen, die sich an einer Bewegung beteiligen konnten. Im Gegensatz zum Land war die Kommunikation unter Anwesenden in der Großstadt extrem einfach, Druckereien vervielfältigten Zeitschriften und Flugblätter, die schnell eine Vielzahl von Menschen erreichen konnten. In der Stadt konnten sich institutionalisierte Räume der Bewegungskommunikation, wie Versammlungen oder Arbeiterbildungsvereine entfalten. Über 90 Zeitschriften der Arbeiter\*innenbewegung erschienen täglich im deutschen Reich. Sozialistische Bücher, beispielsweise die Marx-Übersetzungen von Kautsky (Kautsky 1887c, 1895) oder Bebel's *Die Frau und der Sozialismus* (Bebel 1981 [1879]), erfreuten sich einer ungebremsen Nachfrage (Grebing 1985: 102). Über die Internationale vernetzt, überschritt die Arbeiter\*innenkommunikation nationale Grenzen. Die sogenannten „Adressen“ als verbindliche Positionierungen der Internationalen wurden international in Arbeiter\*innenzeitungen gedruckt. Aber auch die nationale Kommunikation der Arbeiter\*innenbewegung blieb nicht auf die deutsche Sprache beschränkt: In Deutschland bildeten sich beispielsweise polnische Gewerkschaften, in denen Polnisch gesprochen wurde (Abendroth 1997: 110).

Schrift ermöglicht Desynchronisation (Luhmann 2018a: 296). Die Schriften von Marx und Engels entfalten noch lange nach ihrem Tod Bedeutung, sie werden permanent erinnert und wurden beispielsweise in der Zeitschrift *Die Neue Zeit* erneut abgedruckt. Schrift überwindet nicht nur Zeit, sondern auch Raum: So konnte August Bebel die Festungshaft nutzen, um die Schriften von Marx zu studieren (Abendroth 1997: 107). Schriftliche Kommunikation ist in besonderem Maße anschlussfähig, das System Arbeiter\*innenbewegung gewann so an Dynamik. Allein schon diese Kommunikation führte zu erheblicher Irritation anderer Funktionssysteme.

Aber auch hier zeigt sich, dass Systeme aus ihrer systemeigenen Logik das Problem beobachten, definieren und verhandeln. So schrieb August Bebel:

Der Brand, den Lassalle in die Massen geworfen, hatte gezündet. Und wenn es auch ganz anders gekommen ist, als er in seiner Feuerseele sich vorgestellt und wir Alten einst dachten – die Bewegung ist längst zu einem Faktor geworden, der unsere innere und äußere Politik in hohem Grade bestimmt, und sie wird mit jedem Tag zum maßgebenden Faktor. (Bebel 1913 zit. n. Grebing 1985: 8)

Das Wirtschaftssystem scherte sich zunächst nicht um Gesundheit, Erziehung oder Wohnsituation der Arbeiter\*innen. Erst als deutlich wurde, dass die Ausbeutung der Arbeiter\*innen der Wirtschaft schadet, begann sich das Wirtschaftssystem für diese Information zu interessieren: Die Arbeitersiedlungen, beispielsweise von Krupp in Essen oder Hüttenheim in Duisburg, verbesserten einerseits die Lebenslage der Arbeiter\*innen, erhöhten aber andererseits auch

deren Abhängigkeit vom Arbeitgeber. Mit der Arbeit verlor man jetzt nicht nur Lohn, sondern auch Haus und die betriebliche Kranken- und Rentenversicherung. Das Engagement der sozialen Unternehmer\*in steigerte langfristig ihren Profit.

Das Religionssystem blieb ebenfalls nicht unbeeindruckt vom Engagement der Arbeiter\*innenbewegung. Leo XIII bestätigt 1871 in seiner Schrift „über die Arbeiterfrage“ die Zuspitzung der Sozialen Konflikte und legitimierte sogar den Streik. Dennoch wurde der Sozialismus als „Irrlehre“ bezeichnet (ebd.: 99).

Politik ließ sich beispielsweise von den demokratischen Bestrebungen der Arbeiter\*innen sowie der Idee einer klassenlosen Gesellschaft irritieren. Das Sozialistengesetz, erstmals 1878 verabschiedet und bis 1890 immer wieder verlängert, unterdrückte jegliche sozialdemokratischen Aktivitäten, das Dreiklassenwahlrecht benachteiligte bis 1918 Arbeiter\*innen. Zudem waren Kommunal- und Landtagswahlen häufig keine freien Wahlen: Die öffentliche Wahl der Sozialdemokratie hatte dann den Verlust des Arbeitsplatzes zur Folge. Als wirkungsvoll erwies sich auch die Ausschließung aus Organisationen, beispielsweise aus dem Staatsdienst – Berufsverbote für Sozialdemokrat\*innen und Sozialist\*innen sind keine Erfindung der Nachkriegszeit (Abendroth 1997). Durch ein Sondergesetz verbot Preußen Sozialdemokraten auch die Habilitation (ebd.: 134f.). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde dann zunehmend versucht, die Arbeiter\*innenbewegung an Politik zu beteiligen. Diese Beteiligung der Arbeiter\*innenbewegung zielte nicht darauf, einen Möglichkeitsraum für die Entwicklung einer klassenlosen Gesellschaft zu eröffnen, sondern den Sozialdemokrat\*innen den Wind aus den Segeln zu nehmen. Unter der „Zuckerbrot und Peitsche“-Politik Bismarcks wandelte sich die Sozialdemokratie von einer revolutionären Partei zu einer Reformpartei. Diese Versuche, die Arbeiter\*innen in die Gesamtgesellschaft zu integrieren, ließen sich seit der Reichsgründung beobachten und wurden im Vorfeld des Ersten Weltkriegs noch einmal verstärkt. In seiner „Osterbotschaft“ stellte Wilhelm II. 1917 die Aufhebung des Drei-Klassen-Wahlrechts und zahlreiche demokratische Reformen in Aussicht, ohne Zweifel in der Absicht, den zunehmenden Protest der Arbeiter\*innenbewegung gegen den Krieg und seine Folgen zu unterdrücken (Wehler 1995).

Auch der Internationalismus der Arbeiter\*innenbewegung irritierte. „Mein Vaterland ist international“ war ein beliebter Demospruch der Arbeiter\*innenbewegung (Bollinger 2009b) und schon im Kommunistischen Manifest heißt es, „Die Arbeiter haben kein Vaterland“ (Marx/Engels 1848). Politik reagierte mit der Etikettierung der Arbeiter\*innenbewegung als „Vaterlandsverräter“.

Die allmähliche Einführung der sozialen Sicherung, die Krankenversicherung 1883, die Unfallversicherung 1884 und die Alters- und Invalidenversicherung 1889 (Hering und Münchmeier 2015), mündete im Wohlfahrtsstaat, einem Staat, in dem es einen Rechtsanspruch auf ein Mindestmaß sozialer Si-

cherheit gibt – damit wurde letztendlich die bestehende Ordnung aufrechterhalten. Mit dem Wohlfahrtsstaat schuf sich die Gesellschaft eine Ordnung, die die negativen Folgen der Modernisierung abfederte.

In der Entwicklung zum Wohlfahrtsstaat wird der Politik das Problem von Exklusion/Inklusion aufgebürdet. Der Wohlfahrtsstaat bezieht seine Legitimität aus dem Ausgleich von Nachteilen. Er hat allen Zugang zu allen Funktionssystemen zu verschaffen. (Walz 2004: 60f.)

Aus diesem Grund wird die Arbeiter\*innenbewegung häufig in ihrer Bedeutung für die Entwicklung von Sozialpolitik beschrieben (Wagner 2009). Die Reaktionen der irritierten Systeme reichten von Unterdrückung und Restriktion bis hin zu Versuchen, die Arbeiter\*innenbewegung in die Gesellschaft zu integrieren, ihre Kommunikation also anschlussfähig für andere Systeme zu machen und diese ggf. in die eigene Kommunikation zu integrieren. Verarbeitet ein System irritierende Umweltinformation, so spricht man systemtheoretisch von „Resonanz“ (Buskotte 2006: 77). Die Arbeiter\*innen erzeugten Resonanzen in anderen Systemen, diese begannen sich aber auch auf die Dauerirritation der Arbeiter\*innenbewegung einzustellen (vgl. hierzu auch Roth 2021: 13).

Die Arbeiter\*innenbewegung irritierte die Funktionssysteme, beobachtete aber ihrerseits die Gesamtgesellschaft, selektierte Informationen als beobachtungswert und integrierte sie in ihre systemeigene Logik. So haben die Sozialistengesetze beispielsweise die Arbeiter\*innenbewegung irritiert, aber nicht in der intendierten Art und Weise. Die Einschränkung durch die Sozialistengesetze hat die Arbeiter\*innenbewegung stärker zusammengeschweißt und der Welt gezeigt, dass sie trotz Verbote und Verfolgung nicht mehr wegzudenken war (Kuhn 2004). Der gesamtgesellschaftliche Nationalismus im Vorfeld des Ersten Weltkriegs erfasste zum Teil auch die Arbeiter\*innenbewegung (ebd.). Konnte man im Juli 1914 noch große Antikriegsdemonstrationen beobachten, so beschloss man nun einen Burgfrieden mit den bürgerlichen Parteien. Die Feindschaft zu Frankreich und anderen kriegsführenden Nationen wurde als wichtiger erachtet als der Klassenkonflikt. Die Gewerkschaften verzichteten auf Lohnforderungen und Streikrecht. Kriegskritische Kommunikation, geäußert beispielsweise von Franz Mehring, Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg, wurde zunehmend isoliert und verlor an Anschlussfähigkeit (Abendroth 1997; Kollantai 1986 [1974]). Als die Folgen des Krieges sichtbar wurden, änderte sich die Kommunikation der Arbeiter\*innenbewegung, Imperialismus und Nationalismus wurden nun wieder offen kritisiert, bis es zu Kriegsende zu großen Massendemonstrationen kam (Abendroth 1997). Die Arbeiter\*innenbewegung hatte auch die Entfaltung einer Armenfürsorge hin zur Wohlfahrtspflege kritisch begleitet und ihre zunächst ablehnende Haltung 1919 mit der Gründung der Arbeiterwohlfahrt abgelegt (Notz 2009).

Je mehr die Sozialdemokratie Teil der herrschenden politischen Strömungen, revolutionäre Kommunikation zugunsten von Reform zurückgedrängt wurde, zeichnete sich ab: Eine klassenlose Gesellschaft würde es in absehbarer Zeit nicht geben. Diese Diagnose führte nicht zum Abbruch der Kommunikation in der Arbeiter\*innenbewegung, da sie die Idee einer klassenlosen Gesellschaft in die Zukunft projizierte. Diese Verheißung der Zukunft war so stark, dass sie zu einem Verhalten motivierte, das häufig mit Verlust des Arbeitsplatzes, sozialer Stigmatisierung, Inhaftierung und Ausweisung verbunden war, dessen Erfolg man selbst aber wahrscheinlich nicht mehr erleben würde (Hofmann/Abendroth 1974: 9). Die zahlreichen sozialistischen Utopien (vgl. hierzu z.B. Bellamy 2013 [1887]; Morris 2017 [1890]), als „rote Blaupausen“ bezeichnet (Both 2008), übersetzten den abstrakt-theoretischen Marxismus in die Alltagswelt der Arbeiter\*innen (Nolte 2000: 51), in ein konkretes Bild einer zukünftigen Gesellschaft, für die es sich zu kämpfen lohnte (Both 2008). Auch die utopischen Entwürfe der Frühsozialisten, etwa von Wilhelm Weidel, Henri de Saint-Simon, Robert Owen und Pierre-Joseph Proudhon, sind in diesem Kontext zu nennen. Von Marx selbst und der Parteiführung abgelehnt, erfreuten sich diese Utopien einer großen Beliebtheit.

Mit der Hoffnung auf die Zukunft war eine grundsätzliche Akzeptanz der gesellschaftlichen Beschleunigung verbunden (Rosa 2014). Hintergrund war die These, dass sich mit der gesellschaftlichen Entwicklung der Kapitalismus selbst überhole (Misik 2011: 30). Die Forderung von Marx und Engels, sich auf eine längere Wartezeit bis zur Revolution einzustellen, spaltete schon früh den „Bund der Kommunisten“. Während Marx' Geschichtsverständnis die Umwälzung der herrschenden Verhältnisse implizierte (Grebing 1985: 84), wollte der Kölner Armenarzt und Kommunist Andreas Gottschalk die Not sofort lindern und einen „günstigen Augenblick“ für eine Revolution nutzen (Kuhn 2004: 56; Schmidt 2002). Die Frage nach dem „günstigen Augenblick“ blieb Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung innerhalb der Sozialdemokratie. Bewegung in die Bewegungen brachten Konsumvereine und Genossenschaften, die den Kommunismus bereits im Kleinen erprobten und die Lebenssituation der Arbeiter\*innen „hier und jetzt“ verbesserten.

Mit der Beschleunigung der Gesamtgesellschaft ist in der Gegenwart die Zunahme von Unsicherheit verbunden, die als Gefahr erlebt werden kann. Die Arbeiter\*innenbewegung, so die These von Helga Nowotny und Adalbert Evers (1987), transformierte diese Gefahr in kalkulierbares Risiko. Als Beispiele hierfür können Projekte der solidarischen Selbsthilfe genannt werden (Grebing 1985: 41), etwa die betrieblichen Unterstützungskassen und Vereine. Aber auch die Sozialversicherungen der Gewerkschaften (Abendroth 1997: 136), die Konsumvereine und die genossenschaftlichen Sparkassen minimieren Risiko. Der Marxismus als gemeinsamer Orientierungsrahmen half, Komplexität zu reduzieren, auch er gab Sicherheit in einer Zeit, die aus den Fugen zu geraten schien.



Die Arbeiter\*innenbewegung war zwar eine primäre Machtbewegung, übernahm aber auch Integrationsfunktion. Mit der Kategorie der „Klasse“ ersetzte die Arbeiter\*innenbewegung den Stand – und gab damit den standeslosen Arbeiter\*innen eine Position und Aufgabe in der Gesellschaft. Die „Klasse“ war nicht nur Kampfbegriff, sondern auch Identifikationsfolie. Der Klassenkampf brauchte selbstbewusste Arbeiter\*innen, die Herstellung eines Klassenbewusstseins wurde deshalb mit Symbolen und Liedern, mit Kinder- und Jugendarbeit, mit Fahnen und eigener Literatur unterstützt. Auch Machtbewegungen haben also eine integrative Funktion für ihre Mitglieder und können die Entwicklung einer kollektiven Identität ermöglichen. Diese Funktion wird häufig Familien zugeschrieben, deren Bedeutungsverlust dann oft beklagt wird. Helga Grebing (1981) lenkt den Blick von der integrativen Funktion der Familie hin zu anderen lebensweltlichen Zusammenhängen. Die Arbeit, die Fabrik, war die primäre Lebenswelt der Arbeiter\*innen. Die Versorgungsleistung der Familie sei zwar zurückgegangen sei, es gebe aber

Hinweise darauf, daß sich die frühe Fabrik (ähnlich wie die Arbeit unter Tage) als familiäre Anlerngemeinde bewährte, während die Familie als frühindustrielle Produktionsstätte einen erheblichen, fast unerträglichen Zwangscharakter haben konnte. (Grebing 1985: 38)

Fabrikarbeit konnte indes nicht nur Gemeinschaft stärken, sondern auch zur Entfremdung führen. Hier finden sich Anknüpfungspunkte zur Kulturkritik der Jahrhundertwende. Wie die bürgerlichen Kulturbewegungen suchten auch Teile der Arbeiter\*innenbewegung die Nähe zur Natur, das Wandern stand auch hier im Mittelpunkt. Die Überlappung von Kultur- und Machtbewegung wird am Beispiel der Naturfreunde besonders deutlich, die durch Naturerlebnisse Gemeinschaft herstellen wollten, aber gleichzeitig die Öffnung von Privatwäldern für Wanderungen forderten und sich an zahlreichen anderen politischen Debatten beteiligten. Die Grenzen zwischen Macht- und Kulturbewegung verschwimmen.

Die Arbeiter\*innenbewegung entwickelte eine lebendige proletarische Kultur und Sportszene, die einerseits zur Entwicklung einer Klassenkultur beitrug und das Klassenbewusstsein festigte, andererseits auch Kampfmittel war: Das Singen von Arbeiter\*innenliedern galt als „eine Waffengattung der großen kämpfenden Arbeiterpartei“ (Fricke 1987: 83f.). Die Lieder der Arbeiter\*innenbewegung entfalteten auf Demonstrationen und Kundgebungen eine starke Wirkung (ebd.; Grebing 1985: 31). Mehrere hundert Arbeiter\*innenliederbücher erschienen im Deutschen Reich. In Organisationen wie „Die freie Volksbühne“ oder der „Deutsche Arbeiter-Abstinenten Bund“ verschwamm die Grenze zur Kulturbewegung. Ziel war es, eine Gegenkultur zur bürgerlichen Klasse zu schaffen. So gründete sich der Arbeiter-Turnerbund beispielsweise in bewusster Abgrenzung zur nationalistisch geprägten Deutschen Turnerschaft (Fricke 1987). Darüber hinaus waren Arbeitergesangs- und Sportvereine, ebenso wie die Gewerkschaften (ebd.: 1043), eine Möglichkeit, unter

dem Deckmantel der Kultur die politische Arbeit weiterzuführen (Grebing 1985). Das „Gesamtpaket Arbeiter\*innenbewegung“ konnte darüber hinaus in hohem Maße integrierend wirken, es wurde zur Lebensgemeinschaft, in der die Arbeiterklasse „das ihr eigene Bedürfnis nach Integration befriedigen kann, das im Kaiserreich aufgrund der verkrusteten Klassen- und Herrschaftsstruktur unerfüllbar blieb“ (Grebing 1985: 104f.). Symbole wie die rote Fahne oder die Nelke, aber auch Feiertage wie der erste Mai unterstützten dieses Lebensgefühl.

Schließlich ist davon auszugehen, dass der kulturbewegte Charakter der Arbeiter\*innenbewegung im Diskurs kaum Niederschlag gefunden hat. So kann Christa Uhlig (2006) zeigen, dass es zahlreiche andere reformpädagogische Projekte aus der Arbeiter\*innenbewegung gab, die jedoch in Vergessenheit geraten sind.

### *3.1.2 Die bürgerliche Frauenbewegung*

Ähnlich wie die Arbeiter\*innenbewegung wurde auch die bürgerliche Frauenbewegung stark von der frühdemokratischen Bewegung beeinflusst (Weber-Kellermann 1983: 142; Hervé 2001b; Bäumer 1980 [1901]: 27). Die Kommunikation der frühdemokratischen Bewegung orientierte sich am Leitwert der „Gleichheit“, der in die beobachtungsleitende Differenz von „Adel/Nichtadel“ umgeformt wurde. Ich vertrete hier die These, dass sich in dieser frühdemokratischen Bewegung spezifisch weibliche Kommunikationsformen beobachten lassen, die sich allmählich als eigenständiges System ausdifferenzierten. Als frühes Indiz hierfür kann die in Folge der Französischen Revolution (Bäumer 1980 [1901]: 7) entstandene „Erklärung der Menschenrechte für die Frau“ der Französin Olympe de Gouges gelten, die jedoch gesellschaftlich noch nicht anschlussfähig war – die Autorin wurde für diese Forderungen enthauptet (Bönt 2014). Inspiriert von „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ bildete sich auch in Deutschland eine Bewegung, die die Forderungen nach Demokratie mit der Überwindung der Kleinstaaterei verband. Die frühen Demokrat\*innen versammelten sich in den „Associationen“, einer frühen Form des Vereins. In diesen Associationen sind 40% der Mitglieder weiblich (Vahsen 2011; Bäumer 1980 [1901]: 29). Darüber hinaus waren Frauen Teil einer lebendigen Salonkultur: Im Hause Mevissen und Verhagen diskutierten Frauen beispielsweise über Politik, Wissenschaft und Gleichberechtigung (Hervé 2001b: 16). Als 1848 in ganz Deutschland demokratische Aufstände ausbrachen, hatte das Engagement von Frauen für Demokratie schon eine gewisse Tradition, und so verwundert es nicht, dass auch Frauen auf den Barrikaden standen (ebd.; Hasselfeldt 1990; Vahsen 2011). Auch die als „Gründerin der bürgerlichen Frauenbewegung“ geltende Louise Otto-Peters (Bäumer 1980 [1901]: 120) war in dieser demokratischen Bewegung aktiv.

Für ein demokratisches und einheitliches Deutschland wollte Otto-Peters Bürgerinnen werben (Hervé 2001b), für sie war „die Teilnahme der Frau an den Interessen des Staates [...] nicht ein Recht, sondern eine Pflicht“ (Otto-Peters o.J. zit. n. Lange 1904: 526). Louise Otto-Peters entwickelte Ideen, wie Frauen an einer demokratischen Nation zu beteiligen seien und diese Beteiligung erforderte ihre Bildung und ihre Arbeitskraft. In zahlreichen deutschen Städten gründeten sich politische Frauenorganisationen, die Menschen- und Bürgerrechte für die Frau forderten (Bussemer 1985: 16).

Auch für die Analyse der Begriffsverwendung „Volk“ und „Nation“ ist diese Verwobenheit von demokratischer National- und Frauenbewegung bedeutsam. Die Frauenbewegung hatte in ihren Anfängen eine eindeutige politische Schlagrichtung, in der Frauenemanzipation und politische Freiheit eng miteinander verknüpft waren. Die frühe Frauenbewegung fühlte sich dementsprechend solidarisch mit den Arbeiter\*innen. Sie wandte sich gegen den Deutsch-Französischen Krieg und versorgte gleichermaßen deutsche wie französische Soldaten, musste sich nun den Vorwurf des mangelnden Patriotismus gefallen lassen (ebd.: 178f.). Erst mit der Gründung des Kaiserreichs lässt sich eine Entpolitisierung der Frauenbewegung beobachten, wird nicht mehr die politische Gleichberechtigung der Frau in einer demokratischen Gesellschaft angestrebt, sondern die Gelegenheit zur Pflichterfüllung (ebd.: 187f.) – ich gehe weiter unten darauf ein. An dieser Stelle bleibt jedoch festzuhalten, dass sich bereits innerhalb der frühdemokratischen Bewegung spezifisch weibliche Kommunikation beobachten lässt, die sich nach und nach von der demokratischen Bewegung löste und ihrer eigenen Logik folgte.

Diese Ausdifferenzierungsprozesse der weiblichen Kommunikation bekamen einen neuen Schub, als sich abzeichnete, dass Frauen von den miterkämpften demokratischen Rechten nicht profitieren würden (ebd.: 16): Die neue Gewerbefreiheit blieb beispielsweise auf Männer beschränkt (Wurms 2001: 40; Bäumer 1980 [1901]: 36). Das um die Jahrhundertwende verabschiedete Bürgerliche Gesetzbuch versetzte die Frau zurück in eine „feudale Abhängigkeit“ zum Mann (Wurms 2001: 40). Frauen wurde die gleichberechtigte Teilhabe an fast allen Funktionssystemen erschwert: Denn erstens wurde ihre Kommunikation durch strenge Maßregelungen der Sittlichkeit limitiert. Die Frau von Stand „repräsentierte“ (Seiler-Albring 1990: 56) in der Öffentlichkeit, sie sprach nicht und sie sollte so wenig wie möglich über die Realitäten der Welt, etwa Politik, Arbeitsverhältnisse oder Sexualität, wissen (Weber-Kellermann 1983). Bescheidenheit, Ehrlichkeit und Häuslichkeit, das Leitbild der „dienenden Frau“ (Wisniewski 1990; Hervé 2001b), waren keine guten Voraussetzungen, um sich kommunikativ an Politik, Wirtschaft oder Wissenschaft zu beteiligen.

Zweitens war Kommunikation im 19. Jahrhundert und bis weit ins 20. und 21. Jahrhundert weniger anschlussfähig, wenn sie von einer Frau geäußert wurden. So zeigt Lucia Hacker (2007), dass im 19. Jahrhundert weniger als die

Hälfte der von ihr untersuchten Schriftstellerinnen unter ihrem eigenen Namen veröffentlichen, fast 1/3 wählte zur Veröffentlichung geschlechtsneutrale oder männliche Namen. Auch Wissenschaftlerinnen publizierten häufig unter einem männlichen Pseudonym (Herbst 2015: 87), weil die Kommunikation von Wissenschaftler\*innen weit weniger anschlussfähig war (Alic 1987).

Der Zugang zu Funktionssystemen erfolgt aber nicht nur kommunikativ, sondern drittens auch über Organisationen und hier besonders über Gesetze: Selbst die Weimarer Verfassung sah nur die „grundsätzliche“ Gleichstellung von Frau und Mann vor, was dazu führte, dass es neben diesem Grundsatz zahlreiche Gesetzesentscheidungen gab, die Frauen weiterhin diskriminierten (Hervé 2001a; Wolff 2019).

Mädchen blieb der Zugang zu weiterführenden Schulen versperrt (Schraut 2018), nach Schulabschluss standen jungen Mädchen nur wenige „standesgemäße“ Berufsfelder zur Verfügung: Kindergärtnerin, Lehrerin, Gouvernante, Klavierlehrerin oder Krankenschwester. Dass die Frauen diese Berufstätigkeit aufgeben mussten, sobald sie heirateten, verstand sich von selbst. Die Wissenschaft verweigerte Frauen den Zugang zu ihren Hörsälen und begründete dies mit der „verhältnismäßigen Leichtigkeit des Gehirns der Frauen“ (Hervé 2001b: 15; Bäumer 1980 [1901]: 71f.). Das Standardwerk *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes* erreichte Spitzenauflagen (Wurms 2001: 50). Anfang des 20. Jahrhunderts begannen sich die Hochschulen nach und nach für Frauen zu öffnen, es blieb aber schwierig, so mussten sich die ersten Gasthörerinnen ihren Hörschein durch den zuständigen Minister genehmigen lassen (Haunfelder 1990: 66). An Wirtschaft konnten bürgerliche Frauen als Produzentinnen fast nicht mehr teilnehmen, sie wurden aber auch in ihrer Rolle als Konsumentinnen beschränkt, weil beispielsweise ein eigenes Vermögen durch die Eheschließung in den Besitz des Ehemannes überging, der es allein verwaltete. Frauen waren zwar eifrige Kirchgängerinnen, ihre Stimmen wurden aber auch hier nicht gehört (Wurms 2001). Eine relative Offenheit gegenüber Frauen gab es im Kultursystem: Hier konnten Frauen als Künstler\*innen oder Schriftsteller\*innen aktiv und kreativ werden. Die Etablierung der Frauenliteratur im 19. Jahrhundert ist auch darin begründet, dass sie für viele Frauen das einzige Betätigungsfeld war.

Bürgerliche Frauen wurden also in der Teilhabe an Funktionssystemen gehindert und blieben Großteils auf die Familie beschränkt. Durch Industrialisierung, Technisierung und Dienstbotenwesen veränderte sich das Leben der bürgerlichen Frau grundlegend: Sie konnte nun nicht mehr im Familienbetrieb mitarbeiten, da sich Haus- und Arbeitsplatz zu trennen begannen. Die bürgerliche Frau war nunmehr auf das Haus beschränkt, sie war der emotionale Rückhalt des Mannes, den sie umsorgte. Der Familie kam im bürgerlichen Milieu des 19. Jahrhunderts eine enorme sozialpsychologische Bedeutung zu, die als Voraussetzung für das Funktionieren der Leistungsgesellschaft angesehen wurde (Bussemer 1985: 12). In der Geschichtsschreibung allgemein und in der

Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit insbesondere ist häufig hervorgehoben worden, dass die bürgerliche Frau mit der Trennung von Haus- und Erwerbsarbeit sowie der Technisierung und Industrialisierung ihres Aufgabenbereichs beraubt wurden sei. Die bürgerliche Frau habe nun nicht mehr für die Herstellung von Konsumgütern wie Seife oder Brot sorgen müssen, sie habe diese noch nicht einmal selber einkaufen müssen, sondern konnte sie einkaufen gehen lassen. Die bürgerliche Frau sei damit von der Produzentin zur Konsumentin degradiert worden (Hervé 2001b: 12), „deren Sinn und Trachten ganz auf das Innere der Familie gerichtet war“ (Weber-Kellermann 1983: 49). Diese „Aufgabenlosigkeit der bürgerlichen Frau“ wird jedoch nur für eine kleine, extrem privilegierte Schicht des Bürgertums zutreffend gewesen sein. Auch hier zeigt Bussemer, dass sich „weniger die Qualität und erst recht nicht die Quantität der Hausarbeit grundsätzlich gewandelt hatten als vielmehr die gesellschaftlichen Erwartungen an die Funktion und das Erscheinungsbild der Gattin“ (Bussemer 1985: 55), mit der eine Romantisierung der Hausarbeit einherging. Hausarbeit durfte nun nicht mehr als Plage erscheinen, sondern musste zur Liebe werden. Dementsprechend wurde im Bürgertum ein Großteil der Hausarbeit im Verborgenen erledigt, die Küchentüren blieben geschlossen, während man im Salon repräsentierte. Bei rückgehenden Einnahmequellen und steigenden Kosten für ein standesgemäßes Leben (Wehler 1995) wurde ein Großteil der Hausarbeit immer noch von der bürgerlichen Frau stillschweigend erledigt, verschwand aber hinter einer romantisierten bürgerlichen Fassade aus dem öffentlichen Bewusstsein.

Die Bildung der bürgerlichen Frau diente nicht ihr selbst, sondern der Unterhaltung des Ehemannes. Einer Denkschrift der ersten deutschen Hauptversammlung der (männlichen) Lehrenden an höheren Mädchenschulen macht dies deutlich:

Es gilt dem Weibe eine der Geistesbildung des Mannes in der Allgemeinheit der Art und der Interessen ebenbürtige Bildung zu ermöglichen, damit der deutsche Mann nicht durch die geistige Kurzsichtigkeit seiner Frau an dem häuslichen Herd gelangweilt und in seiner Hingabe an höheren Interessen gelähmt werde [...]. (zit. n. Wisnieswski 1990: 63)

Generell galt das Sprechen der Frau als unschicklich. Die bürgerliche Hausfrau kommunizierte nicht durch ihr Sprechen, sie kommunizierte durch die „Repräsentation ihres Haushalts“ (Weber-Kellermann 1983), durch die Dokumentation „schicklichen Benehmens“ (ebd.: 117). Einen Haushalt repräsentierte aber nur die verheiratete, nicht die unverheiratete Frau, auch deshalb blieb das Lebensziel der bürgerlichen Mädchen auf ein einziges Ziel beschränkt: die Heirat. Wer es nicht schaffte, einen Ehemann zu finden, blieb ein Leben lang auf die reduzierte Rolle des „Fräuleins“ beschränkt, wurde zur „Tante“ oder zur „alten Jungfer“.

Die Möglichkeit, einen eigenen Hausstand zu repräsentieren, blieb vielen jungen Frauen aber rein statistisch verschlossen. Noch 1907 überstieg die An-

zahl der alleinstehenden Frauen über 35 die Anzahl der alleinstehenden Männer um 2,5 Millionen (Weber-Kellermann 1983: 100). Dieses Problem des „Frauenüberschusses“ wurde jedoch im Kaiserreich viel heftiger diskutiert, als es eigentlich war (beispielhaft hierzu Otto-Peters 1891). Herrad-Ulrike Bussemer hat schon in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts darauf hingewiesen, dass es sich beim „Frauenüberschuss“ eher um ein semantisches Korrelat der Veränderung des Bürgertums handelte. Anhand demographischer Daten kann Bussemer zeigen, dass die Zahl der Eheschließungen unterschätzt und die Zahl der Unverheirateten überschätzt wurde (Bussemer 1985: 24). Ebenso wie die unverheirateten jungen Mädchen waren auch die Witwen unversorgt, wurden aber nicht als Teil der Frauenfrage diskutiert. Während die Witwe eine „vertraute Erscheinung“ war, hatte die Gesellschaft für das junge, unverheiratete Mädchen noch keine Bestimmung gefunden (ebd.: 28).

Die Situation der unverheirateten Mädchen aus bürgerlichem Hause wurde auch dadurch erschwert, dass das Kleinbürgertum vom wirtschaftlichen Aufstieg kaum profitierte, aber am Anspruch eines standesgemäßen Lebens festhielt. Durch diese Diskrepanz wurde die „standesgemäße Versorgung“ der bürgerlichen Tochter zusätzlich erschwert (ebd.: 40). In der öffentlichen Diskussion des 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde davon ausgegangen, dass viele Mädchen wegen ihres Hangs zum Luxus keinen Ehemann finden konnten (ebd.: 57). Diese Erzählung war aber nur die halbe Wahrheit: Denn das Bürgertum hielt an einem luxuriösen, standesgemäßen Leben fest, das es sich zunehmend nicht mehr leisten konnte, und personalisierte nun dieses Problem. Das unverheiratete Mädchen aus gutem Hause rückte in den Mittelpunkt der Debatte um die „Frauenfrage“ und wurde zentrales Thema der Frauenbewegung (Lange 1915: 5), während die verheiratete Frau aus der Diskussion zunächst ausgeklammert blieb.

Die Exklusion von bürgerlichen Frauen wird besonders deutlich, wenn man sich bewusst macht, wie der Exklusionsbereich gekennzeichnet ist, nämlich durch die Abwesenheit von Reziprozitätserwartungen. Und in der Tat wurden an bürgerliche Mädchen und Frauen außer den Anforderungen an Sittlichkeit, also der Anforderung, nicht selbst zu kommunizieren, sondern zu repräsentieren, keine Erwartungen gestellt. In diesem Exklusionsbereich, so Luhmann, zählen nur noch die Körper (Luhmann 2018a: 632). Dass ein junges Mädchen aus bürgerlichem Hause vor allem hübsch und nicht etwa schlau zu sein hatte, entsprach in bürgerlichen Kreisen der allgemeinen Norm.

Um diese Objektivierung der Frau zu verdeutlichen, verglich Alice Salomon die Rolle der bürgerlichen Frau mit einem Pudel:

Der vermehrte Reichtum eines Mannes hebt und fördert die Frau, für die er ausgegeben wird, notwendigerweise nicht mehr als der vermehrte Reichtum seiner Herrin notwendigerweise den Pudel in geistiger oder physischer Beziehung heben muß, wenn sie ihm ein Daunenkissen an Stelle eines Federkissens, oder Hühnerfleisch statt Rindfleisch zu essen geben kann. Je reicher die Männer innerhalb einer Gesellschaft werden, desto größer ist die Versuchung

für sie wie für die Frauen, die Beziehungen zu ihnen haben, dem weiblichen Parasitismus zuzusteuern. (Salomon 1911b: 658)

Der Hang der bürgerlichen Mädchen, ihren Körper zur Schau zu stellen, ihre Leidenschaft für „Putz und Tand“ wurde nicht nur von der Frauenbewegung kritisiert (Salomon 1911b; Davidis 1876), sondern allgemein belächelt. Dabei wurde übersehen, dass die bürgerlichen Mädchen kaum andere Handlungsoptionen hatten, dem Exklusionsbereich zu entfliehen – hier fand die erste bürgerliche Frauenbewegung Alternativen.

Charakteristisch für diesen Exklusionsbereich ist weiterhin, dass er aus der Zeittaktung der Gesellschaft herausfällt. Denn ein Gefühl von vergehender Zeit, die dahinfließt, kann erst entstehen, wenn Dinge passieren und in ein Vorher und ein Nachher geordnet werden können. Im Leben der bürgerlichen Frauen passierte aber nicht viel. Während sich die Gesellschaft rasant beschleunigte, Fortschritt und Schnelligkeit zum Credo wurden, war das Leben der bürgerlichen Frauen geprägt durch „Langeweile“ und „Warten“.

Besonders das Leben unverheirateter junger Frauen, aus denen sich später die ersten Sozialarbeiterinnen rekrutierten, bestand hauptsächlich aus dem „Warten“ auf den Ehemann (Beuys 2015: 53).

Die frühdemokratische Bewegung nahm diese spezifische Lage der bürgerlichen Frauen nicht oder nur unzureichend als Problem wahr. Deswegen differenzierte sich aus der frühdemokratischen Bewegung im 19. Jahrhundert eine Kommunikation aus, die von der Leitdifferenz „Adel/Bürgertum“ abwich und zunehmend ihrer eigenen Logik folgte.

Als Machtbewegung – und als solches wird sie meist verhandelt – orientierte sich die Frauenbewegung zwar immer noch am Leitwert der Gleichheit, formte diesen aber in eine beobachtungsleitende Differenz von „Mann/Frau“ um (vgl. hierzu beispielsweise Schüler 2004: 11 ff.). Aus der „Herkunftsdifferenz“ wurde eine „Geschlechterdifferenz“. Ika Freundeberg legte den Zusammenhang zwischen demokratischer Nationalbewegung und Frauenbewegung wie folgt dar:

Es wird, glaube ich, unserer Bewegung in den Augen einer richtenden Nachwelt einmal nicht zur Unehre gereichen, daß ihre Begründerinnen, die in ihrer Jugend noch von diesen Freiheitskämpfen berührt worden waren, eigentlich davon ausgingen, in diesem freien Lande verstehe es sich von selbst, daß die Frau als Bürgerin neben dem Manne stehe. Luise Otto suchte in begeisterten Worten den Patriotismus, den Bürgersinn der Frauen wachzurufen; sie ermahnte ihr Geschlecht, nicht teilnahmelos von Ferne zu stehen, sondern den großen Gedanken der Zeit mitzudenken, und als Frauen zu tun, was sie tun können, um die Erkenntnis der wahren Bürgerpflicht, um den Mut der Überzeugung, das Gefühl für Gerechtigkeit und eine nationale Gesinnung dem ganzen Volke, vor allem der Jugend einzupflanzen. Der Widerhall, den ihre Lieder und Schriften in Frauenkreisen fanden, war schwach. (Freundenberg 1905: 579f.)

Als Machtbewegung versuchte die Frauenbewegung die Teilhabe an Funktionssystemen zu verbessern, sie forderte Demokratisierung aus einem spezi-

fisch weiblichen Blickwinkel. Während zu Beginn der Frauenbewegung das Wahlrecht noch zentrale Forderung war, trat dies im Laufe der Geschichte immer weiter in den Hintergrund. Fokussiert wurden jetzt Arbeit und Bildung. Da Bildungssystem und Wirtschaftssystem besonders sensibel auf Abweichungen reagieren, ist es vielversprechend, zunächst das Recht auf Arbeit und Bildung zu erstreiten.

Das Eigentümliche der ersten bürgerlichen (gemäßigten) Frauenbewegung besteht nun darin, dass sie den Zugang zu Funktionssystemen kulturell, nicht politisch begründete. Sie nahm dabei ihren Ausgangspunkt in einer weit verbreiteten Gesellschaftsdiagnose (Nolte 2000: 37): Die moderne Gesellschaft sei eine zutiefst gespaltene Gesellschaft, gespalten in Klassen, in Schichten, in Geschlechter, in Generationen, Konfessionen und Parteien. Diese Risse konnten aus Sicht der Frauenbewegung durch Empathie, Mütterlichkeit und Fürsorglichkeit geheilt werden. Da dies spezifisch weibliche Eigenschaften seien, sei die „Kulturaufgabe der Frau“ (Ziegenfuß 1931) in allen gesellschaftlichen Bereichen von Nöten, sie führe schließlich zur Wiederherstellung der gesellschaftlichen Harmonie durch Versöhnung der Klassen (Wagner/Wenzel 2009: 34). Ziel war die „Harmonie der Menschheit“ (Otto-Peters 1933: 373). Damit ging die Frauenbewegung von einer grundlegenden Geschlechterdifferenz aus, man orientiere sich nicht an der „törichten Voraussetzung, es bestehe kein Unterschied zwischen Frauen und Männer, nicht allein physisch, sondern auch psychisch“ (Otto-Peters 2015 [1876]: 179).

Dabei entwickelte die gemäßigte bürgerliche Frauenbewegung ein genaues Bild davon, was unter einer Frau zu verstehen sei, sie spezifizierte also die beobachtungsleitende Differenz von „Frau/Mann“ auf der markierten Seite: Unter „Frau“ wurde nicht irgendeine Frau verstanden, auf keinen Fall die „Emanze“, die dem Manne gleichen wolle (Lange 1927c: 258), sondern die versöhnende Frau, die sich in den Dienst der Gesellschaft stelle. Durch einen spezifisch weiblichen Lebensstil, zeitgenössisch als „Kulturaufgabe der Frau“ und „neues Frauenideal“ bezeichnet, sollte die Gesellschaft versöhnt werden (Maurer 2012). Aus dieser Perspektive ist die gemäßigte bürgerliche Frauenbewegung als Kulturbewegung zu bezeichnen. Alle unverheirateten bürgerlichen Frauen waren aufgerufen, ihre Kulturaufgabe in allen gesellschaftlichen Bereichen wahrzunehmen. Diese Kulturaufgabe war nichts anderes als unbezahlte Arbeit, die dann eine gewisse Vorbildung erforderte. Arbeit und Bildung wurden also als Konsequenzen der Frauenbewegung als Kulturbewegung angesehen, nicht als deren Ausgangspunkt. Arbeit hatte in dieser Perspektive keinen monetären Sinn, sondern war Teil des „neuen Frauenideals“. Soziale Arbeit als neues, im Entstehen begriffenes Arbeitsfeld entsprach diesem postulierten Frauenbild in besonderer Weise. Diese Passung zwischen Frau und Sozialer Arbeit wurde über das Ideal der „geistigen Mütterlichkeit“ und der Sozialen Mission der Frau hergestellt. Die Tätigkeit benötigte eine Form der Ausbildung – in der Verbandszeitschrift *Die Frau* finden sich zahlreiche Anzeigen



für sozialarbeiterische und sozialpädagogische Aus- und Fortbildung für die bürgerliche Frau.

Soziale Arbeit war aus Sicht der Frauenbewegung ein weibliches Tätigkeitsfeld par excellence, welches der Kulturaufgabe der Frau entsprach, alle Gegensätze der Gesellschaft zu überwinden. Erst in der Weimarer Republik geriet diese Vorstellung einer weiblich geprägten sozialen Arbeit unter Druck, weil ihre Verrechtlichung nicht mit dem Weiblichkeitsideal kompatibel war. Die Frauenbewegung hielt aber an ihrem Frauenideal fest und versuchte das spezifisch Weibliche der sozialen Arbeit immer wieder herauszustellen.

Die Kulturaufgabe der Frau blieb nicht auf soziale Arbeit beschränkt, sondern drang in alle gesellschaftlichen Teilbereiche. Dass dies nicht nur zur Versöhnung der Gesellschaft, sondern auch zur Emanzipation der Frau beitrug, ihr die Inklusion in das Wirtschaftssystem und vielen anderen Systemen erleichterte, war in dieser Sichtweise nur eine Folge der Frauenbewegung als Kulturbewegung. Die Kulturaufgabe der Frau, das Engagement in der Frauenbewegung und soziale Arbeit verdichteten sich zu alternativen Lebensentwürfen: Einen Mann zu finden und sich von ihm aushalten zu lassen, war nun nicht mehr die einzig denkbare Lebensform. Daneben gab es die Alternative, sein Leben der Frauenbewegung oder der sozialen Arbeit zu widmen und unverheiratet zu bleiben. Auch hier trug die Kulturaufgabe der Frau zur Emanzipation bei. Denn diese neue Lebensform war geradezu prädestiniert, die gesellschaftliche Gleichstellung der Frau voranzutreiben, denn „kein Ehemann fühlte sich überflügelt und bremste sie, keine Familie verlangte nachmittägliche Anwesenheit“ (Franken 2008: 226).

Die Grenzen zwischen Macht- und Kulturbewegung fließen ineinander: Das Kulturideal der Frau (Bäumer 1913: 389) erforderte ihre Emanzipation und die gesellschaftliche Emanzipation wurde mit dem Kulturideal begründet.

Ob die bürgerliche Frauenbewegung nun als Macht- oder Kulturbewegung bezeichnet wird, hängt letztendlich davon ab, an welcher Stelle man in den skizzierten Zirkel einsteigt: Begründet man die Frauenbewegung mit dem neuen Kulturideal, dann ist die Emanzipation der Frau nur eine Folge und die Frauenbewegung als Kulturbewegung zu bezeichnen, sieht man die Funktion der Frauenbewegung in der Emanzipation der Frau, ist das neue Kulturideal nur eine Legitimierung. In der Frage nach der primären Zielintention der Frauenbewegung spiegelt sich die von Luhmann skizzierte Differenz zwischen latentem und manifestem Thema wider.

Die Selbstbeschreibung der Frauenbewegung lässt darauf schließen, dass sie sich selbst eher als Kulturbewegung gesehen hat. Christina Stange-Fayos kommt in ihrer Analyse der Bewegungszeitschrift *Die Frau* zu dem Schluss, dass die Berichterstattung von der Vorstellung der Frauenbewegung als Kulturbewegung durchzogen ist, weil dies der Zeitschrift „jegliche subversive Brisanz“ entzog:

Ein wichtiges Diskursfragment der *FRAU* zielt darauf ab, die Frauenbewegung als nicht gesellschaftliche, soziale Bewegung – mit politischem Potential –, sondern als Kulturbewegung darzustellen, was auch ihren Wunsch nach Harmonie beleuchtet. (Stange-Fayos 2014: 175, Hervorhebung im Original)

Auch im Textkorpus finden sich zahlreiche Hinweise, die ein Selbstverständnis als Kulturbewegung nahelegen. So schreibt Mathilde Drechsler-Holdt in *Die Frau*:

Der Aufbruch der Frauenbewegung war in seinem Wesensgrund kulturgläubig, kulturfreudig. Der ganze Entwicklungsgang der Frauenbewegung ist ein Schritt um Schritt vorgetragener Eroberungskampf in das Reich der Kultur hinein. (Drechsler-Hohlt 1929: 741)

Und bei Helene Lange heißt es:

Wir glauben, daß unsere Politik dadurch –wenn auch nicht auf irgendwelche idealen Höhen geführt, so doch zu einem vollkommeneren Ausdruck des Kulturwillens, der Kulturkräfte unseres Volkes werden kann. (Lange 1928: 432)

Mit diesem Changieren zwischen Kultur- und Machtbewegung gelang es der Frauenbewegung gesamtgesellschaftlich anschlussfähig zu bleiben. Denn ein eindeutiges Eintreten für Frauenrechte ohne den Schutzmantel des „Dienstes an der Nation“ war unweigerlich mit gesellschaftlicher Exklusion verbunden. So kann das vorsichtige, leise Agieren der Frauenbewegung auch als Taktik gelesen werden, sich kommunikativ nicht noch mehr ins Abseits zu bugsieren. Gertrud Bäumer schreibt, dass „es der Richtung des Allgemeinen deutschen Frauenvereins mehr entsprach, Rechte durch einen durch Pflichterfüllung und geistige Hebung indirekten moralischen Zwang zu erreichen, als durch unmittelbare Forderungen zu erlangen“ (Bäumer 1980 [1901]: 56).

In der Selbstbeschreibung trat die Frauenbewegung als Kulturbewegung auf. Sie bezeichnete sich selbst als reformistische, nicht als revolutionäre Bewegung und blieb im Interpretationsrahmen der bürgerlichen Gesellschaft:

Wir haben nun gelernt, wie man eine Revolution macht, nämlich nicht durch Barrikadenbauen und den Straßenkampf einiger Tage – nicht durch den Rausch der Begeisterung, der nach ein paar Stunden verfliegt, sondern durch die friedliche Demokratisierung des ganzen Volkes. (Otto-Peters 1848 zit. n. Lange 1927c: 260)

Für die Zeitgenossinnen konnten die Folgen des Dienstes, die Emanzipation der Frau, viel eher irritieren als der Dienst an sich. Gegen diese scharfen und polemischen Angriffe schützte sich die Frauenbewegung mit dem unpolitischen „Dienst an der Nation“ und einem konservativen Weiblichkeitsideal.

Dieses Changieren zwischen Macht- und Kulturbewegung macht die Frauenbewegung anschlussfähig für unterschiedliche politische Ausrichtungen. Denn obwohl sich die erste bürgerliche Frauenbewegung aus sozial-ökonomisch privilegierten weißen Frauen aus der Ober- und oberen Mittelschicht zusammensetzte (Bock 2006), war sie politisch heterogen. Die bürgerliche Frauenbewegung teilte sich in einen radikalen Flügel, welcher die gleichbe-

rechtigte Teilhabe von Frauen in der Gesellschaft forderte, einen gemäßigten Flügel, der zwar ebenfalls die Gleichwertigkeit der Geschlechter propagierte, aber mit der „geistigen Mütterlichkeit“ die Unterschiedlichkeit der Geschlechter betonte, sowie einen konservativen Flügel, in dem die konfessionellen und national(istisch)en Frauenvereine aktiv waren und beispielsweise für das Recht auf Bildung oder für die wirtschaftliche Unabhängigkeit von ledigen Frauen kämpften (Wurms 2001: 46). Während der konservative und gemäßigte Flügel die Kulturaufgabe der Frau in den Mittelpunkt stellte und sich selbst als Kulturbewegung begriff, stellte der radikale Teil die Emanzipation in den Vordergrund und ist damit als Machtbewegung zu bezeichnen. Flügelübergreifend kann jedoch jede Kommunikation als Frauenbewegungskommunikation gelten, die sich am Wert der Gleichheit (als Machtbewegung) oder des Lebens (als Kulturbewegung) im Modus von „Mann/Frau“ ausrichtet. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass nicht jede Äußerung von Frauen zu politischen Themen, beispielsweise im Kontext der Demokratie- oder Friedensbewegung, als Frauenbewegungskommunikation gelten kann. Auch die Kommunikation der proletarischen Frauenbewegung ist in dieser Perspektive keine Kommunikation der Frauenbewegung, weil diese sich primär an der Differenz von „Arbeit/Kapital“ ausrichtete.

Generell unterlagen aber alle Flügel der Frauenbewegung einer starken Begrenzung: Bis 1908 herrschte ein Organisationsverbot für bürgerliche Frauen, man traf sich im Privaten und kommunizierte nach außen auch nach 1908 vorsichtig und zurückhaltend (Bäumer 1980 [1901]: 148; Stange-Fayos 2014: 131). Dennoch konnte die Frauenbewegungskommunikation nationale Grenzen überschreiten: Die zahlreichen Kongresse der Frauenbewegung, die gegenseitigen Besuche hielten die Bewegungskommunikation aneinander anschlussfähig (Sklar/Schüler/Strasser 1998).

Durch Konflikte verfeinerte die bürgerliche Frauenbewegung ihre Selektion und vergewisserte sich, welche Kommunikation anschlussfähig sein sollte. So wurde beispielsweise darüber diskutiert, was unter dem Leitwert der Gleichheit zu verstehen sei, ob es auch im Sexualleben eine Gleichheit zwischen Mann und Frau geben sollte und wie viel Solidarität mit der Arbeiter\*innenbewegung angemessen sei. Die Frage, ob die deutsche Frauenbewegung „national genug“ sei, blieb ein stetig diskutiertes Thema, das sich besonders vor und nach dem Ersten Weltkrieg verschärfte: Während sich die Vereine der deutschen Frauenbewegung flügelübergreifend zum „Nationalen Frauen dienst“ zusammenschlossen, trauten sich einige wenige Frauenrechtlerinnen, Krieg und Kriegsunterstützung abzulehnen: Anita Augspurg und Ida Heymann lehnten jede soziale Arbeit für den Krieg ab. Auch Minna Cauer sprach sich gegen den Krieg aus und geriet in die Schusslinie des patriotischen Teils der Frauenbewegung (Schüler 2004: 277ff.). Diese Kommunikation blieb Teil der Frauenbewegung, denn sie führte zum Streit, nicht zum Abbruch der Kommunikation. Erst wenn die beobachtungsleitende Differenz von „Mann/Frau“ sich

hin zu „Krieg/Frieden“ verschiebt, ist sie nicht mehr als Frauenbewegungskommunikation zu bezeichnen.

Mit diesen Auseinandersetzungen der unterschiedlichen Flügel weitete sich Kommunikation zunächst aus und wurde dynamisch. Einzelne Kommunikation, etwa radikale Positionen wie die von Minna Cauer oder Helene Stöcker, wurde an den Rand gedrängt, blieb aber Teil der Bewegungskommunikation, weil sie die Welt aus einer Geschlechterperspektive beobachtete. Hier wurden jedoch bereits Übergänge zur Kommunikation der proletarischen Frauenbewegung sichtbar. Aus dem konservativen Flügel differenzierte sich Kommunikation aus, die die Welt zunehmend unter der Differenz „deutsch/nicht-deutsch“ beobachtete.

Die folgenden Ausführungen und die Analysen im empirischen Teil beziehen sich nur auf den gemäßigten Teil der Frauenbewegung, der in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit die meiste Anerkennung gefunden hat. Die Vermutung liegt nahe, dass das Spezifische des gemäßigten Flügels darin liegt, dass sie die beobachtungsleitende Differenz von „Mann/Frau“ als „versöhnlich/unversöhnlich“ auslegt. Bestandteil der gemäßigten Frauenbewegung ist dann alle Kommunikation, die auf die Versöhnung der Gesellschaft zielt und diese Form der Versöhnung als spezifisch weibliche Eigenschaft denkt.

Folglich grenzte sich die gemäßigte Frauenbewegung gegen alle Kommunikationen ab, die einseitig Partei ergriffen. Der Bund deutscher Frauenvereine könne Vereine „von unverkennbarer politischer Tendenz nicht aufnehmen“, weil der Bund deutscher Frauenvereine (BDF) „nur aus Frauenvereinen, nicht aus politischen irgendwelcher Richtungen“ (Bäumer 1980 [1901]: 133) bestehen solle.

Die gemäßigte Frauenbewegung als versöhnende Kraft vermied jegliche einseitige Parteinahme und schlug sich weder explizit auf die Seite der Arbeiter\*innen noch auf die Seite des Bürgertums, auch wenn die Frauenbewegung implizit die herrschenden Verhältnisse stützte, sich an bürgerlichen Werten orientierte und beispielsweise von Arbeiterinnen als „undisziplinierte Elemente“ sprach (ebd.: 62). Sie positionierte sich auch nicht einseitig für eine Konfession, obwohl der Allgemeine deutsche Frauenverein (ADF) eindeutig protestantisch geprägt war (ebd.).

Was zeichnet die Kommunikation der Frauenbewegung als Bewegung aus? Mobilisierungskommunikation zeichnet sich dadurch aus, dass an eine Kommunikation Solidarität als Handlungsaufforderung gekoppelt wird. Während Solidarität als mitlaufender Wert für die Arbeiter\*innenbewegung offensichtlich ist, liegt dies bei der Frauenbewegung nicht unbedingt auf der Hand. Her-rad Ulrike Bussemer (1985) berichtet aber, wie schwer den Protagonistinnen der bürgerlichen Frauenbewegung der öffentliche Auftritt fiel. Ein Leben lang dazu erzogen, öffentlich nicht oder nur wenig zu sprechen, wurde die vom ADF formulierte Forderung, sich selbst zu helfen, zur Herausforderung. So berichtete Louise Otto-Peters vom ersten Frauentag:

Diese selbst war ein Unternehmen, zu dem die Frauen nur in schüchternster Weise herantraten und an das sie doch mit ihrer ganzen Persönlichkeit sich wagten, weil sie dasselbe für das erste und einzige Mittel erkannten, das zu einer allgemeinen Annäherung und Verständigung zur Gründung eines allgemeinen deutschen Frauenvereins führen konnte. (Otto-Peters 1866 zit. n. Bussemer 1985: 123)

Es war die Solidarität untereinander, die Frauen ermutigte, trotzdem das Rednerinnenpult zu erklimmen und Veranstaltungen mit mehreren hundert Teilnehmerinnen zu moderieren.

Die bürgerliche Frauenbewegung, so habe ich gezeigt, kann sowohl als Kultur- als auch als Machtbewegung gelesen werden, entsprechend zweideutig sind auch ihre Protestformen. Aufmärsche oder gar gewalttätige Proteste, wie sie von den englischen und US-amerikanischen Suffragetten bekannt sind, lagen den bürgerlichen Frauen in Deutschland fern. Offizielle Protestformen waren Briefe, „Propagandareisen“ (Bäumer 1980 [1901]: 154), vor allem aber Petitionen. Schon auf seiner ersten Generalversammlung bestimmte der Allgemeine Deutsche Frauenverein die Petition als geeignetes Mittel, die Frauen und Mädchenbildung zu verbessern. Das Einreichen von Petitionen wurde das Mittel der Wahl, um die Verbesserung der Lage von bürgerlichen Frauen zu erkämpfen (vgl. hierzu die zahlreichen Beispiele in ebd.). Sicher konnte die Frauenbewegung hier einige Erfolge für sich verbuchen, die eigentliche Protestkommunikation, die Irritation anderer Systeme, erfolgte jedoch durch die Wendung privater Kommunikation ins Öffentliche. Sie wich damit von der erwartbaren weiblichen Kommunikation ab und konnte im hohen Maße irritieren und empören.

Hierzu schufen sich Frauen zunächst ihre eigenen Kommunikationsräume. Bereits in den Anfängen der bürgerlichen Frauenbewegung entstanden Lesezirkel und Salons, in denen Frauen literarische und wissenschaftliche Texte diskutierten. Frauen gründeten eigene Zeitschriften, allen voran die *Frauenzeitschrift* von Luise Otto-Peters, die bereits genannte *Frauenzeitung* von Franziska von Anneke, später dann *Die neuen Bahnen*. Auch wenn sich diese Publikationen an Frauen richteten, so waren sie doch öffentliche Kommunikation. Auch die Auseinandersetzung mit Wissenschaft wurde zunehmend öffentlich: Bürgerliche Frauen studierten zunächst im privaten Kreis, trauten sich dann aber zunehmend an die Universitäten: Sie studierten zunächst in der Schweiz, wo Frauen bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts zum Studium zugelassen waren (Costas 1995). Über Ausnahmegenehmigungen und persönliche Kontakte gelang es Frauen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts auch in Deutschland als Gasthörerinnen zugelassen zu werden (ebd.).

Frauen nahmen sich die Arbeit, die möglich war: Unter dem Schutzmantel von „geistiger Mütterlichkeit“ (Schrader-Breymann 2008 [1868]) bzw. der „Sozialen Mission der Frau“ (Salomon 1899) erkämpfte sich die bürgerliche Frauenbewegung zunächst in der Kindergartenbewegung, dann auch im Feld der Armenfürsorge den Zugang zum Arbeitsmarkt. Die bürgerliche Frau, bis

dahin auf die Privatheit des Hauses reduziert, trat damit in die Öffentlichkeit, sie betrieb „Muttersorge im öffentlichen Leben“ (Bäumer 1980 [1901]: 106).

Während es den englischen Suffragetten um den „Kampf“ ging, stellte die deutsche Frauenbewegung als Kulturbewegung den „Dienst“ in den Mittelpunkt – und nutzte hier bürgerliche Werte, um die Annahme der Kommunikation durch andere Systeme zu erhöhen, denn die „dienende Frau“ war eine zutiefst bürgerliche Vorstellung (Wurms 2001). Kann der „Dienst an der Nation“ eine Protestform sein? Er kann, wenn er von herkömmlicher Kommunikation abweicht. Der Dienst der bürgerlichen Frau irritierte, weil er öffentlich wurde: Niemand hatte etwas dagegen, wenn sich Frauen um Kinder, Verwandte oder Nachbar\*innen im Privaten kümmern, wenn sie in Familie und Nachbarschaft versöhnend wirkten. Als öffentlicher Dienst rief diese Tätigkeit jedoch Empörung hervor. Der „Dienst“ sorgte besonders dann für Irritation, wenn er Machtverhältnisse in Frage stellte, in Bereiche drang, die bisher nur Männern vorbehalten waren, beispielsweise in der öffentlichen Armenfürsorge oder in der Medizin (Franken 2008).

Die Wendung vom Privaten ins Öffentliche hat auch eine Zeitdimension, denn Frauen erhielten so Anschluss an die Zeittaktung der Moderne. „Alice Salomon“, schreibt Barbara Beuys, „war nicht die einzige Bürgertochter im Westen Berlins, die die Chance [ihres Eintritts in die Berliner Gruppen für Soziale Hilfsarbeit, M.W.] nutzte, der lähmenden Langeweile und den Ansprüchen der Familie täglich für etliche Stunden zu entfliehen“ (Beuys 2015: 75).

Unter einer Geschlechterdifferenz gerieten auch die Arbeiterinnen in den Blick. So forderte die Frauenbewegung Schutzrechte für arbeitende Frauen (Schüler 2004). Die Frauenbewegung machte damit auf die blinden Flecke der Ausdifferenzierung aufmerksam, auf Probleme, für die sich kein anderes System mehr zuständig fühlte. Beispielhaft hierfür stand das „Dienstmädchenproblem“. So waren die Dienstmädchen zwar durchaus im Wirtschaftssystem inkludiert, aber sexuellen Übergriffen ihres Arbeitgebers schutzlos ausgeliefert. Das schwangere Dienstmädchen verlor seine Anstellung – die Wirtschaft interessierte sich für diese Folgen nicht mehr. Mit zahlreichen Petitionen und Projekten versuchte die Frauenbewegung die Lage der Dienstmädchen zu verbessern. Um die Jahrhundertwende wurden dann Arbeiterinnenschutzgesetze Thema in der Frauenbewegung. Man sah die Frauenbewegung in der Pflicht, Streiks der Arbeiterinnen zu unterstützen (Salomon 1904b). Dennoch blieb die Frauenfrage die zentrale Frage der Frauenbewegung, nicht die Klassenfrage. Systemtheoretisch ausgedrückt: Die Frauenbewegung beharrte auf der beobachtungsleitenden Differenz von „Mann/Frau“ und schwang nicht auf „Arbeit/Kapital“ um. Aus Sicht der proletarischen Frauenbewegung verfehlte sie damit den eigentlichen Grund des Übels (Wurms 2001).

Die beobachtungsleitende Differenz wird in Programmen konkretisiert. Hier lässt sich feststellen, dass Programme in der Frauenbewegung eher schwach ausgeprägt waren. Orientierung boten Gründungsmythen, etwa die

Person Luise Otto-Peters. Schließlich ließen sich auch Positionierungen finden: So druckte *Die Frau* hin und wieder „Kundgebungen der deutschen Frauenbewegung“ ab (beispielsweise ohne Angabe 1931), in der sie die Positionierung der Frauenbewegung zu bestimmten Fragestellungen transparent machte.

Das Kommunikationssystem Frauenbewegung bildete eigene Organisationen aus. Zu nennen sind hier die zahlreichen Frauenvereine unterschiedlicher Konfession und politischer Zielsetzung. Eine zentrale Stellung nahm der von Louise Otto-Peters und anderen Frauen 1865 gegründete „Allgemeine Deutsche Frauenverein“ (ADF) ein. Als nationale Dachorganisation wurde 1891 der „Bund Deutscher Frauenvereine“ (BDF) gegründet, auf internationaler Ebene wurde die Frauenbewegung durch den „International Council of Women“ (ICW) repräsentiert. Als Nachwuchsorganisation sind vor allem die „Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit“ zu nennen (Bäumer 1980 [1901]: 122), die sich über ganz Deutschland ausbreiteten (Wagner/Wenzel 2009). Ziel der „Gruppen“ waren die Ausbildung und Arbeit der Frauen und Mädchen in den verschiedenen Bereichen der Wohlfahrtspflege (Bäumer 1980 [1901]: 122). Über Vereine konnte die Frauenbewegung nach außen kommunizieren, aber auch Ausschließungen waren hierüber möglich. Beispielfürhaft hierfür stand der „Bannfluch“ Bäumers über die Teilnehmerinnen des Haager Kongresses oder der Ausschluss sozialistischer Frauengruppen aus der Dachorganisation (Schüler 2004).

Um die Annahme von Kommunikation zu erhöhen, griffen bürgerliche Frauen auf symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien zurück. So stellten viele bürgerliche Frauen nicht nur sich selbst in den Dienst der Frauenbewegung, sondern auch ihr Vermögen. Sie waren zudem mit einflussreichen Persönlichkeiten gut vernetzt, die die Frauenbewegungen als Ganzes und einzelne Frauen im Besonderen förderten, „Männer, die die Bestrebungen der Frauenbewegung zu den ihrigen machen“ (Bäumer 1980 [1901]: 54). Durch ihr Engagement in der frühdemokratischen Bewegung bestand zwischen Frauenbewegung und demokratischen Vereinen und Parteien Kontakte und persönliche Bekanntschaften, die für die Durchsetzung von Forderungen genutzt wurden (Bussemer 1985: 80).

Unter den Frauen, die meist unverheiratet blieben und ihr Leben in den Dienst der Frauenbewegung stellten, entwickelten sich lebenslange Freundschaften: Am bekanntesten ist wohl die Freundschaft zwischen Gertrud Bäumer und Helene Lange (Schaser 2010). Viele weitere Beispiele lassen sich anfügen (Franken 2008: 227f.). Freundschaften waren auch in der Frauenbewegung wichtig, um Personen an die Bewegung zu binden (Schüler 2004: 155; Gerhard/Klausmann/Wischermann 1993).

Obwohl sie zu einer sehr privilegierten Gruppe gehörten, waren bürgerliche Frauen einigen Risiken ausgesetzt, weil ihr Leben als Frau von dem eines Mannes abhing. Die Sorge der bürgerlichen Frauen war deshalb: Was mache

ich, wenn ich keinen oder einen schlechten Mann bekomme? Was tue ich, wenn ich ein eigenes, unabhängiges Leben führen möchte?

Die Frauenbewegung beobachtete diese Sorge nicht nur, sie machte sie auch zum Thema. Damit wurde diese Sorge bearbeitbar. Konkret beschäftigte sich die Frauenbewegung beispielsweise mit der Lage der unverheirateten Mädchen, den Verlust der Staatsbürgerschaft bei Eheschließung und der Frage des Sorgerechts. Während die Lösung dieser und anderer Probleme eher in der (nahen) Zukunft erwartet wurde, entwickelte die Frauenbewegung konkrete Lösungsvorschläge für die gegenwärtigen Probleme von Frauen: Das Engagement in der Frauenbewegung und in der sozialen Arbeit war eine Alternative zur Langeweile und zur schlechten Ehe, Risiko wurde minimiert. Diese alternative Lebensform jenseits der Ehe sicherte die Frauenbewegung auch ökonomisch ab, beispielsweise durch Einführung einer Altershilfe, die von der Gertrud-Bäumer-Stiftung getragen wurde (Ausschuß für die Altenhilfe der Frauenbewegung 1926).

Obwohl die gemäßigte bürgerliche Frauenbewegung mit dem „Dienst an der Nation“ semantisch gesamtgesellschaftlich anschlussfähig blieb, konnte sie irritieren. Auf der einen Seite empörte sich die Gesellschaft über diese „Emanzen“, über diese „Mannsweiber“, über die Dreistigkeit, Dinge zu tun, die sich nicht „geziemen“ (Bussemer 1985: 120f.). Auf der anderen Seite öffneten sich Organisationen für Frauen, Kommunikation von Frauen wurde zunehmend anschlussfähig. Baden öffnet 1901 seine Universitäten Freiburg und Heidelberg für Frauen (Bäumer 1980 [1901]: 98), weitere Universitäten folgen. Auch die Mädchenbildung verbesserte sich. Frauen engagierten sich ab 1918 auch parteipolitisch und wirkten in Parlamenten mit. Frauen in der Wissenschaft waren immer noch die Ausnahme, aber die Ausnahmen wurden mehr und prominenter. Aus der Frauenbewegung heraus entstanden eigene theoretische Ansätze. Durch die Beobachtung der Umwelt aus einer Geschlechterperspektive entstand ein Bild von der Außenwelt. Dieses Bild kopierte die Frauenbewegung wieder in sich hinein („re-entry“), sie erzeugte damit ein Selbstbild. Wird dieses Selbstbild reflektiert, so können daraus Theorien entstehen, beispielsweise erste Formen von Geschlechtertheorien und feministische Theoriebildung (Maurer 2014) sowie eine spezifische Form des weiblichen Liberalismus (Schüler 2004). Diese Theorien beeinflussten auch Theorien der Sozialen Arbeit.

### *3.1.3 Die Jugendbewegung*

Die Jugendbewegung ist ein Kommunikationssystem, das sich Ende des 19. Jahrhundert entfaltete. Im Gegensatz zur Frauen- und Arbeiter\*innenbewegung differenzierte sich die Jugendbewegung nicht aus einer anderen Bewegung aus, sondern entstand eigenständig, knüpfte aber an Romantik und Kul-



turkritik an (vgl. hierzu Kapitel 5). Die Kulturkritik ist als ein bürgerliches Unwohlsein mit den Folgen von Modernisierungsprozessen zu verstehen. Mit diesen Modernisierungsprozessen war der Verlust von Orientierung verbunden, denn der Mensch ist in der modernen Gesellschaft nicht mehr eindeutig positioniert (vgl. hierzu Kapitel 2). Jugendliche aus dem protestantischen Kleinbürgertum waren von diesem Orientierungsverlust besonders betroffen: Denn erstens verlängerten sich im 19. Jahrhundert Ausbildungszeiten (Fritz/Hafenecker 1993; Mogge 1998: 181): Zwischen dem Schüler und dem „jungen Mann“ entstand ein Moratorium, in der sich nun die Jugend als eigenständige Lebensphase erstreckte. Zweitens wurden die Lebensläufe bürgerlicher Jugendliche brüchig. Der schnelle Wechsel von wirtschaftlichen Auf- und Abschwüngen hatte vor allem das kleinbürgerliche Milieu schwer verunsichert. Das bürgerliche Selbstverständnis, dass Bildung, Stand und Besitz von Generation zu Generation weitergegeben würden, hatte erhebliche Risse bekommen. Obwohl der Wohlstand des Kleinbürgertums sank, hielt es an einer standesgemäßen Lebensweise fest. Ebenso wurden bürgerliche Werte weiterhin hochgehalten, die aber längst nicht mehr eingelöst werden konnten: Das Ideal der Sparsamkeit und der wirtschaftlichen Umsichtigkeit kollabierte mit den riskanten Erfordernissen eines entfesselten Kapitalismus. Der Glaube wurde durch Wissenschaft in Frage gestellt. Rationalisierungsprozesse drangen in die Familien ein, sodass der Anspruch, der an eine „bürgerlichen Familie“ gestellt wurde, kaum noch zu erfüllen war. Aus Sicht der Jugendbewegung hatte die bürgerliche Familie „in der atomisierten liberalen Gesellschaft die Fühlung mit dem Volk und anderen größeren Gemeinschaften verloren [...], weil sie in ihnen keine Aufgaben mehr erfüllt“ (ohne Angabe 1921a: 217). Die Kritik zwischen Schein und Sein war ein bedeutendes Narrativ der Kulturkritik und immer schon Bestandteil bürgerlicher Selbstkritik gewesen (Autsch 2000; Klönne 1984: 103). Neu war, dass die Jugendbewegung mit der Entwicklung einer Jugendkultur dieser Selbstkritik etwas entgegensetzte.

Um eine neue Identität zu schaffen, um auszuprobieren, wer man ist und wer man sein möchte, braucht es ein gewisses Maß an Freiraum. Dieser wurde bürgerlichen jungen Männern verwehrt, denn Schule und Elternhaus waren durch „Drill- und Gehorsamserziehung“ geprägt (Stambolis 2013a: 36). Bürgerliche Elternhäuser spannten ein „engmaschiges Netz elterlicher Einflussnahme und Kontrolle“ (ebd.). In Schule und Familie wurden Jugendliche zudem auf die Publikumsrolle reduziert. „Der Sohn“ und „der Schüler“ standen der jeweiligen Komplementärrolle, „dem Lehrer“ und „dem Vater“, machtlos gegenüber. Mit dieser Kontrolle, dieser Überintegration in Schule und Elternhaus, ging ein Verlust an Freiheiten einher, der auch die Möglichkeiten einschränkte, an anderen gesellschaftlichen Systemen teilzunehmen. Junge Männer kamen in anderen Funktionssystemen, wenn überhaupt, nur in der Publikumsrolle vor: Sie konnten niemanden verklagen, wohl aber verklagt werden. Sie konnten bis zum 21. Lebensjahr nicht wählen oder gewählt werden. Durch

die Verlängerung von Ausbildungszeiten rückte auch die wirtschaftliche Autonomie in weite Ferne. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass der Wandervogel von sich selbst behauptete, er sei aus einem „Selbständigkeitsdrang“ geboren, um frei zu sein und dem „furchtbaren Druck einer nur nach materiellen Zwecken gerichteten Erziehung durch Erwachsene“ (Weißer 1915: 184) zu entfliehen.

Der Wandervogel definierte also zwei Probleme: erstens einen Identitätsverlust im Zuge von Modernisierungsprozessen und zweitens die Reduktion auf die Publikumsrolle des Schülers und des Sohnes.

Als Kulturbewegung stellte der Wandervogel nun aber keine Forderungen an andere Systeme, Jugendliche gingen nicht auf die Straße, um gegen Drill und Gehorsam in Elternhaus und Schule zu demonstrieren. Die Jugendbewegung entwickelte einen eigenen Lebensstil, eine Jugendkultur, die an die Stelle der kritisierten bürgerlichen Kultur trat und so auf die ganze Gesellschaft zurückwirken sollte. Sie verstand sich selbst als „erste Bewegung, die aus der Jugend selbst und als Ausdruck ihres Weges entstanden ist“ (ohne Angabe 1913e: 12). Um eine solche eigenständige Jugendkultur zu entwickeln, verteidigte der Wandervogel seine freie Zeit vor dem Zugriff von Familie und Schule und erkämpfte sich eine außerhalb von pädagogischer Kontrolle und Betreuung verbrachte Freizeit (Ecarius 2000). Anders ausgedrückt: Wenn die Gesellschaft an Orientierung verliert, weil sie keine Spitze mehr hat, so schaffen Kulturbewegungen eine neue Spitze, von der aus die Gesellschaft beobachtet wird: sich selbst.

Als Kulturbewegung richtete die Jugendbewegung ihre Kommunikation nach dem Leitwert „Leben“ aus (Raschke 1985; Ahlemeyer 1995; Klönne 1984: 100; im Textkorpus hierzu auch Müller 1919; Heuet 1918; Götsch 1923). Diesen Leitwert formte die Jugendbewegung nun in die beobachtungsleitende Differenz von „echt/unecht“ um (Schlünz 1919). Die Jugendbewegung war auf der Suche nach dem „wahren und echten Leben“ (Hein 1984: 27), nach „Selbsterringung“ (Reulecke 2013b: 101), nach „innerer Wahrhaftigkeit“ (Autsch 2000: 34; Giesecke 1981: 30; Lütken 1986: 77), nach einem „neuen Menschen“ (Niemeyer 2015: 36) und wollte „gegen jegliche Falschheit gefeit sein“ (Hein 1984: 33).

In der berühmten Meißnerformel der Jugendbewegung wird die „innere Wahrhaftigkeit“ in den Mittelpunkt gestellt (Deutsche Akademische Freischar et al. 1913). Hingegen lehnte man alles „Gekünstelte, Unechte, Falsche, das Philiströse und Banale“ (Fischer 1913: 226), die „Unechtheit“ (Tepp 1918a: 168), das des „Verkünstelten und Verdorbenen, alles Blasierten, Geschminkten, Unehrlichen und Unechten“ (Heuet 1918), das sich Wiederholende (Reulecke 2013b: 101), entschieden ab.

Mit dieser beobachtungsleitenden Differenz von „echt/unecht“, korrespondierte das Ideal des „echten deutschen Jünglings“, dem der „Philister“ und der

Kleinbürger gegenübergestellt wurden (Schweinitz 1911; Von Uerhol 1913: 200).

Der Philister ist ein Klischee, an dem sich schon die Romantik abgearbeitet hatte. Dem Philister warf man vor, dass er lediglich ein „Alltagsleben“ lebe, ohne Sinn für das Wahre und Schöne. Der Dichter Novalis schreibt über den Philister:

Philister leben nur ein Alltagsleben. Das Hauptmittel scheint ihr einziger Zweck zu sein, sie tun das alles, um des irdischen Lebens willen, wie scheint und nach ihren eigenen Äußerungen scheinen muß. Poesie mischen sie nur zur Notdurft unter, weil sie nun mal an eine gewisse Unterbrechung ihres täglichen Laufs gewöhnt sind. In der Regel erfolgt diese Unterbrechung alle sieben Tage [...]. Sonntag ruht die Arbeit, sie leben ein wenig besser als gewöhnlich. [...] Den höchsten Grad seines poetischen Daseins errichtet der Philister bei einer Reise, Hochzeit, Kindstaufe in der Kirche. Hier werden seine kühnsten Wünsche befriedigt, und oft übertroffen. (Schlegel o.J. zit. n. Schlumm 1984: 46)

Ganz ähnlich argumentierte der charismatische Führer der Jungenschaften, Eberhard „Tusk“ Köbel, der Menschen kritisierte, die nur „wuchern, vegetieren dies zu Millionen, in größtmöglicher Bequemlichkeit ohne einen eigenen Gedanken, sondern Vorgekauertes und Eingeschärftes wiederholend“ (Reulecke 2013b).

Dem Philister wurde der „echte (deutsche) Jüngling“ gegenübergestellt (Knoll 1988: 13). Der Jüngling war ein „Sinnbild von Natürlichkeit, Reinheit, Frische, Zukunft und Erneuerung [...] die Allegorie eines modernen Lebensmodells, die Metapher des ‚neuen Menschen‘“ (Kammel 2013: 23). Der Jüngling wertete die Jugend moralisch auf (Dudek 1997) und wurde zum Gegenentwurf „nationaler und internationaler Waschlappigkeit“ (Semmelroth 1906: 3). Dieser „neue Mensch“ wurde mystisch verklärt (Biebighäuser 1984: 61) und war in Anlehnung an die griechische Antike häufig auch erotisch konnotiert (Baader 2013). Die Überbetonung der Männerfreundschaft und Männerbünde führte häufig zu einer Abwertung des Weiblichen und des als „unmännlich“ etikettierten Jüdischen (vgl. hierzu exemplarisch Blüher 1976). War der Wandervogel zur Jahrhundertwende noch ein Ort, an dem sich teilweise auch Mädchen jenseits von Geschlechtergrenzen ausprobieren konnten, wurden diese spätestens in der Weimarer Republik von den Männerbünden ausgeschlossen, das Wandern von Mädchen als unmännlich etikettiert. Die Gründerin des Mädchenwanderns, Marie Luise Becker, wurde dabei gezielt angegriffen (Baader 2013: 61).

Das Kommunikationssystem Jugendbewegung evoluiert mit der Zeit und dies bedeutet, dass es sich veränderte und komplexer wurde. Für den Analysezeitraum lassen sich drei Epochen differenzieren: Die „Wandervogelzeit“ bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, daran anschließend die „bündische Zeit“ der Weimarer Republik, die Ende der 20er Jahre in die Phase der Jungenschaften überging. Wie im Folgenden zu zeigen ist, verändert sich mit diesen Epochen auch die Protestkommunikation.

Während der Code zeitlich stabil bleibt, können Programme historische Veränderungen fassen und in das System einführen. Als Programme des Wandervogels sind Gründungssatzungen, Positionierungen, (Aufnahme-)Rituale und Literatur zu nennen. Beispielhaft möchte ich hier die „Meißnerformel“ (Mogge 1998) sowie einige Bücher und Schriften herausgreifen, die im Wandervogel weit verbreitet waren.

Die sogenannte „Meißnerformel“ geht zurück auf ein Treffen der Jugendbewegung auf dem „Hohen Meißner“, ein Hügel in der Nähe von Kassel im Jahr 1913. Hier schufen die anwesenden Bünde und Gruppen zwar „kein konkretes Programm“ (ebd.: 185; Knoll/Schoeps 1988: 5), machten aber das Selbstverständnis und die Zielsetzung der Jugendbewegung deutlich:

Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Zur gegenseitigen Verständigung werden Freideutsche Jugendtage abgehalten. Alle gemeinsamen Veranstaltungen der Freideutschen Jugend sind alkohol- und nikotinfrei. (Freideutsche Jugend 1913 zit. n. Mogge/Reulecke 1988: 52)

Auf diese Meißnerformel hat sich die Jugendbewegung immer wieder bezogen. Sie wurde immer wieder neu interpretiert, konnte also jeweils andere Kommunikation integrieren. Die Meißnerformel war das Programm der Jugendbewegung von 1913 und gleichzeitig Initialzündung für weitere Programme, die sich auf diese Formel bezogen: Unmittelbar nach Kriegsende beschwor man in einem „Aufruf an die Freideutsche Jugend“ mit Bezug auf die Meißnerformel den Sozialismus als richtigen Weg für die Zukunft (Reulecke 2013a: 56). Die Pfadfinder, die sich nun ebenfalls zur Jugendbewegung zählten, beriefen sich 1919 dagegen negativ auf die Meißnerformel, und ersetzten die „eigene Verantwortung“ durch das Führerprinzip (ebd.: 54). Vier Jahre später wurde die „Meißnerformel“ dann bemüht, um vor der Vereinnahmung des Langemarck Mythos zu warnen:

Unser Erbe ist das eiserne Willenswort der Brüder vom Hohen Meißner, wir werden ihm getreu bewusst und klaren Sinnes und in der Verantwortung von unserem Gewissen allein unser Leben und Sterben gestalten (Krepl 1917 zit n. Stambolis 2013b: 46)

In der Jungenschaftsphase gegen Ende der Weimarer Republik wurde dann noch einmal die Meißnerformel herangezogen, um die Selbstbestimmung zu betonen (Reulecke 2013b: 101). Die Meißnerformel stand auch im Mittelpunkt vieler anderer Treffen auf dem Hohen Meißner: Auf dem zweiten Treffen wurde die Formel „zum Leitfaden für den Aufbau einer neuen Volksgemeinschaft, die ihr Leben nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrhaftigkeit gestalten soll“, 1963 wurde die Meißnerformel dann schon auf die europäische Jugend bezogen, 1988 rückte der Naturschutz ins Zentrum und auf dem letzten Jubiläumstreffen war es „die Würde der Persönlichkeit“ (Freideutscher Jugendtag 2020). Man darf gespannt sein, wie das Programm der Meißnerformel 2023 ausgelegt werden wird.

Als zweites Beispiel für Programme der Jugendbewegung, die immer wieder neu spezifizieren, was unter dem Code von „echt/unecht“ zu verstehen ist, sind literarische Werke zu nennen (Niemeyer 2015: 136), die zu „Referenzwerken“ der Jugendbewegung wurden. Beginnend mit dem *Rembrandtdeutschen* von Julius Langbehn (Niemeyer 2013: 608) wurde sich ebenso auf Nietzsche bezogen (Niemeyer 2015) wie auf *Der Wanderer zwischen beiden Welten* des jugendbewegten Walter Flex (Mogge 1988: 45, zu den Büchern der Jugendbewegung vgl. Kapitel 5.6.1). Auch diese Literatur gibt Hinweise, wie der Code ausgelegt werden kann, determiniert die Kommunikation jedoch nicht.

Damit das junge Kommunikationssystem „Jugendbewegung“ eine Identität entwickeln konnte, die über Programme, Leitwert und beobachtungsleitende Differenz die Selektion von Anschlusskommunikation vereinfachte, brauchte es einen Ursprungsmythos (Hünersdorf 2009: 39; Assmann 2018c: 52). Der Wandervogel war an diesem besonders reich, denn er begann schon früh mit seiner eigenen Historisierung (Stambolis 2015, 2013d).

Die Mythen der Jugendbewegung lassen sich auf der Sachdimension, Sozialdimension und der Zeitdimension finden: Als zeitlicher Mythos stiftete das „Germanentum“ (vgl. hierzu Kapitel 5.4.1) Orientierung. Die Germanen sah man als Ursprung einer als „deutsch“ gedachten Jugendbewegung an (Rappe-Weber 2013). „Germanische Werte“ wie Mut oder Loyalität entfalteten ebenso wie „germanische Feste“ orientierende Kraft. Auf der sozialen Ebene wurden die „Wandervögel der ersten Stunden“ zur Legitimierung herangezogen (Hagen 1916; Kentner 1916). Spätestens in der Bündischen Zeit der Weimarer Republik, in der die Jugendbewegung vielfältiger wurde und nicht mehr allein auf den Wandervogel zu reduzieren war, entwickelte sich der „Ursprungswandervogel“ oder der „Urwandervogel“ selbst zum Mythos (Mogge 2009, 1988: 46). Schließlich findet sich auch ein Mythos auf der Sachebene: Das Treffen auf dem Hohen Meißner als Ereignis wurde mystifiziert und Personen, die bei dem Treffen dabei waren, zu „Meißnerfahrern der ersten Stunde“. Mythen geben dem Kommunikationssystem einen Anfang und entparadoxieren damit die Konstruktivität des Systems (Assmann 2018c: 52; Hünersdorf 2009: 39). Sie stiften aber auch Identität und helfen damit, Anschlusskommunikation zu sortieren, denn selektiert wird eher das, was zur eigenen Identität passend erscheint (Esposito 2019b, 2019e; Buskotte 2006: 117).

Das Kommunikationssystem Jugendbewegung stärkt sich durch Konflikte. Solche Konflikte lassen sich beobachten, sobald die Kommunikation systematisch auch schriftlich vorliegt, was meistens mit der Gründung von Organisationen zusammenhängt (vgl. hierzu auch Harms 2021: 157ff.). Wie sehr Schrift zum Widerspruch auffordert, lässt sich an den ersten Ausgaben der hier ausgewerteten Verbandszeitschrift *Wandervogel* nachzeichnen, in denen es darum ging, was den „wahren Wandervogel“ ausmachte. Solche Identitätskonflikte

sind typisch für einen noch jungen Kommunikationszusammenhang, der darauf angewiesen ist, seine Selektion zu schärfen.

Mit der Gründung des Dachverbandes und damit dem Beginn schriftlicher Kommunikation begann die Ausdifferenzierung der Jugendbewegung: An den Rändern der völkisch-romantischen Hauptströmung kristallisierte sich ein linker, schulkritischer Zweig, mit starken kommunistischen Sympathien sowie ein rechtsextremer, rassistischer Zweig aus, die ein jeweils eigenes Publikationswesen entfalteten. Diese Ausdifferenzierung führte aber nicht zum Abbruch der Kommunikation (ebd.), es lassen sich im Gegenteil in allen Publikationen Bezugnahmen zum jeweils anderen Teil der Bewegung feststellen (ohne Angabe 1913g; Wyneken 1913).

Neben diesen Lagerkämpfen auf der Sozialdimension wurde auf der Sachdimension um die Frage gestritten, wie viel Bequemlichkeit angemessen (Fischer 1912), ob der Genuss von Alkohol erlaubt sei (Fulda 1912a) und ob Mädchen und Jungen (ebd.) sowie Jugendliche christlichen und jüdischen Glaubens zusammen wandern gehen dürfen (Giesecke 1981: 25ff.). Auf der Zeitdimension lassen sich in der Jugendbewegung Generationenkonflikte ablesen – hier ging es um die Frage, wie viel Einfluss älteren oder jüngeren Wandervögeln zugestanden werden sollte. Dieser Konflikt wurde vor allem in den letzten Jahren der Weimarer Republik virulent und führte zur dritten Phase der Jugendbewegung, den Jungenschaften, die das Selbstbestimmungsrecht der Jugendbewegung wieder mehr ins Zentrum rückten.

Auseinandersetzungen führen zu Zustimmung oder Widerspruch, in allen Fällen aber zu Kommunikation. Anschlusskommunikation wurde damit ermöglicht, das Kommunikationssystem Jugendbewegung wurde dynamischer und komplexer.

Es lässt sich zusammenfassen: Zum Kommunikationssystem Jugendbewegung gehört alle Kommunikation, die sich am Leitwert „Leben“ orientiert und diesen in die beobachtungsleitende Differenz von „echt/unecht“ umformt. Weil unter dieser Differenz immer etwas anderes verstanden werden kann, hält sich die jugendbewegte Kommunikation aufrecht. Programme legen immer wieder neu fest, wie der Code ausgelegt werden soll, halten ihn aber auch anschlussfähig an gesamtgesellschaftliche Semantiken. Damit weicht die hier eingenommene Definition der Jugendbewegung von der im Diskurs üblichen ab: Hier wird das Prinzip „Jugend erzieht Jugend“ als grundlegendes Charakteristikum angesehen (Niemeyer 2015: 24) und bis heute ist die Unabhängigkeit vom Erwachsenenverband Bedingung für die Aufnahme im Deutschen Bundesjugendring (Deutscher Bundesjugendring 2019). Für den Analysezeitraum ist aber festzustellen, dass zahlreiche Wandervogelgruppen zunächst von einem Lehrer geleitet wurden, später gab es Wandervogelführer, die nur wenig älter waren als ihre Kameraden, aber auch andere, die längst dem „Jünglingsalter“ entwachsen waren. Insgesamt lässt sich in der Jugendbewegung ein nicht unerheblicher Einfluss von Erwachsenen feststellen (Knoll 1988: 12; Mogge

1988: 39; Fiedler 1988: 71; Niemeyer 2015: 24), der sich auch in den hier ausgewerteten Texten widerspiegelt. „Unabhängigkeit von Erwachsenen und/oder Erwachsenenverbänden“ kann damit nur einen Teil der Jugendbewegung fassen, während „Echtheit“ oder „Wahrhaftigkeit“ bis heute Bestandteil jugendbewegter Selbstbeschreibungen ist (exemplarisch hierzu Initiativkreis der Meißnervorbereitung 2013; Schlünz 1919).

Eine solche Eingrenzung der Jugendbewegung macht sich auch frei von organisationsgebundenen Definitionen – zur Jugendbewegungskommunikation gehört alle Kommunikation, die unter dem Leitwert von „echt/unecht“ operiert, unabhängig davon, wie sie organisatorisch angebunden ist.

Dass das Kommunikationssystem Jugendbewegung so unterschiedliche Strömungen wie den Jungdeutschlandbund einerseits und die Jungenschaft vom 01.11.1929 (dj. 1.11), andererseits beinhaltete, dass so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Balduin von Schirach einerseits und Hans Scholl andererseits aus ihm hervorgingen, ist auf die Offenheit des Leitwerts „Leben“ zurückzuführen.

Wie aber kann „das Leben“ und der „wahre Jüngling“ zu Irritationen in der Gesellschaft führen? Protestkommunikation ist Kommunikation, die von „normaler Kommunikation“ abweicht und dadurch andere Systeme irritieren kann. Welche Art von Protestkommunikation entwickelte die Jugendbewegung? Ich habe die These aufgestellt, dass Kulturbewegungen besonders über Bilder protestieren. Die Jugendbewegung schuf eine eigene Ästhetik, einen Gegenentwurf zur beschleunigten Moderne (Wendt 2008: 219f.): Der Scheinwelt der bürgerlichen Familie setzte die Jugendbewegung Einfachheit, Authentizität und Loyalität gegenüber, sie ersetzen das Klavier durch die Klampfe, die klassische Musik durch Volkslieder.

Den Platz der „hohen Literatur“ nahm das Volksmärchen ein, die Natur wurde nicht wissenschaftlich erforscht und erklärt, sondern erwandert und erlebt, man reiste nicht mit der schnellen Eisenbahn, sondern „tippelte“, man huldigte nicht dem Fortschritt, sondern besann sich auf Mittelalter und Germanentum. Ein Wandervogel hockte nicht in der Studierstube, sondern war an der frischen Luft, er schlief nicht in einem weichen Bett, sondern in einer Scheune, er dinierte nicht, sondern warf Maggiwürfel in einen Hordentopf.

Der Enge von Schule und Elternhaus setzte man die Weite der Natur entgegen, ein Raum, der nicht nur ein Gegenbild zu Stadt war, sondern auch frei von pädagogischen Zwängen. Dem Einfluss von Elternhaus und Schule ent-schlüpft, waren die einzig akzeptierten Erzieher (zumindest in der Außenwahrnehmung) die Jugendlichen selbst.

Die Jugendbewegung entwickelte eine eigene Jugendkultur, die sich durch eine eigene Ästhetik auszeichnete (Hein 1984: 27; Knoll 1988: 13). Diese Ästhetik vermochte es, die Welt neu zu verzaubern (Mogge 1998: 192). Als Beispiel sei folgende Textstelle der Jugendkulturbewegung angeführt:

Am Nachmittag war die Sonne durch den Nebel gebrochen und nun kam die ganze Jugendlichkeit und Buntheit erst zu ihrer Geltung. Man lagerte sich, kochte ab, spielte olympische Spiele, sang zur Gitarre und überall wurden alte Volkstänze getanzt und immer wieder getanzt. Der Serakreis, der dem geselligen Leben mehr Inhalt geben will, zeichnete sich durch seine bunten Heroldsmäntel und altdeutsche Baretts aus. Lange Hosen waren auf dem Jungentag nur in einem einzigen Exemplar vorhanden. Eindrucksvoll war das geschlossene Auftreten der Mitglieder, der Schüler und Schülerinnen der F.S.G. Wickersdorf – gegen 100 an der Zahl – in ihren weithin leuchtenden weißen Mützen. Die Mitglieder des Landschulheims am Solling trugen blaue Mützen; bei ihnen aber fehlten die Mädchen. (Barbizon 1913: 196)

Zur Ästhetik der Jugendbewegung gehörte seine Kleidung, die sich zunächst am mittelalterlichen Scholaren und dem Vagabunden orientierte (Knoll 1988: 20), dann aber mit der Kluft der Pfadfinder\*innen zunehmend einheitlicher und militärischer wurde, seine Symbolik (Rappe-Weber 2013), etwa der Greif des Wandervogels oder die Pfadfindertilie, die sich nicht nur auf Fahnen und Wimpeln, sondern auf allerlei Gegenständen wiederfand, Schwarzzelte, seine Art zu Reisen (Kolbe 1907; Zylmann 1919; Stambolis 2013a: 36). Diese Ästhetik zeigte eine verloren geglaubte, märchenhaft-romantische Welt, die kulturkritische Sehnsüchte ansprach.

Auch die Ästhetik von Körpern war Teil der Jugendbewegung, „jung“ und „schlank“ waren Sinnbilder von Natürlichkeit und Vitalität (Kammel 2013: 20). Auch die Ästhetik des Wandervogels evolvierte und wurde in der Weimarer Republik auch unter dem Einfluss der Pfadfinderschaft militärischer. Trommeln und Fanfaren ersetzten Mandoline und Klampfe, der Fahrt wurde nun das Großlager entgegengesetzt, eine einheitliche Kluft, häufig an Uniformen angelehnt, wurde üblicher, die Bedeutung von Symbolik nahm zu (Reulecke 2013a: 54).

Das Singen am Lagerfeuer und auf der Fahrt, Gitarre und Mandoline, aber auch große Sängerwettstreite, waren Teil der Wandervogelästhetik (Baerwolf 1913; Reulecke 2013b: 103). Das Singen ist aber auch in Form und Inhalt eine abweichende Kommunikationsform.

Gesungen wurden „alte Volkslieder“ oder das, was man unter ihnen verstand. Später wurde das Liedgut vielfältiger, hinzu kamen eigene Lieder und solche, die man von Reisen mitbrachte. Immer aber versuchte man, sich von der „kommerziellen Musikkultur“, von Schlagern und Operetten, abzusetzen. Zahlreiche Artikel in den hier ausgewerteten Zeitschriften beschäftigten sich mit der Ästhetik des Singens (Geißler 1917; Brettschneider 1917).

Das Wandern des Wandervogels war „ein traumhaftes Schweifen durch die Weite der Welt“ (Fischer 1917: 7). Auch die Art und Weise zu kochen und zu essen wurde besprochen (Fischer 1913: 227).

Die Ästhetik des Wandervogels konnte zwar gesamtgesellschaftlich irritieren, wies aber im Querschnitt erstaunliche Gleichförmigkeit auf (Klönne 1984: 101) und konnte wohl auch deshalb Gemeinschaft stiften. Im Rückblick beschreiben Wandervögel, dass es diese Ästhetik war, die junge Menschen ge-



prägt habe und aus der spätere bündische Widerstandsgruppen, etwa die Gruppe Edelweiß in Köln (Theilen 2003; Peukert 1983) oder die Weiße Rose in München, ihre Kraft geschöpft haben (Reulecke 2013b: 102f.; Holler 1984: 86). Der Erfolg der Wandervogelästhetik lag darin, dass sie zweierlei ermöglichte: Sie bot den bürgerlichen Jugendlichen Freiraum und Orientierung, konnte aber gleichzeitig als abweichende Kommunikation zur Protestkommunikation werden.

Die Jugendbewegung trat damit in die Lücke, die die verlängerten Ausbildungszeiten in der Biographie bürgerlicher Jugendlicher geschlagen hatte. Jugend wurde zu einer neuen Lebensphase des Ausprobierens unterschiedlicher Lebensweisen, die „Zeit der frei zugänglichen Subkulturen [war] angebrochen“ (Hein 1984: 18). Jugend wurde zur Verheißung, zu einer Chiffre für eine neue Form des Lebens. Es ging nicht nur um gemeinsame Freizeitgestaltung, sondern auch darum, ein Stück Freiheit und Selbstbestimmung zurückzugewinnen. Die Jugendbewegung bot damit eine Möglichkeit, jugendliche Einflussmöglichkeiten zentrisch zu erweitern, die sich schließlich auf „das ganze Volk“ ausdehnen sollten.

Damit ist die Jugendbewegung als Kulturbewegung „par excellence“ zu bezeichnen, die danach strebte, durch einen neuen Lebensstil, eine Jugendkultur, die Gesellschaft zu verändern (Giesecke 1981: 17). Angestrebt wurde ein „Jugendreich“, teilweise auch ein „drittes Reich“ (Reulecke 2013a: 56). Ein solcher „Reichsgedanke“ ist nicht nur mythisch zu verstehen, sondern fand in der Jugendbewegung durchaus reale Äquivalente: Alle Teile des Wandervogels sympathisierten mit Siedlungsgedanken (Feuchter-Schawelka 1998), mit dem „Greifenbund“ gründete sich am rechten Rand der Jugendbewegung eine Organisation, die den Siedlungsgedanken mit kolonialen Ansprüchen verband (Fiedler 1988: 80ff.). Als Kulturbewegung versuchte die Jugendbewegung durch das Einzelleben die Gesamtgesellschaft zu verändern. Jeder, so ein junger Wandervogel, „müsse Repräsentant der Jugendbewegung“ sein (Vincent 1913: 227). Als Kulturbewegung war der Jugendbewegung aber auch eigen, dass sie darauf zielte, den Menschen „ganz“ zu integrieren (vgl. hierzu geradezu exemplarisch ohne Angabe 1922g). Eine solche „Überintegration“ würde aber der gesellschaftlichen Inklusion zuwiderlaufen, denn diese erfordert ein gewisses Maß an Desintegration. Im Wirtschaftssystem wird man mit „Wahrhaftigkeit“ kaum weiterkommen. Auf der Anklagebank spielt die „Echtheit“ des Angeklagten keine Rolle, sondern nur die Straftat, die begangen wurde und im bürgerlichen Bildungssystem erfährt die Klampfe wenig Anerkennung. Auch auf Familienfesten ist Abstinenz nicht immer hilfreich. Kulturbewegungen bergen damit immer die Gefahr, ihre Mitglieder zu exkludieren und Beispiele von Kulturbewegten, die in Aussteigerprojekten stecken geblieben sind und den Weg in die Gesellschaft nicht mehr zurückgefunden haben, sind hierfür ein Beleg. Die Jugendbewegung löste dieses Problem, indem sie sich selbst verzeitlicht und den Kulturprotest auf die Jugendphase beschränkte. Zwar gab

es in der Jugendbewegung Ideen, die Jugendbewegung mit dem Erwerbsleben zu verknüpfen, etwa am rechten Rand durch Siedlungen in den Kolonien und am linken Rand durch Alfred Kurellas Vorschlag, möglichst wenig zu arbeiten, um Zeit für die Formung der eigenen Persönlichkeit zu haben (Fiedler 1988: 83). Diese Ideen konnten sich jedoch zu keiner Zeit durchsetzen. Der Protest blieb auf die Jugendphase beschränkt und wurde für diesen Zeitraum gebilligt bis gefördert. Auch wenn die Rückkehr in die normale Welt manchmal mit einigen Schwierigkeiten verbunden war und häufig als Rückschritt erlebt wurde, so wuchs sich „der Jugendbund nicht zum Lebensbund aus“ (Holler 1984: 87), was nicht bedeutete, dass die jugendbewegten Zeiten nicht weiter prägend wirkten.

Biographien ehemaliger Jugendbewegter zeigen, dass sie als Erwachsene durchaus erfolgreich in der Gesellschaft agierten (Harms 2021; Stambolis 2013c; Dudek 2014). Das eloquente Wandern zwischen den Funktionssystemen ließ sich reibungslos an das ganzheitliche Wandern in der Natur anschließen. Die bürgerlichen Jugendlichen, aus denen sich der die Jugendbewegung rekrutiert, verfügten über ein erhebliches Maß an freier Zeit, die in Gemeinschaft mit anderen Wandervögeln verbracht werden konnte. Die recht späte Gründung der proletarischen Jugendbewegung ist mit diesem Mangel an Zeit zu erklären.

Die Werte der Jugendbewegung, die sich im Rahmen einer gesamtgesellschaftlichen Kulturkritik bewegten, machten die Kommunikation der Jugendbewegung für andere Systeme extrem anschlussfähig. Die Jugendbewegung entwickelte zwar eine Jugendkultur als bewusste Gegenkultur zu einer bürgerlichen, von einem Brechen mit bürgerlichen Werten konnte aber keine Rede sein. Exemplarisch hierfür steht der Artikel „Von der Haltung“, abgedruckt in der *Gelben Zeitung*:

Uns sollen Pünktlichkeit und Anständigkeit wieder Ehrenpflichten sein. Jede Minute zu spät ist ein Stück Vertrauensbruch. Eine lumpige Kleidung, jede Lässigkeit gibt ein Recht zum Naserümpfen der uns Höhnenden – und der auf uns Hoffendem. (Götze 1923: 10)

So wurde die Fahrt mit dem Kirchengang abgestimmt (Hermann 1913: 227), das elterliche Wohlwollen mit den Wandervogelaktivitäten ausdrücklich begrüßt. „Der Wandervogel“, so ein junger Autor in der gleichnamigen Zeitschrift, „erwarb sich das Vertrauen der Erwachsenen, indem er freiwillig sein selbständiges Handeln unter die meist kaum spürbare Aufsicht eines Eltern- und Freundsrates stellte“ (Weißer 1915: 183). Gemeinsames Wandern mit Mädchen wurde zwar diskutiert, aber man verblieb auch hier in bürgerlichen Geschlechternormen verhaftet (Baader 2013).

Auch finanziell war die Jugendbewegung vergleichsweise gut ausgestattet: Das einfache Leben des Wandervogels war kein billiges Leben: Man wanderte nicht in Lumpen. Feine Lederhosen, schneidige Baretts und edle Klampfen waren kostspielig und entsprechende Werbeanzeigen in den Verbandszeit-

schriften weisen darauf hin, dass recht schnell ein Markt für Wandervogelausstattung entstand (vgl. hierzu auch Schreiber 2014).

Die Jugendbewegung verfügte also über ein erhebliches Maß an symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien, die mit dazu beitrugen, dass ihre Kommunikation für viele Systeme anschlussfähig war.

Wie aber band die Jugendbewegung Menschen an sich, wie schaffte sie es, dass Menschen kommunikativ an ihr teilhatten? Neue Mitglieder wurden über Freundschaften oder Bekanntschaften rekrutiert und diese Art der Mitgliederwerbung bezeichnete man als „Keilen“ (Autsch 2000: 157; Stambolis 2013a: 37). Hielt ein Wandervogel eine Freund\*in, eine Bekannte oder eine Klassenkamerad\*in für eine geeignete Wandervogelkandidat\*in, so wurde die Gruppenführung hierüber informiert, der die Jugendliche dann gezielt ansprach.

Die Jugendbewegung war auch eine Freundesgemeinschaft, die weit über die Jugend hinaus über die „Altenbünde“ und auf Ehemaligentreffen gepflegt wurden.

Über Freundschaften als Commitment kann also jugendbewegte Kommunikation gebunden werden, Stabilität erlangt das Kommunikationssystem auch über Organisationen. Obwohl schon Ende des 19. Jahrhunderts besonders im Berliner Raum Jugendliche wandern gingen, wurde erst 1901 eine Organisation gegründet, der „Ausschuss für Schülerfahrten“. Dieser Ausschuss gilt als Startschuss für die Gründung von zahlreichen Vereinen und Verbänden der Jugendbewegungen, die teils aus Abspaltungen bereits vorhandener Organisationen entstanden, teils als Neugründungen. Beispielhaft zu nennen sind der „Steglitzer Wandervogel“ und der „Altwandervogel“ im Jahr 1904, der „Wandervogel deutscher Bund für Jugendwanderungen“ (1907), der „Jung Wandervogel“ 1910, und der „Wandervogel vaterländischer Bund für Jugendwandern“ (1912) sowie der „Wandervogel e.V. 1913“. Der „Bund der Wanderschwestern“ gründete sich 1905 und der „Mädchen Wanderbund“ 1914. Mit dem Ersten Weltkrieg endete die sogenannte „Wandervogelzeit“, es entstanden jetzt verschiedene Gruppen, die sich am Wandervogel orientieren und unter dem Begriff „Bündische Jugend“ zusammengefasst wurden: Etwa der „Jungdeutsche Bund“, der „Deutschnationale Bund“, die „Fahrenden Gesellen“ oder die „Freischar junge Nation“ (Reulecke 2013b) sowie der „Jüdische Jugendverein in Deutschland“ (1911) und der ebenfalls jüdische „Reichsverband der Kameraden“ (1919). Zu den konfessionellen Organisationen zählten „Quickborn“ und der „Bund deutscher Bibelkreise“, am politischen rechten Spektrum gründete sich der „Bund der Artamanen“, der „Bund der Adler und Falken“, die „Geusen und fahrenden Gesellen“. Die Gründung der „dj 1.11“ leitete die dritte Phase der Jugendbewegung, die Phase der Jungenschaften ein. Lange Zeit wurde die Jugendbewegung auf die Hauptorganisationen des Wandervogels und der Freideutschen Jugend reduziert und besonders der linke, kulturkritische Zweig aus der Jugendbewegungshistoriographie „herausgeschrieben“. Hier kann Antje Harms zeigen, wie sich links und rechts von dieser Haupt-

strömung weitere Organisationen herauskristallisierten. Um die Jugendbewegung in ihrer Breite abzubilden, wurden in dieser Arbeit die Hauptpublikationsorgane des Wandervogels, die stark rechtslastige *Wandervogelführerzeitung* und die Publikationsorgane des linken, kulturkritischen Zweigs ausgewertet (vgl. Kapitel 4.1).

Mit der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Organisationen stellte sich auch die Frage, welche Organisation legitimiert war, für die Jugendbewegung zu sprechen. Immer wieder wurde deshalb der Ruf nach Einheit laut, der dann aber meist doch nur zu weiteren Differenzen führte.

Organisationen steuerten nicht nur die Kommunikation nach außen, sie waren auch selektiv: Während jede\*r sich mit anderen zusammenfinden konnte, um ein romantisches Wandervogelleben zu führen, vermochte die Organisation einzelne Mitglieder auszuschließen. Wie uneins sich die Organisationen in diesen Fragen waren, lässt sich beispielhaft an der Ausschließung von Jugendlichen jüdischen Glaubens nachvollziehen (Giesecke 1981; Niemeyer 2015).

Organisation bedeutet aber immer auch Bürokratie, der der Wandervogel ablehnend gegenüberstand. „Bürokratisierung“ stand symbolisch für Rationalisierungsprozesse, für Spießbürgerlichkeit und Stubenhockerei. Die Organisation sei „das langsam verkalkende äußere Gerüst“ des Wandervogels (Fischer 1913: 225). Über die Mitgliedschaft in den einzelnen Organisationen lässt sich deren Größe abschätzen. In den einzelnen Verbänden der Jugendbewegung waren nach Schätzungen von Winfred Mogge (1988) vor dem Ersten Weltkrieg etwa 25.000 junge Menschen und 10.000 Erwachsene aktiv. Bis zu 60.000 waren es wohl in den 20er Jahren (Knoll 1988: 13). Die Jugendbewegung war also eine zahlenmäßig kleine Bewegung. Zum Vergleich: In Sportvereinen waren in der Weimarer Republik 1,8 Millionen Jugendliche aktiv (Mogge 1988: 41), der paramilitärische Jugendpflegeverein „Jungdeutschlandbund“ zählte 1914 750.000, die kirchlichen Jugendvereine eine halbe Millionen Mitglieder (Giesecke 1981: 60f.). Diese Quantität der bürgerlichen Jugendbewegung steht im scheinbaren Widerspruch zu ihrer qualitativen Bedeutung in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit. Dies zeigt aber einmal mehr: Nicht die Personenzahl ist bedeutsam, sondern die Resonanz, die soziale Bewegungen in anderen Systemen entfalten können.

Auch wenn seine Intention in erster Linie in der Identitätsfindung und dem Erkämpfen eines jugendlichen Freiraums lag, so konnte der Wandervogel durch seine Gegenkultur im hohen Maße irritieren. Der Wandervogel sorgte jedoch nicht für Empörung, sondern wurde von anderen Systemen als positive Information wahrgenommen: Politik konnte im Vorfeld des Ersten Weltkriegs an Wandervogelideale anknüpfen und verstand es, die Jugendbewegung für sich zu instrumentalisieren. In der Weimarer Republik wurde die Jugendbewegung dann über die Beteiligung in Jugendhilfeausschüssen selbst Teil des politischen Systems. Aber auch in den Familien rief der Wandervogel positive

Resonanzen hervor, wurde doch die Kulturkritik des Wandervogels von Eltern und Lehrern geteilt, die dann häufig auch junge Menschen für die Teilnahme am Wandervogel motivierten (Autsch 2000: 157). Auch Schule ließ sich vom Wandervogel irritieren, beispielhaft hierfür steht die jugendbewegte „Insel der Jugend“, das Schulreformprojekt Gustav Wynekens. Für Kunst und Kultur war die Wandervogelästhetik von großem Interesse (Reulecke 2013a: 57) und auch die Wirtschaft entdeckte den Wandervogel als neuen Markt. Nachhaltige Resonanzen rief die Jugendbewegung in der Pädagogik hervor: Irritiert von der Bewegung der Jugend, entfaltet sich in der Wissenschaft eine eigene Jugendforschung (Stambolis 2013d: 13f.). Hier ist besonders Eduard Sprangers „Psychologie des Jugendalters“ hervorzuheben (Knoll 1988: 13f.). Die Jugendpflege übernahm Elemente der Jugendbewegung (Fischer 1913: 226), musische Erziehung wurde bis in die 50er Jahre hinein mit Wandervogel und bündischer Jugend gleichgesetzt (Hein 1984: 31). Auch die Bedeutung der Jugendbewegung für die Kunsterziehung ist mannigfach beschrieben worden (ebd.: 30). Die geisteswissenschaftliche Pädagogik bezog sich inhaltlich auf die Jugendbewegung (Nohl 1933/1935), nutzte sie jedoch auch, um sich mit der „Ritterlichkeit“ von der „geistigen Mütterlichkeit“ abzugrenzen und der weiblich dominierten Wohlfahrtspflege ein männliches Äquivalent entgegenzusetzen (Böhnisch 2022: 45ff.).

Der Wandervogel konnte also andere Systeme irritieren, jedoch keine Änderungen in seinem Sinne erzwingen. „Protestbewegungen wie die Jugendbewegung [...]“, schreibt Gudrun Fiedler, „können Indikatoren für eine allgemeine Verunsicherung der Gesellschaft sein, die sich in der Komplexität der Gesellschaft nicht mehr zurechtfinden und sich nicht mit den herrschenden Leitbildern identifizieren kann. Sie zeigen den Zustand einer gesellschaftlichen Ordnung an, können aber selbst nicht zur Überwindung von Krisen in der Gesellschaft beitragen“ (Fiedler 1988: 94f.) – zumindest nicht direkt. Dennoch war der Wandervogel für andere Systeme eine interessante Information – eine Tatsache, die dem Wandervogel selbst missfiel. Denn in ihrem Selbstverständnis war die Jugendbewegung nicht von außen, sondern nur von innen durch Teilnahme und Miterleben zu erfassen. So empörte man sich bereits im Analysezeitraum über alle Schriften, die von anderen über die Jugendbewegung verfasst wurden (Ridmdt 1912: 94). Aber auch gegenwärtig werden Forschungen zur Jugendbewegung mit der Begründung abgelehnt, dass das eigentlich Jugendbewegte nur durch die Dabeigewesenen zu erfassen sei (Niemeyer 2015: 23). Anders ausgedrückt: In der Selbstbeschreibung des Systems Jugendbewegung ist die Beschreibung durch andere Systeme nicht vorgesehen.

Der Wandervogel als kulturkritisches Projekt der Jugend traf den Nerv der Zeit und löste wohl mehr Irritation aus als beabsichtigt. „Ansprüche und Hoffnungen auf die organisierte und sich selbst so bezeichnende Jugendbewegung als innovatives, als kulturkritisches, als revolutionäres Potential wurden meist

von außen an sie herangetragen“, schreibt der Jugendbewegungsforscher Winfried Mogge (Mogge 1988: 51).

Wie aber beschrieb sich der Wandervogel selbst? Denn der Wandervogel verglich sich selbst mit seiner Umwelt, besonders mit seinem eigenen Herkunftsmilieu, einer kleinbürgerlichen Welt. Aus diesem Vergleich entstand eine Idee davon, wer man war und wer man nicht war oder nicht sein wollte. Aus solchen Selbstbeschreibungen können Theorien hervorgehen. So zeigt sich, dass die Publizistik der Jugendbewegung zu Beginn „überschäumend, geschwätzig und bekenntnisthaft“ war (Knoll 1988: 12), dann aber in den 20er Jahren zunehmend reformpädagogisch beeinflusste Konzepte hervorbrachte, die die bereits bestehende Praxis begründeten (ebd.: 21). Joachim Knoll spricht sogar von einer „ausufernden Theoriediskussion“ (ebd.).

Solche Selbstbeschreibungen können an Abstraktionshöhe gewinnen und zur Theorie werden. Beispielhaft hierfür stehen Auseinandersetzungen mit der kulturellen und pädagogischen Bedeutung der Jugendbewegung, die sich in Artikeln und Veröffentlichungen „Meine Stellung zur Sozialen Arbeit“ (Barth 1926), „Nation und Welt“ (Wendland 1926) oder „Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen“ (Blüher 1976) widerspiegeln. Solche Beschreibungen können zur „Theorie der Jugendbewegung“ werden, in denen sich dann theoretische Fragmente zur Jugendkultur oder Erlebnispädagogik finden.

### 3.2 Theorien der Sozialen Arbeit

Die moderne Gesellschaft, so habe ich in Kapitel 2.3 gezeigt, ist eine Gesellschaft, die Teilhabe nicht mehr über Stände, sondern über die Inklusion in Funktionssysteme sicherstellt. Weil Inklusion die Loslösung von primären Lebenswelten erfordert (Desintegration), wird der Mensch dabei freigesetzt und zum Wanderer zwischen den Funktionssystemen, er wird zur „Person“. An den Rändern der Funktionssysteme entsteht fortwährend Exklusion, gleichzeitig bringt die Moderne als Folge des blinden Operierens der Funktionssysteme soziale Ungleichheit hervor. Die Moderne ist zudem gekennzeichnet durch zunehmende Kontingenz und Risiko.

„Soziale Arbeit“ ist ein Kommunikationssystem, das auf diese Umbrüche zur modernen Gesellschaft antwortet. Sie unterstützt bei der Inklusion, versucht Exklusion zu vermeiden und ist an ihrer Verwaltung beteiligt (Bommes/Scherr 1996). Sie bearbeitet außerdem gesellschaftliche Folgen der Inklusionsgesellschaft: Auf die Zunahme von Kontingenz und die „Identitätssorge“ (Hellmann 1996) antwortet sie mit neuen Formen von Vergemeinschaftung (Henseler/Reyer 2000). Der Begriff „Soziale Arbeit“ subsumiert Kommunikation in der Tradition der Sozialarbeit und der Sozialpädagogik (Mühlum 1996;

Thimmel 2012), sie ist „Inklusions- und Integrationshilfe“. Während sich Sozialpädagogik historisch aus der Ersatzerziehung und der Jugendarbeit entwickelt und folglich auf Erziehung zielt, steht die Sozialarbeit in der Tradition der Armenfürsorge und versucht Menschen zu helfen. Sozialarbeit beschäftigt sich also eher mit Fragen der Inklusion, während Sozialpädagogik eher auf Integration zielt (Mühlum 1996: 213ff.).

Exklusion und der damit zusammenhängende Orientierungsverlust sind damit für Soziale Arbeit besonders interessante Informationen. Soziale Arbeit hilft Menschen, Gruppen oder ganzen Stadtteilen bei der Inklusion und Integration. Damit das System „anspringt“, müssen diese als „bedürftig“ angesehen werden. Die Hilfekommunikation löst sich im Laufe des 19. Jahrhundert langsam von anderen Systemen, etwa Religion, Politik oder soziale Bewegungen, folgt seiner eigenen Logik und beginnt, sich von seiner Umwelt abzugrenzen (Weber/Hillebrandt 1999).

„Hilfe“ hat es bereits in vormodernen Gesellschaften gegeben, sie erfolgt aber zunächst als direkte Interaktion zwischen Anwesenden und ist als Kommunikation noch nicht eigenständig, sondern an andere Systeme gebunden. Im Mittelalter ist es vor allem die Kirche, die Hilfe bereitstellt. Bereits in der Neuzeit lässt sich jedoch beobachten, wie sich Hilfe von Religion zu lösen beginnt und beispielsweise in Form von kommunalen Bettelordnungen Teil der Politik wird. Vor dem Hintergrund von Humanismus und Reformation wird Armut zunehmend pädagogisiert und verlässt auch hier die rein religiös gebundene Semantik. Armut ist aber noch Teil einer „göttlichen Ordnung“, Ungleichheit wird nicht als Ungerechtigkeit erlebt (vgl. Kapitel 2.1).

In der modernen Gesellschaft wird Ungleichheit zu Ungerechtigkeit und damit zum Problem (ebd.: 108f.). Auch um das Fortbestehen von Ungleichheit zu legitimieren, schafft sich die Gesellschaft ein System „Soziale Arbeit“.

Weil in der Moderne mehr sag- und denkbar ist, können sich nun auch unterschiedliche Ideen von Hilfe entwickeln. Im Laufe des 19. Jahrhunderts entsteht ein bunter Flickenteppich von Hilfeprojekten, die sich grundsätzlich darin unterscheiden, ob sie den gesellschaftlichen Wandel, der mit dem Übergang zu einer modernen Gesellschaft verbunden ist, begrüßen oder ablehnen und ob sie die Ursachen von Not eher im Individuum oder in der Gesellschaft sehen: Aus einer protestantischen Sicht wird die innere Not, die Religionslosigkeit und Verunsittlichung erzeugen, als Grund für die äußere Not gesehen (Weber/Hillebrandt 1999: 112) und entsprechend bekämpft. In der kommunalen Armenfürsorge wird zunehmend das konflikthafte Verhältnis von Haupt- und Ehrenamt sichtbar, das Hamburger, Elberfelder und Straßburger System sind hierfür nur Beispiele (Hering/Münchmeier 2015). Gegen Ende des Jahrhunderts wird Hilfe mit der Einführung der Sozialversicherungen entindividualisiert. Die Frauenbewegung entwickelt spezifisch weibliche Formen der Hilfe und versucht ebenso wie die sogenannten „Kathedersozialisten“ um den Nationalökonom Gustav Schmoller, der als Ungerechtigkeit erlebten Ungleichheit mit

Reformen zu begegnen (ebd.). Besonders vor dem Hintergrund der Kulturkritik entwickeln sich zur Jahrhundertwende Projekte, die auf die verlorengegangene Integration antworten, wie beispielsweise die Landkommunen oder Schulen, die weniger das Lernen als die Gemeinschaft in den Mittelpunkt stellen (Schonig 1998; Schwerdt 1998). Aber all diese Hilfekommunikation bleibt auch im 19. Jahrhundert noch an andere Systeme gebunden, die Hilfe nicht als primäre Funktion ausüben, beispielsweise an Religion (Wichern), Politik (kommunale Armenfürsorge, Sozialversicherungen), Wissenschaft (Kathedersozialisten) – und auch an soziale Bewegungen (Frauenbewegung, Arbeiter\*innenbewegung).

Im Kaiserreich beginnt diese Hilfekommunikation zunehmend ihrer eigenen Logik zu folgen, es geht nun nicht mehr primär darum, Menschen zum „wahren Glauben“ zu bekehren, Wähler\*innen zu gewinnen oder sich zu emanzipieren, sondern um Hilfe. Die Hilfesemantik wird eigenständig (Hering/Münchmeier 2015). Dies lässt sich an der Entwicklung eines spezifischen Fachvokabulars beobachten, Begriffe wie „Fürsorge“, „Wohlfahrt“, „Verwahrlosung“ sind im System „Soziale Arbeit“ besonders anschlussfähig. Diese Begriffe werden mit Sinn hinterlegt, deren Variation eingeschränkt wird. Unter den Begriffen „Wohlfahrt“, „Jugend“ oder „Verwahrlosung“ wird nun etwas spezifisch Sozialarbeiterisches/Sozialpädagogisches verstanden. Langsam bildet sich eine systemeigene Semantik heraus (Weber/Hillebrandt 1999: 165). Diese systemeigene Semantik verdichtet sich durch die Gründung von Organisationen der Sozialen Arbeit, etwa der Jugend- und Wohlfahrtsverbände und der Jugend- und Wohlfahrtsämter (Hering/Münchmeier 2015). Gleichzeitig entstehen Ausbildungsstätten, etwa das Raue Haus von Wichern, die „Jahreskurse“ der Frauenbewegung, aus denen „soziale Frauenschulen“ hervorgehen, die Ausbildung männlicher Jugendpfleger durch Mennicke oder das Studium der Sozialpädagogik an Universitäten (Niemeyer 2010: 159). Die Hilfesemantik wird damit von der konkreten Interaktion gelöst, beispielhaft hierfür steht die Gründung zahlreicher Fachzeitschriften und Fachpublikationen der Sozialen Arbeit. Zudem kann nun über Zeit und Ort hinweg aufeinander Bezug genommen werden. „Diskurse“ können entstehen, die das System komplexer und dynamischer werden lassen.

Die Kommunikation beginnt sich operational zu schließen, also eine Grenze zu ziehen zu Kommunikation, die nicht mehr Teil des Systems „Sozialer Arbeit“ sein kann. Soziale Arbeit grenzt sich beispielsweise von Politik ab. Politik verspricht zwar Hilfe für seine Bürger\*innen, kann diese aber nicht selber anbieten. Diese Leistung wird von Sozialer Arbeit erbracht und diese Hilfe folgt nicht mehr der Logik des Politiksystems, sondern ist sozialarbeiterische/sozialpädagogische Hilfe. Hilfe wird auch von der Medizin angeboten, aber nicht unter dem Modus von „bedürftig/nicht bedürftig“, sondern von „krank/gesund“. Auch wenn sich strukturelle Kopplungen zu anderen Systeme-



men beobachten lassen, so ist Soziale Arbeit doch eigenständig (Weber/Hillebrandt 1999: 255ff.).

Durch Streit und Konflikte orientiert sich ein System und selektiert, was nicht Teil seiner Kommunikation sein soll. So finden sich beispielsweise Auseinandersetzungen zwischen der männlich und weiblich geprägten Vorstellungen von Sozialer Arbeit: Die Frauenbewegung und feministischen Theoretiker\*innen der Sozialen Arbeit werfen der männlich geprägten Wohlfahrt vor, zu „männlich“, sprich: zu bürokratisch, zu agieren und weiblich konnotierte Eigenschaften wie Empathie in ihrem professionellen Selbstverständnis auszusparen. Die männlichen Armenfürsorger protestieren wiederum gegen die Zulassung von Frauen in höhere entscheidungsbefugte Positionen der Sozialen Arbeit, da Frauen für diese Stellen „zu weich“ seien (Hering/Münchmeier 2015). Über die Rolle der Pädagogik in der Wohlfahrt gibt es ebenso Auseinandersetzungen wie über das Verhältnis von Haupt- und Ehrenamt. Die entstehende „Arbeiterwohlfahrt“ wehrt sich gegen die als „Almosen“ empfundene bürgerliche Sozialarbeit (Kautsky/Schönlank 2015 [1891]). Es lassen sich also eine Vielzahl von Konfliktlinien beobachten, die jedoch das System Soziale Arbeit nicht in Frage stellen, sondern im Gegenteil zu seiner Dynamisierung beitragen. Die streitenden Parteien nehmen aufeinander Bezug, die Kommunikation bricht nicht ab, sondern potenziert sich. Das System „Soziale Arbeit“ wird komplexer.

Das Hilfesystem bildet Organisationen aus, die zwar immer noch von ihren Herkunftssystemen geprägt sind, aber in denen „Hilfe“ im Vordergrund steht. (Funktions-)Systeme entwickeln nicht nur Programme, sondern auch Organisationen. Organisationen stellen ein System auf Dauer, Hilfe kann nun erwartet werden (Weber/Hillebrandt 1999: 194). Über Organisationen kann ein System nach außen kommunizieren, Wohlfahrtsverbände können so beispielsweise in Kontakt mit Sozialpolitik treten.

Die Eigenständigkeit der Organisationen der Sozialen Arbeit bekommt mit dem „Wohlfahrtsstaat“ der Weimarer Republik einen weiteren Schub: Organisationen der Sozialen Arbeit handeln nun auf gleicher Rechtsgrundlage und können sich so beispielsweise von Religion lösen: Caritas und Diakonie sind nunmehr helfende Organisationen religiöser Prägung, nicht religiöse Organisationen, die auch helfen (Weber/Hillebrandt 1999: 112ff.).

Welche Leistung erbringt Soziale Arbeit für die Gesellschaft? Die Funktionssysteme der Gesellschaft sind nun einerseits auf die kommunikative Beteiligung von Personen angewiesen, denn sie bestehen aus nichts anderem als Kommunikation. Gleichzeitig bringt die funktional ausdifferenzierte Gesellschaft permanent Exklusion hervor und stellt sich damit selbst in Frage. Der „Wanderer zwischen den Funktionssystemen“ läuft Gefahr, persönliche Integrität nicht mehr herstellen zu können. Der Mensch, der zu fest in seinem Herkunftsmilieu verwurzelt ist, riskiert hingegen, in der modernen, beschleunigten Gesellschaft nicht mehr zurechtzukommen. Soziale Arbeit trägt dazu bei, diese

gesellschaftsfördernde Exklusion in einem erträglichen Rahmen zu halten. Darüber hinaus bricht die Gesellschaft ihr Modernitätsversprechen: Ungleichheit besteht fort, obwohl sie als gesellschaftliches Ordnungsmuster nicht mehr benötigt wird, und spätestens mit der Französischen Revolution wird diese Ungleichheit auch als Ungerechtigkeit erlebt. Das System Soziale Arbeit legitimiert den Unterschied zwischen Anspruch und Wirklichkeit, weil damit suggeriert wird, dass jede\*r mit ein wenig Hilfe inkludiert werden könne (ebd.: 190).

„Inklusionshilfe“ wird in die beobachtungsleitende Differenz von „bedürftig/nicht bedürftig“ transferiert (ebd.). Unter dieser Perspektive beobachtet Soziale Arbeit relativ zeitstabil seine Umwelt, wenn auch der Begriff der „Bedürftigkeit“ zeitlichen Verschiebungen unterliegt und beispielsweise auch als „würdig/unwürdig“ oder „berechtigt/nicht berechtigt“ auftaucht (Whelan 2021).

Auch Erziehungsbedürftigkeit ist mit diesem Begriff erfasst, wenn sie sich auf die Vermeidung oder Überwindung von Exklusion und die Herstellung von Integration bezieht. Erziehung wird dann Teil des Hilfesystems, wenn sie darauf angelegt ist, Bedürftigkeit von den Adressat\*innen abzuwenden, also präventiv ausgelegt ist. Erziehung findet also auch, aber nicht ausschließlich, im Hilfesystem statt. Sie wird durch die Orientierung an Hilfe und Erziehungsbedürftigkeit zu sozialpädagogischer Hilfe. Systemtheoretisch ausgedrückt bedeutet dies:

[...] Soziale Hilfe bedient sich zu ihrer operativen Umsetzung zwar eines Programms, das im Kontext des Erziehungssystems entstanden ist, sie bezeichnet es aber selbst in Abgrenzung zum Erziehungssystem als Sozialpädagogik und bezieht es so genuin auf die Hilfepraxis [...]. (Weber/Hillebrandt 1999: 210)

Soziale Arbeit wählt Einheiten aus, die als hilfebedürftig angesehen werden, solche Einheiten können Personen (Einzelfallhilfe), Gruppen (Gruppenarbeit) oder Stadtteile (Gemeinwesenarbeit) sein.

Programme spezifizieren auf der Sach-, Sozial- und Zeitdimension, was unter „bedürftig/nicht bedürftig“ verstanden werden soll. Alle drei Dimensionen bedingen einander, denn die Definition der Adressat\*innen Sozialer Arbeit beeinflusst die Vorstellung davon, wie ihnen am besten zu helfen sei.

Auf der Sozialdimension werden Adressat\*innen der Sozialen Arbeit konstruiert, hier wird bestimmt, wer wann als bedürftig gelten kann. Hier ist besonders von Michael Bommers und Albert Scherr (2012) angeführt worden, dass Soziale Arbeit letztendlich nur Sozialgesetze ausführe, deshalb kein eigenständiges Funktionssystem, sondern lediglich ein Anhängsel von Sozialpolitik sei. Dem ist entgegenzuhalten, dass Soziale Arbeit in der Tat eng mit Politik gekoppelt ist, aber die Ausführung von Gesetzen einer sozialarbeiterischen/sozialpädagogischen Übersetzung bedarf. Zudem gibt es zweifelsohne Arbeitsfelder, die dieser strengen Kopplung zu Sozialpolitik nicht unterliegen:

Der ganze Bereich der non-formalen Bildung ist weit davon entfernt, bloß Sozialgesetze auszuführen (Dubiski et al. 2021).

Soziale Arbeit bestimmt Bedürftigkeit nicht nur relativ unabhängig von anderen Systemen, sondern auch von ihren Adressat:innen. So können Personen einen Hilfebedarf zwar kommunizieren, ob es sich aber um einen Fall für die Soziale Arbeit handelt, entscheidet diese eigenständig (Weber/Hillebrandt 1999: 105). Hingegen können Personen, Gruppen oder Stadtteile zum Fall für Soziale Arbeit werden, die dies gar nicht angefordert haben. Soziale Arbeit kann Kriterien der Bedürftigkeit aus anderen Systemen übernehmen, beispielsweise aus der Wissenschaft, der Medizin, dem Sozialrecht oder der Politik. Ob und wie sie das tut, ist indes eine systemeigene Operation.

Die Spezifizierung von Bedürftigkeit in Programmen ist ein gutes Beispiel dafür, dass der Code zeitstabil ist, über Programme aber flexibel bleibt: Die Adressat\*innen Sozialer Arbeit haben sich im Zeitverlauf verändert, immer aber hat es eine Einteilung in „bedürftig“ und „nicht bedürftig“ gegeben (Whelan 2021). Was darunter verstanden wurde, hat sich jedoch verändert (exemplarisch Hering/Münchmeier 2015). Relativ zeitstabil ist die Einteilung entlang von Lebensphasen einerseits sowie sozio-ökonomischer Lebenslagen und zugeschriebenen „Eigenschaften“ (häufig als individuelle Defizite) andererseits zu sein.

Soziale Arbeit wird berufsmäßig ausgeübt und der Rolle der Sozialarbeiter\*in (die Sozialpädagog\*in, die Wohlfahrtspfleger\*in, die Jugendpfleger\*in) kann eine Komplementärrolle der Adressat\*in zugeordnet werden (der „Fall“, der „Zögling“, die „Armen“, die „Arbeiter\*innen“, die „Klient\*in“). Diese Trennung in Expert\*innen und Publikumsrolle ist für den Analysezeitraum unstrittig. Über die Zugänge zu beiden Rollen wird jedoch verhandelt: Im Analysezeitraum verläuft die Konfliktlinie besonders entlang der Differenzlinie von „männlich/weiblich“, aber auch von Arbeiterklasse und Bürgertum. So versuchten Männer eine Alternative zu den sozialen Frauenschulen zu schaffen. Diese schließen nicht nur Männer aus, sondern tun sich auch mit der Aufnahme von Arbeiterinnen schwer (Böhnisch 2022: 45). Auch die Publikumsrolle unterliegt einer Selektion: Nicht jede\*r kann jede Leistung der Sozialen Arbeit in Anspruch nehmen. Zugänge zu Organisationen verlaufen einerseits parallel zu Altersphasen – ein Senior kann nicht den Kindergarten besuchen, auch wenn er um die Aufnahme in diesen bittet. Andererseits orientieren sich Zugänge an „Problemlagen“: An Resozialisierungsmaßnahmen können beispielsweise nur Menschen teilnehmen, die „straffällig“ im Sinne einer rechtlichen Definition geworden sind.

Über die Akte konstruiert Soziale Arbeit Identitäten, sie verwendet dafür Informationen, die nicht allein von den Personen selbst kommuniziert werden, sondern auch von anderen Systemen. Damit wird die Leistungsrolle und die Publikumsrolle eindeutig markiert, und was die Publikumsrolle ist, wird von der Leistungsrolle bestimmt. Dieses Vorgehen festigt im Entstehungszeitraum

das System Soziale Arbeit, im Laufe der Evolution tritt jedoch die Widersprüchlichkeit zwischen Leistungs- und Publikumsrolle immer deutlicher hervor: Denn professionelle Soziale Arbeit unterläuft mit der zumindest partiellen Fremdbestimmung ihrer Adressat\*innen ihr eigenes Ziel, eine gemeinschaftsfähige, integre Persönlichkeitsentwicklung zu unterstützen, die sich selbst helfen kann (exemplarisch Thiersch 2008).

Auf der Sachdimension geht es um die Frage, wie den Bedürftigen geholfen werden kann, wie Inklusion gefördert, Exklusion verwaltet und vermieden und der mit der Inklusionsgesellschaft einhergehende Verlust von Identität und Gemeinschaft wieder hergestellt werden können. Programme finden auf diese Fragen unterschiedliche Antworten, sie divergieren je nachdem, welche Bezugsprobleme und Adressat\*innen ausgewählt und welche Ideen entwickelt werden, diesen zu helfen. Programme der Sozialen Arbeit unterscheiden sich in Hinblick auf Gegenstand und Methode.

Um Exklusion zu vermeiden, entwickelt Soziale Arbeit beispielsweise Ideen von Gruppenpädagogik und Gemeinschaftserziehung, die den Menschen dabei unterstützen, sich zu einer selbstständigen Persönlichkeit zu entwickeln. Einer solchen Person gelingt es mühelos, sich den unterschiedlichen Anforderungen der Funktionssysteme anzupassen, sie ist gesellschaftsfähig. Soziale Arbeit gibt lebenspraktische Anleitungen, wie man sich in Funktionssystemen zurechtfindet, beispielsweise durch (Rechts-)Beratungsstellen, aber auch durch die „Erziehung der Armen zur Armut“.

Um Inklusion zu fördern und Exklusion zu vermeiden, analysiert Soziale Arbeit, wie sich das Problem, das eine Adressat\*in hat, auf die Inklusion in andere Systeme auswirkt. Soziale Arbeit stelle eine „Soziale Diagnose“ (Weber/Hillebrandt 1999: 157). Die Kommunikation der Exkludierten ist zudem nicht anschlussfähig, sie werden also buchstäblich nicht gehört. Soziale Arbeit gibt den Nicht-Gehörten eine Stimme, indem sie parteiisch, stellvertretend und anwaltschaftlich arbeitet und das Private öffentlich macht (Seithe 2014; Oliver/Dalrymple 2008). Umgekehrt kann Soziale Arbeit auch Probleme individualisieren und das Öffentliche privat werden lassen. In diesem Fall trägt Soziale Arbeit dann zur Entmündigung ihrer Adressat:innen bei (Lorenz/Maurer 2020).

Für die Inklusionsermöglichung und Exklusionsvermeidung wird im Analysezeitraum „Erziehung“ eine besondere Bedeutung zugeschrieben. „Gefallene Mädchen“, „verunsittlichte Kinder“, „Trinker“ und „Straffällige“ sollen beispielsweise durch Erziehung wieder inkludiert werden. Überspitzt könnte man auch sagen: Das Ziel der Inklusion bedingt Erziehung. Das Versprechen, dass Inklusion auch für Exkludierte möglich ist, legitimiert die fortbestehende Ungleichheit. Soziale Arbeit könnte ohne diese Perspektive ihre Leistung nicht erbringen (Weber/Hillebrandt 1999: 183). Es gibt keine Programme der Sozialen Arbeit, die nicht Inklusion in Aussicht stellen: Ein Gefängnis, in denen die Gefangenen nur verwaltet werden, ist keine Institution der Sozialen Arbeit,

eine Besserungsanstalt für Jugendliche hingegen schon. Erst durch die Idee der „Resozialisierung“ wird Straffälligkeit zum Fall Sozialer Arbeit. Soziale Arbeit muss eine „Inklusionsillusion“ aufrechterhalten, sie muss die Möglichkeit von „Vollinklusion“ behaupten, auch wenn diese nicht möglich ist, weil Inklusion immer Exklusion hervorbringt. Diese „Inklusionsillusion“ wird besonders deutlich, wenn man sich verdeutlicht, wie der Exklusionsbereich gekennzeichnet ist – nämlich durch die Abwesenheit von Reziprozitätserwartungen. Soziale Arbeit simuliert diese Reziprozitätserwartungen, indem sie Erwartungen an ihre Adressat\*innen stellt, auch wenn diese nicht zu Inklusion führen können: Adressat\*innen der Sozialen Arbeit müssen beispielsweise „Arbeitswilligkeit“ immer wieder unter Beweis stellen, unabhängig davon, ob genug bezahlte Arbeit für alle vorhanden ist. Historisch ist diese Idee in Arbeitshäusern auf die Spitze getrieben worden, sie findet sich aber auch aktuell in der Verknüpfung von Hilfeleistungen an bestimmte Verhaltenserwartungen.

Soziale Arbeit entwickelt Konzepte einer „alternativen Inklusion“, beispielsweise einen zweiten Arbeitsmarkt, alternative Schulprojekte und „alternative Ökonomien“. Spezifisch für diesen „Alternativbereich“ ist die enge Kopplung an andere Systeme. Diese Alternativprojekte zielen darauf, die harten Zugangsbarrieren der Funktionssysteme aufzuweichen und die Asymmetrie von Leistungsrolle und Publikumsrolle abzuschwächen. Im „zweiten Arbeitsmarkt“ kommen auch Menschen zurecht, die an der Anforderung des ersten Arbeitsmarktes scheitern, alternative Schulprojekte heben das starke Machtgefälle zwischen Lehrer\*innen und Schüler\*innen auf und in genossenschaftlichen Projekten verschwimmt die Grenze zwischen Produzent\*in und Konsument\*in.

Diese Alternativprojekte sind nur dann als Projekte der Sozialen Arbeit zu bezeichnen, wenn es in ihnen primär um Hilfe geht: Ein Arbeitshaus, welches auf Profit zielt, ist eine Einrichtung der Wirtschaft, eines, das Menschen Arbeit bietet, um sie aus dem Exklusionsbereich herauszuholen und dabei *auch* Profit erzielt, eine Einrichtung der Sozialen Arbeit. Ein schulpädagogisches Projekt, das auf die Herstellung von Identität durch Gemeinschaft zielt, ist ein Projekt der Sozialen Arbeit. Eine reformierte Schule ist es nicht.

Das Hilfesystem Soziale Arbeit zielt außerdem auf die Verbesserung von Inklusionsbedingungen und versucht dafür andere Systeme zu irritieren: Im Analysezeitraum fordert Soziale Arbeit beispielsweise von der Politik bessere Kinder- und Mutterschutzgesetze und äußert sich zur Reform der Volksschule, sie adressiert also andere Funktionssysteme, in diesem Fall das Politiksystem. Ähnlich wie soziale Bewegungen kann Soziale Arbeit andere Systeme nur irritieren, ob und wie sich andere Systeme irritieren lassen, liegt nicht in ihrem Einflussbereich. Darüber hinaus wird deutlich, dass das politische Mandat Teil von Programmen Sozialer Arbeit sein kann – nicht muss. Soziale Arbeit appelliert auch an das Wissenschaftssystem, wenn beispielsweise wissenschaftli-

che Untersuchungen und „Enquêtes“ (Wendt 2008; Hering/Münchmeier 2015) gefordert werden.

Soziale Arbeit, so Bommes und Scherr (1996), bildet einen Bereich aus, in dem Exklusion „verwaltet“ wird. In der Sozialverwaltung wird Wissen über Fälle in einer „Akte“ kondensiert. Die Akte ist konstitutiv für die Entstehung eines eigenständigen Hilfesystems. Sie verschriftlicht „den Fall“ und ermöglicht damit Zugriffe durch andere Systeme zu anderen Zeiten und anderen Orten. Der Fall und die Fallakte stehen im Mittelpunkt der Fragestellung, wem wann wie zu helfen sei. Sie ermöglichen in hohen Maßen Anschlusskommunikation. Damit entsteht in der Sozialen Arbeit ein personenbezogenes Wissen, das nicht vergessen und immer wieder neu mit Sinn hinterlegt werden kann. Durch die Reflexion dieses Wissens wird ein Fachwissen generiert.

Auf der zeitlichen Dimension projiziert Soziale Arbeit ihre Erfolge in die Zukunft. Sie schafft damit eine Differenz zwischen einer veränderungsbedürftigen Gegenwart und einer verheißungsvollen Zukunft. Dies führt dazu, dass Kommunikation aufrechterhalten werden kann, dass sich das System autopoietisch fortsetzt, weil immer neue Zukünfte entstehen (Buskotte 2006: 111). Wenn Soziale Arbeit seine Ziele in die Zukunft verlegt, so bedeutet dies eine Abwertung der Gegenwart, die als „veränderungsbedürftig“ etikettiert wird. In diesem Sinne hat Mollenhauer (Mollenhauer 1987 [1959]: 123) die Frage aufgeworfen, ob Sozialpädagogik nur in einer abgewerteten Gegenwart möglich sei. Dies ist insofern nicht plausibel, als dass Prävention die Zukunft und Intervention die Vergangenheit abwertet. Bei der Prävention werden potentielle Gefahren und Risiken in der Zukunft erwartet, die ein Eingreifen in der Gegenwart rechtfertigen. Es ist nicht zufällig, dass Prävention gleichzeitig mit dem Ende eines naiven Fortschrittsglaubens Einzug in die Kommunikation des Hilfesystems erhält. Intervention versucht hingegen, eine als negativ bewertete Vergangenheit in der Gegenwart zu kompensieren, um in der Zukunft besser inkludiert und integriert zu sein. Soziale Arbeit ist also nicht auf die Abwertung der Gegenwart beschränkt, sie braucht aber eine Differenzziehung zwischen Gegenwart und Zukunft (Weber/Hillebrandt 1999: 207ff.).

Auf der zeitlichen Ebene geht es außerdem um die Bearbeitung von Kontingenz (Smith 2011): Soziale Arbeit führt entweder selbst verbindliche Werte ein oder will den Menschen dazu befähigen, als freier und gemeinschaftsfähiger Mensch mit Wertpluralismus und Unsicherheiten umzugehen. Soziale Arbeit bearbeitet Risiken, die mit der Modernen einhergehen.

Soziale Arbeit ist darüber hinaus eine Folge der Beschleunigung der Gesamtgesellschaft: Weil sich die Wirtschaft schneller entwickelt als die soziale Sicherheit, kommt es zu Armut und Verelendung. Menschen, die mit der Beschleunigung nicht mehr mithalten können, werden zu Klient\*innen der Sozialen Arbeit. Theorien der Sozialen Arbeit machen sich darüber Gedanken, wie der Mensch an die schnellere Welt angepasst werden kann. Hierzu heißt es musterhaft bei Alice Salomon:

Je entwickelter und vielseitiger die Kultur eines Volkes, desto weniger werden alle seine Glieder imstande sein, auch nur mit den durchschnittlichen Ideen und Vorstellungen davon Schritt zu halten; desto größer wird die Zahl derer, die sich nicht anpassen können, [...]. (Salomon 1928b: 6)

Soziale Arbeit als Hilfesystem, so lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, wird zunehmend eigenständig. Theorien Sozialer Arbeit, um die es hier geht, sind aber Programme des Wissenschaftssystems. Wie können also Theorien der Sozialen Arbeit entstehen?

Hier sind drei Möglichkeiten denkbar: Theorien der Sozialen Arbeit können sich erstens aus anderen Systemen ausdifferenzieren. Zweitens kann das Wissenschaftssystem „Hilfe“ als interessante Information selektieren und in seine systemeigene Logik kopieren. Drittens kann eine Disziplin Soziale Arbeit aus sich selbst heraus Kommunikation autopoietisch fortsetzen.

Theorien der Sozialen Arbeit entstehen also *erstens* aus dem Hilfesystem, indem Programme ihre Hintergrundfolie wechseln. In Folge der Verberuflichung und Verfachlichung der Sozialen Arbeit entsteht Kommunikation, die nicht mehr der Logik anderer Systeme, etwa der Religion oder der Politik folgt, sondern als sozialarbeiterische/sozialpädagogische Kommunikation gelten kann (Weber/Hillebrandt 1999: 152). Innere Berufung ist nicht mehr ausreichend, um als Expert\*in für Soziale Arbeit zu gelten – durch dieses sozialpädagogische/sozialarbeiterische Fachwissen grenzt sich das Hilfesystem vom Ehrenamt ab. Die Publikumsrolle ist ohne Leistungsrolle nicht denkbar, letztere legitimiert sich durch ihre Orientierung an Wissenschaftlichkeit. Hintergrundfolie für diese Kommunikation des Hilfesystems wird die Wissenschaft, auch weil die professionelle Leistungsrolle ohne wissenschaftliches Wissen nicht mehr denkbar ist (Weber/Hillebrandt 1999: 173). Ausbildungsstätten der Sozialen Arbeit verwissenschaftlichen sich, geradezu symbolisch hierfür steht die Akademie für Soziale Frauenfragen, die eine eigene Forschungsreihe hervorbringt (Lau 2020). Diese Kommunikation beantwortet die Fragen, wer warum bedürftig ist und wie zu helfen sei nach wissenschaftlichen Maßstäben. Programme des Hilfesystems wechseln ihre Hintergrundfolie und werden zu Theorien des Wissenschaftssystems. Der Wechsel der Hintergrundfolie zeichnet sich durch ein Umschlagen der grundlegenden Orientierung von Hilfebedürftigkeit im Hilfesystem auf Wahrheit im Wissenschaftssystem aus.

Eine weitere Möglichkeit der Theoriekonstitution aus dem Hilfesystem besteht in seiner Selbstreflexion. Wenn sich Systeme selbst reflektieren, so kann daraus nicht nur eine Selbstbeschreibung, sondern eine Theorie über sich selbst entstehen (Göbel 2012). Exemplarisch hierzu stehen begriffliche Reflexionen zur „Sozialpädagogik“, zur „Wohlfahrt“ oder zur „Fürsorge“. Solche Reflexionen tragen dazu bei, sich seiner selbst zu vergewissern und von hier aus Relation und Vergleiche zuzulassen und die sich entwickelnde Kommunikation zu systematisieren. Hier sei Gertrud Bäumers Definition von Sozialpädagogik genannt, in der sie Sozialpädagogik als „neues System“ außerhalb von Schule

und Familie definiert (Bäumer 1929c: 1). Diese Definition lädt bis heute dazu ein, sich zu ihr in Beziehung zu setzen. Durch diese fortwährende Aktualisierung können Selbstbeschreibungen Klassiker werden (Dollinger 2012a: 15). Diese ersten Reflexionstheorien entstehen in der Weimarer Republik, sie können als „start of“ einer Verwissenschaftlichung gelten und sind auch deshalb zu Klassiker\*innen der Sozialen Arbeit geworden.

Diese Theorien können nur deshalb die Hintergrundfolie wechseln, weil das Wissenschaftssystem *zweitens* anschlussfähig für Fragen der Hilfe wird (Weber/Hillebrandt 1999: 99). Wäre dies nicht der Fall, so würden die „theorisierenden Programme“ frei in der Luft schweben. Die Öffnung des Wissenschaftssystems für Fragen des Sozialen steht im Kontext einer gesamtgesellschaftlichen Zuwendung zur sozialen Frage, die zwar bereits im 19. Jahrhundert diskutiert wird, aber in der Weimarer Republik immer noch ungelöst ist. Neben der Entstehung der Soziologie zum Ende des 19. Jahrhunderts ist zu beobachten, dass sich unterschiedliche Disziplinen mit der sozialen Frage beschäftigen. Die Nationalökonomie fragt nach den Ursachen und Lösungen der sozialen Frage und beschreibt diese in ihren Programmen sehr unterschiedlich, wenn man beispielsweise die Ansätze von Marx, Smith oder Schmoller vergleicht. Die Medizin beobachtet die elende Lage der Arbeiter\*innen und beginnt sich mit Fragen der Hygiene zu beschäftigen. Die Mathematik berechnet Versorgungsmöglichkeiten der Bevölkerung (Malthus 2008 [1798]) und auch die Philosophie beginnt sich mit Fragen sozialer Ungleichheit auseinanderzusetzen (Schildbach 2018; Schweiger/Sedmak 2021). Inklusionshilfe wird zur interessanten Information für das Wissenschaftssystem.

Besonders der Begriff „Sozialpädagogik“ erweist sich als anschlussfähig für die Erziehungswissenschaft (Sandermann/Neumann 2018b: 52ff.; Niemeyer 2010: 161). Sozialpädagogik ist dann eine spezifische Erziehung, sie ist (präventive) Hilfe. Damit ist der Begriff zwar anschlussfähig für die Pädagogik, markiert aber gleichzeitig schon eine Differenz. Deutlich tritt hervor, was dieser Begriff von Sozialpädagogik *nicht* meint: Eine Allgemeine Pädagogik, die nur auf die Veränderung des einzelnen Menschen, nicht auf die Aufhebung seiner wie auch immer gearteten Bedürftigkeit zielt. Der Begriff „Sozialpädagogik“ ist zunächst spezifisch für Universitäten und Ausbildungsstätten, die sich im Feld der Jugendarbeit bewegen, während in wissenschaftlichen Bereichen, die aus den sozialarbeiterischen Bereichen des Hilfesystems entstehen, eher Begriffe wie „Fürsorge“ und „Wohlfahrt“ üblich sind. Durch die allgemeine Pädagogisierung in der Weimarer Republik (Uhlir 2006: 17) beginnt sich auch hier der Begriff der „Sozialpädagogik“ allmählich durchzusetzen.

Je stärker die Hintergrundfolie Wissenschaft wird, desto größer wird die Distanz zum Hilfesystem. Es entsteht jetzt auch Kommunikation, die sich mit der Frage beschäftigt, wie das Hilfesystem angemessen zu beobachten sei, Fragen also, in denen es um Forschung und Forschungsmethoden geht. Praxis und Wissenschaft der Sozialen Arbeit driften auseinander, bleiben aber aufeinander



verwiesen (Sandermann/Neumann 2018b): Das Hilfesystem braucht Theorien (Wissenschaft), um die Leistungsrolle auszufüllen und sich als Profession zu legitimieren. Die sich entwickelnde Disziplin „Sozialpädagogik“, „Wohlfahrtspflege“, „Fürsorgewissenschaft“ oder „Soziale Arbeit“ braucht eine Umwelt, auf die sie sich als Beobachtung zweiter Ordnung beziehen kann.

Theorien der Sozialen Arbeit oszillieren zwischen Wissenschaft und Praxis. Sie unterscheiden sich darin, ob sie eher als theoretische Programme oder praktische Theorien zu bezeichnen sind. Da Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit aufeinander verwiesen bleiben, müssen sie sich zueinander anschlussfähig halten. Dies gilt besonders für die Weimarer Republik, in der mit der Entstehung des Wohlfahrtsstaates eine gewisse Notwendigkeit entsteht, dass Theorien „praxistauglich“ (Lambers 2016: 23) bzw. zueinander anschlussfähig bleiben. Joachim Kade hat zu bedenken gegeben, dass sozialpädagogische Theorien aufgrund ihrer Nähe zu sozialen Bewegungen auch zu diesen anschlussfähig bleiben müssen (Kade 1999). Das ist m.E. auch für Theorien der Sozialen Arbeit zutreffend, denn die Hilfekommunikation differenziert sich aus sozialen Bewegungen, aber auch aus Politik, Wirtschaft, Medizin oder Religion aus. Programme sind dazu geeignet, die Logik anderer Systeme im eigenen System zu berücksichtigen. Insofern sind Theorien der Sozialen Arbeit an diese „Herkunftskommunikationen“ unterschiedlich anschlussfähig. Theoretische Programme und sozialen Bewegungen finden sich auch hier im Bereich der reflexiven Selbstbeschreibungen, aus denen ein spezifisches Wissen hervorgeht.

Anders verhält es sich mit Reflexionstheorien, die aus Selbstbeschreibungen des Hilfesystems entstehen. Diese bearbeiten dann eher auf einer Metaebene die Frage „Was ist Soziale Arbeit?“. Mit der Loslösung von Programmen aus dem Hilfesystem kristallisiert sich eine eigenständige Disziplin heraus, die zunächst unter den Begriff „Sozialpädagogik“ und „Fürsorgewissenschaft“ gefasst wird. Als Teil des Wissenschaftssystems entsteht nun eine neue Leistungs- und Publikumsrolle, die Sozialwissenschaftler\*in und die Student\*in.

Je mehr sich Soziale Arbeit als Wissenschaft konsolidiert, desto eher kann sie *drittens* Theorien aus sich selbst hervorbringen und sich von der Praxis des Hilfesystems lösen. Theorien entwickeln sich dann aus Theorien, ein Diskurs entsteht.

Theorien der Sozialen Arbeit, so lässt sich zusammenfassen, oszillieren zwischen Hilfesystem und Wissenschaftssystem. Sie beobachten das Hilfesystem aus einer bestimmten Distanz heraus, die mal größer, mal kleiner sein kann und sich auch disziplinär im Wissenschaftssystem unterschiedlich verortet. Ich werde also zunächst den Beobachtungsstandpunkt der jeweiligen Theorie skizzieren und beschreiben. Daran anschließend werde ich skizzieren, was die Theorien beobachten, wenn sie das Hilfesystem beobachten: Wem ist wann aus welchem Grund wie zu helfen? Da zu den jeweiligen Theorien sowohl um-

fangreiche Literatur vorliegt als auch überblicksartige Zusammenfassungen der einzelnen Ansätze, werde ich die folgenden Ausführungen knapphalten und verweise auf die entsprechende Fachliteratur (Sandermann/Neumann 2018b; Lambers 2016; Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018; Hammerschmidt/Aner/Weber 2019).

### 3.2.1 *Alice Salomon*

Alice Salomon kommt über die Frauenbewegung in die Soziale Arbeit. Sie setzte sich für die Professionalisierung der weiblich geprägten Sozialen Arbeit ein und gründete zunächst einen Zweijahreskurs für die Teilnehmer\*innen der Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit. Grundlagen der Sozialen Arbeit bildeten hier Nationalökonomie, Medizin und Jura, später kamen Soziologie, Pädagogik und andere Fächer hinzu. Aus diesen Jahreskursen ging die Soziale Frauenschule in Berlin hervor, die Vorbild für viele weitere Gründungen war. Salomon bemühte sich also, ein Wissen zur Verfügung zu stellen, das in der Praxis gebraucht wurde (Feustel 2020: 32ff.). Salomon bemühte sich also, ein Wissen zur Verfügung zu stellen, das in der Praxis gebraucht wurde.

Salomon besuchte zunächst als Gasthörerin Vorlesungen in Nationalökonomie bei Gustav Schmoller und Max Sering. 1906 promovierte sie in Nationalökonomie mit einer empirisch angelegten Arbeit zum Thema „Die Ursache der ungleichen Entlohnung von Männern und Frauen“ (Salomon 1906c).

Alice Salomon gründete 1925 die „Akademie für Soziale Frauenfragen“, die einerseits für den höheren Dienst in der Sozialen Arbeit ausbilden sollte, andererseits eigene Forschungsarbeiten herausgab. Die Akademie vertrat ein angewandtes Verständnis von Wissenschaft. Die an der Akademie verfassten Forschungsarbeiten sind eindeutig empirisch-sozialwissenschaftlich ausgelegt. Normative Implikationen finden sich auch in diesen Schriften, jedoch eher implizit, nicht als Handlungsaufforderung für die in der Sozialen Arbeit Tätigen (Lau 2020). Neben diesen empirischen Forschungen suchte Salomon aber auch nach einer Theorie für die Praxis. Für diese Praxis hielt Salomon eine Ethik für unabdingbar. Hier orientierte sich Salomon einerseits am russischen Schriftsteller Tolstoi und dem Schotten Carlyle (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 230), aber auch an der ethischen Bewegung um Friedrich Wilhelm Förster und der Religion (Feustel 2020: 35ff.). Versöhnung der Klassen, Gerechtigkeit und der Schutz der Schwachen werden gemeinhin genannt (Braches-Chyrek 2013: 234; Kuhlmann 2000), wenn es um die Ethik Salomons geht. Hier zeigt Anja Schüler (2004), dass sich in Salomons Ethik zunächst durchaus kolonisierende Elemente finden, ab den 20er Jahren orientierte sie sich dann zunehmend an Gerechtigkeit und dem Schutz der Schwachen.

Damit ist der Beobachtungsstandpunkt Salomons umrissen: Alice Salomon setzte sich erstens in Distanz zu einer Praxis, in die sie selbst eingebunden und die mit der bürgerlichen Frauenbewegung verknüpft war. Ihre Perspektive war zweitens nationalökonomisch geprägt. In ihren Forschungsarbeiten nahm Salomon drittens eine sozialwissenschaftliche Perspektive ein. Schließlich findet sich bei ihr eine starke ethische Orientierung. Was beobachtet Alice Salomon von diesem Standpunkt aus?

In Salomons Ansatz ist Soziale Arbeit Teil einer allgemeinen Volkswohlfahrt. Denn die moderne Industriegesellschaft bringe immer wieder Not und Elend hervor, gleichzeitig werde es für den Einzelnen schwer, sich an diese gegebenen (wirtschaftlichen) Verhältnisse anzupassen. Not und Elend entstehen bei Salomon aus einer systemischen Sichtweise besonders durch gestörte Austauschbeziehungen, die verhindern, dass Menschen ihre Bedürfnisse befriedigen können. Im Leitfaden der Wohlfahrtspflege heißt es hierzu:

Alle Fürsorge besteht darin, daß man entweder einem Menschen hilft, sich in der gegebenen Umwelt einzuordnen, zu behaupten, zurecht zu finden – oder daß man die Umwelt des Menschen so umgestaltet, verändert, beeinflusst, daß er sich darin bewähren, seine Kräfte entfalten kann. Persönlichkeitsentwicklung durch bewußte Anpassung des Menschen an seine Umwelt – oder Anpassung der Umwelt an die besonderen Bedürfnisse und Kräfte des betreffenden Menschen: das ist das Wesen und der Inhalt des Helfens. (Salomon 1928b: 28)

Adressat\*innen der Sozialen Arbeit sind alle Menschen, die in Not geraten sind und die ihre Bedürfnisse nicht mehr ohne Hilfe befriedigen können, deutlich hebt Salomon die gesellschaftliche Verantwortung hervor. Es gebe aber auch Menschen mit schlechten Veranlagungen, „asoziale Elemente“, denen nicht mehr zu helfen sei und die man in Bewahranstalten vor sich selbst und anderen beschützen müsse (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 232). Denjenigen, denen geholfen werden könne, unterstütze die Wohlfahrt durch die Förderung von Anpassungsprozessen, die – neben der schematischen Wohlfahrtspflege, also die Leistung von Versicherungen (Salomon 1921b: 32) – eine Erziehungs- und Bildungsaufgabe sei (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 233). Wohlfahrtspflege beinhaltet also eindeutig sozialpädagogische Momente, was sich auch in Salomons Systematisierung der Arbeitsfelder widerspiegelt. Diese umfassen sowohl die Wohnungs-, Wirtschafts-, Arbeiter- und Gesundheitsfürsorge als auch die Jugendwohlfahrt und das freie Volkswbildungswesen. Salomon machte sich Gedanken, wie den in Not geratenen Menschen zu helfen sei und verfasste hierzu viele Lehrbücher, darunter das stark an Mary Richmond angelehnte Buch *Soziale Diagnose* (Salomon 1926f) sowie den *Leitfaden für die Wohlfahrtspflege* (Salomon 1928b). Die „soziale Diagnose“ unterstützt die Wohlfahrtspflegerin dabei, sich ein umfassendes Bild von der Notlage der Adressat\*innen zu verschaffen, um dann adäquat helfen zu können. Auch dieses Buch enthält einerseits noch stark kolonialisierende Anteile: So mutet das Buch stellenweise wie eine Detektivarbeit an, in der die Wohlfahrtspflegerin versucht, sich ein umfassendes Bild von der Notlage der Adressat\*in zu ver-

schaffen – inklusive der Befragung von Nachbar\*innen und (ehemaligen) Arbeitgeber\*innen. Andererseits finden sich schon Ansätze einer reflektierten Professionalität, so wird beispielsweise ein umsichtiger Umgang mit Autorität gefordert (ebd.: 181). Auch die Auffassung, dass die Adressat\*in selbst Expert\*in für ihre Situation sei, findet sich hier bereits ansatzweise verankert. Soziale Diagnose (Salomon 1926f) und *Leitfaden der Wohlfahrtspflege* (Salomon 1928b) wurden als Lehrbücher in den Sozialen Frauenschulen eingesetzt, immer wieder neu aufgelegt und gehörten bald zum Wissenskanon der Sozialen Arbeit. Hier ist die Theorie der Praxis vorgelagert. Mit dem Buch *Soziale Therapie* (Salomon/Wronsky 1926) beschritt Salomon den umgekehrten Weg und holte über Fallakten die Praxis in die Ausbildung. Auch die mit Marie Baum verfassten Familienbiographien (Salomon/Baum 1930) ermöglichten es, sozialarbeiterische Praxis losgelöst vom Handlungsdruck wissenschaftlich zu reflektieren. Salomon versuchte also in besonderer Weise Theorie und Praxis zu verknüpfen und beschäftigte sich mit den Ursachen von Not und der Frage, wie den in Not geratenen Menschen zu helfen sei – und von wem. Denn Soziale Arbeit ist bei Salomon in erster Linie eine Berufung (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 237), die jedoch einer gewissen Fachlichkeit bedarf. Als Protagonistin der bürgerlichen Frauenbewegung sah sie Frauen aufgrund ihrer „geistigen Mütterlichkeit“ und ihrer „sozialen Mission“ als besonders geeignet für soziale Berufe an. Diese Berufung dachte Salomon zunächst als ehrenamtliche Tätigkeit der besitzenden für die arbeitende Klasse und öffnete sich erst recht spät der Idee der Sozialen Arbeit als Erwerbstätigkeit (vgl. hierzu Salomon 1930a).

In der Weimarer Republik begleitete Salomon die Entstehung des Wohlfahrtsstaates und war in zahlreichen Ausschüssen und Gremien gefragte Expertin. Salomon beobachtete also auch die Organisation der Wohlfahrtspflege. Hier setzte sie auf machbare, pragmatische Lösungen für konkrete Probleme – sodass Salomons Werk insgesamt von einer starken Gegenwartsorientierung geprägt ist (Feustel 2020: 15).

### 3.2.2 *Herman Nohl*

Der gelernte Philosoph Herman Nohl wandte sich erst spät der (Sozial-)Pädagogik zu. Als Professor für Philosophie mit dem Schwerpunkt der Pädagogik beobachtete Nohl das Hilfesystem bereits aus einer gewissen Distanz heraus. Nohl interessierte sich besonders für die Reformpädagogik seiner Zeit, sodass seine Pädagogik auch als „Pädagogik der Reformpädagogik“ bezeichnet werden kann (Sandermann/Neumann 2018b: 61). Nohl unterstellte recht unterschiedlichen reformpädagogischen Projekten eine „geistige Einheit“ (vgl. hierzu insbesondere Kerbs/Reulecke 1998b), wobei ihm zwei Bewegungen besonders am Herzen lagen: die Jugendbewegung und die Volkshochschulbewe-

gung. Mit letzterer setzte er sich nicht nur theoretisch auseinander, sondern war auch Gründungsmitglied der Volkshochschule in Jena (Lambers 2016: 26). Nohl war jedoch kein Praktiker im engeren Sinne, sondern eher jemand, der die Praxis begleitete.

Als Schüler des Philosophen Wilhelm Dilthey verortete Nohl die Sozialpädagogik in der Geisteswissenschaft. Damit vollzog Nohl einige Grenzziehungen zu anderen Ansätzen seiner Zeit: Nohl distanzierte sich sowohl von einer empirisch-sozialwissenschaftlichen Pädagogik als auch von konfessionell geprägten Ansätzen (Niemeyer 2010: 147). Ebenso wandte sich Nohl mit seiner Idee von Sozialpädagogik gegen einen theoretisch-systematisch angelegten Entwurf, wie ihn beispielsweise Paul Natorp vorgelegt hatte. Die von Natorp angestrebte Öffnung der Pädagogik für die Sozialwissenschaften fand damit ein Ende (ebd.). Ähnlich wie Natorp betrachtete Nohl die Sozialpädagogik als ein eigenständiges Gebiet.

Nohls Ansatz geht in geisteswissenschaftlicher Tradition davon aus, dass die Wirklichkeit eine vom Menschen hervorgebrachte sei. Erziehung ist in diesem Sinne ein Kultursystem (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 276f.). Dieser Wirklichkeit nähert sich die Geisteswissenschaft verstehend, weil sie davon ausgeht, dass das Einzelne nur aus dem Ganzen zu verstehen ist und das Ganze nur aus seinen Einzelteilen (ebd.). Das „Wesen der Erziehung“ ist bei Nohl überzeitlich und nur aus der Geschichte zu erfassen:

Was Erziehung eigentlich ist, verstehen wir, wenn wir nicht bei dem immerhin beschränkten persönlichen Erlebnis stehen bleiben wollen, nur aus solcher systematischen Analyse ihrer Geschichte. In diesem geschichtlichen Zusammenhang arbeitet sich der Sinn der erzieherischen Leistung immer deutlicher heraus [...]. (Nohl 1933/1935: 119)

Damit distanziert sich Nohls Ansatz sowohl von der Ahistorizität der Naturwissenschaften als auch von der Reformpädagogik, die die Überzeitlichkeit ihrer Grundsätze reklamiert.

Wenn Nohl Soziale Arbeit beobachtet, dann kommt die „ganze Erziehungswirklichkeit“ in den Blick, seine Theorie ist also der Praxis nachgelagert. Gleichzeitig beansprucht Nohls Ansatz eine Theorie für die Praxis zu sein, in diesem Sinne wäre die Theorie der Praxis vorgelagert. Diese Paradoxie ist Nohls Ansatz immanent. Anders ausgedrückt: Die Theorie ist in diesem Verständnis bereits in der Praxis eingelagert, die sich als eine „ästhetisch gedachte Ganzheit“ aus der Erziehungswirklichkeit herauskristallisieren lasse. Der Pädagoge hat damit die definitorische Macht, Elemente der Erziehungswirklichkeit zu typisieren und sie als Prototyp einer geschlossenen Gesamtform zu bestimmen (Dollinger 2012b: 257). Wenn diese Theorie aus der Ordnung der Lebenswirklichkeit aber gleichzeitig normative Empfehlungen für die Praxis herausarbeitet, kaschiert ein scheinbar wissenschaftlicher Beobachtungsstandpunkt eine ideologische Ausrichtung, die nicht explizit gemacht wird (Dollinger 2020: 105). Nohl gestaltete die von ihm analysierte Erziehungswirklichkeit

dann auch durch seine Mitarbeit am Reichsjugendwohlfahrtsgesetz nachhaltig mit (Niemeyer 2010: 158).

Diese Erziehungswirklichkeit und der Mensch selbst sind bei Nohl durch Gegensätze geprägt (ebd.: 141; Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 278). Die Erziehungswirklichkeit sei etwa durch den Gegensatz von objektiver und subjektiver Bildung und dem Gegensatz der Generationen charakterisiert. Der Mensch hingegen schwanke zwischen Gewohnheit und Bestimmung. Diese Antinomien versucht Nohl nun miteinander zu versöhnen und in einer Ganzheit aufzulösen, die sich sowohl auf das Volk als Einheit bezieht als auch auf den Menschen selbst, der das Volk immer schon in sich trage (Dollinger 2012b: 260). „Ganzheit“ ist ein Schlüsselbegriff in Nohls Pädagogik (Dollinger 2020: 102; zur Bedeutung von „Ganzheitlichkeit“ in der Reformpädagogik auch Andresen 2012: 206). Seine Pädagogik versucht, den Gegensatz zwischen Individual- und Sozialerziehung aufzuheben. Im Mittelpunkt steht dabei der „pädagogische Bezug“ (Niemeyer 1997), das „leidenschaftliche Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen, und zwar um seiner selbst willen, daß er zu seinem Leben und seiner Form komme“ (Nohl 1933/1935: 138). Erziehung sei eine Kunst (ebd.: 110), der Erzieher ein erkennendes Subjekt auf der Suche nach dem „pädagogischen Takt“. Was genau unter diesem pädagogischen Takt zu verstehen sei, bleibt bei Nohl schwammig, auch weil „Einheit“ oder „Ganzheit“ von Nohl vor allem metaphysisch gedacht wird (Dollinger 2020: 90). Der pädagogische Takt, so Christian Niemeyer kritisch, habe bei Nohl quasi Theorie und Methode ersetzt (Niemeyer 2010: 152). Durch ein verstehendes Annähern (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 281) und das Ausbalancieren der gesellschaftlichen Antinomien könne der Pädagoge seinem Zögling helfen, von seinen Gewohnheiten zu seiner Bestimmung, von seiner Lebenswirklichkeit zum Ideal zu gelangen (ebd.). Eine so verstandene Pädagogik führe zur Entwicklung eines „einheitlichen ganzen Menschen“ und einem „höheren Menschentum“. Dieses „höhere Menschentum“ des Einzelnen bedinge in seiner Gesamtheit eine „höhere geistige Volkskultur“ (Lambers 2016: 28). Die gesellschaftliche Zersplitterung des Volkes könne letztendlich durch Pädagogik überwunden werden (Dollinger 2012b: 251). Hier kommen bei Nohl die Kulturbewegungen seiner Zeit ins Spiel: Die Jugendbewegung, die Volkshochschulbewegung, aber auch die Arbeiter\*innenbewegung seien Formen, in denen sich der Gegensatz zwischen Individuum und Gesellschaft auflöse, sie seien im Grunde *eine* pädagogische Bewegung. Den pädagogischen Bewegungen wird deshalb eine erzieherische Kraft zugeschrieben (Nohl 1933c).

Pädagogik ist bei Nohl Teil einer „Lebensphilosophie“. Mit der Fokussierung auf den pädagogischen Bezug wird seine Erziehung auf einen pädagogischen Mikrokosmos eingegrenzt, der gesellschaftliche Kontext bleibt ausgeblendet. Pädagogik kann bei Nohl in jedem politischen System stattfinden. Diese Fokussierung auf Erziehung bedeutet nicht, dass die soziale Frage seiner

Zeit vollkommen unberücksichtigt bleibt. Im Zentrum stehen aber nicht die gesellschaftlichen Auswirkungen der sozialen Frage, sondern ihre pädagogischen: die Haltlosigkeit des modernen Menschen. Nohls Ansatz beschäftigt sich mit Fragen der Integration, die Frage der Exklusion ist bei Nohl in letzter Konsequenz eine pädagogische: So sei zwar die materielle Ausstattung des Menschen Grundlage für seine Höherentwicklung, letztendlich gehe aber jede Fürsorge in der Pädagogik auf. Damit grenzt sich Nohls Sozialpädagogik zur entstehenden Fürsorgewissenschaft und zur Wohlfahrtspflege ab. Seine Pädagogik bezieht sich vor allem auf die Bereiche, die nicht Schule sind, also besonders auf die in der Weimarer Republik entstehende Jugendwohlfahrt. Obwohl Nohl selbst keine Definition von Sozialpädagogik vornahm, wurde sein Ansatz häufig als eine Pädagogik der Jugendhilfe wahrgenommen.

### 3.2.3 Carl Mennicke

Carl Mennicke befindet sich am Rande des Theoriediskurses, in den Lehrbüchern zu Klassiker\*innen der Pädagogik, der Sozialpädagogik oder Sozialen Arbeit kommt Mennicke überhaupt nicht vor. Bezüge wurden besonders von Lothar Böhnisch hergestellt (2022), der Mennicke als Vordenker seines Bewältigungsparadigmas ansieht und aufbauend auf Mennickes Werk eine „Sozialpädagogik der Verantwortung“ entwickelt. Die Randständigkeit Mennicke im allgemeinen Theoriediskurs ist damit zu erklären, dass Mennicke mit den gängigen Kategorien der Sozialpädagogik nur schwer einzuordnen ist (Feidel-Mertz 2001 [1937]: 207). Darüber hinaus liegen große Teile seines Werkes bislang nur auf Niederländisch vor. Dennoch lässt sich hier einiges zu Mennickes Beobachtungsstandpunkt und zu seiner Pädagogik zusammentragen:

Mennicke wird in der Literatur häufig als „religiöser Sozialist“ verhandelt (Böhnisch 2016, 2022; Feidel-Mertz 2001 [1937]). Der Religiöse Sozialismus war eine Bewegung, die sich insbesondere aus den negativen Erfahrungen des Ersten Weltkriegs speiste und eine Verbindung zwischen Krieg und Kapitalismus herstellte. Der Religiöse Sozialismus zielte auf die Versöhnung von Marxismus und Religion, Proletariat und Kirche. Die im Kommunismus gelebte Gemeinschaft wurde dabei als (Vor-)Form der Erlösergemeinschaft angesehen. Als reformpädagogische Bewegung war der Religiöse Sozialismus eine zahlenmäßig kleine, aber dennoch sehr heterogene Bewegung (Pfeiffer 1998). Hier fanden sich radikale Marxisten ebenso wieder wie Gruppierungen, die bereits Ende der 20er Jahre den Anschluss an die NSDAP suchten (ebd.). Carl Mennicke zählte zum „Herz der Berliner religiösen Sozialisten“ um Paul Tillich (ebd.: 524), der auch Autor der hier ausgewerteten Zeitschriften *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* war. In Berlin war Mennicke zunächst in der Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost bei Friedrich Siegmund-Schulze beschäftigt, gründete dann aber nach dem Bruch mit Siegmund-Schulze seine eigene Ar-

beitsgemeinschaft „Nord“ (Mennicke 1999 [1935]). Beide Projekte wiesen eine große Nähe zur Settlementbewegung auf (Schröder 2000). Mennicke engagierte sich außerdem in und für die Arbeiterbildung (Feidel-Mertz 2001 [1937]).

Seine Sozialpädagogik beruht in weiten Teilen auf seinen Erfahrungen in den Arbeitsgemeinschaften und als Pfarrer in einer Bergarbeitergemeinde. (Mennicke 1999 [1935]). Mennicke interessierte sich für die konkreten Lebensbedingungen der Arbeiter\*innen (Pfeiffer 1998: 525) und nahm hier häufig eine soziologische Sichtweise ein. Er versuchte, die Pädagogik aus den gesellschaftlichen Entwicklungs- und Wandlungsprozessen heraus zu begründen (Böhnisch 2016: 90). Mennicke war der Auffassung, dass der Kapitalismus fortbestehen werde (Pfeiffer 1998) und strebte deshalb an, sozialistische Möglichkeiten des Zusammenlebens in der Gemeinschaft innerhalb eines kapitalistischen Systems zu verwirklichen (Schröder 2000). In diesem Sinne wollte Mennicke, die Arbeiter\*innen für den religiösen Sozialismus begeistern (Pfeiffer 1998: 526). Dies ist ein erster Beobachtungsstandpunkt.

Ein zweiter lässt sich aus seiner akademischen Tätigkeit ableiten. Mennicke war zunächst gefragter Referent, dann Dozent an vielen Ausbildungsstätten der Sozialen Arbeit und hatte in der Folge unterschiedliche Lehrstühle inne: Schwerpunkte seiner Dozententätigkeit waren Sozialpolitik und Soziale Arbeit. Das von ihm gegründete Seminar für Jugendwohlfahrt auf dem Gelände des Pestalozzi-Fröbel-Hauses sah Mennicke in enger Verbindung mit der Jugendbewegung. Mennicke hatte schließlich eine Professur in Frankfurt inne, für die die Vermischung von sozialpolitischen, sozialphilosophischen und sozialpsychologischen Denkbewegungen bis heute typisch ist (Schröder 2000).

Mennickes Ansatz nimmt seinen Ausgangspunkt in einer Analyse, nicht in einer Kritik von Modernisierungsprozessen. Industrialisierung und Demokratisierung hätten einerseits Freiheit gebracht, andererseits aber auch Gemeinschaften, bei Mennicke die „sozialen Lebensformen“, verändert (Mennicke 1929b). Die moderne Gesellschaft ist marxistisch gesprochen durch Ungleichheit und Entfremdung geprägt. Die Frage, wie Freiheit in Gemeinschaft möglich sein kann, durchzieht Mennickes Sozialpädagogik (Schröder 2000: 96). Dabei verknüpft er sozialpsychologische, sozialpädagogische und sozialpolitische Wissensbestände. Der Mensch ist bei Mennicke ein Triebwesen, besonders relevant sei der Selbsterhaltungs- und der Geltungstrieb (Mennicke 1999 [1935]: 49ff.). In vormodernen Lebensformen seien diese Triebe auf natürliche Weise befriedigt worden, in der modernen Gesellschaft sei dies nicht mehr möglich. Hinzu komme eine zunehmende ökonomische und soziale Unsicherheit, welche die Triebbefriedigung zusätzlich erschwere. In dieser Unsicherheit neige der Mensch dazu, die Welt zu vereinfachen, er sei dann ansprechbar für autoritäre Ideen, Militarismus und Nationalismus könnten Fuß fassen (ebd.: 159ff.). Wie kann nun dem Menschen Sicherheit zurückgegeben werden, ohne seine Freiheit einzuschränken? Hierfür müsse einerseits die „abstrakte Masse



der Menschen“, also die Menschen, die keiner bindenden Gemeinschaft mehr angehörten, in die „konkrete Masse“ umgewandelt werden, beispielsweise durch das Engagement in einer Bewegung (ebd.: 130ff.). Das Proletariat ist bei Mennicke abstrakte Masse par excellence, generell sind aber alle gesellschaftlichen Gruppen mit der Herausforderung konfrontiert, Freiheit und Gemeinschaft in Einklang zu bringen, ihre Triebe angemessen zu befriedigen oder konkret gesprochen: mit dem Leben zu Rande zu kommen (Schröder 2000: 95). Adressat\*innen Sozialer Arbeit sind bei Mennicke dann auch alle: die Großstadtbevölkerung, die Landbevölkerung, die Mittelstandsgruppen, die Jugend, die Intellektuellen und das Proletariat (Mennicke 1999 [1935]). Man könnte auch sagen: Mennicke bestimmt die Adressat\*innen der Sozialen Arbeit anhand von Problemlagen und Altersphasen. Es gehe darum, für diese Menschen neue Formen von Gemeinschaften zu schaffen, die einerseits erzieherische Kraft entfalten, andererseits Freiheit ermöglichen. Diese „synthetischen Gemeinschaften“ leitet Mennicke aus bereits vorhandenen Gemeinschaftsideen ab und nennt sechs Punkte, die für einen solchen synthetischen Gemeinschaftsbezug ausschlaggebend seien (Mennicke 2001 [1937]: 172ff.): die Beachtung, aber nicht Absolutsetzung der Volksgemeinschaft, die grundsätzliche Freiheit des kulturellen Lebens, die bewusste Organisation und Transparenz von Bildungsinhalten, die Beachtung von Entwicklungsunterschieden, Erfahrungen und Übungen als wichtiger Bestandteil einer Gemeinschaftserziehung und die auf die konkrete Situation bezogene Ermahnung und Strafe bei Verhalten, das die Gemeinschaft gefährde. In der konkreten pädagogischen Situation gehe es immer darum, Freiheit und Gemeinschaft unter Beachtung des jeweiligen Entwicklungsstandes der Adressat\*innen auszubalancieren. Diesen Balanceakt konkretisiert Mennicke im „Inscendieren“ und „Transcendieren“, das er als dialektische Denkfigur betrachtet (ebd.: 176ff.). Das Inscendieren nimmt seinen Ausgangspunkt in der Realität und versucht sich auf das gegenwärtige „Ist“ einzulassen, es gehe darum, „sich immer tiefer hineinzudenken in die Elemente der Wirklichkeit, mit denen wir es zu tun haben, und diese immer besser zu erspüren“ (ebd.). Das Transcendieren als sozialpädagogisches Mittel unterstütze den Menschen, über die gegebenen gesellschaftlichen Verhältnisse in Richtung Freiheit zu wachsen. Transcendieren und Inscendieren beziehen sich aber nicht nur auf den erzieherischen Prozess, sondern auch auf die Selbstreflexion der Pädagog\*innen:

Die wichtigste Schlußfolgerung jedoch, die aus diesen Überlegungen und Erkenntnissen gezogen werden muß, ist diese, daß der Erzieher die Ursache der Schwierigkeit mit denen er zu kämpfen hat, immer *auch* in sich selbst suchen muß. Nicht *nur* in sich selber. Gerade das Inscendieren, das Kennenlernen der faktischen psychologischen und soziologischen Voraussetzungen und Verhältnissen macht manchmal deutlich, daß es Schwierigkeiten gibt, derer auch die am meisten entwickelte pädagogische Kraft nicht Herr werden kann [...] (ebd.: 179, Hervorhebungen im Original)

Ziel der Erziehung sei es, verantwortungsvolle, eigenständige, freiheitsliebende und freiheitsfähige Menschen zu erziehen, die in der gegebenen Gesellschaft zurechtkommen, gleichzeitig aber fähig seien, diese zu kritisieren (Schröder 2000: 96). Diese Kritik habe aber gestalterische, keine zerstörerische Kraft (Mennicke 2001 [1937]: 189). Durch dieses Transzendieren entstehen freiheitliche Gemeinschaften, die nach und nach im „Reich der Freiheit“ mündeten (ebd.: 176). Damit ist das Ziel aller Pädagogik nicht aus der Vergangenheit abzuleiten (Feidel-Mertz 2001 [1937]: 210), sondern entsteht durch den Menschen selbst.

### 3.3 Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen aus einer theoretischen Perspektive

Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen fasse ich im Folgenden als Kommunikationssysteme auf, die sich von anderer Kommunikation abgrenzen lassen und die durch eine systemeigene Semantik charakterisiert sind. Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit sind Kommunikationssysteme, die auf die Umbrüche zu einer modernen Gesellschaft antworten.

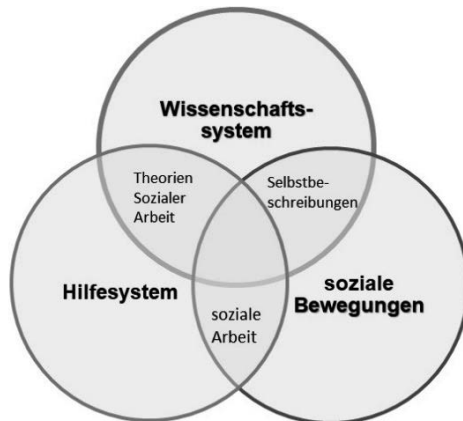
Kulturbewegungen wie die Jugendbewegung antworten auf den Verlust von Integration in der modernen Gesellschaft. Machtbewegungen wie die Arbeiter\*innenbewegung entzündeten sich am Postulat der Gleichheit bei bestehender Ungleichheit. Die erste bürgerliche Frauenbewegung hat sich selbst eher als Kulturbewegung gesehen, kann aber auch als Machtbewegung gelesen werden, sie steht genau zwischen Macht- und Kulturbewegungen. Soziale Bewegungen versuchen, andere Systeme zu irritieren und entwickeln hierzu eine eigene Form von Kommunikation, die „Protestkommunikation“. Diese Kommunikation weicht von herkömmlicher Kommunikation ab, sie produziert unter anderem öffentlichkeitswirksame Bilder. Aber auch das Lied als bedeutende Kommunikation in der Jugendbewegung ist eine solche abweichende Kommunikation. Soziale Bewegungen zielen zwar auf die Irritation anderer Systeme, haben aber keinen Einfluss darauf, wie andere Systeme den Protest wahrnehmen und diesen behandeln.

Soziale Arbeit ist ein System, das auf Inklusions- und Integrationsschwierigkeiten in der modernen Gesellschaft antwortet. Im Laufe des 19. Jahrhunderts löst sich „Hilfe“ von anderen Systemen und wird zunehmend eigenständig. Soziale Arbeit operiert im Modus von „bedürftig/nicht bedürftig“ und bestimmt selbst, was darunter zu verstehen sei. Dieses Hilfesystem stabilisiert sich im Weimarer Wohlfahrtsstaat. Es bildet sich Fachwissen und Fachvokabular aus, sozialarbeiterische/sozialpädagogische Semantik tritt deutlich hervor.

Theorien der Sozialen Arbeit können – wie schon oben ausgeführt – aus zwei Richtungen entstehen: Entweder durch Ausdifferenzierung aus dem Hilfesystem, indem hier vorhandenes Wissen an Abstraktionshöhe gewinnt und die Hintergrundfolie wechselt: Die Kommunikation beginnt, sich an Wahrheit und nicht mehr an Wirksamkeit zu orientieren. Theorien der Sozialen Arbeit können auch durch die Beobachtung des Hilfesystems durch die Wissenschaft selbst entstehen, die sich zunehmend für Fragen der Hilfe öffnet. Hier beweist sich insbesondere der Begriff der Sozialpädagogik als anschlussfähig. Hat sich Soziale Arbeit einmal als Disziplin etabliert, so können neue Theorien aus sich selbst heraus hervorgebracht werden.

Welche Erkenntnisse lassen sich aus dieser theoretischen Gegenstandsbestimmung für das Verhältnis von Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen ziehen? Theorien der Sozialen Arbeit oszillieren zwischen Hilfesystem und Wissenschaftssystem. Zwischen Hilfesystem und sozialen Bewegungen gibt es eine Schnittmenge: der Bereich, in denen soziale Bewegungen ehrenamtliche Hilfe anbieten, die sich professionalisieren und dann ins Hilfesystem übergehen können. Gleichzeitig können aus abstrahierten Selbstbeschreibungen sozialer Bewegungen Theorien hervorgehen, die eine Nähe zu Theorien Sozialer Arbeit aufweisen oder in ihnen aufgehen. Abbildung 5 stellt dieses Verhältnis dar.

Abbildung 5: Theoretische Verhältnisbestimmung von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen



Quelle: Eigene Darstellung

Wie soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit miteinander ins Verhältnis gesetzt werden können, werde ich im folgenden Kapitel entfalten.

## 4 Analytisches Vorgehen

In den vorangegangenen Kapiteln habe ich Soziale Arbeit und soziale Bewegungen als Kommunikationssysteme beschrieben. Weil es sich bei der hier analysierten Kommunikation um Kommunikation der Vergangenheit handelt, liegt diese in Schrift vor. Wer schreibt, bringt seine Gedanken aufs Papier und verwandelt sie damit in Kommunikation. Aber nicht jeder Gedanke wird niedergeschrieben, Verschriftlichtes wird in besonderer Weise bedacht. Systemtheoretisch formuliert: Soziale und psychische Systeme sind geschlossene Systeme, die zwar miteinander gekoppelt, aber nicht deckungsgleich sind. Schrift ist symbolisch fixierter Sinn: Sie ist nicht mehr „erfahrungsgesättigt“ (Assmann 2018b: 14), sondern entsinnlicht und abstrakt. Mit ihr kann nur das vermittelt werden, was in Sprache verfasst ist und sich mit 24 Buchstaben des Alphabets ausdrücken lässt. Schrift ist eine radikale Reduktion der Wirklichkeit.

Jede Autor\*in weiß, dass ihr Text von anderen Menschen zu anderen Zeiten gelesen und anders verstanden werden kann. Deshalb bedenken Autor\*innen im Allgemeinen, was sie einer unbekanntem Leser\*in an einem unbekanntem Ort zu einer unbekanntem Zeit mitteilen und was sie lieber vergessen haben möchten. Die analysierten Texte spiegeln deshalb nicht „die Bewegung“ wider, sondern das, was die Bewegung selbst über sich sagen möchte, was sie als mitteilungs- oder bewahrungswert betrachtet. Auch Alice Salomon, Herman Nohl und Carl Mennicke werden ihre Veröffentlichungen wohl bedacht und mögliche Reaktionen auf Veröffentlichungen antizipiert haben. Die verfassten Texte sagen nur sehr begrenzt etwas über den Menschen aus, der sie geschrieben hat. Schriftstücke als radikale Reduktion der Wirklichkeit können immer nur Spuren in die Vergangenheit sein, weil immer nur ein Bruchteil vergangenen Sinns rekonstruiert werden kann. Die hier analysierten Texte legen eine solche Spur zu Arbeiter\*innen-, Frauen- und Jugendbewegung sowie den Theorien von Salomon, Nohl und Mennicke im Zeitraum von 1903 bis 1933.

Die Kommunikation der hier analysierten Bewegungen und Theorien schließt aneinander an, entwickelt sich weiter und lässt sich von anderer Kommunikation abgrenzen. Sie bildet Systeme, die sich durch eine systemeigene Semantik auszeichnen.

Semantik meint eine spezifische Art des Sprechens. So kann in der Frauenbewegung prinzipiell zwar noch alles gesagt werden, es könnte beispielsweise auch über Kochrezepte diskutiert werden, dies ist aber eher unwahrscheinlich. Durch Wiederholung und Selektion kristallisiert sich mit der Zeit eine „Gewohnheit des Sprechens heraus“, diese bezieht sich auf Themen, die Anschluss finden, Bedeutungen, die man Begriffen zuweist, Ideen und Formeln, die Anerkennung finden (Esposito 2018). Kommunikation in Systemen muss „sinnvoll“ erfolgen, aber es sind unterschiedliche Sinnzuweisungen

möglich. Ein Satz, ein Begriff muss verständlich, aber nicht eindeutig sein. In einem System bilden sich Sinnverarbeitungsregeln heraus, die regeln, welche Themen, Bedeutungen und Begriffe im System anschlussfähig sind und welche nicht. Durch diese Regeln entwickeln sich „Sinntypen“ die systemtheoretisch mit dem Begriff „Semantik“ bezeichnet werden. Wie aber können solche Sinntypen rekonstruiert werden? Hier zeigen die Arbeiten zur historischen Semantik, den Begriffsgeschichten und der wissenssoziologischen Metaphernanalyse, dass es Begriffe gibt, in denen die Sinnverarbeitungsregeln in Anschlag gebracht, Bedeutungen gefiltert werden und die Art und Weise des Sprechens exemplarisch sichtbar wird. Ein solcher Begriff muss so offen und zugleich zentral sein, dass die Sinnverarbeitungsregeln anspringen, sobald der Begriff genannt wird. Die Semantik braucht ein Gerüst, an der sie haften kann und dieses Gerüst ist hier der Scharnierbegriff. In der Rekonstruktion der Bedeutungen des Scharnierbegriffs kristallisiert sich das metaphorische Konzept und die Semantik heraus. Hierbei handelt es sich um eine rein analytische Trennung, denn Semantik und metaphorisches Konzept sind nicht unabhängig voneinander zu denken: Im metaphorischen Konzept spiegelt sich wider, was unter dem Scharnierbegriff verstanden wird, in der Semantik, wie es thematisiert wird. Umgekehrt ergibt sich das, was etwas ist, erst aus der Art und Weise, wie es beschrieben wird.

Ausgehend von diesen theoretischen Vorüberlegungen werde ich im Folgenden mein empirisches Vorgehen beschreiben. Für diese analytische Strategie (Andersson) sind drei Fragen zentral:

- Welche Texte können Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen als Kommunikationssysteme beispielhaft repräsentieren?
- Wie lässt sich ein Scharnierbegriff finden und begründen?
- Wie lässt sich die Systemsemantik anhand des Scharnierbegriffs rekonstruieren?

#### 4.1 Textkorpora als Kommunikationssysteme

In welchen Texten symbolisiert sich die Kommunikation der Bewegungen und der Theorien? Die ausgewählten Texte sollten erstens repräsentativ für das entsprechende Kommunikationssystem sein. Für soziale Bewegungen gelten zu Beginn des 20. Jahrhunderts Verbandszeitschriften als „Kristallisationspunkt der nach innen und außen gerichteten Bewegungskommunikation“ (Wischermann 2003: 10). Hier können Zeitschriften als repräsentativ gelten, die als Zentralorgan fungierten, eine besonders hohe Auflage und Abonnent\*innenzahl aufwiesen, überregional verbreitet waren und in denen die Protagonist\*innen der jeweiligen Bewegungen publizierten.

Für den Textkorpus wurden Zeitschriften ausgewählt, die sich im Zentrum des diskursiven Raums bewegen, Zeitschriften also, die sich als besonders anschlussfähig im zeitgenössischen und aktuellen Diskurs erwiesen haben und beispielsweise schon in anderen Studien ausgewertet wurden.

Dies ist in der bürgerlichen Frauenbewegung *Die Frau* (Wolff 2017) und in der Arbeiter\*innenbewegung *Die neue Zeit*, die 1922 in *Die Gesellschaft* unbenannt wurde (Friedrich-Ebert-Stiftung 2017). *Die neue Zeit* war ein Organ der Sozialdemokratie, aber weder ein Partei- noch ein Gewerkschaftsorgan, auch wenn es starke personelle Überschneidungen gab. Sie deckt ein weites Spektrum sozialistischer Positionen ab, „so dass sie als repräsentativ für die theoretischen und politischen Diskurse innerhalb der Arbeiterbewegung gelten kann, für die Zeit der Weimarer Republik allerdings nur für deren sozialdemokratischen Flügel“ (Uhlig 2006: 5). Für die Jugendbewegung wurden einerseits die Verbandszeitschriften des Wandervogels ausgewählt, der als „Jugendbewegung“ schlechthin gilt (Mogge 2009). Aufgrund der zahlreichen Spaltungen und der Dezentralität des Wandervogels verfügte dieser nicht über ein einheitliches Zentralorgan, sondern splittete sich in ein vielfältiges Publikationswesen auf. Quantitativ am bedeutsamsten war *Der Wandervogel – illustrierte Monatszeitschrift* (Schreiber 2014). Um die Heterogenität der Jugendbewegung abzubilden, findet darüber hinaus die stark rechtslastige *Wandervogelführerzeitung* (Niemeyer 2015) sowie der schulkritisch ausgerichtete *Der Anfang* und der *Der Neue Anfang* um Gustav Wynecken, Siegfried Bernfeld und Georges Barbizon Eingang in den Textkorpus.

Texte von Salomon, Nohl und Mennicke sind repräsentativ für das Wissenschaftssystem, wenn sie inhaltlich ein Fachpublikum adressieren und in einschlägigen Verlagen oder Zeitschriften publiziert wurden.

Es wurden alle Publikationen einbezogen, die im Zeitraum zwischen 1903 und 1933 veröffentlicht wurden. Im Falle Mennickes wurden seine beiden Hauptwerke „Sozialpädagogik“ und „Sozialpsychologie“ ebenfalls mit in den Textkorpus aufgenommen, obwohl diese erst nach 1933 erschienen. Mennicke entwickelte seine Gedanken hierzu aber bereits in der Weimarer Republik, sodass seine Werke als Werke dieser Epoche betrachtet werden können (Feidelmertz 2001: 207). Einbezogen wurden nur Texte, die Mennicke auf Deutsch verfasst hat. Auch ein Großteil der Publikationen Nohls erschienen erst nach 1933 und werden nicht berücksichtigt, sodass man hier nicht von „Nohls Pädagogik“, sondern höchstens von Nohls Pädagogik zwischen 1903-1933 sprechen kann. Eine Berücksichtigung seiner Texte über 1933 hinaus, würde in einer anderen Fragestellung münden, der Michael Gran (2005) oder Benjamin Ortmeier (2008) nachgegangen sind, nämlich die Fragen, inwieweit sich Nohls Schriften im Zuge der nationalsozialistischen Diktatur veränderten und wie Nohl sich vor und nach dem Nationalsozialismus positionierte. Dies gilt ansatzweise auch für Alice Salomon, deren Hauptpublikationsphase aber mit der Emigration in die USA endete.

Insgesamt umfasst der Textkorpus etwa 150.000 Normseiten. Aufgrund seiner wöchentlichen Erscheinungsweise macht der Textkorpus der Arbeiter\*innenbewegung über die Hälfte der Gesamttexte aus, *Die Frau* erschien ebenso wie die Publikationen des Wandervogels monatlich, allerdings mit erheblich größeren Seitenumfang, sodass *Die Frau* ein Drittel des Korpus darstellt, die Zeitschriften des Wandervogels nur 12%. Damit entspricht die quantitative Verteilung der Texte der sozialen Bewegungen der quantitativen Bedeutsamkeit der einzelnen Bewegungen. Der Theoriekorpus umfasst hingegen nur 6% des gesamten Textkorpus, wobei die Hälfte auf die Vielschreiberin Salomon entfällt und nur 1% der Texte von Mennicke verfasst wurden, aus den genannten Gründen. Alle Texte wurden digitalisiert und mit einer OCR-Kennung hinterlegt. Aus diesen Kommunikationssystemen, die sich in Texten repräsentieren, wurden nun zwei Begriffe herausgebrochen, anhand derer die Systemsemantik rekonstruiert werden kann. „Begriffe“, schreibt Franco Moretti, „sind abstrakt, sie sind arm. Aber genau diese Armut macht es möglich, mit ihnen zu arbeiten“ (Moretti 2016). Anders ausgedrückt: Für die Rekonstruktion der Semantik eignet sich ein Scharnierbegriff, weil er unterschiedliche Sinnzuweisungen zulässt und operationalisierbar ist (Maasen/Weingart 2000).

## 4.2 Die Suche nach einem Scharnierbegriff

Mögliche Scharnierbegriffe wurde einerseits induktiv aus dem Textkorpus herausgearbeitet, andererseits deduktiv aus vorhandenen Theorien und Forschungen übernommen (Brunner/Conze/Koselleck 2004; Benner/Oelkers 2010; Lessenich 2003; Nolte 2000). Auch wenn es prinzipiell egal ist, welcher Begriff zur Rekonstruktion der Systemsemantiken genutzt wird, so sind Begriffe, die nahe an der Fragestellung sind, von besonderer Relevanz. Folgt man der in Kapitel 3 entwickelten These, dass Soziale Arbeit und soziale Bewegungen spezifische Erscheinungsformen der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft sind, so eignen sich erstens Begriffe, mit denen Gesellschaft und ihre Veränderung beschrieben werden, beispielsweise „Politik“ oder „Stand“. Zweitens eignen sich „Inklusions- und Exklusionsbegriffe“, Begriffe also, die den Zugang und die Zugangsbedingungen zu Funktionssystemen fassen können („Demokratie“, „Gleichheit“, „Bürger“) oder auf die Ursachen („Industrialisierung“, „Entsittlichung“, „Verwahrlosung“, „soziale Frage“) und Folgen von Inklusion und Exklusion verweisen („Armut“, „Heimarbeit“, „Ungleichheit“). Insgesamt wurde eine Liste mit 40 potentiellen Scharnierbegriffen erstellt. Ein Scharnierbegriff muss ähnlich wie eine Metapher einen Bedeutungsüberhang haben. Er muss aber auch kommunikativ höchst anschlussfähig sein, also quantitativ in den Systemen häufig vorkommen. Um die Häufigkeit von

möglichen Scharnierbegriffen zu erfassen, wurde eine quantitative Inhaltsanalyse durchgeführt und deren Ergebnis ins Verhältnis zur Größe der Textkorpora gesetzt. Aus den potentiellen Scharnierbegriffen wurden die ausgewählt, die in allen Systemen häufig vorkommen. Eine quantitative Inhaltsanalyse gibt einen ersten Eindruck über die Begriffsdiffusion in den einzelnen Textkorpora. Schließlich wurde das Begriffspaar „Volk“ und „Nation“ als Scharnierbegriff ausgewählt, weil dieser in allen Kommunikationssystemen häufig vorkommt und eine besondere Nähe zur Sozialen Arbeit und zu sozialen Bewegungen aufweist: Die Vorstellung von „Volk“ und „Nation“ definiert ein Innen und ein Außen, die Begriffe können deshalb Fragen von Inklusion und Exklusion fassen. Der Begriff der Nation ist nach Stichweh (1988: 287) der „erfolgreichste Inklusionsbegriff der Moderne“, weil er gleichzeitig Exklusion organisiert (Stichweh 1988: 287). Über die Begriffe „Volk“ und „Nation“ werden die „Fremden“ konstruiert, deren Privilegierung oder bloße Teilhabe an Funktionssystemen nun erklärungsbedürftig wird (ebd.: 288).

### 4.3 Reduktion des Textkorpus auf einen Kernkorpus

Für die qualitative Auswertung muss der Textkorpus nun auf eine bearbeitbare Menge reduziert werden. Zunächst wurden die Textkorpora mithilfe der lexikalischen Suche der Software MAXQDA auf Texte reduziert, in denen die Begriffe „Volk“ und „Nation“ besonders häufig vorkamen.<sup>2</sup> Titel, Überschriften und auffällige Wortkombinationen verweisen auf Texte, die für die Fragestellung besonders bedeutsam sind.

Bei der Zusammenstellung der Kernkorpora wurde darauf geachtet, dass sich die Texte gleichmäßig über den Analysezeitraum verteilen. Eine Übersicht über die Texte des Kernkorpus befindet sich im Anhang. Dieser Kernkorpus bildete die Grundlage für das folgende inhaltsanalytische Vorgehen.

### 4.4 Qualitative Inhaltsanalyse

Es sind nun Begriffe und Texte definiert, anhand derer die Semantik der Systeme rekonstruiert werden kann. Für eine systemtheoretisch angelegte Forschung eignet sich die Inhaltsanalyse, die wie die Systemtheorie davon ausgeht, dass die Wirklichkeit nicht als solche, sondern nur sprachlich zu erfassen ist. Sie ist darüber hinaus in der Lage, einen einzigen Begriff aus einer Vielzahl

2 Es wurde eine Lemmata-Liste verwendet, die auf den „Deutsche Morphologie-Daten“ von Daniel Naber basiert (<http://www.danielnaber.de/morphologie/>) und unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz veröffentlicht wurde (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).



von Texten herauszuschneiden und in seiner Bedeutung zu rekonstruieren. Diese rekonstruierten Bedeutungen müssen sortiert und geordnet werden – hierzu bieten sich die inhaltsanalytischen Kategorien an, die in einem Kategorienbaum geordnet werden können.<sup>3</sup> Um einen solchen Kategorienbaum zu erstellen, werden zunächst deduktive Kategorien anhand der Sinndimensionen der Scharnierbegriffe erstellt (Kirchmeier 2012). Auf der Sachdimension geht es um die Frage, was das Volk ist und aus welchen Teilen es sich zusammensetzt, mithin also um Fragen von Inklusion und Exklusion. Gleichzeitig muss bestimmt werden, was die Teile des Volkes zusammenhält, es geht also auch um Kohäsion. Auf der Sozialdimension geht es um das „Miteinander“ und um Beziehungen, darum also, wie sich das Verhältnis des Einzelnen zu seinem Volk und das Verhältnis der Völker zueinander charakterisieren lässt. Das Volk und die Nation lassen sich auch zeitlich verorten: Hier ist die historische Genese des Volkes zu nennen und seine Verortung in der Gegenwart, aus der häufig eine Vorstellung für die Zukunft abgeleitet wird. Rudolf Stichweh (2010) hat vorgeschlagen, diesen drei Dimensionen eine vierte hinzuzufügen: Die Raumdimension. Das Volk und die Nation sind häufig mit Vorstellungen eines begrenzten Territoriums verbunden. Was forschungsmethodologisch als Kategorienbaum bezeichnet wird, kann theoretisch auch als metaphorisches Konzept oder Gerüst bezeichnet werden. In diesem spiegelt sich eine allgemeine, grundlegende Auffassung von „Volk“ und „Nation“ wider. Die Oberkategorien sind die Kriterien, mit denen ein Volk oder eine Nation definiert werden. Dieser grobe Kategorienbaum ist noch für alle Systeme gleichermaßen gültig, das Systemspezifische entsteht erst durch die Unterkategorien und ihre Füllung. Die Unterkategorien wurden induktiv aus den Texten herausgearbeitet. Hierzu eignet sich aus einer systemtheoretischen Forschungsperspektive die Arbeit mit Gegenbegriffen: Denn jedes Mal, wenn etwas bezeichnet wird, muss es von etwas anderem unterschieden werden, „[...] gerade deshalb ist es wichtig, Unterscheiden und Bezeichnen als die beiden Komponenten der Beobachtung sorgfältig auseinanderzuhalten“ (Kneer/Nassehi 2000: 97). Der Wortgebrauch wurde aus dem Kontext analysiert – und zwar in seiner sozialpolitischen, nicht in seiner linguistischen Bedeutung (Brunner/Conze/Koselleck 1992). Hierbei wurde so viel Kontext einbezogen, wie für das Verständnis der Textstelle notwendig war. So wurden induktive Kategorien gebildet, die sich in einem Kategorienbaum sortieren ließen. Diesen Kategorien wurden Textstellen zugeordnet, es wurde also kodiert. In diesem Kodierprozess traten neue induktive Kategorien auf, mit denen der Kategorienbaum nach und nach erweitert wurde. Es wurde so lange kodiert, bis der Kategorienbaum „gesättigt“ war, insgesamt wurden 12.889 Kodierungen vorgenommen. So kristalli-

3 Um theoretische und methodische Begrifflichkeiten zu trennen, spreche ich in einem systemtheoretisch fundierten Forschungsdesign von „Kategorienbaum“, nicht von „Kategoriensystem“.

sierte sich nach und nach das metaphorische Konzept von „Volk“ und „Nation“ heraus sowie die semantischen Felder. Das metaphorische Konzept lässt sich anhand der gebildeten Kategorien und ihren Verbindungen beschreiben, die Semantik zeigt sich in den Unterkategorien und der Art und Weise, wie diese gefüllt werden. Die semantischen Felder wurden in sich überschneidenden Kreisen visualisiert (vgl. Kapitel 6), wobei die Größe und Positionierung der semantischen Felder mit der quantitativen Bedeutsamkeit korreliert. Bei der folgenden sprachlichen Beschreibung der metaphorischen Konzepte und ihrer Semantik galt es, sich noch einmal in die kodierten Textstellen zu vertiefen und jede einzelne Kategorie mit ihren Unterkategorien zu beschreiben. Da es sich hier möglichst um eine Beschreibung, nicht um eine Interpretation handelt, erfolgte diese sehr nah anhand der Originalzitate. Die hier getätigten Aussagen werden außerdem am Gesamtkorpus validiert, indem bestimmte Begriffe, die mit diesen Aussagen verbunden sind, erneut im kompletten Textkorpus aufgespürt und ihre Verwendung überprüft wurden. Der Kernkorpus wurde also sukzessive erweitert. Insgesamt wurden im Korpus 12.889 Kodierungen vorgenommen. In der Beschreibung der metaphorischen Konzepte und der Semantiken werden jeweils nur die prägnantesten Textstellen als Beleg angeführt.

Die rekonstruierten Semantiken und metaphorischen Konzepte werden in Kapitel 6 vorgestellt. Da diese aber immer in die gesamtgesellschaftliche Semantik eingebettet ist, werden „Volk“ und „Nation“ zunächst kontextualisiert.

## 5 Zur historischen Semantik von „Volk“ und „Nation“

Im Folgenden werde ich die „Zeitschichten“ (Koselleck 2010: 91) der Scharnierbegriffe „Volk“ und „Nation“ freilegen. Dies ist für das Verständnis der folgenden Analyse unabdingbar: Denn erstens ist Semantik immer Semantik ihrer Zeit und je größer der Abstand zu einer vergangenen Gegenwart wird, desto mehr braucht es eine stellvertretende Deutung, um Begriffe aus dieser, nicht aus unserer Gegenwart zu verstehen. Der Nationalismus und das Völkische Gedankengut, das uns heute zu Recht irritiert und entsetzt, war zur Zeit des Kaiserreichs gesellschaftlicher Mainstream. Dieses historisch zu kontextualisieren bedeutet nicht, es zu verharmlosen, sondern durch Beschreibung und Erklärung zu einem tieferen Verständnis beizutragen (Jordan 2018). Zweitens „erfinden“ die Autor\*innen der hier ausgewerteten Texte die Bedeutung von Volk und Nation nicht neu. Sie beobachten die Verwendung der Begriffe in anderen Systemen und integrieren diese in die eigene Kommunikation. Viele der hier rekonstruierten Bedeutungen sind in Vergessenheit geraten, andere wirken – manchmal in anderem Gewand – bis heute fort: Die Erzählung vom deutschen „Volk der Dichter und Denker“ ist beispielsweise aus den Feuilletons nie ganz verschwunden, und Bücher über die „deutsche Volksseele“ (Dorn/Wagner 2011) können auch gegenwärtig noch zu Bestsellern werden. Völker und Nationen bleiben „vorgestellte Gemeinschaften“ (Anderson 2016), sie sind keine naturgegebenen Tatsachen, sondern Konstruktionen, deren Bedeutung sich in den letzten 250 Jahren immer wieder verändert hat.

### 5.1 Vormoderne Vorstellungen von „Volk“ und „Nation“

„Volk“ und „Nation“ behandle ich als „historische Grundbegriffe“, Begriffe also, in denen sich die Umbrüche der Moderne widerspiegeln. Aber diese Vorstellungen entstehen nicht aus dem Nichts, sondern knüpfen an vormoderne Bedeutungen von „Volk“ und „Nation“ an. In der mittelalterlichen Ständegesellschaft orientiert sich Kommunikation an der grundlegenden Differenz von Adel/Nichtadel (vgl. Kapitel 2.1). Der Begriff „Volk“ meinte lange Zeit das „einfache Volk“ im Gegensatz zum Adel. Der Begriff der Nation wurde für die Bezeichnung von (sprachlicher) Herkunft genutzt (ebd.). Weil Religion die Spitze dieser Gesellschaft war, stellte man sich auch „Communities“ als Religionsgemeinschaften vor, etwa die Christenheit oder die islamische Welt. Diese religiösen Einheiten ließen sich durch unterschiedliche „göttliche“ oder „wahre Sprachen“ unterscheiden: Das Christentum reichte so weit wie das Lateinische, der Islam so weit wie das Arabische. Diese ersten Communities wa-

ren flexible, offene Gebilde mit einem Machtzentrum, deren Territorien nicht zwangsläufig verbunden sein mussten. Sie waren noch unabhängig von anderen Kriterien wie Herkunft, Tradition oder Wirtschaftsform denkbar (ebd.: 12).

Der Umschwung von einer mittelalterlichen zu einer modernen Gesellschaft ist eng mit dem Erfolg des Printkapitalismus verbunden (vgl. Kapitel 2.2). Dies hatte nicht nur zur Folge, dass sich die Gesellschaft von einer Anwesenheits- zu einer Schriftgesellschaft änderte, sondern auch dass Sprache ihren religiösen Mantel abstreifte. Das Latein als Kirchensprache existierte mit der Reformation nur noch in der katholischen Kirche weiter, die Volkssprache wurde aufgewertet und als Handelssprache auch wirtschaftlich wichtig. Die Vorstellung einer Sprachnation trat allmählich an die Stelle der religiösen Gemeinschaft. Dass Deutschland eine Sprachnation sei, ist bis heute eine weit verbreitete Vorstellung. Sie findet sich bei Ernst Moritz Arndt, für den das deutsche Vaterland reicht, „soweit die deutsche Zunge klingt“ (Arndt 1813), und wird auch in allen hier analysierten Systemen aufgerufen. „Das Deutsche“ als Sprache ist jedoch nicht „naturwüchsig“ gegeben, sondern wurde als Einheitssprache von Luther geprägt (Schulze 1999: 143ff.) und konnte sich dann im Zuge des Printkapitalismus durchsetzen (Anderson 2016: 18). Davor wurden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation unzählige Dialekte gesprochen, die teilweise anderen Sprachen näher waren als dem Hochdeutschen (Schulze 1999: 142). Zu den deutschen Dialekten zählte zweifelsohne auch das Jiddisch (Hobsbawm 2019: 22). Diese Dialekte prägten den Alltag der Menschen und verbanden sie mehr als das Hochdeutsche.

## 5.2 Die Nation als demokratische Nation – die Französische Revolution

Die Begriffe „Volk“ und „Nation“ sind Ausdruck einer Gesellschaft, die von Integration auf Inklusion umstellt. In ihrer ersten, ursprünglichen Fassung spiegelte sich in diesen beiden Scharnierbegriffen das Postulat der „Gleichheit“ wider (ebd.: 18). „Gleichheit“ der Menschen bedeutet systemtheoretisch ein gleicher Zugang zu Funktionssystemen, unabhängig von Herkunft oder finanziellen Mitteln. Für diese neue Form des Zusammenlebens suchte die Gesellschaft nach einem neuen Ordnungssystem, das im Gegensatz zur Monarchie diese Gleichheit gewährleisten konnte, und fand die Demokratie, welche die „Gesamtinklusion der Bevölkerung“ (Hünersdorf 2009: 44) ermöglichte. Vor 230 Jahren war die Nation ein linkes Projekt, das mit der Französischen Revolution auf die Weltbühne trat: Sie war ein Gegenentwurf zur Bevormundung durch Kirche und König, eine Kampfansage an das alte, das „ancien régime“ (Anderson 2016: 6f.). Die Gesellschaft hatte ihre Spitze verloren: Nichts war mehr göttlich, alles lag in der Hand der Menschen selbst. Kein König hatte das

Recht, über die Menschen zu herrschen, denn die Menschen regierten sich selbst. Es war die Geburt der „Volkssouveränität“. Der Vorherrschaft der Kirche und der Könige setzte die Französische Revolution die Menschenrechte entgegen. In dieser Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 heißt es in Artikel 3:

Die Nation bildet den hauptsächlichlichen Ursprung jeder Souveränität. Keine Körperschaft und kein Individuum kann eine Gewalt ausüben, die nicht ausdrücklich von der Nation ausgeht.

Männer (später dann auch Frauen), die auf Grundlage dieser Idee zusammenleben wollten – nicht mussten –, bezeichnete man als „Nation“. In den Anfängen dieser neuen Vorstellung menschlichen Zusammenlebens konnte jeder, der sich als Demokrat verstand, Teil der französischen Nation werden – unabhängig von Geburt, Reichtum, Religion (Schulze 1999: 169) oder Sprache (Hobsbawm 2019: 20ff.). Das Wort „Volksverräter“ gab es auch in dieser Vorstellung schon, meinte aber dann „Anti-Demokrat“ (Anderson 2016). Nation war eine Ideologie, die von den Ständen befreite, und diese Bedeutung erlangte sie erneut in Prozessen der Entkolonialisierung (Langewiesche 1999).

Mit dieser Vorstellung einer politischen Gemeinschaft formierte sich in der Französischen Revolution das Volk zum Staatsvolk – die „Summe der Untertanen“ wurde zum Kollektivsingular, zu „einer Nation“, „einem Volk“. Dieses Volk bildete eine eigene Organisation – den Staat. Der Staat, verstanden als Organisation der Politik, wurde vom Volk ganz beansprucht und damit zum „Nationalstaat“ (Bommes 1999: 108). Ein Nationalstaat ist nicht gleichzusetzen mit einer Nation, auch wenn der Begriff heute so verwendet wird. Eine „Nation“ ist eine vorgestellte Einheit, ein Nationalstaat ist die Steigerung dieser Einheit und gekennzeichnet durch ein Gewaltmonopol nach innen und außen, die Steuerung des Gemeinwesens, klar definierten Grenzen sowie eine Unabhängigkeit von anderen Staaten (Souveränität) (ebd.). Lepsius (1990) macht darauf aufmerksam, dass eine Staatsnation auf die politische Verfasstheit eines Gebildes verweist, aber noch nichts über die Staatsform aussagt.

Eine „Staatsbürgernation“ sei hingegen ein demokratischer Zusammenschluss. Ein Nationalstaat definiert sich nicht nur über sein Volk als Volkssouverän, sondern auch über sein Territorium: Die Nation als demokratischer Zusammenschluss ist eine freiwillige Community demokratischer Menschen und damit ein schwaches und risikoreiches Gebilde: Während die mittelalterliche Ständegesellschaft von einer Spitze her steuerbar war und Religion die Gesellschaft in ein enges Korsett zwängte, ist in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft mehr sagbar (vgl. Kapitel 2.3). Demokratie ist das damit korrespondierende gesellschaftliche Ordnungsprinzip. Demokratien sind offene Gesellschaften und setzen nichts weiter voraus als das Bekenntnis zu demokratischen Werten. Eine Demokratie kann nur aus sich selbst heraus, nicht von außen begründet werden. Damit setzt sich die Demokratie selbst kontingent. Um ihre Mitglieder zu binden, wird das „Gemeinwohl“, eine Orientierung am

„Pursuit of happiness“ oder der „volonté générale“ zu einer zentralen Selbstbeschreibung demokratischer Nationalstaaten (Bommes 1999: 108).

Auch die junge französische Nation war zunächst eine schwache Einheit. Sie verlangte von ihren Bürger\*innen Toleranz, Selbstverantwortung und Solidarität (Meier 1996). Vor allem für die Oberschicht war diese neue Solidarität mit dem Verlust von Macht und Privilegien verbunden. Eine Demokratie steht also immer in der Gefahr, von Nichtdemokrat\*innen unterwandert zu werden. Die demokratische Nation musste die Werte „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ stark genug machen, um Religion zu ersetzen und die Entwicklung einer neuen kollektiven Identität zu ermöglichen. Nationen müssen nach „innen dadurch gekennzeichnet sein, daß sie sich ihre politischen Einheiten emotional und identifikatorisch zu eigen [machen]“ (ebd.: 144). Die Französischen Revolutionär\*innen entwickelten deshalb Symbole, die identifikatorisch wirken sollten, etwa die Tricolore als Farben der Revolution oder die Marseillaise als Nationalhymne (Wollstein 2010). Diese Elemente werden Inbegriff der Nation schlechthin und entfalten eine Attraktivität, weil sie Komplexität reduzieren.

Um die Demokratie zu sichern, bediente sich die junge französische Demokratie undemokratischer Mittel: An die Französische Revolution schloss sich die Phase der Schreckensherrschaft an, in der allein von Juni bis Juli 1794 16.594 Menschen im Namen von „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“ ermordet wurden (Thamer 2009: 88). An die Stelle von Demokratie trat die Gemeinschaft selbst, es waren zunehmend nicht mehr die Errungenschaften der Revolution, die es zu verteidigen galt, sondern die Nation an sich. Die Nation begann sich nach außen abzugrenzen und zeichnete sich durch eine Dialektik von „Verdächtigung und Brüderlichkeit“ aus (Vovelle 1985 zit. n. Koselleck 2004: 324). In Frankreich wurde Nation damit zu einem Wert, der sich von Demokratie löste. Ein französisches Nationalbewusstsein entstand.

In einer Demokratie gilt nicht mehr das Recht des Stärkeren, sie lässt Meinungs- und Parteivielfalt zu. Dies ermöglicht, dass die Begriffe „Volk“ und „Nation“ selbst demokratisiert werden, sie können ganz unterschiedlich gefüllt und instrumentalisiert werden:

Indeed, as we shall see, the „nation“ proved an invention on which it was impossible to secure a patent. It became available for pirating by widely different, and sometimes unexpected hands. (Anderson 2016: 5)

Systemtheoretisch formuliert: In der funktional-ausdifferenzierten Gesellschaft hinterlegt jedes System den Begriff „Volk“ und „Nation“ mit eigenem Sinn. In den Anfängen dieser modernen Gesellschaft ist der Begriff aber noch eindeutig dem politischen System zuzuordnen. Dieser politische Begriff wird bald vom entstehenden Wissenschaftssystem als interessante Information beobachtet und in die systemeigene Logik integriert.

### 5.3 Das Volk als Kulturgemeinschaft – Romantik, Klassik und ihre Folgen

In Deutschland wurden die Ideen der Französischen Revolution zwar diskutiert, führten jedoch nicht zu konkreten politischen Veränderungen.

Die Idee einer deutschen Nation oder genauer: eines „deutschen Volkes“ war zunächst kein politisches Thema, sondern eines der Literatur und der Philosophie (Schulze 1999: 177). Schon die Literatur der Aufklärung hatte die Eigenständigkeit der Völker proklamiert, in der deutschen Romantik und Klassik wurde diese Idee aufgegriffen und ein spezifisch „deutsches Volk“ erdacht. Es ging ihr darum, im Rückbezug auf das „Volk“ die als negativ erlebten Folgen der Aufklärung zu korrigieren (Bormann 1998). Bewusst grenzten sich die Romantiker\*innen von den Dichterfiguren der höfischen Literatur, aber auch von den „bewährten Mustern der aufgeklärten Literatur der 1860er Jahre“ ab (Luserke 2010: 10).

Die Romantik kritisierte die „Regeln der Dichtkunst“, vor allem die französische Dichtkunst, die als zu affektiert, zu gestellt galt, verfasst in abgehobener Gelehrtensprache. „Das Deutsche“ galt nun als „unverfälschte Sprache“, die „ungedruckt und ungeschrieben zu uns durch die Lüfte dringt“ (Arnim 2013: 154 [1809]). Der Gegenbegriff zur Volkssprache ist in dieser Lesart die Gelehrtensprache. In diesem Sinne waren die Romantiker\*innen auf der Suche nach „echten Themen“, die nicht aus einer „Elite“ stammten, sondern „aus dem Volk“. Natur und Landleben wurden zu favorisierten Themen und die Stadt zum modernisierungskritischen Gegenentwurf herabgestuft. Damit wurde das Volk „volkstümlich“, also traditionsbewusst, nach alten Sitten und Gebräuchen lebend. Im Volkstum würden sich die wahren „Lebensäußerungen eines Volkes“ zeigen (Der große Brockhaus 1934: 666). Die Aufwertung des Deutschen als Sprache der Dichtkunst einerseits und die Idealisierung des „Volkstums“ als Lebensäußerung des Volkes andererseits begründeten die Begeisterung der Romantiker\*innen für Volkslieder und Märchen. Damit wird ein kommunikativer Anfang konstruiert, von dem aus die Geschichte des deutschen Volkes erzählbar ist.

Ein reales Leben im Sinne einer solchen Agrarromantik hat es indes so nie gegeben: Weit entfernt von der romantischen Vorstellung war das Landleben hart und entbehrungsreich. Zusammenfassend spricht die Kulturhistorikerin Ingeborg Weber-Kellermann von einer „falschen Agrarromantik“ (Weber-Kellermann 1988: 199).

Die Romantiker\*innen wussten, dass sie ein idealisiertes Bild des Landlebens zeichneten. Die Landbewohner\*innen als empirische Tatsache waren auch gar nicht gemeint, wenn die Romantiker\*innen vom „Volk“ sprachen: Volk heißt nicht der Pöbel auf den Gassen, der singt und dichtet niemals, sondern schreyt und verstümmelt (Buerger 1779 zit. n. Luserke 2010: 86). Die

maßgeblich von der Romantik konstruierte Vorstellung des idealisierten Landvolkes ging mit seiner Entmündigung einher.

Innerhalb der romantischen Konzeptionen des „Volkes“ kommt Johann Gottlieb Herder eine besondere Bedeutung zu. Seine Konzeption eines Kulturvolkes erwies sich als extrem anschlussfähig, durch stetige Wiederholung seiner Position setze sich Herder als „Schöpfer eines kulturellen Volksbegriffes“ (Fiedler 2018) durch. Herder habe

[...] eine Art kopernikanische Wende in der semantischen Entwicklung des Volksbegriffs herbeigeführt. Erst Herder initiiert den entscheidenden Bedeutungswandel, indem er das Volk zu einer kollektiven, mit Sprache, Seele und Charakter begabten Individualität aufwertet [...]. (Koselleck 2004: 283)

Herders Volksvorstellung nahm seinen Ausgangspunkt ebenfalls in einer Kritik der Aufklärung. Diese habe gerade nicht zum selbstbestimmten Individuum geführt, sondern den Menschen auf ein Rädchen im Staatsapparat reduziert (Buck 1998). Deshalb dachte Herder das Volk nicht als Staatssouverän, sondern als „Stammesbrüderschaft“, als Schicksals- und Kulturgemeinschaft, die seine Stimme nicht politisch zum Ausdruck bringe, sondern durch Poesie und Sprache. Der Reichtum der Völker, ihre kulturellen Schöpfungen, sind bei Herder keine Leistungen von Einzelnen, sondern Ausdruck der Volksseele. Damit wurde „das Volk“ zu einem Subjekt, welches schon vor den Menschen existierte. Das Volk repräsentiere sich nicht in seinen Mitgliedern, sondern diese seien mit gleicher Gesinnung, Geist und Seele ausgestattet und werden gemeinsam zum Volk.

In der Vorstellung Herders gibt es verschiedene Völker, die mit eigenen Seelen ausgestattet sind, die das Wesen des Volkes bestimmen. Herder begeisterte sich für die Verschiedenheit der Völker und interessierte sich für andere Kulturen. Wie viele andere Romantiker\*innen war Herder nicht nationalistisch, sondern kosmopolitisch eingestellt. Dennoch konnte Herder den Vorurteilen zwischen den Völkern durchaus etwas Positives abgewinnen, weil sie „die Völker zu ihrem Mittelpunkt zusammendrängen“ (Herder 1797 zit. n. Koselleck 2004: 318).

Da transzendente, mythische und religiöse Semantiken im 19. Jahrhundert im Wissenschaftssystem noch anschlussfähig sind, bekommt die deutsche Vorstellung von Volk bereits sehr früh einen religiösen Beigeschmack.

Die romantische Vorstellung eines deutschen Kulturvolkes – eine literarische Konzeption – ist für die deutsche Volksvorstellung prägend. In der Wende zum 20. Jahrhundert wurde sie dann von der Kulturkritik erneut aufgegriffen und reaktiviert (vgl. hierzu Kapitel 5.6.1). Die Bedeutung der Romantik für das Bildungsbürgertum ist hinreichend diskutiert worden, aber auch die Arbeiter\*innenbewegung blieb von romantischen Vorstellungen nicht unberührt. Insbesondere die Volksvorstellung von Ferdinand Lassalle ist hier zu nennen. Anders als Herder, der von einem Nebeneinander der Völker ausging, führte



Lassalle mit Hegel eine „Oben-unten-Relation“ ein und sprach den Kulturvölkern das Recht zu, die „kulturell unterlegenen Völker“ zu annektieren und zu „deren eigener Zufriedenheit in ihrer Kulturentwicklung zu assimilieren“ (Lassalle o.J. zit. n. Wehler 1971: 39). Die Toleranz trat hier hinter der Konkurrenz zurück. Mit Bezug auf Fichte ging Lassalle von der besonderen geistigen Leistung der Deutschen aus, die eine „deutsche Weltmission“ begründe.

Die Vorstellung von der Deutschen Weltmission fand sich auch in der deutschen Klassik wieder. Diese nahm Vorstellungen der Romantik auf, arbeitete sich aber hauptsächlich am Volksbegriff Montesquieus ab: Bei Montesquieu spiegelt sich im „esprit de nation“ die Mentalität einer Nation wider, die räumlich und zeitlich bestimmt werde. Der „esprit de nation“, in dessen Mittelpunkt Sitten stehen, bestimme ein Volk. Erfolgreiche Politik müsse sich nun an dem Esprit de Nation ausrichten, eine Passung zwischen Verfassung und Gesetzen sowie dem jeweiligen Nationalgeist sei notwendig. Damit brauchen unterschiedliche Völker nach Montesquieu auch unterschiedliche Verfassungen (Böhlke 1999: 85ff.).

Die deutschen Klassiker\*innen hielten Politik für ungeeignet, die Menschheit zu verbessern, hingegen wurden Kultur und Bildung für die Höherentwicklung der Nation in Anschlag gebracht. So schrieb Schiller:

Abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, und wenn auch das Imperium unterginge, so bliebe die deutsche Würde unangefochten. Sie ist eine sitzliche Größe, sie wohnt in der Kultur. (Schiller zit. n. Münkler 2018: 342)

Die von Herder eingeführte Idee einer deutschen Kulturnation reduzierte Schiller auf ein originär deutsches Phänomen. Aus dieser „Überlegenheit“ in Bildung und Kultur leitete nicht nur das deutsche Bildungsbürgertum, sondern auch die deutschen Klassiker\*innen selbst, etwa Schiller oder Hölderlin, einen Führungsanspruch Deutschlands ab. Dieses Sendungsbewusstsein wandte sich nicht gegen andere Völker, sondern wurde als „kulturelle Entwicklungshilfe“ verstanden. Dieses Gefühl des auserwählten Volkes einerseits und des Sendungsbewusstseins andererseits ist nach Jeismann (1993: 16) eine Quelle des aggressiven Nationalismus.

Die anti-französische Ausrichtung der Romantik wurde in der Klassik zur anti-romanischen erweitert. Im Zentrum stand dabei die bildende Kraft der antiken Sprachen: Der Humanismus hatte postuliert, dass besonders das Studium des Lateinischen den Menschen zum Menschen werden lasse. Der „Neuhumanismus“ als Pädagogik der Deutschen Klassik setzte das Griechische ins Zentrum, sprach aber auch der gehobenen deutschen Literatur, beispielsweise Goethes, bildende Kräfte zu (Blankertz 1992).

Damit war die für den deutschen Sprachraum typische Vorstellung des Volkes als „ethnos“ vorbereitet, dass sich vom (französischen) Volk als „demos“ abgrenzen ließ (Geulen 2018: 6). Die deutsche Nation wurde nun häufig mit einer deutschen Sprach- und Kulturnation gleichgesetzt. Das Volk bildete die

„zusammenlebenden und sich in fortgesetzter Mitteilung ihrer Sprache fortbildenden Menschen“ (Fichte 1845/1846). Für die Vorstellung einer Sprach- und Kulturgemeinschaft setzte sich durch Wiederholung in Deutschland der Begriff des „Volkes“ durch, während der Begriff „Nation“ eher politisch besetzt blieb. Für die deutsche Geschichte wurde diese Vorstellung einer Kulturnation zum Verhängnis, weil Kultur- und territoriale Staatsgrenzen niemals miteinander in Deckung gebracht werden konnten, die „Kulturdeutschen“ waren über ganz Europa zerstreut.

Eine Kulturnation braucht einen sicheren Grund, auf dem sie bauen kann. Sie ist – viel mehr als eine Vorstellung eines freiwilligen demokratischen Zusammenschlusses von Menschen – auf eine Geschichte angewiesen, die sie begründet. Dieser kommunikative Anfang wird meist durch eine Geschichte geschaffen. Sie formiert eine Bevölkerung „zu einem nationalen Volk mit Nichtzufälligkeit und historisch geronnenem, substantiellen Sinn“ (Bommes 1999: 114).

#### 5.4 Die Konstruktion einer „deutschen Geschichte“

Bis zum 19. Jahrhundert gab es keine deutsche Geschichte, weil eine Nation, die noch nicht gedacht wurde, eine solche nicht benötigte. Erst mit der Idee eine Nation zu sein, beginnt die Suche nach ihren Anfängen (Geulen 2018: 6; Angster 2018: 11). Dies war die Geburtsstunde der deutschen Geschichtswissenschaften. Die Vertreter dieser neuen Disziplin traten an, die deutsche Nation historisch zu begründen. Sie wählten aus der Vergangenheit Ereignisse aus, die der gegenwärtigen Deutschen Nation Sinn verliehen und bei diesem Erinnern musste zwangsläufig viel vergessen werden (Renan 1993 [1882]; vgl. hierzu auch Kapitel 3). Die Geschichte des deutschen Volkes sollte nicht nur die Gegenwart begründen, sondern auch einen Weg in die Zukunft weisen. Hagen Schulze zieht als Resümee, die deutsche Geschichte sei „eher konstruiert als rekonstruiert [worden] und dies umso mehr, je zweifelhafter die tatsächliche historische Kontinuität der Volksnation war“ (Schulze 1999: 188). Sie wurde vor allem in identifikatorischer Absicht geschrieben (vgl. hierzu auch Kapitel 1). Welches Bild zeichnete diese Geschichtswissenschaft von „Völkern“ und „Nationen“ im Allgemeinen und vom „deutschen Volk“ im Besonderen?

In den frühen Geschichtswissenschaften wurde von der „Verschiedenheit der Völker“ ausgegangen, die es zu entfalten gelte (ebd.: 178). Teilweise wurde postuliert, dass das deutsche Volk unter allen Völkern das tüchtigste sei und die deutsche Nation am höchsten stehen würde (ebd.: 181). Gemeinsam war den Historikern der ersten Generation, dass sie den Staat nicht allein als politisches Organ, sondern auch als Träger von ethischen Werten ansahen. Der

Staat stand damit in der Verantwortung für das sittliche Zusammenleben seiner Staatsbürger\*innen. In dieser frühen Geschichtsschreibung spielten Gründungsmythen eine besondere Rolle, die auch in den hier ausgewerteten Texten aufgerufen werden.

#### 5.4.1 *Die Germanen als „Urvolk“ der Deutschen*

Die „Germanen“ spielen in der Jugend-, aber auch in der Frauenbewegung eine bedeutsame Rolle. Sie werden als „Urvolk der Deutschen“ bezeichnet (Fichte 1845/1846) und diese Vorstellung ist bis heute weit verbreitet (Schuppener 2016).

Unter dem Begriff „Germanen“ wird eine Vielzahl von Völkern subsumiert, wie Alemannen, Sachsen und Chattuarier, deren Lebensweisen sich stark voneinander unterschieden (Schulze 1999: 133). Bei den Germanen handelte es sich also nicht um einen einheitlichen „Stamm“, ein „Urvolk“ oder eine „Ethnie“, sie wurden aber von den Geschichtswissenschaften als eine homogene Volksgruppe konstruiert.

Dabei orientierte sich die Kommunikation der frühen Geschichtswissenschaften an den Schriften des römischen Senators und Historikers Tacitus, in denen er die germanischen Feldzüge beschrieb (Koselleck 2004: 291). Tacitus war ein Kritiker des Krieges, weil mit diesem keine ehrenvollen Ziele verfolgt würden. Um seine Landsleute zu kritisieren, kontrastierte er die Dekadenz der Römer\*innen mit dem imaginierten Helden „Germanicus“, den er als einfach, treu, zäh und mutig beschrieb. Obwohl Tacitus diese Adjektive als Stilmittel benutzte, um sein eigenes römisches Volk zu kritisieren, gingen diese Eigenschaften als „typisch deutsche Eigenschaften“ in die Geschichte ein (Schulze 1999: 181).

Innerhalb dieses Germanenkults kam der römische Feldherr Arminius zu unerwarteter Popularität (Geulen 2018). Seine Geschichte wurde ebenfalls von Tacitus aufgeschrieben. Sie lässt sich wie folgt zusammenfassen: Im Jahre 9 n. Chr. nahmen römische Soldaten auf einem ihrer Feldzüge in Germanien das Kind Arminius als Geisel, um das Wohlverhalten seines Vaters zu gewährleisten. Arminius wuchs fortan bei römischen Adligen als Adoptivsohn auf und wurde als junger Mann zunächst römischer Soldat. Als solcher wurde er auf den deutschen Gebieten des römischen Reichs eingesetzt und erwarb sich hier das Vertrauen des Statthalters Varus. Hier begann Arminius ein Doppelspiel, indem er die unterschiedlichen germanischen Völker seines Verwaltungsbezirks zum Kampf gegen die Römer versammelte. Arminius verstand es, diese heterogenen Gruppen, die sich zum Teil gegenseitig erbittert bekämpft hatten, in ihrem gemeinsamen Hass gegen die Besatzer zu vereinen und fügte den Römern in der „Varusschlacht“ eine empfindliche Niederlage zu. Es darf als wahrscheinlich gelten, dass Arminius nicht national, sondern machtpolitisch

motiviert war. Dennoch lieferte die Arminiussage der Idee eines „deutschen Abstammungsvolks“ einen Gründungsmythos (Münkler 2018). Aus Arminius wurde „Hermann“ und als solcher eines der Lieblingsthemen deutscher Dichter\*innen (Wagner-Egelhaaf 2008).

Aber erst die Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhundert machte den Germanen-Mythos zur Wahrheit (Osterhammel 2011: 1157) und suggerierte, dass „die Deutschen“ direkt von „den Germanen“ abstammen würden. So schrieb Heinrich Luden in seiner zwölfbändigen *Geschichte des Teutschen Volkes*, dass die Gemeinsamkeit des Volkes nicht nur auf Sprache, sondern auch auf Blut beruhe (Schulze 1989: 34ff.). Damit war das Kulturvolk biologisiert. „Germanisch“, schreibt Jürgen Osterhammel (2011: 1220) „war eine schillernde kulturell-biologische Mischkategorie, die sich in verschiedene Richtungen interpretieren ließ“ und damit eine rassistische Interpretation vorbereitet oder zumindest anschlussfähig macht.

Die Geschichtswissenschaft erfand nicht nur die Germanen als Urvolk, sondern auch ein „deutsches Mittelalter“.

#### 5.4.2 *Das deutsche Mittelalter*

Unter „Mittelalter“ versteht man eine recht lange Epoche, die sich in etwa vom Jahr 500 bis 1500 erstreckte. Die Menschen des Mittelalters verstanden sich religiös als Teil einer Christenheit, politisch als Teil des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation und waren kulturell entweder an ihren Stand oder an den Ort gebunden, an dem sie lebten und in dem einer der vielen Dialekte und Sprachschattierungen des Deutschen gesprochen wurde. An eine „deutsche Nation“ hat im Mittelalter niemand gedacht. Dennoch wird das deutsche Mittelalter zu einem bedeutenden zeitlichen Mythos in der deutschen Geschichtsschreibung.

Die Romantiker\*innen beförderten die Idee eines „originär deutschen Mittelalters“. In diesem romantisierten Mittelalterbild fand sich eine

[...] strahlende Kaiserherrlichkeit und eine alle Klassen des Volks umfassende, christliche Frömmigkeit und Einfachheit [...], ohne Konflikte und Gegensätze; das Böse stets von außen, als römische Intrige oder französische Sittenverderbnis. (Schulze 1989: 45)

Zahlreiche künstlerische Werke des Mittelalters wurden nun zu „urdeutscher Literatur“, beispielsweise Minne und Balladen oder das Nibelungenlied. Der Kölner Dom, im 19. Jahrhundert fertiggestellt, wurde zum Symbol des „deutschen Mittelalters“. Der Stil der Kölner Kathedrale, die Gotik, ist indes kein deutscher, sondern ein französischer Baustil – Vorbild war die Kathedrale von Amiens (Schulze 1999: 186).

Bezüge zum Deutschen Mittelalter finden sich besonders im Textkorpus der Jugendbewegung. Während das Bild vom Mittelalter mit einem einheitli-

chen Glauben, dem Katholizismus, verknüpft wurde, schuf der Protestantismus mit Martin Luther seinen eigenen Gründungsmythos.

#### 5.4.3 *Martin Luther als antirömischer Nationalheld*

Luthers Kirchenkritik konnte eine nationalpolitische Bedeutung entfalten, weil seine Kirchenkritik als „antirömisch“ interpretiert wurde (Münkler 2018). Luther selbst war an dieser nationalpolitischen Überformung der Reformation nicht unbeteiligt. Auch er nährte den anti-römischen Mythos: Die Reformation sei ein Aufbegehren des „armen Deutschen“ gegen den gierigen römischen Papst. Von der anti-römischen Polemik war es dann nicht mehr weit zur Deutschtümelei. Die „germanischen Eigenschaften“, bereits von Tacitus beschrieben, wurden wieder aufgerufen, der Papst und die gesamte römische Kurie galt als verdorben und hinterhältig, die Deutschen hingegen als aufrichtig und ehrlich. Johann Gottlieb Herder war der erste, der Luther als Person und die Reformation als Ereignis nationalisierte, Fichte und Hegel griffen diesen Gedanken auf und trugen ihn weiter. Und 1871 bemühte sich das neu gegründete „Deutsche Reich“, Luther als eine Gründerfigur zu inszenieren: Luthers Thesenanschlag wurde als ein nationalpolitischer Auftakt gewertet, der sich in der Gründung des Deutschen Reiches vervollständigte (Münkler 2018).

Auf Luther wird in allen Textkorpora Bezug genommen, besonders ausgeprägt bei Carl Mennicke und Herman Nohl. Hier finden sich auch Bezüge zur Weimarer Klassik – ein Ort, der zum Mythos wurde.

#### 5.4.4 *Weimar*

Weimar ist ein Ort, der für sehr unterschiedliche Gruppierungen als Gründungsmythos herhalten musste: das deutsche Bildungsbürgertum, der Neo-Konservatismus und die Weimarer Republik.

Durch das Duo „Goethe und Schiller“ wurde die kleine Stadt Weimar zum Symbol der deutschen Klassik. Dass die „dichterische Blüte Weimars“ nur einige Jahre dauerte, tat dem Mythos keinen Abbruch: Weimar wurde zum Mekka des deutschen Bildungsbürgertums, das seine Überlegenheit aus seiner Bildung ableitete. Der Ort „Weimar“ stiftete Identität, weil hier die „verspätete politische Entwicklung Deutschlands“ kein Makel mehr war, sondern ein Alleinstellungs- und zum Teil auch ein „Höherstellungsmerkmal“. Das Volk der „Dichter und Denker“ war in dieser Vorstellung immun gegen politische Rückschläge, denn es konnte sich immer noch auf seine höherwertige Kultur zurückbesinnen. Weimar wurde so zu einem Ort, an dem sich die Kulturnation manifestierte. Besonders Schiller wurde zum Nationalhelden (ebd.).

Mit der Gründung der Weimarer Republik wurde der Mythos Weimar von zwei sehr unterschiedlichen Gruppen vereinnahmt. Mit dem Ausrufen der „Weimarer Republik“ bekam der Begriff „Weimar“ einen demokratischen Einschlag. Gleichzeitig wurde der Weimar-Mythos von anti-demokratischen, völkischen Kräften belebt. Für diese Konservativen galten Weimar und das Schiller-Goethe-Duo als Inbegriff der Antimoderne, als eine Strömung, die zu einer „Erneuerung der Kultur“ aufgerufen habe und damit die zeitgenössische künstlerische Avantgarde diffamieren wollte. Hieraus leiten die völkisch beeinflussten Schriftsteller eine Vorstellung einer typisch „deutschen Kultur“ ab. Dieser neue Konservatismus war durch „einen Mix aus Antiurbanität, Antikapitalismus und Antisemitismus“ (ebd.: 350) gekennzeichnet. Zu diesen neuen Konservativen, die den Mythos Weimar deutschnational wandte, gehörte auch Julius Langbehn (vgl. hierzu 5.6.1).

Bezüge zur „Weimar“ finden sich in der Frauen- und Jugendbewegung sowie bei Alice Salomon und Carl Mennicke. Nohl integrierte die Autoren der Weimarer Klassik in seine von Dilthey übernommene Vorstellung von der „deutschen Bewegung“. Eng mit der Weimarer Klassik verbunden ist ein literarischer Mythos – der des Doktor Faustus.

#### 5.4.5 *Faust*

Wie viele Mythen ist auch dem Faust-Mythos zu eigen, dass die historische Quellenlage zu Faust eher dünn ist. Bekannt ist, dass dieser zwischen 1478 und 1540 gelebt hat und je nach Interpretation als genialer Wissenschaftler oder als Scharlatan bekannt war. Im Zentrum des Faust-Mythos steht die Annahme, dass für den Gang der Geschichte die Einstellung der Menschen ausschlaggebend sei, nicht gesellschaftliche Bedingungen. Unter dem Schlagwort des Faustischen wird eine „spezifisch deutsche, geschichtsmächtige Disposition verstanden, auf die man sich einlassen müsse“ (Münkler 2018: 111). Zunächst wurde der „Fauststoff“ in Puppenspielen und protestantischer Mahnliteratur verarbeitet, um dann mit Goethe auf die literarische Weltbühne zu treten, womit Faust zum deutschen Nationalhelden aufstieg. Die Faszination des Faust-Mythos liegt zum einen darin, dass er viele Sinnzuweisungen zulässt. Diese lassen sich auf zwei grundlegende Positionen reduzieren: So ist der Faust in seiner fortschrittlichen, aufklärerischen Variante ein genialer Wissenschaftler, in modernisierungskritischer Lesart ist Faust der Prototyp des „zerrissenen Menschen“, der seinen Platz in der Gesellschaft nicht mehr findet.

In beiden Varianten wird Faust aber zur „uralten deutschen Sage“. Der Hegelianer Friedrich Wilhelm Hinrichs war sich sicher, dass der Faust nur „aus dem deutschen Volksgeiste“ entstehen konnte (Hinrichs ohne Jahr zit. n. ebd.: 113). Das Grüblerische des Fausts wurde zu einer Eigenschaft der Deutschen,

welches sich von der „Pragmatik der Engländer\*innen“ und der „Distinguiertheit der Französ\*innen“ hervorragend abgrenzen ließ.

Mit der Reichsgründung wurde der Faust zur „zweiten Bibel der Deutschen“. Diese zweite Bibel trugen die jungen Männer in ihren Tornistern, als sie in den Ersten Weltkrieg zogen. Die Niederlage Deutschlands war damit gleichsam die Niederlage Fausts. Dennoch verlor der Faust-Mythos nicht an Integrationskraft: Für Oswald Spengler wurde Faust das Ideal eines autoritären Preußentums (ebd.: 120), während Max Weber mit Faust die Frage stellte, ob man nicht immer gezwungen sei, einen Pakt mit dem Teufel einzugehen (ebd.: 125). Bezüge zu Faust finden sich besonders bei Nohl, bei dem der Begriff des „faustischen“ eine zentrale Rolle spielt. Aber auch die Jugendbewegung aktiviert diesen Mythos. In der Frauenbewegung wird der Dr. Faust herangezogen, um sich vom Gretchen als unterdrückten Frauentyp zu distanzieren. Der Faust-Mythos ist ein gutes Beispiel für eine Metapher, deren Haupteigenschaft ihr „Nomadentum ist“, „that is, taken up by and interacting with various discourses over time, thereby showing their malleability both actively and passively.“ (Maasen/Weingart 2000: 3; vgl. hierzu auch Kapitel 4).

## 5.5 Die „deutsche Doppelrevolution“

Eine gesellschaftliche Ordnung, die sich nicht mehr in Schichten organisiert, sondern ihr Fortbestehen in Funktionssystemen sichert, ermöglicht Demokratisierung und Industrialisierung (vgl. Kapitel 2.3, hierzu auch Luhmann 2018a: 734). In ihrer Selbstbeschreibung ist beides mit dem Begriff der „deutschen Doppelrevolution“ beschrieben wurden.

### 5.5.1 *Zwischen Freiheit und Deutschtümelei – die deutsche Nationalbewegung*

Die Ideen von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“ gelangten mit der französischen Besatzung ins Deutsche Reich. Die französisch annektierten Gebiete, die sich im sogenannten „Rheinbund“ zusammenschlossen, wurden säkularisiert und die Standesunterschiede abgeschafft. Bauern waren nicht mehr Leibeigene ihres Gutsherrn, der „Code Napoléon“ brachte Rechtssicherheit und Pressefreiheit. Aber auch in anderen deutschen Staaten wurden umfangreiche Reformen eingeleitet. „Die Französische Revolution war dann vor allem insofern wichtig, als die Durchsetzung der Rechtsgleichheit auch den gleichberechtigten Zugang zu allen Funktionssystemen sicherte.“ (Becker 2004: 18).

„Volk“ und „Nation“ waren jetzt nicht nur Thema der deutschen Literatur und Philosophie, sondern auch der Politik: Besonders Preußen trieb die Ver-

einigung der deutschen Kleinstaaten voran. Eine geeinigte deutsche Nation sollte Deutschland von der französischen Besatzung befreien. Es war der Beginn eines deutschen Reichspatriotismus, der nun auch politisch gefördert wurde. Preußen strebte dementsprechend eine innere Reform an. Besonders Freiherr von Stein trieb die Wandlung von einem Obrigkeitsstaat in einen Verfassungsstaat voran und appellierte an den „Gemeinschaftsgeist“, der zeitgenössisch als „Patriotismus“ bezeichnet wurde (Zudeick 2018). Patriotismus hatte im Kontext dieser frühen Nationalbewegung noch nichts mit dem Abwerten anderer zu tun, sondern bedeutete solidarisches Handeln mit den Angehörigen einer Gemeinschaft, die durchaus auch als politische, freiwillige Gemeinschaft verstanden werden konnte (Hobsbawm 2019: 187). Die Anhänger\*innen der Französischen Revolution waren zunehmend enttäuscht von Napoleon, der nicht nur die Zivilisation nach Deutschland brachte, sondern die Postulate der Französischen Revolution für sich selbst nicht gelten ließ. Ungeachtet der „Gleichheit“ aller Menschen krönte sich Napoleon erst selbst zum Kaiser, dann seine Frau. Auch die Kehrseiten der napoleonischen Errungenschaften, wie die Gewerbefreiheit und Bauernbefreiung, wurden allmählich sichtbar: Kleine Handwerksbetriebe gingen zunehmend zugrunde, die Zellen der befreiten Bauern waren viel zu klein, um wirtschaftlichen Gewinn abzuwerfen. Es entstand ein Bauern- und Handwerksproletariat. Hinzu kam, dass die französische Besatzung zur wirtschaftlichen Belastung wurde (Wehler 1987a: 105).

In den besetzten deutschen Gebieten war die Folge ein Rückgang der radikal-demokratischen Ideen zugunsten von Reformen der alten Feudalordnungen und eine „gewisse Verengung der demokratisch-patriotischen Idee ins deutsch-nationale“ (Zudeick 2018). Die Skepsis gegen die Französische Revolution schlug in Abneigung um und spitzte sich vielfach in Hass zu. Vor dem Hintergrund dieser zunehmend anti-französischen Stimmung konnte die deutsche Nationalbewegung ihre volle Kraft entfalten: Im Mittelpunkt stand nun nicht mehr die deutsche Dichtung, eine literarisch-philosophische Auseinandersetzung mit Ideen von „Volk“, sondern das Bekenntnis zur deutschen Nation. Fichtes *Reden an die deutsche Nation* waren hierfür beispielhaft. Vereine begannen sich zunehmend zu nationalisieren, etwa der Turnerbund oder die deutschen Gesangsvereine. Bevor es einen deutschen Nationalstaat gab, vereinte der Nationalismus preußische, badische, hessische und andere Soldaten im Krieg gegen Napoleon zu „deutschen Soldaten“ (Jeismann 1993: 23). Hier zeigte sich zum ersten Mal, wie sich Demokratie- und Einheitsbestrebungen im Begriff „Nation“ zu einem Handlungsmotiv vermischen konnten, für die Menschen bereit waren zu sterben. Die Techniken der „nationalistischen Propaganda“ fanden hier ihren ersten Höhepunkt (Schulze 1999: 201).

In der Schlacht bei Waterloo wurde Napoleons Armee geschlagen – „Deutschland“ verfiel in einen patriotischen Taumel (Scriba 2014). Mit dem „Deutschen Bund“ wurde eine „lockere Staatenföderation mit vorsichtig defi-



nierten Rechten und Pflichten“ (Wehler 1987b: 236) geschaffen, die demokratische und liberale Bestrebungen systematisch unterdrückte. Diese Politik provozierte jedoch die Entstehung von zahlreichen sehr heterogenen Reformbewegungen, die von der Vorstellung getragen wurden, dass die zersplitterte Ordnung in einem Nationalstaat auf parlamentarischer Grundlage beseitigt werden sollte (Deutscher Bundestag 1984: 58).

Ein Teil dieser Nationalbewegungen zog seine Identität aus den französischen Befreiungskriegen und bezog sich auf Heldengeschichten aus den Befreiungskriegen, die Legende um die Schlacht von Leipzig sowie die um Königin Luise.

Innerhalb dieser Nationalbewegung lassen sich drei Strömungen unterscheiden: Erstens forderten die Burschenschaften Einheit und Selbstbestimmung. Sie wandten sich gegen Reaktion und Unterdrückung, zelebrierten aber gleichzeitig anti-französische Ressentiments. So wurden im Anschluss an das Wartburger Fest 1817 nicht nur Schriften der Reaktion verbrannt, sondern auch der Code Napoléon (Wehler 1987b: 335).

Als zweite Gruppierung innerhalb der Nationalbewegung sind die Liberalen zu nennen, welche die bürgerlichen Freiheiten in den Mittelpunkt ihrer politischen Bestrebungen setzten. Im Gegensatz zur Vorstellung der Romantik war das Volk in der Vorstellung der Liberalen die Summe gleichgearteter, mit gleichen Rechten ausgestatteter Individuen. Das Volk wurde erst durch seine Mitglieder zum Volk, es hatte weder Seele noch Willen, konnte aber politisch durch Repräsentanten vertreten werden. Der Liberalismus wurde vor allem von gebildeten Bürgerlichen getragen, die in zahlreichen Länderparlamenten vertreten waren. Die liberalen Abgeordneten verstanden sich nicht als Vertreter ihrer Stände, sondern als Vertreter der Nation. Soziale Probleme blendete der Liberalismus weitgehend aus.

Die gemäßigten Liberalen zielten auf eine konstitutionelle Monarchie. Sie gingen von einer „Kulturentwicklung“ der Völker aus, die Verfassung müsse dem Kulturstand des Volkes angepasst sein. Teil dieser liberalen Strömung war auch Luise Otto-Peters. Sie rückte soziale Fragen wieder mehr ins Zentrum und forderte die Beteiligung von Frauen an einer demokratischen Nation als deren Recht und Pflicht (Hervé 2001b).

Von den gemäßigten Liberalen spaltete sich nicht nur die Frauenbewegung ab, sondern auch eine dritte Gruppe, die sogenannten „Radikalen“. Für die Radikalen führte der Weg zur Republik nicht über Reformen, sondern über Revolution. Den Unterdrückungen im Vormärz in besonderer Weise ausgesetzt, flohen viele Radikale ins Ausland. Dort kamen sie in Kontakt mit französischen Frühsozialist\*innen. Der „Bund der Geächteten“ wurde zu einer der wichtigsten Organisationen der Radikalen und agierte zunächst in geheimbündlerischen Formen (Wehler 1987b: 274). Aus dem „Bund der Geächteten“ ging auch „Der Bund der Gerechten“ hervor, die Vorläuferorganisation des „Bundes der Kommunisten“, deren Führerfiguren Karl Marx und Friedrich

Engels waren. Die Kommunisten sahen sich zunächst als Verbündete der Liberalen, wandten sich dann aber nach einigen Enttäuschungen ab. Die Kommunisten zielten auf eine Revolution, aus der die arbeitende Klasse als herrschende Klasse hervorgehe. Nach der Revolution komme es zunächst zu einer „Übergangsgesellschaft“, einer sozialistischen Gesellschaft, die dann durch die kommunistische, klassenlose Gesellschaft abgelöst werde, „worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (Marx/Engels 1848).

Neben dieser politischen Nationalbewegung bildete sich auch eine kulturelle heraus, das Kulturelle konnte dabei in Zeiten von Restauration und Unterdrückung das Politische verschleiern. Beispielhaft hierfür stehen die Turn- und Gesangsvereine. Die hier skizzierten, recht unterschiedlichen Gruppierungen, die für ein einheitliches und demokratisches Deutschland eintraten, werden unter dem Begriff „Nationalbewegung“ subsumiert. Die Gemeinsamkeit dieser heterogenen Bewegungen lag in ihrer Orientierung an „Nation“ und „Volk“. Die Begriffe richteten sich gegen eine überkommene Feudalordnung, begannen aber bereits ihre Eindeutigkeit zu verlieren und wiesen eine gewisse Varianz in der Sinnzuweisung auf.

Inmitten der Restauration zeigte diese Nationalbewegung noch einmal ihre Kraft: 30.000 Menschen strömten zum Hambacher Fest 1832 (Wehler 1987b: 361ff.), um für Einheit, Demokratie, aber auch für soziale Reformen zu demonstrieren.

Zusammenfassend lässt sich die Periode zwischen Wiener Kongress und dem Revolutionsjahr 1848 als „Ein-Schritt-vor-zwei-zurück“-Epoche bezeichnen. Viele Bürgerliche zogen sich deshalb enttäuscht ins Private zurück. Durch diesen Rückzug entstand eine eigene bürgerliche, in sich abgeschlossene Kultur, die unter dem Begriff „Biedermeier“ bekanntgeworden ist und als Gegenbild zum revolutionären Vormärz bezeichnet werden kann. Im Biedermeier – und dies ist wichtig für die kommende Analyse – wurde ein Familienbild geprägt, das forthin als Normalitätsvorstellung herangezogen wurde: Die Familie wandelte sich von einer primär wirtschaftlich verstandenen Gemeinschaft zu einer Gefühlsgemeinschaft, in der der „Vater die gesellschaftliche Stellung bestimmte, die Mutter die Häuslichkeit gestaltete, beide verbunden in ehelicher Liebe“ (Weber-Kellermann 1996: 98). Die „Gemütlichkeit“ wurde zur Charakteristik dieses bürgerlichen Familienbilds (ebd.). Diese bürgerliche Kleinfamilie wurde als spezifisch deutsche Familienform dargestellt, die sich von allen anderen europäischen Völkern unterscheiden würde (Bussemer 1985: 74).

Aufgrund ihrer demokratischen Zielrichtung wurde die Volks- und Nationensemantik der deutschen Nationalbewegung häufig dem Volk als demos zugeschrieben. Dabei wurden die liberalen, emanzipatorischen Aspekte besonders hervorgehoben. Dies ist sicher *auch* eine zutreffende Beschreibung. Für den deutschen Kontext blieb aber die Vermischung von demos und ethnos,

häufig in Abgrenzung zu Frankreich, auch für demokratische Vorstellungen typisch: Der Wunsch nach Einheit und Demokratie wurde mit der Vorstellung eines Abstammungs- und Kulturvolkes vermischt.

### 5.5.2 *Die Wirtschaftsnation*

In der Moderne entsteht die Wirtschaft als neues und eigenständiges System. Welche Folgen hatte dieser Umbruch für das Verständnis von „Volk“ und „Nation“? Mit der Änderung der Wirtschaftsform begann erstens auch eine Reflexion über das Wirtschaften, und in den Ersten Wirtschaftstheorien spielt die Nation häufig eine zentrale Rolle. „Nationalstaaten“ bildeten zweitens zunehmend den Rahmen, in dem Wirtschaft stattfand. Drittens war mit dem Umschwung von einer Stände- zu einer Klassengesellschaft eine nie da gewesene Wanderungswelle verbunden, die das Eigene mit dem Fremden kontrastierte.

Bereits in den frühen wirtschaftstheoretischen Schriften wurde die Nation als die grundlegende Einheit betrachtet, in der Wirtschaften stattfand. Im Deutschen wurde deshalb von „Nationalökonomie“ oder „Volkswirtschaft“ gesprochen. Die Volkswirtschaft war zunächst noch nicht auf Nationalstaatlichkeit angewiesen, wohl aber auf eine gemeinsame (Handels-)Sprache. Neben den Volkssprachen entwickelten sich in der Neuzeit Handelssprachen. Die „Sprachnation“ ist deshalb in wirtschaftlichen Vorstellungen der Nation weit verbreitet und wird in den ausgewerteten Texten besonders von Karl Kautsky vertreten (Hobsbawm 2019: 31).

Bald setzte sich die Auffassung durch, dass die Einheit, in der gewirtschaftet wird, eine gewisse Größe haben muss, um rentabel zu sein. Generell ging man davon aus, dass größere Einheiten besser wirtschaften können als kleinere, dass sehr kleine Einheiten gar nicht in der Lage sein würden, rentabel zu sein. Aufgrund dieses „Schwellengesetzes“ wurde es als akzeptabel angesehen, wenn größere Nationen kleinere schluckten, denn die kleineren hatten aus dieser Sichtweise mehr zu gewinnen als zu verlieren (ebd.: 34). Für die Entstehung der klassischen deutschen Nationalökonomie ist der Ansatz von Wilhelm Roscher zentral (Koselleck 2004: 342). Roscher betonte die Verwobenheit der wirtschaftlichen Aspekte eines Volkes mit anderen Aspekten wie der Sprache oder der Kultur. Allgemein ging die Nationalökonomie davon aus, dass wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung voneinander abhängen und eine gewisse Kultur nur in einer arbeitsteiligen Gesellschaft zu erreichen sei.

Gustav Schmoller vertrat ganz im Sinne Herders die These, dass die Art und Weise des Wirtschaftens spezifisch für ein „Volk“ oder eine „Nation“ sei und erst der „Volksgeist“ die Nationalökonomie zu einer lebendigen Wissenschaft mache (Priddat 1995: 156). Die „Kathedersozialisten“ um Gustav Schmoller strebten keine klassenlose Gesellschaft an, aber mehr Durchlässigkeit. Populär war die Leitermetapher: Mit jeder Sprosse sollte ein wirtschaft-

licher Aufstieg möglich sein, gleichzeitig sollten die einzelnen Sprossen das Abgleiten nach unten verhindern (Nolte 2000: 42).

Auch Marx und Engels beobachteten die Welt vom Standpunkt der Wirtschaft aus. Ausgehend von einer materialistischen Geschichtsauffassung sahen sie die ökonomische Bewegung als Antrieb menschlicher Entwicklung. Daraus folgte erstens, dass der Entwicklungsgrad eines Volkes nach seiner wirtschaftlichen Entwicklung zu bestimmen sei. Agrarisch wirtschaftende Völker, die keine oder wenig Handelsbeziehungen unterhalten, galten in dieser Vorstellung als weniger entwickelt als „Industrienationen“. Die kapitalistische Klassengesellschaft wurde als die gegenwärtig letzte Form der geschichtlichen Entwicklung aufgefasst. Die „Nation“ sei die typische Organisationsform der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Sie sei deshalb der Rahmen, in der der gegenwärtige Klassenkampf stattfindet:

Obleich nicht dem Inhalt, ist der Form nach der Kampf des Proletariats gegen die Bourgeoisie zunächst ein nationaler. Das Proletariat eines jeden Landes muß natürlich zuerst mit seiner eigenen Bourgeoisie fertig werden. (Marx/Engels 2014 [1848])

In der Vorstellung einer Geschichte der Menschheit als Geschichte von Kämpfen wird die kapitalistische Klassengesellschaft durch eine neue, klassenlose Gesellschaft abgelöst. In dieser neuen Gesellschaft veränderten sich auch die Nationen: „Mit dem Gegensatz der Klassen im Innern der Nation fällt die feindliche Stellung der Nationen gegen einander“ (ebd.).

Mit dem wirtschaftlichen Entwicklungsgrad eines Volkes hing nach Marx und Engels auch seine Fähigkeit zur Revolution zusammen: Ein wenig industrialisiertes Volk wurde von Marx und Engels häufig problematisiert, weil es nicht in der Lage sei, eine Revolution zu machen. Es überlässt sich den reaktionären oder konterrevolutionären Kräften. An vielen Stellen in ihrem Werk rechtfertigte das Endziel der klassenlosen Gesellschaft die Aufnahme von kleinen Nationalitäten in größere Industrienationen, weil damit die Revolution beschleunigt werde. Dieser Gedanke findet sich auch bei Engels, der sich entschieden dagegen wehrte, dass jede „geschichtslose Nation“ (Rosdolsky 1979) unabhängig werden könne, weil dies den wirtschaftlichen Fortschritt behindern würde, der letztendlich in die Revolution führen sollte. Generell wurden Völker bei Marx und Engels danach beurteilt, wie sie sich zur Revolution stellten.

Ähnlich wie bürgerlich-ökonomische Theorien gingen auch Marx und Engels davon aus, dass eine Nation einen gewissen „Großraum“ brauche, um sich wirtschaftlich entwickeln zu können. Dieser sei „das gewaltigste politische Mittel zur raschen Entwicklung eines Landes“ (Wehler 1971: 21). Insofern wurde aus einer marxistischen Sicht der große Einheitsstaat den kleinen Splitterstaaten vorgezogen. Ob man für oder gegen die Selbstbestimmung eines Volkes war, hing aber letztendlich von den Folgen für die Revolution ab. Über als konterrevolutionär eingestufte Völker äußerten sich Marx und Engels her-

ablassend und abwertend und sprachen beispielsweise von „slawischen Volkstrümmern“ und dem „höchst verworrenen Völkerabfall“ (ebd.: 30f.).

Während sich Marx und Engels und andere Wirtschaftswissenschaftler\*innen theoretisch mit Fragen der Nation auseinandersetzten, war die Entstehung von Nationen bereits empirisch zu beobachten. In ganz Europa formierten sich im 19. Jahrhundert Nationalstaaten, die der Wirtschaft einen sicheren Rahmen gaben: Sie sorgten für Vereinheitlichung von Uhrzeiten und Währungen, bauten Eisenbahnen und Telegraphen und sorgten für den Nachschub an Arbeitskräften (Rosa 2014: 329). Durch diese enge Kopplung von Wirtschaft und Staat wurde der Nationalstaat zum starken Staat: „in any case nation implied national economy and its systematic fostering by the state, which in the nineteenth century meant protectionism“ (Hobsbawm 2019: 29). Die Nation drang nicht nur durch die neu entstehenden Massenmedien in alle Teile des Landes, sondern auch sehr persönlich in der Form von Lehrer\*innen, Postboten und Schaffnern als Repräsentanten des neuen Staats. Aber erst 1871 repräsentierten diese Beamten Deutschland.

## 5.6 Die Gründung eines deutschen Nationalstaats

Durch Intrigen und Provokation von Kriegen erreichte Bismarck 1871 die Gründung eines Deutschen Reichs (Berger 2017). Dieser Nationalstaat wurde von nun an Bezugspunkt des deutschen Nationalismus (Walkenhorst 2007: 39).

Die Souveränität dieses Nationalstaats lag jedoch bei seinen Fürsten und nicht beim Volk, so stand es in der Verfassung von 1871 (Harnisch 1989: 78). Der preußische König Wilhelm II., Teil einer europäisch vernetzten Aristokratie krönte sich zum „deutschen“ Kaiser und bezeichnete sich selbst als den „obersten Deutschen“ (zur Nationalisierung von Monarchien vgl. Anderson 2016: 109; Lepsius 1990; Hobsbawm 2019: 85) Er wusste sich auch medial zu inszenieren und wurde „dank seiner zahlreichen Auftritte in der Öffentlichkeit zum ersten und letzten Medienstar unter den deutschen Kaisern und Königen“ (Osterhammel 2011: 830).

Der Traum von politischer Mitbestimmung erfüllte sich nur zum Teil: Es gab mit dem Reichstag ein Parlament, das aber nur begrenzten Einfluss hatte. Der Reichstag repräsentierte auch nicht das ganze Volk: Die Hälfte des Volkes, die Frauen, waren immer noch vom Wahlrecht ausgeschlossen. Das „Dreiklassenwahlrecht“ band darüber hinaus das Wahlrecht an individuelle wirtschaftliche Verhältnisse (Wehler 1995).

Dennoch wurde „das Volk“, verstanden als die Gesamtheit aller Bewohner\*innen des Deutschen Reichs, zweifach aufgewertet: Der neue Nationalstaat sah sich erstens gezwungen, die Bevölkerung an sich zu binden, er konnte

sie nicht einfach ignorieren, die Nationalität musste den Stand ersetzen. Die Orientierung am „Gemeinwohl“ band die Bürger an ihren Staat, die Einführung zahlreicher Sozialversicherungen steht hierfür exemplarisch. Nationalismus war die andere Möglichkeit, Bindung zur Nation herzustellen. Zweitens wurde „das Volk“ mit zunehmender Demokratisierung zum „Wahlvolk“ und rückte damit in den Mittelpunkt parteipolitischer Interessen.

Der neue Nationalstaat präsentierte sich von Anfang an als „starker Staat“, der zahlreiche Aufgabenfelder bediente. Das Reich übernahm Aufgaben, die vorher in den Kleinstaaten geleistet wurden, etwa in der Verkehrs-, Rechts- und Sozialpolitik. Durch die Ausweitung von Zuständigkeiten kam es zu einer Vereinheitlichung von Lebenslagen. Dies führte – gemeinsam mit der allmählichen Ausweitung des Wahlrechts auf alle Männer – zur „Fundamentalpolitisierung“. Gesellschaftliche Veränderungen wurden der Politik zugeschrieben, was der Reichsnation „Faktizität“ verlieh (Walkenhorst 2007: 43). Diese Wirksamkeit von Politik wurde jedoch mit Kaiser und Kanzler verbunden, nicht mit dem Reichstag, der den Beinamen „Schwatzbude“ erhielt.

Die Reichsgründung war eine sogenannte „kleindeutsche Lösung“, denn die Außengrenzen dieses neuen Deutschen Reiches deckten sich nicht mit der verbreiteten Vorstellung einer Kulturnation: Innerhalb des Deutschen Reiches gab es große nationale Minderheiten, etwa 24 Millionen „Kulturdeutsche“ lebten außerhalb der Reichsgrenzen.

Hier wurde zum ersten Mal die gefährliche Falle im politischen Denken des modernen Deutschland sichtbar, in die man geraten konnte, wenn politische und ethnisch-kulturelle Realitäten nicht unterschieden und die ethnischen politisiert wurden. (Dann 1995: 66)

Die „kleindeutsche Lösung“ fand viele Kritiker\*innen und förderte einen „radikalen Nationalismus“ (Walkenhorst 2007). Die Reichsgründung konnte in zwei Richtungen interpretiert werden: Sie konnte entweder als „Ende der Geschichte“ gelesen werden, als ein erreichtes Ziel, das am Ende eines langen Kampfes um einen einheitlichen deutschen Staat stand. Sie konnte aber ebenso als ihr Anfang interpretiert werden, als ein Startpunkt, an dessen Ende entweder ein großdeutsches Reich oder ein Weltreich stehen würde. In letzterer Sichtweise war die Reichsgründung der Startpunkt für die „Expansion des Deutschtums“. Strategien hierfür waren die Förderung des „Deutschtums im Ausland“ einerseits sowie Kolonialismus und Imperialismus andererseits. Die „Reichsdeutschen“ waren aufgerufen, sich in Regionen in Polen/Ostpreußen, Russland oder Frankreich anzusiedeln, in denen „Auslandsdeutsche“ bereits beheimatet waren, um dort das „Deutschtum“ zu stärken (ebd.: 13). Die Jugendbewegung griff diese Idee auf, die Förderung des Deutschtums im Ausland spielt aber auch eine zentrale Rolle in den Theorien Nohls und Salomons.

Die radikalen Nationalisten organisierten sich in unterschiedlichen Vereinen, wobei der „Alldeutsche Verein“ für diese Arbeit von besonderer Bedeutung ist. Dass die Sozialdemokratie den Alldeutschen als „Volksfeind“ galt, ist

nicht überraschend, aber auch die Frauenbewegung rückte ins Visier der radikalen Nationalisten (Hering 2003: 53 [1873]). Die Debatte um deutsche Minderheiten im Ausland war ein Lieblingsthema der „Deutschnationalen“, wurde aber auch gesamtgesellschaftlich diskutiert. Zwei Ereignisse rückten dabei in den Mittelpunkt: Österreich bemühte sich, die slawische Bevölkerung besser zu integrieren und ihr mehr Rechte zuzugestehen – was zu Protesten der Deutschösterreicher\*innen führte. Diese Diskussion schwappte ins Deutsche Reich über und wurde auch in *Die neue Zeit* und in der *Gelben Zeitung* besprochen. Nach der Russischen Revolution 1917 entstand nach und nach ein Vielvölkerstaat, der in der Gründung der UDSSR mündete. Auch hier wurde, insbesondere in der Zeitschrift *Die Neue Zeit* diskutiert, wie mit den nationalen Minderheiten umzugehen sei.

Innerhalb des Analysezeitraums lassen sich im Kommunikationssystem Arbeiter\*innenbewegung zwei unterschiedliche Sinnzuweisungen unterscheiden: Die Internationalist\*innen und die Vertreter\*innen des Selbstbestimmungsrechts der Völker. Zu den prominentesten Vertreter\*innen der Internationalist\*innen gehören August Bebel, Karl Kautsky und Rosa Luxemburg. Bezugnehmend auf Marx gingen die Internationalist\*innen davon aus, dass die Arbeiter\*innen kein Vaterland hätten und die Nation eine bürgerliche sei. Zur Gründung des Deutschen Reichs schrieb August Bebel:

Es gibt in Deutschland nur eine Klasse, der die neue Reichsschöpfung zusagte und die sie auch mit berechtigtem Jubel begrüßte – die deutsche Bourgeoisie. Schutz und Freiheit des Handels und Verkehrs, Hinwegräumung der Hindernisse, welche der freien und beliebigen Ausbeutung der Arbeitskraft entgegenstanden, mit einem Wort: Wahrung ihrer materiellen Interessen nach jeder Richtung hin, das war es, was sie wünschte, was ihr gewährt wurde und wofür sie sich dankbar erwies. (Bebel 2009 [1873]: 53)

Die gegenwärtige Nation sei eine Nation der Bourgeoisie, welche die Gegensätze innerhalb einer Nation und zwischen Nationen verstärken würde. Die proletarische Revolution ziele darauf, diese Gegensätze aufzulösen:

Die Aufgabe dieses Jahrhunderts ist es, dieser Entwicklung die Bahn zu öffnen durch Beseitigung der wirtschaftlichen Gegensätze, die einerseits die Nationen von einander trennen und andererseits [sic!] die Nationen selbst immer mehr spalten, durch Herstellung eines internationalen, gleichzeitig aber auch eines einheitlichen nationalen Lebens. (Kautsky 1887b: 451)

Auch Rosa Luxemburg warnte vor dem Zurückdrängen des Klassenkampfes durch den Nationalitätenkampf. „Die Sozialdemokratie ist deshalb aufgerufen, nicht das Selbstbestimmungsrecht der Nationen zu verwirklichen, sondern nur das Recht der arbeitenden Klasse“ (Luxemburg 2009: 70 [1908]). Durch die Formung des „Volkswillens“ im Sinne seiner arbeitenden Mehrheit sollte eine sozialistische Gesellschaft ermöglicht werden. In einer solchen Gesellschaft ergebe sich das Selbstbestimmungsrecht der Völker von alleine – ebenso wie die Gleichberechtigung der Frau (ebd.).

Dieser Position der „Internationalist\*innen“ widersprach Wladimir Iljitsch Lenin, der das Selbstbestimmungsrecht der Völker anerkannte – bis hin zur politischen Autonomie. In den Befreiungsbewegungen kolonialisierter Länder sah Lenin Verbündete der Arbeiter\*innenbewegung. Aber auch er erkannte die Gefahr einer Zersplitterung der Linken, sodass seine Einstellung hierzu als ambivalent zu bezeichnen ist. Bei der Gründung des Vielvölkerstaats „Sowjetunion“ trat Lenin für eine föderative Lösung ein (Bollinger 2009c).

Mit dem Vielvölkerstaat als realpolitisches Problem sah sich auch der Austromarxist Otto Bauer konfrontiert. Für die österreichische Sozialdemokratie war der Umgang mit nationalen Minderheiten kein theoretisches, sondern ein realpolitisches Problem. Bauer verfasste das Fundamentalwerk der Arbeiter\*innenbewegung zur Nation (Bauer 1907a). Wie Lenin, wollte auch Otto Bauer die Autonomie der Nationalitäten ermöglichen und in einer Föderation organisieren (Bollinger 2009a). Zu den „Austromarxisten“ ist auch der Sozialdemokrat Karl Renner zu zählen. Renner war Staatsminister unter der Habsburger Monarchie und später maßgeblich an der Gründung der Republik Österreich beteiligt. Seiner Auffassung nach sollten Menschen ihre Nationalität genauso wie ihre Religion frei wählen können (Hobsbawm 2019: 7). Damit löste Renner die Vorstellung von Nation sowohl von Territorium als auch von einer statischen Abstammungskultur.

Insgesamt, so stellt Eric Hobsbawm (ebd.: 43) fest, habe sich die Arbeiter\*innenbewegung ab 1880 mit Fragen der „Nation“ auseinandersetzen müssen, da die zunehmende (Massen-)Mobilisierung im Namen der Nation sie zu einer Positionierung zwang. Marx und Engels hatten diese Frage noch vernachlässigen können, auf der 2. Internationalen war sie dann bereits zentral. Es war nicht mehr möglich, sich von der „Nation“ nicht irritieren zu lassen.

Entschieden wandte sich die Arbeiter\*innenbewegung gegen jegliche Form des Imperialismus. Unter „okzidentalem Imperialismus“ wird sowohl die direkte Kolonialherrschaft als auch die indirekte Herrschaft über und Ausbeutung anderer Länder verstanden (Wehler 1995: 978). Imperialismus wird sowohl in den Texten der Arbeiter\*innenbewegung als auch in Texten der Frauenbewegung diskutiert, allerdings bei beiden nicht dominant. Der deutsche Imperialismus speiste sich nach Wehler (ebd. 978ff.) aus vier Quellen: Er wurde erstens als wirtschaftlicher Faktor angesehen. Durch die Erschließung neuer Absatzgebiete sollte die deutsche Wirtschaft besonders während Rezessionsphasen in Gang gehalten werden, wobei die Bedeutung des Exports maßlos überschätzt wurde. Zweitens legitimierte der Imperialismus die herrschende Ordnung in Deutschland. Er machte deutlich, dass die herrschende Klasse tatsächlich eine herrschende war, deren Erfolge im Dienste Deutschlands stehen würden.

Drittens war Imperialismus ein außenpolitisches Mittel, um sich gegen England und andere Kolonialstaaten zu „behaupten“. Viertens spielten auch die ideologischen Antriebskräfte, der weit verbreitete Sozialdarwinismus,



Rassismus und radikaler Nationalismus für den deutschen Idealismus eine nicht unerhebliche Rolle (ebd.).

Bismarck verfolgte mit der deutschen Kolonialpolitik vor allem wirtschaftspolitische Zwecke, er war Anhänger des englischen Freihandelsimperialismus und wollte wirtschaftlich geführte Schutzgebiete mit einer „kaufmännischen Regierung“ (ebd.: 981). Das Deutsche Reich sollte hier höchstens das Protektorat dieser Schutzgebiete übernehmen. So einfach, wie Bismarck sich die wirtschaftlich definierten Schutzgebiete in Afrika und im Pazifik vorstellte, war der Kolonialismus jedoch nicht: In den Schutzgebieten entstanden innere Konflikte, nach außen gab es Grenzstreitigkeiten mit anderen Kolonialmächten, sodass die Schutzgebiete allesamt in Kolonien in staatlicher Verantwortung umgewandelt wurden. Zu ihnen zählten Togo, Kamerun (Deutsch-Westafrika), Teile des heutigen Tansania, Ruanda und Burundi (Deutsch-Ostafrika), Neuguinea, Teile von China sowie viele weitere Gebiete, die teils mit, teils ohne vertragliche Absicherung von deutschen Unternehmern kolonialisiert wurden. Kolonialismus bedeutete für die kolonialisierten Völker Unterdrückung, Ausbeutung und Tod: Für Deutsch-Südwestafrika spricht Jürgen Osterhammel von „Völkermord“ (Osterhammel 2011: 197).

Für das Deutsche Reich war Kolonialismus jedoch eine Möglichkeit, die Spannungen im Deutschen Reich zu überbrücken. Das Bild der „gespaltenen Nation“ war eine weitverbreitete Vorstellung (Chambon 2013; Nolte 2000). Nicht nur Klassen, sondern auch unterschiedliche Konfessionen, Geschlechter, Generationen und Weltanschauungen wurden als trennend erlebt. Diese Haltung sollte durch die Orientierung an der Nation, die alle Deutschen zu Volksgenossen werden ließ, aufgehoben werden. Erst durch die konsequente Propagierung der Nation konnte diese zum „Bezugspunkt kollektiver Identität“ werden (Schmücker 1996: 202).

Hierfür musste ein Innen und ein Außen konstruiert werden: Nach außen grenzte sich das Deutsche Reich besonders gegen den „Erbfeind“ Frankreich ab, sah sich aber im „Wettbewerb der Nationen“ zunehmend von feindlichen Nationen umringt. Zu Reichsfeinden wurden zunehmend auch die „slawischen Nationen“ Russland und Polen.

Im Inneren wurden Gruppen, die der „kollektiven Identität“ entgegenstanden, als „Reichsfeinde“ markiert. Bismarck zielte hier besonders auf den Katholizismus und die Sozialdemokratie. Die transnationale Ausrichtung der katholischen Kirche widersprach der Idee des Nationalstaates – in der Folge kam es in ganz Europa zu Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche. In Deutschland wurden die „Zentrumskatholiken“ besonders attackiert. Als „Reichsfeind“ galt auch die Sozialdemokratie, die mit ihrer Verneinung des bürgerlichen Staats einerseits und ihrer Orientierung am Internationalismus andererseits die Nation in Frage stellte. Mit den Sozialistengesetzen versuchte man erfolglos, diese „Umsturzpartei“ im Allgemeinen und die „vaterlandslosen Gesellen“ im Besonderen im Zaum zu halten (Abendroth 1997).

Um den inneren Zusammenhalt des Deutschen Reiches zu festigen, wurden „Nation“ und „Vaterland“ in den Mittelpunkt der innenpolitischen Agitationen gesetzt. Patriotismus wurde verordnet (Bruch 1989: 142). Beispiel hierfür ist die Neueinführung und Uminterpretation von Feiertagen: Der „Sedantag“, ursprünglich ein bürgerliches inszeniertes Volksfest, wurde zur militärischen Inszenierung, die Kaisergeburtstage als „Symbol der Nation“ gefeiert (Schulze 1999). Dem 25-jährigen Regierungsjubiläum wurde ebenso kollektiv gehuldigt wie „100 Jahre Befreiungskrieg“ (ebd.). Von „Folkloremilitarismus“ spricht Jakob Vogel (1997). Besonders die Schule wurde zur Komplizin dieses verordneten Patriotismus. Der „verordnete Patriotismus“ rief freilich Kritiker\*innen hervor, weil er kein echter, sondern eben nur erzwungener Patriotismus sei (ebd.) – solche Argumentationsmuster finden sich in unterschiedlichen Ausprägungen in allen Textkorpora.

Eine gigantische Propagandamaschine trieb das „Deutschtum“ voran: Deutsch sein hieß Obrigkeitshörigkeit, Staatstreue und Pflichtbewusstsein. Das Bekenntnis zum deutschen Reich war patriotische Pflicht. Das Militär genoss durch die Erfolge in den deutsch-französischen Kriegen eine hohe Anerkennung. Die sogenannten „Kriegsvereine“ stellten in Summe die größte Vereinigung des Kaiserreichs dar – sie hatten mit fast 3 Millionen Mitgliedern mehr Anhänger\*innen als die Sozialdemokratie (Schulze 1999).

„Deutsche Tugenden“ wurden nun häufig mit „Militärtugenden“ gleichgesetzt. Matrosenanzüge als Kleidung für bürgerliche Kinder sind nur ein Beispiel für die Militarisierung und Nationalisierung im Deutschen Kaiserreich.

Zunehmend versuchte der neue Nationalstaat auch die Arbeiter\*innen zu integrieren: Die Nation, das „deutsche Volk“, sollte die Klassengegensätze überwinden – eine Idee, die sich besonders im Begriff der „Volksgemeinschaft“ niederschlug. Auch die Lebenssituation der Arbeiter\*innen verbesserte sich, mehr und mehr wurden sie auch politisch eine ernstzunehmende Kraft. Die Proletarier\*innen hatten nun mehr zu verlieren als ihre Ketten (Wehler 1995). Dies mag ein Grund dafür sein, dass sie sich nicht mehr allein gegen das System stellten, sondern an den Rändern bereits Übergänge zum Politiksystem zu beobachten sind. Teile der Arbeiter\*innenbewegung verloren damit ihren Bewegungscharakter. Der Begriff „Volksverräter“ zielte gegen Ende des 19. Jahrhunderts immer noch auf Sozialdemokrat\*innen, verschob sich aber allmählich hin zu einer anderen Gruppe: den als jüdisch markierten Menschen.

Der Antisemitismus im Kaiserreich wurde durch eine völkische Bewegung befördert und verwissenschaftlicht. Diese Bewegung stand im engen Zusammenhang mit einer allgemeinen Kulturkritik um die Jahrhundertwende.

### 5.6.1 Die Kulturkritik der Jahrhundertwende

Die Kulturkritik ist ein Kommunikationszusammenhang, der Aufklärung und Industrialisierung in ihren Folgen beobachtet und in Frage stellt. Sie referiert dabei auf dem Verlust von Identität und Ganzheit in einer Inklusionsgesellschaft (vgl. hierzu Kapitel 2). Der Mensch habe sich im Zuge der Modernisierung von sich selbst entfernt, er sei nur noch Stückwerk, aber nirgendwo mehr ganz zu Hause. Exemplarisch für diese Kulturkritik steht der Philosoph und Naturwissenschaftler Ludwig Klages, dessen Schrift „Mensch und Erde“ auf dem Jugendtreffen auf dem Hohen Meißner verlesen wurde (Klages 1988 [1913]). Hierin beklagt der Autor die negativen Folgen des Fortschritts. Dieser

[...] rodet Wälder, streicht die Tiergeschlechter, löscht die primitiven Völker aus, überklebt und verunstaltet mit dem Firnis des Industrialismus die Landschaft und entwürdigt, was er von Lebewesen noch überläßt, gleich dem Schlachtvieh zur bloßen Ware, zum vogelfreien Objekt rationeller Ausbeutung. In seinem Dienste aber steht die gesamte Technik und in deren Dienste wieder die weitaus größte Domäne der Wissenschaft. (ebd.: 171)

Durch die Pluralisierung der Gesellschaft, so die Klage der Kulturkritiker\*innen, seien alte Formen der Gemeinschaft zerrüttet worden. Die „schrankenlose Emanzipation“ sei schuld an der moralischen Verwahrlosung weite Teile der Bevölkerung (Mollenhauer 1987 [1959]: 48). Dieser Kulturpessimismus wurde durch das Ende eines relativ konstanten Wirtschaftsaufschwungs verstärkt: Nach einer Phase des „wirtschaftlichen Überhitzens“ wechseln sich Auf- und Abschwung in kurzen Abständen ab (Wehler 2000: 548), was zu einer Verunsicherung führte. Mit der Kulturkritik verband sich ein „bürgerlicher Antikapitalismus“ (Kerbs/Reulecke 1998a: 13), der den Rückgang des Ideellen und Geistigen zugunsten des Materialistischen beklagte.

Es ist unverkennbar, dass die Kulturkritik an die Romantik anknüpft (vgl. hierzu Kapitel 5.3): Man besann sich auf Rousseau, überhöhte die Natur und das Landleben. Geradezu exemplarisch hierfür steht die Entstehung der Heimat- und Naturschutzbewegung, die den Begriff der „Heimat“ in ihr Zentrum rückte. Die Natur – in der Tat durch den rasanten Industrialisierungsprozess des 19. Jahrhunderts bedroht – wurde zur „Heimat“ romantisiert, Heimat war ein ländliches Stillleben der Vergangenheit.

Im Fahrwasser dieser Kulturkritik entstanden die großen Reformbewegungen der Jahrhundertwende: Etwa die Bodenreformbewegung, die Heimatschutzbewegung, der Vegetarismus und die Antialkoholbewegung, die Volkshochschulbewegung und die Anthroposophie (Kerbs/Reulecke 1998b). All diese Bewegungen versuchten, die in der Inklusionsgesellschaft verlorengegangene Integration wiederherzustellen.

„Volk“ und „Nation“ wurden zu utopischen Begriffen der Kulturkritik, dabei kam dem Landvolk, welches in Anlehnung an die Romantik als modernisierungskritischer Gegenentwurf zur Stadt entworfen wurde, eine besondere

Bedeutung zu. Die Kulturkritik nutzte „Volk“ als Integrationsbegriff, der den Verlust einer integrativen Gesellschaft in Folge von Modernisierungsprozessen beschrieb (Fiedler 2018). Der mit der Kulturbewegung häufig einhergehende völkische Nationalismus war ein Phänomen von Gruppen, die eher zu den Gewinner\*innen des gesellschaftlichen Wandels zählten (Kerbs/Reulecke 1998a), sodass die Vermutung nahe liegt, dass es hier um den Erhalt von gesellschaftlichen Privilegien durch Abgrenzung ging.

Wenn im Folgenden von Nationalismus innerhalb der Kulturkritik die Rede ist, dann soll damit nicht gesagt werden, dass die Kulturkritik insgesamt oder die mit ihr verbundenen Reformbewegungen generell nationalistisch oder völkisch gewesen seien. Mit ihrer Überbetonung von „Heimat“ und „Volk“, ihrem weit verbreiteten Bezug auf das „Germanentum“ sowie der Suche nach „Gemeinschaft“ bot sie völkischen und nationalistischen Gedanken jedoch einen fruchtbaren Nährboden. „Völkisch“ ist hier als Selbstbezeichnung zu verstehen, denn den einzelnen Gruppen war ein empathisches Bekenntnis zu einer „Volksgemeinschaft“ gemeinsam – wobei der Begriff „Volk“ sehr unterschiedlich ausgelegt werden konnte. Die personellen Überschneidungen zwischen dem *Handbuch der Reformbewegungen* (Kerbs/Reulecke 1998b) und dem *Handbuch zur Völkischen Bewegung* (Puschner/Schmitz/Ulbricht 1996) sind deshalb nicht zufällig.

Als exemplarisch für diese völkisch-nationalistischen Strömungen innerhalb der Kulturkritik können der Orientalist Paul de Lagarde und der Schriftsteller Julius Langbehn gelten. Beide hatten Einfluss auf die Jugendbewegung und die Pädagogik Herman Nohls.

Der Göttinger Orientalist und Theologe Paul de Lagarde prägte die Idee der Nation als „nationale Religion“. Ein Volk definiert sich aus seiner Sichtweise über ein gemeinsames Bewusstsein, seine „Stammensnatur“ und die gemeinsam zu bewältigenden geschichtlichen Aufgaben. Diese geschichtlichen Aufgaben seien nicht zufällig, sondern bestimmt von einem göttlichen Willen. Mit dieser Mystifizierung des Volkes ins Religiöse (Koselleck 2004: 374) verband Lagarde einen radikalen Antisemitismus. Die Juden sollten sich als „Nation in der Nation“ entweder assimilieren oder auswandern. Lagarde verfolgte großdeutsche Phantasien und strebte ein Reich an, das alle „Kulturdeutschen“ umfasste, dazu sei eine „Germanisierung von weiten Teilen Osteuropas“ notwendig. Österreich solle deutscher Koloniestaat werden (Walkenhorst 2007: 56f.). Der Siedlungsraum eines Volkes wurde zum Lebensraum (Bajohr/Wildt 2012: 12), um den im Sinne einer sozialdarwinistischen Vorstellung ein ständiger Kampf tobte. „Das Volk ohne Raum“ wurde ein wichtiges Narrativ innerhalb der völkischen Bewegung.

Folgenreich war auch das Buch *Rembrandt als Erzieher* (Langbehn 1890), das im Deutschen Reich 39 Auflagen erreichte. In dieser kulturpessimistischen Schrift machte Julius Langbehn Aufklärung, Materialismus, Liberalismus und Kosmopolitismus für den Kulturverfall in Deutschland verantwortlich. Gleich-

sam als Gegenpol zu diesem Kulturverfall entwickelte Langbehn das Bild eines „wahren Deutschen“ und fand ihn in Rembrandt – einem Maler aus den Niederlanden, der sich von Künstlern aus ganz Europa inspirieren ließ und viele seiner Werke Malern im In- und Ausland in Auftrag gab (Gran 2005: 24). Dennoch galt Rembrandt nun als „wahrer“ Deutsche.

Langbehn wertete das Gefühl auf und den Verstand ab. Die Stadt verkörpere das Gegenteil des deutschen „Volksgeistes“, hingegen setzte er „Volks-tum“ und „Bauerntum“ gleich. Langbehn sprach vom „eingeborenen Erdcharakter des deutschen Volkes“ (Koselleck 2004: 375). Mit einer Kunst „von unten her“ wollte Langbehn den Gegensatz zwischen „dem Volk“ und „den Gebildeten“ abbauen. In seiner Vorstellung diente Kunst dazu, die regionale und nationale Identität zu stärken. Spätestens mit der Neuauflage 1922 nahm der Rembrandtdeutsche klar antisemitische Züge an:

Deutsch sein bedeute nicht jüdisch sein, denn die heutigen Durchschnittsjuden halten das Gesetz nicht mehr! Ihre Ausbeutungsgier ist oft genug grenzenlos; sie gehen krumme Wege; und ihre Moral ist nicht unsere. Sie würdigen Kunst wie Wissenschaft herab; es zieht sie gern zum Pöbel; sie sympathisieren geradezu mit der Fäulnis. (Langbehn 1922: 362)

Langbehn fordert eine „Nationalreligion“, er propagiert das Führersystem, die Höherwertigkeit der „arischen Rasse“ und eine „Blut und Boden“-Ideologie (Zudeick 2018: 115f.). Zusammenfassend macht Christian Niemeyer darauf aufmerksam, dass Langbehn ein „erstaunlich positives Image in der pädagogischen Historiographie (auch noch in der Gegenwart) und speziell in der Jugendbewegungshistoriographie“ habe (Niemeyer 2014: 607).

Finden sich bei Langbehn spirituelle-religiöse Semantiken, so konnte die Idee der „Rasse“ an pseudowissenschaftliche Ausführungen anknüpfen, die besonders Ende des 19. Jahrhunderts Konjunktur hatten. Die alte Unterscheidung der Menschheit in einige wenige Rassen wurde nun weiter differenziert und kategorisiert. In Verbindung mit dem Sozialdarwinismus wurde eine Oben-unten-Relation eingeführt, man sprach nun von den „höher-“ und „minderwertigen“ Rassen (Reulecke 1998).

Während der staatlich verordnete Patriotismus als „unecht“ erlebt wurde, umwehte die völkische Bewegung ein Pathos von „Echtheit“. Beides führte dazu, dass „Volk“ und „Nation“ im Kaiserreich zu unentrinnbaren Topoi wurden. Die Nation hatte sich damit „nationalisiert“. Der Nationalstaat benötigte den Nationalismus als „zivile Religion“, weil er zunehmend mehr von seinen Bürger\*innen verlangte als nur Passivität (Hobsbawm 2019: 85) – die Bereitschaft, für das Vaterland zu töten und zu sterben.

### 5.6.2 *Der Verteidigungskrieg der Nationen – der Erste Weltkrieg*

Auch aufgrund des weit verbreiteten Nationalismus im Kaiserreich war das Narrativ von einer euphorischen Stimmung zu Beginn des Krieges im August 1914 und eines langanhaltenden Nationalismus während des Krieges bis heute erfolgreich. Zahlreiche Forschungen zeigen aber, dass die Kriegseuphorie zeitlich, räumlich und sozial unterschiedlich verbreitet war: So war eine „Euphorie“ vor allem während der ersten Augustwochen zu verzeichnen, flaute dann aber bald wieder ab. Kriegseuphorie war vor allem ein Phänomen der Städte, das Land blieb davon relativ unberührt. Sie war vor allem, und dies scheint für den Kontext der Sozialen Arbeit wichtig, ein Phänomen der „bildungsbürgerlichen Funktionselitén“ (Wehler 1995: 17). Diese „bildungsbürgerlichen Funktionselitén“ waren Menschen, die der Moderne mit ihrem Pluralismus und Rationalismus nichts abgewinnen konnten. Der Kriegsnationalismus des Bürgertums richtete sich deshalb gegen die Errungenschaften der Moderne: „Die Idee von 1914“ war ein Gegenkonzept zur „Idee von 1789“ – die „deutsche Freiheit“ gegen die „vulgäre Demokratie“ des Westens, die „deutsche Kultur“ gegen die „Kulturlosigkeit“ oder „gekünstelte Kultur“ Frankreichs. Die Vorstellung einer „einheitlichen deutschen Volkskultur“ fügte sich hier hervorragend ein, die „Deutsche Volksgemeinschaft“ wurde damit zum Ziel (ebd.: 13ff.).

Vor diesem Hintergrund meldeten sich tausende Wandervögel freiwillig zur Front (Mogge 2009). Die Frauenbewegung stellte sich in den Dienst der nationalen Sache und gründete den „Nationalen Frauendienst“ (Bäumer 1914d), der die Heimatfront organisierte. Nach heftigen innerparteilichen Diskussionen schloss die Sozialdemokratie einen „Burgfrieden“ mit den bürgerlichen Parteien. Die Zustimmung der Sozialdemokratie ist auch damit zu erklären, dass der Erste Weltkrieg in Deutschland – wie in allen anderen beteiligten Nationen – als „Verteidigungskrieg“ propagiert wurde (Hobsbawm 2019: 89).

Auch wenn die „Auguststimmung“ und die „Kriegsbegeisterung“ der Deutschen (Wildt 2012) eher Mythos als Realität gewesen sind, so konnte dieser Mythos doch seine Kraft entfalten: Das Gefühl, als Volk geeint zu sein, „Volksgemeinschaft zu sein“, alle Klassen- und Konfessionsgegensätze überwunden zu haben, ging als „Geist von 1914“ (ebd.) in das kommunikative Gedächtnis ein und wurde in der Weimarer Republik – auch in den hier ausgewerteten Texten – immer wieder beschworen, wenn die nationalen Gemeinsamkeiten andere Gegensätze übertünchen sollten und ein Handeln im Dienst der Nation gefordert wurde. Er war geeignet, Komplexität zu reduzieren, damit Identität zu stiften und das Handeln zu orientieren (vgl. hierzu auch Assmann 2018b: 170).

Der „Geist von 1914“ reichte nicht aus, um den Krieg zu gewinnen. Besonders die Arbeiter\*innenbewegung drängte schon in den letzten Kriegsmonaten auf einen schnellen Frieden. Der offizielle Friedensschluss wurde jedoch nicht durch die vollzogen, die ihn verursacht und befeuert hatten, sondern durch

Vertreter der neuen demokratischen Republik: Der Außenminister der neuen demokratischen Regierung, Hermann Müller (SPD) und der Verkehrsminister Johannes Bell (Zentrum) wurden geradezu genötigt, den Friedensvertrag von Versailles zu unterschreiben. Dieser Frieden war kein leichter, sondern brachte Not und Elend mit sich und wurde von vielen als eine Demütigung empfunden. Für diesen „Schandfrieden“ wurden die Demokrat\*innen, nicht die Heeresleitung verantwortlich gemacht – eine schwere Hypothek für die kommende junge Demokratie (Abendroth 1997). In den Friedensverhandlungen von Versailles kam es zu einer weiteren folgenreichen Aussage: Der amerikanische Präsident Wilson forderte das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Dies war in einem Europa, welches sich bereits „nach dem ‚Blut‘ zu ordnen begann“ (Wildt 2012: 38) eine folgenreiche Forderung. „Nationale Minderheiten“ konnten nun von Staaten zum „Problem“ erklärt werden, umgekehrt konnten diese ihre Unabhängigkeit einfordern (Hobsbawm 2019: 133). Damit wurden die Möglichkeiten erweitert, „für sein Volk“ zu sprechen, unabhängig davon, ob die Stimme tatsächlich eine Mehrheit repräsentierte. Das Volk war zu einem Kollektivsingular geworden, das sich häufig auch in seiner Beschreibung als menschlicher Körper widerspiegelte. Darüber hinaus wurde Menschen die Nationalität einer Minderheit nun häufig zugeschrieben, auch wenn sie sich selbst eher als Teil der Mehrheitsgesellschaft sahen. Häufig wurde unterstellt, die Loyalität für „das eigene Volk“ sei größer als die zum Nationalstaat. Das „Wilsonsprinzip“ erneuerte auch in Deutschland die Frage nach dem Umgang mit den „Auslandsdeutschen“ und den nationalen Minderheiten in Deutschland.

Auf internationaler Ebene wurde als Folge des Ersten Weltkrieges der Völkerbund gegründet. Zum ersten Mal versuchten die Nationen ihre Konflikte auf diplomatischem Wege zu lösen (Bundeszentrale für politische Bildung 2019). Die Stellung Deutschlands im Völkerbund war eine vieldiskutierte Frage und wird auch in den Schriften des Textkorpus häufig aufgegriffen.

Die turbulenten Revolutionsmonate der Jahre 1918 und 1919 ließen die tiefen Risse innerhalb der Gesellschaft noch einmal hervortreten. Deutlich wurde hier besonders die Spaltung innerhalb der politischen Linken, kommunistische und sozialdemokratische Kräfte bekämpften sich erbittert. Am 09.11.1918 riefen Scheidemann für die Mehrheitssozialdemokratie und Karl Liebknecht für die Kommunisten zeitgleich die Republik aus. Die kommunistische Revolution wurde auch von der regierenden Mehrheitssozialdemokratie blutig niedergeschlagen (vgl. hierzu auch Kapitel 3.1.1). Dennoch mündete die Revolution in der ersten deutschen Demokratie.

### 5.6.3 Die Weimarer Republik

Die Weimarer Republik war die erste Demokratie auf deutschem Boden – eine Demokratie, in der das Wahlrecht nicht mehr nach Einkommen gewichtet oder

durch Geschlecht bestimmt wurde. Die demokratische Republik konnte sich von der Vorstellung eines Kulturvolkes noch nicht ganz lösen. So nahm die erste Verfassung von 1919 sowohl Bezug auf eine demokratische als auch auf eine kulturelle Abstammungsnation. In der Präambel hieß es:

Das deutsche Volk, einzig in seinen Stämmen und von dem Willen beseelt, sein Reich in Freiheit und Gerechtigkeit zu erneuern und zu festigen, dem inneren und dem äußeren Frieden zu dienen und den gesellschaftlichen Fortschritt zu fördern, hat sich diese Verfassung gegeben.

Diese Vorstellung einer demokratischen (pluralistischen) Gemeinschaft einerseits und einer (homogenen) Kultur- und Abstammungsgemeinschaft andererseits spiegelte sich auch im politischen Aufbau der Weimarer Republik wider: So galt das Parlament als Ort der politischen Auseinandersetzung, der Reichspräsident als „Verkörperung der Einheit des Volkes“ (Wildt 2012).

Je mehr sich jedoch die Lage der Bevölkerung verschlechterte, Hunger und Elend zunahm und politisch motivierte Straßenmorde nicht nachließen, desto mehr verbreitete sich Skepsis gegenüber der neuen Staatsform. Nationalismus wurde die Ideologie derjenigen, die vom neuen Staat enttäuscht waren (Hobsbawm 2019: 144) oder nie an ihn geglaubt hatten.

In dieser unsicheren Situation wurde an die „Volksgemeinschaft“ appelliert. Der Begriff der „Volksgemeinschaft“, schon während des Ersten Weltkrieges verbreitet, wurde in der Weimarer Republik zum politischen Schlüsselbegriff (Bajohr/Wildt 2012). Vor dem Hintergrund einer gespaltenen Gesellschaft, einer unsicheren Demokratie, einer schweren Wirtschaftskrise und der Niederlage im Ersten Weltkrieg wurde er zu einer Verheißung von „nationalem Wiederaufstieg, von Überwindung der Klassengesellschaft und politischer Einheit“ (ebd.: 8). Auch Friedrich Ebert wurde nicht müde, die „Volksgemeinschaft“ in seinen Reden zu beschwören (Wildt 2019: 45). Diese „Volksgemeinschaft“ wurde freilich von Ebert und anderen als demokratische Gemeinschaft gedacht. Aber die Weimarer Republik war von Anfang an eine schwache Republik. Sie war eine Republik, die von oben und unten gleichermaßen geformt worden war: So war sie einerseits als einzige Alternative nach dem Versagen des monarchischen Parlamentarismus übriggeblieben, andererseits durch den Protest der Massen in den Revolutionsjahren befördert worden. Die junge Demokratie hatte zwar viele Anhänger\*innen, aber auch viele Gegner\*innen, welche die Volksgemeinschaft unterschiedlich, jedoch nicht als demokratische Gemeinschaft, verstanden haben wollten. Der Staatsrechtler Carl Schmitt sah Demokratie beispielsweise ausschließlich in einer homogenen Nation zu verwirklichen:

Jede wirkliche Demokratie beruht darauf, daß nicht nur Gleiches gleich, sondern, mit unvermeidlicher Konsequenz, das Nichtgleiche nicht gleich behandelt wird. Zur Demokratie gehört also notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen. (Schmitt 1923 zit. n. Bajohr/Wildt 2012: 13)



Häufig wurde diese „Volksgemeinschaft“, auch von Demokrat\*innen, mit einem Führer gedacht. Auch Teile der Arbeiter\*innenbewegung liebäugelten mit der klassenüberwindenden Volksgemeinschaft und integrierten den Begriff in ihre Kommunikation. Beispielhaft hierfür steht die Gründung des sozialdemokratischen „Reichbanners schwarz rot gold“, dessen Ziel es war, „über alles Trennende der Klassen und der parteipolitischen Anschauungen hinweg ein eisernes Band deutscher Zusammengehörigkeit und deutscher Volksgemeinschaft zu schmieden“ (zit. n. Wildt 2012: 33). Am Ende der Weimarer wurde der Begriff der Volksgemeinschaft inflationär verwendet, war aber inhaltlich so ausgehöhlt, dass er alles meinen konnte und damit nichts mehr bedeutete.

Ich habe dargelegt, wie sich die Begriffsbedeutungen von „Volk“ und „Nation“ in den letzten 250 Jahren verändert und verschoben haben. Beginnend mit einer demokratischen Vorstellung in der Französischen Revolution wurden die Begriffe selbst demokratisiert, bis sie – fast sinnentleert – vom Nationalsozialismus wieder eindeutig bestimmt wurden.

„Volk“ und „Nation“ sind, so lässt sich zusammenfassen, für den deutschen Kontext fast immer eine Mischung aus demokratischen und kulturellen Elementen, eine Mischung von Ethnos und Demos. Historisch wurde mal die eine, mal die andere Komponente eher berücksichtigt, teilweise standen sie gleichberechtigt nebeneinander. An der Vorstellung einer Sprach- und Kulturnation änderte auch die Gründung eines deutschen Staates nichts. Sowohl für das Kaiserreich als auch für die Weimarer Republik war typisch, dass die Staatsgrenzen nicht mit den Grenzen einer Kulturnation in Deckung gebracht werden konnten.

Bei der historischen Rekonstruktion der Begriffe wurde auch deutlich, wie sich eine Idee zunehmend verselbständigte und naturalisierte – bis die Nation ein Wert an sich wurde und im Gewand des integrativen Nationalismus zerstörerische Kraft entfaltete.

Ich habe beschrieben, wie sich die Bedeutung der Begriffe „Volk“ und „Nation“ historisch verändert haben. Was aber wird in sozialen Bewegungen und Theorien und Sozialer Arbeit unter ihnen verstanden?

## 6 Rekonstruktion der Systemsemantik und der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“

Im Folgenden werde ich rekonstruieren, welchen spezifischen Sinn soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit den Begriffen „Volk“ und „Nation“ zuweisen. So werden zum einen die jeweiligen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ sichtbar. Durch wiederholte Sinnzuweisungen werden Anschlusswahrscheinlichkeiten eingeschränkt, eine Gewohnheit des Sprechens, eine systemeigene Semantik entsteht. Ich werde zunächst jeweils die grundlegende Art und Weise zu sprechen beschreiben und diese dann an dem jeweiligen Volks- und Nationenkonzept konkretisieren. Die Darstellung erfolgt chronologisch. Daran anschließend werden die jeweiligen Theorien dargestellt, die sich auf diese Bewegung beziehen.

### 6.1 „Für den Sozialismus als Weltbewegung sind Nation und Staat Uebergangerscheinungen, für uns Sozialisten, die wir in diesen Jahrzehnten leben müssen, sind sie leider die realsten Realitäten“<sup>4</sup> – „Volk“ und „Nation“ in der Arbeiter\*innenbewegung

Die Bedeutung von „Volk“ und „Nation“ in der Arbeiter\*innenbewegung zu rekonstruieren erscheint zunächst paradox: So ist doch anzunehmen, dass diese Begriffe für die Arbeiter\*innenbewegung nicht bedeutsam sind, denn „die Arbeiter haben kein Vaterland“ (Marx/Engels 2014 [1848]). Der berühmte Schlusssatz des Manifests der kommunistischen Partei, „Proletarier aller Länder vereinigt euch“, macht deutlich, dass die Arbeiter\*innenbewegung auf eine klassenlose Gesellschaft zielt, in der nationale Unterschiede hinter den Klasseninteressen zurücktreten oder sich vollständig auflösen. Damit aber stellt sich in der Arbeiter\*innenbewegung die Frage nach dem Verhältnis von Nation zur Internationalen, und zwar einerseits als Zukunftsentwurf einer klassenlosen Gesellschaft und andererseits als konkretes gegenwärtiges Kampffeld. Unabhängig davon, wie die Arbeiter\*innenbewegung dieses Verhältnis bestimmt, so braucht sie für diese Verhältnisbestimmung einen Begriff von „Nation“.

Die Nation ist Bezugsgröße des proletarischen Klassenkampfes, denn „um kämpfen zu können, muß man erst einen Boden haben, Luft, Licht und

4 Renner 1915: 322.

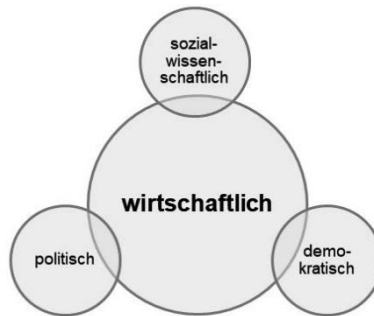
Ellenbogenraum. Sonst bleibt alles Geschwätz“ (Engels 1967: 270). Deshalb wird in der Arbeiter\*innenbewegung darüber nachgedacht und gestritten, was unter einer Nation zu verstehen ist und was sie für die Arbeiter\*innenbewegung bedeutet. „Die großen linken, marxistischen Debatten zur Nation fallen an das Ende des 19. Jahrhunderts und in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, in die Zeit unmittelbar vor, während und nach dem ersten Weltkrieg.“ (Bollinger 2009d: 37) – also genau in den Analysezeitraum dieser Arbeit. *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* bilden diese Debatten exemplarisch ab.

Eine erste Ideenskizze zum Wesen der Nation legt Karl Kautsky bereits 1887 in *Die neue Zeit* (Kautsky 1887a, 1887b) vor. In den Mittelpunkt der Debatte gelangt die Nation aber erst 1907 durch das Erscheinen des Buches *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* von Otto Bauer. Dieses Buch wird zum Referenzwerk in der Arbeiter\*innenbewegung, zu „dem folgenschweren Werk, an dem sich ganze Generationen von Internationalisten wie Selbstbestimmungsverfechter rieben“ (Bollinger 2009a: 113, Hervorhebung M.W.). In diesem Werk verknüpft Otto Bauer eine marxistische Auffassung von „Nation“ mit Ideen einer Kulturgemeinschaft, die sich mit der Zeit verfestigt und zu einer „Charakter“- und „Schicksalsgemeinschaft“ wird.

Prominenter Kritiker Bauers ist Karl Kautsky. Kautsky gehört zu den führenden marxistischen Theoretikern. *Die neue Zeit* veröffentlicht bereits 1887 seine Ideen zur Nation. Hier konzipiert er die Nation als Sprachgemeinschaft. Zwischen Bauer und Kautsky entfaltet sich in der Zeitschrift *Die neue Zeit* eine lebhaft Diskussion. Andere Autor\*innen beziehen sich auf Bauer oder Kautsky, um die eigene Position zu begründen. Der Text von Karl Kautsky *Die moderne Nationalität* (Kautsky 1887a), und das Buch Bauers *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Bauer 1907a) wurden in den engeren Textkorpus einbezogen, weil sich von hier aus die Diskussion um den Begriff der Nation entfaltet.

Ich werde zunächst die Diskussion um den Begriff der Nation nachzeichnen, dabei wird deutlich werden, dass es sich um eine wissenschaftliche handelt. In diesem Diskurs versucht die Arbeiter\*innenbewegung – auch in Abgrenzung zu anderen Positionen – einen eigenen Begriff von „Nation“ zu entwickeln, der häufig in der Differenz einer gegenwärtigen bürgerlichen Gesellschaft und einer zukünftigen beschrieben wird. Ich werde dann die Dimensionen beschreiben, anhand derer die Nation in der Arbeiter\*innenbewegung konstruiert wird: generationale Abfolge, Sprache, Charakter- oder Kulturgemeinschaft, Territorium, Wirtschaft, Geschichte und Demokratie. Wirtschaftliche und demokratische Semantiken sind zweifelsohne dominant, sodass sich folgende semantische Felder in der Arbeiter\*innenbewegung finden lassen:

Abbildung 6: Semantische Felder in der Arbeiter\*innenbewegung



Quelle: Eigene Darstellung

### 6.1.1 Volk und Nation als Gegenstand einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung

In der Arbeiter\*innenbewegung wird der Begriff der „Nation“ aus unterschiedlichen Perspektiven diskutiert. Die Autor\*innen nehmen dabei in weiten Teilen eine distanzierte Beobachterperspektive ein und machen transparent, dass die eigene Position nur eine unter vielen möglichen ist. Es werden Argumente und Beweise angeführt, um die eigene Position zu belegen und andere Positionen zu entkräften. Bezüge zwischen den Positionen werden hergestellt. Der Diskurs um die Bedeutung des Begriffes „Nation“ lässt sich deshalb als wissenschaftlich bezeichnen. Der Gegenbegriff zu einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist eine Alltagssprachliche Auseinandersetzung. In der Debatte um den Begriff der Nation lassen sich zwei grundlegende Positionen ausmachen, die von Otto Bauer und Karl Kautsky. Bereits einleitend machen die Autoren deutlich, was sie unter Nation verstehen. So schreibt Bauer, dass die Nation eine „relative Charaktergemeinschaft“ sei, und hebt mit dem Wort „relativ“ die zeitliche Veränderbarkeit der Nation hervor (Bauer 1907a: 5). Kautsky macht hingegen deutlich, dass er die Nationalität als eine Sprachgemeinschaft auffasst, „und zwar die moderne Nationalität als eine durch den modernen Verkehr erzeugte Gemeinschaft einer *Schriftsprache*“ (Kautsky 1917c: 229, Hervorhebung im Original). Der Ausgangspunkt des Diskurses in der Arbeiter\*innenbewegung sind also zwei miteinander konkurrierende Definitionen der Nation. Dies macht erstens deutlich, dass man „Nation“ für einen Begriff hält, der unterschiedliche Sinnzuweisungen zulässt. Deshalb „gewinnt Die Untersuchung des Begriffs und des Wirkens der Nationalität wieder besonderes Interesse“ (Kautsky 1908: 2). Bauer spricht von der Schwierigkeit, die Nation überhaupt zu definieren. Denn die Nation sei mit Bagehot gesprochen einer

jener Erscheinungen, „von denen wir wissen, was sie sind, so lange wir nicht gefragt werden, die wir aber nicht kurz und bündig erklären können“ (Bauer 1907a: 1).

Weil die Mehrdeutigkeit des Begriffes erkannt wird, wird unterschiedlich definiert und mit dieser Definition wird die eigene Position bestimmt. Man spricht von „meiner Definition“, die sich von anderen Definitionen abgrenzen lässt.

In *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* setzen die Autor\*innen ihre eigene Definition von Volk und Nation zu anderen Definitionen ins Verhältnis, sie grenzen sich von anderen Definitionen ab und sie bessern die eigene nach, wenn sie missverstanden wird. So hält es Otto Bauer für notwendig, noch einmal klarzustellen „was in meiner Theorie der Nation der Begriff der nationalen Charaktergemeinschaft bedeutet und welche Funktion er in ihr zu versehen hat“ (Bauer 1924: 131). Er verteidigt sich gegen die Kritik Kautskys, weil „der Schwerpunkt meiner Theorie der Nation nicht in der Definition der Nation [liegt], sondern in der Beschreibung jenes Integrationsprozesses, aus dem die moderne Nation hervorgegangen ist“ (ebd.: 143). Ohne Verweis auf Kautsky und Bauer bezieht sich beispielsweise Heinrich Cunow auf Marx und Engels (Cunow 1919: 438).

Der Diskurs bleibt aber nicht auf Positionen innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung beschränkt. Über Buchbesprechungen werden andere Positionen in die Arbeiter\*innenbewegung hinein geholt: Seidel (1915: 375) setzt sich mit der Schrift *Zur Ideologie des Imperialismus* von Paul Rohrbach<sup>5</sup> auseinander, und zwar nicht, weil sie lesenswert sei, sondern weil sie „sicher von vielen Leuten, die nach dem Kriege in die politische Arena steigen, um dem Volke die blendenden Vorteile eines unbegrenzten Imperialismus vorzuführen, als Lehr- und Handbuch benutzt“ werde. Es ist also ein strategischer Vorteil, sich nicht nur auf die eigene Position zur Nation zu beschränken, sondern auch die des politischen Gegners zu kennen. Engelbert Graf diskutiert Leopold Löwenfelds<sup>6</sup> Buch *Über den Nationalcharakter der Franzosen und dessen krankhafte Auswüchse in ihren Beziehungen zum Weltkrieg* (1914). Graf (1915: 410) verurteilt Löwenfelds Buch, da dieser die Nation nicht auf „materielle, sondern auf ausschließlich psychische Ursachen“ zurückführe. Auch in anderen Artikel setzt man sich mit dem Nationenbegriff der anderen auseinander, um den eigenen zu schärfen: Mit der Bedeutung des Nationalismus im italienischen Faschismus beschäftigt sich Arturo Labriola (1928). „Die Idee, der das faschistische Heer zu dienen *behauptet* [Hervorhebung M.W.], ist die des Vaterlands, der Wiedergeburt Roms, der nationalen Größe“ (Labriola 1928: 36), schreibt Labriola und macht durch das Wort „behaupten“ deutlich, dass das faschis-

5 Paul Rohrbach, deutscher Publizist und Kolonialbeamter, vertrat in zahlreichen Publikationen rassistische Positionen.

6 Leopold Löwenfeld war deutscher Mediziner und Sexualpathologe.

tische Heer nicht wirklich der Nation diene, sondern eigene Absichten verfolgen. Auch Gustav Mayer (1925: 327) thematisiert die Legitimierung der Herrschaft der Bourgeoisie durch den Volksbegriff. Wenn vom „Recht des Volkes“ die Rede sei, so Mayer, dann werde damit meist die Vormacht der herrschenden Klasse legitimiert.

Heinrich Cunow macht aus einer marxistischen Sicht auf die Differenz zwischen dem Nationenbegriff der Arbeiter\*innenbewegung und dem Nationenbegriff der Bourgeoisie aufmerksam und schreibt in Anschluss an Marx und Engels, dass sich die Arbeiterklasse

[...] *selbst als Nation konstituieren muß*, [...] wenn auch keineswegs im Sinne der Bourgeoisie. (Cunow 1919: 437, Hervorhebung im Original)

Die Arbeiter\*innenbewegung diskutiert über die parteipolitische Verwendung der Begriffe „Volk“ und „Nation“. Von hier aus ist es nicht mehr weit, die Bedeutung der Begriffe für das politische System als Ganzes zu erkennen. So merkt Jenssen (1930) an, dass Politik aus propagandistischen Gründen Nationen einfach erfinden würde. Ähnlich argumentiert auch Kirchheimer, wenn er die Existenz von Volksfeinden anzweifelt: Zum Volksfeind wird man von der Politik erklärt (Kirchheimer 1932: 17). Georg Decker (1932: 1) kritisiert, dass Politik ihr Handeln mit der „Nation“ begründe, sich selbst gar „als eine Regierung der ‚nationalen Konzentration‘“ bezeichne, sich dies aber empirisch nicht widerspiegeln, weil „ein offener Ausbruch der Staatskrise genau das Gegenteil einer nationalen Konzentration ist“. Die Begriffsverwendung im Politiksystem wird mit der Begriffsverwendung anderer Systeme relationiert, Adolf Hilferding macht beispielsweise auf die Differenz der Begriffsverwendung im politischen und ökonomischen System aufmerksam (Hilferding 1905: 108).

Dass die literarische Auseinandersetzung mit der Nation nicht immer mit der Wirklichkeit übereinstimmen muss, beleuchtet Bernhard Guttman (Guttman 1926: 310). Otto Bauer entlarvt den Begriff der „Volksseele“ als eine „alte Liebe der Romantiker“ (Bauer 1907a: 6). Albert Salomon vergleicht die Bedeutung der Begriffe „Volk“ und „Nation“ in Religion und Marxismus (Salomon 1926a: 283). Auch Jenssen verweist auf die Kulturgebundenheit der Begriffe Volk und Nation, denn „der Nationalismus ist natürlich im einzelnen verschieden“ und der „Nationalgedanke“ meine in jedem Land etwas anderes (Jenssen 1930: 206).

Den Begriff der Nation zu klären ist für die Arbeiter\*innenbewegung Aufgabe der Wissenschaft: „Dies nun, die Erklärung der nationalen Gemeinschaft des Charakters, ist die Aufgabe der Wissenschaft“ (Bauer 1907a: 8). Die Arbeiter\*innenbewegung macht die unterschiedlichen Volks- und Nationenkonzepte innerhalb des Wissenschaftssystems zum Thema. So beschreibt Heinrich Cunow die Differenz zwischen dem Nationenbegriff der kriegsmüden Bevölkerung und dem der „Völkerpsychologen, Ethnologen und Soziologen“ (Cunow 1919: 435). Alfred Kleinberg nimmt die Konstruktion von Volk und Na-

tion in den Geschichtswissenschaften auseinander. Bezugnehmend auf die „Geschichtskonstruktion Kurt Breysigs“ spottet Kleinberg:

Das Bekenntnis zum Individuum und seiner Werdekraft, sei es der Person, sei es der Rassen und Völker, bestimmt die weiteren Partien des Buches und macht sie um soviel problematischer und fragwürdiger – wo in letzter Linie die Subjektivität entscheidet, schlägt auch die große, überschauende Konstruktion ins Konstruierte um. Da gibt es nach Charakteristik der verschiedenen „Volkspersönlichkeiten“ eine das Germanentum feiernde „Rangordnung der Völker“, da gibt es ein seltsam schwungloses, allen Ernstes den Völkerbund als Keimzelle ansetzendes Zukunftsbild [...]. (Kleinberg 1928: 68)

Ähnlich kritisch setzt sich Ernst von Aster (1930) mit dem Buch „Gesellschaftsphilosophie“ von Othmar Spann<sup>7</sup> auseinander. Von Aster führt zunächst seine grundlegende wissenschaftstheoretische Kritik aus, um dann beispielhaft die Folgen Spanns Argumentation für Volk und Nation zu skizzieren, welches aus einer „objektiv-geistigen Sichtweise“ als „metaphysisches Unding“ abgetan wird (ebd.: 232).

An dieser Stelle lässt sich zusammenfassen: Die Arbeiter\*innenbewegung erkennt, dass die Begriffe „Volk“ und „Nation“ innerhalb und außerhalb der Arbeiter\*innenbewegung unterschiedlich genutzt werden. Sie setzt sich mit der Begriffsverwendung aus anderen gesellschaftlichen Systemen auseinander, um deren impliziten Normen zu entlarven und damit die eigene Position zu stärken und argumentativ abzusichern.

Aufgrund dieser vielfältigen Bezugnahmen auf Volk und Nation merkt Kautsky schon 1908 an,

[...] daß wir es in der Nation mit einem nur schwer zu fassenden gesellschaftlichen Gebilde zu tun haben, einem Produkt gesellschaftlicher Entwicklung, einem der mächtigsten Faktoren gesellschaftlicher Weiterentwicklung, das doch niemals durch Satzungen oder Regeln irgend einer Art in einen bestimmt abgegrenzten gesellschaftlichen Organismus verwandelt wurde. Die Nationalität ist ein gesellschaftliches Verhältnis, daß sich beständig wandelt, unter verschiedenen Verhältnissen etwas sehr Verschiedenes bedeutet, ein Proteus, der uns unter den Händen entschlüpft, wenn wir ihn fassen wollen, und der doch stets da ist und gewaltig auf uns einwirkt. (Kautsky 1908: 2)

Volk und Nation sind in der Arbeiter\*innenbewegung Konstrukte, die auch als solche verhandelt werden, „und dadurch den trügerischen Schein der Substantialität der Nation, dem alle nationalistische Geschichtsauffassung erliegt, aufzulösen“ (Bauer 1924: 138).

Die Arbeiter\*innenbewegung versucht also durch eine kritische Auseinandersetzung die impliziten Normen, die in den Begriffen „Volk“ und „Nation“ mitschwingen, zu entlarven. Zu betonen ist, dass diese kritische Auseinandersetzung nicht dogmatisch verläuft, sondern wissenschaftlich. Die Auseinandersetzung zielt nicht auf eine normative Verurteilung der Gegenpositionen,

7 Othmar Spann, österreichischer Nationalökonom und Philosoph, Wegbereiter des „Austromarxismus“.

sondern auf das Argument und den Beweis. So wirft Kautsky Bauer vor, dass seine Beweise „schwach“ und seine Ausführungen eher von Normen als von Beweisen getragen seien. Denn, so Kautsky süffisant, „was man wünscht, das glaubt man gern“ (Kautsky 1917c: 234).

Man erwartet von sich selbst und von anderen eine Begründung, eine differenzierte Auseinandersetzung mit der eigenen und mit anderen Positionen: So betont Otto Jenssen (1917), dass die Ausführungen Renners zur Nationalitätenfrage besonders „in einer Zeit, wo so viel ‚national gefühlt‘, aber so wenig über Begriff und Charakter der Nation ernstlich geforscht und gedacht wird“, lesenswert seien (ebd.: 223).

Bauer legitimiert seine Argumentation durch Wissenschaftlichkeit, wenn er schreibt, dass seine

[...] Definition der Nation nichts anderes [ist] als ein methodologisches Postulat. Sie will der Wissenschaft ihre Aufgabe stellen, das Phänomen der Nation dadurch zu begreifen, dass sie all das, was die Eigenart, die Besonderheit der einzelnen Nation ausmacht, und sie von den anderen Nationen unterscheidet, aus der Besonderheit ihrer Geschichte erklärt, die Nationalität des einzelnen Individuums, also als das Historische an ihm, das Historische in ihm aufzeigt. (Bauer 1924: 137)

Die Autor\*innen kritisieren an anderen eine widersprüchliche und kritiklose Arbeitsweise und sie machen auf Differenzen zwischen Theorie und Empirie aufmerksam. Beispielhaft hierfür steht die bereits zitierte Rezension des Buches von Leopold Löwenfeld *Über den Nationalcharakter der Franzosen und dessen krankhaften Auswüchse in ihren Beziehungen zum ersten Weltkrieg* von Engelbert Graf (1915). Graf wundert sich darüber, dass Löwenfeld menschliche Gräueltaten als Charakteristika der Franzosen konzipiere, und stellt dann die rhetorische Frage, „ob Löwenfeld noch nie etwas vom 30jährigen Krieg oder der Hexenverbrennung gehört habe“ (ebd.: 411). Man markiert nicht-wissenschaftliche Argumentationsweise, beispielsweise wenn Bauer darauf aufmerksam macht, dass Kautsky seine Theorie nicht angemessen wiedergebe.

Die Autor\*innen der ausgewerteten Zeitschriften machen das wissenschaftstheoretische Fundament ihrer Argumentation transparent: Bauer betont, dass „das Phänomen der Nation nur aus einer marxistischen Geschichtsauffassung heraus zu erklären sei“ (Bauer 1924: 143), wobei Cunow anführt, dass weder Marx noch Engels den Begriff der Nation definiert hätten (Cunow 1919: 438). Karl Renner fordert, dass die Arbeiter\*innenbewegung ihren Nationenbegriff wieder mehr an der Geschichtsauffassung Lassalles orientieren sollte (Renner 1915: 322). Jenssen stellt eine Verbindung zwischen der Geschichtsphilosophie Lassalles und Kohns her, deren „Darstellung [...] auf Schritt und Tritt Bauers Nationstheorie“ bestätigten (Jenssen 1930: 203).

Von Aster merkt an, dass Geschichtsschreibung verschiedene wissenschaftliche Zugänge benötige, weil „jede Ueberzeugung [sic], die den einzelnen Forscher auf die eine oder andere Seite treibt, etwas Subjektives behält und daß wir heute nur vorwärts kommen, indem wir die verschiedenen Geschichts-



auffassungen – materialistische, nationalistische, auf den Rassenbegriff aufgebaute usw. – als heuristisches Prinzip historischer Darstellung benutzen“ (Asster 1930: 234).

Bauer kritisiert an Kautsky, dass dieser sich in seiner Definition von Nation offenbar am Darwinismus orientiere (Bauer 1924), worauf Kautsky erwidert, dass Bauer Staat und Nation systematisch verwechsle (Kautsky 1917c). Bauer kontert die Kritik Kautskys, in dem er auf die wissenschaftstheoretischen Grundlagen seiner Theorie von Nation aufmerksam macht, die jedoch in *Die neue Zeit* nicht ausgeführt werden könnten:

So kam es, daß ich meine Theorie der Nation ohne jene Gedankenreihen veröffentlichen mußte, die doch ihre Grundlage sind: ohne den von mir geplanten Grundriß einer sozialen Formenlehre, einer Auseinanderlegung der in der materialistischen Geschichtsauffassung im Keime enthaltenen Lehre von den sozialen Gruppen, von den Mittelgliedern zwischen den Produktivkräften und dem lebendigen Individuum. (Bauer 1908: 794)

Otto Bauer benennt als Bezugsdisziplin die Psychologie (ebd.: 798) und die Philosophie Immanuel Kants (Bauer 1924: 130).

Neben den wissenschaftstheoretischen Grundlagen wird auch die Reichweite der eigenen Theorie bestimmt und die anderer in Frage gestellt. So schreibt Kautsky bereits 1908: „Bauer gibt eine allgemeine Theorie der Nationalität, aber das Tatsachenmaterial, auf das er sie aufbaut, nimmt er zum überwiegenden Teile aus Österreich“ (Kautsky 1908: 1). Bauer selbst begrenzt seine Theorie der Nation nicht territorial, sondern prozessual, die Stärke seiner Theorie liege „nicht in der Definition der Nation, sondern in der Beschreibung jenes Integrationsprozesses, aus dem die moderne Nation hervor gegangen ist“ (Bauer 1924: 142).

Diese Prozesshaftigkeit verweist auf die Zeitdimension des Begriffs „Nation“. Die Nation als solches wird hier zwar als historisches Konstrukt beschrieben, die Rückgebundenheit des Begriffs an sich verändernde gesellschaftliche Verhältnisse jedoch nur am Rande diskutiert wird. So begründet Kautsky seine Differenzen mit Bauer damit, „[...] daß wir drei Generationen repräsentieren, deren jede Österreich in anderer Situation kennen gelernt hat [...]“ (Kautsky 1908: 2). Deutlicher tritt die sozial-historische Kontextualisierung der Begriffe „Volk“ und „Nation“ bei Mayer hervor, der die gesellschaftliche Gebundenheit von Denkweisen allgemein thematisiert. Mayer schreibt:

Was wir, was irgendeine Zeit für das höchste und wahre Wesen des Menschen hält, schaut sie in der Vorstellung an und nennt es Gott; sie fühlt und begeistert sich für dies ihr höchstes Wesen, sie opfert ihm und verehrt es, das ist Religion, Kirchendienst usw. Diesen selben Inhalt, das was eine Zeit, ein Volk, für das wahre und höchste Wesen des Menschen hält, verwirklicht sie auf dem Boden der äußeren Welt – *Staat, Recht*. Staat und Recht sind ziemlich identische Dinge, die nur folgenden Unterschied haben: Insofern das Verhältnis jedes einzelnen zum Ganzen geordnet wird, nennen wir es *Staatsverfassung, Staatsrecht*, öffentliches Recht. (Mayer 1925: 328, Hervorhebungen im Original)

Die Arbeiter\*innenbewegung erkennt „die Nation“ als mehrdeutigen und zu definierenden Begriff und ringt um ihre Bedeutung. Bei den unterschiedlichen Definitionen der Nation werden sowohl die wissenschaftstheoretischen Fundamente als auch die Reichweite deutlich gemacht. Die Diskussion um die Nation in der Arbeiter\*innenbewegung ist deshalb als wissenschaftlich zu bezeichnen. Was versteht sie darunter?

### 6.1.2 Der Begriff der Nation in der Arbeiter\*innenbewegung

Wenn in der Arbeiter\*innenbewegung über die Bedeutungen der Begriffe „Volk“ und „Nation“ gestritten wird, dann ist damit schon angedeutet, dass sich unterschiedliche Konzepte von „Volk“ und „Nation“ finden lassen, die sich jedoch auf einige gemeinsame Grundannahmen rückbeziehen lassen.

Zwei Konzepte beherrschen den Diskurs um den Begriff der „Nation“: Das Konzept der Nation als Sprachnation, das von Karl Kautsky vertreten wird (Kautsky 1887a, 1887b, 1908, 1914, 1915) und das Konzept der Nation als „Kultur-“ oder „Charakternation“, vertreten von Otto Bauer (Bauer 1907a, 1908, 1910, 1924). Ich werde zunächst die Positionen Bauers und Kautskys kurz skizzieren. Anhand dieser Konzepte lassen sich Dimensionen herausfiltern, die für den Begriff der „Nation“ in der Arbeiter\*innenbewegung insgesamt relevant sind.

#### Otto Bauers „Charaktergemeinschaft“

Bauers Konzept der „Charakternation“ speist sich aus klassisch marxistischem Gedankengut einerseits und darwinistischen Ansätzen andererseits. Sein Ansatz berücksichtigt „Abstammung“ als ein Merkmal der „Charakternation“, wobei die alleinige Fokussierung auf Abstammung strikt abgelehnt wird. Nation sei *auch* eine Abstammungsnation, nicht ausschließlich (Bauer 1907a: 13).

Bauer bezieht zwar darwinistische Ideen einer Abstammungsgesellschaft ein, denkt diese aber weiter: Er geht davon aus, dass Eigenschaften vererbt werden. Aufgrund der „natürlichen Auslese“ hätten Menschen, deren Eigenschaft besonders gut zu den Verhältnissen passen, auch bessere Überlebens- und Fortpflanzungswahrscheinlichkeiten. Unter „Verhältnissen“ versteht Bauer nun aber keine natürlichen, biologischen, sondern explizit soziale Verhältnisse:

Die Lehre von der Vererbung solcher Eigenschaften steht mit der sogenannten *materialistischen Geschichtsauffassung* Karl Marx' nicht im Widerspruch, sondern gibt ihr neue Bedeutung. Die Bedingungen, unter denen ein Volk seinen Lebensunterhalt produziert, regeln seine Auslese. Die diesen Bedingungen Bestangepassten überleben und pflanzen ihre Art fort, vererben daher ihre Eigenschaften auf die späteren Geschlechter, die Minderangepassten werden bei längerer Dauer gleicher Produktionsbedingungen allmählich ausgeschieden; *in den ererbten Charaktermerkmalen späterer Generationen spiegeln sich daher die Pro-*

duktionsbedingungen früherer Geschlechter wider. (Bauer 1907a: 16, Hervorhebungen im Original)

Weiterhin heißt es bei Bauer, dass „die Bedingungen, unter denen die Ahnen ihren Lebensunterhalt erarbeitet und erkämpft haben, [...] die erbten Eigenschaften der Nachkommen [bestimmen]“ (ebd.: 19). Das Soziale wird bei Bauer also biologisch. Vererbung und gleiche Lebensbedingungen führten zu einem ähnlichen Nationalcharakter, dieser Nationalcharakter werde durch eine gemeinsame Kultur verstärkt:

[...] auf der Grundlage einer bestimmten Art der Produktion und Verteilung des Lebensunterhaltes entsteht auch eine bestimmte geistige Kultur. Die so bestimmte Geschichte eines Volkes wird aber für die Nachkommen auf doppelte Weise wirksam: Einerseits durch die Züchtung bestimmter körperlicher Eigenschaften durch den Daseinskampf und die Uebertragung dieser Eigenschaften auf die Nachkommen im Wege der natürlichen Vererbung, andererseits durch die Erzeugung bestimmter Kulturgüter und ihre Ueberlieferung auf die Nachkommen durch Erziehung, durch Sitte und Recht, durch die Wirksamkeit des Verkehrs der Menschen untereinander. (ebd.: 15)

Eine Nation bestimmt sich also nach Bauer durch Vererbung und Kultur gleichermaßen, wobei es bei der Vererbung um Eigenschaften geht, die sich in der Auseinandersetzung mit der Umwelt als nützlich erwiesen haben. In der Vormodernen, der Zeit des „Sippenkommunismus“, seien diese Eigenschaften, die sich im „Kampf ums Dasein“ durchgesetzt hätten, dann vererbt worden. In weiterentwickelten Gesellschaften erfolge dann die Übertragung der Charaktereigenschaften nicht mehr durch Vererbung, sondern durch Erziehung und Kultur.

Nation ist damit nichts anderes als der Nationalcharakter, die Nationalität nichts anderes als die Bestimmtheit des Individuums durch die Geschichte der Gesellschaft, seine Bestimmung durch die „Entwicklung der Arbeitsverfahren und Arbeitsverhältnisse mit den konkreten individuellen Bewußtseinserscheinungen verknüpfen, die ja die unmittelbaren empirischen Erscheinungen der Geschichte sind“ (Bauer 1908: 793).

Bei Bauer ist eine Nation eine durch Ähnlichkeit geprägte Gemeinschaft, eine „Charaktergemeinschaft“. Die Charaktergemeinschaft meint die Ähnlichkeit innerhalb einer Generation, die immer aus der vorhergegangenen „Schicksalsgemeinschaft“ hervorgehe. So sei die Nation als Charaktergemeinschaft nie beendet, sie sei in stetiger Entwicklung, sie ist, mit Otto Bauer gesprochen, „geronnene Geschichte“ (Bauer 1907a: 107). In einer kapitalistischen Klassengesellschaft werde diese Kultur von der herrschenden Klasse bestimmt, weil sich einerseits die Gesamtgesellschaft von der Abstammungsgesellschaft gelöst habe und andererseits den Arbeiter\*innen die gleichberechtigte Teilhabe an Erziehung und Kultur verwehrt bleibe. Für Bauer ist die nationale Kultur bürgerliche Kultur, welche sich das Proletariat nach der Machtübernahme aneignen werde. Es gibt bei Bauer keine Vorstellung einer eigenständigen Arbeiter\*innenkultur. Den verlorengegangenen Anschluss an die vorherige Genera-

tion und an deren Kultur erobere sich die Arbeiter\*innenbewegung mit einem sozialistischen Staat zurück. Weil die Nation aber eine Charaktergemeinschaft sei, die aus der Schicksalsgemeinschaft hervorgehe, könne die Arbeiter\*innenbewegung ihren Kampf nicht auf die Befreiung der Arbeiter\*innenklasse beschränken, sondern müssen diesen auf Nationen – immer gemeint als Charaktergemeinschaften – ausdehnen. Die Arbeiter\*innen hätten nicht nur das Recht, an „irgendeiner“ Kultur teilzunehmen, sondern an der Kultur *ihrer* Schicksalsgemeinschaft. Modern gesprochen führt Bauer zwei Differenzlinien ein und versucht sie gleichermaßen zu berücksichtigen: die der Kultur und die der Klasse. (Bauer 1907a: 439).

Seine Ausführungen bezieht Otto Bauer dann auf sein Heimatland Österreich. Hier gelte es, den Nationalitäten Österreichs, also den Charaktergemeinschaften im Land, größtmögliche Autonomie zuzusprechen. Aber erst in einer sozialistischen Gesellschaft werde die Gleichberechtigung aller Nationen Wirklichkeit werden. Die Nationen lösten sich jedoch nicht in der „Internationalen“ auf, weil die Unterschiede zwischen den Nationen bestehen bleiben würden. Sie grenzten sich also weiterhin voneinander ab, stünden jedoch in einem solidarischen, nicht in einem kämpferisch-ausbeutenden Verhältnis zueinander. Dies markiere „die Entwicklung vom naiven Kosmopolitismus zum bewußten Internationalismus“ (ebd.: 380).

#### Karl Kautskys „Sprachnation“

Bereits Ende des 19. Jahrhundert skizziert Kautsky seine Idee der Sprachnation in *Die neue Zeit* (Kautsky 1887a, 1887b). Mit Erscheinen von Bauers „Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie“ (Bauer 1907a) greift Kautsky diesen Faden wieder auf. Der fundamentale Dissens zwischen Kautsky und Bauer liegt darin, dass Kautsky die Nation vor allem als Sprachnation und nicht als Kultur- oder Charaktergemeinschaft auffasst. Bei allem Lob, die der Lehrer Kautsky seinem Schüler Bauer entgegenbringt, fremdelt Kautsky mit dessen Definition von Nation:

Es ist nicht recht verständlich, warum Bauer es ablehnt, als dieses Band, oder vielmehr als das kräftigste der verschiedenen Bände, die die Nation vereinigen, jenes anzuerkennen, das offen zutage liegt: die *Sprache*. (Kautsky 1908: 6, Hervorhebung im Original)

Sprache ist bei Kautsky ein grundlegendes Mittel der Verständigung, nicht die Kultur oder der „Volkscharakter“. Kommunikation sei die Grundlage von Gemeinschaftsbildung und Demokratie. Denn „Die Bedeutung der Nationalität liegt für mich in der Bedeutung der Sprache der Volksmasse für das gesellschaftliche, also auch das politische Leben, im besonderen für die Demokratie“ (Kautsky 1917c: 229).

Für die Gemeinschaftsbildung ist bei Kautsky die Sprachgrenze relevanter als die Klassengrenze, denn „in der Fremde erweist sich der nationale Unter-

schied oft mächtiger als der schroffste Klassengegensatz“ (Kautsky 1908: 7). Die Grenze einer Nation sei zunächst einmal eine Sprachgrenze, keine Klassengrenze und keine territoriale Grenze.

Bei Kautskys Konzeption der Nation als Sprachnation kann die Nation mit der Sprache gewechselt werden:

Sehen wir uns zunächst den Engländer in Berlin an. Niemand hat behauptet, daß man durch Erlernung einer zweiten Sprache seine Nationalität verliert, oder daß man so vielen Nationen angehört, als man Sprachen versteht. Der Engländer wird Engländer bleiben, solange er das Englische besser als jede andere Sprache spricht. Sollte er aber so lange in Berlin und ohne jede Verbindung mit Engländern leben, daß er das Englische vergißt und das Deutsche die Sprache wird, die er besser als jede andere kennt, so würde er durch diesen Wechsel der Sprache allerdings ein Deutscher, ohne daß sein Charakter sich zu ändern brauchte. (ebd.: 6)

Sprache ist im Sinne Kautskys kein statisches Gebilde, sondern entwickelt sich. Erst durch Sesshaftigkeit einerseits und durch Schriftsprache andererseits könnten sich (Sprach-)Nationen konsolidieren. „Die Sprache, die Grundlage der nationalen Gemeinschaft, wird nun fixiert, ihre Veränderung erschwert“ (ebd.: 9). Die Grenzen einer Nation verlaufen nach Kautsky nun entlang von Schriftsprachengrenzen, sie treten klarer hervor und sind weniger durchlässig als die schriftloser Gemeinschaften. Die Schriftsprachnation vereinige kleinere Sprachnationen zu größeren, Dialekte und kurzzeitige sprachliche Veränderungen finden in der Schriftsprache keine Berücksichtigung mehr. Durch die Schriftsprache könnten sich nun Nationen mit ähnlichen Sprachen zusammenschließen, Nationen könnten wachsen. Schriftsprache ermögliche aber auch die Entwicklung einer gemeinsamen Nationalliteratur, wodurch das „nationale Band [...] umso fester und inniger [wird]“ (ebd.: 11). Einer großen Sprachnation anzugehören wird damit zum strategischen Vorteil:

Wo eine länger dauernde innige Verkehrs- und Kulturgemeinschaft zwischen mehreren Völkern besteht, da erlangt eine Nation oder ein paar Nationen die Oberhand, durch höhere ökonomische, kriegerische, wissenschaftliche oder künstlerische Leistungen. Ihre Sprachen werden zu solchen, die jeder Kaufmann und jeder Gebildete dieses internationalen Kulturkreises kennen muß, ihre Kultur – Wirtschaft, Kunst, Literatur –, gibt der ganzen Kulturgemeinschaft ihren Charakter. (ebd.: 15)

In Kautskys theoretischem Entwurf einer Sprachnation entsteht mit der Internationalen eine Kulturgemeinschaft. Kautsky geht ebenso wie Bauer davon aus, dass sich nationale Eigenheiten entwickeln, und zwar durch gemeinsames Wirtschaften auf einem abgegrenzten Territorium einerseits und durch Sozialisation andererseits. Es gehe vor allem darum, „die Synthese zu finden zwischen nationaler Autonomie und zentralistischer Zusammenfassung; die Synthese jener Prinzipien, die beide gleich notwendig sind für den Kampf des Proletariats, von denen jedes für sich allein ungenügend, ja verderblich wirken kann“ (Kautsky 1908: 35). An den Konzeptionen Kautskys und Bauers wird ersichtlich, dass in der Arbeiter\*innenbewegung unterschiedliche Kriterien

herangezogen werden, um Nation zu beschreiben. Beide Konzepte sind aber nicht eindimensional, sondern ziehen andere Kriterien zur Beschreibung der Nation ein.

### 6.1.3 Dimensionen von „Nation“

Die Arbeiter\*innenbewegung verwebt nun verschiedene Dimensionen zu unterschiedlichen, aber ähnlichen Konzepten von Nation. Je mehr Dimensionen herangezogen werden, desto geschlossener ist das Volkskonzept, weil mehrere Merkmale erfüllt werden müssen, um Teil der Nation zu sein. Folgende Dimensionen spielen in der Arbeiter\*innenbewegung eine Rolle: Die generationale Abfolge, Sprache und Kultur, Territorium, Wirtschaft, Geschichte und Demokratie.

Eine Nation konzipiert sich auch in der Arbeiter\*innenbewegung durch die *Abfolge von Generationen*. An einigen wenigen Stellen schimmert auch in der Arbeiter\*innenbewegung die Idee einer „Abstammungsnation“ durch, generell tauchen diese aber eher auf, um sich von anderen Nationenkonzepten abzugrenzen. Abstammung wird zudem niemals als alleiniger Bezugspunkt genannt und immer sozial gewendet, indem zwar die Bedeutung der generationalen Abfolge betont wird, diese aber gleichzeitig sozial kontextualisiert wird. Wenn sich auf Abstammung bezogen wird, dann eher als Randnotiz, dass diese wohl *auch* eine Rolle spielen könnte.

Otto Feigenbaum zeigt beispielsweise, dass die Konzeption des Judentums als „Rasse“ unsinnig sei, auch wenn er hier an einer Vorstellung von „jüdischem Blut“ festhält, weil

[...] nicht allein dem Judentums fremdes Blut beigemischt wurde, sondern es auch umgekehrt vorkam, daß „jüdisches Blut“ bloß eine Beimischung zu nichtjüdischen und selbst nichtsemitischen Stämmen und Völkern bildete, die bloß Juden durch Bekehrung waren und jetzt als koschere, Juden gelten. (Feigenbaum 1915: 380)

Feigenbaum schließt, dass es nicht auszuschließen sei, „daß ganze Teile des heutigen Judentums überhaupt gar nicht vom alten Judentum abstammen“ (ebd.: 379). Eine Nation oder ein Volk, kann sich also aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung nicht über „Blut“ definieren, weil sich die Völker im Laufe der Jahrhunderte gemischt hätten. Auch Engelbert Graf wendet sich in einer Rezension gegen die Idee einer Abstammungsgesellschaft. Ironisch prangert Graf an, dass der Autor von einem „geistige[n] Übergewicht der aristokratischen Langschädel“ ausgehe und es als bedrohlich empfinde, dass mit der Herrschaft der Franzosen erstmals „ein rundköpfiges Volk zur Herrschaft gelangt“ sei (Graf 1915: 410).

Wenn jedoch Ideen einer Abstammungsnation übernommen werden, so ist dies nur ein Merkmal unter vielen. Bezugnehmend auf Ottmar Spanns Geschichtsphilosophie, fragt Ernst von Aster,

[...] welcher der aufgezählten Faktoren sich als grundlegend, d.h. als unabhängige Variable fassen läßt – ob z.B. die Blutgemeinschaft und die durch sie bedingte Einheit der „Rasse“ eine solche überwindende und bestimmende Bedeutung hat, der Art, daß die Geschichte als eine Geschichte von Rassenkämpfen und Rassenverschmelzungen primär erscheint bzw. sich darstellen läßt oder ob die Art der Einfügung ins Wirtschaftsleben, die dadurch gegebene Interessengemeinschaft und wirtschaftliche Machtstellung diese Bedeutung hat und die Geschichte primär zur Geschichte von Klassenscheidungen und Klassenkämpfen wird. (Aster 1930: 233f.)

Ebenso geht der Sozialdemokrat und Völkerkundler Heinrich Cunow davon aus, dass die Nation neben anderen Merkmalen *auch* auf „Rassenverwandtschaft“ beruht (Cunow 1919). Otto Bauer betont, „dass wir das Wesen der Nation noch nicht völlig begriffen haben, wenn wir sie *bloss* als Naturgemeinschaft, als Gemeinschaft der durch die Abstammung verbundenen Menschen erfassen“ (Bauer 1907a: 20, Hervorhebung M.W.). Bauer betont hier also, dass die Nation nicht bloß, aber auch eine Abstammungsgemeinschaft ist.

Als weiteres Merkmal der Nation wird, stark von Kautsky beeinflusst, eine *gemeinsame Sprache* hervorgehoben. Auch Bauer betont die Bedeutung einer gemeinsamen Sprache, sie ist für ihn aber kein hinreichendes Kriterium für Nation. Sprache ist Teil von Kultur, die selbst Resultat von Vererbung und Anpassung an die gesellschaftlichen Bedingungen ist (Bauer 1908: 800).

Auch Cunow bezweifelt die Bedeutung der Sprache für die Nationenbildung nicht, führt aber mit Blick auf Ausführungen von Marx und Engels an, dass die „Naturbasis“, also das Gebiet, auf dem sich eine Nation bildet, sein Klima, seine Bodengestaltung, die „Rassenverwandtschaft“ der Bevölkerung und eine gemeinsame historische Entwicklung, hinzukommen müssten (Cunow 1919: 438).

Im Textkorpus finden sich nun Artikel, die die von Kautsky theoretisch formulierte Bedeutung von Sprache empirisch bestätigen. So beschreibt Semkowsky die Stärkung der Minderheitsnationalitäten durch Sprache in Russland:

Auf den Steppenmeetings der Kirgisen werden Agitationsreden in der Muttersprache gehalten und politische Programme in Gedichte umgereimt, das Volk der Mordwinen, das bis dahin keine Schriftsprache besaß, ließ nun zum ersten Male Aufrufe in seiner Sprache erscheinen; die Tschuwaschen begannen ein radikales politisches Blatt herauszugeben, die wokjaken übersetzten die Marseillaise [...]. (Semkowsky 1915: 386f.)

Algernon Lee berichtet aus den USA, dass sich Unterschiede zwischen den Arbeiter\*innen trotz gleicher Lebensbedingungen kaum ausgleichen lassen, da die Verschiedenheit der Sprache den Verkehr zwischen den Arbeitern der verschiedenen Nationen erschwere, Presse und Literatur die Sprachgrenze nur

schwer überwinden könnten (Lee 1910). Ähnliches schildert Otto Bauer aus Österreich, wo „die albernsten Sprachenfragen ihren Klassenkampf erschwert, verdunkelt, durchkreuzt, alle ernstesten wirtschaftlichen und sozialen Fragen in den Hintergrund drängt, die Armee des Proletariats selbst spaltet“ (Bauer 1910: 711). Auch wenn Bauer die Bedeutung von Sprache für die Nationenbildung anerkennt, so streitet er sich mit Kautsky, ob das Judentum eine eigene Nation sei. Bauer bejaht dies, weil die Juden eine „Charaktergemeinschaft“ seien, Kautsky lehnt dies entschieden ab und fragt rhetorisch: Die Juden sprechen sicher verschiedene Sprachen. Aber sind die deutsch redenden Juden nicht Angehörige der deutschen Nation, die französisch redenden nicht Franzosen? (Kautsky 1908: 7).

Unabhängig davon, ob die Nation als Sprachnation (Kautsky) oder als Charaktergemeinschaft (Bauer) konzipiert wird, bleibt sie in der Arbeiter\*innenbewegung an gesellschaftliche und natürliche Verhältnisse gebunden. „Die Bedingungen, unter denen die Menschen ihren Lebensunterhalt produzieren und den Ertrag ihrer Arbeit verteilen, bestimmen das Schicksal jedes Volkes“ schreibt Otto Bauer (1907a: 21). Jede neue Generation werde in die Produktionsverhältnisse der vorherigen hineingeboren und sei diesen unabdingbar ausgesetzt. „Der Volkscharakter“ schreibt Engelbert Graf, ist „weder immanent noch konstant [...], sondern jeweils durch die wirtschaftliche und soziale Zeit Lage bestimmt und gewandelt“ (Graf 1915: 410).

Die *territorialen Gegebenheiten* und die natürlichen Voraussetzungen, die Menschen in ihrem Siedlungsgebiet vorfinden, beeinflussen aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung die Produktionsbedingungen und die Art und Weise zu leben. Kautsky schreibt bereits 1887, dass die Nation durch ihre geographische Lage beeinflusst werde (Kautsky 1887a). Das Siedlungsgebiet bestimmt nach Bauer, welche Kontakte zu anderen Völkern gepflegt werden könnten:

Ein Volk von Hirten und Jägern teilt sich in mehrere Zweige, die getrennt voneinander sesshaft werden und zum Ackerbau übergehen. Die Schicksalsgemeinschaft des Volkes ist zerrissen: jeder der Stämme, in die es zerfallen ist, führt nun ohne dichteren Verkehr mit den anderen Stämmen sein eigenes Leben. Mit der Zerreißung der einstigen Schicksalsgemeinschaft beginnt ein Prozess kultureller Differenzierung [...]. (Bauer 1924a: 137)

Mit Verweis auf Karl Renner hebt auch Semkowsky die Notwendigkeit eines abgrenzbaren Territoriums hervor (Semkowsky 1915: 387). Der Kern einer Nation müsse „[...] stets ein geschlossenes Territorium einnehmen“ (Kautsky 1908: 28). Dieses Territorium sei nicht der Besitz eines bestimmten Volkes, sondern gehöre immer den Menschen, die es bewirtschaften (ebd.). Das Territorium werde durch seine Natur geprägt, dies meine „das Gebiet, respektive Klima“ (Cunow 1919: 438; vgl. hierzu auch Michel 1915). Cunow geht davon aus, dass „eine Nation, die hauptsächlich aus Gebirgsbauern besteht, im Laufe längerer Entwicklung andere Charaktermerkmale ausprägt als eine vorzugsweise handeltreibende und seefahrende Nation“ (Cunow 1919: 439). Auch



Otto Bauer betont, dass die Nation zwar niemals nur, aber eben immer auch Naturgemeinschaft sei (Bauer 1907a). Kautsky geht von einem Einfluss der natürlichen Verhältnisse auf die Nation aus:

Wo eine ganze Nation unter den gleichen Bedingungen lebt, wird sie also einen Nationalcharakter entwickeln. Dagegen wird von einem solchen um so weniger die Rede sein können, je mannigfaltiger die Verhältnisse, unter denen die einzelnen Nationsgenossen leben, je verschiedenartiger zum Beispiel die geographischen Bedingungen – Flachland und Hochgebirge, Binnenland und Seeküste [...]. (Kautsky 1908: 5)

Diese territorialen Gegebenheiten bedingen die Art und Weise der Produktion und „auf der Grundlage einer bestimmten Art der Produktion und Verteilung des Lebensunterhalts entsteht auch eine bestimmte geistige Kultur“ (ebd.: 5). Bei Kautskys Konzeption der Nation als Sprachgemeinschaft entstehen durch Zusammenschlüsse verschiedener Sprachnationen Wirtschaftsgemeinschaften, eine solche Gemeinschaft, die Kautsky bereits als Nation bezeichnet, konsolidiert sich und „schließt sich schärfer von den anderen Völkern ab“ (Kautsky 1908: 14). Wanderer und Vermittler zwischen den einzelnen Sprachnationen seien nun die Kaufleute und die Intellektuellen. Letztere beherrschten mehrere Sprachen und könnten so zu Kultur- und Wissensvermittlern werden. Die Kaufleute müssten mehrere Sprachen sprechen, um Handel mit anderen Sprachnationen zu treiben.

So entsteht allmählich [sic!] die moderne, *alle Klassen des Volkes* umfassende Nationalität in Folge der ökonomischen Entwicklung seit dem 14. Jahrhundert. Sie ist ein Kind der kapitalistischen Warenproduktion und des Warenhandels und demnach sind es auch im Wesentlichen die *Verkehrsverhältnisse*, die ihre Ausdehnung und Formung bestimmen. (Kautsky 1887a: 404, Hervorhebungen im Original)

Und Bauer schreibt:

[...] so ist die besondere Eigenart jeder Nation bedingt durch die *Arbeitsweise* der Menschen, durch die Arbeitsmittel, deren sie sich bedienen, durch die *Produktivkräfte*, die sie beherrschen, durch die *Verhältnisse*, die sie in der Produktion untereinander eingehen. Die Entstehung jeder Nation, der einzelnen Nation, als ein *Stück des Kampfes der Menschheit mit der Natur* zu begreifen – das ist die große Aufgabe, zu deren Lösung uns die historische Methode Karl Marx' befähigt hat. (Bauer 1907a: 105, Hervorhebungen im Original)

Es ist deshalb nicht überraschend, dass der Textkorpus der Arbeiter\*innenbewegung durch Semantiken des wirtschaftenden Volks durchzogen ist (vgl. hierzu beispielsweise Müller 1925b; Hirsch 1926: 268; Asche 1926; Brentano 1926: 207; Semkowsky 1915: 387). Die grundlegende Unterscheidung in Bürgertum und Proletariat wird von Kautskys und Bauer aufgegriffen, von andere Autor\*innen übernommen (Semkowsky 1915) und weiter ausdifferenziert: Hier stehen sich nicht nur die besitzenden und die besitzlosen Klassen gegenüber (Mayer 1925), sondern auch die werkstätige und die nichterwerbstätige Bevölkerung (Müller-Franken 1926), zwei Klassen mit unterschiedlichen politischen Überzeugungen (Warburg 1930).

Indem Menschen produzieren, verändert sich die Art und Weise, wie sie produzieren. Weil der Mensch produziere, mache er seine Geschichte selbst (Bockenheimer 2020).

In einer marxistischen *Geschichtsauffassung* ist Entwicklung nicht auf große Ideen zurückzuführen, sondern auf die Notwendigkeit der Produktion und der Reproduktion, „dem sozialen und kulturellen Geschehen“, so Alfred Kleinberg, „[liegen] jeweils ganz bestimmte wirtschaftliche Voraussetzungen“ zugrunde (Kleinberg 1928: 65). Revolutionen, grundlegende gesellschaftliche Veränderungen seien kein Resultat wirkmächtiger Ideen, sondern ein Ergebnis des Konflikts zwischen Produktivkräfte und Produktionsverhältnissen, dass also Menschen anders produzieren könnten, als es die gesellschaftlichen Verhältnisse erlauben.

Geschichte lässt sich aus einer marxistischen Perspektive auch als Geschichte ihrer Produktionsverhältnisse lesen.

Einfache Wirtschaftsformen werden dabei durch komplexere abgelöst. Dem Historischen Materialismus, schreibt Kleinberg, ist es ebenso wie der geschichtswissenschaftlichen Stufenlehre „selbstverständlich, primitiv wirtschaftende Völker, ob sie nun heute oder vor 6000 Jahren lebten, als urchümlich, die Epochen der Natural- und Feudalwirtschaft als altertümlich und mittelalterlich und die verschiedenen Entwicklungsformen des Kapitalismus als neu- und neuestzeitlich zu werten“ (ebd.). Und Otto Bauer formuliert:

Die Entwicklung der Nation spiegelt die Geschichte der Produktionsweise und des Eigentums wieder. Wie aus der Gesellschaftsverfassung des Sippenschaftskommunismus das Privateigentum an Produktionsmitteln und die individuelle Produktion und aus dieser wieder die genossenschaftliche Produktion auf Grund des gesellschaftlichen Eigentums entsteht, so spaltet sich die einheitliche Nation in Nationsgenossen und Hintersassen und zerteilt sich in kleine örtliche Kreise, die sich seit der Entwicklung der gesellschaftlichen Produktion wieder einander nähern, um schließlich in der einheitlichen sozialistischen Nation der Zukunft aufzugehen. (Bauer 1907a: 119)

Eine Nation könne erst in einem kapitalistischen Land entstehen, hier sei die Nation ein Wettbewerbsvorteil: „Je größer, je mächtiger das Vaterland, die Nation, desto mächtiger der Kaufmann im Ausland, desto größer der Profit“ (Kautsky 1887a: 402). Nationen können sich nach Kautsky in ihrer Entwicklungsgeschichte unterscheiden, sie setzten aber eine kapitalistische Wirtschaftsform voraus.

Einflüsse der verschiedensten Art haben zusammengewirkt, die modernen Nationen zu bilden, Einflüsse, die einander bald durchkreuzten, bald aufhoben, bald verstärkten. Keine der modernen Nationen ist in genau derselben Weise zu Stande gekommen, wie die andere, aber jede von ihnen ist das Produkt der gleichen ökonomischen Entwicklung, des kapitalistischen Warenhandels, der kapitalistischen Warenproduktion. (Kautsky 1887a: 405)

Die Nation sei aber nicht nur mit der Entstehung des Kapitalismus verknüpft, sondern auch mit Demokratie.

Das Ringen um die Nation ist für die Arbeiter\*innenbewegung zunächst mit dem Kampf gegen die feudale Ordnung verbunden. Die Nation stehe in Verbindung mit dem „Appell an die Volksmassen zur Erhebung gegen die Herrschaft der Krone und der privilegierten Schichten der alten Ordnung“ (Decker 1933: 99). Der „Kampf um die Nation“ sei auch ein Kampf gegen Unterdrückung:

Französische Revolutionäre kämpften für die Nation und nannten sich „Patrioten“, noch bevor sie den Krieg nach außen führten oder an einen solchen Krieg überhaupt dachten. Die Idee der Nation trug den universellen Charakter als Idee der freien Selbstbestimmung der Völker. (ebd.: 100, Hervorhebung im Original)

Aus diesem Ringen sei das Bürgertum als herrschende Klasse hervorgegangen. Der Gegenbegriff zur demokratischen Nation ist der absolutistische Staat.

Die Nation, darin gibt es in der Arbeiter\*innenbewegung keinen Zweifel, ist untrennbar mit Demokratie verknüpft. „Im Begriff der Nation“, schreibt Georg Decker „deckt sich das Volk mit dem Staat.“ Und weiter heißt es,

Er ist die schärfste Antithese gegen das Wort von Louis XIV.: Der Staat bin ich. Das nationale Gefühl ist das selbstverständliche Gefühl eines demokratischen Volkes und bedarf bei ihm keiner besonderen Betonung. Letzten Endes ist das „Nationale“ der Inbegriff dessen, was für ein Volk selbstverständlich und unumstritten ist. (ebd.)

Für Kautsky deckt sich die Sprachnation mit der Demokratie „soweit die Demokratie reicht, reicht auch die Sprachgemeinschaft“ (Kautsky 1915: 6), die Bedeutung der Nationalität liege „in der Bedeutung der Sprache der Volksmasse für das gesellschaftliche, also auch das politische Leben, im besonderen für die Demokratie“ (Kautsky 1917c: 229). Erst in einer Vorstellung einer demokratischen Nation könne sich das einfache Volk zum „Volkssouverän“ erheben. Politische Beteiligung sei dann nicht mehr an Herkunft gebunden, „das Volk“ werde zum Träger der Nation, das „Parlament ein Spiegelbild des Volkes, eine Karte des Landes und seiner streitenden Gruppen“ (Gräupner 1930: 255).

Die gegenwärtige Nation sei eine bürgerlich-kapitalistische Nation, die zwangsläufig von der klassenlosen Gesellschaft abgelöst werde. Damit entwirft die Arbeiter\*innenbewegung ein eigenes Konzept von Nation, welches sich erst in einer sozialistischen Gesellschaft verwirklichen werde. Die Entwicklung von Nationen verläuft aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung nicht gleichmäßig, sondern zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlich schnell. So merkt etwa Kautsky an, dass sich die „gesellschaftliche Entwicklung für die einzelnen Nationenteile“ sehr unterschiedlich darstelle und die „einen noch in halb feudalen Zuständen“ lebten, während „die anderen schon eine hoch entwickelte kapitalistische Produktionsweise aufweisen“ würden (Kautsky 1908: 5).

Wie sich die Wirtschaftsformen weder vertikal noch horizontal von einem Zentrum aus gradlinig fortgepflanzt haben, sondern bei den verschiedenen Völkern zu verschiedener Zeit einsetzen und sich in ungleichem Tempo verschieden weit entwickelten, genau so muß es sich auch mit dem „Ueberbau“ jeder Art verhalten. (Kleinberg 1928: 65)

Die Arbeiter\*innenbewegung entwickelt unterschiedliche Dimensionen der Nation, die in unterschiedlichen Mischungsverhältnissen zu verschiedenen Konzepten der Nation verwoben werden. Unabhängig davon, welches Konzept man favorisiert, ist man sich doch einig, dass die Arbeiter\*innen von der gegenwärtigen Nation ausgeschlossen sind. Die Arbeiter\*innenbewegung skizziert deshalb die gegenwärtige bürgerliche Nation, eine zukünftige sozialistische und den Übergang zu dieser.

#### 6.1.4 *Die gegenwärtige bürgerliche Nation und die zukünftige sozialistische Nation*

Die Arbeiter\*innen bleiben aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung aus der gegenwärtigen bürgerlichen Nation ausgeschlossen. In Kautskys Konzeption der Sprachnation haben die Arbeiter\*innen nur unzureichend an der Nation teil, weil sie beispielsweise vom Erlernen von Weltsprachen ausgeschlossen sind (Kautsky 1908: 15). Heinrich Cunow (1919: 437) macht darauf aufmerksam, dass der Arbeiter schon zu Zeiten des kommunistischen Manifests „kein Vaterland [hatte], denn er hat keinen eigentlichen Anteil am Leben der Nation, ist noch von ihren materiellen und geistigen Gütern ausgeschlossen“ (ebd.). Die Nation bekommt bei Cunow einen zukunftsweisend-appellativen Charakter (ebd.). Er fordert das Proletariat auf, sich selbst zur Nation zusammenzuschließen (ebd.: 440). Den Arbeiter\*innen, so Cunow in Anlehnung an das kommunistische Manifest, sei vorgeworfen wurden, „sie wollten das Vaterland, die Nationalität abschaffen“. Dies sei nicht der Fall, vielmehr müsse die Arbeiterklasse „die politische Herrschaft erobern, sich zur nationalen Klasse erheben, sich selbst als Nation konstituieren“ (ebd.: 437). Dann sei die Arbeiterbewegung auch national, „wenn auch keineswegs im Sinne der Bourgeoisie“ (ebd.). Damit wird die Nation verzeitlicht, sie ist ein zukünftiges Konzept. Wenn das Proletariat die Herrschaft übernommen habe, werde es „gar selbst Träger der nationalen Entwicklung, dann hat er [der Arbeiter, M.W.] auch ein Vaterland, denn seine Stellung zur Nation richtet sich danach, welche Stellung er selbst in der Nation einnimmt“ (ebd.). Wie stellt sich das Verhältnis der Nationen zueinander dar?

Kautsky geht von einem Nebeneinander von demokratischen Nationen aus. Übernimmt das Proletariat die Herrschaft, so werde man zunächst die „Vereinigten Staaten von Europa“ und dann die Weltgemeinschaft beobachten können (Kautsky 1908). Die Welt werde kosmopolitischer werden, was aber die nationalen Eigenheiten verstärke. Diesen Widerspruch zwischen nationaler

und internationaler Orientierung zu überwinden, sei eine zukünftige Aufgabe des Proletariats (ebd.: 35). Auch Vorländer betont, dass der Mensch zwar die Volksgemeinschaft brauche, jedes Volk aber auf die „Menschheit“ als Ganzes gerichtet sein müsse (Vorländer 1925: 86). Größer denkt Anna Siemsen, die sich an einem Menschentum orientiert, das „weder national noch ständisch begrenzt“ sein sollte (Siemsen 1915: 371).

Decker meint bereits gegenwärtig die „Internationalisierung aller politischen Beziehungen“, den „Übergang von der Geschichte der Nationen und Staatenkomplexe zur Weltgeschichte“ beobachten zu können. (Decker 1928). Die wirtschaftlichen Verflechtungen seien bereits so komplex, dass sie nicht mehr national, sondern nur noch international zu lösen seien (Delaisi 1926: 225) und der soziale Fortschritt der Proletarier jeder Nation durch den sozialen Fortschritt aller anderen Nationen bedingt sei (Bauer 1907b).

Das Verhältnis der Nationen zueinander hat in der Arbeiter\*innenbewegung nicht nur eine politische, sondern auch eine kulturelle Dimension. So hebt Bauer die nationalen Eigenheiten hervor, wenn er schreibt, dass „die internationale Kultur, die der Theoretiker auf dem Wege der Abstraktion aus den vielen nationalen Sonderkulturen herauschält, nirgends ein selbständiges Leben führen, sondern nur in den einzelnen nationalen Kulturen in Erscheinung treten kann“ (Bauer 1908). Es lassen sich in der Arbeiter\*innenbewegung also zwei Begriffe von „International“ beobachten: das solidarische Nebeneinander einzelner Nationen und das Verschmelzen von Nationen.

„Nation“ stellt sich hier also als verzeitlichter, zukunftsweisender Begriff dar. Dem rückständigen oder konservativen Begriff der Nation wird ein fortschrittlicher, utopischer Begriff von „Nation“ gegenübergestellt. „Für den Sozialismus als Weltbewegung sind Nation und Staat Uebergangerscheinungen,“ schreibt Karl Renner „für uns Sozialisten, die wir in diesen Jahrzehnten leben müssen, sind sie leider die realsten Realitäten“ (Renner 1915: 322).

Deutschland befindet sich aus Sicht der Autor\*innen der Zeitschriften *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* auf der Entwicklungsstufe einer bürgerlich-kapitalistischen „Nation“. In dieser Nation stehen sich zwei Klassen gegenüber: das Bürgertum und das Proletariat.

### Die Nation der unterschiedlichen Klassen

In der bürgerlich-kapitalistischen Nation sei die Arbeiterklasse die quantitativ größere Klasse: Bernstein spricht von der „dünnen Oberschicht“ und dem „großen Volk von Erwerbstätigen“ (Bernstein 1915: 354), Seidel bezeichnet die Imperialisten als „zahlenmäßig so kleine[n] Bevölkerungsteil“ mit „ausbeutender Wirkung für die Völkermassen“ (Seidel 1915: 372). Semkowsky schreibt, dass „an dem gesellschaftlich-kulturellen Leben nur die Spitzen der Nation, ihre privilegierten Schichten, teilnehmen“ und stellt diesen die „Volksmasse“ gegenüber (Semkowsky 1915: 386). Das Gegenüber der bürgerlichen

Klasse erscheint nun umso größer, weil ihm nicht nur die Arbeiter\*innenklasse zugerechnet werde, sondern alle Besitzlosen und Unterdrückten, die die Arbeiter\*innenklasse befreien werde: Georg Gradnauer (1904: 116) spricht von der „Arbeiterschaft und [den] weitesten Volkskreise[n]“, Hans Fischl (1928: 62) meint mit den „unbemittelten Volksschichten [...] nicht nur die Kinder des städtischen Proletariats, sondern, was vielleicht noch wichtiger ist, auch weite Kreise der ländlichen Bevölkerung, die bisher gar nicht daran denken“. Hirsch (1926: 268) sieht gemeinsame Wurzeln „der Schuldknechtschaft der Bauern und der Lohnknechtschaft der Arbeiter [...] in Stadt und Land zum gemeinsamen Kampf gegen den Kapitalismus“. Edmund Fischer (1915a: 401) spricht nicht nur von der Befreiung des Proletariats, sondern des „gesamten Menschengeschlechts“. Der kleinen bürgerlichen Klasse wird die „Volksmasse“ gegenübergestellt. Es wird also eine quantifizierbare Unterteilung des Volkes eingeführt. Der große Volksteil wird dem kleinen gegenübergestellt. Es sind diese Volksmassen, die die Revolution herbeiführen werden.

Hingegen sei es eine kleine Gruppe, die alles an sich reiße und die Masse unterdrücke. Es finden sich deshalb Semantiken der unterdrückten und der unterdrückenden Volksteile, da ist beispielsweise die Rede von den „oberen“, den „unteren“ (Gradnauer 1904: 118) und den „niedereren“ Volksklassen (Meerfeld 1905: 560), den „unterdrückenden Schichten“, den „Privilegierten“, der „herrschenden“ und der „beherrschten Klasse“ (Bauer 1908: 796).

Die Arbeiter\*innen bilden aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung unzweifelhaft die bedeutendste Gruppe innerhalb dieser demokratischen Nation. Sie stellten einerseits die Mehrheit, andererseits seien sie die eigentlichen Träger der wirtschaftlichen Entwicklung. Damit spiegelt sich im Volksbegriff der Arbeiter\*innenbewegung ein Anspruch auf politische Beteiligung, denn in einer Demokratie zählt nicht die Herkunft – jede Stimme ist gleich viel wert. Mit „Volk“ sind in der Arbeiter\*innenbewegung nicht „alle“ gemeint, sondern nur die Gruppe, die von einer gleichberechtigten politischen Teilhabe ausgeschlossen ist. Der Gegenbegriff zum „Volk“ ist damit die herrschende Klasse.

Wenn jedoch das Parlament ein „Spiegel der Gesellschaft“ ist, dann kann die Demokratie nur so gut sein, wie die jeweilige Gesellschaft. Insofern sei die gegenwärtige demokratische Nation eine unzureichende Nation oder eine „Übergangsgesellschaft“ (Renner 1915: 322). Die Beteiligung des Volkes an der Herrschaft, sei in der bürgerlichen Nation nur eine scheinbare: Das Bürgertum versuche in seinem eigenen Interesse, die politische Beteiligung der Arbeiterklasse zu beschränken, um die Herrschaft einer Minderheit zu sichern (ebd.). Die Demokratie sei in der bürgerlichen Gesellschaft eine „Scheindemokratie“, die suggeriere, es handle sich um die „Alleinherrschaft des Volkes“ und sich dadurch legitimiere. Dies sei jedoch eine Täuschung, weil die Arbeiter\*innenklasse durch das Dreiklassenwahlrecht von einer wirklichen politischen Beteiligung ausgeschlossen werde (Prager 1908: 805).

Aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung handeln die bürgerlichen Parteien im Parlament nicht demokratisch, sondern taktisch-strategisch und immer mit dem Ziel, die eigenen Privilegien zu sichern. So würden auch die nicht-demokratischen Parteien von der Demokratie profitieren und die Demokratie systematisch ausgehöhlt. Georg Decker schreibt angesichts des Erstarkens des Nationalsozialismus:

Man darf annehmen, daß die Einstellung des Volkes, soweit es politisch denkt, zur Demokratie wesentlich anders ist. Das ist aus der Tatsache zu ersehen, daß die meisten Parteien es nicht wagen, einen offenen Wahlkampf gegen die Demokratie zu führen, daß sie vielmehr ausdrücklich betonen, daß sie „auf dem Boden der Demokratie“ stehen oder sogar um die „Rettung der Demokratie“ ringen. (Decker 1930: 194)

Die bürgerlichen Parteien begründeten die Notstandsregierungen dadurch „daß sie ihre Machtstellung nicht im Gegensatz zur Verfassung, sondern auf verfassungsmäßigem Wege erlangt haben“ (Kirchheimer 1932: 13). Dies sei jedoch ein Fehlschluss, denn

Der Gesetzgebungsstaat, die parlamentarische Demokratie, kennt keine Form von Legitimität außer der ihres Ursprungs. Da der jeweilige Beschluß der jeweiligen Mehrheit ihr und des Volkes Gesetz ist, besteht die Legitimität ihrer Staatsordnung allein in ihrer Legalität. Das Notverordnungsregime aber, das durch die plebiszitäre Person des Reichspräsidenten gedeckt und von der beamteten Bürokratie geübt wird, wird nicht durch den Charakter der Legalität, sondern den der Legitimität, die Berufung auf die undiskutable Richtigkeit ihrer Handlungen und Ziele, gekennzeichnet. Zum Begriff der Legalität gehört nicht nur die gesetzmäßige Entstehung, sondern in erster Linie die gesetzmäßige Hebung der Macht. (ebd.)

Schließlich sei die Regierung darum bemüht als Oppositionspartei zu erscheinen:

Das Volk soll keine Möglichkeit haben, sich für oder gegen die „Präsidentialregierung“ auszusprechen, weil ja für Parteien gestimmt wird und keine Partei als Regierungspartei im Wahlkampf auftritt. Die ganze Rechnung beruht auf einer ungeheuerlichen Fiktion: die Regierung ist auf Grund einer Vereinbarung mit der nationalsozialistischen Führung entstanden, diese Führung verheimlicht das vor ihren Anhängern und will im Wahlkampf auftreten als eine Partei, die mit der Regierung „nichts zu tun“ hat. (Decker 1932: 3)

Die Demokratie ermögliche es der herrschenden Klasse, Klassengegensätze zu verschleiern, weil sie „die Bürger“ aus ihrem wirklichen sozialen Zusammenhang aussondern und sie „lediglich nach den Merkmalen der nicht klassenmäßig umschriebenen ‚Ideologie‘ und Weltanschauung, als Monarchisten, Republikaner, Katholiken, Nationalisten usw., gruppieren“ (Dan 1926: 239). Die bürgerlichen Parteien, so die Auffassung innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung, nutzten nicht nur die Parlamente, um den Klassenkampf zu unterdrücken, sondern vor allem außerparlamentarische Einflussmöglichkeiten. Die Macht des Bürgertums begründe sich auf

[...] der außerparlamentarischen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Organisation der Bourgeoisie, die Regierungsorgane und Selbstverwaltungskörper, Schule und Presse und

Kirche mit ihren Fangarmen umfaßt, und sowohl die Wählermassen als auch die gewählten Abgeordneten und die Parlamente als Ganzes ihrem Einfluss unterwirft. (Dan 1926: 237f.)

Die zum Ende der Weimarer Republik viel beschworene „Krise der Demokratie“ sei deshalb keine Krise der Demokratie, sondern ein Zeichen für die Auflösung der kapitalistischen Gesellschaft. Dies ist aus Sicht von Theodor Dan der eigentliche Grund, warum die Bourgeoisie von einer „Enttäuschung über die demokratischen Staatsprinzipien“ sprechen würde, warum sie beginne, vom „starken Mann“ zu träumen, der mit der „Meuterei des Pöbels fertig werden könnte“ (ebd.: 243). Deshalb werde die Bourgeoisie „faschistisch“:

[...] sie rüstet schon im vorhinein ihre bewaffneten Kräfte aus – das Heer, die Polizei, die ad hoc ins Leben gerufenen Rowdy-Banden –, um den Machtantritt des Proletariats verhindern oder um ihm in offenem Widerstand begegnen zu können, um aber in beiden Fällen gleichermaßen den demokratischen Staatsapparat zu zerschlagen und an seine Stelle die unverhüllte, faschistische Diktatur der ausbeuterischen Minderheit zu setzen. (ebd.)

Sobald die bürgerlichen Parteien ihre Privilegien verlieren würden, würden sie sich von der Demokratie abwenden:

In dem Maße, wie das Proletariat unter Ausnutzung der Demokratie und vermittels ihrer Einrichtungen sich der Eroberung der gesamten Staatsmaschinerie nähert, wendet sich die kapitalistische Bourgeoisie von der Demokratie ab und beginnt, den sogenannten faschistischen Gemütsstimmungen zu frönen. (ebd.: 236)

Die Krise der Demokratie ist also aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung eigentlich ein Indiz für den Machtverlust des Bürgertums. Weil das Bürgertum aber die Krise der Demokratie herbeiredet, um die eigene Machtstellung zu sichern, „sinkt das Vertrauen im Volke, desto leichter ist die Agitation für den Faschismus, der die parlamentarische Demokratie nach außen hin bekämpft, in Wahrheit aber den Aufstieg der Arbeiterklasse verhindern will“ (Warburg 1930: 244).

Die Autor\*innen der Zeitschriften *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* sehen sich selbst als wahre Träger der Demokratie, das Proletariat werde in einer sozialistischen Gesellschaft „zur natürlichen Form der Lebensäußerung der Gesellschaft [...], die keine Klassen kennt und nicht auf dem Antagonismus der Besitzenden und der Nichtbesitzenden, sondern auf der Solidarität der Werktätigen beruht“ (Dan 1926: 247). Die Demokratie eines zukünftigen sozialistischen Staats werde sich nicht mit „einem demokratischen Symbol an der Spitze der gesellschaftlichen Pyramide“ begnügen, sondern „alle Poren dieser Gesellschaft von unten herauf durchdringen und erfüllen“ (ebd.: 241). Ein demokratischer Staat brauche jedoch demokratische Bürger\*innen, Bürger\*innen also, die sich nicht von der herrschenden bürgerlichen Kultur beeinflussen lassen:

Ein Staat, der der großen Masse des Volkes und damit der ganzen Menschheit nützt, braucht eine aufrechte Bevölkerung, die die freie Meinungsäußerung hochschätzt, das Streben nach



Wahrheit, auch wenn diese bitter schmeckt, achtet und den blinden Autoritätsglauben von sich weist. (Krafft 1907: 515)

Für Georg Decker ist das „*demokratische Volk* – das Volk, das in seiner Mehrheit den Willen zur Selbstbestimmung hat und nicht gewillt ist, auf sein Selbstbestimmungsrecht zugunsten irgendwelcher ‚Führung‘ zu verzichten“ (Decker 1933: 97, Hervorhebung im Original), die wichtigste Voraussetzung für Demokratie. Die „Quelle der neuen Verfassung“, schreibt Herman Müller, kann „nur das mündig gewordene Volk werden“ (Müller 1925b: 299). Aber der jungen deutschen Demokratie mangle es an wahren Demokraten:

Die Republik, so mangelhaft wie sie heute aussieht, ist wenigstens das Tor zu einem wahren und volleren Leben. Ihre Mängel gehen ja eben darauf zurück, daß sie das Volk, wie es immer noch ist, widerspiegelt. (Guttman 1926: 315)

Die Bildung des Proletariats zur Klasse ist aus einer sozialdemokratischen Sichtweise gleichzusetzen mit der Bildung der Massen zu demokratiefähigen Bürger\*innen, „einem Volke, das wenigstens den Glauben hat, daß es in letzter Instanz sich selbst regiert“ (Bernstein 1915: 359). So steht dem politisch gebildeten und aktiven Volk, die ungebildeten Volksmassen gegenüber. Die Volksmassen seien zwar Teil des Proletariats und könnten politischen Druck ausüben, müssten jedoch noch demokratisch-sozialistisch gebildet werden: Hermann Müller schreibt von der Erziehung der „Massen des deutschen Volkes“ zur „Staatsgesinnung für die Republik“ (Müller 1925b: 307). In Karl Kautskys Konzeption der Staatsnation ist Sprache Voraussetzung für Demokratie, politische Bildung also auch Sprachbildung:

Wenn die sozialistische Gesellschaft die Massen des Volkes zu Gebildeten macht, so wird sie ihnen auch die Möglichkeit geben, mehrere Sprachen, Weltsprachen, zu beherrschen und so der ganzen *internationalen* Kultur unseres Kulturkreises teilhaftig zu werden, nicht bloß der besondere Kultur einer einzelnen nationalen Sprachengemeinschaft. (Kautsky 1908: 16, Hervorhebung im Original)

Es finden sich aber auch Stellen bei Kautsky, in denen er losgelöst von einer auf Sprache basierenden Nation von der „demokratischen Erziehung der Volksmassen“ (Kautsky 1925: 12) spricht. Hans Fischl fordert, „daß mit dem demokratischen Gedanken der allgemeinen Rechtsgleichheit auf dem Gebiet der Erziehung wirklich Ernst gemacht wird“ (Fischl 1928: 54). Müller-Franken (1926: 302) setzt sich für die „Erziehung des Volkes zur aktiven Politik“ ein. Auch in den zahlreichen Buchvorstellungen in den Zeitschriften *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* wird der Wunsch geäußert, dass mit der „Lektüre dieser Bücher zur politischen Emanzipation des Volkes beigetragen wird“ (ebd.). Hugo Marx (1930: 288) lobt in diesem Sinne ein Buch mit dem Titel *In den Maschen des Strafgesetzes*, weil es „ohne Zweifel einem im Volk vorhandenen Bedürfnis“ entspreche. John Askew (1908: 815) begrüßt die Absicht des so-

zialistischen Jahrbuchs, „das Volk aufzuklären über seine wirtschaftlichen Verhältnisse und über Zweck und Ziel der sozialdemokratischen Bewegung“.

Die Volksmassen sollen also durch Erziehung und Bildung demokratie- und revolutionsfähig werden. Offen bleibt die Frage, ob sich der Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus allein durch Erziehung der Volksmassen friedlich vollzieht und es zu einer demokratischen Machtübergabe des Bürgertums an das Proletariat komme, wie es Kautsky vermutet (Kautsky 1915). Theodor Dan (1926) befürchtet hingegen, dass das Bürgertum sich dem Faschismus zuwenden werde, sobald seine Macht zu schwinden drohe, deshalb werde die proletarische Revolution auf eine zeitweise Ausschließung der Undemokraten aus der Demokratie angewiesen sein. Letztendlich aber, und daran besteht in der Arbeiter\*innenbewegung kein Zweifel, sei die zukünftige Gesellschaft eine demokratisch-sozialistische, unabhängig davon, wie sich der Übergang gestalte.

Die Nation, mit der die Arbeiter\*innen gegenwärtig zu Rande kommen müssen, sei eine kapitalistische. Als organisatorischer Rahmen sei die Nation für die Wirtschaft ein Wettbewerbsvorteil. Dem Kapitalismus ist es nach Marx und Engels eigentümlich, dass er sich ausweitet, weil Märkte und Bedarf ständig wachsen würden (Marx/Engels 2014 [1848]). Der Marx-Übersetzer Kautsky schreibt dann, dass „unter der kapitalistischen Produktionsweise [...] jeder gesellschaftliche Organismus das Bestreben [hat], sich ununterbrochen zu vergrößern. Wie jeder einzelne Betrieb, sucht auch jede einzelne Nation sich auszudehnen“ (Kautsky 1908: 25f.). Und in seiner Schrift „Nationalstaat, imperialistischer Staat und Staatenbund“ führt Kautsky aus, dass „der Imperialismus ein Produkt des hochentwickelten industriellen Kapitalismus [ist]“ (Kautsky 1915: 15). Dem Kapitalismus sei ständiges Wachstum immanent, das lange Zeit durch günstige Handelsvereinbarungen befriedigt werden konnte.

Aber je ungünstiger diese wurden, je mehr sich die industriellen Nationen voneinander kommerziell abschlossen, desto wichtiger erschien es jetzt jeder von ihnen, ein stets wachsendes Stück Welt außerhalb des eigenen Landes zu besitzen, von dem sie niemand fernhalten konnte. (Kautsky 1906: 422)

Je profitträchtiger der Export von Kapitalien sei, „desto mehr verlangt es nach einer Ausdehnung des ‚nationalen Gebiets‘. Das ist bei der heutigen Lage für die meisten Staaten Europas fast nur noch möglich durch Erwerbung überseeischer Kolonien“ (ebd.: 423).

Kautsky benennt zwei Spielarten des Imperialismus: Die Vergrößerung des Reichsgebietes durch Kolonialismus und Krieg sowie die „Zurückdrängung anderer Nationen innerhalb der gegebenen Reichsgrenzen“ (Kautsky 1908: 26). In beiden Fällen erfolge die Unterdrückung der anderen Nation gegen deren Willen. Semantiken des „unterdrückten Volkes“ finden sich folglich nicht nur in Bezug auf die Arbeiter\*innenklasse, sondern auch in Bezug auf die unterdrückten Nationalitäten innerhalb eines Staates.

Da Deutschland im Vergleich zu England oder Frankreich nur wenige Kolonien besitzt, beschäftige man sich in *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* einerseits mit der konkreten Kolonialpolitik in „Deutsch-Südwestafrika“, andererseits mit „Kolonialphantasien“ und den Kolonialbestrebungen Englands und Frankreichs. Der Kolonialismus sei „immer die Sache der Bourgeoisie gewesen“ (Mehring 1907: 484), er wiederhole die kapitalistischen Logiken auf anderem Territorium. Damit ist Kolonialismus für die Arbeiter\*innenbewegung ein weiteres Beispiel für die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“, denn

[...] was sich da in Südwestafrika vollzogen hat und noch vollzieht, zeigt nur, zeitlich zusammengedrängt, wie in einem Hohlspiegel ein Bild der kapitalistischen Akkumulation überhaupt. Sind doch von jeher die brutalsten, unmenschlichsten Methoden kapitalistischer Aneignung und Ausbeutung in den Kolonien praktiziert worden. (Ledebour 1910b: 580)

Die kolonialisierten Völker befinden sich noch nicht auf der Stufe der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Die Bourgeoisie sei deswegen an ihrer „Proletarisierung“ interessiert:

Es wurde bereits angeführt, daß die gesamte weiße Bevölkerung lebhaftes Interesse an der Proletarisierung der Eingeborenen hat. Je weniger die Eingeborenen die Möglichkeit haben, sich in selbständigen Wirtschaftsbetrieben ihren Lebensunterhalt zu erwerben, um so widerstandsloser, um so billiger müssen sie sich der Ausbeutung durch die weißen Unternehmer preisgeben. Die Weißen brauchen aber die schwarze Arbeitskraft für alle ihre Betriebe, besonders für den Farmbetrieb, die Rindviehzucht im großen. Kein Wunder, daß die weiße Ausbeuterschaft in Südwestafrika unverhohlen auf Rechtlosmachung und Wehrlosmachung der Eingeborenen hinarbeitet. (Ledebour 1910a: 520)

Nicht nur die wirtschaftliche Ausbeutung der kolonialisierten Völker wird kritisiert, sondern auch ihre „Missionierung“ durch „deutsche Kultur“, mit der man die Brutalität der Kolonialisierung zu vertuschen suche. In einem Leitartikel geht Franz Mehring mit der Mission, die Situation in den Kolonien durch „Kulturalisierung“ zu verbessern, scharf ins Gericht: Bemerkenswert ist hier, dass der Autor die „Kulturlosigkeit“ nicht auf die unterdrückten Völker bezieht, sondern auf die Eroberungspraxis der Kolonialisten. Die „deutsche Kultur“ werde zur Waffe der Unterdrückung:

Die Kunst soll diese Bestien zähmen, die Kunst, deren Aufgabe darin bestehe, durch ihre Werke das Beste und Edelste, was in uns verborgen sei, auszulösen und – Welch eine entzückende Offenbarung! – die Empfindung in das Bewußtsein zu übertragen; die Kunst habe die Sendung, den Sinn für das Edle und Schöne in eine freie und unberührte Welt zu heben; da werde der Dichter oder Musiker wie der bildende Künstler der deutschen Nation einen großen Dienst, ihrer ethischen und ästhetischen Empfindung einen großen Vor Schub leisten. Schicke man also den Lauff und den Wildenbruch, den Leoncavallo und den Begas in die deutschen Kolonien, lasse man sie dichten, musizieren, bildhauern, und kein Hängepeters wird mehr einen Strick, kein Arenberg mehr eine Nilpferdpeitsche anrühren. (Mehring 1907: 482f.)

Ebenso wie im deutschen Reich, verschleierte die Regierung auch in den Kolonien ihre wahren Absichten. So schreibt Mehring im bereits zitierten Artikel, dass die Befürworter des Kolonialismus zwar angeben würden, im nationalen Interesse zu handeln, in Wahrheit handle es sich dabei jedoch um eine „beschränkte kurzfristige Reaktion“, um die „Mären des seligen Freiherrn v. Münchhausen“ (ebd.: 484).

Zwischen den unterdrückten Völkern in den Kolonien und der Arbeiter\*innenklasse werden also Parallelen gezogen, weshalb man sich in *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* eindeutig gegen Kolonialismus positioniert. Darüber hinaus liege der Kampf gegen Kolonialisierung auch im Eigeninteresse des deutschen Proletariats, denn die Sozialdemokratie „[...] will keine aus Kosten der anderen begünstigen, sondern vertritt das Interesse der deutschen Steuerzahler gegenüber den Profitjägern jeder Art“ (Ledebour 1910b: 585).

Eine andere Form der Ausweitung der Nation sei die Unterdrückung von nationalen Minderheiten im eigenen Land. In Kautskys Konzeption der Sprachnation entstehen durch Handel und Verkehr Weltsprachen und damit wichtige und weniger wichtige, also hegemoniale und unterdrückte Sprachnationen.

Die Sprache der herrschenden Klasse wird zur Staatssprache, deren Kenntnis nun auch jenen Volksteilen im Staat aufgezwungen werden soll, die andere Sprachen gebrauchten. In der Schule, vor Gericht, im Amt wird der Gebrauch jeder anderen Sprache als der Staatssprache verboten. Das bedeutet nicht nur eine große Bequemlichkeit für die Bürokraten, sondern auch eine Bevorzugung aller Volksteile im Staate, denen die Staatssprache Muttersprache ist, die sie schon in der Familie erlernen. Auch die unteren Klassen jener Volksteile erlangen so eine gewisse Bevorzugung, bekommen etwas von dem Gefühl einer herrschenden Klasse. (Kautsky 1917a: 18)

Es geht also um die Stellung einer Nation in Relation zu anderen Nationen. Nationen könnten damit zu konkurrierenden Nationen werden. Große Sprachnationen könnten kleinere unterdrücken. Der Nationalitätenstaat, in dem mehrere Sprachnationen zusammenkommen, ist aber nach Kautsky eine Gefahr für die Demokratie, weil sich nicht alle gleichberechtigt an politischen Prozessen beteiligen können (ebd.).

Die von Bauer und Kautsky theoretisch skizzierte Unterdrückung der Nationen im bürgerlich-kapitalistischen Staat/Vielfölkerstaat findet seinen empirischen Beleg in zahlreichen Artikeln: Emil Strauss (1925: 54) empfindet es als großes Unrecht, dass die Deutschen im Verwaltungsausschuss des Bodenamtes in der Tschechei nicht vertreten sind „was gegenüber einem Dreieinhalb-Millionenvolk ein schweres Unrecht ist“. Russland und Preußen hätten die Polen geradezu „vergewaltigt“ (Bauer 1910: 707). Kautsky (1925: 3) erinnert daran, dass die deutsche Reichsgründung „nur sehr unvollkommen geschah“, nämlich „durch Aussonderung der acht Millionen Deutschösterreicher, – abgesehen von zwei Millionen in Ungarn – aus der nationalen Gemeinschaft“. Jenessen (1917: 225) berichtet, dass Österreich aus „national zehn Völ-

ker[n]“ bestehe, die „allesamt nacheinander zu politischem Selbstbewußtsein erwacht sind und ihren Anteil an der Staatsgewalt fordern, zum Teil auch erobert haben“. Auch über die Unterdrückung der Minderheitsnationen in Russland wird in *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* berichtet (Semkowsky 1915: 386; Voigt 1928; Biehahn 1932). Zusammenfassend schreibt Kautsky:

Was ist aber der Kampf um die Demokratie anderes als der Kampf um die Selbstbestimmung des Volkes, und wie ist eine internationale Demokratie anders möglich als dadurch, daß die Selbstbestimmung nicht nur für das Volk, dem man angehört, sondern für alle Völker in gleichem Maße gefordert wird? (Kautsky 1917b: 146)

Dennoch: Auch die Arbeiter\*innenbewegung kennt legitime Formen der Erweiterung eines Nationalstaates: In Kautskys Konzeption der Sprachnation werden Menschen kleinerer Sprachnationen versuchen, die hegemoniale Sprache zu erlernen. Zugewanderte aus agrarischen Gebieten oder anderen Sprachnationen würden die neue Sprache schnell erlernen, diese Sprachnationen seien deshalb unabdingbar dem Untergang geweiht, Kautsky nennt sie in Anlehnung an Marx und Engels und in Auseinandersetzung mit Heinrich Cunow (1915: g) die „Völkerabfälle“ (Kautsky 1917a: 6ff.). In Kautskys Konzept der Sprachnation gibt es die aussterbenden Sprachnationen, beispielsweise die Bretonen und die Katalanen. Auch Bauer kennt die „Hintersassen der Nation“, Nationalitäten also, die an der gegenwärtigen Nation nicht teilhaben können. Bei Bauer sind diese ausgeschlossenen, aber nicht konterrevolutionär, sondern „das Material der sozialistischen Nation der Zukunft“ (Bauer 1907a: 137). Hier entspannt sich eine Diskussion über die Rechte nationaler Minderheiten. Dieser Dissens kann nicht abschließend geklärt werden, weil das Selbstbestimmungsrecht der Völker teilweise der angestrebten Revolution zuwiderläuft, dann nämlich, wenn „rückständige Völker“, Völker, die noch nicht auf der einer revolutionsfähigen wirtschaftlichen Entwicklungsstufe stehen würden, ihre Selbstbestimmung in einer Nation, die bereits sozialistisch sei oder kurz davorstehe, einfordere.

Wir fordern diese Selbstbestimmung gegenüber den die Völker beherrschenden Machthabern und ebenso für das Verhältnis einer einzelnen Nation gegenüber einer anderen. Der Sozialismus muß wie die Gleichberechtigung der Individuen, so die der Völker fordern, und wie er die Knechtung und Ausbeutung eines Individuums durch ein anderes Individuum bekämpft, muß er ebenso Knechtung und Ausbeutung einer Nation durch eine andere bekämpfen. Aber das besagt keineswegs, daß er die völlige Selbstbestimmung des Individuums gegenüber der Gesellschaft proklamiert. Und das gleiche gilt von der Nationalität. (Kautsky 1917c: 230f.)

Otto Bauer berichtet von den Nationalitätenkonflikten innerhalb der österreichischen Sozialdemokratie: Die tschechischen Genossen hätten sich in diesem Kampf eingeredet, „[...] der wahre Internationalismus bestehe in –der völligen nationalen Absonderung“ (Bauer 1910: 708). Bauer sieht dieses Problem nicht nur auf Österreich beschränkt:

[...] für den ganzen Osten Europas ist das Problem, wie die Einheit des proletarischen Klassenkampfes in einer Welt kämpfender Nationen erhalten werden kann, eine Lebensfrage der Sozialdemokratie. Darum verdient der Kampf, der heute innerhalb der österreichischen Arbeiterschaft geführt wird, das Interesse der Internationale. (ebd.: 700)

Das Selbstbestimmungsrecht der Völker basiert auf einem legitimen Nationalismus – dem Bestreben, sich gegen die Unterdrückung der herrschenden Klasse zu wehren. Damit lässt es sich abgrenzen von einem bürgerlichen Nationalismus, der der herrschenden Klasse diene.

Mit dem Bekenntnis zur Idee der Internationalen, zur Solidarität der Arbeiter\*innen aller Länder, ist eine Ablehnung nationalistischer Bestrebungen verbunden. „Und da Sozialismus und Nationalismus, Sozialismus und Imperialismus, Sozialismus und Militarismus unvereinbare Gegensätze sind, kann man nicht beides wollen“, schreibt Edmund Fischer (Fischer 1915b). Nationalismus führe zur Verblendung ganzer Generationen, wobei besonders die Jugend Adressatin nationalistischer Bestrebungen sei (Labriola 1928). Verächtlich geht die Arbeiter\*innenbewegung mit den „nationalistischen Spießern“ ins Gericht (Müller-Franken 1926: 290). Die Hauptdifferenz verläuft in der Arbeiter\*innenbewegung entlang von Bürgertum und Proletariat. In einigen Texten werden auch andere Differenzlinien genannt (Gräupner 1930: 251), dann aber häufig in der Absicht, hervorzuheben, dass „Nationalität“ nicht als einziges Kriterium von Identität anzusehen ist:

Neben der Nationalitätengemeinschaft existiert eine Reihe anderer Gemeinschaften mit besonderen Tendenzen und Interessen, und diese laufen nicht neben der Nation einher, sondern ergänzen, verstärken oder durchkreuzen die Lebenstendenzen der Nation. Der Mensch ist nicht nur Mitglied einer Nation, er ist zugleich auch Mitglied einer Rasse, Religionsgemeinschaft, einer Klasse, eines Staates usw., und sein Zusammenhang mit diesen beeinflusst in der mannigfachsten Weise sein Zusammenleben mit den anderen Mitgliedern seiner Nation. (Cunow 1919: 439)

Wird auch das „Selbstbestimmungsrecht der Völker“ und die internationale Solidarität der Arbeiter\*innen gefordert und der Nationalismus der anderen verpönt, so wird doch selbstkritisch angemerkt, dass auch die Arbeiter\*innenbewegung nicht frei von nationalistischen Strömungen sei. Gerade deshalb dürfe man die Nation nicht den Bürgerlichen überlassen. Bauer begründet seine Theorie der Nation mit der Wirkmächtigkeit nationalistischer Ideen:

Und doch bedürfen wir einer solchen Theorie. Wirkt doch auf uns alle die nationale Ideologie, die nationale Romantik ein, sind doch unter uns wenige, die auch nur das Wort Deutsch auszusprechen vermöchten, ohne dass dabei ein merkwürdiger Gefühlston mitschwingen würde. Wer die nationale Ideologie verstehen und wer sie kritisieren will, kann der Frage nach dem Wesen der Nation nicht ausweichen. (Bauer 1907a: 1)

So lasse sich beobachten, dass sich innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung mehr an nationalen Interessen als an proletarischen Interessen orientiert werde.

Die nationale Begeisterung sei besonders in Kriegszeiten, in der ein ganzes Volk vom „nationalen Taumel“ (Kautsky 1925: 3) beeinflusst sei, auch in der Arbeiter\*innenbewegung groß. Während des Ersten Weltkriegs sei auch die Arbeiter\*innenbewegung vom Nationalismus gepackt worden:

Auch die Arbeiterschaft hatte das Nationalgefühl mit festem Griff gepackt, und wer damals Gelegenheit hatte, sich die öffentlichen Umzüge anzusehen, die Gespräche in Wirtschaften und Werkstätten anzuhören, konnte die Erfahrung machen, daß die oft in Arbeiterversammlungen vorgetragene Behauptung, der Arbeiter hätte kein Vaterland, kein Nationalgefühl, in dem Gemüt dieser selben Arbeiterschaft wenig Wurzel geschlagen hatte. (Cunow 1919: 435)

Nationalismus lasse sich aber nicht nur innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung in bürgerlich-kapitalistischen Staaten beobachten, sondern auch in Ländern, in denen die Revolution bereits vollzogen wurde. Kontrovers wird deshalb die „Russifizierung“ der Minderheitsnationen in Russland diskutiert (Abramowitsch 1926; Marchionni 1917; Semkowsky 1915; Pernerstorfer 1915; Biehahn 1932).

Die Arbeiter\*innenbewegung stellt hier also eine Differenz zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen gegenwärtiger Vergangenheit in nationalistischen Strukturen und utopischen Entwürfen fest:

Zwischen Denken und persönlichem Verhalten gähnt überall eine ziemliche Kluft. Aber der Unterschied zwischen dem, was die Nation sich einbildet zu sein und was sie wirklich ist, ist drüben sicherlich nicht größer, als er heute bei uns ist, wo man als das Land des Idealismus betrachtet sein will, während die Leute mit der Laterne zu suchen sind, die für das Selbstbestimmungsrecht eines anderen Volkes sich zu erwärmen vermögen, wenn es mit dem vermeintlichen Machtinteresse des eigenen Landes in Widerspruch gerät. (Bernstein 1915: 354)

Anfällig für nationalistisches Gedankengut sei vor allem die Idee der Charakternation von Otto Bauer. Bauer verteidigt seinen Ansatz und kritisiert den Missbrauch, der besonders während des Ersten Weltkrieges „mit dem Begriff des Nationalcharakters getrieben [wurde]“ (Bauer 1924: 131).

Nationalismus ist auch ein Punkt in der Debatte um Zuwanderung. Hier steht die Solidarität mit den Einwanderer\*innen im Vordergrund, vereinzelt schimmert aber auch die Angst vor „konterrevolutionären“ Zuwanderer\*innen durch. Solidarität mit eingewanderten Arbeiter\*innen wird beispielsweise auf einem Kongress der internationalen Sozialdemokratie in Amerika gezeigt, auf dem hervorgehoben wird, dass es die

[...] Pflicht aller Parteigenossen und Freunde der Partei in ihrer Eigenschaft als Sozialisten sei [...] für alle Bewohner der Vereinigten Staaten ohne Rücksicht auf Rasse und Herkunft gleiche bürgerliche und politische Rechte zu fordern und zu sichern [...] [und] mit allen Mitteln die Assimilation all dieser fremden Elemente auf der Basis gleicher Interessen als Lohnarbeiter zu unterstützen und jeden Appell an das nationale, religiöse oder Rassenvorurteil gegen sie zurückzuweisen. (Hillquit 1907: 455)

Mit Blick auf einen anderen internationalen sozialdemokratischen Kongress appelliert Otto Bauer an das „proletarische *Solidaritätsbewußtsein* und *Solida-*

*ritätsgefühl* [...], das jeder feindseligen und gehässigen Politik gegen die fremden Einwanderer, diese unglücklichsten Opfer einer gewaltigen wirtschaftlichen Umwälzung, widerstreitet“ (Bauer 1907b: 489, Hervorhebungen im Original). Dem Internationalen Kongress als „echte[m] Erbe der alten Kommunisten“ hätte schon Marx die Aufgabe gestellt, „in den verschiedenen nationalen Kämpfen der Proletarier die gemeinsamen, von der Nationalität unabhängigen Interessen des gesamten Proletariats, in den verschiedenen Entwicklungsstufen, welche der Kampf zwischen Proletariat und Bourgeoisie durchläuft, das Interesse der Gesamtbewegung zu vertreten“ (ebd.). Scharf geht Karl Vornberg mit den „Feinden der Einwanderung“ ins Gericht:

Viele erbitterte Feinde haben die Millionen Proletarier, die, vom Kapitalismus getrieben, Arbeit und Brot in weiter Ferne zu suchen gezwungen sind. Das eingebildete Rassenvorurteil der herrschenden Klassen hat sich mit dem bornierten Zunftgeist mancher Arbeiterführer verbunden. [...] Der Internationale Kongreß des Proletariats kann niemals auf Seite der Feinde der Einwanderer treten. (Vornberg 1907: 502)

In der Diskussion um die Einwanderung nach Deutschland finden sich in den Texten der Arbeiter\*innenbewegung eher Positionen, in denen man sich mit den Arbeitsmigrant\*innen solidarisiert. Eine Entsolidarisierung beobachtet man hingegen in typischen Einwanderungsländern wie den USA oder Australien. Diese Entwicklung wird in *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* sehr kritisch kommentiert. Hier gehe man davon aus, dass Nationen, die auf der Stufe der „kapitalistischen Warenproduktion“ (Bauer 1907b: 477) stünden und als „kulturell fortgeschritten“ gelten, über ein organisierbares Proletariat verfügten, welches solidarischer Gesinnung und deswegen auch nur schwer als Streikbrecher zu gewinnen sei (Diner-Dénes 1907: 628). Die anderen, für das einheimische Proletariat problematischen Zuwanderer\*innen kämen aus Nationen, die sich noch auf einer niedrigeren Stufe der „hauswirtschaftlichen Eigenproduktion“ befänden (Bauer 1907b: 479), „niedrigstehender Völker, zum Beispiel der chinesischen und afrikanischen Kuli“ (Hillquit 1907: 444). Diese Zuwanderer\*innen könnten zu Schmutzkonkurrenz und Streikbrechern werden (Siegfrieda 1907: 648). Es werde über Einwanderungsbeschränkungen nachgedacht für „jene Rassen und Nationen [...] die bis jetzt nicht in den Kreis moderner Produktion gezogen sind und daher unfähig sein sollen, sich den Arbeitern ihres Adoptivlandes zu assimilieren und den Organisationen und den Kämpfen ihrer Klasse anzuschließen“ (Vornberg 1907: 500). Allerdings bemerkt Karl Vornberg, dass es nahezu unmöglich sei, die für den Klassenkampf organisierbaren von den für den Klassenkampf nicht organisierbaren Nationen zu unterscheiden. So hegt die Arbeiter\*innenbewegung durchaus die Hoffnung, Einwanderer\*innen aus nicht-kapitalistischen Organisationen für den Klassenkampf durch Erziehung und Bildung zu gewinnen. Die Rückständigkeit der asiatischen Völker sei zudem nicht individuell bedingt, sondern durch ungleiche Produktionsverhältnissen verursacht (Decker 1926). Dennoch fasst



Lee die Diskussion auf einem amerikanischen Arbeiterkongress wie folgt zusammen:

Die Unterschiede in Sprache, Sitten, Gewohnheiten und sozialer Psychologie zwischen den amerikanisch-europäischen und den süd- und ostasiatischen Völkern seien so einschneidend, daß auf eine harmonische Assimilation der beiden nicht zu rechnen sei; asiatische Einwanderer würden immer einen Fremdkörper in der amerikanischen Gesellschaft bilden, und ihre Zulassung würde im Westen nur wieder eine neue „Rassenfrage“ schaffen, die vielleicht noch verhängnisvoller für die politische Freiheit, für ein gesundes Staatsleben und sozialen Fortschritt sein würde als die Negerfrage, die jetzt den Süden lähmt. (Lee 1910: 718)

Die als „nicht entwickelte Nation“ markierten Einwanderer\*innen machen dieses „Oben-unten- Schema“ auf einem internationalen Kongress zum Thema.

Heftiger war die Kontroverse zwischen den Einwanderungsländern und Süd- und Osteuropa. Der Kulturdünkel der Einwanderungsländer sei nichts anderes, als der Hochmut des Reichens gegenüber dem Armen und habe mit der Kultur nichts zu tun; der Unterschied in der Lebenshaltung sei nur eine Folge der Lohnunterschiede. Und jemand bemerkte in der Versammlung, daß ja erst sehr wenige Generationen vergangen sind, seit die Vorfahren der heutigen weißen Australier sicher mit keiner besonders großen kulturellen Ausrüstung aus Europa ausgewandert waren – oder deportiert wurden. (Marschak 1926: 216)

Wenn also in der Arbeiter\*innenbewegung über Fragen von Einwanderung oder Integration ausländischer Arbeiter\*innen diskutiert wird, dann ist dies nicht in erster Linie eine Frage der kulturellen Differenz, sondern eine wirtschaftliche. Zugehörigkeit wird über eine gemeinsame politische Gesinnung und gemeinsame Aktionsformen hergestellt, nicht über Kultur. Integration erfolgt durch Erziehung zum Sozialismus.

Wenn das Proletariat die Macht erobert habe, dann „fallen mit so vielen überkommenen Überlieferungen auch die überkommenen staatlichen Schranken“ (Kautsky 1908: 36).

### 6.1.5 Quellenverzeichnis

- Abramowitsch, R. (1926): Die Entwicklung Sowjetrusslands. In: Die Gesellschaft. 03, 04, S. 322–345.
- Asche, Bruno (1926): Der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit. In: Die Gesellschaft 2, 9, S. 205–213.
- Askew, J. W. (1908): Literarische Umschau. In: Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie 26, 23, S. 812–813.
- Aster, Ernst von (1930): Othmar Spann's „Gesellschaftsphilosophie“. Mit besonderer Berücksichtigung seines Beitrags im „Handbuch der Philosophie“. In: Die Gesellschaft 7, 9, S. 230–241.
- Bauer, Otto (1907a): Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand.
- Bauer, Otto (1907b): Proletarische Wanderungen. In: Die neue Zeit 25, 40, S. 476–494.

- Bauer, Otto (1908): Bemerkungen zur Nationalitätenfrage 26, 23, S. 792–803.
- Bauer, Otto (1910): Innere Kämpfe in der österreichischen Sozialdemokratie. In: *Die neue Zeit* 28, 46, S. 700–712.
- Bauer, Otto (1924): Kulturgemeinschaft und Sprachgemeinschaft. In: *Die Gesellschaft* 01, 2, S. 130–144.
- Bernstein, Eduard (1915): Amerikaner über den Weltkrieg. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 33, 12, S. 353–360.
- Biehahn, Walter (1932): Revolution und Konterrevolution in Sowjetrußland. In: *Die Gesellschaft* 9, 7, 36–59.
- Brentano, Lujo (1926): Amerika-Europa. In: *Die Gesellschaft* 3, 3, S. 193–212.
- Cunow, Heinrich (1915): Parlamentszusammenbruch. Berlin: Vorwärts.
- Cunow, Heinrich (1919): Nationalgefühl und Klassenbewusstsein. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 37, 08, S. 435–441.
- Dan, Theodor (1926): Die Krise der Demokratie und die Krise der Diktatur. In: *Die Gesellschaft* 3, 9, S. 235–252.
- Decker, Georg (1926): Lehren des Volksentscheides. In: *Die Gesellschaft* 3, 9, S. 193–204.
- Decker, Georg (1928): Der Tod einer Partei. In: *Die Gesellschaft* 5, 5, S. 385.
- Decker, Georg (1930): Noch einmal: Kampf und die Demokratie. In: *Die Gesellschaft* 7, 9, S. 198–200.
- Decker, Georg (1932): Ausbruch der Staatskrise. In: *Die Gesellschaft* 9, 7, S. 1–8.
- Decker, Georg (1933): Bekenntnisse der Sozialdemokratie. In: *Die Gesellschaft* 10, 2, S. 89–102.
- Delaisi, Francis (1926): Eine Internationale Lösung der deutschen Industriekrise. In: *Die Gesellschaft* 3, 3, S. 213–227.
- Diner-Dénes, Josef (1907): Auswanderung und Einwanderung in Ungarn. Bericht, verfaßt im Auftrag der Sozialdemokratischen Partei Ungarns. In: *Die neue Zeit* 25, 15, S. 621–634.
- Engels, Friedrich (1967): Engels an Karl Kautsky in Zürich. London, 7. Februar 1882. In: Marx, Karl/Engels, Friedrich (Hrsg.): *Marx Engels Werke*, Band 35. Berlin: Dietz.
- Feigenbaum, B. (1915): Einige historische Daten zur „Rassenreinheit“ des Judentums. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 33, 12, S. 376–380.
- Fischer, Edmund (1915a): Das politische Ideal und die praktische Politik. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 34, 13, S. 400–402.
- Fischer, Edmund (1915b): Der Reformismus und die Krise in der Sozialdemokratie. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 34, 07, S. 204–210.
- Fischl, Hans (1928): Sozialer Gehalt der österreichischen Schulreformgesetze. In: *Die Gesellschaft* 01, 4, S. 52–63.
- Gradnauer, Georg (1904): Die sächsische Probe. Bemerkungen über Wahlrechtsschutz. In: *Die neue Zeit* 23, 04, S. 112–118.
- Graf, Engelbert (1915): Rezension zu „L. Löwenfeld: Über den Nationalcharakter der Franzosen und dessen krankhafte Auswüchse in ihren Beziehungen zum Weltkrieg“. In: *Die neue Zeit. Schriften zur Neugestaltung Deutschlands* 34, 13, S. 409–411.

- Gräupner, Rudolf (1930): Gegen eine Wahlreform. In: *Die Gesellschaft* 7, 9, S. 254–259.
- Guttman, Bernhard (1926): Die nächste Phase der Republik. In: *Die Gesellschaft* 3, 4, S. 306–315.
- Hilferding, Rudolf (1905): Zur Problemstellung der theoretischen Ökonomie bei Karl Marx. In: *Die neue Zeit* 23, 04, S. 101–112.
- Hillquit, Morris (1907): Das Einwanderungsproblem in den Vereinigten Staaten. In: *Die neue Zeit* 25, 40, S. 444–455.
- Hirsch, Johann (1926): Ein sozialistisches Agrarprogramm. In: *Die Gesellschaft* 3, 9, S. 251–269.
- Jenssen, Otto (1917): Österreichische Erneuerung. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 35, 10, S. 222–228.
- Jenssen, Otto (1930): Orientalische Revolutionen. In: *Die Gesellschaft* 7, 9, S. 201–220.
- Kautsky, Karl (1887a): Die moderne Nationalität. In: *Die neue Zeit* 9, S. 392–405.
- Kautsky, Karl (1887b): Die moderne Nationalität. (Schluß). In: *Die neue Zeit* 10, S. 442–451.
- Kautsky, Karl (1906): Die Situation des Reiches. In: *Die neue Zeit* 25, 13, S. 420–428.
- Kautsky, Karl (1908): Nationalität und Internationalität. In: *Ergänzungshefte zur Neuen Zeit* 1, S. 1–36.
- Kautsky, Karl (1914): Rasse und Judentum. In: *Ergänzungshefte zur Neuen Zeit* 20, S. 1–93.
- Kautsky, Karl (1915): Nationalstaat, imperialistischer Staat und Staatenbund. Fränkische Verlagsanstalt und Buchdruckerei.
- Kautsky, Karl (1917a): *Die Befreiung der Nationen*. Stuttgart: Dietz.
- Kautsky, Karl (1917b): *Die Befreiung der Nationen*. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 35, 7, S. 145–153.
- Kautsky, Karl (1917c): *Die Befreiung der Nationen*. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 35, 10, S. 228–234.
- Kautsky, Karl (1925): Eduard Bernstein zu seine fünfundsiebzigsten Geburtstag. In: *Die Gesellschaft* 02, S. 1–22.
- Kirchheimer, Otto (1932): Legalität und Legitimität. In: *Die Gesellschaft* 9, 7, S. 8–26.
- Kleinberg, Alfred (1928): Kurt Breysigs Geschichtskonstruktion. In: *Die Gesellschaft* 5, 01, S. 64–69.
- Labriola, Arturo (1928): Die gegenwärtige Phase des Faschismus. Tatbestand und nächste Schritte. In: *Die Gesellschaft* 01, S. 29–42.
- Ledebour, G. (1910a): Die Interessenkämpfe in Südwestafrika. In: *Die neue Zeit* 28, 42, S. 516–522.
- Ledebour, G. (1910b): Die Interessenkämpfe in Südwestafrika. (Schluß). In: *Die neue Zeit* 28, 43, S. 578–585.
- Lee, Algernon (1910): Die Arbeiterbewegung in den Vereinigten Staaten. In: *Die neue Zeit* 28, 46, S. 713–728.
- Marchionni, Karl (1917): Zur Frage der Agrarreform in Rußland. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 35, 10, S. 234–238.
- Marschak, J. (1926): Der Weltwanderungskongress. In: *Die Gesellschaft* 3, 9, S. 214–224.

- Marx, Hugo (1930): Rezension zu Theodor Tischauer: In den Maschen des Strafgesetzes. In: *Die Gesellschaft* 7, 9, S. 288.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (2014 [1848]): *Manifest der Kommunistischen Partei*. Stuttgart: Reclam.
- Mayer, Gustav (1925): Bemerkungen zu: Marx und Lasalle. In: *Die Gesellschaft* 2, 07, S. 323–339.
- Meerfeld, Jean (1905): Beiträge zur klerikalen Arbeiterpolitik. In: *Die neue Zeit* 23, 17, S. 555–562.
- Mehring, Franz (1907): Getrocknete Datteln. In: *Die neue Zeit* 25, 15, S. 481–484.
- Müller, Hermann (1925): Friedrich Ebert. In: *Die Gesellschaft* 2, 07, S. 297–308. In: *Die neue Zeit* 7, S. 297–308.
- Müller-Franken (1926): Vom deutschen Parlamentarismus. In: *Die Gesellschaft* 3, 4, S. 289–305.
- Pernerstorfer, Engelbert (1915): Rußland und wir. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 34, 13, S. 412–414.
- Prager, Eugen (1908): Der Kampf um das Wahlrecht. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 26, 23, S. 803–809.
- Renner, Karl (1915): Lasalles geschichtliche Stellung. In: *Die Gesellschaft* 2, 07, S. 309–323.
- Salomon, Albert (1926): Rezension von Otto Kunze: *Der politische Protestantismus in Deutschland*. In: *Die Gesellschaft* 03, 09, S. 282–286.
- Seidel, R. (1915): Zur Ideologie des Imperialismus. In: *Die neue Zeit. Wochenschrift der Deutschen Sozialdemokratie* 34, 12, S. 372–375.
- Semkowsky, M. (1915): Rußland als Nationalitätenstaat. In: *Die neue Zeit. Schriften zur Neugestaltung Deutschlands* 34, 13, S. 385–390.
- Siegfrieda (1907): Die Opfer der Militärjustiz. (Fortsetzung). In: *Die neue Zeit* 25, S. 649–652.
- Siemens, Anna (1915): Geschichtliches über Erziehung. Individualistische oder sozialistische Lösung? In: *Die Gesellschaft* 2, 07, S. 367–373.
- Strauss, Emil (1925): Die tschechoslowakische Bodenreform. In: *Die Gesellschaft* 02, 1, S. 47–58.
- Voigt, F. A. (1928): Die auswärtige Politik Englands. In: *Die Gesellschaft* 5, 5, S. 400–415.
- Vorländer, Kurt (1925): Die Lebensarbeit Paul Natorps. In: *Die Gesellschaft* 02, 1, S. 82–86.
- Vornberg, Karl (1907): Die Feinde der Einwanderung 25, 41, S. 495–502.
- Warburg, Gustav (1930): Wahlreform und Sozialismus. In: *Die Gesellschaft* 7, 9, S. 242–253.

## 6.2 „Wir Frauen wollen ein Vaterland haben, in demselben wahren Sinne, in dem es der Mann hat!“<sup>8</sup> – „Volk“ und „Nation“ in der Frauenbewegung

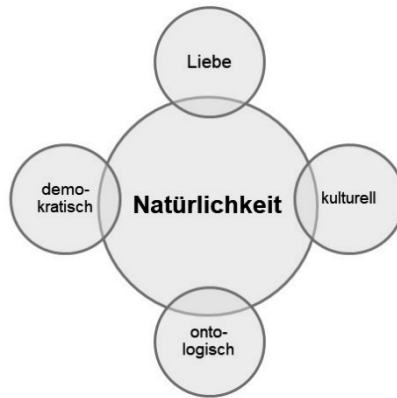
Für den inhaltlichen Einstieg möchte ich ein Zitat einer der Gründerinnen der Frauenbewegung, Louise Otto-Peters, anführen, das sowohl für das Konzept von „Volk“ und „Nation“ in der Frauenbewegung aufschlussreich ist als auch für die Art und Weise, wie in der Frauenbewegung diskutiert wird:

Alles, was wir von der Gegenwart fordern und von der Zukunft hoffen, fordern und hoffen wir nicht in der törichteren Voraussetzung, es bestehe kein Unterschied zwischen Frauen und Männern, nicht allein physisch, sondern auch psychisch, noch viel weniger fordern und hoffen wir es, damit das Weib die ihm endlich gegebene Freiheit gebrauche, sich der Familie und ihren Pflichten zu entziehen, sondern vielmehr, um dieselben umso *reiner* und *treuer* üben zu können. Wir fordern und hoffen eine solche höhere und vielseitigere Entwicklung des weiblichen Wirkens nicht allein im Interesse der *Frauen*, sondern ebenso im Interesse der Männer, des *Volkes*, des *Vaterlandes*, der ganzen *Menschheit*. (Otto-Peters 1933 [1876]: 328, Hervorhebung im Original)

Luise Otto-Peters geht hier von der Unterschiedlichkeit der Geschlechter aus, die sie „natürlich“ legitimiert. „Natürlichkeit“ ist ein wichtiges Begründungsmuster in der Frauenbewegung, es wird nicht nur in Bezug auf die Geschlechterdifferenzen bemüht, sondern beispielsweise auch in der Idee einer „natürlichen Entwicklung der Völker“ oder der Berufstätigkeit der Frauen als „natürliche Erfordernis moderner Gesellschaften“. Zweitens verweist das Zitat auf die grundlegende Verschiedenheit der Geschlechter (Jung 1932). Die Frauenbewegung grenzte sich von einer männlichen, rationalen Argumentation ab und begründete ihre eigenen Ausführungen mit weiblich konnotierten Normen und Werten, mit Anforderungen an die „Sittlichkeit“ des Volkes, mit Gefühlen und Empathie.

Es findet sich also in der Frauenbewegung eine geschlechterdifferente Semantik wieder. „Natürlichkeit“ ist die Kernsemantik der Frauenbewegung, die eng mit der beobachtungsleitenden Differenz von „Mann/Frau“ verwoben ist. Neben dieser Kernsemantik lassen sich außerdem demokratische Semantiken, Liebessemantiken, kulturelle Semantiken und ontologische finden.

Abbildung 7: Semantische Felder in der Frauenbewegung



Quelle: Eigene Darstellung

### 6.2.1 Das Volk als Realität

Im Gegensatz zur Arbeiter\*innenbewegung entfaltete sich in der Frauenbewegung kein Diskurs darüber, was unter „Volk“ oder „Nation“ zu verstehen sei. Volk und Nation werden als ontologische, „natürliche“ Tatsache aufgefasst, als Realitäten, über die man nicht zu diskutieren braucht. Dies verwundert, da sich an einigen Stellen in der Frauenbewegung durchaus wissenschaftliche Distanzierungen finden, aus denen hervorgeht, dass Begriffe keine Tatsachen sind.

So schreibt die Soziologin Helene Simon, dass Wörter nur etwas Beschreibendes, nicht die Wirklichkeit an sich seien (Simon 1920: 4). Schäfer-Stettin hebt die wissenschaftliche Begründung von Begriffen für die Frauenbewegung hervor (Schaefer-Stettin 1912: 1). Schefer-Stettin stellt die rhetorische Frage:

*Warum eigentlich bemühen sich die Führerinnen der Frauenbewegung um eine wissenschaftliche Begründung ihrer Gedanken? Weil sie das allgemeine Bedürfnis gebildeter Menschen haben nach begrifflicher Klärung ihrer Anschauungen. Die Frauenbewegung findet auf diese Weise Anschluß an die Gesamtentwicklung des modernen Denkens; sie erscheint nun um so mehr als etwas Organisches. (Schaefer-Stettin 1912: 4, Hervorhebung im Original)*

In den ausgewerteten Texten lässt sich eine solche begriffliche Auseinandersetzung mit den Begriffen „Volk“ und „Nation“ dann jedoch nicht finden. Im Gegenteil: In der Frauenbewegung ist man der Auffassung, dass das „Volk eine Tatsache“ sei. Dieses Volk lediglich als Begriff aufzufassen, sei eine Marotte männlicher Intellektueller:

Wird künftig ein „Geistiger“ noch voller innerer Ruhe die Gestaltung des Staates als häßliche und grobe Arbeit abweisen können? [...] Wir denken an Aussprüche, die in den letzten Jahren auf der Höhen unserer Geistigkeit gefallen sind: daß es nur noch die hoffnungslose Masse gäbe, daß der Begriff des Volkes eine Illusion sei. Fällt diese Behauptung nicht zu Boden vor dem letzten der feldgrauen Burschen oder Männer, die – immer noch todesmutig, nachdem sie schon das Grauen der Schlacht kannten, immer noch kampfesfreudig, nicht Masse, sondern lebendige Träger des gemeinsamen Willens, vor den Feind gehen? (Bäumer 1914a: 5, Hervorhebung M.W.)

Das Volk, so zeigt sich hier, ist kein rational zu erfassender Begriff, es ist eine emotionale Tatsache und erst durch die gefühlsmäßige Hingabe wird die gesichtslose Masse zum Volk. Zwar gibt es eine kurze Distanzierung Bäumers von der Vorstellung des Volks als ontologische Tatsache, denn sie führt andere Lesarten des Volkes an. Aber diese Lesart wird sofort mit einem starken normativen Argument in Frage gestellt, in dem die Opferbereitschaft und der Tod von jungen Menschen als Begründung für das „richtige“ Volkskonzept angeführt werden. Auch hier zeigt sich die geschlechterdifferente Argumentation der Frauenbewegung: Der weiblichen Vorstellung von Volk als Gefühl und Hingabe, steht eine männlich-rationale Vorstellung des Volks als Begriff entgegen. Ganz ähnlich schreibt Getrud Bäumer dann acht Jahre später, die Volksgemeinschaft sei „weniger eine Idee als eine Tatsache“ (Bäumer 1922: 5; ähnlich auch Treuge 1919). Es gibt also an einigen Stellen einen Hauch von Distanzierung von einer ontologischen Auffassung von Volk und Nation, die aber nicht weiter geführt wird (Kempf 1931). Anders ausgedrückt: Die Kontingenz von Volk wird benannt, erst wird gezeigt, dass man unter Volk was anderes verstehen könnte – unzweifelhaft bleibt aber, dass es das Volk als Tatsache gibt, das intellektuell nicht zu erfassen sei. Es gibt eine „richtige“ Vorstellung von Volk, das eine „naturgegebene Tatsache“ sei, die keiner Definition bedürfe.

Im Textkorpus findet sich keine explizite Definition des Volkes oder der Nation. Aus der impliziten Verwendung der Begriffe lässt sich das Volk- und Nationenkonzept der Frauenbewegung jedoch rekonstruieren. Und auch hier gibt das oben genannte Zitat von Louise Otto-Peters erste Hinweise: Otto-Peters erhofft sich „für die Gegenwart und für die Zukunft“ eine neue Aufgabe für die Frau (Otto-Peters 1933 [1876]: 520). Sie geht also davon aus, dass Gegenwart und Zukunft anders sind als die Vergangenheit, dass also durch den „natürlichen Gang der Zeit“ keine neuen Frauen entstanden seien, sich aber ihre natürliche Aufgaben verändert hätten.

### 6.2.2 Legitimierung der Emanzipation durch Geschichte

Die Frauenbewegung zeichnet einen natürlichen Verlauf der Geschichte. Diese Geschichte habe in eine Gegenwart geführt, der die Emanzipation der Frau erfordere. Diese Fortschrittsgeschichte wird besonders anhand von wirtschaft-

lichen und politischen Veränderungen beschrieben, an dessen Ende die Frauenbewegung „das Kulturvolk“ stellt.

Diese Fortschrittsgeschichte braucht einen Startpunkt. Zwei Anfänge lassen sich in *Die Frau* entdecken: Die Personifizierung des Anfangs in der Person von Louise Otto-Peters und die Germanen als „Urstamm“ des deutschen Volkes im Allgemeinen und der deutschen Frau im Besonderen. Während ersteres den historischen Tatsachen entspricht, (wenn auch hier sicherlich um-, neugeschrieben und vereinfacht wurde), kann der Bezug zu den Germanen zweifelsohne als Mythos bezeichnet werden (vgl. hierzu Kapitel 5.4.1).

Die Frauenbewegung setzt an ihren Anfang eine Person: Louise Otto-Peters<sup>9</sup> (Lange 1927c, 1927b, 1923a; Misch 1904; Lange 1904, 1915, 1919). Otto-Peters ist auch für das Volk- und Nationenkonzept relevant, weil über sie sowohl Bezüge zum Volk als Ethnos als auch zum Volk als Demos erfolgen: Louise Otto-Peters engagierte sich in der demokratischen Bewegung des 19. Jahrhunderts. Otto-Peters habe die demokratische Sache auch zu einer Sache der Frauen gemacht. Sie sei der Überzeugung gewesen, dass es die Pflicht der Frau als „andere Hälfte der Nation“ sei, sich für „Nation“, „Vaterland“ und Demokratie zu engagieren (Lange 1927b). Deshalb habe die von ihr herausgegebene „Deutsche Frauenzeitung“ das Motto „Dem Reich der Freiheit schenke ich Bürgerinnen!“ getragen (Lange 1927c). Zwei Artikel widmet „Die Frau“ der „Deutsche Frauenzeitung“ und druckt hier Passagen aus der ersten Ausgabe ab, die sie als „Programm der Frauenbewegung“ bezeichnet. In diesem Nachdruck heißt es:

Wohl auf denn, meine Schwestern, vereinigt Euch mit mir, damit wir nicht zurückbleiben, wo Alle und Alles um uns und neben uns vorwärts drängt und kämpft. Wir wollen auch unser Teil fordern und verdienen an der großen Welt-Erlösung, welche der ganzen Menschheit, deren eine Hälfte wir sind, endlich werden muß. *Wir wollen unser Teil fordern*: das Recht, das Rein-Menschliche in uns in freier Entwicklung aller unserer Kräfte auszubilden, und das Recht der Mündigkeit und Selbständigkeit im Staat. *Wir wollen unser Teil verdienen*: wir wollen unsere Kräfte aufbieten, das Werk der Welt-Erlösung zu fördern, zunächst dadurch, daß wir den großen Gedanken der Zukunft: Freiheit und Humanität (was im Grunde zwei gleichbedeutende Worte sind) auszubreiten suchen in allen Kreisen, welche uns zugänglich sind, in den weiteren des größeren Lebens durch die Presse, in den engeren der Familie durch Beispiel, Belehrung und Erziehung. Wir wollen unser Teil aber auch dadurch verdienen, daß wir nicht vereinzelt streben nur Jede für sich, sondern vielmehr Jede für Alle, und daß wir vor Allem Derer zumeist uns annehmen, welche in Armut, Elend und Unwissenheit vergessen und vernachlässigt schmachten. Wohl auf, meine Schwestern, helft mir zu

9 Für „Louise Otto-Peters“ finden sich in *Der Frau* unterschiedliche Schreibweisen: Ihr Vorname wird auch in der deutschen Variante „Luise“ genutzt. Louise Otto-Peters publiziert schon nach ihrer Heirat mit dem Revolutionär August Peters, sodass ihre Schriften sowohl unter Luise Otto-Peters als auch Luise Otto erschienen sind. Ich verwende hier mit Ausnahme der wörtlichen Zitate die Schreibweise Luise Otto-Peters und berücksichtige dabei den Zeitpunkt der Namensänderung nicht.



diesem Werke! Helft mir für die hier angedeuteten Ideen zunächst durch diese Zeitung wirken! (Otto-Peters zit. n. Lange 1927c: 258, Hervorhebungen im Original)

Das Programm der Frauenbewegung reihte sich ein in die Zeit des demokratischen Kampfes, „in dem alles vorwärts drängt und kämpft“ (ebd.). Als ein Teil der neuen demokratischen Menschheit hätten die Frauen auch demokratische Rechte für sich selbst gefordert, ihre „Mündigkeit und Selbständigkeit im Staat“. Dieses Recht habe man sich zu verdienen, durch Verbreitung der neuen politischen Gedanken einerseits und durch soziale Arbeit andererseits. Damit sind die drei Grundpfeiler der Frauenbewegung gelegt: Engagement in der Frauenbewegung für mehr Freiheit und Humanität, Dienst an der Nation und als Folge die Gleichberechtigung der Frau in allen Lebensbereichen. Der Anfangsmythos entfaltet damit seine orientierende Kraft (vgl. hierzu Kapitel 3.1.2).

Blickt die bürgerliche Frauenbewegung auf ihre Anfänge, so hat die „Nation“ noch einen demokratischen Gehalt, der sich gegen die Ständegesellschaft und die Vorherrschaft des Adels richtet. So zitiert Helene Lange aus den Schriften der ersten demokratischen Frauenvereine, die die „deutschen Jünglinge“ aufgefordert habe, den Dienst im Heer der Obrigkeit (und damit gegen die Demokratie) zu verweigern (ebd.: 260).

Die Begeisterung für die Nation habe die Idee gefördert, man möge sich für die Nation nicht nur politisch, sondern auch sozial engagieren. Dies sei eine weibliche Aufgabe.

„Patriotismus“ meint dann in der Frauenbewegung in der „vornationalen Zeit“ zunächst den (selbstlosen) Dienst an der demokratischen Gemeinschaft.

Luise Otto suchte in begeisterten Worten den Patriotismus, den Bürgersinn der Frauen wachzurufen; sie ermahnte ihr Geschlecht, nicht teilnahmelos von ferne zu stehen, sondern den großen Gedanken der Zeit mitzudenken, und als Frauen zu tun, was sie tun können, um die Erkenntnis der wahren Bürgerpflicht, um den Mut der Überzeugung, das Gefühl für Gerechtigkeit und eine nationale Gesinnung dem ganzen Volke, vor allem der Jugend einzupflanzen. (Freudenberg 1905: 579).

Patriotismus kann sich aus Sicht der Frauenbewegung „zu sozialreformerischen Absichten verdichten“ (ohne Angabe 1910a: 249) und sei Grund für die Übernahme politischer Pflichten (Freudenberg 1908).

Der Patriotismus der Bürger wird für die Frauen noch einmal zum Enthusiasmus gesteigert, er wird „die Krönung ihres Lebens“ und impliziert „Opferwilligkeit“. Wie im Folgenden zu zeigen ist, wird sich mit dem Begriff der „Nation“ auch die Bedeutung des Begriffs „Patriotismus“ ändern, der vom Dienst an der demokratischen Gemeinschaft, zum Dienst an der Nation, zur „Vaterlandsliebe“ wird, für das „Aufopferung“ gefordert wird (Bäumer 1916a).

Für die „deutsche Frau“ findet sich nun in den Texten der Frauenbewegung ein Ursprungsmythos: Die German\*innen. Da der Germanenmythos jedoch

bereits von den „Alldeutschen“ und anderen Gegner\*innen der Frauenbewegung bemüht wird (Lange 1911), erscheinen in *Die Frau* mehrere Artikel, mit denen der Germanenmythos „richtig gestellt“ werden soll (Spehr 1931b, 1931a). Der Autor Harald Spehr leitet diese Artikel mit den Worten: „Auf kaum einem Gebiet der Kulturgeschichte sind bis zum heutigen Tage so viele falsche Ansichten verbreitet wie bei der Beurteilung der Stellung der Frau“ (Spehr 1931b: 333) ein. Im Folgenden hebt Spehr zahlreiche Eigenschaften der germanischen Frau hervor, die mit dem Frauenideal der bürgerlichen Frauenbewegung und ihren Emanzipationsbestrebungen konform gehen. So heißt es unter anderem:

Diese starke und selbständige, tatkräftige und kluge Frau ist das nordische Frauenideal. Solche Gestalten liegen auf einer ganz anderen Linie als die fügsamen und demütigen Gretchen und Käthchen einer späteren Zeit. (Spehr 1931a: 337)

Das Gretchen aus Goethes *Faust* wird zur Kontrastfolie der freien Germanin (vgl. hierzu auch Kapitel 5.4.5). Diesen Spiegel hält Gertrud Bäumer den Nationalsozialist\*innen vor und zeigt sich „erstaunt“ über deren „fixen Ideen“. Zu diesen gehöre

[...] die Vorstellung, als ob das germanische Frauenideal etwa dem Gretchentypus entspricht, während ganz im Gegenteil aus dem germanischen Geschlechtsbewußtsein von Mann und Frau sich jene Polarität entwickelt hat, die auf dem gleichen Selbstbewußtsein beider Geschlechter beruht. (Bäumer 1930: 5)

Aus Sicht der Frauenbewegung sind die German\*innen als „Urstamm“ der Deutschen anzusehen – zum Mitglied eines Volkes wird man durch Abstammung. Besonders deutlich findet sich dies in einem zweiteiligen Artikel von Alice Salomon, in dem sie Bezug auf das Buch „*Die Frau und die Arbeit*“ von Olive Schreiner nimmt (Schreiner 2014 [1911]). In Übereinstimmung mit Schreiner geht Salomon davon aus, dass die deutsche und die englische Frau von den Germanen abstammten. So zitiert Salomon Schreiner:

Wir tragen in unseren Adern das Blut eines Frauengeschlechts, das nie gekauft oder verkauft wurde, das keinen Schleier trug und dessen Füße nie gebunden wurden; dessen verwirklichtes Ideal der Ehe das der Kameradschaft von Mann und Frau, der Gleichheit von Pflichten und Arbeit war; dessen Frauen Schulter an Schulter mit dem Mann, den sie liebten, in Krieg und Frieden gingen; deren Kinder mannhafte Mut aus ihren Brüsten sogen und schon im Mutterleib ein tapferes Herz über sich schlagen fühlten. Wir sind Frauen eines Volkes, dessen Stammesideal keine Helena von Troja war, die passiv aus der Hand eines Mannes in die eines anderen weitergegeben wurde, so wie man Gold oder Blei weitergibt; sondern das der Brunhilde, die Sigurd fand, in Helm und Rüstung- der kriegerischen Maid, die ihm den klügsten Rat gab, der je einem Manne gegeben wurde, und die ihn zu großen Taten anspornte. Wir gehören einem Frauengeschlecht an, das von altersher keine Furcht noch Todesangst kannte- das ein kräftiges Leben führte und große Hoffnungen hegte- und wenn wir heut in traurige Verfallszeiten geraten sind, so regt sich doch noch in uns der alte Pulsschlag. (Schreiner zit. n. Salomon 1911b: 662)

Aus dem Kontext des Artikels geht eindeutig hervor, dass Salomon mit Schreiner übereinstimmt. Ihr Artikel schließt mit dem Resümee, dass man eine solche Arbeit nicht kritisieren solle, sie sei „zu kraftvoll, zu pathetisch und zu überzeugend“ (Salomon 1911b: 664).

Mit diesem Frauenideal der Germanen sei es auch zu erklären, warum die Frauenbewegung „gerade in den angelsächsischen Ländern“ eine „kraftvolle Entwicklung“ zu verzeichnen habe (Bäumer 1913). Das germanische Volkstum sei der Frauenbewegung nicht fremd, sondern „eigentümlich“ (ebd.). In direkter Nachfolge der Germanen stehend, sei der deutschen Frau ein rein triebhafter Sexualtrieb fremd, sie könne deshalb eine gleichberechtigte Partnerschaft mit ihren Ehemännern führen. Die deutschen Frauen seien weniger sinnlich als etwa französische oder italienische Frauen, dafür aber sittlicher, geistiger (Markay 1911) und zur Freiheit berufen (Bäumer 1913). Gertrud Bäumer beschreibt die „deutsche Frauenbewegung“ in scharfer Abgrenzung zu den „romanischen Frauenbewegungen“. Ihre Ausführungen nehmen dabei anti-romanische Züge an:

Man kann sogar noch weiter gehen und sagen, daß überall, wo in der deutschen Kultur ein Frauenideal auftritt, das noch der einen Seite ins übermenschliche sublimiert und nach der anderen in eine untermenschliche Unpersönlichkeit herabgedrückt wird, es sich romanische Wirkungen auf die deutsche Kultur handelt. (ebd.: 392)

Die „deutschen Germanen“ werden dann in der Frauenbewegung von „englischen Germanen“ abgegrenzt, es gäbe kein „allgemeines Germanentum“ (Treuge 1914).

Die Germanin wird als spirituell, weise und göttlich beschrieben (Adam 1927; Markay 1911). Erst die Moderne habe die Frau „entgöttert“ (Markay 1911: 361). Gertrud Bäumer begründet mit der Germanin die Eignung von Frauen für das Priesteramt (Bäumer 1927).

In einer sehr feinsinnigen Argumentation kommt Gabriele Palm zu dem Schluss, dass schon die Germanen zeigten, dass „sachliches Denken“ keine rein männliche Eigenschaft sein könne (Palm 1928).

Das „deutsche Volk ist folglich ein Abstammungsvolk“. Das Volk sei durch Blutsverwandtschaft geprägt (Bab 1912), diese „Blutsverbundenheit“ oder „Blutsverwandtschaft“ (Weidemann-Clausen 1931: 686) sei „eine elementare und nicht eine rationale Tatsache“ (Bäumer 1929a: 681; ähnlich auch Freudenberg 1905). Der Volksbegriff wird hier biologisiert, die Mitgliedschaft hat nichts Freiwilliges, in ein Volk wird man hineingeboren, ob man will oder nicht.

Als Glied meines Volkes gehöre ich einer großen überpersönlichen Schicksalsgemeinschaft an, die meine Lebenswurzeln in vergangene Jahrtausende, meine Lebensfrüchte in die Zukunft weist. Noch ehe ich bewußtes Selbst war, hat meine Volksgliedschaft meinen Geist, meine Seele, meine Entwicklungsmöglichkeiten bestimmt und mich unauslöschlich durch eine gewisse Weise des Menschseins geprägt. Daß ich als *deutscher* Mensch geboren wurde ver-

lieh mir meine Sprache, meine Vorstellungsinhalte, meine Wertorientierung. (Weber 1933: 337, Hervorhebung im Original)

Blutsverwandtschaft und Vererbung begründet die Frauenbewegung rassenbiologisch (Nauß 1909; Hasse-Bestel 1913b; Bluhm 1915). In der Vorstellung der Frauenbewegung gibt es unterschiedliche „Rassen“, etwa „Deutsche, Italiener, Russen, Polen, Irländer, Ungarn, Chinesen, Engländer, Neger usw.“ (Laut 1929), es gebe die „gelbe Rasse“ (Bluhm 1919: 308) und den „schwarzen Eingeborenen“ (Brandt 1915: 340). „Rassen“ können aus Sicht der Frauenbewegung verschiedene Qualitäten aufweisen, sie können „rasse rein“ (Bäumer 1923b; Scheven 1911: 206) oder „gemischt“ sein (Boetticher 1914: 23; Scheven 1911; Treuge 1914: 39; Hasse-Bestel 1913a: 491), menschliche „Rassen“ könnten „gekreuzt“ werden (Hasse-Bestel 1913a: 491). Eine „Vermischung“ einer Rasse mit „minderwertigen Elementen“ führe zur „Verschlechterung der Erbmasse“ (Bluhm 1914b: 263).

„Rasse“ beziehe sich nicht nur auf die äußere Erscheinungsform eines Menschen, sondern auch auf seine Eigenschaften. Diese biologischen Eigenschaften begründen in Verbindung mit der deutschen Kultur dann eine bestimmte „deutsche Wesensart“. Mit der Rasse gingen aber zunächst „nationale Ernährungsgewohnheiten, Traditionen und Geschmacksrichtungen“ (Laut 1929: 209) einher. Die „romanische Rasse“ habe ein unzerstörbares Gefühl für „Form, Verkörperung, Stil, Auftreten, Haltung“ (Velsen 1925). Weil die Russen ihr Blut gemischt hätten, sei „eine korrumpierte, der äußeren Schönheit beraubte und mit feigem Sklavensinn behaftete Rasse“ entstanden (Boetticher 1914), die „gelbe Rasse“ sei „räuberisch“ (Lange 1914b: 713), die „rasse reine Frauen der spanische Araber“ seien „schön“ gewesen (Scheven 1911: 206).

Im Textkorpus finden sich keine Hinweise darauf, dass das Judentum als „Rasse“ angesehen wird, es gilt als eigene Nation (Jahnow 1914: 357). Als kulturelle Wurzeln des deutschen Volkes wird das Christentum bezeichnet – nicht das Judentum.

Mit dieser Bezugnahme auf „Rasse“ ist das Volk biologisch begründet. In Verbindung mit einem Ideal des „gesunden Volkskörpers“ und der „Höherentwicklung des Volkes“ erhalten dann auch rassenhygienische und eugenische Positionen Einzug in die bürgerliche Frauenbewegung.

Zusammenfassend schreibt Agnes Bluhm:

Das organische Erbgut eines Volkes, zu dem – das kann nicht oft genug wiederholt werden – auch die geistigen und sittlichen Anlagen gehören, kann demnach nur dadurch erhalten und verbessert werden, daß die mit günstigen Erbanlagen ausgestatteten Individuen sich stärker vermehren als die weniger gut beanlagten, mit andern Worten durch Auslese. (Bluhm 1919: 304)

Zu betonen bleibt aber, dass die Frauenbewegung „Rasse“ nicht absolut setzt, „Rasse“ sei nur eine Kategorie unter vielen, die ein Volk ausmache. Obwohl sich in „Die Frau“ Artikel mit positiven Bezug zu „Rassenhigiene“, „Rassen-

biologie“ und Eugenik finden lassen (Hasse-Bestel 1913a; Bluhm 1915, 1919, 1908, 1913, 1915, 1914b, 1914b) lassen, kann diese Bezugnahme nicht dominant werden – auch weil sie den grundlegenden Forderungen der Frauenbewegungen widersprechen. Denn eine rassenbiologische Vorstellung reduziert Frauen auf ihre „biologische“ Mutterrolle und stellt die Berufstätigkeit der Frau grundsätzlich in Frage.

„Rasse“ wird relativiert, so schreibt Helene Lange, dass „Rasse“ keine große Aussagekraft habe, die Erkenntnisse der Rassenhygiene seien doch nur Wahrscheinlichkeiten (Lange 1908) und nur bedingt aussagekräftig (ohne Angabe 1928).

Es kann also die Rasse kein objektiv gültiges Merkmal der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit sein. Umso mehr erscheint uns die Sprache als ein ganz sicheres, objektives Merkmal. Ist doch die Sprache der wahre Hort des Bildungsgutes eines Volkes, die Bewahrerin seiner Vergangenheit, seine Zukunft bergen, der unerschöpflich tiefe Quell seines Lebens. (Mayer-Pantenus 1932: 12)

Die Frauenbewegung – international aufgestellt – betont immer wieder das Verbindende oder zeitgenössisch gesprochen „Rassenüberwindende“ zwischen den Völkern und Nationen. Elke Frobenius berichtet aus der bulgarischen Frauenbewegung und hebt hervor, „daß Frauen, die mit brennendem Verantwortungsbewußtsein für ihr Volk wirken, sich von der Wurzel ihres Wesens aus verstehen, mögen sie auch verschiedener Rasse sein“ (Frobenius 1930: 36), ganz ähnlich argumentiert auch Emmy Beckman, wenn sie schreibt, dass „das Frauentum überall in aller Verschiedenheit der Rasse, der Sprache der Kultur und der gesellschaftlichen Lage, sich eins fühlt im Kampf zu den ausgestellten Ziel hin – zum Heile der Völker und der Menschheit“ (Beckmann 1925: 295). Das Überwinden der „Rassenunterschiede“ wird in der Frauenbewegung positiv gesehen und beispielsweise auch bei den Pfadfindern begrüßt (Landen 1929). Die Ausschließung und Unterdrückung von „Andersrassigen“ und „Völkerminderheiten“ wird abgelehnt.

Darum erscheint es mir selbstverständlich, daß Frauen, die ihre besondere Lage innerhalb der Gemeinschaft ihres Volkes (ihres eigenen Volkstums) erkannt haben, die Schützer der völkischen Minderheiten in ihrem Staat sein wollen und sein müssen (Kempf 1931: 645)

Die von Rassenbiologie überzeugten Artikel in *Die Frau* stammen großen Teils von der Genetikerin und Ärztin Agnes Bluhm (1908; Bluhm 1913, 1914b, 1919, 1915). Doch trotz ihrer Forderungen nach rassenhygienischen Maßnahmen, geht es ihr auch um den Schutz von „minderwertigem Leben“: „Schütze dein Volk vor dem Eindringen solcher Minderwertigen, und wo Du sie unter den Volksgenossen entdeckst, da schütze sie zwar persönlich, aber hindere sie gleichzeitig an der Fortpflanzung“ (Bluhm 1914b: 266). Die Fürsorge für die „Schwachen“ impliziert also eine paternalistische Bevormundung.

Mit Bezug auf die Säuglingssterblichkeit stellt Alice Salomon das Prinzip der Auslese in Frage:

Diese enorme Säuglingssterblichkeit ist nicht nur im Interesse *der einzelnen Mutter* oder der Familie, sondern auch vom *sozialen* und *nationalen* Standpunkt aus zu beklagen. Denn Staat und Gesellschaft haben ein Interesse daran, daß keine lebendige Kraft vergeudet wird. Wenn man auch vielfach geglaubt hat, daß die Säuglingssterblichkeit unter dem Gesichtspunkt der Auslese im Kampf ums Dasein betrachtet werden kann; wenn auch in unserer Zeit, in der eine geradezu pathologische Vorstellung von der Bedeutung und der sittlichen Berechtigung des Übermenschen sich breit macht, immer wieder Stimmen gegen die Erhaltung des Schwachen laut werden, so haben doch ärztliche Untersuchungen ergeben, daß die hohe Säuglingssterblichkeit keineswegs im Sinne der Darwinschen Auslese eine günstige Wirkung erzeugt. Vielmehr ist erwiesen, daß eine hohe Säuglingssterblichkeit parallel mit einer hohen Sterblichkeit größerer Kinder geht; daß daher die Einflüsse, die die Säuglinge schädigen, auch für größere Kinder Geltung haben. (Salomon 1905b: 129, Hervorhebungen im Original)

Die Überzeugung von der Existenz „höherer“ und „minderwertiger Rassen“, die Befürwortung von „Auslese“ bringt die Frauenbewegung in Einklang mit dem Schutz der Schwachen. In zahlreichen Artikeln bezieht die Frauenbewegung Stellung gegen antisemitische, rassistische, nationalsozialistische und andere Hetze gegen Minderheiten (Lange 1913): Marianne Weber entlarvt Antisemitismus als pseudo-wissenschaftliche Begründung (Weber 1931). Die Frauenbewegung erkennt und kritisiert, dass „Rasse“ häufig nur genutzt werde, um eine Meinung zu legitimieren (ohne Angabe 1927; Lange 1926). Von Velsen prangert an, dass sich der Nationalsozialismus eines plumpen Antisemitismus bediene (Velsen 1931b). Aufgrund dieser Positionierungen wird die Frauenbewegung heftig von deutschnationaler und nationalsozialistischer Seite angegriffen.

Weil das Volk aus der Sicht der Frauenbewegung ein Abstammungsvolk ist, werden als Teil des Volkes die nationalen Minderheiten genannt (Mayer-Pantenius 1932; Kempf 1931; Scheffen-Döring 1933; Jacob 1932), und zwar sowohl die Minderheiten im Deutschen Reich als auch die (deutsche) Minderheit im Ausland (ohne Angabe 1926d). Bezugnehmend auf die „Ausländer“ in Deutschland finden sich vereinzelt auch diskriminierende Äußerungen, beispielsweise wenn Helene Lange von den „Ausländern“ schreibt, die in Deutschland allmählich zur „Volksplage“ würden (Lange 1922: 8).

Neben diesen biologischen Sichtweisen auf Volk und Nation fokussiert die Frauenbewegung auf Wirtschaft, Kultur und Demokratie. Die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung habe in eine Gegenwart geführt, die die Beteiligung der Frau erfordere (Kühn 1926: 117). Die Emanzipation der Frau wird also historisch legitimiert.

Geschichte insgesamt wird als natürlicher Entwicklungsprozess begriffen: Im Textkorpus finden sich organische Geschichtsauffassungen ebenso wie Auffassungen, in denen eine Analogie zwischen Individual- und Menschheitsgeschichte gezogen wird (Velsen 1922; Adam 1927). In der Vorstellung von

Rosa Kempf wächst das Volk organisch, was dem „natürlichen Wesen“ der Frau entspreche:

So muß auch der aufbauende deutsche Staatsbürger in seinem Herzen das Wissen von den organischen Wachstumsbedingungen seines Volkes tragen, und vor allem sollte sich keine deutsche Frau hingeben an jene unorganische intellektualistische Denkweise, die einen neuen Staat, eine neue Gesellschaft als einmaliges Ganzes erwartet, statt als langsame Folge des Zusammenwirkens von viel tausend menschlichen Kräften und viel tausend menschlichen Taten (Kempf 1925: 20f.)

Geschichte ist also in dieser Sichtweise ein natürlicher Wachstumsprozess, den es weiblich zu erfüllen, nicht wissenschaftlich-rational zu erklären gelte. Insgesamt zeichnet die Frauenbewegung ein sehr positives Bild der Geschichte – was angesichts der jahrhundertelangen Unterdrückung von Frauen zunächst einmal überrascht. Der geschichtliche Verlauf sei natürlich und damit gut.

Mit Geschichte wird die Gegenwart legitimiert. Sie erweckt den Anschein einer Chronologie, die geradewegs in die Gegenwart führt, welche die Emanzipation der Frau erfordere (Kühn 1926: 467). Geschichte wird also hier legitimatorisch geschrieben:

Wer geschichtlich zu denken vermag, und wer insbesondere sich in die Eigenart unseres Volkes tief hineingelebt hat, der wird sich sagen, daß die Entwicklung der Frau zur Bürgerin auch für die Zukunft den bisher beschrittenen Weg einhalten wird. (Lange 1904: 532)

Wenn die Frauenbewegung die Geschichte der Entwicklung des deutschen Volkes erzählt, legt sie einen Fokus auf die Entwicklung von Demokratie und Wirtschaft (ebd.: 527).

Die europäischen Völker standen die letzten Generationen hindurch unter den Wirkungen von zwei umwälzenden Ereignissen: das erste ist die Aktivierung des Volkes im Staat seit der französischen Revolution und den Freiheitskriegen; das zweite ist die beherrschende Verbindung von Staat und Staatsvolk mit der Wirtschaft seit Ausbildung des Industrialismus als Wirtschaftstechnik und des Kapitalismus als Form der Wertübertragung in der Wirtschaft. (Kempf 1931: 643)

Die Frauenbewegung hebt hervor, dass die Entwicklung oder „Höherentwicklung“ der Völker mit ihrer Demokratisierung einhergehe. Gertrud Bäumer betont hierbei die Idee des freien Individuums, dessen Ursprünge sie in der Antike verortet. Diese Idee habe dann bei allen europäischen Kulturvölkern in der Aufklärung ihren Höhepunkt gefunden (Bäumer 1926b: 77). Demokratie erwächst nach Bäumer aus einem „Lebensgefühl“, das typisch für alle europäischen Völker sei. Dass dieses Lebensgefühl auf das ganze Volk zutrefe und auch für die Frauen gelten solle, fordert sie nicht explizit, kann aber als logische Konsequenz unterstellt werden.

Dorothee von Velsen (1922) betont die Natürlichkeit des Geschichtsverlaufs hin zu mehr Demokratie. Hierzu zieht sie eine Analogie von der Entwicklung der Völker zur Entwicklung des Menschen: In einer frühen Periode bräuchten die Völker Halt und die Führung durch einen Herrscher. Ab einem

bestimmten Entwicklungspunkt – im übertragenden Sinne im Jugendalter – lehne sich das Volk gegen schlechte Herrscher auf. Als Erwachsener sei es an der Zeit, für sich selbst verantwortlich zu sein:

Wie der Mensch in seiner Kindheit von denen geführt wird, die für ihn verantwortlich sind, und wie seine Entwicklung rettungslos beeinflusst, ja vielfach bestimmt wird von diesen Leitenden, so empfinden die Völker in ihrer Jugend den unabweisbaren Drang nach einer Verkörperung ihrer selbst, die Macht und Gewalt an ihrer Statt und über sie entfaltet. Diese Verkörperung als Prinzip abzutun gelingt einem Volk in seiner frühen Periode nie, alle Ideenmächte, die die Seele des Volkes speisen, stehen ihm entgegen. Es bedarf des Herrschers, um sich zu finden und zu realisieren, und ein schlechter ist besser, als keiner. Gerade die Zuckungen des deutschen späten Mittelalters, die fruchtlosen, innerlich lahmen Versuche, schlechte Kleinfürsten abzuschütteln, beweisen die Sehnsucht nach starker kaiserlicher Gewalt. Es ist nur die Frage, ob das Volk, zur Mannheit herausgereift, sich selber unmittelbar begreift, notfalls auf Kosten seiner Herrscher; gelingt ihm das, so beweist es damit seinen politischen Sinn. Bis aber das deutsche Volk diesen Entschluß, wie unvollkommen auch immer, faßte, hatte es noch einen weiten Weg zurückzulegen. (Velsen 1922: 13)

Die Unterdrückung der Völker in einem frühen Stadium wird hier ebenso selbstverständlich hingenommen, wie ihre Demokratisierung im „Mannesalter“. Bei dieser Demokratisierung sieht von Velsen jedoch einige Hindernisse: Durch Kleinstaaterei habe sich das deutsche Volk nicht recht emanzipieren können und habe so – anders als etwa England oder Frankreich – keine Übung in Demokratie. Damit sei das mangelnde politische Engagement der Deutschen zu erklären. Von Velsen macht sich dann Gedanken, wie das politische Interesse der Deutschen gesteigert werden könne und setzt hier auf Verbände, die über Parteigrenzen hinweg für das Wohlergehen des ganzen Volkes handeln würden. Unter diesen Verbänden kommt den Frauenverbänden nach Velsen eine besondere Bedeutung zu (ebd.). Die Frauenbewegung unterstütze auf dem Weg der Demokratisierung, sie fördere den natürlichen Gang der Entwicklung. Bildhaft gesprochen: So wie die Mutter das Kind und den Jugendlichen beim Erwachsenwerden begleite, helfe die Frauenbewegung dem Volk zum Mann – sprich demokratisch – zu werden.

Dass mit diesem demokratischen Volk das ganze Volk gemeint ist und damit auch die Frauen, hebt Ika Freudenberg (1905) hervor. Freudenberg beschreibt den geschichtlichen Entwicklungsprozess als Emanzipationsprozess des Mannes, sie erzählt die Geschichte der Demokratisierung als eine Geschichte des „halben Volkes“, um daraus die Beteiligung der anderen Hälfte abzuleiten. Sie hebt außerdem die Bedeutung der Demokratisierung für eine „vaterländische Gesinnung“ hervor.

Die Beteiligung von Frauen wurde häufig mit dem Argument abgelehnt, die Frauen seien nicht ausreichend gebildet und diese „Geistesschwäche“ wurde biologisch begründet. Eine solche biologische Begründung nimmt Marie Reich (1907) auf, um sie dann geschickt in ihr Gegenteil zu wenden. Hierzu vergleicht Reich die Entwicklung der Völker mit der Entwicklung der Frau und



beruft sich dabei auf den Soziologen Georg Simmel. Dieser habe den Entwicklungsstand der Frau mit dem primitiver Völkern verglichen. Aus den primitiven Völkern hätten sich aber nun Kulturvölker entwickelt, entsprechend sei auch die Frau mündig geworden:

An Beispielen aus dem Leben der Pflanzen, Tiere, Naturvölker und verschiedener sozialer Gruppen der zivilisierten Völker zeigt Simmel, wie die Ausbildung der Individualität Schritt hält mit der wachsenden Ausbildung durch die Kultivierung, resp. mit der Erweiterung des sozialen Kreises. In roheren Zeiten sind die Individuen eines Stammes einander sehr gleich. Später werden sie verschiedener; zu gleicher Zeit wächst aber die Annäherung an den fremden Stamm. „Erweitert sich der Kreis, in dem wir uns betätigen und dem unsere Interessen gelten, so ist darin mehr Spielraum für die Entwicklung unserer Individualität.“ (Reich 1907: 299)

Marie Reich schließt:

Auf diese theoretische Grundlage können sich unsere Forderungen nach Erweiterung des Wirkungskreises der Frau stützen, und von ihr aus eröffnen sich uns günstige Aussichten in die Zukunft. (ebd.)

Auch hier nutzt die Frauenbewegung den „natürlichen Verlauf der Entwicklung“, um die Emanzipation der Frau zu begründen – ohne dies explizit zu fordern.

Neben dieser Entwicklung des deutschen Volkes zu mehr Demokratie betont die Frauenbewegung die wirtschaftliche Entwicklung und den Prozess der Industrialisierung: Die Entstehung der sozialen Frage einerseits und ihre Erklärung durch wirtschaftliche und philosophische Theorien andererseits stehen im Mittelpunkt des Aufsatzes *Caryle und die sozialen Ideen des 19. Jahrhunderts* von Gertrud Bäumer (1908). Bäumer zeigt hier die Entwicklung von wirtschaftsliberalen Ansätzen in England hin zu sozialreformerischen Idealen. Dies interpretiert sie als eine Höherentwicklung, eine Entwicklung hin zu einer besseren, humaneren und gerechteren Gesellschaft. Bäumer erzählt hier insbesondere die Geschichte der unterdrückten Klassen und damit genau jener Klasse, die Zielgruppe der „Kulturaufgabe der Frau“ werden wird. Die Bedeutung von Carlyles ist nach Bäumer vor allem darin zu sehen, dass dieser

[...] den materialistischen Bann, in den die industrielle Entwicklung die ganze moderne Kulturwelt geschlagen hatte, gebrochen und den Weg frei gemacht hat für den Versuch, im Maschinenzeitalter *ein Kulturideal zu schaffen*. (ebd.: 658, Hervorhebung M.W.)

Gertrud Bäumer bezieht sich hier auf die wirtschaftliche Lage in England. Dies ist insofern interessant, als dass die Industrialisierung in England früher einsetzte und England häufig als Vergleichsfolie für Deutschland herangezogen wurde: Was also im 19. Jahrhundert für England gilt, mag auch für das 20. Jahrhundert in Deutschland stimmen. Es ist das Maschinenzeitalter, das ein neues Frauenideal erfordere.

„Industrialisierung“ bedeutet aus Sicht der Frauenbewegung nicht nur Kulturverfall, sondern auch wirtschaftlichen Aufschwung und Wohlstand (ohne Angabe 1904b). Dieser habe aber auch dazu geführt, dass die Arbeit der bürgerlichen Frau nicht mehr notwendig sei. Für Alice Salomon (1911a, 1911b) ist dies eine problematische Entwicklung, weil Müßiggang moralische Verwahrlosung fördere. Erst die Arbeit, die Möglichkeit, eine Aufgabe im gesellschaftlichen Gefüge zu übernehmen, mache den Menschen zu einem sittlichen Menschen. Die moralische Verwahrlosung betreffe zunächst die Frau, würde dann aber wie eine Krankheit auf den Mann übergreifen:

Die schwächende, demoralisierende Wirkung des Reichtums, der nicht vom Besitzer selbst erarbeitet ist, liegt nicht in der reicheren Bedürfnisbefriedigung, die er möglich macht sondern in der Tatsache, daß er das Individuum jedes Anreizes zum Gebrauch seiner Kräfte berauben kann und dadurch seine geistigen, körperlichen und moralischen Fähigkeiten verkümmern läßt. Bei allen Völkern der Vergangenheit ist es aber stets die Frau gewesen, die diesen Zustand zuerst erreicht hat, und von der der entnervende Einfluß erst auf den Mann übergang. (Salomon 1911b: 655)

Die Anerkennung von Frauen hänge damit nicht zwangsläufig mit dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand eines Volkes zusammen (Weber 1904: 7). Im Gegenteil: Ein wirtschaftlich erfolgreiches Volk liege immer in der Gefahr des „Frauenparasitismus“. Dieses Phänomen erklärt Salomon historisch:

Der Frauenparasitismus selbst ruht auch, wo immer er in Erscheinung tritt, auf bestimmten, überall gleichen Voraussetzungen, die eben im Grunde als tiefere oder letzte Ursachen des Verfalls eines Volkes anzusehen sind. Es hat in solchem Fall stets die Unterwerfung einer Klasse oder eines fremden Volkes stattgefunden, woraus dann für die herrschende Klasse die Möglichkeit entstand, die grobe Arbeit auf diese Klasse von Bedrückten oder Unterworfenen abzuschieben, und Reichtümer zu sammeln und anzuhäufen. Es ist der Zustand, den man in der Wissenschaft mit dem Ausdruck „Kapitalismus“ bezeichnet. Es ist daher durchaus richtig, wenn man den Untergang alter Kulturvölker auf deren Verweichlichung zurückführt, die eben als Folge von Reichtum und Luxus auftritt. (Salomon 1911b: 655)

Und auch Alice Salomon zieht eine Verbindung aus der Vergangenheit in die Gegenwart:

*Zwischen den primären Ursachen des steigenden Wohlstandes und dem Endresultat der Entkräftung und Degeneration der Männer und dem Verfall eines Volkes steht fast immer das Parasitentum der Frau. Ohne dieses Zwischenglied würde der Reichtum eines Volkes unwirksam bleiben und der Verfall der Nation unmöglich werden. Wo die Frauen tätig, tüchtig und arbeitsam bleiben, kann weder Sklaverei noch Kapitalismus ein Volk zugrunde richten. (ebd.: 656, Hervorhebung im Original)*

Die geschichtliche Entwicklung des Volkes, so lässt sich zusammenfassen, führt aus Sicht der Frauenbewegung naturwüchsig zu einer Gesellschaftsform, die die Beteiligung der Frau, verstanden als „Kulturaufgabe“, erfordere. Die Gegenwart verlange die Beteiligung der Frau am öffentlichen Leben. Emanzipation ist damit keine Forderung, sondern eine logische Folge des natürlichen Geschichtsverlaufs. Die Frauenbewegung muss keine utopischen Emanzipa-

tionsphantasien entwickeln, denn die Emanzipation der Frau ist in diesem Verständnis eine gegenwärtige Notwendigkeit, die nicht aufzuschieben ist.

Das Ergebnis dieser Beteiligung von Frauen an allen Teilen der Gesellschaft sei die Erhaltung, Hebung oder Herstellung des Kulturvolks. Auch dies ist aus Sicht der Frauenbewegung eine gegenwärtige Notwendigkeit. Denn in der Gegenwart treffe die soziale Frage auf die Frauenfrage. Dadurch entstehe die Kulturaufgabe der Frau, die ihre Emanzipation zur Folge habe. Die Freisetzung des Individuums einerseits und die Folge von Kapitalismus und Industrialisierung andererseits haben aus Sicht der Frauenbewegung zu einer Spaltung der Gesellschaft in Arbeiter\*innen und Bürgerlichen geführt. Man kann auch sagen: Die Gesellschaft teilt sich in Arme und Reiche. Beide unterliegen aber der Gefahr der Verunsittlichung: Die Armen werden durch die Bedingungen der Armut an einem „sittlichen“ Leben im Sinne der bürgerlichen Moral gehindert. Die Reichen unterliegen ihrerseits der Gefahr der Verweichlichung, des Egoismus, des Verlusts des „Patriotismus“ im Sinne der Verantwortlichkeit für das Wohl der „Volksgenossen“ (vgl. hierzu insbesondere Salomon 1911a, 1911b).

Aus der Perspektive der Frauenbewegung entsteht die Frauenfrage, weil im Prozess der Demokratisierung und der Industrialisierung das „halbe Volk“ vergessen worden sei. Die Folge sei auf einer gesellschaftlichen Ebene eine männlich geformte Gesellschaft: eine Gesellschaft, die Ökonomie und Technik zum Maß aller Dinge erhebe, die den Kapitalismus freien Lauf lasse und seine Folgen billigend in Kauf nehme, eine rationale, bürokratische, egozentrische Gesellschaft. Was der Gesellschaft fehle, sei das „typisch weibliche“, das Emotionale, das Soziale und Kulturelle, das Zwischenmenschliche, Kreative und Gemeinnützige (Strinz 1925; Beth 1931; Voigtländer 1923). Ein Kulturvolk, das diese andere Seite der Entwicklung unberücksichtigt lasse, müsse auf das Niveau eines primitiven Volks zurückfallen. Gleichzeitig würden Industrialisierung und Aufklärung der bürgerlichen Frau ihren festen Platz in der Gesellschaft berauben. Die Frau werde nutzlos und würde damit der Gefahr unterliegen, zum „Luxusweibchen“ zu mutieren, zum „Parasiten“ der bürgerlichen Gesellschaft, zu einem Wesen ohne Vaterlandsliebe (Salomon 1915b, 1911a, 1911b). Über das Element der (sozialen) Arbeit werden nun Frauenfrage und soziale Frage miteinander verwoben. Die „Kulturarbeit“ der Frau bringe die andere Hälfte in das Kulturvolk zurück, die Frauen werden damit „patriotisch“ in die Nation eingebunden (Ziegenfuß 1931; Weber 1919a).

Frauenfrage und soziale Frage werden durch die Kulturaufgabe der Frau, zu der auch die soziale Arbeit zu zählen ist, miteinander in Beziehung gesetzt. Denn die Kulturaufgabe der Frau weise dieser eine sinnvolle Aufgabe zu und führe zur „Vergeistigung“ der ganzen Gesellschaft. Soziale Arbeit als Kulturtätigkeit der bürgerlichen Frau adressiert dann die Arbeiter\*innen und hier vor allem die proletarische Frau, um diese vor Verunsittlichung zu schützen (Bernans 1915b; Salomon 1903, 1905a, 1906d).

Die soziale Frage ist zentral für die Aktivitäten der Frauenbewegung (Bäumer 1908, 1916d), wird aber tendenziell eher in ihren Folgen als in ihren Ursachen thematisiert. Der wirtschaftlichen Entwicklung werden zunächst positive Folgen zugeschrieben, denn die Wirtschaft sei Grundlage des nationalen Lebens (ohne Angabe 1931). Dorothee von Velsen macht auf die Errungenschaften des Kapitalismus aufmerksam:

[...] wir sind angesichts unserer wirtschaftlichen Lage auf dem besten Wege uns anzueöhnen, nicht nur den Kapitalismus, sondern auch den Industrialismus für alle Schäden verantwortlich zu machen. Täglich kann man hören, daß es vom Teekessel James Watts ab angefangen habe, mit der Menschheit bergab zu gehen. Rückkehr zur Handarbeit, zur Landwirtschaft scheint vielen als allein erstrebenswertes Gut. Schön. Aber nur denkbar bei entsprechender Volksverminderung. Da nicht anzunehmen, daß die Menschheit sich der technischen Erfindungen radikal nicht mehr bedienen werde, diese sich aber nur bei großer Benutzung rentieren, müssen wir mit ihrem Weiterbestehen in verschlechtertem Zustande rechnen also mit schmutzigen und langsamen Zügen, mäßig funktionierender Wasserleitung, schlechter Beleuchtung usw., also mit den Verhältnissen, wie sie die östlichen, noch wenig industrialisierten, gering bevölkerten Länder zeigen. Wollen wir das? Ist nicht Alles, was wir unter Kultur, auch geistiger Kultur, verstehen, nur denkbar auf dem Boden modern differenzierten Lebens, das Industrie und Kapitalismus zur Voraussetzung hat? (Velsen 1931a: 658)

Aus der Sicht von Dorothee von Velsen ermöglicht erst der Kapitalismus ein quantitativ großes Volk und ein qualitativ gutes Leben. Der Kapitalismus, so Marie Bernans, habe sich auch in Krisen als erstaunlich leistungsfähig erwiesen. Man habe „mit Staunen erlebt, daß das kapitalistische Wirtschaftssystem, dessen innere Zerrüttung vielen eine unbestrittene Tatsache war, den Stürmen des Weltkriegs in hervorragender Weise stand hielt.“ (Bernans 1915b: 199f.).

Der Kapitalismus wird also nicht in Frage gestellt, wohl aber die Art und Weise seiner Ausprägung in der modernen Gesellschaft. Es sei vor allem der ungebremste Kapitalismus, der Not, Elend und Unterdrückung hervorbringe:

Es ist die kritische Zeit des aufsteigenden Industriestaates, die Zeit, in der die Großindustrie für die Massen noch Saat auf Hoffnung war und nur wenigen, ganz einzelnen erst die Früchte in den Schoß fielen. Die Maschine schuf Elend, das Elend der Hausindustrie, die sie zum Tode verurteilte, das Elend des Fabrikarbeiters, der den großen neu entstehenden Kapitalmächten hilflos und rechtlos gegenüberstand mit Weib und Kind einer Ausbeutung verfallen, die keine Grenzen kannte, als die Grenzen menschlicher Lebenskraft überhaupt. (Bäumer 1907b: 268)

Der Kapitalismus wird aus Sicht der Frauenbewegung dann zum Problem, wenn er nicht mehr das Gemeinwohl im Blick habe, sondern Profitgier auf der einen und Not und Elend auf der anderen Seite hervorbringe (Potthoff 1920). Der liberale Kapitalismus sei durch die „Ausschaltung seiner Selbststeuerung und Selbstregulierung“ (Kempf 1933a: 307) außer Kontrolle geraten, er dränge der Welt soziale Bewegungen auf (Bernans 1914a). Vom „schmierigen Kapitalismus“ spricht Gertrud Bäumer (Bäumer 1926a: 170) und von den Arbeiter\*innen, die vom „Joch des Kapitalismus als Abhängige menschlich herabge-

drückt“ würden (Bäumer 1919: 15). Kinder würden massenhaft verelenden (Bernans 1912). Schnelllebigkeit und Moden, verbunden mit einer Verschlechterung der Warenqualität, seien Folgen des Kapitalismus (Blumenthal 1914).

Dennoch bleibt die Auseinandersetzung mit den ökonomischen und sozialen Ursachen der sozialen Frage ein Nebenschauplatz. Nicht die soziale Frage selbst steht im Mittelpunkt der Auseinandersetzung, sondern ihre Folgen: Dies zeigt sich in einer Definition der „Sozialen Frage“ der Soziologin Helene Simons. Die soziale Frage sei

[...] die Frage nach der bestmöglichen Verhütung von körperlicher, geistiger und sittlich-seelischer Verkümmern und Verelendung Einzelner und ganzer Volksklassen. Oder positiv ausgedrückt: Die soziale Frage ist die Frage nach der Gewinnung, Verwahrung und ständigen Erhöhung einer Volkslebenshaltung, wie sie der menschlichen Wesenheit und ihren Entwicklungsmöglichkeiten, unter gegebenen Bedingungen, in der Richtung unserer Kulturideen entspricht. (Simon 1920: 5)

Auch dieses Zitat belegt, dass es sich aus Sicht der Frauenbewegung nicht um eine soziale Frage handelt, sondern um viele. Die soziale Frage ist nach Simon die Frage, wie körperliche und geistige Verelendung zu verhindern und die „Volkslebenserhaltung“ unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen zu erhalten sei. Die soziale Frage wird eher im Plural als „soziale Fragen“, denn als „soziale Frage“ im Singular thematisiert. Folglich werden unter dem Begriff der „sozialen Frage“ unterschiedliche soziale Probleme thematisiert, etwa die Wohnungsfrage (Pappritz 1911), die Frage der berufstätigen Frau (ohne Angabe 1926/1927), die Frage der Mädchenbildung (Lange 1927a), die Lohnfrage, die Frage der Käuferorganisation (Staudinger 1913), Entwurzelung vom Heimatort (ohne Angabe 1913f) oder Fragen des Arbeitsschutzes (Pappritz 1906/1907; Salomon 1906d). Dies macht deutlich: Aus Sicht der Frauenbewegung gibt es nicht einen Verursacher sozialer Probleme, den es zu lösen gilt, sondern viele (Salomon 1913a). In dieser Vorstellung kann es keine Möglichkeit geben, „das Übel bei den Wurzeln zu packen“, weil es zu viele Wurzeln gibt. Die Lösung kann deshalb nicht Revolution, sondern nur Reform heißen und bedarf Erziehung.

„Die soziale Frage“ so Kapfer mit Wiechern, sei primär eine Erziehungsfrage (Kapfer 1926; vgl. hierzu auch Kühn 1926), sie sei „weit mehr eine ethische, als eine politische Frage“ (Bernans 1921: 313). Menschen, die sich in der sozialen Arbeit engagieren, würden erst nach und nach begreifen, dass nicht die gesellschaftlichen Strukturen allein schuld an Not und Elend seien, „sondern auch menschliche Schwäche“ (Salomon 1913a: 452). Weil Glück nicht alleine von Besitz abhängt, solle man als Sozialarbeiterin die soziale Frage nicht überbewerten:

Damit wird die soziale Frage individualisiert: So sei die soziale Frage für die Frauenrechtlerin Hedwig Hehl „im wesentlichen [...] eine Frage der tüchtigen Mütter“ gewesen (Lange 1920: 245). Auf die soziale Frage, auf Not und Elend sei eine angemessene Gestaltung des Heimes eine adäquate Antwort:

„Innerhalb gegebener wirtschaftlicher Zustände bedeutet es alles, ob die Frau das Heim zu gestalten, die Kaufkraft des Lohnes auszunutzen, materielle Güter in Behagen, Gesundheit und Tüchtigkeit umzusetzen wisse“ (ebd.).

Die soziale Frage ist grundlegend für das Verständnis der Begriffe „Volk“ und „Nation“ in der Frauenbewegung, weil die skizzierten Folgen aus der Sicht der Frauenbewegung einem „sittlichen Kulturvolk“ entgegenstehen. Armut führe zur „Verunsittlichung“ der unteren Schichten: Durch schlechte Wohnverhältnisse würden „Jugendlichen auf die Straße getrieben“, wo sie allerlei Gefährdungen ausgesetzt seien (ohne Angabe 1932: 58). Mit Not und Verelendung gingen Alkoholismus und Verwahrlosung einher, häufig seien auch seelische Folgen zu beklagen (Ehlers 1923). Armut führe dazu, dass Freizeit nicht sinnvoll verbracht werden könne (Bäumer 1920b: 40). Besonders gefährdet sind aus Sicht der bürgerlichen Frau die arbeitenden Mütter. Denn die natürliche Aufgabe der Frau sei das „Mutter sein“ (Runge 1930), sie sei durch Erwerbsarbeit körperlich gefährdet, was der „Volksgesundheit“ schade. Familie und Beruf zu vereinbaren ist aus Sicht der Frauenbewegung, wenn überhaupt, nur eine Option für die bürgerliche Frau.

Die (Wieder-)Herstellung und der Erhalt der Sittlichkeit hat nun zwei Schlagrichtungen: Die Forderung nach Sozialgesetzen zum Schutz der arbeitenden Frau einerseits (ohne Angabe 1925) und soziale Arbeit andererseits. „Die Armen“ werden damit als ein Teil des Volkes beschrieben, sie sind „das einfache Volk“ an das sich die Frauenbewegung richtet (Dok-Zietz 1911: 641; Bäumer 1907a: 269; Bernans 1915b: 201):

Jedes Volk besteht volkswirtschaftlich betrachtet aus zwei Teilen: aus der Masse der lebens- und arbeitstüchtigen erwachsenen Menschen, die sich regen und bewegen und weit über ihren Eigenbedarf hinaus erarbeiten müssen, um den anderen Teil mitzutragen,- und diesem anderen Teil, der von den französischen Statistkern anschaulich „*le poids mort*“, das tote Gewicht genannt, sich zusammensetzt aus Kindern, die noch nicht, Greisen, die nicht mehr arbeitsfähig sind, aus Kranken, Invaliden, Hilfebedürftigen der verschiedensten Art, die vorübergehend oder dauernd aus dem Kreise der Arbeitstüchtigen ausscheiden. (Baum 1914: 257, Hervorhebung im Original)

Das einfache Volk sei im Gegensatz zu den bürgerlichen Frauen ungebildet: Für das einfache Volk gebe es „einfache Bücher“ (ohne Angabe 1904b: 59), es habe wenig Kunstverständnis (Broicher 1906: 333), seine Bildung müsse gehoben werden (ohne Angabe 1931: 655), beispielsweise durch hauswirtschaftliche Bildung (Heyl 1932). Die „heranwachsende Mädchen des Volkes“ seien einer „ständigen sittlichen Gefährdung ausgesetzt“ (Bernans 1915a), die Arbeiter seien die „Masse des rechtlosen Volkes“ (Bäumer 1907a: 268), weshalb die Frauenbewegung ihre „schwachen Stimme für einen Teil des Volkes [erhebt], der noch nicht gewagt, seine Interessen selbst zu vertreten“ (Lange 1927a: 548).

Während der Kapitalismus auf der einen Seite extreme Armut hervorbringe, entstehe auf der anderen Seite extremer Reichtum – und auch dieser

werde zum Problem: Auf der Seiten der Großindustriellen führe der ungebremste Kapitalismus zu „Verweichlichung“ (Bernans 1915b: 201), zum Schwelgen im Luxus und zu moralischem Verfall, zu Snobismus und dem Rückgang der unabhängigen Mittelstandskultur zugunsten kurzlebiger Moden (Bäumer 1915). Bequemlichkeit und Eleganz, Materialismus und Oberflächlichkeit (Bäumer 1923a), „kulturlose Schlemmerei“ in Kriegszeiten, ein „aufgepeitschten Erwerbstrieb“ (Ehlers 1923: 181) seien Folgen eines ungezügelt Kapitalismus. Die Bürgerlichen verlören das Maß und würden ihre Verantwortlichkeit für das Wohl der unteren Schichten vergessen. Beides führe schließlich zur Verunsittlichung des Volkes:

Und ebenso wenig ist abzusehen, wann der aufgepeitschte Erwerbstrieb, das geschäftliche Abenteuer, sich in den Schranken der Ehrbarkeit zurückfindet. Es ist grauenhaft, es auszusprechen. Ein großer Teil unseres Volkes ist im letzten Jahre und einer Horde von Spielern, Dieben, Arbeitsscheuen und kaltsinnigen Verbrechern jeder Art geworden, und dieses Gesindel drängt sich durch alle Ritzen unseres zersprungenen Staatsgefüges. Und fast die größte Schande ist, daß es unter uns, in der bürgerlichen kulturverantwortlichen Schicht viele Menschen gibt, die ihren im Krieg erworbenen Reichtum verprassen oder ins Ausland retten, also auch jetzt noch den ärmeren Volksgenossen die Lasten des gemeinsamen Schicksals aufbürden. (Weber 1919b: 5)

Das besitzende Bürgertum wird hier als „kulturverantwortliche Schicht“ bezeichnet, die Reichen werden also in die Pflicht für die Armen genommen. Der Begriff „Volksgenosse“ hebt die Gleichheit der Armen und der Reichen hervor, er ist ein Appell an die Reichen, sich mit seinen Volksgenossen solidarisch – oder verantwortungsvoll zu zeigen. Es gehört sich aus Sicht der Frauenbewegung nicht, aus einem Volksgenossen Profit zu schlagen. In gleicher Manier prangert Heinz Potthoff den Wohnungsbau an, der „vom Standpunkt des Erbauers, nicht von dem des Bewohners“ gedacht werde. Dies habe zur Umkehrung der Verhältnisse geführt:

Denn schließlich werden doch Häuser gebaut, damit Menschen darin wohnen sollen. Aber nein, deswegen wurden bisher die Häuser *nicht* gebaut. Sondern hier wie auf allen anderen Wirtschaftsgebieten hat der „Kapitalismus“ mit seiner absoluten Herrschaft des Privatnutzens zur Umkehrung des Verhältnisses geführt: Häuser wurden gebaut, damit der Boden nutzbar gemacht würde, damit das Grundstück seinen Kaufpreis verzinst, eine Rendite abwürfe. Und deutsche Volksgenossen wohnten in den Häusern, damit sie durch ihre Mieterzahlung das angelegte Kapital verzinsten. (Potthoff 1920: 13, Hervorhebung im Original)

Darüber hinaus kann aus Sicht der Frauenbewegung übermäßiges Arbeiten der Hausfrauen zu kulturellem Verfall führen (Mangoldt-Otto 1920; Bäumer 1920a). Man müsse deshalb vermehrt auf „Maschinen im Haushalt setzen, die einen Teil der Arbeit übernehmen“ (Mangoldt-Otto 1920). Der Genuss von Luxus, insbesondere in Kriegszeiten, sei ein verwerfliches Unterfangen und stehe einem sittlichen Kulturvolk entgegen. So stellt Alice Salomon die rhetorische Frage: „Ist es nötig, den Luxus zu bekämpfen, um eine solche Erhöhung

sittlicher Kultur, um eine Verinnerlichung des Volkes herbeizuführen?“ (Salomon 1915b: 708).

Die Besitzenden werden aufgefordert, die Folgen ihres Konsumverhaltens für das Gemeinwohl zu bedenken (Staegmeyer 1931; Burchard-Lange 1929; Kempf 1924; Bäumer 1914d), hier komme der Hausfrau eine besondere Bedeutung zu (Pothhoff 1921; Sander 1921; ohne Angabe 1916). Das Einkaufen wird zu einer Angelegenheit im Dienst der Nation:

Und sicherlich sollten die Frauen diejenigen sein, die in erster Linie diese Kunst verstehen; denn drei Viertel aller Einkäufe werden durch die Frauen besorgt. Sie füllen unsere Läden, und ein gut Teil des Nationalvermögens wird ihnen beim Einkauf zur mehr oder minder nützlichen Verwendung für die Privatwirtschaft sowohl als auch für die Volkswirtschaft anvertraut. Es ist daher volkswirtschaftlich nicht gleichgültig, ob die Frau etwas vom Einkauf versteht. So wenig wie es für das Nationalvermögen gleichgültig ist, ob die Frau des Arbeiters weiß, wie man sparsam wirtschaftet. Die Kunst des Kaufens wird zu einer Aufgabe, ja sogar, man erlaube das Wort: zu einer Kulturaufgabe der Frau! (Dohrn 1908: 73)

Unbegrenzter Kapitalismus, die „soziale Frage“, so lässt sich zusammenfassen, bedrohe ein „Kulturvolk“, weil sowohl Reiche als auch Arme der Gefahr der Verunsittlichung ausgesetzt seien.

Gerade in Krisenzeiten gehe es darum, Sittlichkeit zu erhalten. Sie sei die einzige Quelle, aus der das deutsche Volk sein Selbstbewusstsein ziehen könne. Damit verbindet die Frauenbewegung die Vorstellung des Kulturvolkes mit dem Wirtschaftsvolk: Ein Kulturvolk bleibe auch in wirtschaftlichen Notlagen ein Kulturvolk, es unterscheide sich dadurch von den „primitiven“ Völkern, die rein materialistisch orientiert seien. Für den angestrebten wirtschaftlichen Aufstieg brauche es „Kraft“, verstanden als geistige Stärke und „Durchhaltevermögen“ (Kempf 1925: 24).

Hier wird bereits deutlich, dass Kultur und Wirtschaft aus Sicht der Frauenbewegung eng zusammenhängen. Die Deutschen seien „nicht bloß ein großes Wirtschaftsvolk, sondern auch ein großes Kulturvolk“ (Treuge 1914: 45).

### 6.2.3 *Das Kulturvolk*

Nach Bäumer haben sich die europäischen Nationen aus einem Geist ausdifferenziert. Die europäischen Kulturnationen bezeichne man als „Abendland“ und dieses sei durch Christentum und Antike geprägt (Bäumer 1926b). Während der Begriff des „Kulturvolks“ in *Die Frau* eher als Selbstbezeichnung genutzt wird, bezieht sich der Begriff der „Kulturnation“ auf andere Völker. Die Autor\*innen der Frauenbewegung sind der Meinung, dass nur Kulturvölker eine eigene Frauenbewegung hervorbringen würden (Schönborn 1929). Was ist unter „Kulturvolk“ aus Sicht der Frauenbewegung genau zu verstehen?

Unter „Kultur“ können zeitgenössisch entweder die „Veredelung des Menschen durch Ausbildung seiner sittlichen künstlerischen und geistigen Kräfte“



oder „die Erzeugnisse dieses Schaffens“ (Der große Brockhaus 1931: 692) verstanden werden. Die Frauenbewegung bezieht sich hauptsächlich auf die Sittlichkeit, nur vereinzelt finden sich eine Deutung von Kultur als Kunst. Hier wird besonders die Dichtung hervorgehoben (Treuge 1916; Weber 1919b: 7; Gallwitz 1919). Kultur, verstanden als ein Produkt des Schaffens, bleibt in der Frauenbewegung ein Nebenschauplatz. „Kultur“ bezieht sich hier auf Tugenden und Sittlichkeit (Deppe-Kuntze 1931; Kröhne 1932; Bäumer 1916c) – dies ist gemeint, wenn in der Frauenbewegung von „Volkskultur“ gesprochen wird. Die Volkskultur sollte „zeitgemäß“ sein. Hierzu merkt Gertrud Bäumer an: „zeitgemäß“ heiße nicht „modern“, sondern im Einklang mit den geschichtlichen Aufgaben der Gegenwart und Zukunft (Bäumer 1917a). Die Volkskultur solle „harmonisch“ sein, sie könne verändert, aber nicht revolutioniert werden. Ein Kulturvolk wisse verantwortungsvoll mit Technik und Materialismus umzugehen, und überwinde damit die Kulturgefahren (Bäumer 1926b). Es setze Menschlichkeit vor Egoismus (Bäumer 1925) und sei durch Toleranz und Rücksichtnahme geprägt (ohne Angabe 1920). Diese Toleranz und Rücksichtnahme, das Zurückstellen der eigenen Interessen zugunsten seiner Mitmenschen, beschreiben die beiden Herausgeberinnen der Zeitschrift *Die Frau* in sehr ähnlicher Weise:

Die Höhe der Kultur eines Volkes hängt davon ab, wieviel Menschen es gibt, *die eine Sache ihrer selbst willen tun*. Und welches Ansehen diese Menschen genießen. Keine wahrhaft wertvolle Arbeit wird um des Gewinns willen getan. (Bäumer 1908: 653, Hervorhebung im Original; ähnlich auch Lange 1905: 75)

Schon Louise Otto-Peters hatte „Freiheit“ und „Humanität“ als Werte der deutschen Frauenbewegung gefordert (Lange 1927c: 258). Der Einsatz für Gemeinwohl und Demokratie wurde hier noch mit dem Begriff des „Patriotismus“ versehen. „Patriotismus“ ändert im Analysezeitraum nun seine Bedeutung – weil der Begriff Nation seine Bedeutung ändert. Er meint jetzt nicht mehr eine demokratische Gemeinschaft, sondern die „deutsche Nation“ oder „das deutsche Volk“. Hierunter wird nun eine kulturelle geprägte Abstammungsgemeinschaft verstanden, die territorial innerhalb und außerhalb des deutschen Volkes anzufinden sind (Deppe-Kuntze 1931). Patriotismus bezieht sich in der Frauenbewegung nun auf den „Dienst am Vaterlandes“ (Nordbeck 1916: 216), und dieser Dienst könne teilweise dem christlichen Gebot der Nächstenliebe widersprechen (ebd.). Für Hedwig Dohm ist „Patriotismus“ eine typische Eigenschaft eines „herzkernigen Deutschtum[s]“, welches sich „heutzutage [...] ins Internationale zu verlieren beginnt“ (Dohm 1908: 355), wobei die Frauenbewegung nicht müde wird, sich von einem „vordergründigen“ Patriotismus, der nicht das Gemeinwohl, sondern nur egoistische Motive verfolge, abzugrenzen (Bäumer 1916a: 423). Patriotismus ist aus Sicht der Frauenbewegung eine Selbstverständlichkeit, er stelle sich nicht her durch „Etiketten und

Beteuerungen“ (Bäumer 1913: 389), er brauche nicht laut nach außen gekehrt zu werden, weil sich „das Moralische [...] immer von selbst versteht“ (ebd.).

Im Sinne eines Kulturvolkes zielt dieser „Dienst an der Nation“ auf die Versittlichung aller Lebensbereiche. Die Volkskultur drücke sich in der Bildung aus (Kempf 1913), die Art und Weise zu wohnen sei ein „wichtiges Zeichen steigender Volkskultur“ (Bernans 1915b: 201; Kempf 1925; Pappritz 1911) ebenso wie ein gemäßigter Alkoholkonsum oder Abstinenz, Sparsamkeit und Hygiene (Bluhm 1914a). Zentral sei das Führen von „moralisch richtigen“ Geschlechterbeziehungen (Weber 1918, 1920; ohne Angabe 1914d; Bäumer 1914b; Mosse 1929) und Sexualhygiene (Lehnpsühl 1927; Heusler-Edenhuizen 1928). Auch die Ehe sei eine Errungenschaft der Kulturvölker (Weber 1904), die Monogamie ein „Sieg der Frauen über die sexuelle Ungebundenheit des Mannes“ (Bäumer 1907c: 129). Die Ehe dürfe auf keinen Fall in Frage gestellt werden (Markay 1911; Weber 1928b, 1928a; Lohtzky 1911; Martens-Edelmann 1928). In einem Kulturvolk, so die Überzeugung Alice Salomons, sollten nur dann Kinder zur Welt gebracht werden, wenn diese auch versorgt werden könnten (Salomon 1911a). Man brauche nicht mehr Menschen, sondern „sorgfältig geboren und erzogene“ (ebd.). Und weiter heißt es:

Eine Frau, die heutzutage zwölf Kinder in die Welt setzt und sie dann ihrer Familie oder der Gesellschaft zur Last fallen läßt, wird – und mit Recht – nicht etwa als produktive Arbeitskraft, sondern als Schädling, als Mittel zur Herabdrückung des Volks angesehen. (ebd.: 585)

Deutlich wird hier, dass die Frauenbewegung das moralisch richtige Leben besonders am falschen Leben festmacht und hier besonders die Arbeiter\*innen in den Fokus rücken (Velsen 1914).

Weil die sittliche Lebensweisen nicht allein vom individuellen Verhalten abhängig seien, diskutiert und fordert die Frauenbewegung gesetzliche Veränderungen und Schutzgesetze für die arbeitende Klasse (vgl. hierzu beispielsweise Salomon 1906e; Pappritz 1906/1907). In diesem Punkt treffe sich die soziale mit der wirtschaftlichen Frage.

Da Mitmenschlichkeit, Respekt und Toleranz Eigenschaften eines Kulturvolkes sind, sei die Verbesserung der Lage der arbeitenden Klasse nicht allein in deren Interesse, sondern eine moralische Verpflichtung der Besitzenden. „Weil wir nicht bloß ein großes Wirtschaftsvolk, sondern auch ein großes Kulturvolk sind, wollen wir nichts wissen von einer Verminderung des Arbeitersinnenschutzes“ (Bernans 1914b: 45).

Die Ausbeutung der Arbeiter\*innen verstoße gegen die Sittlichkeit eines Kulturvolkes. Sie sei „ein dunkler Fleck auf der sittlichen Kraftleistung unseres Volkes“ (Bäumer 1914c: 53). Ein Kulturvolk konsumiere nicht auf Kosten anderer.

Das deutsche Kulturvolk ist nun aus Sicht der Frauenbewegung ein besonderes Kulturvolk. Es zeichne sich dadurch aus, dass es nicht nur nach innen rücksichtsvoll handle, sondern auch andere Völker respektiere (Bäumer

1926b). Gerade diese Toleranz begründe die deutsche Vormachtstellung und rechtfertige den Ersten Weltkrieg, der ein Krieg der Kulturen sei (vgl. hierzu Kapitel 5.6.2). Weil das deutsche Kulturvolk sich gerade dadurch auszeichne, dass es die Kultur anderer respektiere, leide es besonders, wenn die deutsche Armee gezwungen sei, Kulturschätze der Gegner zu zerstören:

Der Krieg wird ein großes Aufräumen bringen. Hoffentlich schiebt er neue Bollwerke zwischen uns und das barbarische Nachbarreich. Uns Deutsche aber wird er lehren, unsere Arbeit nicht mehr gar zu freigebig der Kultivierung fremder Nationen zu widmen, von denen wir nur Undank ernten. Vielleicht haben wir einen Teil unserer völkergeschichtlichen Kulturaufgabe damit lösen müssen. Jetzt aber ist der Augenblick gekommen, wo wir uns von ihr wenden sollten. Laßt uns unseren Fleiß nicht mehr in die Fremde tragen. Das ist verschwendete Volkskraft. Laßt uns hinausziehen und dem Deutschen Reich neue Gebiete erobern, in denen wir all unsere Kraft und Tüchtigkeit verwerten zu unseres Vaterlandes Wohlfahrt, zu deutschen Namens Ehre! (Boetticher 1914: 29)

Das Erobern neuer Gebiete für das Deutsche Reich wird hier als legitime Strategie eines verkannten Kulturvolk dargestellt. Nach dem Krieg plädiert Maria Ach dafür, andere Völker nicht mehr in den Genuss der deutschen Kultur kommen zu lassen: „Möchten diejenigen, die den Fortschritt der Kultur, den wir heute in mannigfachster Form erleben und nicht immer als Vorteil empfinden, als oberstes Ziel im Auge haben, daran denken, daß wir diese Kultur für unsere eigenen Kinder und nicht für die slawischen Volker erringen wollen“ (Karminski 1929: 742).

Selbstkritischer beurteilt Marianne Weber die Situation:

Wir haben uns augenmaßlos für unsere Grenzen nationale *Ziele* gesetzt, denen wir in keiner Hinsicht, nicht physisch, nicht sittlich gewachsen waren, und manche von uns haben sich in den Zeilen des Erfolgs zu Unrecht angemäßt, draußen über andere Völker den Bakel zu schwingen. Wir waren mit vollem Recht stolz auf die Erfolge unseres Fleißes, unseres Scharfsinns, unserer organisatorischen Fähigkeiten, unseres unerhörten Heldentums, aber wir bedachten nicht, daß damit allein weder militärische noch politische noch moralische Macht über andere, geschweige denn ihre Sympathie, zu gewinnen ist. Und die Haltung, die manche als Sieger oder auch früher schon als erfolgreiche wirtschaftliche Eroberer angenommen hatten, war nicht durch edle Ritterlichkeit und Rücksichtnahme auf die Interessen der anderen Völker diktiert, sondern durch gesteigertes Selbstgefühl und unkluge Anmaßung. (Weber 1919b: 6, Hervorhebung im Original)

„Kultur“, verstanden als moralisch-sittliche Norm, wird nun von der Frauenbewegung als „typisch weibliche“ Eigenschaft angesehen, wobei sie das Prinzip der „Mütterlichkeit“ (Kempff 1922, 1933b) in den Mittelpunkt stellt. Die Frau habe ein harmonisches Wesen voller „Geduld, Sanftmut, Ergebenheit, Vertrauen, Entsagung, und Verzichtleistung, Hingabe und Aufopferung“ (Lange 1910: 431). Sinnlichkeit und Affekte (Planck 1908) seien ebenso weibliche Eigenschaften wie das Schützende, Pflegerische und Soziale (Bäumer 1913: 393). Die Frau sei dem Mann im Liebeswissen überlegen (Schmitt 1924: 5).

Die Frauen überragten in ihrer Ruhe, Sachlichkeit, maßvollen und klugen Haltung, in ihrer Tüchtigkeit Tausende von Männer“ (ohne Angabe 1912d). Die Frau könne im Gegensatz zum Mann sexuell enthaltsam leben (Lehnpfuhl 1927; Markay 1911). Weil die Mutter instinktiv die Kinder bewache, gehöre es zur Mütterlichkeit dazu, dass sie dem Mann Mut zum Kämpfen mache (Kempf 1922).

Diese Eigenschaften habe der „Männerstaat“ aber bisher ausgespart, die Frauen mit ihren weiblichen Eigenschaften stünden „außerhalb des Volkes“. „Wo sie das Volk meinen, da zählen die Frauen nicht mit“, schreibt Helene Lange (Lange 1927c: 259; ähnlich auch Kempf 1922: 116).

Ika Freudenberg stellt die rhetorische Frage:

Hat der Staat, nachdem er Kulturstaat geworden, wirklich gar keine Aufgaben für die Frauen? Ist nicht ein gewisses Maß von Mitarbeit der Frauen erforderlich, wenn sein Bemühen, die an Zahl so ungeheuer angewachsenen Nationen auf eine wirkliche Kulturhöhe zu bringen, Erfolg haben soll? (Freudenberg 1905: 581),

um schließlich zu der Antwort zu kommen:

Natürlich hat das Vaterland besondere Aufgaben für den Mann und besondere Aufgaben für die Frau – aber es gehört deshalb nicht einem von beiden allein, es ist die höhere Einheit, die beider Leben und Wirken umschließt. (ebd.: 587)

Damit sei das Volk aber kein „harmonisches“ Volk, denn um „ganz“ zu werden, brauche es auch die weibliche Seite, weil „die vollkommene Kultur weder männlich noch weiblich [sein soll], sondern sie soll das Ergebnis der gemeinsamen, auf gleichberechtigter Grundlage ruhender Arbeit von Mann und Weib sein (ohne Angabe 1912d). Die Frauen seien die Hälfte der ganzen Menschheit (Lange 1927c).

Nur ein ganzes Volk könne seine Männer ermutigen, für es in den Kampf zu ziehen. Die Beteiligung von Frauen liege damit im Interesse des ganzen Volkes (Kempf 1922: 118). Helene Lange schreibt:

Denn es wächst die Erkenntnis, daß mit dem Geschick der Frauen das Geschick des Volkes in engster Wechselwirkung steht; daß die Frauenfrage auch eine Männerfrage ist; daß mit dem Sinken des Frauenwerts, mit dem Verschwinden eines veredelnden Frauen Einflusses ein Sinken des Volkes überhaupt verbunden ist. (Lange 1928: 422)

Die Frauenbewegung sei die Bewegung, die das Weiblich-Sittliche zurück in das Volk bringe. Erst durch diese Kulturmission werde das Volk ganz.

„Die Zukunft“, so Alice Salomon „wird die Menschen erkennen lassen, daß die Frau neue Wege suchen mußte, wenn nicht die Kultur der Menschheit gehemmt, in ihrer Entwicklung abgebrochen werden“ soll (Salomon 1911b: 652f.). Die Frauenbewegung begreift sich deshalb als Kulturbewegung (ohne Angabe 1905b). Die Frauenbewegung sei Ausdruck einer „neuen Kulturlage der Frau im Ganzen des Volkslebens“ (ohne Angabe 1910b). Folglich gehe es der Frauenbewegung darum, das fehlende „Weibliche“ in die Kultur zu brin-

gen und sich an der Kulturgestaltung zu beteiligen (Kühn 1926: 459). Die Frauenbewegung sei in ihren Ursprüngen eine Kulturbewegung (Drechsler-Hohlt 1927; Lange 1928).

Nach Gertrud Bäumer bezieht sich diese Kulturaufgabe auf das deutsche Volk:

Eine Bewegung, die wie die unsere doch nicht nur große schematische wirtschaftliche Forderungen, sondern ein Kulturideal aufstellt, ist schon dadurch in ihrer Verkörperung an den nationalen Charakter gebunden. Soweit die Frauenbewegung sich in leibhaftiger Gestalt, in weiblichen Typen neuer Art und Kraft ausdrücken will (und das ist doch ihr eigentliches Ziel) ist sie *notwendig* national, baut sie auf dem Blut und Leben des eigenen Volkes. (Bäumer 1913: 389, Hervorhebung im Original)

Diese Kulturaufgabe der Frau widerspreche nicht ihren natürlichen Aufgaben der Mütterlichkeit. Die Frauenbewegung stellt überhaupt nicht in Frage, dass der erste Beruf der Frau das Muttersein sei, der als ihr „vornehmster Beruf“ bezeichnet wird (Freudenberg 1905: 582). Jedoch könnten nicht alle Frauen Mutter werden (ebd.). Das starke „zahlenmäßige Überwiegen der Frauen in unserem Volk [mache es] [...] Millionen Frauen unmöglich [...], einen Lebensgefährten zu finden (Lehnstuhl 1927).

Aufgrund dieser Tatsachen, so Alice Salomon,

[...] wird die Behauptung, die bei primitiven Völkern und selbst auf der Zwischenstufe zur modernen Zivilisation absolut wahr und berechtigt ist, daß nämlich *der Beruf der Frau das Kindergebären und -nähren sei und daß dieser Beruf von der Zeit, da sie zur Jungfrau heranwächst, bis in ihr spätes Alter genügen muß, um ihr Bedürfnis nach Arbeit und sozialer Nützlichkeit zu befriedigen, zu einer veralteten Behauptung, zu einer schroffen, haltlosen Unwahrheit.* (Salomon 1911a: 586, Hervorhebung im Original)

Die Moderne lasse also zahlreiche bürgerliche Frauen ohne Aufgabe zurück. Dies ist aus Sicht der Frauenbewegung eine Gefahr für das ganze Volk, denn erst eine Aufgabe führe zur Sittlichkeit (Lion 1932). Dies macht vor allem Alice Salomon deutlich:

Auf jeden Fall aber tritt nun an die Stelle der tätigen, schaffenden Frau, die die Gesellschaft durch ihre Tätigkeit unterstützte, mehr und mehr ein kraftloses Geschöpf, die Konkubine und Prostituierte, die sich in feine Gewänder, die anderer Hände gewebt haben, hüllt; die sich von raffinierten Speisen, die andere zubereitet haben, nährt, die sich von anderen bedienen und versorgen läßt. Da sie nicht zu arbeiten braucht, beschäftigt sie sich damit, ihren Körper zu pflegen, läßt sie sich umher tragen oder fahren, belädt sie sich mit Schmuck und Juwelen, und versucht, die Zeit, die aus Mangel an produktiver Tätigkeit inhaltslos geworden ist, mit Vergnügungen und Zerstreungen auszufüllen. (Salomon 1911b: 654)

Reichtum genießen, ohne eine gesellschaftliche Leistung zu erbringen, ist aus Sicht der Frauenbewegung ein unmoralisches Verhalten. Es ist daher durchaus richtig“, schreibt Alice Salomon, „wenn man den Untergang alter Kulturvölker auf deren Verweichlichung zurückführt, die eben als Folge von Reichtum und Luxus auftritt.“ (ebd.: 655).

Durch die Aufgabenlosigkeit der Frau ergebe sich eine zweite Gefahr: Weil Arbeit zur Sittlichkeit führe, könne die aufgabenlose Frau keinen Patriotismus, keine Liebe zur Nation entwickeln:

[...] daß die Frauen nicht schon dadurch zum Volk, zur Nation gehören, daß sie ihre eigene Not empfinden, ihre eigenen Bedürfnisse vertreten und Forderungen formulieren, sondern daß sie erst in dem Maße ein lebendiger und organischer Teil des Ganzen sind, als über Geschlechtsinteressen hinweg das Gemeinsame von ihnen miterlebt wird. Darum ist das Nationalbewußtsein, d.h. das verantwortliche Mitleben im Leben der Nation, das Mittragen ihrer Probleme und Schwierigkeiten, das Mithoffen in ihrem Aufstieg und das Mitfeiern ihrer Siege und Erfolge, einfach Bedingung einer gesunden Frauenbewegung. (Bäumer 1913: 393f., Hervorhebung im Original)

Eine solche Gesinnung kann ja nicht vorgeschrieben werden. Aus der oft unbewußten, Jedem eingeborenen Liebe zur Heimat entwickelt sich von selbst die bewußte und tätige Liebe zum Vaterland, wenn +dies Vaterland anfängt, eine Bedeutung für uns zu haben. Bedeutung aber hat es für den, der fühlt, daß auch er dem Vaterlande etwas gilt, daß es ihn braucht, daß er etwas zu seinen Ehren tun kann. Auch diese Liebe muß gegenseitig sein [...]. Denn mit dem Gefühl des Drinstehens in dem großen nationalen Betriebe, da kommt einem auch das Gefühl des Dazugehörens! Man muß uns auch fragen, man muß uns mitreden, unsere Meinung, unsere Interessen in die Wagschale werfen lassen – nicht über unsere Köpfe hinweg dekretieren, als ob wir nicht da wären! Auch wir sind Glieder des Ganzen, auch unsere Arbeit trägt zur wirtschaftlichen und geistigen Blüte unseres Volkes bei, und soll es tun. – Wir spüren's nun einmal, was es heißt, wenn sich einen die Erkenntnis aufdrängt: dies Land ist dein Land, sein Glück und Unglück ist auch das deine! (Freudenberg 1905: 579f.)

Und weiter heißt es bei Ika Freudenberg:

Wir Frauen wollen ein Vaterland haben, in demselben wahren Sinne, in dem es der Mann hat! (ebd.: 579)

Die Kulturaufgabe dient also nicht in erster Linie der Emanzipation der Frau, sondern dem ganzen Volk. Sie ist „Dienst an der Nation“. Die historisch und biologisch begründete Mütterlichkeit erfährt durch die Kulturaufgabe der Frau eine Wendung ins Öffentliche. Ihre Mütterlichkeit bezieht sich jetzt nicht mehr auf das Private, sondern auf die ganze Nation.

Natürlich heißt das nicht eine moderne Umschreibung des reaktionären: „die Frau gehört ins Haus“. Es heißt vielmehr: die Frau gehört überall dahin, wo ihr die Verhältnisse gestatten, im Sinne ihrer Eigenart zu wirken, wo der Einsatz ihrer Persönlichkeit und ihrer Arbeit die Kultur nicht nur numerisch, sondern qualitativ bereichert. (Bäumer 1917b)

Die „Kulturaufgabe der Frau, der Dienst an der Nation“, erfordert die Beteiligung der Frau in allen Lebensbereichen. Daraus ergibt sich ein drittes semantisches Feld: das demokratische Volk.

### 6.2.4 *Das demokratische Volk*

Die Beteiligung der Frau an allen Lebensbereichen ergibt sich aus Sicht der Frauenbewegung aus ihrer Kulturaufgabe und der Notwendigkeit von Arbeit zum Zwecke der Versittlichung; Demokratisierung ist aus dieser Perspektive also nur eine logische Konsequenz. Folglich fordert die Frauenbewegung nicht nur ihre eigene Beteiligung, sondern die Beteiligung „des ganzen Volkes“, also auch der Arbeiter\*innen. „Der Ausbau unseres inneren politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens“, so Helene Lange, „[erfordere] die Mitwirkung der Frauen ebenso [...] wie die der bisher noch politisch rechtlosen Männer“ (Lange 1917a: 450). Durch die frühdemokratische Bewegung geprägt gibt es in der Frauenbewegung überhaupt keinen Zweifel daran, dass Demokratie die Staatsform ist, die einem Kulturvolk angemessen ist (Velsen 1922). So finden sich quer durch den Textkorpus der Frauenbewegung Semantiken des demokratischen Volkes (ebd.: 14; Hallsten 1904; Freudenberg 1904; Ulich-Beil 1929; Kempf 1931; Wex 1932; Treuge 1908).

Die Demokratisierung aller Lebensbereiche impliziert die Beteiligung der Frau. Als Speerspitze dieser Demokratisierung dienen die weiblichen Arbeitsfelder Erziehung, Bildung und soziale Arbeit, die der Kulturaufgabe der Frau in besonderer Weise entsprechen. Während die Mädchenbildung als Berufsfeld trotz fortlaufender Angriffe als relativ gesichert gelten konnte, war soziale Arbeit eine neue Arbeit, es ist aus der Sicht der Frauenbewegung die Arbeit, die sich die Frau „nimmt“ und damit auch ihre Tauglichkeit für die vollen Bürgerrechte unter Beweis stellt.

Aber die Bewegung tut noch mehr – denn das bloße Rufen und auf seinem Recht-Bestehen ist in der Tat noch kein Beweis. Sie setzt alle Kraft dahinter, daß inzwischen schon überall zugriffen wird, wo sich nützliche Arbeit bietet, sie wartet die offizielle Ermächtigung gar nicht ab, sondern sucht innerhalb der ihr bis jetzt gezogenen Schranken den Gesamtwohl Dienste zu leisten, die vielleicht einmal beredeter als alle Worte für sie sprechen werden. Wir nennen diese sich beständig ausdehnende Tätigkeit: soziale Arbeit, und drücken damit aus, daß sie einen Fortschritt bedeuten soll, über die frühere, in ihren Absichten eng begrenzte Wohltätigkeit hinaus, die ja nichts weiter wollte, als das Unglück liebreich und in der Stille trösten. [...] Zu dieser sozialen Arbeit sucht die Bewegung die weibliche Jugend planmäßig heranzuziehen, ist sie die praktische Vorschule für das künftige Bürgertum der Frau; in müssen wir Werte schaffen, die gesehen werden, und denen man's glaub, daß die Frau berufen ist, auch im Großen und Allgemeinen dem Manne helfend zur Seite zu stehen. (Freudenberg 1905: 586)

Das Engagement in der Sozialen Arbeit sei nicht nur eine Vorschule für das „künftige Bürgertum“, sondern vereinfache auch den Zugang zu anderen Bereichen, denn die Frauen hätten mit ihrem „Engagement in der Wohlfahrtspflege und im Sozialrecht [...] ein Wissen erworben, auf das die moderne Demokratie nicht mehr verzichten kann“ (ebd.). Man dürfe diesen „Schatz von Erfahrungen“ nicht unverwertet lassen, sondern müsse ihn sowohl in der Ge-

meindepolitik als auch in der nationalen Politik „mit großem Gewinn“ heben (Smith 1906: 373).

Welche weiteren Lebensbereiche sollen im Sinne der Kulturaufgabe der Frau demokratisiert werden? In der Politik bezieht sich die Beteiligung der Frau einerseits auf die Erlangung des aktiven und passiven Wahlrechts, andererseits auf die „Verweiblichung“ des Politikbetriebes (Zahn-Harnack 1928). Es gehe um die „Durchdringung der Politik mit sittlichen Idealen“ (Weber 1919b: 3) mit dem Ziel, „unserem Volk Glauben an den neuen Staat, Bereitwilligkeit, sich ihm dienend und helfend einzufügen, nationales Würdegefühl und die notwendige Achtung von seinen Führern zu geben“ (ebd.). Durch diese sinnvolle Ergänzung der männlichen Politiksphäre durch das Weibliche sei das Wahlrecht für die Frau eine logische Konsequenz:

Trotzdem *glauben* wir an das Frauenstimmrecht. Wir glauben daran, daß die Frau imstande ist, Mitträger der gemeinschaftlichen Verantwortungen zu sein, wir glauben, daß es hieße, einen Schatz ungenützter Kräfte heben, wenn man sie dazu rief, wir glauben, daß auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, in der Gemeinde wie im Staat, eine Ergänzung der männlichen Kulturideen und Leistungen durch weibliche Art denkbar und notwendig ist und daß diese Ergänzung nur durch die in Gemeinde und Staat gleichberechtigte Bürgerin geschaffen werden kann. Wir glauben, daß unsere Politik dadurch – wenn auch nicht auf irgend welche idealen Höhen geführt, so doch zu einem vollkommeneren Ausdruck des Kulturwillens, der Kulturkräfte unseres Volkes werden kann. (Lange 1928: 432)

Die Autor\*innen „der Frau“ beschränken ihre Forderungen nicht auf Politik und Soziales, sondern fordern auch die gleichberechtigte Teilhabe am Wirtschaftssystem. Die Frau sei als Konsumentin und Hausfrau bereits am wirtschaftlichem Kreislauf beteiligt, es gehe in der Gegenwart auch um die Beteiligung der Frauen an der (Erwerbs-)Arbeit (Brökelschen-Kemper 1930: 239).

Erwerbsarbeit ist aus Sicht der Frauenbewegung nur dann zulässig, wenn sie als Verdienst notwendig ist (Salomon 1906e; Runge 1930) oder auf die Gründung einer Familie verzichtet wird. Auch hier verfolgt die Frauenbewegung eine zweifache Strategie: Es geht sowohl darum, die Leistung von Frauen in der Erwerbsarbeit als auch die wirtschaftliche Bedeutung von Care-Arbeit transparent zu machen. Der Lohn der Frauen werde in „unsichtbarer Münze gezahlt“ (Freudenberg 1905: 582), es gehe darum, auch solche Arbeitsleistungen als Teil des „Sozialproduktes eines Volkes“ anzuerkennen, die der „Hebung der Volksgesundheit“ dienen (Lion 1932). Alice Salomon fasst zusammen:

Die wirtschaftliche Unabhängigkeit der verheirateten Frau, die heut allgemein angestrebt wird, wird dann erkämpft werden müssen nicht auf Grund ihrer materiellen Einnahmen, sondern auf Grund einer neuen und feineren Bewertung ihrer hauswirtschaftlichen und erzieherischen Tätigkeit, der geistigen und sittlichen Aufgaben, die sie erfüllt (Salomon 1906: 369)

Die eingeschränkten Aufstiegschancen von Frauen in der Wirtschaft werden ebenso zum Thema gemacht wie ungleiche Bezahlung (Kolshorn 1912). Für



Erna Meyer-München sind Hausarbeit und Kopfarbeit keine getrennten Sphären, weil Hausarbeit auch immer Kopfarbeit beinhaltet (Meyer-München 1928).

Auch die Beteiligung der Frauen in der Wissenschaft wird thematisiert. Das Frauenstudium war bereits an einigen Hochschulen möglich, wird aber öffentlich immer wieder in Frage gestellt, wogegen sich die Frauenbewegung wehrt (Bötjer 1925). Neben diesen Hauptfeldern fordert die Frauenbewegung die Beteiligung des „ganzen Volkes“ an der Kunst (ohne Angabe 1913c; Hasse 1928; Plehn 1904a, 1904c, 1906, 1907, 1911, 1904b; Bäumer 1928a; Blankertz 1928; keine Angaben 1931) und der Religion (Spörri 1932; Adam 1927; Matz 1922; Schümer 1927; Fahbinder 1928; Kunert 1923; Sombert 1929; Dürck 1931; ohne Angabe 1917b; Lange 1914a).

Die Gegenwart erfordere außerdem die Gleichstellung und Beteiligung der Frau an der Rechtsprechung (ohne Angabe 1917b; Lüders 1929, 1932, 1928; Ulich-Beil 1930; Freudenberg 1905).

Die Beteiligung der Frauen in allen Lebensbereichen, so die Quintessenz, habe Volkskultur, Volksgesundheit gehoben und zu Patriotismus und Vaterlandsiebe bei den Frauen geführt. Sie habe das Volk „ganz“ gemacht.

Durch ihre Kulturaufgabe bekommt die Frau das Gefühl der Volkszugehörigkeit. „Als Glied meines Volkes“, schreibt Marianne Weber, „gehöre ich einer großen überpersonellen Schicksalsgemeinschaft an“ (Weber 1933), es gebe „Zusammenhänge zwischen ihrem [der Frau, M.W.] engen Lebenskreise und der großen Volksgemeinschaft, der sie angehören“ (ohne Angabe 1931). Dieses Gefühl führe letztendlich zur Vaterlandsiebe. Anders ausgedrückt: Wenn die Frau an der Nation so teilhaben könne wie an der Familie, dann werde die Frau auch die gleiche Liebe für ihr „Vaterland“ entwickeln wie für ihre Familie.

„Liebe“ ist ein Schlüsselbegriff in den Texten der bürgerlichen Frauenbewegung (Beckmann 1919; Pleymes-Eulemeyer 1927: 748). Die Liebesemantiken reichen von der „Liebe zum Volk“ (Lange 1917b: 477; Pleymes-Eulemeyer 1927) und der „höchsten Treue zum eigenen Volk“ (Kempf 1933b: 374) über die „nationale Leidenschaft“ (Drechseler-Hohlt 1929: 606) bis hin zur „Beglückung“ (Velsen 1923: 105).

Es gibt erotische Vaterlandsiebe. Ja, was ein Volk zur eigentlicher Nation werden läßt, zum irrationalen Ganzen verschmilzt, zur engsten Liebe-. Und Schicksalsgemeinschaft, in der jeder Einzelne nur noch das Glied, aber lebendigstes Glied, wie wir es 1914 erlebten – das ist Eroskraft im allererster Linie. Diese heiße bedingungslose Liebe zum Ganzen, diesem einen individuellen Ganzen, bis zur absoluten, schaffenden Hingabe drängt die unsre jungen Regimenter singend in den Tod ziehen ließ, dies Liebeserleben ist nur aus den Urwesen des Eros zu deuten. (Schmitt 1924: 5f.)

Diese Liebe könne zur „gewaltigen Energie, Hingebung und Liebeskraft“ gesteigert werden (Munk 1917). Dann vermöge die Liebe die Aufopferung für das Vaterland.

Die große Alternative: siegen oder sterben, Größe des Vaterlandes oder Tod, hebt auf einmal die Nation hoch über alle anderen Schätze des Lebens, macht sie zum Gut der Güter. Jeder einzelne, der begnadet ist, für dies Höchste zu kämpfen und zu opfern, fühlt sein Dasein auf eine nie erlebte Art geadelt und erhoben. (Bäumer 1914a: 6)

Die Liebe zur Nation schlägt ins Spirituelle um, wenn sie mit dem „Glauben an die Kraft unseres Volkes“ (ohne Angabe 1931: 642; Drechsler-Hohlt 1927) verbunden wird. Bei Bäumer ist dann die Rede von der „nationalen Religion“ (Bäumer 1928b: 388), vom „Glaube an das eigene Volk – und seine geschichtliche Mission“ (Bäumer 1929b: 385), von den „Wundern der Geschichte“, die die „geistigen Gebilde“ schufen – Religionen und Nationen (Bäumer 1926b: 76) – sowie von der „Botschaft der Toten“, die „über alles Menschliche und Nationale“ hinausweisen würden (Bäumer 1929b: 388).

Vaterlandsliebe und Glaube an Volk und Nation wird von allen Volksteilen gefordert: von den „Mütter[n] und Gattinnen, die geopfert haben“, den „Arbeiterinnen, die dem deutschen Volk die Rüstung schmiedeten“, und den Bürgerinnen, „die den Willen zum Widerstand in der Heimat mit trugen und stützten“ (Lange 1917a: 451). Die Liebe zur Nation sei jedoch, wie alles Gefühlsmäßige, eine originär weibliche Eigenschaft. Die Frauen seien „dem Volk näher“ als die Männer (Velsen 1933).

Diese Vaterlandsliebe und der Glaube an das Volk wird zum Motiv für das soziale und kulturelle Engagement der Frauenbewegung (Velsen 1923). Denn wie ich oben bereits ausgeführt habe, dient dieses Engagement aus Sicht der Frauenbewegung nicht in erster Linie der Emanzipation, sondern ist „Dienst an der Nation“ (ohne Angabe 1931; Otto zit. n. Lange 1927). Ohne diese Kulturaufgabe, ohne Sittlichkeit würde das Volk zugrunde gehen, sie sei deshalb keine freiwillige Tätigkeit, sondern eine Pflicht (Lange 1917a; Hallsten 1904; Kühn 1927).

In dieser Vorstellung der „nationalen Pflicht“ tritt der Einzelne der Nation gegenüber, der er „verpflichtet“ ist. Der Einzelne hat einen Wert für das Ganze, nicht das Ganze für den Einzelnen (Fahbinder 1929: 674).

Aus Sicht der Frauenbewegung wird das Kulturvolk durch diesen Dienst an der Nation überhaupt erst hervorgebracht (Hallsten 1904; Hildrich 1904: 44): „Denn der tiefe Sinn der Liebe ist ein zweifacher. Sie ist der höchste, stärkste Ausdruck individueller Eigenart, und sie ist andererseits Volkshervorbringerin“ (Martius 1917: 472).

Einmal erschaffen ist die Frau für die „Pflege des Volkes“ zuständig (Kempf 1933b: 374). Die Verbindung zwischen den „Volksgenossen“ könne so eng und dicht werden, der Einzelne sich so sehr in der Liebe zur Nation verfangen, dass sich die Grenzen zwischen Einzelem und Volk auflösen. Man wird eins mit dem Volk, man „ist Volk“ (Bäumer 1916b: 47; Lange 1914c). Gertrud Bäumer schreibt:

Die stärkste allgemeinste überwältigendste Erfahrung ist die Offenbarung des Volksbewußtseins in uns. Nein, wir sind keine Einzelmenschen trotz alles Individualismus, trotz aller

trennenden Verfeinerung. Wir sind Volk. Gewiß, schon vor dieser Zeit wußten wir das. (Bäumler 1914a: 6)

Verschmolzen mit dem „Volksganzen“ wird das Volk zur unentrinnbaren Tatsache:

Die Gemeinschaft, als deren Glied sich der einzelne aufbauende Volksgenosse fühlen und wissen muß, ist aber keineswegs irgendein Teil des Volksganzen. Es genügt nicht, sich seiner Landschaft, seiner Klasse, seiner Weltanschauungsgemeinschaft, seiner Religions-Gemeinschaft oder seiner Partei als Glied einzuordnen; ja es genügt nicht einmal, sich als Diener und Helfer an die Bedrängten des Volkes hinzugeben. Wenn wir die Frage im Sinne unseres Themas stellen, dann kann nur aus der Umschließung der Volksgesamtheit als eines geschichtlichen Ergebnisses, das „deutsches Volk“ heißt, dieses innigste Gefühl der Volksverbundenheit auswachsen. Es gibt also kein Herauslösen oder Ablehnen einzelner Teile der allumspannenden Bejahung der ganzen Volksgemeinschaft, sondern zu jedem Teil, mag auch sein Tun uns fremd erscheinen, muß der seelische Zugang gewahrt bleiben. (Kempf 1925: 19)

Die Volksgenossen seien voneinander abhängig, sie würden zur „Schicksalsgemeinschaft“. Die Schwächung des Einzelnen führe zur Schwäche aller, bis „alle stürzen“ (Thomae 1928).

Es lässt sich zusammenfassen: Das Kulturvolk ist eine Herstellungsleistung der Frauen(-Bewegung), die durch den „Dienst an der Nation“ und „Vaterlandsliebe“ entsteht. Damit konstruiert die Frauenbewegung eine Spirale: Die Kulturaufgabe der Frau, verstanden als „Dienst an der Nation“, führt zur Vaterlandsliebe und diese Vaterlandsliebe motiviert zum Dienst an der Nation. Damit wird das Volk durch das Engagement der Frauenbewegung immer „besser“, „kräftiger“ und „gesünder“, die Frauen ein immer wichtigerer Teil der Gesellschaft: Das politische Verständnis innerhalb des Volkes habe durch die politische Emanzipation der Frauen zugenommen, und die Frauen selbst seien durch den Besitz der politischen Verantwortlichkeit brauchbarere Glieder der Gesellschaft geworden (ohne Angabe 1905a: 118).

Weil soziales Engagement zur Stärkung der Nation führt, die Liebe zur Nation zum sozialen Engagement motiviert, werden „national“ und „sozial“ deckungsgleich.

Die Erkenntnis der sozialen Verknüpftheit des Lebens der Volksgenossen, mehr – die Bestimmtheit des Volksschicksals und das tief verwurzelte Zugehörigkeitsgefühl eines jeden, das Recht, Hingabe bis zur Selbstaufopferung und Lebensentäußerungen nur von denen zu fordern, denen entsprechende Lebensmöglichkeiten gewährt werden, – all das hob die Begriffe national und sozial nicht nur in ihrer Zweifelt auf, stellte nicht nur eine Verbindung her sondern offenbarte sie als die beiden inhaltlich gleichen, nur von verschiedenen Seiten beleuchteten Wesenskräfte menschlicher Gemeinschaftsbildung. (Treuge 1919: 19f.)

Die synthetische Lebensauffassung aber wird den nationalen Gedanken dem sozialen vermählen. Beide gehören unauflöslich zusammen. Nur der deutsche Dualismus konnte einen so auseinanderfallenden Gegensatz wachsen lassen, der gewohnheitsmäßig „sozial“ als

Gegensatz zu „national“ braucht. Die synthetische Lebensauffassung ist von der Frauenbewegung gelebt worden. (Drechsler-Hohlt 1927: 744)

### 6.2.5 Quellenverzeichnis

- Adam, Margarete (1927): Weibliche Seelsorger. In: *Die Frau* 34, 12, S. 727–737.
- Bab, Julius (1912): Die Frau als Schauspielerin. In: *Die Frau* 19, 5, S. 279–290.
- Baum, Marie (1914): Der Geist der sozialen Arbeit. In: *Die Frau* 21, 5, S. 257–263.
- Bäumer, Gertrud (1907a): Dichtung und Maschinenzeitalter. In: *Die Frau* 14, 5, S. 267–275.
- Bäumer, Gertrud (1907b): Dichtung und Maschinenzeitalter. In: *Die Frau* 14, 6, S. 358–365.
- Bäumer, Gertrud (1907c): Wissenschaftliche Frauenarbeit. In: *Die Frau* 15, 3, S. 129–135.
- Bäumer, Gertrud (1908): Caryle und die sozialen Ideen des neunzehnten Jahrhunderts. In: *Die Frau* 15, 11, S. 647–658.
- Bäumer, Gertrud (1913): Frauenbewegung und Nationalbewußtsein. In: *Die Frau* 20, 7, S. 387–394.
- Bäumer, Gertrud (1914a): Einkehr. In: *Die Frau* 22, 1, S. 4–8.
- Bäumer, Gertrud (1914b): Freideutsche Jugend. In: *Die Frau* 21, 7, S. 385–392.
- Bäumer, Gertrud (1914c): Heimatchronik. In: *Die Frau* 22, 1, S. 45–56.
- Bäumer, Gertrud (1914d): Nationaler Frauendienst 21, 12, S. 714–721.
- Bäumer, Gertrud (1915): Gedanken zur deutschen Mode. In: *Die Frau* 22, 8, S. 449–445.
- Bäumer, Gertrud (1916a): Heimatchronik. In: *Die Frau* 23, 7, S. 420–435.
- Bäumer, Gertrud (1916b): Heimatchronik. In: *Die Frau* 24, 1, S. 40–51.
- Bäumer, Gertrud (1916c): Heimatchronik. In: *Die Frau* 24, 2, S. 104–114.
- Bäumer, Gertrud (1916d): Soziale Zukunftsfragen. In: *Die Frau* 24, 1, S. 5–11.
- Bäumer, Gertrud (1917a): Heimatchronik. In: *Die Frau* 24, 8, S. 493–501.
- Bäumer, Gertrud (1917b): Politik und Kultur. In: *Die Frau* 24, 12, S. 711–717.
- Bäumer, Gertrud (1919): Die Grundlage nationaler Sammlung. In: *Die Frau* 27, 1, S. 13–15.
- Bäumer, Gertrud (1920a): Armut und Kulturausgaben. In: *Die Frau* 27, 12, S. 356–359.
- Bäumer, Gertrud (1920b): Feste. In: *Die Frau* 28, 2, S. 40–42.
- Bäumer, Gertrud (1922): Geburt und Tod. In: *Die Frau* 30, 1, S. 2–7.
- Bäumer, Gertrud (1923a): Die Krisis der deutschen Bildungsschicht. In: *Die Frau* 30, 4, S. 108–113.
- Bäumer, Gertrud (1923b): Dostojewski und der europäische Geist. In: *Die Frau* 30, 9, S. 267–272.
- Bäumer, Gertrud (1925): Geschlecht und Kultur. In: *Die Frau* 30, 5, S. 103–104.
- Bäumer, Gertrud (1926a): Das Gesetz zum Schutz der Jugend vor Schmutz und Schund 34, 3, S. 170–173.
- Bäumer, Gertrud (1926b): Europa als geistige Einheit. In: *Die Frau* 34, 2, S. 73–78.
- Bäumer, Gertrud (1927): Die Frau und das geistige Schaffen. In: *Die Frau* 34, 5, S. 193–198.

- Bäumer, Gertrud (1928a): Deutsche Dichterinnen der Gegenwart. Zur Frauentagung in Köln. In: *Die Frau* 35, 10, S. 577–581.
- Bäumer, Gertrud (1928b): Geschichte in acht Ringen. Zum 80. Geburtstage von Helene Lange. In: *Die Frau* 35, 7, S. 385–413.
- Bäumer, Gertrud (1929a): Ansprache bei der Friedenskundgebung des Weltbundes für Frauenstimmrecht. In: *Die Frau* 36, 10, S. 681–683.
- Bäumer, Gertrud (1929b): Botschaft der Toten. In: *Die Frau* 36, 7, S. 383–389.
- Bäumer, Gertrud (1930): Psychologische Bilanz der Wahlen 38, 1, S. 4–7.
- Beckmann, Emmy (1919): Bernhard Shaw: Winke zum europäischen Frieden. In: *Die Frau* 27, 1, S. 8–10.
- Beckmann, Emmy (1925): Kongress des Frauenweltbundes in Washington. 4.-14. Mai 1925. In: *Die Frau* 32, 10, S. 289–294.
- Bernans, Marie (1912): Vom Geistes- und Seelenleben des modernen Arbeiters. In: *Die Frau* 19, 6, S. 324–338.
- Bernans, Marie (1914a): Besteht ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Frauenbewegung und dem Geburtenrückgang. In: *Die Frau* 21, 4, S. 193–208.
- Bernans, Marie (1914b): Probleme der Arbeitsbeschaffung. In: *Die Frau* 22, 1, S. 41–45.
- Bernans, Marie (1915a): Töchter des Volkes. In: *Die Frau* 22, 9, S. 519–528.
- Bernans, Marie (1915b): Unsere Arbeiterfamilien in Kriegszeiten. In: *Die Frau* 22, 4, S. 197–205.
- Bernans, Marie (1921): Aussprache. Parteipolitik und Frauenbewegung. Eine Erwiderung an Dr. Gertrud Bäumer. In: *Die Frau* 28, 10, S. 312–314.
- Beth, Marianne (1931): Frau, Mütterlichkeit, Seelenhaftigkeit. In: *Die Frau* 38, 8, S. 451–455.
- Blankertz, Minna (1928): Die Grafikerin Anna Simons. In: *Die Frau* 35, 12, S. 743–745.
- Bluhm, Agnes (1908): Von den Wenigen und den Guten. In: *Die Frau* 15, 7, S. 387–395.
- Bluhm, Agnes (1913): Der Geburtenrückgang in Deutschland. In: *Die Frau* 20, 4, S. 221–234.
- Bluhm, Agnes (1914a): Der Schutz der Volksgesundheit in der gegenwärtigen Kriegszeit. In: *Die Frau* 22, 1, S. 8–15.
- Bluhm, Agnes (1914b): Rassenhygienisches aus Amerika 21, 5, S. 264–272.
- Bluhm, Agnes (1915): Sozialpolitik und Rassenhygiene 23, 3, S. 131–141.
- Bluhm, Agnes (1919): Rassedienst. In: *Die Frau* 26, 10, S. 302–390.
- Blumenthal, Grete (1914): Mode, Qualität und Sozialpolitik. In: *Die Frau* 21, 10, S. 581–590.
- Boetticher, Else von (1914): Der Deutschenhaß in Rußland. In: *Die Frau* 22, 1, S. 23–29.
- Bötjer, Helene (1925): Gedanken über das Frauenstudium. In: *Die Frau* 33, 2, S. 113–115.
- Brandt, Luise von (1915): Die deutsche Hausfrau in Neu-Guniea. In: *Die Frau* 22, 03, S. 339–349.
- Broicher, Charlotte (1906): John Ruskin. In: *Die Frau* 13, 6, S. 329–341.
- Brökelschen-Kemper, Elke (1930): Psychologie der berufstätigen Frau. In: *Die Frau* 37, 4, S. 239–241.

- Bulle, Ferdinand (1919): Johannes v. Jennisen. In: *Die Frau* 16, 7, S. 425–431.
- Burchard-Lange, Franz (1929): Die Meisterin in der Hauswirtschaft. In: *Die Frau* 36, 4, S. 240–242.
- Deppe-Kuntze, Lieselotte (1931): Die kulturelle Bedeutung der Vorfahren. In: *Die Frau* 38, 7, S. 395–399.
- Der große Brockhaus (1931): Kultur. In: *Der große Brockhaus* (Hrsg.): *Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden*, Band 15. Leipzig: F.U. Brockhaus, S. 692.
- Dohm, Hedwig (1908): „Briefe deutscher Frauen“ 15, 6, S. 351–355.
- Dohrn, Wolf (1908): Käuferkurse. In: *Die Frau* 16, 2, S. 73–75.
- Dok-Zietz, Martha (1911): Die Stellung der nationalliberalen Partei zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 18, 11, S. 641–645.
- Drechseler-Hohlt, Mathilde (1929): Betrachtungen zu einer staatsbürgerlichen Schulungswoche für Frauen. In: *Die Frau* 36, 10, S. 603–607.
- Drechsler-Hohlt, Mathilde (1927): Ideologie – Realismus und Frauenbewegung. In: *Die Frau*, 09, S. 740–744.
- Dürck, Johanna (1931): Fragen an die Theologin und ihre Zukunft. Ein Laienbrief. In: *Die Frau* 38, 11, S. 671–674.
- Ehlers, Ilse (1923): Die Kultur des Ausgleiches. In: *Die Frau* 30, 6, S. 160–181.
- Fahbinder, Klara M. (1929): Die neuen femmes savantes. In: *Die Frau* 36, 11, S. 668–667.
- Fahbinder, Klara M. (1928): Der französische Katholizismus und die Frauenfrage. In: *Die Frau* 35, 9, S. 548–522.
- Freudenberg, Ika (1904): Die soziale Bedeutung der Kunst. In: *Die Frau* 12, 1, S. 29–38.
- Freudenberg, Ika (1905): Die Frauen und das Vaterland. In: *Die Frau* 12, 10, S. 577–587.
- Freudenberg, Ika (1908): Ein Manifest gegen das Frauenstimmrecht. In: *Die Frau* 16, 1, S. 18–25.
- Frobenius, Else (1930): Im Land der Maikas. In: *Die Frau* 38, 1, S. 32–36.
- Gallwitz, S. D. (1919): Der neue Individualismus. In: *Die Frau* 26, 12, S. 360–364.
- Hallsten, Immi (1904): Die höhere Mädchenbildung in Finnland und die gemeinsame Erziehung der Geschlechter. In: *Die Frau* 12, 1, S. 45–50.
- Hasse, Else (1928): Neues Werden in Kunst und Seele. In: *Die Frau* 36, 10, S. 554–668.
- Hasse-Bestel, Gertraud (1913a): Rassenbiologie. In: *Die Frau* 20, 8, S. 489–497.
- Hasse-Bestel, Gertraud (1913b): Rassenbiologie. In: *Die Frau* 20, 9, S. 545–553.
- Heusler-Edenhuizen, Hermine (1928): Die sexuelle Not unserer Jugend. Zur Frauentagung in Köln. In: *Die Frau* 35, 10, S. 605–611.
- Heyl, Hedwig (1932): Zum Ausscheiden des Reichsverbandes deutscher Hausfrauenvereine. In: *Die Frau* 40, 1, S. 52.
- Hildrich, Else (1904): Episode aus einer Liebesgeschichte. In: *Die Frau* 12, 1, S. 38–44.
- Jacob, Hilde (1932): Beruf und Schicksal der siebenbürgischen sächsischen Frau. In: *Die Frau* 40, 1, S. 19–21.
- Jahnow, Hedwig (1914): Die Frau im alten Testament. In: *Die Frau* 21, 6, S. 352–358.
- Jung, Hiltrud (1932): Die geistige Eigenart der Frau. In: *Die Frau* 40, 2, S. 97–101.

- Kapfer, Rudolf (1926): Charlotte Paulsen und die Anfänge sozialer Frauenarbeit in Hamburg. In: *Die Frau* 33, 8, S. 674–681.
- Karminski, Hannah (1929): Zwei jüdische Frauentage. In: *Die Frau* 36, 12, S. 742–746.
- keine Angaben (1931): Die Bildhauerin Emma Cotta. In: *Die Frau* 38, 11, S. 670.
- Kempf, Rosa (1913): Das Interesse der Industrie an der Ausbildung der weiblichen Arbeitskraft. In: *Die Frau* 20, 11, S. 647–659.
- Kempf, Rosa (1922): Frauenbefreiung und Mannesmut. In: *Die Frau* 29, 4, S. 115–118.
- Kempf, Rosa (1924): Staat, Wirtschaft und Haushalt. In: *Die Frau* 31, 11, S. 325–323.
- Kempf, Rosa (1925): Die Wohlfahrtspflegerin und der innere Aufbau. In: *Die Frau* 33, 1, S. 19–25.
- Kempf, Rosa (1931): Die Frau als Staatsbürgerin und Volksbürgerin. In: *Die Frau* 38, 08, S. 643–639.
- Kempf, Rosa (1933a): Aussprache. Die Stellung der Frau zum heutigen Geschehen. Gedanken zu dem Aufsatz „Neuer Aufbruch oder?“ von Gertrud Bäumer. In: *Die Frau* 40, 5, S. 304–309.
- Kempf, Rosa (1933b): Die deutsche Frau in der Volkstumsarbeit. In: *Die Frau* 40, 3/6.
- Kolshorn, Else (1912): Zur Erweiterung der weiblichen Berufstätigkeit im Post- und Telegraphendienst. In: *Die Frau* 20, 2, S. 80–83.
- Kröhne, Marie (1932): Das Schicksal der Mädchenberufsschule. In: *Die Frau* 40, 2.
- Kühn, Lenore (1927): Schöpferisches Leben. In: *Die Frau* 34, 9, S. 532–538.
- Kühn, Leonore (1926): Frauenkraft in der Kulturgeschichte der Menschheit. In: *Die Frau* 33, 8, S. 459–466.
- Kunert, Sophie (1923): Zur Frage der weiblichen Seelsorge. In: *Die Frau* 30, 4, S. 117–120.
- Landen, Gertrud von (1929): Zum Pfadfinderspiel. In: *Die Frau* 37, 2, S. 105–110.
- Lange, Helene (1904): Die Frau als Bürgerin. In: *Die Frau* 9, 11, S. 526–534.
- Lange, Helene (1905): Moderne Streitfragen in der Frauenbewegung. Vortrag, gehalten auf der 23. Generalversammlung des Allgemeinen Deutschen Frauenvereins zu Halle a.S. In: *Die Frau* 13, 2, S. 69–80.
- Lange, Helene (1908): Frauenforderung und Staatsrechtsreform. In: *Die Frau* 15, 12.
- Lange, Helene (1910): Die berufstätige Frau und ihre Ritter 17, 7, S. 427–434.
- Lange, Helene (1911): Jahresschau in der deutschen Frauenbewegung. In: *Die Frau* 18, 4, S. 194–201.
- Lange, Helene (1913): Diskussion. Aus dem Lager der Gegner. In: *Die Frau* 20, 7, S. 434–436.
- Lange, Helene (1914a): Bischöfe, Pfarrer und das Frauenstimmrecht. In: *Die Frau* 21, 11, S. 642–645.
- Lange, Helene (1914b): Die große Zeit und die Frauen. In: *Die Frau* 21, 12, S. 709–714.
- Lange, Helene (1914c): Die Umwertung aller Werte. In: *Die Frau* 22, 1, S. 1–4.
- Lange, Helene (1915): 50 Jahre deutscher Frauenbewegung. In: *Die Frau* 23, 1, S. 1–20.
- Lange, Helene (1917a): Der Ostererlass des Kaisers und die Frau. In: *Die Frau* 24, 8, S. 449–454.
- Lange, Helene (1917b): Russische Frauen. In: *Die Frau* 24, 8, S. 472–479.
- Lange, Helene (1919): Luise Otto-Peters. Ein Gedenkbild zum hundertsten Geburtstag. In: *Die Frau* 26, 6, S. 169–170.

- Lange, Helene (1920): Hedwig Hehl. In: *Die Frau* 27, 8, S. 245.
- Lange, Helene (1922): Die neue Not und das alte Laster. In: *Die Frau* 30, 1, S. 8–11.
- Lange, Helene (1923a): 1848 und die Frauenbewegung. In: *Die Frau* 30, 7, S. 195–204.
- Lange, Helene (1926): „Die biologische Tragödie der Frau“. In: *Die Frau* 33, 6, S. 321–331.
- Lange, Helene (1927a): Aus den Anfängen der Frauenbewegung. In: *Die Frau* 34, 9, S. 544–548.
- Lange, Helene (1927b): Louise Otto und die erste deutsche Frauenzeitung 34, 6, S. 322–332.
- Lange, Helene (1927c): Louise Otto-Peters und die erste deutsche Frauenzeitung. In: *Die Frau* 34, 5, S. 257–267.
- Lange, Helene (1928): „Aus den Kampfzeiten“. Aus dem Aufsatz: Die Frauen und das politische Leben (1909). In: Sondernummer „Die Frau“. Helene Lange zum 80. Geburtstag gewidmet, 35, 7, S. 418–432.
- Laut, Amalia (1929): Die Ernährungswissenschaftlerin in der medizinischen Sozialarbeit in Amerika. In: *Die Frau* 26, 7, S. 390–394.
- Lehnpfuhl, Erika (1927): Das Zölibat der Frau. In: *Die Frau* 34, 10, S. 600–606.
- Lion, Hilde (1932): Der freiwillige Arbeitsdienst der Frau. In: *Die Frau* 40, 1, S. 3–9.
- Lohtzky, Heinrich (1911): Das Buch der Ehe. In: *Die Frau* 18, 6, S. 327.
- Lüders, Elisabeth (1928): Eine nationale Frauenfrage. In: *Die Frau* 35, 4, S. 199–200.
- Lüders, Elisabeth (1929): Grundsatz oder Vorteil. Ein Wort zu den Verfassungsrechten der Frau. In: *Die Frau* 36, 4, S. 198–202.
- Lüders, Elisabeth (1932): Reform des Familienrechts – aber in Frankreich! In: *Die Frau* 40, 2, S. 94–96.
- Mangoldt-Otto, Rose von (1920): Aussprache. Wirtschaftliche Vorbedingungen für kulturelles häusliches Leben. In: *Die Frau* 27, 10, S. 311–313.
- Markay, Freiherr von (1911): Zur Psychologie der vornehmen Frau. In: *Die Frau* 18, 6, S. 356–361.
- Martens-Edelmann, Agnes (1928): Erziehung zu Ehe und Vaterschaft. In: *Die Frau* 36, 1, S. 17–21.
- Martius, Martha (1917): Der Wille zum Kinde. In: *Die Frau* 24, 8, S. 470–472.
- Matz, E. (1922): Das kirchliche Wahlrecht der Frau auf der verfassungsgebenden Kirchenversammlung. In: *Die Frau* 30, 1, S. 27–28.
- Mayer-Pantenius, Bertha (1932): Die Idee der nationalen Toleranz und das moderne Minderheitenrecht. In: *Die Frau* 40, 1, S. 10–19.
- Meyer-München, Erna (1928): Hausarbeit – Kopfarbeit. In: *Die Frau* 35, 4, S. 207–210.
- Misch, Georg (1904): Die Suche nach dem freien Weib. In: *Die Frau* 11, 5, S. 257–264.
- Mosse, Martha (1929): Gefährdete Jugendliche im Lustbarkeitsgewerbe. In: *Die Frau* 36, 4, S. 202–207.
- Munk, Marie (1917): Bedingte Strafaussetzung und Begnadigung in Preußen. In: *Die Frau* 24, 8, S. 446–469.
- Nauß (1909): Betrachtungen über Ursachen und Bekämpfungen der Säuglingssterblichkeit. In: *Die Frau* 16, 8, S. 460–476.
- Nordbeck, Gesine (1916): Zwischen zwei Gesetzen. In: *Die Frau* 23, 4, S. 216–221.
- ohne Angabe (1904): Bücherschau. „Auch einer“. In: *Die Frau* 12, 1, S. 59.
- ohne Angabe (1905a): Die rechtliche Stellung der Frau. In: *Die Frau* 12, 10, S. 118
- ohne Angabe (1905b): Ottilie Hoffmann. In: *Die Frau* 12, 11, S. 662–663.



- ohne Angabe (1910a): Bücherschau. In: *Die Frau* 17, 4, 248–251.
- ohne Angabe (1910b): Bücher zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 18, 5, S. 182–183.
- ohne Angabe (1912): zur Frauenbewegung. Politik. In: *Die Frau* 20, 1, S. 51–52.
- ohne Angabe (1913a): Der Frauenkunstverband. In: *Die Frau* 20, 9, S. 760.
- ohne Angabe (1913b): Wie stellt sich die Offiziersfrau zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 20, 6, S. 358–362.
- ohne Angabe (1914): Zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 21, 6, S. 376–380.
- ohne Angabe (1916): Versammlungen und Vereine. Erste Generalversammlung des Verbandes deutscher Hausfrauen-Vereine in Hamburg, am 8. und 9. Juni 1916. In: *Die Frau* 23, 10, S. 634–638.
- ohne Angabe (1917): zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 24, 8, S. 503–507.
- ohne Angabe (1920): Zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 27, 6, S. 188–190.
- ohne Angabe (1925): Staatliche Familienversicherung. In: *Die Frau* 33, 2, S. 115–117.
- ohne Angabe (1926): zur Frauenbewegung. In: *Die Frau* 34, 2, S. 116–121.
- ohne Angabe (1926/1927): Zur Frauenbewegung. Gewerbliche Frauen- und Kinderarbeit. In: *Die Frau* 34, 1, S. 54.
- ohne Angabe (1927): Zur Frauenbewegung. Zur Frauenstimmrechtsfrage in Frankreich. In: *Die Frau* 34, 11, S. 697–698.
- ohne Angabe (1928): Zur Frauenbewegung. Zum Verbot der Schwangerschaftsunterbrechungen. In: *Die Frau* 35, 6, S. 376.
- ohne Angabe (1931): Kundgebung deutscher Frauenvereine. In: *Die Frau* 38, 11, S. 641–642.
- ohne Angabe (1932): Zur Frauenbewegung. Volkswohlfahrt. In: *Die Frau* 40, 1, S. 58.
- Otto-Peters, Louise (1933 [1876]): Entfaltung der Frauenkräfte für Volk und Staat. In: *Die Frau* 40, 6, S. 328.
- Palm, Gabriele (1928): Persönliche und sachliche weibliche Kultur. In: *Die Frau* 35, 5, S. 270–281.
- Pappritz, Anna (1906/1907): Die Halbtagsschicht für verheiratete Fabrikarbeiterinnen 14, S. 238–242.
- Pappritz, Anna (1911): Der Kampf gegen den inneren Feind. In: *Die Frau* 18, 19, S. 595–600.
- Planck, Mathilde (1908): Gustav Teichmüllers „Frauenemanzipation“. In: *Die Frau* 16, 2, S. 107–112.
- Plehn, Anna (1904a): die Ausstellung der Malerinnen im Berliner Künstlerhaus. In: *Die Frau* 11, 7, S. 428–431.
- Plehn, Anna (1904b): Die neuen Radierungen von Käthe Kollwitz. In: *Die Frau* 11, 4, S. 234–238.
- Plehn, Anna (1904c): Weibliche Kunst und die Frau als Mäzen. Pages. In: *Die Frau* 11, 11, S. 683–687.
- Plehn, Anna (1906): Eine Künstlerinnenausstellung und ihre Kritiker. In: *Die Frau* 13, 6, S. 361–364.
- Plehn, Anna (1907): Die Grazie der deutschen Frau. In: *Die Frau* 17, 04, S. 399–402.
- Plehn, Anna (1911): Die Malerinnen in der juryfreien Kunstschau. In: *Die Frau* 19, 3, S. 141–145.
- Pleymes-Eulemeyer, Henny (1927): Ländliche Frauenbildung. Mädchenlehrgänge an der Bauernhochschule. In: *Die Frau* 34, 12, S. 745–750.
- Pothhoff, Heinz (1920): Hausbau und Hausfrau. In: *Die Frau* 28, 1.

- Potthoff, Heinz (1921): Volkswirtschaftliche Probleme des Haushalts. In: *Die Frau* 28, 8, S. 217–249.
- Reich, Maria (1907): Die Stellung der deutschen Philosophie der Gegenwart zur Frauenfrage. In: *Die Frau* 14, 5, S. 296–303.
- Runge, H. (1930): Gesundheitliche Probleme der berufstätigen Ehefrau. In: *Die Frau* 38, 1, S. 37–45.
- Salomon, Alice (1903): Die Nachtarbeit der Frauen. In: *Die Frau* 11, 3, S. 160–168.
- Salomon, Alice (1905a): Die Arbeitszeit der Fabrikarbeiterinnen. In: *Die Frau* 12, 10, S. 595–600.
- Salomon, Alice (1905b): Die Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit. In: *Die Frau* 13, 3, S. 129–139.
- Salomon, Alice (1906a): Fabrikarbeit und Mutterschaft. In: *Die Frau* 13, 6, S. 365–369.
- Salomon, Alice (1906b): Fabrikarbeit und Mutterschaft. In: *Die Frau* 13, 6, S. 365–360.
- Salomon, Alice (1911a): Die Frau und die Arbeit. In: *Die Frau* 18, 10, S. 578–587.
- Salomon, Alice (1911b): Die Frau und die Arbeit. Der Einfluß des weiblichen Parasitentums auf die Lebensdauer der Nation. In: *Die Frau* 18, 11, S. 652–664.
- Salomon, Alice (1913): Die Stellung der Jugend zur sozialen Frage. In: *Die Frau* 20, 8, S. 450–459.
- Salomon, Alice (1915): Krieg und Luxus. In: *Die Frau* 22, 12, S. 708–718.
- Sander, Else (1921): Aussprache. Hat die Hausfrau einen Beruf? In: *Die Frau* 28, 6, S. 166–169.
- Schaefer-Stettin, Wilhelm (1912): Der Kunstwart und das Frauenstimmrecht. In: *Die Frau* 20, 1, S. 1–8.
- Scheffen-Döring, Luise (1933): Einige Gedanken zur Außenpolitik. In: *Die Frau* 40, 6, S. 376–378.
- Scheven, Katharina (1911): Frauenleben bei den spanischen Arabern. In: *Die Frau* 18, 4, S. 202–211.
- Schmitt, Elisabeth (1924): Liebe und Frau. In: *Die Frau* 32, 1, S. 5–14.
- Schönborn, Anna (1929): Zur spanischen Frauenbewegung. In: *Die Frau* 36, 5, S. 286–288.
- Schreiner, Olive (2014 [1911]): *Woman and Labour*. Cambridge: University Press.
- Schümer, Aenne (1927): Die Vikarin. In: *Die Frau* 34, 10, S. 609–611.
- Simon, Helene (1920): Sozialpolitik 28, 1, S. 4–8.
- Smith, George Adams (1906): Würde die Ausdehnung des Stimmrechtes auf die Frauen die Wohlfahrt des Landes fördern? Eine Ansprache bei einer Versammlung der Frauenstimmrechtsgesellschaft von Glasgow und Westschottland am 28. November 1905. In: *Die Frau* 13, 6, S. 370–373.
- Sombert, Katharina (1929): Aussprache. Zu: Studentenfarrer Wiesenfeldt, Theologin und Pfarramt (Januarheft der „Frau“). In: *Die Frau* 36, 7, S. 434–436.
- Spehr, Harald (1931a): Die nordische Frau in der heidnischen Zeit. In: *Die Frau* 38, 7, S. 403–412.
- Spehr, Harald (1931b): Die nordische Frau in heidnischer Zeit. In: *Die Frau* 38, 6, S. 333–338.
- Spörri, Gertrud (1932): Im Kampf ums Pfarramt. In: *Die Frau* 40, 1, S. 51.
- Staegmeyer, Elli (1931): Und du, Konsumentin? In: *Die Frau* 28, 7, S. 399–402.
- Staudinger, Dorothea (1913): Käuferorganisation. In: *Die Frau* 21, 2, S. 82–87.

- Strinz, Martha (1925): Das Gefühl der Mütterlichkeit bei unseren jungen Mädchen. In: *Die Frau* 33, 10, S. 8–15.
- Thomae, Margarete (1928): Der Aufbau der Arbeitsämter. In: *Die Frau* 36, 10, S. 751–756.
- Treuge, Margarete (1908): Die Geschichte der deutschen politischen Parteien III. Die sozialdemokratische Partei. In: *Die Frau* 15, 11, S. 672–683.
- Treuge, Margarete (1914): Die Großmächte der Gegenwart. In: *Die Frau* 22, 1, S. 34–41.
- Treuge, Margarete (1916): Schwedische Stimmen zum Weltkrieg. In: *Die Frau* 23, 10, S. 587–599.
- Treuge, Margarete (1919): Friedrich Naumann. 26. März 1860–24. August 1919. In: *Die Frau* 27, 1, S. 16–23.
- Ulich-Beil, Else (1929): Siebenbürgen. In: *Die Frau* 36, 7, S. 402–409.
- Ulich-Beil, Else (1930): Das Anerbenrecht in seiner Wirkung auf die Frau. In: *Die Frau* 37, 6, S. 333–338.
- Velsen, Dorothee von (1914). In: *Die Frau* 21, 7, S. 427–433.
- Velsen, Dorothee von (1922): Politik, Parteipolitik und Frauenbewegung. In: *Die Frau* 30, 1, S. 12–18.
- Velsen, Dorothee von (1923): „Ein neuer Friede“. Internationale Frauenkonferenz, einberufen von der Internationalen Frauenliga für Frieden und Freiheit. In: *Die Frau* 30, 4, S. 105–109.
- Velsen, Dorothee von (1925): Madame Roland. In: *Die Frau* 32, 6, S. 176–182.
- Velsen, Dorothee von (1931a): Östliche Reise. In: *Die Frau* 38, 11, S. 650–660.
- Velsen, Dorothee von (1933): Frauen, Volk und Staat. In: *Die Frau* 40, 3/6, S. 334–336.
- Velsen, Dorothee von (1931b): Entgegnung 38, 5, S. 290–293.
- Voigtländer, Else (1923): Zum Unterschied der Geschlechter. In: *Die Frau* 31, 2, S. 58–61.
- Weber, Marianne (1904): Die historische Entwicklung des Eherechts. In: *Die Frau* 12, 1, S. 1–7.
- Weber, Marianne (1918): Die Formkräfte des Geschlechtslebens. In: *Die Frau* 25, 4, S. 119–130.
- Weber, Marianne (1919a): Die besonderen Kulturaufgaben der Frau. In: *Die Frau* 26, 4, S. 107–113.
- Weber, Marianne (1919b): Die Beteiligung der Frauen am geistlichen und sittlichen Wiederaufbau unseres Volkslebens. In: *Die Frau* 27, 1, S. 1–7.
- Weber, Marianne (1920): Der Kampf um sexuelle Gesittung. In: *Die Frau* 27, 7, S. 195–199.
- Weber, Marianne (1928a): Die Ehe als Daseinsvollendung. In: *Die Frau* 35, 10, S. 588–596.
- Weber, Marianne (1928b): Die Ehe als Daseinsvollendung. (Schluß von Seite 596). In: *Die Frau* 35, 11, S. 663–666.
- Weber, Marianne (1931): Ein überparteiliches Gemeinschaftserlebnis. In: *Die Frau* 38, 6, S. 321–330.
- Weber, Marianne (1933): Persönliche Existenz und überpersonale Verantwortung. In: *Die Frau* 40, 6, S. 337–339.
- Weidemann-Clausen, Carla (1931): Zur Bedeutung der Ahnenforschung 38, 11, S. 685–686.

- Wex, Else (1932): Unsere Stellung zur Abrüstung. In: Die Frau 40, 1, S. 22–25.  
 Zahn-Harnack, Agnes (1928): Frauen im diplomatischen Dienst. In: Die Frau 36, 10, S. 708–712.  
 Ziegenfuß, Werner (1931): Die Kulturaufgaben der Deutschen Frau in der Gegenwart. In: Die Frau 38, 7, S. 389–394.

### 6.3 „Bei dem Wandervogel sei das Deutschtum nicht ein hohler Wortschatz, sondern es sei erlebt“ – „Volk“ und „Nation“ in der Jugendbewegung

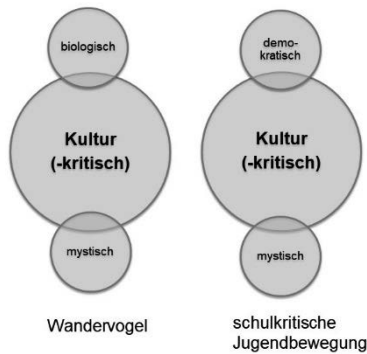
Für die Jugendbewegung wurden drei Zeitschriften ausgewertet: Die rechtslastige *Wandervogelführerzeitung*, die schulkritischen Zeitungen *Der Anfang* und *der Neue Anfang* sowie die *Gelbe Zeitung*, die die Hauptströmung des Wandervogels widerspiegelt.

Der schulkritische „linke“ Zweig der Jugendbewegung und der rechte Flügel des Wandervogels bieten wenig Überraschendes: Während die *Wandervogelführerzeitung* gegen Juden hetzt und eine offen völkische, rassistische Auffassung vertritt, wehrt man sich in *Der Anfang* und *Der neue Anfang* gegen Antisemitismus und zeigt besonders nach der Revolution starke Sympathien für die Arbeiter\*innenbewegung und sozialistischem Gedankengut. Die *Gelbe Zeitung* zeigt sich hingegen vielfältiger in ihren Ansichten, hier wird zum einem inhaltlich diskutiert, viel Platz wird zum anderen dem Wandervogelleben, etwa Berichten von Fahrten oder Festen, eingeräumt.

In weiten Teilen ist flügelübergreifend eine recht einheitliche Verwendung der Begriffe „Volk“ und „Nation“ zu beobachten. Bedeutsam für die Jugendbewegung ist besonders der Volksbegriff, der als Symbol für das „Wahre“ und „Echte“ bei der Identitätsfindung eine Rolle spielt. Damit wird das Volk zu einem Ziel, für dessen Verwirklichung sich der Wandervogel verantwortlich fühlt.

In den semantischen Felder unterscheidet sich die schulkritische Jugendbewegung von der Hauptströmung des Wandervogels und der *Wandervogelführerzeitung*. Flügelübergreifend wird zwar kulturkritisch argumentiert, aber im schulkritischen Zweig sind biologisierende Semantiken nicht anschlussfähig. Hier finden sich hingegen demokratische Semantiken, die in den anderen Zweigen nicht anschlussfähig sind.

Abbildung 8: Semantische Felder der Jugendbewegung



Quelle: Eigene Darstellung

### 6.3.1 Das Ursprungsvolk

Das Volk wird im Wandervogel historisch gedacht: Jedes Volk gehe auf einen Ursprungstamm zurück (Keil 1927; Krapf 1918: 110; ohne Angabe 1922b: 134), zu diesen Stämmen zählten beispielsweise die Germanen, die Slawen (Rein 1919: 215), die Masuren (Plenzat 1918: 158), die Alemannen und Franken (Langenbeck 1919: 2), die Lappen sowie die Flandern und Wallonen (Perryn 1919). Die Stämme sind aus Sicht des Wandervogels das „Mutternvolk, das ihre versprengten Kinder nicht verlieren darf“ (Jungmair 1918).

Denn in den Ursprungstämmen spiegle sich das „Reine“, das „Wahre“, von dem ein „Hauch unergründlicher Ursprünglichkeit ausgeht“ (ohne Angabe 1924b: 81; auch Wendlandt 1910). Dieser Zustand, so werde ich im Folgenden zeigen, wird im Wandervogel zum Ideal, der das Volk „verjüngt“ und den Einzelnen zu einem „höheren Menschentum“ führt.

Aus Sicht des Wandervogels sind die Germanen<sup>10</sup> zweifelsohne das Ursprungsvolk der Deutschen (Lechler 1916: 152; ohne Angabe 1914a; Kutschera 1918: 125; Müller 1919: 201; Thimm 1916; Marbitz 1908; Schapke 1918) und bilden als „Urahn des Wandervogels“ (Wendlandt 1910; vgl. hierzu auch Flatz 1918b: 124; Haescke 1917: 21) seinen Ursprungsmythos.

Entsprechend breit fällt die Beschreibung der Germanen im Wandervogel aus: Die Germanen seien durch eine bestimmte Physiognomie gekennzeichnet, „blaue Augen und blonde Haare“ seien „das Zeichen der germanischen Abkunft“ (Rosenthal 1919: 31; ähnlich auch Westphal 1907b), sie seien „ein

10 Der „Germane“ kommt bis auf eine einzige Textstelle (Friebe 1913: 212) nur in seiner männlichen Variante vor.

hochstirniges Geschlecht, mit drohenden, kühnen Gesichtern, mit hellen, starken Augen“ (Watzlick 1918: 119). Die Germanen seien ein „gesundes und kraftvolles“ Volk gewesen (Schantz 1909: 194), „zäh und kernig“ (Jespen 1917: 17).

Die Germanen zeichneten sich durch germanische Charaktereigenschaften und Lebensweisen aus: Sie seien „keusch und rein, hold dem Gaste, grauenhaft dem Feinde“ (Watzlick 1918: 119), sittlich streng (Marbitz 1908: 37), mit einem starken Familiensinn (Wendlandt 1910: 147; Keil 1927).

Um die Germanen zu beschreiben, wird in der *Gelben Zeitung* ein Zitat von Ernst Moritz Arndt angeführt:

Tacitus hat vielleicht nicht gewußt, wie sehr er die alten Germanen gelobt hat, als er sagte, sie seien ein reines, mit keinen anderen Völkern gemischtes und ihnen selbst nur gleiches Volk. Ohne fremde Reize und Triebe, ohne viele Stacheln früher entwickelter Sinnlichkeit oder früher verdorbener Künstlichkeit, die die Reste untergegangener oder verdorbener Völker oft in die kräftigen hineingeworfen, haben die späteren Enkel jener Germanen wachsen und blühen können, wie die Bäume des Waldes und die Blumen des Feldes wachsen und blühen, die keines Gärtners Hand zu frühzeitiger Zierlichkeit erzog und verbog, noch zu bunter Possenhaftigkeit der Zweige oder Üppigkeit der Farben in hurerischer Bastarderei unnatürlich zusammenmischte und paarte. (Arndt 1918: 159)

Mit dieser Hinwendung zum Germanischen geht eine Ablehnung des Romantischen einher (vgl. Kapitel 5.2), so werden beispielsweise die lateinischen Monatsnamen durch „deutsche“ Monatsnamen ersetzt (Fischer 1916; ohne Angabe 1926a).

Kritik an diesem Germanenkult konnte ich lediglich in einem einzigen Artikel im schulkritischen *Anfang* finden. Hier geht man davon aus, dass der romantisierende Germanenkult von der Wirklichkeit ablenke, die Jugend sei „umnebelt mit Objektivitäts-Romantik, mit Ideal-Romantik, mit Unsichtbarkeiten“ (Ardor 1913: 40). Statt in Romantik zu schwelgen, solle man sich viel mehr dafür interessieren, wie das Leben in der Vergangenheit „wirklich“ gewesen sei (ebd.).

Aus der Perspektive des Wandervogels entwickeln sich die Völker aus den Ursprungsstämmen. Mit Völkern, die sich aus den gleichen Stämmen entwickelt hätten, sei man „blutsverwandt“ (Leibl 1918), beispielsweise fühle man sich als Germane blutsverwandt mit den Skandinaviern und Engländern (Werner 1925: 15; ohne Angabe 1924a: 89).

Wer „deutsches Blut“ in seinen Adern habe, sei auch nach Jahren der Migration noch deutsch, denn selbst „wenn der Mund kaum noch Deutsch sprechen könne“, so Sorge „doch das Blut, das treue Blut der Väter, das Blut der Heimat“ dafür, dass „deutsches Bewusstsein und die Liebe zur Scholle und zum Volke“ nicht verloren gehe (ohne Angabe 1918c: 111).

Aufgrund dieser Blutsverwandtschaft wird „Stamm“ häufig mit „Rasse“ gleichgesetzt, „denn gewaltige Gesetze zeugten und zeitigten die Rassen und spalteten sie in Völker.“ (Watzlick 1918: 119; ähnlich auch Thimm 1916: 171;

ohne Angabe 1921c). Jeder Mensch gehöre einer Rasse an und habe die „Weltanschauungen seines Stammes“ (Thimm 1916: 171; ähnlich auch ohne Angabe 1921c). Auch die Religion sei letztendlich eine Frage der Rasse (Gräff 1918). Ein „kleiner Jude“ oder ein „ausgesprochener Slawe“ würden sich anders verhalten als „deutsche Buben“. Dies sei nicht anerzogen, sondern liege in der „Rasse“ begründet (Rein 1919: 215; ähnlich auch Kletzl 1919).

Die Entwicklung der Völker aus den Stämmen habe nun zwar einerseits zu einer „geistigen Höherentwicklung“ geführt, aber andererseits zu einer „Rückbildung der biologischen Kräfte“ (Keil 1927). An einem hohen Punkt der geistigen Entwicklung weiche das Volk von der „rassischen Einheitlichkeit“ ab, „in diesem Stadium sind Mischehen mit Angehörigen fremder Volksteile keine Seltenheit mehr.“ (ebd.: 17). Das Deutschtum könne deshalb „rassisch und kulturell starke Bastardzüge“ aufweisen (Poggh 1926: 55), es könne sich „abnutzen“ (Funke 1919: 149) oder „unberührt“ (ohne Angabe 1926b: 56), „rein“ (Gerlach 1915: 88) und „reinblütig“ (Fischer 1926; Kletzl 1919) bleiben.

Im Verständnis weiter Teile des Wandervogels gehören Juden nicht zur germanischen Rasse (Rosegger 1918: 127; Wilker 1913) und damit auch nicht zum deutschen Volk (Röschkow 1917: 38) und nicht zum „deutschen Wandervogel“ (s.u.).

Generell werden Juden für die deutschvölkischen Ziele des Wandervogels als nicht tauglich erachtet (Paetsch 1918: 84). Klara Boesch nimmt in der *Gelben Zeitung* Bezug auf eine Rede auf dem Jugendtag in Potsdam, auf dem es geheißen haben soll:

Wenn die Schlingpflanze (Judentum) sich einwächst in ihre Wirtspflanze (Ariertum), so wenn Fugen Fäulnis an ihr, die das Einwachsen ermöglichten. Also stopft erst Fugen! Reinigt euch von Fäulnis! (Boesch 1919: 209)

Neben diesen expliziten Auseinandersetzungen mit der „Judenfrage“ ist Antisemitismus im „Wandervogel“ Normalität (vgl. hierzu z.B. Zwetz 1921: 76). In der Beschreibung von Juden finden sich zahlreiche antisemitische Klischees wieder (Krieger 1915: 129; Stapf 1915: 20; ohne Angabe 1907b: 2). So wird etwa der „geschäftorientierte Mitarbeiter“ in der Geschäftsstelle des Wandervogels als „Gaujude“ bezeichnet (Binder-Kriegsstein 1917: 114). In einem Theaterstück erfreut ein Jude „besonders wie er totgemacht werden sollte“ (Walter 1919: 248). In einem anderen Artikel wird davon ausgegangen, dass es „auch gute Juden“ gäbe, dennoch sollen auch die „besseren Juden“ vom Wandervogel ausgeschlossen werden, „sie sollen Führer ihrer Rasse, ihres Volkes bleiben“ (Hensel 1913: 221). Volk wird hier zu einem biologischen rassistischen Konstrukt, der Gegenbegriff ist das Volk als soziales Konstrukt.

Widerspruch gegen antisemitische Positionen kommt vom *Neuen Anfang*, der sich hierbei auf ähnliche Positionen bezieht, wie sie bereits in der Wandervogelzeitung *Pantachai* veröffentlicht wurden:

Drum heißt es auch im Wandervogel aufwachen, wirkliche deutsche Arbeit treiben und nicht bloß in hohen und höchsten Tönen vom Deutschtum reden! Wer sich von der kleinen, doch mit großer Stimme begabten Clique der Judenfresser betölpeln läßt, leistet dem deutschen Volke letzten Endes den schlechtesten möglichen Dienst: Eine nach rassischen und nicht nach völkischen Gesichtspunkten orientierte Gemeinschaft stände außerhalb der Grundlagen des deutschen Volkes – ist also letzten Endes undeutsch! Es kommt nicht darauf an, daß Germanen oder Juden sind, sondern daß hohe Menschen, d.h. in unserem Sprachgebiet, daß Deutsche sind! Das kann das Einzige sein, was wir Heutigen uns unter „Deutschtum“ denken können! (Barbizon 1914: 382)

Damit dreht der *Anfang* das Verständnis von „deutschem Volk“ um: Juden gehören unzweifelhaft zum deutschen Volk, die Antimsemit\*innen sind vom Volk ausgeschlossen. Dennoch sind auch hier die völkische Ausrichtung und die Orientierung an einem „Deutschtum“ offensichtlich.

Aber auch im Hauptstrom des Wandervogels gibt es Hinweise darauf, dass die „Judenfrage“ in der Praxis weniger einheitlich gehandhabt wurde, als es die expliziten Auseinandersetzungen in den Verbandszeitschriften zunächst nahelegen. Als sich 1913 die Ortsgruppe Zittau des Wandervogels weigert, ein jüdisches Mädchen aufzunehmen, wird dies auch in der Tagespresse diskutiert (ohne Angabe 1913d). Auf der Bundesversammlung 1914 lässt die Bundesführung des Altwandervogel keinen Zweifel daran, dass „der Bund seit seiner Gründung im Deutschtum wurzele“, der Antrag des Berliner Wandervogels, Juden auszuschließen, wird aber „mit erdrückender Mehrheit“ abgelehnt. Vorher hatte der Kreisleiter der Mark Brandenburg den Antrag gestellt, über den Ausschluss von Juden gar nicht erst zu diskutieren und zur Tagesordnung überzugehen (ebd.).

Eine Wandervogelgruppe in Chile positioniert sich hingegen als „natürlich antisemitisch“. Man habe aber keine Zeit, sich mit Fragen des Antisemitismus auseinanderzusetzen:

Irgendwelche politische oder religiöse Meinungsverschiedenheiten verlieren hier vollkommen ihre Bedeutung gegenüber dem großen Kampfe um die Erhaltung unseres Deutschtums. Nur völkisch sind wir in dem Sinne, daß wir keine Anders-Rassigen, seien es nun Romanen oder Juden, bei uns dulden. Aber wir verlieren keine Zeit mit dem Aufrollen irgendwelcher antisemitischer oder ähnlicher Probleme, die Tatsache des Unterganges des Deutschtums und Vermischung mit dem Romanentum lassen es uns als selbstverständlich und erste Forderung erscheinen, daß wir reinblütig bleiben. (Fischer 1926: 122)

Ähnlich äußert sich auch die Wandervogelgruppe aus Deutschböhmen:

Denn wenn es allen unseren Führern im Gau zu Bewußtsein gekommen ist, daß der Grundpfeiler unserer Bewegung die strenge Auslese möglichst reindeutscher Jungmänner ist, die eben nur überhaupt zur Aufnahme in unsere Gemeinden in Betracht kommen – dann ist der schwerste Fehler unserer Bewegung endlich an der Wurzel gefaßt! – Bedenket! Nur ein einziger Stämmeling fremden Blutes in der Gemeinde – und alle Arbeit ist umsonst, abgesehen davon, daß dieser Fremdling nie ein Wandervogel in *unserem* Sinne des Wortes werden kann (selbst wenn er noch so sehr mit Leib und Seele dabei ist), verdirbt er euch nicht nur das Zusammenleben der Gemeinde, in der er wie ein zersetzender Fremdkörper wirkt, son-



dem er verdirbt auch das, was der Führer mit den wirklichen Wandervögeln erreicht hat, zehnmal wieder. [...] – Darum schließet nicht feige die Augen, laßt euch nicht von Gefühlsduseleien leiten, wenn solch ein Blutsfremdling (sei er nun jüdischen, slavischen oder mongolischen Blutes) in eurer Gemeinde ist. Denkt an das Wort von Nietzsche: „Gelobt sei, was hart macht!“ – und beantragt am nächsten Thing seinen Ausschluß. (Kletzl 1919: 88f., Hervorhebung im Original)

Karl Wilker, Autor der *Gelben Zeitung* und der *Wandervogelführerzeitung* traut sich, dieses Vorgehen in der antisemitischen *Wandervogelführerzeitung* zu kritisieren. Auch Wilker geht davon aus, dass Juden eine anderer Rasse seien – was aber nicht bedeute, dass sie nicht deutsch sein könnten:

Selbstverständlich hat jede Ortsgruppe das Recht über Aufnahme und Zurückweisung von Scholaren nach ihrem eignen Gutdünken zu verfahren. Und dieses Recht soll ihr nicht geschmälert werden. Bedauerlich, wenn auch rechtlich erlaubt, wäre es, wenn bei solchen Zurückweisungen der Rassenhass eine Rolle spielte. Denn es ist eben nicht undeutsch und jüdisch (semitisch) dasselbe. Es gibt Menschen jüdischen Blutes unter uns, die deutscher sind als Hunderte und tausende, die sich ihres germanischen Blutes mit aufgeblähtem Stolze rühmen. Und es wäre traurig, es wäre im höchsten Grade unklug, wenn wir sie ausschließen wollten aus unseren Reihen, nur weil sie schwarze Haare, weil sie eine gebogene Nase haben! Oder das noch nicht mal! [...]. Der Haß – wir haben ihn bisher nur gegenüber undeutschem Wesen und gegenüber deutschen Unsitten gehegt, nicht gegen die, die mit uns aufbauen wollen ein *gesundes Deutschtum*. Und so soll es auch fortan bleiben. [...] Und dann noch eins: Kann jeder einzelne von uns, die wir deutscher denken und gesinnt sind als der Durchschnittsdeutsche mit seinem „Rassen“-Bewusstsein, einwandfrei nachweisen: in meinen Adern ist nicht ein einziges Tröpfchen jüdischen Blutes? Ich bezweifle es. Und es hängt auch rein gar nichts davon ab! (Wilker 1913: 144, Hervorhebung im Original)

„Jude“ ist hier nicht der Gegenbegriff zu „Volk“, sondern zu „Germanentum“. Dieser bemerkenswerte Artikel Wilkers in der *Wandervogelführerzeitung* provoziert eine Protestwelle, die fast eine gesamte Ausgabe der *Wandervogelführerzeitung* füllt. Ein wenig Unterstützung erhält Wilker lediglich von Walter Schmidt, der eine klare Positionierung der Bundesleitung fordert und die Neutralität des Verbandes hervorhebt (Schmidt 1913). Ansonsten ist man sich einig, dass Wilker mit seinem Artikel die „Mehrzahl der Wandervogel nicht erfreut“ habe (Rödenbeck 1913: 216). Bezugnehmend auf Wilker schreibt Dankwart Gerlach drei Ausgaben später:

Ich kenne im Wandervogel eine ganze Menge Juden verschiedenster Altersklassen, ich hab's aber noch keinen gefunden, der innerlich ein rechter Wandervogel gewesen wäre. Ich habe mir durchaus Mühe gegeben, sie zu verstehen, ich bin ihnen nicht aus dem Wege gegangen, eben weil ich ihnen gerecht werden wollte, auch gegen meine Neigung. Daß die Juden den Wandervogel nicht recht verstehen, kann ich ihnen nicht übel nehmen, die Betrachtung ihres Volkscharakters und ihrer Wirksamkeit in ihren *Wirtsvölkern* konnte mir das schon vorher sagen. Daß aber die Juden trotzdem hie und da im Wandervogel zu Einfluß kommen, ist ein Zeichen dafür, daß wir „nicht stark genug sind im Nichtjudentum“. (Gerlach 1913: 206, Hervorhebung M.W.)

Wilkers Artikel erbot einen Leser so sehr, dass er droht, den Wandervogel aktiv zu bekämpfen:

Um Hass handelt es sich nicht; von ihm ist bei dem deutschen Kampfe keine Rede. Auch bedauere ich die kindliche Leichtgläubigkeit, mit der Sie sich das vom Judentum haben einreden lassen. Es handelt sich um säuberliche Rassentrennung zur Reinerhaltung unseres guten deutschen Blutes, dass unsere Mädchen nicht Juden heiraten oder sich von Juden verführen lassen und unser deutscher Nachwuchs rassisch immer noch mehr vermanscht wird; dass unsere jungen Leute nicht aus irreführendem Idealismus der Jüdin nahen; dass die Deutschen lernen, dem sachlichen deutschen Menschen jedes Erwerbszweiges den Vorzug zu geben vor dem unsachlichen Juden; dass unsere Jugend den Unterschied erkennen lernt zwischen deutscher und jüdischer Geistesarbeit und dass ihr edelstes Blutserbe rege werde in ihr. (Stauff 1913: 216)

Der Wandervogel denkt das Volk also eindeutig als ein biologisch, rassisch geprägtes Abstammungsvolk. In der rechtslastigen Wandervogelführerzeitung wird diese völkisch-rassistische Vorstellung Teil des Wandervogelprogramms, man sei „bewußt völkisch, d.h. wir fühlen uns als verantwortliche Sprosse einer arisch-deutschen Rasse“ (Roßkamp 1919). Aber auch im Hauptstrom des Wandervogels findet diese Vorstellung ihren Niederschlag, der völkische Teil des Wandervogels findet auch hier seine unwidersprochene Plattform. So äußert sich dieser Teil:

Darum wollen wir *als Deutsche nur mit Deutschen* eine Gemeinschaft bilden und nennen uns deshalb, im Gegensatz zu anderen Wandervogelbünden, die diesen Gedanken weniger beachten, „Wandervogel, völkischer Bund“. *Wir sehen keine Möglichkeit, uns mit Menschen einer fremden Rasse unser Leben zu gestalten*, darum können wir eine Vereinigung aller Wanderbünde nur insoweit gutheißen, als eine reinliche Scheidung in völkisch und zwischenvölkisch gewahrt bleibt. *Wir wollen den völkischen Flügel des Wandervogels bilden und fordern alle völkischen Jugendwanderbünde auf, sich uns anzuschließen*. Weiterhin ist der Wandervogel für uns eine Gemeinschaft, die in sich selbst ihre Erfüllung trägt, also nicht den Zweck hat, irgendwelche Ideen zielbewußt der öffentlichen Ordnung einzufügen. (ohne Angabe 1919g: 174, Hervorhebungen im Original)

Der Wandervogel wird als nicht völkisch genug, als „zwischenvölkisch“ beschrieben, was die Gründung eines „rein völkischen“ Teils zur Folge hat.

### 6.3.2 Die Verschiedenheit der Völker

Aus der Vorstellung, Völker entwickelten sich aus Ursprungstämmen, wird nun die Idee der „natürlichen Verschiedenheit der Völker“ abgeleitet (vgl. hierzu besonders Landsknechtsgilde Cölner 1919). Jedes Volk habe seine eigene „Volksseele“ (ohne Angabe 1924b: 81, 1917a: 17; Zylmann 1919; Scheumann 1916: 172). Der deutsche Volksgeist habe, „[...] allein auf sich gestellt, die deutsche Kultur in ihrem vollen Gehalt mehr als drei Jahrhunderte hindurch gegen wechselnde Fremdherrschaft behauptet“ (Rohrbach 1917: 163).

Daraus folgt, dass es verschiedene „Volksarten“ gebe (Westphal 1907a: 50; Plate 1926: 98; ohne Angabe 1907a: 154, 1912a: 346, 1919e: 6).

Die Volksseelen seien grundsätzlich verschieden und es sei für ein Volk schwer, die Volksseele eines anderen Volkes zu verstehen, sie bleibe häufig ein „unlösbares Rätsel“ (ohne Angabe 1924b: 81; ähnlich auch Der Bundesleiter 1913: 75). Hieraus ergibt sich auch die Faszination des Wandervogels für das Fremde. Obwohl die Volksseele anderer Völker als „volksfremdes“ (Herhahn 1919: 89; Helling 1926: 81; Brand 1920: 72; Schum 1919: 65; Märkisch-sächsischer Gautag 1919: 210) nicht zu erkennen sei, finden sich im Textkorpus dennoch Beschreibungen „fremder Volksseelen“: So sei die „russisch-asiatische Volksseele“ „dumpf“, die westliche „pragmatisch“, der „deutsche Volksgeist“ vereinige hingegen beide (Wendland 1926: 50). Die durch die Volksseelen entstehende natürliche Verschiedenheit der Völker zeige sich in der „italienische[n] Schönheit, [dem] französische[n] Zweifel, [dem] englische[n] Menschenverstand, [der] deutsche Weltanschauung, [dem] amerikanische[n] Wille[n]“ (Schemann 1916: 172), aber auch in der Unterschiedlichkeit der Ausdrucksweisen (Jeanne 1911: 36; ähnlich auch Schmidt 1917: 7). Das „Nordvolk“ sei „jung und kräftig“ (Schulze-Berghof 1916: 181), die Tschechen ein „neidisches Volk“ (Watzlick 1918: 119), die „Eingeborenen“ Paragays „anspruchslos und arbeitsunwillig“ (ohne Angabe 1921c: 258). Lediglich im schulkritischen *Anfang* wird die Gleichheit der Völker hervorgehoben, etwa die Gleichheit aller Studierender in Bezug auf „Nation, Rasse, Klasse oder Geschlecht“ (Kuhnert 1914: 34). Auch Werte seien nichts Volksspezifisches, denn Sitte und Wahrheit würden nicht nur in Deutschland, sondern „in allen Ländern und Völkern [...]“ gepredigt (Borguis 1914: 299).

Die verschiedenen Völker stünden in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander (Tietze 1927: 27). Das Verhältnis zwischen den Völkern sei ein „heimliches Ringen“ (Lubahn 1913: 241; Rohrbach 1917: 163), ein „kriegerischer Wettbewerb“ (Schmidt 1910: 151; ähnlich auch Müller 1913: 267), welcher sich nicht nur auf Krieg an sich, sondern auch auf „einen friedlichen Wettbewerb durch Steigerung der Fähigkeiten und Verbesserung der Einrichtungen“ (Kindt 1925a: 6) beziehe. In diesem Wettbewerb der Völker werde das deutsche Volk ständig von anderen Völkern bedroht, beispielsweise von der „Slawenflut“ (ähnlich auch Schlaack 1915) oder dem „Gift des Osten“, welches die „Seelen Englands und Deutschlands krank mache“ (Gardiner 1927: 21). Das „deutsche Volk“ werde außerdem von Völkern bedrängt, die anspruchloser seien und mehr Nachwuchs zeugten (Keil 1927). Ein zahlenmäßig großes Volk zu sein, sei deshalb im Konkurrenzkampf der Völker von Vorteil (ebd.: 16). Dem deutschen Volk wird eine geistige Führungsrolle in der Welt zugeschrieben, so stehe die Führung der deutschen Literatur außer Frage (Avenarius 1913: 246f.).

Deutschland habe eine Weltmission, eine „Weltsendung“ (Wendland 1926: 50; ähnlich auch ohne Angabe 1919e). So heißt es im schulkritischen *Anfang*:

Deutschland darf nicht untergehen, weil die Welt Deutschland nötig hat, weil der Geist Deutschland braucht. Der Geist hat keine besseren Waffen als dieses deutsche Volk (Barbizon 1913: 198)

Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg geht es dem Wandervogel darum, die verlorene Weltbedeutung wiederherzustellen:

Wir brauchen ein einiges Volk wie vor hundert Jahren, das auch den feindlich gesinnten Ländern in seinem Tun und Schaffen und Denken Respekt abnötigt. Ein Land, das den Germanen in Kunst, Wissenschaft und Industrie, aber auch im Innenleben, in seiner Seele vorbildlich macht, jeden Spott ausschließt. (Neutschmann 1919)

Aus Sicht des Wandervogels gehöre zum Volk auch ein Siedlungsgebiet.

### 6.3.3 *Das Territorialvolk*

Mit dieser Vorstellung eines Abstammungsvolkes geht die Überzeugung einher, dass jedes Volk ein angestammtes Siedlungsgebiet habe (Riehl 1911; ohne Angabe 1924d). Dieser Volksboden (Keil 1927: 17) sei die Grundlage „nationaler Existenz“ (Lubahn 1913: 242). Der Volksboden müsse erweitert werden, insbesondere dann, wenn es zu klein für ein Volk werde: „In der Mitte des Abendlandes zwischen Amerika und Asien“, schreibt Heinz-Dietrich Wendland, „kann ein großes Volk nicht vegetieren, sondern nur leben oder sterben“ (Wendland 1926: 51). Das „deutsche Volk“ sei ein „Volk ohne Raum“ (Rosenstock-Hüßn 1927: 82), in Deutschböhmen sei man zwischen „Volksfremden eingekeilt“ (Brand 1920: 72), die Grenzen der Ausbreitung seien erreicht (ebd.). Die Erweiterung des deutschen Siedlungsgebietes wird als eine Möglichkeit angesehen, dem „deutschen Volk“ Raum zu verschaffen (Rohrbach 1917: 164). Eroberter Boden werde zu deutschem Boden, wenn er mit „deutschem Blut“ getränkt werde (ohne Angabe 1914a: 17).

Durch diese Eroberungen, durch die Ausdehnung des Volkes auf andere Territorien, entstehe ein Kern- und ein Außengebiet, das „deutsche Binnenland“ (Flatz 1918b: 124) und die „Außenposten“, die „Vorposten des Volkes“ (Kindt 1925a: 8). Je mehr man an die Grenzen gerate, desto schwieriger werde es, „das Deutsche“ zu bewahren. Dies gelte insbesondere dann, wenn Volksnation und Staatsnation nicht miteinander in Deckung gebracht werden könnten. Im deutschpolnischen Grenzland könne man beispielsweise nicht „das gleiche erwarten, wie in den urdeutschen Landen“ (Poggh 1926: 55).

Der Volksboden überschreitet seine Bedeutung als Siedlungsfläche des Volkes, wenn er zur „Heimat“ wird. Heimat ist im Wandervogel das beseelte Territorium, das Territorium, das erlebt wird. Es ist aber ein von „Volk“

unabhängiger Begriff: Denn ein Volk braucht zwar ein Siedlungsgebiet, es ist aber aufgrund des Volksgeistes nicht von einem bestimmten Territorium abhängig.

### 6.3.4 *Das deutsche Volk*

Das von den Germanen abstammende „Deutschvolk“ (Leibl 1918: 118) siedelt auf dem Gebiet des Deutschen Reichs, aber auch auf anderen Staatsterritorien. Kultureller Ausdruck dieses Volkes sei das „Deutschtum“ (Flucher 1918: 121; Flatz 1918a: 125; Röttschau 1916a: 251; 1916: 252). Dieses deutsche Volk erhält durch die „Volksseele“ eine übernatürliche Komponente.

Die „deutsche Volksseele“ drücke sich in allen Teilen des Volkes aus, in der Technik und Wirtschaft, Philosophie und der Kunst (Pallmann 1926: 46). Die Volksseele zeige sich in der Volkskultur, zu dieser gehöre die Sprache (Jeanne 1911: 38; Rohrbach 1917: 162), deren Bedeutung immer dann hervorgehoben wird, wenn „das Deutsche“ bedroht zu sein scheint (vgl. hierzu z. B. Keil 1927: 16; ohne Angabe 1918c).

Aber auch der Abenteurerdrang sei „unserem Volke eingeboren“ (Kindt 1925a: 6), nur der Deutsche kenne das Wandern, „kein Volk sonst, auch die blutsverwandten Skandinavier nicht“ (ebd.; ähnlich auch Förster 1907: 71). Außerdem habe kein anderes Volk ein solches Beamtentum hervorgebracht wie die Deutschen (Wislicenus 1913: 84). Auch die „Sitte“ sei Teil der Volkskultur (ohne Angabe 1918c, 1926b).

Weil die Vorstellung der Verschiedenheit der Völker im Wandervogel auf ein Abstammungsvolk zurückgeführt wird, wird die „deutsche Volkskultur“ in weiten Teilen als statisch beschrieben (Landsknechtsgilde Cölner 1919). In einigen wenigen Artikeln wird jedoch diskutiert, dass man Volkskultur als etwas Veränderbares begreifen müsse. Das Volkstum sei nicht einfach zu übernehmen, sondern müsse den modernen Gegebenheiten angepasst werden, es sei veränderbar und wachse mit den Menschen. Nur so bleibe die Volkskultur eine lebendige: „Pfleget das Volkstum“, predigt der Völkische und denkt gar nicht daran, daß das Volkstum etwas ist, das mit den Menschen wächst, sich ändert, in das der Mensch tief verwurzelt ist, daß er nicht abstreifen kann. Warum über Volkseigenart bloß nur immer soviel reden, sie dem anderen absprechen und nun gar erst ‚pflegen‘ wollen?“ (Garmshausen 1920: 65; ähnlich auch Röttschau 1916b). Aber auch hier bleibt das „Volkstum“ eine (vererbte) Eigenschaft, die der Mensch „nicht abstreifen kann“ (Garmshausen 1920).

Ähnlich plädiert Max Tepp dafür, dass der Volkstanz nicht einfach nur „Alter Tanz“ sein sollte, sondern neue Formen entwickelt werden müssten, die den gegenwärtigen Bedürfnissen entsprechen würden ohne „gekünstelter Gesellschaftstanz“ zu sein (Tepp 1918b, 1918a). Eine ähnliche Diskussion lässt sich auch rund um das Volkslied feststellen, dieses sei „wie jedes andere Kunstwerk

als Erinnerung- und Eigenwert schön, aber es quillt nicht mehr aus dem eigenen Ich“ (ohne Angabe 1922e: 90).

### 6.3.5 *Das Volk als Ziel*

Jedes Volk ist aus Sicht des Wandervogels von „eigener Art“ und diese Art gelte es zu pflegen (Fischer 1926; Röttschau 1916b, 1916a) und zu erhalten (ohne Angabe 1912b: 345). Das „Deutschtum“ wird im Wandervogel damit zum Ideal. Die „Wiedergeburt des deutschen Menschen“ (Götsch 1923: 22), die im Sinne einer Kulturbewegung zur „Wiedergeburt des deutschen Volkes“ führe (Plate 1926: 98), wird als Ziel formuliert. Es gehe darum, das „Deutsche“ wiederherzustellen, um eine „von Grund auf neue Volkswerdung“ (Helling 1926: 80).

In dieser idealisierten Vorstellung der Rückbesinnung auf das Volk ist das Volk ein werdendes:

Ein „Volk“ ist nicht, auch unser Volk ist nicht, sondern es wird. Es wird langsam. Nicht in der Hitze künstlich erwärmter Treibhausluft – unter Gottes Sonne und unter Gottes Wolken reifen die köstlichsten Früchte [...]. „Reich“, „Volk“, beides ist Idee, geschautes Bild, nicht Wirklichkeit. Und heute zumal bedarf es des Einstehens für die Idee auf weite Sicht. Wir stehen mitten drinnen zwischen östlichem Kommunismus und westlichem Kapitalismus, unsere Aufgabe ist Synthese, Zusammenschau und Überwindung. Und dazu hungert die Seele unseres eigenen Volkes und bedarf der Pflege. Stellt einen Dom des Mittelalters neben den Berliner, und ihr seht was unserem Volke nottut. (Müller 1925a: 3ff.)

In seiner historischen Entwicklung, die mit dem Stamm beginnt, wird das Volk als formbar gedacht. Die (Wieder-)Herstellung von Volk wird zur Aufgabe des Wandervogels (Wendland 1926: 50).

Man müsse an der Volksseele arbeiten (ohne Angabe 1922d), um „die unserem Volke verlorene gegangene Einheit der Lebensführung wiederzufinden“ (Kindt 1925a: 10). Der Wandervogel müsse „wirken in der Welt zu ihrer Erneuerung“ und „Reich und Volk mitgestalten“ (Deppe 1927: 91). Ein kleines „zertretenes Volk“ müsse wieder „groß und tapfer gemacht“ werden (Der Bundesleiter 1913: 69). Dafür brauche es den „Dienst für das deutsche Volk“ (Röttschau 1916b: 251), das Wecken der „letzten Reste volkhafter Urtriebe“ (Bargel 1927: 96) und den Glauben an die „Wiederauferstehung des Volkes“ (Der Bundesleiter 1913: 74):

Der schulkritische Teil des Wandervogel engagiert sich für die „Zukunft des Volkes“ (ohne Angabe 1919f: 42; in den Gelben Blättern auch ohne Angabe 1922c: 163). Auch Gustav Wynecken vertraut darauf, dass die „Besten des Wandervogels“ zum Volk zurückfinden würden:

Wo bleiben alle jene Züge, durch die uns die Jugend so liebenswert wird: Opfermut, unbestechlicher Wahrheitssinn, Kühnheit des Gedankens, Gläubigkeit und Begeisterung. Aber ich vertraue fest darauf, daß wenigstens eine Auslese aus euch, mag sie nun groß sein oder

klein, sich zum Volk zurückfinden und dessen heilige Sache zu ihrer eigenen machen wird. (Wyneken 1919: 91, Hervorhebung im Original)

Der Wandervogel selbst solle zum „Ideal des neuen deutschen Volkes werden“ (Rudolph 1915: 82):

Mit dem Wandervogel hört die alte Zeit des phrasenhaften, säbelrasselenden Patriotismus auf. Neue Kräfte bestimmen die Weltgeschichte. [...] Dem deutschen Geist, vor allem seiner körperlichsten Verkörperung, der deutschen Sprache, die gebührende Weltgeltung zu geben, dazu sei der Wandervogel berufen, der unter den Heutigen das Deutschtum am tiefsten erlebt habe [...]. Bei dem Wandervogel sei das Deutschtum nicht ein hohler Wortschatten, sondern es sei erlebt, zu einem Bewußtsein deutscher Eigenart geworden, zu einem starken Gefühl, zu einem sicheren Wissen und einer die Seele bindenden Verpflichtung. (ohne Angabe 1919e: 6)

Dieses Ziel wird nun in zwei Richtungen ausgeformt: Es meint im Sinne eines „Abstammungsvolkes“ die „rassisch völkische Reinhaltung“ und die Ausschließung allen „Blutsfremden“. Zweitens bezieht sich dieses Ziel auf die Ausformung eines „deutschen Charakters“:

Noch einmal wollen wir die zwei Forderungen zusammenfassen, auf denen – wie die Brücke auf unsere Pfeilern – die Zukunft unserer Bewegung, die Zukunft unseres Heimatgaaues ruht: Möglichst reindeutsches Blut und strengste Auslese des Charakters, dem Wesen nach. (Kletzl 1919: 89; ähnlich auch Fischer 1926)

Ziel des Wandervogels sei es gewesen, „aus dem Bunde den Quellpunkt eines Kraftstromes zu machen, der an seinem Teil an der Erhöhung deutschen Volkstums und Menschentums arbeiten sollte“ (ohne Angabe 1919e: 7).

„Rassisch“ soll der Wandervogel deutsch bleiben, indem man alle(s) „Nicht-Deutsche“ ausschließe. Es überrascht nicht, dass sich dieses rassistische Gedankengut besonders in der Wandervogelführerzeitung wiederfindet. Aber auch in der *Gelben Zeitung* sind solche Argumentationsweisen verbreitet, besonders bei den Wandervogelgruppen im Ausland, beispielsweise in Chile (Fischer 1926) oder Österreich (Kletzl 1919; ohne Angabe 1918d). Das sogenannte „Auslandsdeutschtum“ (Kindt 1925a) propagiert die „Reinheit des Blutes“ besonders offensiv. So schreibt eine Wandervogelgruppe aus Chile in der *Gelben Zeitung*:

[...] denn das ist die große Not unseres Deutschtums, daß die junge Generation von reinblütigen Deutschen, die hier heranwächst, an Leib und Seele vergiftet wird von der fremden Zivilisation (von Kultur ist keine Rede). (Fischer 1926: 122)

Eine Distanzierung der reichsdeutschen Wandervogel von diesem Gedankengut erfolgt nicht. Im Gegenteil: Der Schriftleiter der *Gelben Zeitung*, Werner Kindt, fordert zur Kontaktaufnahme zum chilenischen Wandervogel auf. Ihm schein „eine rege Verbindung nach drüben“ wünschenswert (Kindt 1926: 128).

Die Förderung des „Auslandsdeutschtums“ sehen die reichsdeutschen Wandervogelgruppen eine ihrer Kernaufgaben an (Glatzel 1926; Kindt 1925a; ohne Angabe 1922b, 1922c, 1922a). In einer Erinnerung an das Gründungsmitglied des Wandervogels Hans Breuer heißt es dazu:

Wenn diese Kräfte in das Auslandsdeutschtum überfließen, so habe der deutsche Gedanke eine den anderen Kulturen überlegene Werbekraft, so habe damit die Jugendbewegung das erste Ziel ihrer Sendung erfüllt. (ohne Angabe 1919e: 6)

Aus Sicht des Wandervogels stehen die deutschen Völker auf anderen Staats-territorien ständig in der Gefahr, von anderen Völkern überrollt zu werden und ihr „Deutschsein zu verlieren“. Die Verteidigung des eigenen Volks wird damit zum Kampf „auf den gefährdeten Außenposten [...] umbrandet von der Hochflut fremder Völker“ (ohne Angabe 1918c: 111; ähnlich auch Schlaack 1915: 173). Aus Sicht des Wandervogels gilt es, das „Ursprüngliche“ des „Stammes“ oder der „Rasse“, zu erhalten oder wiederherzustellen, denn „ein Volk kann zu seiner Ursprünglichkeit zurück finden“ (Keil 1927: 16). Dies bedeutet die Abweisung von „anderen Rassen“ oder „Blutsfremden“ (Kutschera 1918: 125).

So äußert sich der explizit völkische Teil des Wandervogels in der *Gelben Zeitung*:

Nimmt es euch wunder, daß auf unserem Sprachgrenzboden wir Wandervögel, vielleicht bewußter noch als die meisten von euch, an arisch-germanischer Art hängen, da wir sie ja täglich hüten müssen in slawischer Völkerflut und gegen den schleichenden Judenstrom von Osten her? Es ist kein Hass gegen andere Völker und Rassen, es ist die Liebe zum eigenen armen verratenen Heimatvolk, die uns zur Ausmerzung und Fernhaltung alles Fremden zwingt. (Flatz 1918b: 125)

Widerspruch zu diesem rassistischen Ziel findet sich lediglich im schulkritischen *Anfang*.

Neben dieser „rassischen Reinhaltung“ des deutschen Volkes geht es dem Wandervogel um die Hervorbringung eines „deutschen Charakters“, eines „germanisch umfassenden, eines deutsch tiefen klaren Geistes“ (Schulze-Berghof 1916: 181; ähnlich auch Helling 1926: 81). Ziel des Wandervogels ist es „eine gesunde deutsche Jugend zu schaffen [...], daß wir in Wahrheit dereinst Führer des Volkes zum Deutschtum werden können“ (Weißer 1915: 185).

Dabei orientiert sich der Wandervogel am vergangenen Volk, am „Ursprung“. Genauso, wie es den germanischen „Ursamm“ gebe, so gebe es auch das „Urdeutsche“ (Poggh 1926: 55). „Wir wollen das Uralte“ (Müller 1919), „das Wecken der lebendigen kulturellen Empfindung, des nationalen politischen Gefühls für die wirkenden Kräfte und die geistig schöpferischen Elemente des Volkslebens“ (Gerlach 1916b: 181). Dazu orientiert sich der Wandervogel „an der guten alten Zeit“, am „Zustand organischen Volksseins“ im Mittelalter (Helling 1926: 81).



Das „ursprünglich deutsche“ (Rohrbach 1925) finde sich im Volkstum wieder. „In Volkslied, Heimat, Schriftentum“ höre man die „Quellen des Deutschtums“ rauschen (ohne Angabe 1919e: 6). Zu diesem Volkstum gehören aus Sicht des Wandervogels die alten Volksspiele (Rußwurm 1915; Schede 1918), der Volkstanz (Kentner 1916; Strang 1916; Tepp 1918b) und das Volkslied (ohne Angabe 1913e; Geißler 1917; Jahn 1908; Preibsch 1912; Götsch 1927: 87f.).

Weniger prominent als das Volkslied, aber dennoch von Wichtigkeit, sei die Lyrik und die Volkspoesie (Stählin 1917: 179), die Balladen eines Landes seien eine „Form des Volkslebens“ (Buske 1927a: 78), ebenso die Märchen (ohne Angabe 1913a). Die Gesellschaftstänze seien dem Wandervogel „wesensfremd“ (Benda 1920), im Volkstanz spiegle sich das Gewissen des Wandervogels wider (Harlan 1920).

Um den deutschen Charakter des Einzelnen zu entwickeln und zu stärken und damit zur Wiedergeburt Deutschlands beizutragen, muss aus Sicht des Wandervogels zunächst das „ursprünglich Deutsche“, das „Volkstum“ wiederentdeckt und erlebbar gemacht werden. Dieses Deutsche sei jedoch durch Modernisierungsprozesse verdeckt und müsse wieder freigelegt werden. Es geht also im Wandervogel nicht um die Herstellung von Volk, sondern um die „Wiederherstellung“, „Wiedergeburt“ oder „Wiederauferstehung“ (Der Bundesleiter 1913: 75).

Ein Volk könne sich unterschiedlich weit von seinen Ursprüngen entfernen. Ein Volk, welches sich nah an seinen Ursprüngen befinde und „unvermischt“ geblieben sei (Rohrbach 1917: 162), wird als „reich“, „stark“, „leuchtend“ (ohne Angabe 1919b: 1) „echt“, „wahr“ (Buske 1927a: 22) und „edel“ beschrieben (Akademisches Comité für Schulreform 1914: 1). Es sei geprägt vom „Geiste der Freiheit“ (Wendland 1926: 51) und sei „ein Volk mit Weltwirkung“ (ebd.). Das Volk, das sich von seinen Ursprüngen, von seiner wahren Bestimmung entfernt habe, wird als „verbittertes“ und „verkümmertes“ (Lubahn 1913), „armes deutsches Volk“ (Honer 1918: 126) bezeichnet. Aber auch die „Schwächung des Volkes“, etwa durch unangemessenen Pazifismus, sei möglich (ohne Angabe 1905c: 68).

Im Zuge von Modernisierung, so die These des Wandervogels, habe sich das Volk von seinen Ursprüngen und damit von sich selbst entfernt (Plate 1926: 98). Grund für diese Entfernung seien neben der „Vermischung der Völker“ Verstädterung, Verwissenschaftlichung und Industrialisierung (ohne Angabe 1913e), Verweichlichung und eine allgemeine Entfernung von den „Ursprüngen“.

Es geht eine Bewegung nach Verinnerlichung durch unser deutsches Geistesleben hindurch, man hat dem lockenden Becher, den die Moderne geboten, bis zum Grunde geleert und ist nun auf den bitteren Bodensatz gestoßen. Die Besten unseres Volkes beginnen die Gefahr zu ahnen, welche ein weiteres Fortschreiten auf der breiten Bahn des veräußerlichten Genußlebens unserem Vaterlande bringen wird und muß. [...] Die deutsche Mannhaftigkeit, Inner-

lichkeit und Treue, die Liebe zum Vaterlande, die Freude am Waffenhandwerke möchte man aus unseren Herzen herausreißen, in der klaren Einsicht dessen, daß wir dann reif sind für den allgemeinen internationalen Mischmasch und den großen Kladderadatsch. (Semmelroth 1906: 2)

Internationalismus wird hier als ein „Mischmasch“ verunglimpft, der erst möglich wird, wenn das „wahre deutsche“ verleugnet und vernichtet werde. Internationalismus wird als etwas dargestellt, das das deutsche Volk bedroht.

Die Ursprünglichkeit, „das Volk“ und das „Volkstum“ fänden sich besonders auf dem Land wieder (ohne Angabe 1926b: 56). Dort spiegle sich das geordnete und organische „urwüchsige“ Volksleben wider, während es in der Stadt „chaotisch und zerbrochen“ sei (Einsiedel/Trotha 1927: 31). In der Stadt herrsche eine „tote und doch das Leben fördernde Atmosphäre“, wo die Städter\*innen „meist nur noch die Kraft aufbringen, sich in geilen Vergnügungen zu zerstreuen“ (Deppe 1927: 91).

Das Land sei der Hort, in dem sich die Vergangenheit erhalten habe und die Moderne noch keinen verderbenden Einfluss gehabt hätte. Durch seinen „Volksglauben“, der typisch für das Land und die Vergangenheit sei (Stoch 1914; Der Bundesleiter 1913), habe sich das Land die „alten Sitten und Gebräuche“ erhalten (ohne Angabe 1926b; vgl. hierzu auch Fricke 1912), das alte Volkslied und die ursprünglichen Sprachen und Dialekte bewahrt (Brüggemann 1912: 371; Schmitz 1921: 279; Föhr 1918: 162; Fricke 1912).

Während das Land durch Einfachheit der Kleidung geprägt sei und den Trachten eine besondere Bedeutung zukommen (Haescke 1917: 21; Stelzhammer 1918; Langenbeck 1919: 2), sei ein „Redner im Frack“ nicht in der Lage, etwas von „deutscher Kultur, Geschichte, Größe oder Zukunft“ zu verstehen (Honer 1918: 126). Wenn der Wandervogel von „Volk“ spricht, so macht er nicht nur eine Dichotomie zwischen „Stadt“ und „Land“ auf, sondern auch zwischen „Gebildeten“ und „Ungebildeten“, während erstere typisch für die Stadt, letztere für das Land seien. Das Volk ist aus Sicht des Wandervogels das einfache, ungebildete (Land-)Volk, von „rührender Einfalt und Schlichtheit“ (ohne Angabe 1913b: 107), das es zu belehren gelte (Avenarius 1913: 247; Hartwig 1921: 259). Es singe alles nach, was ihm die Gebildeten vorsängen, auch wenn es dies nicht verstehen würde (Günther 1915: 305). Aufgrund dieser Ungebildetheit müsse man „gute Bücher ins Volk tragen“ (Hartwig 1921: 260), um es „aufzuklären“ (Schmidt 1917: 6).

Dem „einfachen Volk“ stellt der Wandervogel das „gebildete Volk“ gegenüber, es wird seltener als solches benannt und dann auf die gebildeten „Volkskreise“ beschränkt (ohne Angabe 1914c). Die Gebildeten werden nur als Teil des Volkes dargestellt, nicht als Volk selbst (Wyneken 1919: 89). Die gebildeten Volkskreise werden dabei häufig aus einer kulturkritischen Perspektive als vom Volk entfernt dargestellt (Helling 1926; Dei Mos 1913: 153). Mit dieser Dichotomie werden darüber hinaus antisemitische Gedanken verknüpft, zwischen „dem einfachsten Mann vom Land und dem Juden“ bestünde eine große

Kluft (Bloock 1913: 218). Das Gegenbild zum gelehrten Juden der Stadt ist der „kernige[n] deutsche[n] Bauer[n]“, „gastfrei, stolz auf ihr Volkstum“ (ohne Angabe 1922f: 155). Der Bauer ist Inbegriff des Volkes und wird an manchen Textstellen gar mit ihm gleichgesetzt (Fren 1919).

Wird das „einfache Volk“ vom gebildeten Volk abgegrenzt, können auch die Arbeiter\*innen Teil des „einfachen Volkes“ werden (ohne Angabe 1919d; Langenbeck 1919: 2; Hesse 1918): In *Der neue Anfang*, aber auch in der *Gelben Zeitung* (Deppe 1927: 92) wird dann die Differenz nicht mehr zwischen Gebildeten und Ungebildeten gezogen, sondern zwischen besitzender Klasse und Arbeiterklasse (ohne Angabe 1919d, 1919c; Wyneken 1919). Es gibt auch Aufforderungen, nicht ins Land zu fliehen, sondern die Stadt als Lebensraum zu verändern:

Die werktätige Jungmannschaft hat eine umfassende, ideal und real erschaute Aufgabe: die des wirtschaftlichen Klassenkampfes, der zugleich sittlich verstanden wird; dadurch ist sie geeint und in ihrem Werk eindeutig bestimmt, mehr noch: im Klassenkampf ist sie ihrer Welt verbunden, dem Lebensraum des arbeitenden Volkes. [...] Das Schicksal *unserer* jungen Mannschaft, wie sie heute ist, liegt vielmehr im vereinzelt Ringen, liegt in dem Ringen um einen festen Standort im Kampf um die Seele der Großstadt. (Deppe 1927: 92f., Hervorhebung im Original)

Die Gruppe, zu dem sich der Wandervogel selbst zählt, sind die gebildeten Städter – und diese Gruppe gehört gerade nicht zum Volk, da sie sich durch Modernisierungsprozesse vom Volk entfernt habe. Das Volk, so könnte man auch sagen, ist all das, was der Wandervogel nicht ist. Der Wandervogel erzieht deshalb die Städter zum „Volksbewußtsein“ (ohne Angabe 1918d: 130) und wendet sich dafür den Ursprüngen auf dem Land zu:

Mir scheint, der Flug des Wandervogel ginge von Anfang an in der Richtung aufs Land, aufs Dorf, aufs Bodenständige, Wurzelechte und Volkstümliche zu. Äußere Entwicklungen und eine „innere Stimme“ brachten uns dazu. Vom bloßen Draufloswandern sind wir zur Bleibe im Bauernhaus zu Volkslied und Volkstanz gekommen und beginnen unsere Heime ins Land und Dorf hineinzusetzen. (Schöpke 1915: 197)

Die Liebe zum Vaterland lasse sich nur auf dem Land erleben:

Aber nicht allein der einzelne verdankt ihr seine schönsten Stunden, auch die Nation bedarf dieser Schönheit, wenn sie im Innern gesund bleiben soll. Denn die Liebe zum Vaterlande wächst besser und fester an, wenn sich ihr Wälder, Wiesen und Felder darbieten, als wenn sie ihre Wurzeln auf dem harten Pflaster und den kahlen Brandmauern der Großstadt schlagen muß. (Schulze-Naumburg 1917: 228)

Die Nähe zum Volk soll durch das Erleben von Volk wiederhergestellt werden:

Dem deutschen Geist, vor allem seiner körperlichsten Verkörperung, der deutschen Sprache, die gebührende Weltgeltung zu geben, dazu sei der Wandervogel berufen, der unter den Heutigen das Deutschtum am tiefsten erlebt habe, der die Quellen rauschen gehört habe in Volkslied, Heimat, Schrifttum. Bei dem Wandervogel sei das Deutschtum nicht ein hohler Wortschatz, sondern es sei erlebt, zu einem Bewusstsein deutscher Eigenart geworden, zu

einem starken Gefühl, zu einem sicheren Wissen und einer die Seele bindenden Verpflichtung. (ohne Angabe 1919e: 6)

Die Erlebnisse, die junge Menschen in Wandervogel machten,

[...] festigen das nationale Bewußtsein und die Liebe zum deutschen Volke tief und dauernd. Und wenn das deutsche Land sich unsern Wandervögeln in das Herz geschmeichelt hat, mit seinen dunklen Wäldern, blanken Seen, lichten Höhen und grünen Tälern und wenn die jungen Herzen in ihren Volksgenossen deutsche Art und deutsche Treue lieben lernten, dann werden sie als reife Männer dereinst ihrer Heimaterde, was sie ihnen gab, in Treue vergelten mit Gut und Blut. (Schmidt 1910: 152)

Der Wandervogel sei eine Bewegung, die das Volk durch die Fahrt, das Lager, das Geländespiel erlebbar macht:

Exemplarisch für das „Erleben von Volkstum“ zum Zwecke der Wiederherstellung von Volk steht das Gelöbnis, das die neuen Wandervögel in der Ortsgruppe Hamburg ablegen:

Du trittst nun ein in unseren Bund und damit in eine Gemeinschaft kerndeutscher Jungen, deren freudiger Wunsch und Wille es ist, wandern ihr Vaterland kennen und lieben zu lernen, auf daß sie mit ihm verwachsen wie deutsche Eichen mit deutscher Erde. Des Bauern gerader Sinn und wie er seine Scholle liebt, sei dir ein Vorbild. Seiner rauhen Hände harte Arbeit sei dir heilig, seinen Wald, seine Saat, sein gastlich Haus behüte ihn vor Schaden! Du gehst mit uns ein Gelöbnis ein, treue Kameradschaft als Zeichen der Wahrheit zu pflegen! (Führerschaft der Ortsgruppe Hamburg des Alt-Wandervogel, Bundes für Jugendwandern 1912: 108)

Typische Tätigkeit, um das Volk zu erleben, ist das Wandern (Fischer 1917). Es sei Ausdruck der deutschen Volksseele:

So lange noch deutsches Gemüt am Wandern fest hält, so lange braucht uns um die deutsche Volksseele nicht bange zu sein. (ohne Angabe 1910c: 194)

Das Volkslied ist neben dem Wandern Hauptthema der Jugendbewegung. Das Volkslied bringe das Ursprüngliche des Volkes zurück in den Wandervogel. Vom Volkslied solle aber nicht nur der Wandervogel profitieren, sondern auch das Volk, welches sich von seiner Ursprünglichkeit entfernt habe. Deshalb gelte es, das Volkslied zurück ins Volk zu tragen (Fischer 1915c: 328).

Der Volkstanz sei ein „Stück Volksgut“ (Rußwurm 1915: 85). Der Volkstanz habe im Gegensatz zum Gesellschaftstanz nichts gekünsteltes (Bürger 1919; Benda 1920) und sei Ausdruck der „Gewissensklarheit“ (Harlan 1920: 116). Auch wenn der Wandervogel turnt, so geschieht dies „volkstümlich“ (Hagemann/Fischer 1916).

Auch das „deutsche Volksspiel“ eigne sich, um Volk zu erfahren (Rußwurm 1915). Bücher kommen aus Sicht des Wandervogels eine besondere Bedeutung für die Volksbildung einerseits und die Bildung des Volkes andererseits zu (Heinzeborg 1915: 312; Fischer 1915c: 328; ohne Angabe 1912c). Der schulkritische Teil der Jugendbewegung hebt die Bedeutung von Bildungsein-

richtungen für die „Erneuerung des Volkes“ hervor und erhofft sich durch die Umgestaltung der Schule „eine Verjüngung und wirkliche kulturelle Steigerung unseres Volkes“ (ohne Angabe 1914b: 55), denn „auf der neuen Schule, auf der Freien Schulgemeinde ruht die Zukunft des deutschen Volkes – und vielleicht aller Kulturvölker“ (ebd.). Neben diesen klassischen Bildungsmittel des Wandervogels empfiehlt die *Wandervogelführerzeitung*, sich aktiv in den unterschiedlichen lebensreformerischen Verbänden zu engagieren, um das „Volkselend“ zu bekämpfen (Theuermeister 1913: 239f.), auch die Volkshochschule wird als geeignetes Mittel genannt, damit Menschen eines Volks zusammenkommen (Einsiedel/Trotha 1927: 31; Laack 1926: 83), sie sei „praktische Volkstumsarbeit“ (Buske 1927b: 76).

Besonderes Ausmaß und größere Lebensfähigkeit erreichten die Volkshochschul- und Grenzlandbewegung. Aber während die Volkshochschulbewegung durch die bestehenden großen Institutionen der Kirchen, der Parteien und der Berufsorganisationen aufgefangen und so um ihre große letzte Wirkung: der Überführung des atomisierten und in Institutionen aufgelösten Volkes in eine höhere Gemeinordnung, gebracht wurde, verebbte die Grenzlandbewegung in einem ganz erschreckenden Maße. (Bargel 1927: 96)

Damit das Volkstum seine erzieherische Wirkung entfalten kann, sei es allein nicht ausreichend zu wandern, zu singen oder zu tanzen: Es gehe darum, es „richtig zu tun“. Dabei spielen „Einfachheit“ und „Echtheit“ eine bedeutende Rolle: das Wandern sei beispielsweise eine „Kunst“ (Mayen 1906: 87; Friebus 1912; ohne Angabe 1907a; Kampffmeyer 1912), bei der es zahlreiche Kunstgriffe zu beachten gelte (Friebus 1912; Fulda 1912a, 1912b; Riehl 1912; Kampffmeyer 1912; Wolfrom 1906). Der Rucksack sei auf eine bestimmte Art und Weise zu packen (ohne Angabe 1926c), man solle nicht mit der Bahn anreisen und auf das Einkehren in Wirtshäusern oder gar „Kaffeegelege“ verzichten (Fischer 1913: 227; vgl. hierzu auch Fischer 1908). Außerdem ist festgelegt, wie ein Wandervogel zu grüßen habe (Förster 1906). Das Singen von Liedern müsse „echt“ sein und man dürfe die Lieder nicht „totsingen“ (Binder-Kriegelstein 1918; ähnlich auch Duis 1918). Auch das Tanzen von Volkstänzen sei alleine nicht ausreichend, denn der Wandervogel ziele mit dem Tanzen auf etwas anderes als eine Volkstanzgruppe (Harlan 1920; Schaaf 1918).

Volk ist also etwas, dass sich mit (erlebnis-)pädagogischen Mitteln herstellen lässt, deshalb finden sich vereinzelt auch Semantiken des „pädagogischen Volkes“, dies besonders im schulkritischen *Der Anfang* (Wyneken 1919: 90). Hier ist die Rede vom „Bildungsbedürfnis des Volkes“ (Lesser 1911: 75), aber auch in der *Gelben Zeitung* erhofft man sich von der „Erzieherarbeit eine von Grund auf neue Volkswerdung“ (Müller 1926b: 80), spricht vom „Erzieher des Volkes“ (Müller 1925a: 4) und summiert, dass „der Gesamtheit des deutschen Volkes immer hohe Erziehung wichtig [war]“ (Alt 1923: 32). Hohe Schulen brauche ein Volk um seiner eigenen Gestalt und seines eigenen menschlichen Gesichts Willen (Rosenstock-Hüssn 1927: 81).

Aufgrund dieser rückwärtsgewandten Orientierung am Deutschen finden sich im Wandervogel demokratische Semantiken eher nicht: Sie tauchen lediglich im schulkritischen *Der Anfang* auf (ohne Angabe 1919c; Barbizon 1913: 193), hier schreibt man vom Volk, das seinen Staat erobert habe (Komitee zur Bildung eines zentralen Mittelschülerausschusses 1919: 32; ähnlich auch ohne Angabe 1919f: 38), von der Jugend und der Schule, die teilhaben solle „an der neuen Freiheit und Selbstbestimmung unseres Volkes“ (Haenisch 1919: 38; ohne Angabe 1919f). Demokratische Semantiken sucht man in den anderen Teilen des Wandervogels vergebens. Lediglich in einigen wenigen Texten wird von Wahlen innerhalb des Wandervogels gesprochen (ohne Angabe 1924e: 43f.; Kocherscheidt 1917: 188).

Insgesamt erscheint Demokratie im Allgemeinen und Parteipolitik im Besonderen eher als etwas, das dem „Volksgedanken“ entgegensteht:

Denn so viel ist doch wohl aus den sozialen Kämpfen der letzten Jahrzehnte, insbesondere aber der allerletzten Jahre jedermann klar geworden: Wer eine Erneuerung des Volks- und Völkerlebens anstrebt und die Mittel und Wege dazu lediglich in der staatspolitischen und sozialpolitischen Sphäre sucht, der wird niemals etwas Ganzes schaffen. (Oswald 1926: 86)

Mit Politik sei Volk nicht herzustellen, denn Volk ist nicht etwas, was von „Außen“ gesteuert werden kann, sondern was sich im Menschen befindet. Das Wandern, das Singen und das Tanzen sind aus der Perspektive des Wandervogels nur Mittel, „Volk“ zu erfahren. Jeder Einzelne müsse an sich arbeiten, um das „Volk in sich zu tragen“. So schreibt die *Wandervogelführerzeitung*:

Ihm [dem Wandervogel, M.W.] gehört das ganze Leben mit allem Sein und Tun zu seinem Wandervogeltum, ist ihm neu entstanden aus der Natur. Natur außer ihm und Natur in ihm, Natur in Wald, Feld, Wiese und Wasser, und Natur in Volk und Blut. (Gerlach 1916a: ohne Seitenangabe)

Ähnlich heißt es auch in den *Gelben Zeitung*, dass man nur zum „Führer und Bildner des Volkes“ werden könne, wenn man „selbst durchströmt [ist] von dem Leben und Gehalt der Gesamtheit“ (Helling 1926: 81). Der „Glaube an das Volk“, das „Volk im Menschen“ führten dann zur Selbstaufgabe im Dienste des Volkes:

Keinen schöneren Tod können wir Männer uns wünschen als seinen: Die Kameraden zur Seite, den Feind im Auge und im Herzen den Glauben an die Unsterblichkeit seines Volkes. (ohne Angabe 1914a: 18)

Die Achtung vor deutschem Mannestum und die Verachtung aller nationaler oder internationaler Washlappigkeit systematisch groß ziehen, soweit wir dies mit unseren schwachen Kräften vermögen, kurz, wir wollen mithelfen, Jünglinge und Männer zu bilden, die bereit sind, für ihr Vaterland zu leben, und wenn es not tut zu sterben. Und letzteres ist immer noch die Hauptsache. (Semmelroth 1906: 3)

### 6.3.6 Das Ganze und seine Teile

Die Herstellung von Volk ist damit Aufgabe des Wandervogels und es verwundert nicht, dass mit „Volk“ meist die Jugend gemeint ist (Bergbäuser 1916: 227; Rußwurm 1913: 245; Bünemann: 89; ohne Angabe 1905c: 68; Brockmann 1927: 95; Zwiespruchverlag zu Rudolfstadt in Thüringen 1927: 99; Blockwitz/Burgaller/Machui 1927; Heyneck 1917: 185; Köpke 1916; Dehmel 1918). Die Jugendlichen seien die „Volksschicksalberufenen“ (Wyneken 1919: 89), Schulen als Bildungsstätte der Jugend werden als „die feinsten Endnerven des Volkskörpers“ (Götsch 1923: 19) bezeichnet. Mit dieser Abgrenzung der Jugend als Volksteil wird auch die Eigenständigkeit der Jugend betont:

Die deutsche Jugend steht an einem geschichtlichen Wendepunkt. Die Jugend, bisher aus dem öffentlichen Leben der Nation ausgeschaltet und angewiesen auf eine passive Rolle des Lernens, auf eine spielerisch-nichtige Geselligkeit und nur ein Anhängsel der älteren Generation, beginnt sich auf sich selbst zu besinnen. (Deutsche Akademische Freischar et al. 1913: 129; ähnlich auch Barbizon 1913: 194)

In der Beschreibung der Volksteile entlang von Lebensphasen entstehen das „Kindervolk“ (Trinius 1907) und das „Jungvolk“ (Lochan 1915) sowie die „Söhne des Volkes“ (Der Bundesleiter 1913: 65).

Weil Jugend als Teil des Volkes hervorgehoben und die bürgerliche Jugend als Jugendbewegung in der Verantwortung gesehen wird, „Volk“ herzustellen, finden sich im Textkorpus zahlreiche Stellen, in denen Analogien zwischen „Jugend“ und „Volk“ und zwischen „Volk“ und „Wandervogel“ hergestellt werden (Buske 1927a: 74; Barbizon 1913: 198; Oelbermann 1924). Ein „Heil, Heil, Heil“ wird auf das „deutsche Volk“, den „Kaiser“ und den „Wandervogel“ ausgesprochen (ohne Angabe 1914a: 19). „Heil“ wünscht man den Völkern, der Jugend und dem Vaterland (Wendlandt 1910: 148). Diese Analogien finden sich auch im schulkritischen *Der Anfang*, wenn beispielsweise der „Idealismus der Jugend“ mit der „Erziehung der Nation“ gleichgesetzt wird (Wyneken 1914: 309). Solche Analogien zwischen „Volk“, Jugend und Wandervogel können auf das Führerprinzip erweitert werden: „Volk“ (Brockmann 1927: 95), Jugend und Wandervogel (Taubert 1926; Christiansen 1926; Schwarzkopf 1926; Steinbach 1926; Buttenstedt 1906; Westphal 1907a; Kolbe 1907) – alle drei benötigten einen Führer (Müller 1926a: 52; Bühle 1919). In der Beschreibung des Wandervogels steht dem Volk häufig ein Führer gegenüber (Bosse 1925: 41; ohne Angabe 1924c: 47; Blume 1921b: 271; Stoch 1914: 5; Der Bundesleiter 1913: 65; Lau 1910: 163; ohne Angabe 1919c: 77; Kindt 1925b: 48). Dieser Führer kann ein pädagogischer Führer sein (Merkat 1911: 89; Dix 1915: 94) oder einer Persönlichkeit (Trinius 1907), die ein „tragender Grund organischen Volkssein[s]“ sei (Helling 1926: 81).

Der Abstand zwischen Volk und Führer kann unterschiedlich groß sein, wobei es aus Sicht des Wandervogels von Vorteil ist, wenn diese Distanz möglichst gering oder gar nicht vorhanden ist. Der Führer solle ein „Kenner des Volkes“ (Günther 1915: 304) oder ein „Mann aus dem Volke“ sein (Der Bundesleiter 1913: 67f.; ohne Angabe 1918b). Es sei außerdem wichtig, dass das Volk seinen Führer möge (Wyneken 1919: 89).

Wenn es dem Wandervogel gelingt, „Volk“ herzustellen, wenn man es geschafft habe, „das Staunen“ in einer verwissenschaftlichten Welt wiederherzustellen (ohne Angabe 1904c: 105; beispielhaft hierfür auch Scheu 1915: 87), bezeichnet er sich selbst als Volk (Blume 1921b; ohne Angabe 1918a; Flatz 1918b; ohne Angabe 1921b; Blume 1921a: 205). An einigen Stellen findet sich dann auch der Begriff des „Wandervogelvolks“ wieder (ohne Angabe 1904a; Müller 1916). Empathisch schreibt Frank Glatzel in der *Gelben Zeitung*:

Wir stimmen ihm mit Freuden zu: Das Wandervogelvolk ersehnt die ideale Menschengemeinschaft: die Volksgemeinschaft. Das Wandervogelvolk ist der erste Ausdruck, das erste schöne Bild einer solchen Gemeinschaft. (Glatzel 1926: 71)

Was das eigene „Volksein“ bedeute, werde dabei besonders in der Gegenüberstellung zu anderen Völkern deutlich.

### 6.3.7 Interkulturelles Lernen

Sowohl in der abstrakten Diskussion über die Verschiedenheit der Völker als auch in den Erfahrungsberichten von Fahrten und Wanderungen wird das „von anderen Völkern lernen“ wertgeschätzt. Denn erst im Fremden sei das Eigene zu erkennen:

Es gibt zwei Klassen bewusster und strebender Deutscher: die sich abschliessenden und die sich umtuenden. Erstere wissen nichts von anderen Völkern und eben darum auch wollen sie nichts von ihnen wissen, letztere vertiefen sich reihum gründlich in das Wesen der anderen und kehren dann mit umso grösserer Liebe zum eigenen Volke zurück. (Schemann 1916: 173)

Wenn ich nie wußte, daß ich deutsch bin, so weiß ich's jetzt, da ich fremde Rassen, fremde Völker kennenlernte. (ohne Angabe 1921c: 257f.)

Besonders in Berichten von Fahrten und Wanderungen kommen Elemente des interkulturellen Lernens zum Tragen, man wolle „fremdes Land und ein anderes Volk sehen“ (Einsiedel/Trotha 1927: 29). Von einer Fahrt nach England erhofft man sich, dass

[...] die junge Generation Skandinaviens, Englands und Deutschlands miteinander persönliche Föhlung nimmt, um lebendige Anschauung vom andern Volke zu bekommen, um in einen gegenseitigen Austausch einzutreten [...]. Diese Fahrten sollen tunlichst den Charakter von Arbeitsfahrten haben, also „Studienfahrten“ sein, oder durch hochwertige Darstellungen dem fremden Volke eine Vorstellung vom eigenen Volkswesen geben [...]. Voraussetzung



für den Erfolg dieser Mittel ist natürlich, daß es in allen beteiligten Ländern als selbstverständliche Aufgabe gilt, planmäßige theoretische Vorbereitung auf die andern Völker hin zu betreiben. (Buske 1927b: 21f.; ähnlich auch Tietze 1927)

Die Begegnung mit anderen Völkern sei aber nicht nur eine intellektuelle Auseinandersetzung, sondern auch eine gefühlvolle und durch solche Begegnungen könnten aus Fremden Freunde werden:

Wir waren zuerst ihre Gäste und trennten uns später als Brüder eines Völkerstammes mit gemeinsamem Denken, Handeln und Streben. Das schwedische Vaterland, das wir uns erwanderten, wurde uns zur zweiten Heimat. (ohne Angabe 1924d: 66)

Robert von Krapf berichtet, dass durch die Begegnung selbst Feinde zu Freunden wurden (Krapf 1918: 110), so habe man „den fremden, bärtigen Männern die Hände drücken [müssen], mit dem Gefühl warmer Freundschaft, und unser Volksbewusstsein lehnte sich nicht dagegen auf“ (ebd.; vgl. hierzu auch Schmidt 1912). Im Wandervogel, so habe ich gezeigt, wird „das Volk“ zu einem Ideal, dass durch die Orientierung an den „Ursprüngen“ und dem „Reinen“ wiederhergestellt werden kann. Gelingt die Herstellung von Volk wird der Wandervogel selbst zu Volk – die Grenzen zwischen beiden verschwimmen. Es gibt jedoch einige wenige Stellen im Textkorpus, in denen der Wandervogel Distanz zum Volk herstellt.

### 6.3.8 Distanzierung

Diese Distanzierung findet sich flügelübergreifend. Erste Momente von Distanzierung lassen sich erkennen, wenn die ontologische Volkssemantik zu einer kontingenten Volkssemantik übergeht. Das Volk „ist“ dann nicht mehr einfach, sondern man kann sich als ein Volk fühlen – oder eben nicht (Keil 1927: 17; Buske 1927b: 21).

An einigen Stellen begeben sich die Autor\*innen bewusst in eine Beobachtungsposition, sie bringen Distanz zwischen sich und das Volk. So können sie beobachten, wie andere das Volk beobachten und sich dazu positionieren. Sie bewerten dann, ob die Beobachtungen der anderen treffend, „echt“ und angemessen seien.

Werner Kindt beobachtet die „Nationale Begeisterung im Wandervogel“, die aber lediglich eine oberflächliche sei, die es versäume, die elementarsten Voraussetzungen für die deutsche Selbstbehauptung zu schaffen (Kindt 1925a).

Mit einer eigenen Rubrik wird in *Der neue Anfang* zeitliche und sachliche Distanz zum Volks- und Nationenbegriff geschaffen. Unter dem Titel *Der Untertan* werden „urkundliche Beiträge zur Naturgeschichte der bürgerlichen Jugend“ abgedruckt, die zeigen, „wie jener Bürgertyp entstanden sei, den Heinrich Mann in seinem Roman ‚der Untertan‘ geschildert habe“ (ohne Angabe

1919a: 44). In dieser Rubrik wird auch die Interpretation der Begriffe „Volk“ und „Nation“ der politischen Gegner\*innen beschrieben. So wird ein Ausschnitt aus der *Deutschen Tageszeitung* abgedruckt, in dem der Autor deutlich macht, was er unter „Jugend“ versteht:

Ja, das tat wohl: wieder einmal Jugend! Nicht sogenannte, *die auf die Straßen geht* und großmäulig und frech gegen Vaterland und alle Autorität brüllt, sondern *echte Jugend*, deutsche, nationale Jugend *mit schwarz-weiß-roten Idealen im Herzen!* (ebd., Hervorhebungen im Original)

Im Folgenden wird das gegnerische Konzept einer „nationalen Jugend“ beschrieben. Aufgabe dieser Jugend sei es, „die einbrechenden Polen vom deutschen Boden zu verweisen“, auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges sei diese Jugend mit „Deutschland, Deutschland über alles“ auf den Lippen in den Tod gegangen (ebd.: 45).

Durch den Abdruck in der Rubrik *Der Untertan* erfolgt eine Distanzierung von der hier beschriebenen „nationalen Jugend“, es wird deutlich, dass „national“ nicht das meint, was *Der Neue Anfang* darunter versteht. Aber auch hier wird „Volk“ und „Nation“ nicht an sich als Konstrukt beschrieben, sondern es wird lediglich um die „richtige Bedeutung“ gerungen.

Durch diese Formen der Distanzierung wird das „Volk als Tatsache“ zum „Thema“, welches man diskutieren (A.C.S. 1913) und zu dem man sich positionieren kann. (Buske 1927b: 21). Eine solche Diskussion um den Volksbegriff lässt sich besonders in der rechtslastigen *Wandervogelführerzeitung* beobachten. Hier diskutieren Gerhard Spree und Dankwart Gerlach über die Begriffe „Rasse“, „Volk“ und „Sprache“ (Spree 1919; Gerlach 1919). Spree plädiert für eine sachliche Diskussion und erklärt, warum die Begriffe, „Rasse“, „Volk“ und „Sprache“ aus seiner Perspektive nicht miteinander vermischt werden sollten. Den Begriff „arisch“ erklärt er für unbrauchbar und gibt zu bedenken, dass

[...] [d]as Ideal des Deutschen: der blonde, blauäugige, langschädelige Mensch [...] nur noch in einem schmalen Landstreifen Norddeutschlands längs der Küste (bei uns) vertreten [ist]. (Spree 1919: 152)

Dankwart Gerlach tritt hingegen vehement für die Einheit von „Volk“, „Sprache“ und „Rasse“ ein und schreibt:

Wenn angesichts dieser starken Zusammenhänge zwischen dem Körperlichen und aller Art geistigen Wirkens, die jeder stündlich beobachten kann, wenn er nur erst einmal damit anfängt, jemand Rasse „rein körperlich“ nennt, so ist ihm dringend not, aus den engen Zäunen einer eingebildeten Wissenschaftlichkeit zu den grünen Bäumen des Lebens zu wandern, dann wird sich ihm auch die Beziehung von Rasse und Sprache noch etwas klären. Die Sprachen tragen den Stempel der Menschenrasse, welche sie schufen. Wenn diese Schöpferasse in anderen Völkern untergegangen ist, können diese als Träger der Sprache uns entgegenreten. (Gerlach 1919: 154)

Auch im linken Flügel der Jugendbewegung wird „Volk“ und „Nation“ zum Thema. Es wird deutlich, dass man an die in den Marburger Beschlüssen der Freideutschen Jugend proklamierte „Volksverjüngung“ geglaubt habe, man sich nun aber distanzieren, da diese ihnen mittlerweile „von triumphierenden Gegnern um die Ohren geschlagen werden“ (Europäisches Comité für Schulreform 1914: 3). In *Der Anfang* und in *Der neue Anfang* wird von Diskussionsrunden und Lesekreisen berichtet, in denen Schüler\*innen „Volk“, „Nation“ und „Nationalismus“ zum Thema machen (A.C.S. 1913: 252). Diese Distanzierungen sind aber vergleichsweise selten. Das Volk wird im Wandervogel eher biologisiert.

### 6.3.9 Quellenverzeichnis

- A.C.S. (1913): Sprechsaal. In: *Der Anfang*. Zeitschrift der Jugend 1, 8, S. 252.
- Akademisches Comité für Schulreform (1914): Die Freideutsche Jugend. Eine Abrechnung mit den Marburger Beschlüssen. In: *Der Anfang*. Zeitschrift der Jugend 2, 5, S. 1–12.
- Alt, Hans (1923): Grenzen und Mitte des Wandervogels. In: *Wandervogel* 18, 1/2/3, S. 27–32.
- Ardor (1913): Romantik. Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend. In: *Der Anfang*. Zeitschrift der Jugend 2, S. 38–41.
- Arndt, Ernst Moritz (1918): ohne Angabe. In: *Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer*. 40. Kriegsheft 10/11, S. 159.
- Avenarius, Ferdinand (1913): Der Dürerbund. In: *Wandervogelführerzeitung* 12, S. 245–248.
- Barbizon, Georges (1913): Bericht über den ersten Freideutschen Jugendtag. In: *Der Anfang*. Zeitschrift der Jugend 1, 7, S. 193–198.
- Barbizon, Georges (1914): Wandervogel und Antisemitismus. In: *Der Anfang*. Zeitschrift der Jugend 1, 12, S. 382.
- Bargel, Ernst (1927): Die Aufgaben des Grenzschulheimes Löwenberg in ostdeutschen Volksraum. des „Deutsch-nordischen Studienkreises“. In: *Die Gelbe Zeitung*. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 96–97.
- Benda, Erna (1920): Tanz? In: *Wandervogel*. Zeitschrift des Wandervogel E.V. und des Alt Wandervogel 15, 2/3, S. 67.
- Bergbäuser, Ernst (1916): Die letzte Fahrt. In: *Wandervogel*. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 11, S. 227–228.
- Binder-Kriegelstein, Karl (1918): Über das Totsingen am Liede. In: *Wandervogel* 13, 7/8, S. 167.
- Binder-Kriegsstein, Karl von (1917): Vom Weimarer Bundestag. In: *Wandervogel*. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 5, S. 114.
- Blockwitz, Arthur/Burgaller, Hans Joachim/Machui, Arthur von (1927): Ein erstes Wort. In: *Die Gelbe Zeitung*. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 1/2, S. 3.
- Block, R. (1913): Unklug? In: *Wandervogelführerzeitung* 11, S. 218–219.

- Blume, Anna (1921a): Gert. In: Wandervogel. Zeitschrift für deutsches Jugendwandern 16, 8/9, S. 204–207.
- Blume, Anna (1921b): Kriegspresseamt. In: Wandervogel. Zeitschrift für deutsches Jugendwandern 16, 11/12, S. 269–272.
- Boesch, Klara (1919): Meine Zwiesprache mit den Wandervögeln auf dem Jugendtag. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 7, S. 209–212.
- Borguis, Walther (1914): Antworten auf Hermann: „Eine Frage“. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 10, S. 298–303.
- Bosse, Hans (1925): Bombaschwadise. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 40–41.
- Brand, Franz (1920): Mährisch-Schlesischer Gau im sudetendeutschen W.V. In: Wandervogel. Zeitschrift des Wandervogel E.V. und des Alt Wandervogel 15, 2/3, S. 72–73.
- Brockmann, Alwin (1927): Das junge Mecklenburg. des „Deutsch-nordischen Studienkreises“, September 1927. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 93–95.
- Brüggemann, Karl (1912): Die guten Gaben des heiligen Nikolaus. In: Wandervogel 12b, S. 370–371.
- Bühle, Gerd (1919): Bücherbesprechungen. Hans Blüher: Führer und Volk in der Jugendbewegung. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 1, S. 28.
- Bünemann, Hermann (1911): Geist der Schwere. In: Der Anfang. Vereinigte Zeitschriften der Jugend 04, S. 88–90.
- Bürger, Hans (1919): Wandervogel und Volkstanz. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 12, S. 216–217.
- Buske, Ernst (1927a): Das Bundesarbeitslager Hermannsburg. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 74–81.
- Buske, Ernst (1927b): II. Der Bericht 22, 1/2, S. 21–22.
- Buttenstedt, Carl (1906): Avis migrans. (Schluß). In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 3, 4, S. 49–51.
- Christiansen, Otto (1926): Vom Führertum im Wandervogel. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 92.
- Dehmel, Hans (1918): Vom Kriege, einer alten Geige und einer neuen Ruine. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 190.
- Dei Mos (1913): Eine Religionsstunde. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 5, S. 151–154.
- Deppe, Hans (1927): Die Gewalt von Industrie und Großstadt und die Lebensform einer Jungmannschaft. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 90–93.
- Der Bundesleiter (1913): Im Frühlingsturm 1813/1913. In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 8, 4, S. 65–75.
- Deutsche Akademische Freischar/Deutscher Bund abstinenter Studenten/Deutscher Vortruppenbund/Wandervogel e.V. Jungwandervogel/Bund deutscher Wanderer/Oesterreichischer Wandervogel Germania/Bund abstinenter Schüler/Freie Schulgemeinde Wickersdorf/Bund für freie Schulgemeinden/Akademische Vereinigungen Marburg und Jena/Serakreis Jena/Burschenschaft Vandalia-Jena/Landschulheim am Solling (1913): Einladung zum Freideutsche Jugendtag. Auf dem

- Hohen Meissner am 10. bis 12. Oktober. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 5, S. 129–130.
- Dix, Vinzenz (1915): Ein Wort über Hellmut Haringa. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend, 3, S. 93–94.
- Duis, Ernst (1918): Mancherlei von unserem Lied. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 166–167.
- Einsiedel, Horst von/Trotha, Karl-Dietrich (1927): Von den dänischen Volkshochschulen und ihrer Arbeit. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 1/2, S. 29–32.
- Europäisches Comité für Schulreform (1914): Die Freideutsche Jugend. Eine Abrechnung mit den Marburger Beschlüssen. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 1, S. 1–12.
- Fischer, Frank (1917): Wandern ein Traum. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 7.
- Fischer, Franz (1913): Ziele. In: Wandervogelführerzeitung 1, 12, S. 225–230.
- Fischer, Hans Werner (1926): An die Wandervogelbünde im Reich! In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 7/8, S. 122–123.
- Fischer, W. (1915): Kriegslieder fürs deutsche Volk mit Noten. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 11, S. 328.
- Fischer, W. (1916): Deutsche Monatsnamen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 7, S. 151.
- Fischer, Walter (1908): Was und wie soll der Wandervogel Kochen? In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 3, 10, S. 148–150.
- Flatz (1918a): Warum das deutsche Erbe zerbröckelt und zerfällt. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 125.
- Flatz, Wilhelm (1918b): Völkischer Wandervogel. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 124–125.
- Flucher, Rudi (1918): Von der Sprachgrenze an der Drau. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 121.
- Föhr, Hans (1918): Das Volkslied. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 162–163.
- Förster, Paul (1906): Der deutsche Gruß „Heil“. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 3, 3, S. 35–36.
- Förster, Paul (1907): Frühlingswanderung. In: Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt-Wandervogel“ 2, 5, S. 70–73.
- Fren, Wolfgang von (1919): Liebe Bundesbrüder aus Norddeutschland. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 1, S. 19.
- Fricke, Wilhelm (1912): Zwei Wandertage. In: Wandervogel 7, 8, S. 232–233.
- Friebus, Karl (1912): Der Wandervogel stirbt. Eine Vorrede. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 2–7.
- Friebus, Karl (1913): Nu wenn schon! In: Wandervogelführerzeitung 10, S. 211–213.
- Führerschaft der Ortsgruppe Hamburg des Alt-Wandervogel, Bundes für Jugendwandern (1912): Eintragungs-Urkunde der Hamburger Wandervögel. In: Wandervogel 7, 4, S. 108–109.
- Fulda, Friedrich Wilhelm (1912a): Alkohol und Zusammenwandern. Eine Vorrede. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 12.

- Fulda, Friedrich Wilhelm (1912b): Gegen das Zusammenwandern von Knaben und Mädchen im Wandervogel. Eine Vorrede. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 13–17.
- Funke, Heinz (1919): Zur Besinnlichung über Rathenau. anlässlich seines „Notruf an die deutsche Jugend“. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 9/10, S. 149–151.
- Gardiner, Rolf (1927): Rendsburg. (Ein Anfang nordischer Arbeit). In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 1/2, S. 19–21.
- Garmshausen, Kurt (1920): Krankheitserscheinungen. In: Wandervogel. Zeitschrift des Wandervogel E.V. und des Alt Wandervogel 15, 2/3, S. 64–66.
- Geißler, Willi (1917): Vom Buchzeichen und vom Wandervogel. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 4–6.
- Gerlach, Dankwart (1913): Judentum und Wandervogel. Gegen Wilker 11, S. 205–207.
- Gerlach, Dankwart (1915): Bücher. „Das Wasser des Lebens“. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 3, S. 88.
- Gerlach, Dankwart (1916a): Alte Wandervögel und Altenbünde. In: Wandervogelführerzeitung. 20. Kriegsheft 05/06.
- Gerlach, Dankwart (1916b): Entwicklung und Bücher. Auszug aus Klausners Küppers „Ich gehe durch Nacht und Sonnenschein“. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer. 25. Kriegsheft 12, S. 162–168.
- Gerlach, Dankwart (1919): Rasse, Volk, Sprache. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer. Unabhängige Zeitschrift der Wandervogelbewegung 9/10, S. 152–155.
- Glatzel, Frank (1926): Der Jungdeutsche Bund und die Jugendbewegung. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 66–71.
- Götsch, Georg (1923): Woher – wohin? Eines Bundes Weg und Wille. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 18, 1/2/3, S. 19–24.
- Götsch, Georg (1927): Schottland-Englandfahrt. des „Deutsch-nordischen Studienkreises“, September 1927. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 85–90.
- Gräff, Otger (1918): Deutscher Glaube. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer. 37. Kriegsheft 6, S. 82–84.
- Günther, Fritz (1915): Warum und wodurch ändern sich Volkslieder im Laufe der Zeit. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 11, S. 300–306.
- Haenisch, Konrad (1919): An die Schüler und Schülerinnen der höheren Schulen Preußens. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 2, S. 38–40.
- Haescke, Werner (1917): Eine Weihnacht im Wandervogel. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 2, S. 19–21.
- Hagemann, Ernst/Fischer, W. (1916): Von unserm volkstümlichen Turnen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 6, S. 118–120.
- Harlan, Peter (1920): An die Wandervogelmusikanten. In: Wandervogel. Zeitschrift des Wandervogel E.V. und des Alt Wandervogel 15, 4, S. 116.
- Hartwig, Helene (1921): Die Bücherbude. In: Wandervogel 16, 11/12, S. 258–260.
- Heinzeberg (1915): Saint Laurent. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 11, S. 311–316.

- Helling, Fritz (1926): Volksbildung. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 80–81.
- Hensel, Gustav (1913): An die verehrliche Schriftleitung der Wandervogelführerzeitung in Jena. In: Wandervogelführerzeitung, 11, S. 220–223.
- Herhahn, Albert (1919): Gau Rheinland. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 2/3, S. 89–90.
- Hesse, Hans (1918): Aus einem Briefe. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 219.
- Heyneck, Hans (1917): Aus dem Mitauer Nestbuch. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 8/9, S. 185–186.
- Honer, Josef (1918): Vom deutschen Opfermut. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 126.
- Jahn, Robert (1908): Vom deutschen Volkslied. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 3, 10, S. 141–145.
- Jeanne (1911): Völkische Ausdrucksweise. In: Der Anfang. Vereinigte Zeitschriften der Jugend 1, 2, S. 36–38.
- Jespen, Hedemann (1917): Ansprachen bei einer Weihnachtsfeier. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 2, S. 17–19.
- Jüngling, E. (1916): Rezension von A. Müller-Guttenbrunn: Der kleine Schwab. In: Wandervogel 11, 11, S. 252.
- Jungmair, Otto (1918): Deutsch-Österreichisch Land und Leute im Heimatschriftum. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 127–129.
- Kampffmeyer, G. (1912): Magdeburg. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 17–19.
- Keil, Georg (1927): Grenzlandtagung der Schlesischen Jungmannschaft in Löwenberg am 13. und 14. November 1926 22, 1/2, S. 15–19.
- Kentner, Gerhart (1916): Vom „primären“ Wandervogel. Eine Entgegnung. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 9, S. 183–184.
- Kindt, Werner (1925a): Die deutsche Bestimmung und der Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 5–14.
- Kindt, Werner (1925b): Vom Schriftleiter. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 48.
- Kindt, Werner (1926): Der Schriftleiter. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 7/8, S. 128.
- Kletzl, Ott (1919): Deutschböhmen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 2/3, S. 88–89.
- Kocherscheidt, F. W. (1917): Aus dem Mitauer Nestbuch. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 8/9, S. 188.
- Kolbe, E. (1907): Mancherlei vom Jugendwandern. In: Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt-Wandervogel“ 2, 10, S. 140–141.
- Komitee zur Bildung eines zentralen Mittelschülerausschusses (1919): Chronik. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 2, S. 20–36.
- Köpke, Margarete (1916): Aus der Bewegung. Gau Mittelrhein. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 6, S. 130.
- Krapf, Robert von (1918): Bei den Windischen. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 110–111.
- Krieger, Wilhelm (1915): Im Quartier. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 5, S. 129.
- Kuhnert, Herbert (1914): Bücher. Selbstanzeige. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 1, S. 32–35.
- Kutschera, Fritz (1918): Eines Toten Wort. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 125.

- Laack, Fritz (1926): Von der Volkshochschularbeit. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 82–83.
- Landknechtsgilde Cölner (1919): Vom flämischen Volkstum. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 2/3, S. 37–38.
- Langenbeck, Fritz (1919): Heimat. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 1, S. 2–3.
- Lau, Fritz (1910): Kreisberichte. Kreis IX (Süddeutschland und Taunusgebiet). In: Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt-Wandervogel“ 5, 7, S. 163.
- Lechler, Georg (1916): Zu den vorgeschichtlichen Fahrten. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 7, S. 150–151.
- Leibl, Ernst (1918): Böhmischer Boden. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 117–118.
- Lesser (1911): Briefkasten. Die Verbreitung der Schundliteratur. In: Der Anfang. Vereinigte Zeitschriften der Jugend, 3, S. 75.
- Lochan, Willi (1915): Unser Maienfest. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 7, S. 181.
- Lubahn (1913): Die Bodenreformbewegung. In: Wandervogelführerzeitung 12, S. 241–243.
- Marbitz, Heinz (1908): Die Turnfahrten Friedrich Ludwig Jahns. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 3, 3, S. 36–37.
- Märkisch-sächsischer Gautag (1919): Beschluss des märkisch-sächsischen Gautages der Märkischen Wanderer zur Marke am 23. und 24. Ernstings 1919. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 11, S. 209–210.
- Mayen, Fritz (1906): Abschied! In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 3, 6, S. 87–89.
- Merkat (1911): Cicero. (Wie er einen Abiturienten erscheint) [Schluss]. In: Der Anfang. Vereinigte Zeitschriften der Jugend 4, S. 65–68.
- Müller, Alwil (1926a): Das Theater und die neue Jugend. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 52.
- Müller, Franz (1916): Lob der Landstraße. Aus alten Tagebuchblättern, März 1914. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 5, S. 88–90.
- Müller, Georg (1925): Von Begeisterung und Nüchternheit. Ein Wort zu Besinnung. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 2–5.
- Müller, Georg (1926b): Vom Führertum in der Schule, 5/6, S. 79–80.
- Müller, Gertrude (1913): Heidemärchen. In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 12, S. 266–269.
- Müller, Kurt (1919): Vom Wandervogelführerstand. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 7, S. 197–205.
- Neutschmann, Richard (1919): Musikalisches Empfinden. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 7, S. 194–196.
- Oelbermann, Robert (1924): Zum Geleit. In: Wandervogel 19, 4/8, S. 35–36.
- ohne Angabe (1904a): Aus der Bewegung. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 1, 11, S. 107.
- ohne Angabe (1904b): Eine Schülerfahrt in den Chiemgau. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 1, 11, S. 105–106.
- ohne Angabe (1905): Vom Schenkenländchen zum Blumenthal. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 2, 6, S. 65–69.



- ohne Angabe (1907a): Ueber Städtebetrachtungen. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 2, 11, S. 153–156.
- ohne Angabe (1907b): Winterfest. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 2, 1, S. 2.
- ohne Angabe (1910): Trojans Rat. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 5, 9, S. 194–195.
- ohne Angabe (1912a): Aus der Bewegung. Gautag in Hannover. In: Wandervogel 7, 11, S. 346–347.
- ohne Angabe (1912b): Aus der Bewegung. Mecklenburgischer Führertag in Bützow i.M. am 13. Oktober 1912. In: Wandervogel 7, 11, S. 345–346.
- ohne Angabe (1912c): Voigtländer Quellenbücher. In: Wandervogel, S. 379.
- ohne Angabe (1913a): Bücher. Die deutschen Volksbücher. In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 8, 5, S. 107–108.
- ohne Angabe (1913b): Bücher. Hermann Löns. Der kleine Rosengarten. In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 8, 5, S. 107.
- ohne Angabe (1913c): Die Juden in deutschen Bewegungen. In: Wandervogelführerzeitung 11, S. 207–210.
- ohne Angabe (1913d): Vom Wandervogel. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 1, S. 12–15.
- ohne Angabe (1914a): Aus der Feuerrede des Bundesleiters. In: Alt Wandervogel 1, S. 16–19.
- ohne Angabe (1914b): Familie und freie Schulgemeinde. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 12, S. 1–4.
- ohne Angabe (1914c): Unser Land. Ein Gegenstück zu „Das Land eurer Kinder“. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 12, S. 371.
- ohne Angabe (1917): Anmerkung zu Anne Aksvik: Zehn deutsche Studenten. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 10.
- ohne Angabe (1918a): Grüß Gott euch alle miteinander! In: Wandervogel 13, 5/6, S. 97.
- ohne Angabe (1918b): Vom Heldentum. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 190.
- ohne Angabe (1918c): Was mir ein Banater Schwabe alle erzählte. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 111–112.
- ohne Angabe (1918d): Zeitschriften in Österreich. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 129–130.
- ohne Angabe (1919a): Der Untertan. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 3, S. 44–47.
- ohne Angabe (1919b): Die grüne Fahne. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 1, S. 1–2.
- ohne Angabe (1919c): Ein Sohn an seine Bürgereltern. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 5, S. 76–80.
- ohne Angabe (1919d): Erziehung der bürgerlichen Jugend zum Sozialismus. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 4, S. 55–58.
- ohne Angabe (1919e): Hans Breuer und die Landsgemeinde. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 1, S. 6–7.
- ohne Angabe (1919f): Verantwortung. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 3, S. 38–42.
- ohne Angabe (1919g): Vom Wandervogel (Völkischer Bund). In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 7, ohne Angabe.

- ohne Angabe (1921a): Ein Hundstage-Märchen. In: Wandervogel. Zeitschrift für deutsches Jugendwandern 16, 8/9, S. 198–203.
- ohne Angabe (1921b): Weihnacht in der Fremde. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 16, 11/12, S. 257–258.
- ohne Angabe (1922a): Ein Bücherbrief. In: Wandervogel 17, 3, S. 174.
- ohne Angabe (1922b): Grenzlandfahrt? In: Wandervogel 17, 3, S. 130–132.
- ohne Angabe (1922c): Ostland. In: Wandervogel 17, 3, S. 156–164.
- ohne Angabe (1922d): Rezension von Adolf Roetsch „Kreatur“. In: Wandervogel 17, 3, S. 56.
- ohne Angabe (1922e): Schlußwort. In: Wandervogel 17, 3, S. 90–94.
- ohne Angabe (1922f): Ungarn. In: Wandervogel 17, 3, S. 184–155.
- ohne Angabe (1924a): Heimkehr. In: Wandervogel 4/8, S. 88–89.
- ohne Angabe (1924b): Lappland. In: Wandervogel 19, 4/8, S. 79–82.
- ohne Angabe (1924c): Nerother Wandervogel. In: Wandervogel. Der Deutschen Jugendbewegung gewidmet vom Nerother Wandervogel Deutscher Ritterbund, 19, 4/8, S. 46–48.
- ohne Angabe (1924d): Nordlandfahrt. In: Wandervogel 19, 4/8, S. 57–67.
- ohne Angabe (1924e): Streiflichter aus der Nerommenzeit. In: Wandervogel. Der Deutschen Jugendbewegung gewidmet vom Nerother Wandervogel Deutscher Ritterbund, 19, 4/8, S. 39–45.
- ohne Angabe (1926a): Braucht deutsche Monatsnamen. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 7/8, S. 217.
- ohne Angabe (1926b): Die Finnen, wie sie sind und leben. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 3/4, S. 56–59.
- ohne Angabe (1926c): Vom Rucksackpacken. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 7/8, S. 217.
- Oswalt, August (1926): Unsere Stellung in der sozialen Arbeit. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 86–88.
- Paetsch, W. (1918): Aus Zetteln und Nestbuch zur Geschichte des Helgoländer Wandervogels. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 13, 4, S. 84–86.
- Pallmann, Georg (1926): Jugend und Wehrhaftigkeit. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 44.
- Persyn, U. (1919): Avondrust. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 2/3, S. 53–56.
- Plate, Walter (1926): Wende. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 7/8, S. 98.
- Plenzat, Karl (1918): Vom Masurischen Volksliede. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 158–160.
- Poggh, Andrea (1926): Deutsche und schweizerische Jugend. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 55–56.
- Preibsch, Herbert (1912): Unsere Lieder. In: Wandervogel, S. 377.
- Rein, Herman (1919): Ein Brief zu einer Zeitkrankheit in unserem Gau. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 12, S. 214–216.
- Riehl, W. H. (1911): Die Holledau. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 6, 8, S. 185–190.
- Riehl, W. H. (1912): Einsame Wanderschaft. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 7–8.

- Rödenbeck, Eduard (1913): Unklug? In: Wandervogelführerzeitung 11, S. 216–217.
- Rohrbach, Mathilde (1925): Wir Mädchen im Bund. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 18–29.
- Rohrbach, Paul (1917): Burg Grobin. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 8/9, S. 162–165.
- Röschkow, Liese (1917): Ortsgruppe Bukarest. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 2, S. 38–39.
- Rosegger, Peter (1918): Deutsch-österreichisch Land und Leute im Heimatschrifttum. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 127–129.
- Rosenstock-Hüssn, Eugen (1927): Hochschule und Arbeitslager. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 81–84.
- Rosenthal, Heinz (1919): Flandern. Ein Überblick. In: Wandervogel 14, 2/3, S. 50–51.
- Roßkamp, Paul (1919): Neudeutscher Wandervogel? In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 9/10, S. 173–174.
- Rötschau (1916a): Bücherbesprechungen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 11, S. 251.
- Rötschau (1916b): Bücherbesprechungen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 12, S. 251–252.
- Rudolph, Gerhard (1915): An alle Freunde und Helfer zu einem neuen geistigen Deutschland! Insonderheit an die Wandervögel. In: Führerzeitung. 11. Kriegsheft 7, S. 80–85.
- Rußwurm, Carl (1913): Die Obstbaukolonie Eden. In: Wandervogelführerzeitung 12, S. 243–245.
- Rußwurm, Carl (1915): Deutsche Volks-Spiele. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer. 11. Kriegsheft 7, S. 85–87.
- Schaaf, Otto (1918): Gehen und Tanzen. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 173.
- Schantz, Gottfried (1909): Aus der Bewegung. Kreis VI (Nordwest-Deutschland). In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 4, 9, S. 194–196.
- Schapke, Richard (1918): Die deutsche Jugendhaltungsamkeitsbewegung. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 214–215.
- Schede, Wolfgang (1918): Etwas vom Volksspiel im W.V. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 217–218.
- Schemann, Ludwig (1916): Arthur Möller van den Bruck. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer, S. 171–174.
- Scheu, Robert (1915): Der Lausbubenverein. Geschichte einer Republik. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 3, S. 87–93.
- Schlaack, Paul (1915): Unsere Vorgschichtsfahrt. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 7, S. 175–177.
- Schmidt (1910): Über die nationale Bedeutung der Wandervogelbewegung. Ein Wort an die Eltern und Freunde des Altwandervogels und solche, die es werden wollen. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 5, 7, S. 150–152.
- Schmidt, Georg (1917): Unsere Muttersprache als Waffe und Werkzeug des deutschen Gedankens. In: Wandervogel 12, 10/11/12, S. 6.
- Schmidt, Otto (1912): In Polen brummt der wilde Bär ...! In: Wandervogel 7, 8, S. 225–227.

- Schmidt, Walter (1913): Nur unklug? In: Wandervogelführerzeitung 11, S. 210–211.
- Schmitz, Theo (1921): Der Klotz. In: Wandervogel 16, 11/12, S. 279–280.
- Schöpke, Karl (1915): Landarbeit 1915. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 7, S. 197–200.
- Schulze-Berghof, Paul (1916): Besprechungen und Mitteilungen. Rezension zu Moeller van der Bruck: Die Deutschen. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 12, S. 180–183.
- Schulze-Naumburg, Paul (1917): Aus den „Kulturarbeiten“. Von Wegen und Straßen. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 10/11/12, S. 224–228.
- Schum, Albert (1919): Der einsame Weg. In: Wandervogelführerzeitung 4/5, S. 56–59.
- Schwarzkopf, Kurt (1926): Berufung – Führertum – Gefolgschaft. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 91.
- Semmelroth, Ernst (1906): Geleitwort. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“, 8, S. 1–3.
- Spree, Gerhard (1919): Rasse, Volk, Sprache. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer. Unabhängige Zeitschrift der Wandervogelbewegung 9/10, S. 152.
- Stählin, W. (1917): Ein Johanni-Abend in Kurland. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 8/9, S. 177–179.
- Stapf, Werner (1915): Feldbriefe. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 1, S. 20.
- Stauff, Ph. (1913): An die verehrliche Schriftleitung der „Wandervogel-Führerzeitung“. In: Wandervogelführerzeitung 11, S. 214–216.
- Steinbach, Albrecht (1926): Führer und Gefolgschaft. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 90–91.
- Stelzhammer, Franz (1918): In der Wachau. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 98.
- Stoch (1914): Unser Feldgottesdienst. In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 1, S. 5–8.
- Strang, Julie (1916): Vom Tanzen. Eine Entgegnung. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 9, S. 187.
- Taubert, Ernst (1926): Die andere Seite. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 92–93.
- Tepp, Max (1918a): Der neue Volkstanz. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 168–169.
- Tepp, Max (1918b): Der neue Volkstanz. In: Wandervogel 13, 9/10, S. 218.
- Theuermeister, R. (1913): Wandervogel und Wehrlogen. In: Wandervogelführerzeitung 12, S. 236–241.
- Thimm, Georg (1916): Houston Stewart Chamberlain. In: Führerzeitung für die deutschen Wandervogelführer 12, S. 168–171.
- Tietze, Heinz (1927): Die „Märkische Spielgemeinde in England“. Ein Blatt der Erinnerung. In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 1/2, S. 25–29.
- Trinius (1907): ohne Titel. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 09/09, ohne Angabe.
- Walter (1919): Ein Brief. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 8/9, S. 248.
- Watzlick, Hans (1918): Schwertfrohe Wacht. O Böhmen. In: Wandervogel 13, 5/6, S. 119–120.

- Weißer, Gerhard (1915): Zukunftsland. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 7, S. 183–187.
- Wendland, Heinz-Dietrich (1926): Nation und Welt. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 49–51.
- Wendlandt, Friedeman (1910): Eine Feuerrede zur Sommersonnenwendfeier. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 5, 7, S. 146–149.
- Werner, Walter (1925): Gymnastik. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 20, 1/2, S. 14–17.
- Westphal, Karl (1907a): Aus der Bewegung. Kreis 1 (Groß Berlin). In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 2, 4, S. 50.
- Westphal, Karl (1907b): Wenn die Blätter fallen. In: Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt-Wandervogel“ 10, ohne Angabe.
- Wilker, Karl (1913): Unklug. In: Wandervogelführerzeitung 8, S. 143–144.
- Wislicenus, Konrad (1913): Kultur und wir. (Schluß). In: Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern 8, 4, S. 80–85.
- Wolfrom, Erich Georg (1906): Schülerwanderungen in Deutschland, Deutschösterreich und Frankreich. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“, S. 30–32.
- Wyneken, Gustav (1914): Konfessionslose Religionsunterricht. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 10, S. 308–309.
- Wyneken, Gustav (1919): An die Schüler der höheren Schulen. In: Der neue Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 6, S. 89–91.
- Zwetz, Rudolf (1921): Rezension von Hans Wilhelm Werden: Eines Volkes Auferstehung. In: Wandervogel. Zeitschrift für deutsches Jugendwandern 16, 2/3, S. 76.
- Zwiespruchverlag zu Rudolfstadt in Thüringen (1927): Bundenachrichten der Deutschen Freischar. An alle Gliederungen des Bundes! In: Die Gelbe Zeitung. Bericht und Botschaft der Bündischen Jugend Deutschlands 22, 5/6, S. 98–99.
- Zylmann, Peter (1919): Vom Wandern in Belgien. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 2/3, S. 65.

#### 6.4 „Gerade das erst heißt ja Schicksal Volk, daß man sich seine Umgebung und seine Genossen nicht aussuchen kann“<sup>11</sup> – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Carl Mennickes

Studiert man die Texte Mennickes, so bekommt man den Eindruck, dass Mennicke den Begriff „Nation“, besonders aber den Volksbegriff eher meidet. In knapp der Hälfte der Texte (27 von 57 ausgewerteten Texten) kommen die Scharnierbegriffe „Volk“ und „Nation“ als Grundbegriffe gar nicht vor, in vielen anderen tauchen sie nur einige wenige Male auf. Zeitgenössische Begriffskombinationen wie „Volksglieder“, „Volksgenosse“ oder „Volksgemein-

11 Mennicke 1926b: 6.

schaft“ kombiniert Mennicke neu: So spricht Mennicke nicht vom „Volkskörper“, sondern vom „gesellschaftlichen Körper“ (Mennicke 1927a: 415, 1924d, 1924a: 581), nicht vom „Volksbewußtsein“, sondern vom „gesellschaftlichen Bewußtsein“ (Mennicke 1999 [1935]: 39) oder dem „Massenbewußtsein“ (ebd.: 43). Die Vermutung liegt nahe, dass Mennicke den Volksbegriff eher meidet, weil dieser bereits vom politischen Gegner vereinnahmt ist. Dennoch finden sich auch hier „Perlen“, Texte also, in denen Mennickes Auffassung von Volk und Nation besonders deutlich hervortritt. In Mennickes „Sozialpsychologie“ findet sich ein eigenes Kapitel, in dem er sich mit der Entstehung und Bedeutung des „Nationalbewußtseins“ auseinandersetzt, auf dieses werde ich mich im Folgenden besonders beziehen.

Ausgehend von der Bejahung einer pluralistischen Gesellschaft stellt Mennicke die unterschiedlichen Auffassungen von Volk und Nation in dieser dar und setzt seine eigene zu diesen ins Verhältnis.

Mennicke beschreibt beispielsweise die „Volksauffassung“ der Monarchien (Mennicke 2001 [1937]: 61), er setzt sich mit dem Volksbegriff Calvins auseinander (ebd.: 60) und stellt Bezüge zu philosophischen Strömungen her, beispielsweise zum Volks- und Nationenbegriff des Humanismus, der Aufklärung und des Idealismus. Hier greift er einzelne Persönlichkeiten heraus, etwa Robespierre, Fichte, Hegel (Mennicke 1931), Stahl (ebd.: 11) oder Freiherr von Stein:

Bei all diesen Vormännern und ganz besonders bei Freiherr von Stein selber haben die Ausdrücke Volk, Deutsch, Freiheit, Nation eine ganz bestimmte und tiefgehende psychische und geistige Bedeutung. Sie alle empfanden es als Berufung des deutschen Volkes, ein besonders großes Maß persönlicher Freiheit, im Zusammenhang hiermit auch ein besonders großes Maß von persönlichem Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Ganzen zu erreichen. (Mennicke 1999 [1935]: 169)

Mennicke beschreibt die Position des niederländischen Pastors und Philosophen Nicolaj Grundtvig zum Volksbewusstsein (Mennicke 2001 [1937]: 137f.). Ebenso skizziert er die Position Bismarcks, für den die Arbeiter\*innenbewegung nicht national genug gewesen sei (Mennicke 1919/20: 718) sowie die Position Rousseaus zum nationalen Charakter der Gemeinschaftserziehung (Mennicke 2001 [1937]: 117). Schließlich finden sich auch Auseinandersetzungen mit Nietzsche, der in Frage gestellt habe, ob Deutschland noch ein „Volk der Dichter und Denker“ sei (ebd.: 108). Die Jugendbewegung habe das „spezifisch Deutsche“ romantisiert (Mennicke 1925a: 470). Aufgrund der Ausbeutung der Arbeiter\*innen (Mennicke 1999 [1935]) und ihrer ambivalenten Stellung zur Nation (Mennicke 1927c: 18) sei es für Arbeiter\*innen schwer, einen positiven Begriff von Volk und Nation zu entwickeln.

Das Besondere an der Argumentationsstruktur Mennickes ist, dass er die Positionen anderer nicht bloß aufführt, um seine eigene Position zu unterstreichen, sondern sich zu diesen in Beziehung setzt. Dies gilt insbesondere für die Auseinandersetzung mit (parti-)politischen Positionen von Volk und Nation.

In seiner „Sozialpädagogik“ (2001 [1937]) vergleicht Mennicke beispielsweise die Nationalerziehung der Aufklärung mit der Nationalerziehung nationalistischer und nationalsozialistischer Kreise:

Es ist etwas vollkommen anderes, wenn einzelne Theoretiker und Politiker versuchen auszumachen, was denn der Volksgeist beinhaltet und auf Grund dessen, auf dem Wege *bewußter* Organisation und Erziehung aus einem Volk ein Ganzes zu machen suchen. Dieser Geist steht auf jeden Fall der Französischen Revolution viel näher als der alten Gesellschaft und ist gerade Rationalismus, an Stelle des durch Kriege so gepriesenen Irrationalismus. (ebd.: 35, Hervorhebung im Original)

[...] Denn in der Theorie des deutschen Nationalsozialismus wird gerade der Irrationalismus in den Vordergrund gestellt, beruft man sich auf die ursprünglichen (irrationalen) Lebenskräfte des Volkes und der nordischen Rasse, und es wird die Zuversicht ausgesprochen, daß aus diesem (irrationalen, in der Natur gegebenen und also nicht zu diskutierenden) Lebensbrunnen die allumfassende Erneuerung entstehen soll (ebd.: 88)

Mennicke entlarvt und kritisiert den rassistischen und zerstörerischen Volksbegriff der Nationalsozialist\*innen und seine Absolutsetzung (ebd.):

Wer an der Richtigkeit dieser Einstellung zweifelt, gibt sich als Staatsfeind zu erkennen. Denn er ergreift Partei gegen die Belange der Volksgemeinschaft, die fordern, daß die Gestaltung der Gesellschaft und anderes dem Willen und der Einsicht der Staatsführung überlassen wird. (Mennicke 1999 [1935]: 218)

Mennicke gibt also die unterschiedlichen Positionen zu „Volk“ und „Nation“ wieder und setzt sich zu diesen in Beziehung. Weil es in dieser pluralistischen Gesellschaft unterschiedliche Auffassungen von Volk und Nation gebe, sei deren Manipulationskraft nur schwer zu durchschauen:

Von diesem Rest beruht wieder ein ganz kleiner Teil auf echter Überzeugung. Es sind vielleicht einige Tausend oder Zehntausend in einem Volk von sechzig Millionen, die die Dinge durchdacht haben und zu dem Schluß gekommen sind, „Deutschland muss leben, auch wenn wir sterben müssen“ [dtsch. i. nl. O.]. Sie durchschauen den sozialpsychologischen Mechanismus, sie sind ganz unabhängig davon, sie finden es vielleicht dumm und verabscheuungswürdig, aber sie tun entschlossen ihre – vielleicht schwere – Pflicht und sie tun mehr als das. (ebd.: 181)

Darüber hinaus unterscheidet Mennicke in Anschluss an Ferdinand Tönnies zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“: „Gemeinschaft“ ist bei Tönnies ein organisch gewachsenes Gebilde, welches „durch historische Stabilität und allmähliche Entwicklung“ (ebd.: 36) gekennzeichnet ist. Gemeinschaften entstehen langsam, sie brauchen Zeit, um sich zu entfalten und zu festigen. Erst mit der Zeit kann die traditionelle Gebundenheit an die Gemeinschaft entstehen (ebd.: 37). Hingegen beschreibe der Gesellschaftsbegriff bei Tönnies ein „zweckbestimmtes, rationales Gebilde“ (Feidel-Mertz 1999 [1935]: 195). Tönnies geht davon aus, dass die Gesellschaft die Gemeinschaft allmählich zurückdrängt (ebd.: 194f.) – ein Gedanke, der auch in Mennickes Ansatz zentral ist. Während Mennicke den Gemeinschaftsbegriff im Sinne Tönnies verwen-

det, nutzt er den Gesellschaftsbegriff eher in einem allgemeinen Sinne, um „das Soziale“ zu beschreiben.

Für eine gemeinschaftliche Einheit nutzt Mennicke den Begriff der „sozialen Lebensform“ (Mennicke 1926e, 1929a, 1924c, 1929b, 1999 [1935], 2001 [1937]). Das „Volk“ ist bei Mennicke eine soziale Lebensform, eine natürlich gewachsene Sprach- und Kulturgemeinschaft. Mennicke geht nun ähnlich wie Tönnies davon aus, dass sich die sozialen Lebensformen durch Modernisierungsprozesse verändern und an Bedeutung verlieren. Grundlegend ist die These, dass der Gemeinschaftscharakter der sozialen Lebensformen zurückgeht. Diese Veränderungsprozesse betreffen nach Mennicke auch das Volk, das zunehmend durch eine politisch verstandene (Staats-)Nation zurückgedrängt werde.

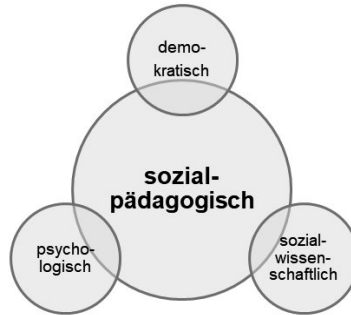
Ein weiterer Schlüsselbegriff in Mennickes Theorieansatz ist der Begriff der „Masse“ (Mennicke 1923, 1926f, 1926a, 1927b, 1999 [1935]), der begriffsgeschichtlich gemeinsam mit „Volk“ und „Nation“ verhandelt wird (Koselleck 2004). Da der Begriff bei Mennicke jedoch zentral ist, soll er kurz skizziert werden: „Masse“ bezeichnet bei Mennicke eine Menge von Menschen. Die Menschen der „abstrakten Masse“ haben keinerlei Beziehungen untereinander (Mennicke 1999 [1935]: 45ff.; Mennicke 1924c), hingegen stehen die Menschen der „konkreten Masse“ (Mennicke 1999 [1935]: 130ff., Mennicke 1921) in irgendeiner Weise in Beziehung zueinander. Weil die Arbeiter\*innen besonders von Verstädterung und Entwurzelung betroffen sind, sind sie zunächst einmal abstrakte Masse (Mennicke 1999 [1935]), die beispielsweise durch den Zusammenschluss in der Arbeiter\*innenbewegung zur konkreten Masse werden. Der Begriff „Masse“ wird von Mennicke also besonders häufig in Bezug zur Arbeiter\*innenbewegung genutzt (Mennicke 1924/1925b, 1925a, 1927b, 1927c, 1926a, 1927b), bleibt aber nicht auf diesen beschränkt.

Mennicke nutzt die Begriffe „Gesellschaft“, „Gemeinschaft“ und „soziale Lebensform“, „Volk“, „Nation“ und „Masse“ nicht synonym, sondern trennt diese, wenn auch nicht immer konsequent. Da die Nation versuche, sich durch das Volk zu begründen, nutzt Mennicke den Volksbegriff nicht nur für eine vormoderne Sprach- und Kulturgemeinschaft, sondern teilweise auch für die moderne Nation.

Im Folgenden werde ich zunächst auf den Volksbegriff Mennickes Bezug beschreiben, der sich auf eine vormoderne Gemeinschaft bezieht. Diese Gemeinschaft beginnt sich nach Mennicke mit der Moderne zu verändern, die moderne Nation stehe vor der Herausforderung, Gemeinschaft herzustellen, wofür nach Mennicke ein „gesundes Nationalbewußtsein“ Voraussetzung ist. Dabei werden sich vier semantische Felder herauskristallisieren: Sozialpädagogische Semantiken, demokratische Semantiken und psychologische Semantiken.



Abbildung 9: Semantische Felder im Theorieansatz Mennickes



Quelle: Eigene Darstellung

#### 6.4.1 „Volk“ als soziale Lebensform

Grundlegend in Mennickes Ansatz ist die Unterscheidung zwischen vormodernen Völkern und modernen Nationen. Während er den Begriff des Volkes sowohl für die Moderne als auch für die Vormoderne benutzt, bleibt der Nationenbegriff bis auf wenige Ausnahmen für die Moderne reserviert.

Vom „Volk“ der mittelalterlichen, vormodernen Gemeinschaft grenzt Mennicke die „primitiven Völker“ (Mennicke 1926g: 267, 1999 [1935]: 63, 1924d) und die „halbprimitiven Völkern“ ab (Mennicke 1931: 8). Die Beschreibung der „primitiven Völker“ selbst bleibt blass, sie dienen eher als Kontrastfolie zu den Völkern und den später entstehenden Kulturvölkern. Die „primitiven Völker“ sind dann das, was die „Kulturvölker“ nicht sind: Während die primitiven Völker durch einfache Sprache, wenig Kultur (keine Erziehung, keine Bildung) und organische Strukturen gekennzeichnet seien, handle es sich bei „Völkern“ um Sprach- und Kulturgemeinschaften. Die Völker hätten noch keine organisatorischen Strukturen oder komplexe gesellschaftliche Ordnungen hervorgebracht, weshalb sie für „Einrichtungen wie der Kirche leicht zu beherrschen gewesen“ seien (ebd.). Kulturvölker bilden hingegen nach Mennicke eine eigene Ordnung heraus, „Gesetzmäßigkeiten, auf deren Grundlage es sich entwickle“ (Mennicke 1999 [1935]: 64). Bei Mennicke findet sich weiterhin der Begriff der „reifen Völker“, darunter versteht er ein Volk, das Demokratie von innen hervorgebracht hat (ebd.: 169).

Aus den primitiven und halbprimitiven Völkern entwickeln sich nach Mennicke die Völker als große Gemeinschaften.

Mennicke geht von der These aus, dass der Mensch auf Gemeinschaften, Mennicke spricht von „sozialen Lebensformen“ (Mennicke 1929b), angewiesen sei. Der Mensch könne nur durch Gemeinschaft zum Menschen werden,

die Gemeinschaft sei eine anthropologische Voraussetzung für die Menschwerdung.

Menschliches Leben ist vielmehr nur in Gemeinschaft denkbar und lebbar und auch alles Einzelleben kann deshalb nur gedeihen, wenn es sich seiner entscheidenden Verantwortung für den Zusammenhang der Gemeinschaft bewußt wird. (Mennicke 1930b: 393)

In der Gemeinschaft lerne der Mensch, zu einem „einfügamen Glied der Familie, der Gemeinde und des Volkes“ (Mennicke 1929b: 286) zu werden. Die Gesellschaft sichere durch die sozialen Lebensformen ihre Existenz, sie sei „um ihrer Existenz Willen an [die] Bildung und Aufrechterhaltung dieser Form gebunden“ (ebd.: 282).

Als Beispiele für vormoderne Lebensformen nennt Mennicke verschiedene kleinere und größere Gemeinschaften: zunächst die Familie (ebd.: 286), die er als „organische Urzelle des Volkskörpers“ bezeichnet (Mennicke 1924d: 397), die Arbeitsstätte (Mennicke 1929b: 287ff.) und die Gemeinde (ebd.: 292ff.), den „Stamm“ (Mennicke 1999 [1935]: 47, 48, 63), schließlich auch „Heimat und Volkstum“ (Mennicke 1924d: 294ff.).

In der Vormoderne sei der Mensch in diese sozialen Lebensformen hineingeboren worden, sie seien „unausweichliche Zwangs-“ (Mennicke 1929b: 281) und Schicksalsgemeinschaften (vgl. hierzu auch Mennicke 1999 [1935]: 36f.) gewesen. Man habe ihnen nicht entweichen können, ohne selbst außerhalb der Gemeinschaft zu stehen. Durch die sozialen Lebensgemeinschaften habe der Mensch „ganz von selbst in einen Kulturzusammenhang hineinwachsen können“ (Mennicke 1926g: 267) und habe die Sitten, die Religion und die Ethik seiner Gemeinschaft erlernt, deren Einhaltung die Gemeinschaft kontrolliert und ggf. auch sanktioniert habe. Die Verbindungen innerhalb einer sozialen Lebensgemeinschaft seien dauerhaft und unhinterfragbar gewesen: Verwandtschaft und ökonomische Notwendigkeit habe Familienmitglieder aneinander gebunden, derunftzwang den Lehrling an seinen Meister. Lasten seien in einer sozialen Lebensgemeinschaft gemeinsam und solidarisch getragen worden. Erziehung sei in solchen Gemeinschaften kaum von Bedeutung gewesen, weil die Gemeinschaft selbst erzieherisch gewirkt habe (ebd.), denn „dadurch, daß er miterlebt, unterzieht sich der Mensch [...] der Erziehung. Er kann sich nicht entziehen, weil er sich nicht gänzlich außerhalb der gesellschaftlichen Verbandes stellen kann“ (Mennicke 2001 [1937]: 37). Auch Bildung sei nicht notwendig gewesen, weil „infolge der Einfachheit und Übersehbarkeit der wirtschaftlichen Verhältnisse an den gemeinen Mann des Volkes kaum irgendwelche Bildungsanforderungen gestellt zu werden brauchten“ (Mennicke 1930b: 380). Fürsorge für Schwächere sei nicht selbstverständlich gewesen, vielmehr habe man „Verwahrlosung und Verwilderung“ hingenommen, „weil ihr Bestand dank der festen Formen so sicher gefügt war, daß die schwersten Erschütterungen ihm nichts anhaben konnten“ (ebd.).

Das Volk ist bei Mennicke nun eine solche soziale Lebensform. Es sei eine größere Einheit, die die kleineren sozialen Lebensform umschließe (Mennicke 2001 [1937]: 72). Das Volk sei eine Gemeinschaft, die sich als „organisch gewachsene Gestalt“ (Mennicke 1926e) klar von der Gesellschaft abgrenze. Das Volk als Einheit lasse sich nicht zergliedern. Der Mensch wachse in das Volk hinein, das sozialisierende Funktion übernehme:

Und Volk ist hier keineswegs nur ein bevölkerungspolitischer Sammelbegriff, sondern eine wirkliche, lebendige, in sich vielfach gegliederte, aber zuletzt doch *eine* Gestalt. Und das deshalb, weil der einzelne Mensch hier immer wieder mit Notwendigkeit hineinwächst in die vorgebildete Form, die ihm allein das gute Gewissen zu existieren verleiht. (Mennicke 1929b: 282, Hervorhebung im Original)

Das „Volksbewußtsein“ sei natürlich und unverstellt, sodass von wirklichem „Bewußtsein“ eigentlich noch nicht die Rede sein könne.

Als Gegenbegriff zum Volk als Gemeinschaft führt Mennicke den Begriff der „Masse“ ein, die keine gemeinschaftsstiftende Funktion entfalte. Als Masse werden bei Mennicke vor allem die Arbeiter\*innen bezeichnet. Das „Massenbewußtsein“ sei aber weder für die Arbeiter\*innen selbst befriedigend, noch sei es ausreichend, um das Zusammenleben in der Volksgemeinschaft zu gestalten:

In der proletarischen Dichtung der letzten Jahre findet sich immer wieder die Sehnsucht bzw. Forderung ausgesprochen, daß Masse Gemeinschaft werde. Und auch sonst ist in der sozialistischen Literatur dieser Jahre immer stärker das Gefühl zum Ausdruck gekommen, daß Masse Not und Massenbewußtsein ein notwendiges – ganz sicher tiefnotwendiges – Übel sei. Der Mensch, der psychologisch im wesentlichen von der Stützung durch ein Massenbewußtsein lebt, ist nicht der Mensch, den ein produktives Gemeinschaftsleben braucht. (Mennicke 1927b: 15)

Deshalb ziele die Arbeiter\*innenbewegung nicht nur auf die „Idee der Massen- und Klassenolidarität“, sondern auch auf die „Gemeinschaftsidee“ (ebd.: 16). Soziale Lebensgemeinschaften im Allgemeinen und „Volk“ als Lebensgemeinschaften insbesondere sind nach Mennicke unentrinnbare „Schicksalsgemeinschaften“ (Mennicke 1999 [1935]: 140). Jeder Mensch mache die Erfahrung der „volklichen Unentrinnbarkeit“ (Mennicke 1926c, 1999 [1935]: 23), „der unauflöselichen Verflochtenheit des Menschen in die gesellschaftlichen Zusammenhänge“ (Mennicke 1924c: 15). Das Volk, in das man hineingeboren werde, müsse man als Schicksal (er)tragen, „wenn man überhaupt leben will.“ (Mennicke 1925b: 5). Das Volk existiert bei Mennicke also schon vor dem Menschen (ebd.). „Schicksal“ bedeute nun einerseits, eine Gemeinschaft als gegeben hinzunehmen, andererseits diese aktiv mitzugestalten,

[...] sich einzugestehen, daß wir mit unzählig vielen Menschen zu einem Volke verbunden sind, zu denen wir nicht freudig Ja sagen können. Gerade das erst heißt ja Schicksal, Volk, daß man sich seine Umgebung und seine Genossen nicht aussuchen kann. Sondern daß man verflochten ist in einen Lebenskomplex, der die fragwürdigsten Stellen und Seiten hat. Es ist

nicht aufrichtig und nicht sinnvoll, über dieses Schicksal hinweg springen zu wollen dadurch, daß man sich in Begeisterung für ein Traumbild hineinsteigert, von dem man dann die vorliegende Wirklichkeit mißtrauisch betrachtet oder gar feindselig mißhandelt. Es ist vielmehr einzig aufrichtig und sinnvoll und vor allem auch im Sinne des Gestaltungswillens fruchtbar, wenn man sich die ganze Schwere des Schicksals eingesteht und dann doch noch, ja dann gerade erst willig ist, mit ganzer Hingabe am Volksganzen zu schaffen. Dann aber ebenso, daß auch noch das letzte und mir am schwersten erträglichste Glied miteingeschlossen ist. (ebd.: 6)

Volk als funktionierende Gemeinschaft ist bei Mennicke ein Begriff, den er in der vormodernen Gesellschaft verortet, es ist ein Begriff, der auf die Vergangenheit verweist. Mit Beginn der Moderne werde das Volk als unhinterfragbare Gemeinschaft brüchig. Das Volk als brüchig gewordene Gemeinschaft ist ein Begriff der Gegenwart. Der Gegenbegriff zum „Volk“ als vergangener Gemeinschaft ist die Nation als Einheit der Moderne. Weiter unten gehe ich auf den Begriff „Nation“ näher ein.

Was zeichnet die „Schicksalsgemeinschaft Volk“ aus? Was unterscheidet das Volk von anderen sozialen Lebensformen? Was verbindet die Mitglieder eines Volkes? Es ist ihre gemeinsame Sprache, die gemeinsame Kultur und die Liebe für das Siedlungsgebiet, ihre „Heimat“:

Bei weitem der größte Teil der Bevölkerung bleibt verbunden mit der Wertschätzung der eigenen Sprache, der an den Geburtsort gebundenen Lebenssphäre und also des eigenen Volkes und hat mithin nicht zu Unrecht das Gefühl, daß die „Vaterlandsliebe“ unentbehrliche Grundlage für ein vollentwickeltes Leben ist. [...] an einem eigenen Volk und seiner Sprache, läßt bei den meisten Menschen das Lebensgefühl zur ganzen Entfaltung und Äußerung kommen. (Mennicke 1999 [1935]: 162)

Das Volk ist bei Mennicke eine Sprach- und Kulturgemeinschaft. Sprache ist hier nicht nur als Kommunikationsmittel zu verstehen, sondern ist auch emotional konnotiert, erst die Sprache erzeuge ein „Lebensgefühl“. Mit dieser kulturellen und sprachlichen Einheitlichkeit gehe eine „natürliche Ablehnung allen Fremdens“ einher, „*wohingegen das Fremde einschränkend und unterdrückend wirkt. Hier haben wir es also mit dem echten und auf keine einzige Weise wegzudiskutierendem Element jedes Nationalismus zu tun*“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Das Volk als vormoderne Form der Vergemeinschaftungen ist also ein sprachliches und kulturell einheitliches Volk, das danach strebt, seine Einheit zu bewahren. Das Volk schließt sich nach außen ab. Da das Volk in Mennickes Vorstellung schon vor dem Menschen dagewesen ist, könne die Volkszugehörigkeit – auch im Falle einer Migration – nicht oder nur zu sehr schwer gewechselt werden.

Es gibt natürlich eine Möglichkeit (die sich z.B. beim Studieren einer fremden Sprache allmählich realisieren kann), das Fremde zu meistern und sich also auch in der Fremde mit Sicherheit zu bewegen (obwohl höchstwahrscheinlich immer noch ein Unterschied gegenüber dem Eigenen bleibt). Aber diese Möglichkeiten sind doch, hinsichtlich der Gesamtbe-

völkerung, Ausnahmen. Bei weitem der größte Teil der Bevölkerung bleibt verbunden mit der Wertschätzung der eigenen Sprache, der an den Geburtsort gebundenen Lebenssphäre und also des eigenen Volkes und hat mithin nicht zu Unrecht das Gefühl, daß die ‚Vaterlandsliebe‘ unentbehrliche Grundlage für ein vollentwickeltes Leben ist. (ebd.)

Die Kultur des Volkes bezeichnet Mennicke als „Volkstum“. Das Volkstum sei eine tradierte Art und Weise, die Welt zu begreifen. Es finde in Volksliedern und im Volkstanz (Mennicke 1929b: 295, 1930b, 1999 [1935]) seinen Ausdruck. Das Volkstum gebe dem Menschen Lebensinhalt und Lebensrichtung.

Denn Heimat und Volkstum sind prinzipiell für den Durchschnitt der Menschen bildende Mächte in dem Sinne, daß jeweils ein bestimmter Menschenschlag durch Jahrhunderte hindurch kulturelle Inhalte und Formen ausgebildet hat, die dem ganzen Dasein ein bestimmtes Ziel und damit der ganzen Lebensführung eine bestimmte Richtung geben. In Festen und Volksbräuchen, in Liedern und Tänzen, in Sprichwörtern und Redensarten, in Lebensregeln und einem bestimmten religiösen Gedanken- und Anschauungsgut hat das Gestalt gewonnen, was der Anlage und den spezifischen Bedürfnissen eines solchen Volksschlages entspricht, was daher Heimat und Volk liebenswert und damit wieder das Leben lebenswert macht [...]. (Mennicke 1929b: 295)

Das „Volkstum“ als Kultur des Volkes habe sich besonders in Landstrichen bewahrt, die nicht von „Massen von Arbeitern aus anderen Landesteilen, teilweise aus dem Auslande“ betroffen gewesen seien (ebd.: 297). In diesen Landstrichen fände man eine „hoffnungslose Mischung der Bevölkerung“ vor, so dass man vom „landsässigen Volk“ nicht mehr sprechen könne (ebd.: 295). Das Volkstum sei besonders dort bedeutsam, wo man „rassisch rein“ geblieben sei (ebd.). Dieser Bezug zur Rasse findet sich bei Mennicke nur an wenigen Stellen. Er wird wie in dieser Textstelle eher für die Vormoderne genutzt oder beschreibt Landstriche, die von Modernisierungsprozessen ausgenommen waren. Für die Moderne diskutiert er Rasse vor allem in Abgrenzung zum Nationalsozialismus.

Im engen Zusammenhang mit dem Begriff des Volkstums steht bei Mennicke der Begriff „Heimat“. Der Heimatbegriff (ebd.: 294ff.; Mennicke 1925a, 1926e) bleibt bei Mennicke jedoch blass und ist vor allem in seinem Text *Die sozialen Lebensformen als Erziehungsgemeinschaften* relevant. Auch wenn nicht explizit genannt, so lässt sich aus dem Begriffspaar „Heimat und Volkstum“ erschließen, dass Mennicke die Heimat als den Ort betrachtet, an dem das „Volkstum“ entsteht. „Heimat“ als soziale Lebensform (Mennicke 1929b: 294) ist damit mehr als nur Siedlungsgebiet und stiftet Gemeinschaft, erzieht zur Gemeinschaft und entfaltet damit eine bildende Kraft.

Diese „bildende Macht“ von Heimat und Volkstum sei jedoch nicht absolut, sondern „prinzipiell [nur, M.W.] für den Durchschnitt der Menschen“ (ebd.: 295). Denn die meisten Menschen, so Mennicke, bräuchten das Volkstum, weil sie nicht dazu befähigt seien, ihren Lebensinhalt selbst zu suchen. Sie müssten sinnfüllende Lebensinhalte dargeboten bekommen (ebd.). Das

Volk halte diese in Form des „Volkstums“ bereit. „Insofern ist die prinzipielle pädagogische Bedeutung dieser kulturellen Bestände von Heimat und Volkstum gar nicht hoch genug anzuschlagen“ (ebd.). Das „Volkstum“ ist dann die Kultur für die Menschen, die mit der Freiheit der Modernen überfordert sind. Spezifisch für das Volkstum sei, dass es „den Kreisen des Volkes, die nicht von der Reflexion“ oder überhaupt von der sogenannten „geistigen“ Kultur leben (Mennicke 1926c), Sinn stifte. Das Volkstum knüpfe nicht an die Abstraktion an, für die „der einfache Mann aus dem Volk“ gar nicht empfänglich sei, sondern am Konkreten (Mennicke 2001 [1937]: 138). Folglich müsse jegliche Bildung am „volksmäßigen“ ansetzen und Kulturwerte vermitteln, „die wirklich noch geschöpft sind aus der verbindenden, im Grunde allen gemeinsamen Lebens- und Volkssubstanz“ (Mennicke 1927c: 66; ähnlich auch Mennicke 1999 [1935]: 138). Die Volkskultur verortet Mennicke auf dem Land, sie gehöre zum „einfachen Volk“, welche der volksmäßigen Bildung bedürfe: Die Volkshochschule müsse am Volksmäßigen ansetzen, um auch den „intellektuell Unentwickelten“ zur Verfügung zu stehen (Mennicke 1927c: 66).

Es könne aber in einem Volk durchaus Menschen geben, die für die Bildungskraft des Volkstums nicht empfänglich seien. So habe es auch im Mittelalter schon eine Schicht der Gebildeten gegeben, die zwar noch mit dem Volk in Verbindung gestanden, aber sich schon vom Volkstum gelöst habe (Mennicke 1929b: 282). Die gehobene Bildung setze den frei denkenden Menschen und einen gewissen Bildungsstand voraus und sei untrennbar mit der „Entfaltung des Individuums“ im 19. Jahrhundert verknüpft gewesen (Mennicke 2001 [1937]: 42). Sie sei deshalb eine Form der Kultur, die erst mit dem Übergang zur Moderne entstanden sei. Der Gegenbegriff zum Volkstum, als Bildungskraft des „einfachen“, „vormodernen“ Volks, ist die „geistige Kultur“. Während das Volkstum die innere Kohäsion des Volkes voraussetzt, ist Freiheit die Voraussetzung für die geistige Kultur. Dem Volkstum wird die gehobene Kultur gegenübergestellt.

Der Begriff der „Arbeiter\*innenkultur“ spielt bei Mennicke keine Rolle – weder für die Volkskultur noch für die gehobene Kultur. Denn die Volkskultur entstehe im Volk als vormoderne Gemeinschaftskultur, die Arbeiterklasse sei hingegen eine neuere Erscheinung, die erst auf die Bühne trete, als das Volk als Schicksalsgemeinschaft bereits an Bedeutung verloren habe und zunehmend durch die Nation ersetzt worden sei. Dann aber etablierten sich Gruppen innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung als eigene gemeinschaftsstiftende soziale Lebensformen (Mennicke 1929b).

Zur Kultur eines Volkes gehöre nicht nur sein „Volkstum“, sondern auch seine Religion oder seine Religionen. Denn erstens seien die sozialen Lebensgemeinschaften auch religiös geprägt – und damit auch das Volk als soziale Lebensgemeinschaften (Mennicke 2001 [1937]: 55ff.). Zweitens beschreibt Mennicke unterschiedliche Völker auch anhand ihrer Religion (Mennicke 1999 [1935]). Das „sittliche Bewußtsein“ eines Volkes sei drittens auch durch

Religion geprägt (Mennicke 2001 [1937]), das „Volkstum“ viertens durch Religion beeinflusst (Mennicke 1929b).

Wenn Mennicke „Volk“ in einem religiösen Sinne nutzt, dann meint er das „christliche Volk“, von dem er das „jüdische Volk“ abgrenzt (Mennicke 1999 [1935]: 126f.). Religion kommt bei Mennicke überhaupt nur als Christentum (vgl. hierzu z.B. Mennicke 1918, 1920, 1921, 1927c: 14, 1931, 1999 [1935], 2001 [1937]) und Judentum (Mennicke 2001 [1937], 1999 [1935]) vor. Auch die säkularisierten Diasporajuden bleiben bei Mennicke Bestandteil des jüdischen Volkes, was darauf hinweist, dass auch die religiösen Völker von Mennicke als unentrinnbare Schicksalsgemeinschaften gedacht werden.

Auch wenn bei Mennicke erkennbar ist, dass das Volk als Kulturgemeinschaft auch religiös geprägt ist, so bedeutet das nicht, dass „das jüdische Volk“ als Gegenbegriff zum „deutschen Volk“ genutzt wird. Eine solche Verwendung kommt in Mennickes Texten nicht vor. Ob Juden Teil einer vormodernen „deutschen Volksgemeinschaft“ sein können, bleibt bei Mennicke offen. Sicher aber können sie Teil einer modernen deutschen Nation sein, die von Mennicke pluralistisch gedacht wird. Religion ist bei Mennicke keine normative Kategorie.

Antisemitische Begründungsmuster des „deutschen Volks“ finden sich bei Mennicke nicht. Auch biologisierende oder rassistische Erklärungen haben in seiner Volksvorstellung keinen Platz, obwohl an manchen Stellen deutlich wird, dass er von der Existenz verschiedener Rassen ausgeht (Mennicke 1925b: 5, 1921, 1929b: 295). Dennoch gibt es auch hier keine Wertung, keine Oben-unten-Relation. Die Differenzlinie zwischen Völkern verläuft bei Mennicke entlang von Sprache und Kultur, weil dies von „Natur her gegeben gewesen“ und von den Völkern selbst auch so erlebt worden sei (Mennicke 1999 [1935]: 161).

Völker definieren sich nach Mennicke über Sprache und Kultur und über ihr Siedlungsgebiet, dass sie als ihre „Heimat“ betrachten. Jedes Volk habe eine eigene „Volksseele“ (Mennicke 1919/20: 718), einen „Volkscharakter“ oder einen „Volksgeist“ (Mennicke 1924b: 38, 1999 [1935]: 169, 2001 [1937]: 88) und eine „seelisch-geistige Eigenart eines einzelnen Volkes“ (Mennicke 1927c: 63). Auch bei Mennicke finden sich Ansätze, das Volk zu vermenschlichen, doch beschränkt sich diese auf „charakterliche Eigenschaften“, als biologischer Körper wird das Volk bei Mennicke nicht beschrieben. Zu den deutschen Charaktereigenschaften des Volkes gehöre der Militarismus, das Exerzieren und Marschieren: „Nun handelt es sich dabei gewiß auch um einen Ausdruck des Volkscharakters, wie er durch Natur und Geschichte, eben durch das Preußentum mitgeprägt wurde“ (ebd.: 16). „Volksgeist“ oder „Volkscharakter“ hat bei Mennicke keine spirituelle Dimension, sondern bezieht sich eher auf Gemeinsamkeiten, die sich aus geteilter Sozialisationserfahrung ergibt. Zu den Charaktereigenschaften des amerikanischen Volks gehören nach Mennicke die „Dienstleistungsorientierung“, die „russische Volksseele“ sei hingegen

geprägt durch „Allmenschlichkeit“ und „Brüderlichkeit“ und drücke sich in „enthusiastische[n] Denker[n] wie Dostojewski und Tolstoi“ aus (Mennicke 1999 [1935]: 92). Begriffe wie „Volksgeist“ oder „Volkscharakter“ nutzt Mennicke nicht in einem mythischen, sondern in einem beschreibenden Sinne, um die „natürliche Verschiedenheit der Völker“ hervorzuheben. Auch eine „Oben-unten-Relation“, eine Aufwertung des eigenen Volkes auf Kosten eines anderen Volkes, ist Mennicke fremd. Im Gegenteil: Mennicke entlarvt dies als Strategie einer (nationalistischen) Minderheit, die Hetze gegen andere betreibt, um beispielsweise für den Krieg zu begeistern:

Man [die kriegstreibenden Parteien, M.W.] muß zweitens die Vortrefflichkeit des eigenen Volkes und die Minderwertigkeit des feindlichen Volkes deutlich machen. (ebd.: 182)

Mennicke, so lässt sich an dieser Stelle zusammenfassen, erfasst „Volk“ als vormoderne Form der Vergemeinschaftung, als soziale Lebensform, durch die der Mensch in eine Gemeinschaft hineinsozialisiert wird. Diese werden durch Sprache und Kultur und der „Liebe zu Heimat“ zusammengehalten. Sein sozialpädagogischer Ansatz nimmt seinen Ausgangspunkt in der Auflösung der Ständegesellschaft durch Industrialisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und auch Demokratisierung.

#### 6.4.2 *Der Übergang zur Moderne und die Entstehung von Nationen*

Die Übergänge und Brüche von der mittelalterlichen Ständegesellschaft zur Moderne (vgl. Kapitel 2.2) sind Ausgangspunkt für Mennickes theoretischen Ansatz. Zwei Ereignisse sieht Mennicke hierfür als zentral an: Die Industrialisierung und die Atomisierung (Mennicke 1929b: 282). Mit „Atomisierung“ meint Mennicke die Befreiung des Menschen von religiösen Zwängen, die Abwendung von einem „autoritär religiösen Bewußtsein“ (Mennicke 2001 [1937]: 37) in Folge von Humanismus, Reformation, Aufklärung und Idealismus. Die Industrialisierung habe hingegen zur Urbanisierung und Mobilisierung geführt und den Menschen „von seiner Scholle gelöst“ (Mennicke 1929b: 292). Massenmedien und die Entwicklung neuer Verkehrswege hätten die Folgen der Moderne in die Breite getragen (ebd.). In der Folge hätten die sozialen Lebensformen angefangen, ihren Charakter zu verändern oder sich aufzulösen. Diese Veränderungen habe auch „das Volk“ als soziale Lebensform betroffen, das allmählich von „der Nation“ verdrängt worden sei.

Diese Modernisierungsprozesse und die damit verbundenen Veränderungen sind nach Mennicke bereits zu Beginn der Neuzeit zu beobachten.

Die religiöse Konfession hat also gleichzeitig einen politischen Sinn. Das Wissen um sie und die Kenntnis von ihr bedeutet gleichzeitig, sich der Staatsgemeinschaft, zu der man gehört, bewußt zu werden und sich in sie einzuordnen. (Mennicke 2001 [1937]: 40)



Dieser neue Staat habe nun seine Untertanen an sich binden müssen, und zwar nicht durch Religionserziehung, sondern durch „Nationalerziehung“ (ebd.: 65). Dabei habe der religiöse absolutistische Staat weiterhin auf die „Unfreiheit“ seiner Untertanen gesetzt (ebd.). Es finden sich bei Mennicke Semantiken, die die Umbrüche von einer autoritär-religiösen zu einer pluralistischen Gesellschaft beschreiben. So wird dem „religiösen Volk“ das moderne „nicht religiöse Volk“ gegenübergestellt (Mennicke 1999 [1935]: 23, 166, 171, 2001 [1937]: 61f.).

Die wirtschaftlichen Veränderungen werden sichtbar, wenn Mennicke einerseits vom „modernen Industrievolk“ (Mennicke 1930a), andererseits vom „Landvolk“ spricht. Mit dieser Gegenüberstellung geht gleichzeitig eine Einteilung in Großstadt und Land einher, wobei der Volksbegriff für das Land reserviert bleibt.

Beschreibt er die moderne Gesellschaft, die Mennicke als pluralistisch versteht, so finden sich auch vielfältige Volkssemantiken, neben dem Religionsvolk und dem ständischen Volk (Mennicke 1927c: 12, 1929b: 282) auch die „Klassen des Volkes“ (Mennicke 1920: 570, 1927c, 1924d, 1930a). Um die pluralistische moderne Gesellschaft zu beschreiben, weist Mennicke dem Volk- und Nationenbegriff unterschiedlichen Sinn zu. Mennicke begrüßt diese pluralistische Gesellschaft, die den Menschen aus seinen Zwangsgemeinschaften gelöst und Freiheit und Gleichheit mit sich gebracht habe (Mennicke 2001 [1937]: 46). Er orientiert sich deshalb nicht an der Vergangenheit und möchte mit seinen Betrachtungen „keine rückwärtsgewandte[n], sondern [...] die positiven Tendenzen, die mit den Wandlungen in Erscheinung treten, aufzufinden suchen, um für die sozial-pädagogische Gestaltungsaufgabe die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen“ (Mennicke 1929b: 283).

Diese neue, sozialpädagogische Gestaltungsaufgabe ergebe sich aus den gesamtgesellschaftlichen Veränderungen im Allgemeinen und den veränderten sozialen Lebensformen im Besonderen. Denn der moderne Mensch werde nun nicht mehr in die sozialen Lebensformen hineingeboren, das Volk verliere seinen unausweichlichen Charakter. Die dadurch errungene Freiheit sei eine „Scheinfreiheit“ (Mennicke 2001 [1937]: 46), weil die religiöse Abhängigkeit durch neue Abhängigkeiten ersetzt worden sei. In der arbeitsteiligen Gesellschaft sei die ökonomische Abhängigkeit der Gesellschaftsmitglieder untereinander so stark, dass Selbstversorgung kaum mehr möglich sei. Auch die Wahlfreiheit der Moderne sei eine Scheinfreiheit, da viele Menschen mit dieser Wahl überfordert seien, denn „die kritische Kraft des Bewußtseins ist klein, die Neigung sich beeinflussen zu lassen ist groß“ (ebd.: 46f.; ähnlich auch Mennicke 1999 [1935]: 95ff.). Zwischenmenschliche Beziehungen seien nicht mehr selbstverständlich gegeben, sondern müssten gesucht und aktiv gestaltet werden.

Mit dem Übergang in die moderne Gesellschaft verlören die sozialen Lebensformen einerseits ihre Verbindlichkeit, andererseits hätten sich auch die

Werte innerhalb der sozialen Lebensformen verändert, diese hätten „Richtung und Bestimmtheit“ eingebüßt. So habe beispielsweise die Emanzipation der Frau, die Mennicke prinzipiell begrüßt, dazu geführt, dass „Unsicherheiten und Spannungsreichtum“ das gesamte Eheleben durchziehen würden. Dies habe zur Folge, dass „das ganze Werden des Kindes“ im weiten Teilen dem Zufall preisgegeben werde (Mennicke 1929b: 285). Das Handwerk, welches eine besondere Bedeutung für das Volksleben habe, habe einen anderen Einfluss auf den Lehrling ausüben können als die Fabrik auf ihre jungen Arbeiter\*innen (ebd.: 287). Diese Verschiebungen haben nach Mennicke dazu geführt, dass die Menschen zunehmend orientierungslos seien und der pluralistischen Gesellschaft skeptisch begegnen würden (Mennicke 2001 [1937]).

Auch die Bedeutung der sozialen Lebensform „Volk“ habe sich verändert. Zunächst habe das „Volkstum“ als bindende Kraft an Bedeutung verloren:

In der heutigen industriell-kapitalistischen Welt sind ohne Zweifel weite Kreise des Volkes aus der erlebten Verbindung mit Volk und Volkstum gelöst und sind gegen alles das, was unter dieser Betonung an sie herankommt, besonders mißtrauisch. (Mennicke 1926c: 102; ähnlich auch Mennicke 1929b: 294)

Der Humanismus gelte zwar im Ausland als Nationalkultur der Deutschen (Mennicke 1999 [1935]: 168), sei aber Kultur der Gebildeten geblieben und könne für die Mehrheit der Deutschen keine orientierende Kraft entfalten:

Der Humanismus des 18. und des Beginns des 19. Jahrhunderts haben sicherlich in Deutschland (in der Philosophie, in der Literatur und in der Musik vor allem) eine besonders beeindruckende Manifestation gefunden, die immer noch im Ausland als für die Nationalkultur des deutschen Volkes kennzeichnend empfunden wird und die es schließlich selbst empfunden hat. Aber eigentlicher Besitz und in gewissem Sinn ein Gemeinschaftsband sind diese kulturellen Inhalte doch nur für eine ziemlich kleine Elite von Gebildeten (Bildungselite) [dtsh. i. nl. O.] geworden. Das deutsche Volk in seinem Ganzen hat es in dieser Hinsicht nicht weiter als zu einem abstrakten Stolz gebracht und bringen können. (ebd.)

Mennicke unterscheidet hier zwischen der Nationalkultur als Zuschreibung der anderen und dem Selbstbild eines Volkes. Mennicke zeigt also, dass es unterschiedliche Perspektiven auf eine Nationalkultur geben kann. Die Selbst- und Fremdzuschreibungen können sich miteinander decken, müssen es aber nicht. Mennicke setzt damit die Nationalkultur grundsätzlich kontingent, als auch anders denkbar – das „Volkstum“ ist es hingegen nicht. Deutschland habe die Zuschreibung anderer Nationen weitgehend übernommen – eine eigene Kultur, die für das ganze Volk (ver-)bindend sei, habe es aber nicht gefunden.

Das Volk sei in sich pluraler und damit auch konfliktreicher geworden, man müsse

[...] sich zunächst einmal einzugestehen, daß wir ein unterworfenes Volk sind. Und was vielleicht noch schwerer ist: sich einzugestehen, daß wir mit unzählig vielen Menschen zu einem Volke verbunden sind, zu denen wir nicht freudig Ja sagen können. Gerade das erst heißt ja Schicksal Volk, daß man sich seine Umgebung und seine Genossen nicht aussuchen

kann. Sondern daß man verflochten ist in einen Lebenskomplex, der die fragwürdigsten Stellen und Seiten hat. (Mennicke 1925b: 6)

In der Moderne bleibe das Volk eine Schicksalsgemeinschaft, es werde aber heterogener. Man könne nicht auf „Gleichheit“ der Volksgenossen hoffen, sondern sei im Gegenteil auch mit Menschen verbunden, mit denen man es lieber nicht wäre. Das moderne, gegenwärtige Volk wird also von Mennicke divers gedacht, nicht nur in Bezug auf Religion und Weltanschauungen, sondern auf einer zwischenmenschlichen Ebene überhaupt. Mennicke geht also nicht nur von der Pluralität des Volkes, sondern auch von seiner Konflikthaftigkeit aus, denn das „Volk als Lebenskomplex“ habe „die fragwürdigsten Stellen und Seiten“ (ebd.). Der Gegenbegriff zu einem konflikthaften Volk ist das harmonische Volk. Interessant ist nun, dass Mennicke die Pluralität sowohl des modernen Volkes bzw. der modernen Nation anhand vieler Merkmale beschreibt – beispielsweise anhand von Weltanschauungen, Konfession oder Klassen –, nicht jedoch anhand von Volkszugehörigkeiten. Die Fragen von „Volksminderheiten“ oder „Nationalitäten“ kommen bei Mennicke nicht vor. Das Volk wird als „deutsches“ oder „niederländisches Volk“ gedacht, das in sich divers ist, aber eben nur aus „Deutschen“ oder „Niederländer\*innen“ besteht. Dazu passt Mennickes Annahme, dass die Volkszugehörigkeit nicht oder nur in absoluten Ausnahmefällen zu wechseln sei. Das moderne Volk ist also bei Mennicke ein Volk, das in Bezug auf die Volkszugehörigkeit seiner Mitglieder als homogen gedacht wird, in sich dann aber pluralistisch und auch konflikthaft ist. Mit dieser Konflikthaftigkeit habe sich der Mensch abzufinden, es gelte, die Vielfalt zu akzeptieren. Mennicke geht vom „Volk als Wirklichkeit“ aus, Volk ist die Gemeinschaft, in die man hineingeboren wird. Nach Mennicke müsse das Zusammenleben in der Gegenwart gestaltet werden, man solle nicht einem „Traumbild“ anhängen. Das Volk ist also eine gegenwärtige „sozialpädagogische Gestaltungsaufgabe“ (Mennicke 1929b: 283). Die Gestaltung einer Volksgemeinschaft meint bei Mennicke permanente Arbeit an einer offenen, akzeptierenden Gesellschaft. Um eine Volksgemeinschaft zu gestalten, müsse man lernen, die anderen in ihrer Vielfalt zu akzeptieren, soziale Kohäsion entsteht also durch Akzeptanz, nicht durch Ausschluss. Anders ausgedrückt: Das Volk wird durch die sich gegenseitig akzeptierenden Volksglieder zur Volksgemeinschaft, Intoleranz würde diese Volksgemeinschaft stören. Zu dieser Form der Volksgemeinschaft gehöre auch das „am schwersten erträgliche Glied“, es handelt sich hierbei also um eine inkludierende Vorstellung von Volk, nicht um eine exkludierende. Was Mennicke also hier anstrebt, ist nicht die klassenlose Gesellschaft, sondern die Schaffung einer Grundlage für ein demokratisches Zusammenleben.

Diese Pluralität und Konflikthaftigkeit des Volkes sei für viele Bevölkerungskreise eine große Herausforderung. Diese werde durch die zunehmende Existenzunsicherheit der sozialen Lebensformen verstärkt (Mennicke 2001 [1937]: 47), die „mehr und mehr auch durch die Völker als solches empfunden

den“ werde (Mennicke 1999 [1935]: 163, ähnlich auch 140). Durch die Auflösung der sozialen Lebensformen fehle dem Menschen etwas, woran er sich festhalten könne. Die gesellschaftliche Gruppe, der man angehöre, Mennicke nennt hier das Proletariat, die Handwerker und Kleinhändler, die Großstadtbevölkerung oder die Jugend (ebd.), verlören ihre bindende Kraft für den Einzelnen und büßten zudem an gesamtgesellschaftlicher Bedeutung ein. Diese Existenzunsicherheit werde durch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen verstärkt, etwa die Inflation (Mennicke 1924/1925a) oder den Ersten Weltkrieg, der die „Kulturwürde des Volkes“ in Frage gestellt habe (Mennicke 1924b: 32). Die Existenzunsicherheit sei eine allgemeine, betroffen seien alle Bevölkerungsgruppen, wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung (Mennicke 1999 [1935]), wobei die Lage der Arbeiter\*innen besonders prekär sei (Mennicke 1924b).

Aufgrund ihrer fortwährenden Existenzunsicherheit könne sich die Arbeiter\*innenklasse kaum mit der Nation identifizieren:

Der industrielle Fortschritt machte das Maß der Begeisterung voll, brachte aber natürlich mit sich, daß die Arbeiter an Nationalbewußtsein im Ganzen nicht teilnehmen konnten (und im Verlauf der weiteren Entwicklung immer breitere Kreise nicht). Denn eine gesellschaftliche Gruppe, die mit der größten Anspannung um ihre Position in der Innenpolitik ringt, ist aus der Natur der Sache heraus wenig empfänglich für einen nach Außen strahlenden Glorionschein. (Mennicke 1999 [1935]: 169f.)

Existenzunsicherheit, die Überforderung durch Freiheit und die zunehmende Konflikthaftigkeit des Volkes führten dann dazu, dass viele Menschen der Modernen skeptisch begegnet würden.

Die Frage, wie pluralistische Gesellschaften dennoch soziale Lebensgemeinschaften formen können, ist eine Grundfrage im Theorieansatz Mennickes.

Demokratie ist bei Mennicke die Staatsform, die einer pluralistischen und freiheitlichen Gesellschaft entspricht, da alle unabhängig von ihrer weltanschaulichen Einstellung, unabhängig von „Stand und Klasse“ am „Aufbau der Volks- und Menschheitsgemeinschaft“ (Mennicke 1930b: 145) beteiligt seien. „Die demokratische Staatsform mit ihrem Versuch, das gesamte Volk an der politischen Verantwortung zu beteiligen“ sei „gewiß ein historischer Fortschritt“ (Mennicke 1927c: 61). Und in seinem Grundlagenwerk *Sozialpsychologie* schreibt Mennicke:

Die Weimarer Republik stellt diesen Versuch dar. Wer die ersten Jahre nach dem Krieg in Deutschland gelebt hat, weiß, daß der Zusammenbruch von „des Reiches Macht und Herrlichkeit“ [dtsch. i. nl. O.] für Tausende und Millionen nicht nur Leid, sondern auch die feurige Hoffnung bedeutete, daß Deutschland nun endlich seine nationale Form finden könnte, eine Form, die *das Werk des Volkes selber*, des Ganzen wäre. Ich brauche die traurige Geschichte dieses Versuches nicht zu schreiben. Das Resultat liegt nur allzudeutlich vor aller Augen. (Mennicke 1999 [1935]: 170, Hervorhebung M.W.)

In einer Demokratie bestimme das Volk selbst die Form des Zusammenlebens und schaffe sie selbst. Es sei in der Lage, „selber die Energie zur Überwindung von unhaltbaren Zuständen“ aufzubringen, „sich selbst zu regieren“ (ebd.: 172). Mennicke verfolgt die Idee einer repräsentativen Demokratie, eine Demokratie, in der die Interessen des Einzelnen durch Politiker\*innen vertreten werden. In einer solchen Vorstellung einer repräsentativen Demokratie wird Politik zum Gegenüber des Einzelnen, sie muss sich dem Volk gegenüber rechtfertigen (ebd.).

Für Mennicke ist Demokratie nicht nur eine Regierungsform der Politik, sondern ein Prinzip, welches die ganze Gesellschaft durchzieht. Wenn man die Beteiligung aller an einer Gesellschaft ernst nehme, dann müsse man auch die Arbeiter\*innen an wirtschaftlichen Prozessen beteiligen. Der Besitz der bürgerlichen Klasse führe nämlich dazu, dass dieses seine Interessen wesentlich besser durchsetzen könne als die Arbeiter\*innen.

Diese Beteiligung der Arbeiter\*innen an der „wirtschaftlichen Verantwortung“ meint darüber hinaus die Mitbestimmung der Arbeiter\*innen in den Betrieben. Mennicke spricht hier von der „Beteiligung“ der Arbeiter\*innen an wirtschaftlichen Prozessen, die zitierten Stellen legen die Vermutung nahe, dass Mennicke hierunter nicht die Abschaffung von Privateigentum versteht, sondern die Einbindung von Arbeiter\*innen über Gewerkschaften und Betriebsräte. Denn erst durch die „wirtschaftlich kulturelle Verantwortung“ könne die Frage der „proletarischen Diktatur von der Tagesordnung verschwinden“ (Mennicke 1927c: 68). Der Betriebsrat diene auch nicht der Stärkung der Arbeiterklasse mit dem Ziel, die proletarische Revolution voranzutreiben, sondern der „Stärkung und Hebung der Volkskraft“ (Mennicke 1926d: 425), also dem Erhalte einer gegenwärtigen Gesellschaft.

Darüber hinaus hebt Mennicke die Bildungsbedürftigkeit des Volkes hervor. Bildung müsse demokratisiert werden und auf alle „Schichten und Bevölkerungskreise“ zielen (Mennicke 1924/1925b: 5). Sie sei noch kein „Gemeingut“ des Volkes, sondern auf eine bürgerliche Elite beschränkt (Mennicke 1927c: 66). Die Beteiligung „des Volkes“ an der Gründung von Volkshochschulen hebt Mennicke folglich positiv hervor (Mennicke 1999 [1935]).

Wie bedeutsam Demokratisierung für Mennicke ist, zeigt sich auch daran, dass er die unterschiedlichen Völker auch nach der Art und Weise ihrer Demokratisierungsprozesse differenziert: Deutschland sei als „letztes der großen abendländischen Völker in die politische Freiheitsbewegung eingetreten“ (Mennicke 1927c: 11). England und Frankreich seien hingegen Länder, in denen die „staatsrechtliche[n] Formungstendenzen aus den breiten Kreisen des Volkes selbst entstanden“ (Mennicke 1999 [1935]: 171).

Auch das Verhältnis der „großen abendländischen Völker“ (Mennicke 1927c: 11) untereinander sollte nach Mennicke demokratisch sein. Verträge und die Verbindung über den Völkerbund würden den Frieden zwischen den

Völkern und die Existenz jedes einzelnen Volkes (Mennicke 1999 [1935]) sichern. Dies stärke letztendlich das Einzelvolk:

Das Eintreten für eine friedliche Verständigung der Nationen untereinander, für eine Regelung ihrer Streitfragen durch juristische Instanzen usw. hindert nicht, sondern fördert erst recht die Ausprägung der wirklich seelisch-geistigen Eigenart eines einzelnen Volkes. (Mennicke 1927c: 62f.)

Demokratie ist also eine mögliche Form des Zusammenlebens, die sich ein Volk im besten Falle selbst gibt. Für diese Einheiten, in denen Menschen zusammenleben und die sich durch ihre politische Form bestimmen, nutzt Mennicke häufig den Begriff der „Nationen“.

### 6.4.3 Die Entstehung von Nationen

Die Nation ist bei Mennicke ein eindeutig politischer Begriff und meint in weiten Teilen den Nationalstaat. Im Zuge von Modernisierungsprozesse hätte die ursprüngliche soziale Lebensform „Volk“ an integrativer Kraft verloren. An ihre Stelle sei die Nation getreten (Mennicke 1999 [1935]). Die Nation als abstrakte Einheit stehe nun vor der Herausforderung, Gemeinschaft zu werden.

Nationen seien jedoch – im Gegensatz zum Volk – keine natürlich gewachsenen, organischen Einheiten, sondern „Kunsteinheiten“, die relativ willkürlich Grenzen ziehen, die sich zudem durch Expansionsbestrebungen und Territorialverluste ständig verschieben würden. Während die Menschen eines Volkes natürliche Beziehungen miteinander pflegten, sei dies bei der Nation nicht gegeben. Nationen stünden also vor der Aufgabe, ihre Staatsbürger\*innen an sich zu binden und bedienten sich dabei des „Nationalcharakters“:

Somit mußten die Staaten (gerade im Zusammenhang mit der Demokratisierung, die seit dem 18. Jahrhundert entstand) nach einem Prinzip suchen, wodurch das Einheitsbewußtsein, das Bewußtsein einer unverbrüchlichen Schicksalsgemeinschaft, gebildet werden konnte und das zur Not mit dem Expansionstrieb verknüpft werden konnte. Dieses Prinzip war das Beharren auf dem Nationalcharakter. (ebd.: 160f.)

Nach Mennicke versuchen Nationen ihre innere Kohäsion zu stärken, indem sie sich mit dem Volk „in Deckung“ bringen. Sie beharrten auf dem „Nationalcharakter“ – der Verschiedenheit der Völker. Das als Sprach- und Kulturgemeinschaft verstandene Volk werde durch diese Nationalisierung politisiert:

Im dem Maße jedoch, wie der *Staat* die unverkennbare *Schicksalsgemeinschaft* wurde, außerhalb derer eine Existenz nicht mehr denkbar war, bekam das Volk und seine Sprache auch einen politische Akzent. (Mennicke 1999 [1935]: 161, Hervorhebung im Original)

Nation ist also eine Einheit, die hergestellt wird. Eine Nation als künstliches Konstrukt brauche Zeit zu wachsen, denn „der Staat ist am Anfang noch lange nicht die Nation im modernen Sinn des Wortes“ (ebd.: 160). Um Einheit herzu-

stellen und die Staatsbürger\*innen an sich zu binden, bedienten sich Nationen des Prinzips des „Nationalcharakters“. Nationen knüpften also an ihre Vorläufereinheiten, den Völkern, an. Dies bedeutet aber: Es hätte auch ein anderes Prinzip gewählt werden können, beispielsweise Religion oder politische Gesinnung. Die Nation denkt Mennicke damit grundsätzlich kontingent, auch wenn er keinen Zweifel daran lässt, dass alle Nationen sich über ihren Nationalcharakter definieren. Ideen eines „Religionsstaats“ oder die „Diktatur des Proletariats“ zieht Mennicke nicht in Erwägung.

Die Nation sei also eine moderne, von Menschen geschaffene politische Form und müsse nicht nur seine Mitglieder zu einer Einheit formen, sondern das Volk als „soziale Lebensform“ ersetzen. Die Nation müsse zur Gemeinschaft werden. Anders ausgedrückt: Die Gebundenheit zum Volk muss auf die Nation übergehen. Dazu müssten Menschen ein bewusstes Zugehörigkeitsgefühl entwickeln, das „Nationalbewußtsein“.

#### 6.4.4 *Das Nationalbewusstsein*

Um sich an die neue Form des Zusammenlebens, die Nation, zu binden, braucht es nach Mennicke ein Bewusstsein darüber, dass man Teil dieser Form ist. Konkret bedeutet dies, dass Menschen sich als „Deutsche“ fühlen und sich bewusst sind, „Deutsche“ zu sein – wobei offenbleibt, was darunter genau zu verstehen sei.

„Nation“ wird das Merkmal über das sich die neue Einheit identifiziert – sie wird zu einem Wert:

Hier wird allzu deutlich, daß das Sich-Lösen von der Tradition auch das gesellschaftliche Bewußtsein im Ganzen trifft. Wenn der Staat oder die Nation als ein Wert empfunden und angesehen werden, der seinen Grund und sein Recht in sich selbst trägt, dann kann man daran die Veränderung wahrnehmen, die sich vollzogen hat. (ebd.: 67)

„Deutsch“, „Französisch“ oder „Englisch“ meine damit nicht mehr eine natürliche Zugehörigkeit zu einem Volk und seinem Volkstum, sondern sind Werte an sich, an denen man sich orientiert. Im Gegensatz zum „Volksbewußtsein“ (Mennicke 1926c: 101) sei das „Nationalbewußtsein“ abstrakt und reflexiv.

Das Nationalbewusstsein binde die Mitglieder eines Staates an die Nation und stelle Gemeinschaft her. Wie entsteht dieses Nationalbewusstsein? Wie gelingt der Übergang vom „Volksbewußtsein“ zum „Nationalbewußtsein“? Mennicke geht davon aus, dass das Nationalbewusstsein zunächst historisch geprägt werde, dann aber bewusst geformt werden müsse. Die historische Prägung des Nationalbewusstseins ist bei Mennicke eng mit der Entstehung von Nationen im 18. und 19. Jahrhundert verknüpft. Die Art und Weise, wie eine Sprach- und Kulturgemeinschaft zu einer Nation wird, beeinflusse ihr Nationalbewusstsein: Es mache für das Nationalbewusstsein einen Unterschied, wie

die Übertragung der alten Ordnung auf die Nation gelinge, wie Demokratisierungsprozesse verliefen, wie mit dem Verlust von Territorien umgegangen werde und wie scharf die Gegensätze im Volk seien.

Für Deutschland sei es typisch, dass die Einheit der Nation nicht von innen entstanden sei. Dies betreffe zum einen Deutschland als kulturelle Nation, zum anderen als politische Nation. Von einer einheitlichen „deutschen Kultur“ könne nicht gesprochen werden. Auch die Bestrebungen der frühdemokratischen Bewegung seien ein Versuch gewesen, Deutschland von innen her zu begründen, hier sei es darum gegangen,

[...] eine Form deutschen Volks und Staatslebens zu schaffen, die ein Zeugnis wäre für die reife und psychische und geistige Kraft des deutschen Volkes und eine von innen heraus erworbenen Inhalt des Nationalbewußtseins bedeuten würde. (Mennicke 1999 [1935]: 169)

Aber auch die erste deutsche Demokratiebewegung scheiterte (ebd.: 170). Ein letzter Versuch, eine deutsche Nation von innen heraus zu begründen, sei die Weimarer Republik gewesen. Diese bedeute „für tausende und Millionen nicht nur Leid, sondern auch die feurige Hoffnung [...], daß Deutschland nun endlich seine nationale Form finden könnte, eine Form, die das Werk des Volkes selber, des Ganzen wäre“ (ebd.). Alle Versuche, das deutsche Nationalbewusstsein inhaltlich zu füllen, seien gescheitert, es sei „im Grunde inhaltsleer“ (ebd.). Übrig geblieben sei lediglich eine „Untertanenmentalität“ (ebd.). Im Gegensatz dazu hätten es England und Frankreich geschafft, Demokratie zum Bestandteil ihres Nationalbewusstseins zu machen. Diese Demokratien seien so gefestigt, dass sie ein hohes Maß an Freiheit zugestehen könnten.

Das Nationalbewusstsein sei nun verantwortlich für die Übertragung des Gemeinschaftscharakters vom Volk auf die Nation. Dabei spiele das Führerprinzip eine bedeutende Rolle, denn die natürliche Gebundenheit an das Volk werde nun auf den Führer übertragen:

Eine wichtige Etappe in diesem Prozess (der Gemeinschaftsübertragung, M.W.) ist natürlich die persönliche Gebundenheit des Untertanen an den fürstlichen Führer. Es ist nicht zu leugnen, daß diese Gebundenheit überhaupt nicht, wie die Gebundenheit an Familie oder Ständegruppen natürlich gewachsen ist, sondern mit Hilfe von allen möglichen Mitteln – wobei manchmal Zwangsmittel eine nicht unerheblich Rolle spielen – anezogen werden mußte. (ebd.: 162)

Die explizite Nationalerziehung der absolutistischen Staaten habe mit Zwang arbeiten müssen. Die demokratische Nation könnte und müsste auf einen solchen Zwang verzichten. Die Erziehung in demokratischen Nationen sei Gemeinschaftserziehung, welche die Liebe zur Freiheit impliziere (ebd.). Anders ausgedrückt: Die Moderne löst nach Mennicke den Menschen nicht nur aus dem Volk als Lebensgemeinschaft, sondern auch aus dem Volk als Zwangsgemeinschaft. Die moderne Nation könne und müsse deswegen Freiheit zulassen. Mennicke verweist hier auf Rousseau:



Dieser nationale Charakter [der Nation] ist dadurch gekennzeichnet, daß die Liebe zum Volk die Liebe zur Freiheit ist und umgekehrt. Aber nur wenn es so um die Dinge bestellt ist, ist es gerechtfertigt, daß die Vaterlandsliebe durch die Erziehung anerzogen wird. Aber dann ist diese Vaterlandsliebe auch ein innerer Bestandteil der Erziehung und des Gemeinschaftsbewußtseins. (Mennicke 2001 [1937]: 67)

„Vaterlandsliebe“ meint bei Mennicke nicht die Liebe zur Nation an sich, sondern zu einer bestimmten Form der Nation – zu einem Zusammenschluss von Menschen, die demokratisch zusammenleben möchten. Mennicke verfolgt hier eine zutiefst demokratische Idee von Nationalerziehung. „Nationalerziehung“ oder „Volkserziehung“ gehen bei Mennicke immer mit Ideen von Demokratie und Freiheit einher. Die herkömmliche Nationalerziehung habe zu sehr auf das „Volk“ als Gemeinschaft und zu wenig auf Freiheit gesetzt. So kritisiert Mennicke die „Verabsolutierung des Volksgedankens“ in der Jugendbewegung (Mennicke 1926c: 101), den „nationalen Pathos“ und die „nationale Propaganda“ (Mennicke 1927c: 58). Einer so gemeinten demokratischen Nationalerziehung könne sich auch die Arbeiter\*innenbewegung nicht entziehen. In einer positiven Rezension des Buches *Zur Psychologie des Sozialismus* von Hedryk de Man (Man 1926) schreibt Mennicke:

Hier ist zum ersten Mal in der Geschichte des Sozialismus eine ausdrückliche und in die Tiefe gehende Behandlung etwa des nationalen und des religiösen Problems nicht nur nicht verpönt, sondern geradezu gebieterisch gefordert. Denn nun sind diese Probleme nicht von einer völlig fremden, ja großenteils als feindlich empfundenen Welt herangebracht, sondern sie sind aus der ernstesten Besinnung auf die wirklich vorhandene Lebensnot lebendig erwachsen. (Mennicke 1928: 134)

Die moderne Nation brauche diese Form der Gemeinschaftserziehung, weil sie nicht mehr naturbedingt durch das Volk vollzogen werde:

Erziehung allein sei aber nicht ausreichend, um aus einer Nation eine Gemeinschaft zu formen. Für die Entwicklung eines gesunden und harmonischen Nationalbewußtseins braucht es nach Mennicke Zeit. Der Versuch, die Entstehung eines Nationalbewußtseins zu beschleunigen, kippe häufig in einen aggressiven Nationalismus um. So merkt Mennicke im Hinblick auf den krampfhaften Nationalismus in Deutschland und Italien an:

Wer die Ehre einer Nation an erster Stelle sucht in ihrer internationalen Machtposition, kann nicht warten, bis das Volk sich durch seine innere Spannungen und Schwierigkeiten hindurchgerungen hat zu der in Freiheit geschaffenen Volksgemeinschaft. (Mennicke 1999 [1935]: 213)

Die Bildung des Nationalbewusstseins wird also bei Mennicke als ein Prozess verstanden, der von innen heraus wachsen müsse. Das langsam gewachsene Nationalbewusstsein wird damit der beschleunigten Herstellung des Nationalbewusstseins durch Nationalismus gegenübergestellt.

Nationalbewusstsein bei Mennicke ist an sich nichts Negatives, es ist eine Notwendigkeit, damit Nationen bestehen können, auch wenn damit in den meisten Fällen die Ablehnung alles Fremden einhergehe (ebd.: 161). Es könne

aber unter bestimmten Bedingungen eine zerstörerische Kraft entfalten. Mennicke erklärt dies mit den „Trieben des Volkes“. Das Volk als Kollektivsingulär habe die gleichen Triebe wie der Mensch. Für das Nationalbewusstsein seien der „Geltungstrieb“ und der „Selbsterhaltungstrieb“ von besonderer Bedeutung:

Das Nationalbewußtsein ist, wie wir gesehen haben, im wesentlichen Selbstbewußtsein, und zwar kollektives Selbstbewußtsein und als solche eine Befriedigung des kollektiven Geltungsdrangs. (ebd.: 179)

Nationalbewusstsein und Nationalismus werden von Mennicke also psychologisiert.

Staatsführungen könnten sich die Triebe des Volkes zu Nutze machen, sie würden dann vorgaukeln, die Nation sei in Gefahr oder die Ehre der Nation verletzt. Damit werde der Selbsterhaltungstrieb angesprochen, das Volk sei nun bereit, sich für die Nation zu opfern. Das Volk fühle sich bedroht. Um Sicherheit wiederzuerlangen, strebe der Einzelne zur Masse, die Masse aber könne nicht denken. Das Volk kommt bei Mennicke nicht als denkende, sondern nur als fühlende Einheit vor. Emotionen spielen besonders bei einem in seiner Würde verletzten Volk eine Rolle (Mennicke 1924b: 38, 2001 [1937], 1999 [1935]). Fühle sich ein Volk in seiner Ehre verletzt, strebe es danach, seinen „Geltungstrieb“ auf andere Art und Weise zu befriedigen. Nationalismus könne hierzu eine Lösung sein:

Die nationale Begeisterung im Zusammenhang mit einem Krieg ist darum so außergewöhnlich mächtig (am Anfang des Krieges jedenfalls), weil für die große Masse der Menschen das Einswerden mit dem nationalen Wert die einzige Möglichkeit ist, ihren eigenen Wert aufrechtzuerhalten. Je höher der Wert der Nation, zu der man gehört umso unangreifbarer der Wert der Führung, der man sein Vertrauen schenkt (Kaiser, König, Feldmarschall oder „Führer“), umso erhebender und der absoluter die Befriedigung des Geltungsdrangs. (Mennicke 1999 [1935]: 180)

Die Zugehörigkeit zu einer Schicksalsgemeinschaft sei dann der einzige Wert, der noch zähle. Das nun krankhafte, zerstörerische Nationalbewusstsein werde von der Abwertung anderer Völker begleitet. Auch diese Abwertung helfe dabei, den Geltungsdrang aufrechtzuerhalten (ebd.: 172).

Wenn ein Volk das Gefühl habe, in seiner Ehre verletzt zu sein, können der so angestachelte Geltungstrieb dazu führen, dass ein Volk zu einem Krieg bewegt werde, den es eigentlich nicht wolle (ebd.: 174). Krieg wird damit zu einer psychologischen Manipulationstechnik einer herrschenden Elite, die den Krieg begreife und anstreben wolle:

Daß es doch noch Krieg geben kann, leitet sich ab aus den schicksalhaften Zusammenhängen zwischen kleinen Gruppen (und vielleicht einzelnen Persönlichkeiten), die den Krieg wollen, dem Nationalbewußtsein [...] und den sozialpsychologischen Einflussmitteln, die im entscheidenden Moment meist in den Händen der kriegssüchtigen Kreise und Gruppen sind. (ebd.: 176)

*Es ist die große Inkongruenz in der gegenwärtigen Situation, daß das Nationalbewußtsein und dessen Vorbereitung auf den Krieg die massenpsychologischen Mittel zur Verfügung hat, das Völkerbundsbewußtsein und die Vorbereitung auf den Frieden dagegen nicht. (ebd.: 215, Hervorhebung im Original)*

Weil das Nationalbewusstsein Triebe befriedigen könne, könne es von unterschiedlichen Kräften missbraucht werden. Gelingt jedoch die Schaffung eines ausgeglichenen und demokratischen Nationalbewusstseins, so spricht Mennicke von der „in Freiheit geschaffenen Volksgemeinschaft“ (ebd.: 213). Eine Nation, die es schafft, Gemeinschaft herzustellen, verliere ihren künstlichen Charakter. Für diese gemeinschaftsstiftende, demokratische Gemeinschaft nutzt Mennicke dann häufig den Begriff des „Volks“ bzw. der „Volksgemeinschaft“. Eine solche Form der demokratische Nationalgemeinschaft, „die Volksgemeinschaft“, wird damit zu einem Ziel (Mennicke 1927c: 63):

Denn nur wenn das volle und uneingeschränkte Maß an Verantwortung erreicht ist, kann auch die volle innere Bejahung der Gesellschaft, der man eingegliedert ist, erfolgen. Um es in heute beliebten Begriffen auszudrücken: dann erst kann der Staat bejaht werden, wenn Volk wirklich ist. (Mennicke 1927b: 15)

Eine solche Form der Nation überwinde die Klassengegensätze:

Aber auch die kräftigste und entschiedenste Führung des Klassenkampfes kann doch keinen Augenblick verkennen, daß das Ziel des Klassenkampfes die Überwindung der Klassen bzw. die Herstellung einer wirklichen Volks- und Menschheitsgemeinschaft ist. (ebd.: 23)

Diesem Nationengedanken könne sich auch die international ausgerichtete Arbeiter\*innenbewegung nicht verschließen, denn „daß Internationalismus keine Verneinung des nationalen Gedankens zu sein braucht“, sei „heute auch in der sozialistischen Bewegung fast schon eine Binsenwahrheit geworden“ (Mennicke 1927c: 62). Auch die Arbeiter\*innenbewegung solle deshalb am Prinzip der Nationen festhalten.

Die demokratische Nation brauche ein Nationalbewusstsein, das geformt werde und wachsen müsse. Die Entwicklung hin zu einer „National-“ oder „Volksgemeinschaft“ erfolge damit nicht revolutionär, sondern schrittweise:

Ich mache diese Feststellungen als einer, der von seiner inneren Grundhaltung her von der Unzulänglichkeit gewaltsamer Umgestaltung aufs tiefste überzeugt ist. Der sein Leben dafür einsetzen möchte, daß die Umwandlung erfolgt aus produktiven Kräften und Einsichten heraus, in dem Sinne, daß den Menschen das Maß an verantwortlicher Teilnahme frei zugestanden wird, dessen sie zum Erlebnis des Wertes und damit zur Bejahung der Staats- und Volksgemeinschaft bedürfen. (ebd.: 63)

An der Schaffung dieser „nationalen Volksgemeinschaft“ sei indirekt auch Soziale Arbeit beteiligt. Sozialpädagogik ist bei Mennicke in weiten Teilen Gemeinschaftsbildung, die Schaffung von neuen, sozialen Lebensformen (Mennicke 2001 [1937]). Die Jugendbewegung erstreckte sich „auf das gesamte Volksleben“ (Mennicke 1926g: 268). Die hier engagierten Jugendlichen wür-

den „einmal die Volksgemeinschaft repräsentieren“ (ebd.: 266). Letztendlich stärke Soziale Arbeit die gemeinschaftsbildenden Kräfte der Nation. Sie trete dafür ein, aus der abstrakten Nation eine Volksgemeinschaft zu formen:

Dabei darf nicht vergessen werden, daß die unentbehrliche Voraussetzung einer echten sozialpädagogischen Wirksamkeit ein tiefgehendes sozialpsychologisches Verstehen ist. Natürlich ist letztes Ziel aller derartigen Arbeit die wahre Volksgemeinschaft. (Mennicke 1924a: 582)

Weil es Aufgabe der Sozialpädagogik sei, Gemeinschaft herzustellen, nutzt Mennicke den Gesellschaftsbegriff für die Einheit, auf die sich Soziale Arbeit bezieht (Mennicke 1926b: 5, 1924/1925b: 3). Denn Soziale Arbeit stellt Gemeinschaft her, sie muss dafür an der Gesellschaft ansetzen.

Das Volk als Schicksalsgemeinschaft ist bei Mennicke eine historische Tatsache. Auch wenn er sich immer wieder gegen die Vereinnahmung des Volksbegriffes durch nationalistische Kreise wehrt und sich bemüht, seine eigenen Aussagen zu „Volk“ von dieser abzugrenzen, so lässt er doch keinen Zweifel daran, dass seine Vorstellung des Volkes als historisch gewachsene Sprach- und Kulturgemeinschaft eine Tatsache sei. Mennicke naturalisiert das Volk:

Die Volksgemeinschaft ist eine natürliche und historische Realität, die zu vernachlässigen immer negative Folgen haben muß. (Mennicke 2001 [1937]: 172)

Die Vorlieben für die Sprache und Sitten des eigenen Volkes seien „eine absolut allgemeine Erscheinung in allen Zeiten und bei allen Völkern“ (ebd.). Heimat und Volkstum seien „prinzipiell“ bildende Kräfte (Mennicke 1929b: 295). Das Volk wird also nicht nur naturalisiert, sondern auch universalisiert.

#### 6.4.5 Quellenverzeichnis

- Man, Hendryk de (1926): Zur Psychologie des Sozialismus. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1926. Jena: Eugen Diederichs.
- Mennicke, Carl (1918): Berlin-Ost in Hinterpommern. Konferenzbericht. In: Christliche Welt 31/32, Spalte 297f.
- Mennicke, Carl (1919/20): Konferenz der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost II. In: Die Tat 11, S. 718–720.
- Mennicke, Carl (1920): Die religiöse Verkümmern des Fabrikarbeiters. In: Die Hilfe 26, 570f.
- Mennicke, Carl (1921): Die Bedeutung der religiösen sozialistischen Bewegung. In: Die Hilfe 35 und 36, S. 556–557 und S. 570–571.
- Mennicke, Carl (1923): Zur Theorie des Achtstundentages, Entgegnungen auf E. Heilmanns Aufsatz in 37/38 der „Sozialen Praxis“. In: Soziale Praxis. Zentralblatt für Sozialpolitik und Wohlfahrtswesen 32, S. 894–896.
- Mennicke, Carl (1924/1925a): Das Seminar für Jugendwohlfahrt. Tatsächliches und Grundsätzliches. In: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 16, S. 84–88.

- Mennicke, Carl (1924a): Der sozialpädagogische Sinn der öffentlichen Wohlfahrts-  
pflege. In: Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt 33, 29, S. 581–582.
- Mennicke, Carl (1924b): Die Kulturbedeutung des Achtstundentages. In: Die Arbeit.  
Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik I, S. 32–38.
- Mennicke, Carl (1924/1925b): Die politische Bildung des Industriearbeiters. Beilage  
Deutsche Hochschule für Politik. In: Zeitschrift für Politik XIV 2, S. 1–5.
- Mennicke, Carl (1924c): Die sozialpädagogische Vorbereitung des Lehrers auf seine  
Aufgabe in der Erziehungsgemeinschaft von Schule und Haus. In: Pädagogisches  
Zentralblatt 8, S. 13–14.
- Mennicke, Carl (1924d): Jugendbewegung und öffentliche Wohlfahrtspflege. In: Pädä-  
gogisches Zentralblatt 8, S. 393–400.
- Mennicke, Carl (1925a): Der romantische Abweg. Kritisches und Positives zur Frage  
der Arbeitssolidarität. In: Die Arbeit Zeitschrift für Gewerkschaftspolitik und  
Wirtschaftskunde 2, 8, S. 467–476.
- Mennicke, Carl (1925b): Schicksal und Gestaltung. In: Das junge Deutschland. Über-  
bündische Zeitschrift des Ausschusses der deutschen Jugendverbände 19, S. 3–7.
- Mennicke, Carl (1926a): Der syndikalistische Abweg. Die Arbeit. Zeitschrift für Ge-  
werkschaftspolitik und Wirtschaftskunde 3, S. 172–179 .
- Mennicke, Carl (1926b): Die erwerbslosen Jugendlichen als Problem der sozialen Wirt-  
schaftshilfe. In: Soziale Berufsarbeit. Organ der Arbeitsgemeinschaft der Berufs-  
verbände der Wohlfahrtspflegerinnen 6, S. 5–7.
- Mennicke, Carl (1926c): Geistige Kräfte und Strömungen der Jugendbewegung. In: Das  
junge Deutschland 4, S. 97–103.
- Mennicke, Carl (1926d): Gewerkschaften und Betriebsräte. Aus der Praxis der Arbeits-  
solidarität. In: Die Arbeit 3, S. 422–430.
- Mennicke, Carl (1926e): Grenzen der Familienfürsorge. In: Soziale Praxis und Archiv  
für Volkswohlfahrt 35, Spalte 27–100.
- Mennicke, Carl (1926f): Psychologie des Sozialismus. Rezension. In: Die Arbeit. Zeit-  
schrift für Gewerkschaftspolitik und Wirtschaftskunde 3, S. 210–213.
- Mennicke, Carl (1926g): Wesen und pädagogische Bedeutung der Jugendbewegung.  
In: Die Erziehung. Monatsschrift für den Zusammenhang von Kultur und Erzie-  
hung in Wissenschaft und Leben 1, S. 263–268.
- Mennicke, Carl (1927a): Arbeitsvermittlung und Berufsarbeit in ihren Zusammenhang  
mit Wohlfahrts- und Jugendwohlfahrtspflege. In: Jugend und Beruf II, S. 413–418.
- Mennicke, Carl (1927b): Das Problem der sittlichen Idee in der marxistischen Diskus-  
sion der Gegenwart. Crimmitschau: Rohland & Berthold.
- Mennicke, Carl (1927c): Der Sozialismus als Bewegung und Aufgabe. Berlin: Qäker-  
Verlag 1926.
- Mennicke, Carl (1928): Das Problem der Arbeiterbildung in der modernen Großstadt.  
In: Deutsches evangelischen Volksbildungsaustausch (Hrsg.): Jahrbuch für evan-  
gelische Volksbildung. München, S. 130–135.
- Mennicke, Carl (1929a): Der Sozialbeamte. Merkblätter für Berufsberatung der Deut-  
schen Zentralstelle für Berufsberatung der Akademiker E.V., D 16. Berlin: Tro-  
witzsch & Sohn. Neuausg.
- Mennicke, Carl (1929b): Die sozialen Lebensformen als Erziehungsgemeinschaften.  
In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): Handbuch der Pädagogik. Die biologi-

- schen, psychologischen und soziologischen Grundlagen der Pädagogik, Band 2. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 281–299.
- Mennicke, Carl (1930a): Politik und Pädagogik. In: Jäckh, Ernst (Hrsg.): Politik als Wissenschaft. 10 Jahre deutsche Hochschule für Politik. Berlin. Ausgabe b, S. 111–120.
- Mennicke, Carl (1930b): Sozialpädagogik und Volksbildung. In: Hauptausschuss für Arbeiterwohlfahrt e.V. (Hrsg.): Lehrbuch der Wohlfahrtspflege, S. 434–468.
- Mennicke, Carl (1931): Das pädagogische Problem Im Zusammenhang mit der Kulturkrise der Gegenwart. Potsdam: Protte.
- Mennicke, Carl (Hrsg.) (1999 [1935]): Sozialpsychologie. Die allgemeinen Grundlagen und deren Anwendung auf die gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen, vor allem der gegenwärtigen Zeit. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Mennicke, Carl (2001 [1937]): Sozialpädagogik. Grundlagen, Formen und Mittel der Gemeinschaftserziehung. In: Mennicke, Carl (Hrsg.): Sozialpädagogik. Grundlagen, Formen und Mittel der Gemeinschaftserziehung. Weinheim: Beltz Juventa, S. 13–200.

## 6.5 „Ein Volk muß arbeiten, wenn es leben will“<sup>12</sup> – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz von Alice Salomon

„Nation“, „Volk“ und „Volksgemeinschaft“ sind zentrale Begriffe in Salomons Theorieansatz. Eine explizite Begriffsdefinition findet sich in ihren Texten nicht, anhand der Sinnzuweisung lassen sich jedoch vier semantische Felder ausmachen: wirtschaftlich-nationalökonomische Semantiken von Volk und Nation, kulturalisierende Semantiken, demokratische Semantiken, Ordnungssemantiken und wohlfahrtspflegerische Semantiken.

Abbildung 10: Semantische Felder im Theorieansatz Salomons



Quelle: Eigene Darstellung

<sup>12</sup> Salomon 1919c: 134.

### 6.5.1 *Das Volk als Wirtschaftsgemeinschaft*

Salomon unterscheidet Völker nach der Art ihrer Bedürfnisbefriedigung. Die „Naturvölker“ (Salomon 1919c: 2), die „primitiven Völker“ (Salomon 1926c: 150) und die „unentwickelten Völker“ (Salomon 1916e: 42) „arbeiten und wirtschaften nicht“ und befänden sich „auf der Stufe der individuellen Nahrungssuche“ (Salomon 1926c: 17). Hingegen würden sich in den Kulturvölkern die Menschen gegenseitig bei der Bedürfnisbefriedigung unterstützen, sie tauschten miteinander Waren aus, sie wirtschaften miteinander (Salomon 1928b: 1f., 1926c: 17ff., 1919c: 1f.). Kulturvölker können „hinabgedrückt“ (Salomon 1930c: 483) werden oder sich über den Völkern „erheben“ (Salomon 1916e: 63). Der Gegenbegriff zum historischen Volk ist der spontane Zusammenschluss von Menschen. Alle Kulturvölker durchlaufen nach Salomon ähnliche wirtschaftliche Stufen (Salomon 1926c, 1919c). Die historisch erste Stufe der gemeinschaftlichen Bedürfnisbefriedigung ist nach Salomon die Familie, eine geschlossene Hauswirtschaft, in der Güter produziert und konsumiert werden. Im Laufe ihrer historischen Entwicklung schlossen sich Familien zu Sippen und Stämmen zusammen.

Später würden an die Stelle der Sippen die Nachbarschaften treten, sie seien die ersten Bedürfnisbefriedigungsgemeinschaften, die nicht mehr auf Verwandtschaft oder Abstammung, sondern auf räumlicher Nähe basierten.

Voraussetzung für räumliche Nähe sei eine gewisse „Volksdichte“ (Salomon 1927a: 176, 1926c: 44, 172). Der Begriff der „Dichte“ ist ein relationaler Begriff aus der Physik, in den Sozialwissenschaften bezeichnet er die Anzahl der Einwohner pro Fläche (ohne Angabe 1929). Wie groß die Volksdichte sein muss, damit „nachbarschaftliche Nähe“ als Vorform von Volk entstehen kann (Salomon 1926c: 6), wird von Salomon nicht quantifiziert. Aus den Nachbarschaften entwickeln sich Siedlungen, Dörfer und Städte als zweite Stufe der wirtschaftlichen Entwicklung. Diese „Gebietskörperschaften“ grenzten sich nach außen ab, „aber gleichzeitig entstehen dadurch Gemeinschaften, die alle darin lebenden Menschen zusammenfassen“ (ebd.: 6f.). Es bildeten sich erste Formen der Arbeitsteilung. Produktion und Konsumtion driften auseinander, Selbstversorgung sei nun kaum noch möglich. Zur Befriedigung seiner Bedürfnisse sei der Mensch nun auf diese Gemeinschaft zwingend angewiesen, die damit ihre Freiwilligkeit verlöre und zur „Zwangsgemeinschaft“ (ebd.: 7) werde. Ein „Volk“ entstehe nun durch die Verbindung einzelner Dörfer und Gaue (ebd.). Erst das Volk bilde eine Volkswirtschaft aus, die durch eine starke Arbeitsteilung geprägt sei: Die Güter müssen „durch eine ganze Reihe von Wirtschaften wandern [...], ehe sie vom Erzeuger zum Verbraucher gelangen“ (ebd.: 19).

Ein „Volk“ ist in Salomons Verständnis ein historisch gewachsener Zusammenschluss mehrerer Zwangsgemeinschaften, die gemeinsam ihre Bedürfnisse befriedigen. „Volk“ ist also eine Notwendigkeit, weil es der Befriedigung

menschlicher Bedürfnisse dient. Volk erscheint hier als „Zweck der Bedürfnisbefriedigung“, es dient dem Einzelnen und nicht umgekehrt.

Salomon beschreibt die historische Genese des Volkes als Wirtschaftsgemeinschaft in Stufen: Die Familie mit der geschlossenen Hauswirtschaft als erster Stufe, als zweiter Stufe die Stadtwirtschaft mit ersten Formen der Arbeitsteilung und schließlich als dritter Stufe die Volkswirtschaft als komplexe Form der gemeinsamen Bedürfnisbefriedigung (Salomon 1919c). Eine Wirtschaftsstufe werde jedoch nicht durch das Auftreten einer neuen Wirtschaftsstufe ersetzt, sondern bleibe als Träger der Wirtschaft erhalten, wenn auch mit anderem Aufgabenzuschnitt. Familie, Nachbarschaften, Arbeiterverbände, Städte und Gemeinde seien Träger der Wirtschaft, die sich zentrisch um den Menschen legen. „Volk“ bezeichnet damit die höchste, übergeordnete Ebene, die den Menschen, die Nachbarschaften, Arbeiterverbände und die Gebietskörperschaften umfasst (ebd.). Diese Vereinigung und gegenseitige Unterstützung der Menschen eines ganzen Volkes bei den wirtschaftlichen Aufgaben und die Ordnung aller wirtschaftlichen Tätigkeit nennt Salomon „Volkswirtschaft“ (Salomon 1926c: 1).

Salomon gliedert also das Volk in mehrere Ebene auf, sie ordnet das Volk (Salomon 1919c, 1927a, 1933). Der Gegenbegriff zum Volk als System ist einerseits das Volk als „wirtschaftliche[s] und soziales Chaos“ (Salomon 1916: 90, 1912b: 315, 1921a: 311). Es ist andererseits das „Volk als Ganzheit“, weil die systemische Sichtweise auf Volk das Volk in unterschiedliche Einheiten zergliedert.

Nun sind in dieser Vorstellung des Volkes die Grenzen des gemeinsam wirtschaftenden Volkes noch offen: Voraussetzung, um zu dieser Form von Volk zu gehören, ist lediglich, dass man sich durch Produktion und Konsumtion am Wirtschaftskreislauf beteiligt. Das Volk als Wirtschaftsgemeinschaft kann sich über verschiedene Länder ausdehnen und es differenziert nicht nach Herkunft, Kultur oder Nationalität. Die Ränder des Volkes sind flexibel und verschoben sich mit den Grenzen des Handels.

Je größer jedoch die Bedürfnisgemeinschaften, desto komplexer wird nach Salomon das Wirtschaften. Es müsse zunehmend organisiert werden. „Die Ausbildung von Volkswirtschaften geht Hand in Hand mit der Entwicklung einheitlich regierter Staaten“, schreibt Alice Salomon (Salomon 1926c: 22), der Staat trete an die Stelle der Stadt (ebd.). Eine Volkswirtschaft sei nun nicht mehr ein größerer Zusammenschluss mehrerer Bedürfnisgemeinschaften, sondern werde durch die Grenzen des Nationalstaates bestimmt. Der Staat erlasse die Regeln des Wirtschaftens, er schütze das Volk durch Schutzzölle und Handelsbestimmung, er Sorge für seine Bürger\*innen durch Wohlfahrt „die auf die Einordnung des Einzelnen in das Räderwerk der Volkswirtschaft zielt“ (Salomon 1928b: 4f.). Der zunächst noch offene Begriff des Volkes wird damit auf die Grenzen des Nationalstaates verengt. In ihren Ausführungen bezieht sich Salomon im Allgemeinen auf die Volkswirtschaft und Wohlfahrtspflege des



Deutschen Reichs. Sie macht dies beispielsweise bereits in der Einleitung des „Leitfadens für die Wohlfahrtspflege“ transparent, in dem „nur die deutschen Verhältnisse berücksichtigt werden“ (ebd.: V). Das stark an der Einzelfallhilfe von Mary Richmond angelehnte Lehrbuch „Soziale Diagnose“ versteht Salomon als „Versuch, amerikanische Methoden der sozialen Ausbildung für Deutschland auszuwerten und dem sozialen Bildungswesen neue Anregungen zu geben“ (Salomon 1926f: IV).

Mit „Volk“ meint Salomon nun alle auf dem Gebiet des Deutschen Reich bzw. der Weimarer Republik miteinander wirtschaftenden Menschen. Der Gegenbegriff zum deutschen Volk als Kollektivsingular sind die nicht-deutschen Völker in der Mehrzahl. In ihren Arbeiten zur vergleichenden Sozialen Arbeit beschäftigt sich Salomon auch mit anderen Völkern und Nationen. Diese werden jedoch immer durch ein Adjektiv begleitet, welches die Nation bezeichnet, etwa das „englische Volk“ (Salomon 1916d: 1856, 1927b: 39) oder „die amerikanische Nation“ (Salomon 1930a). Das „deutsche Volk“ oder „die deutsche Nation“, bleiben indes auch noch als solche erkennbar, wenn das Adjektiv wegfällt. „Deutsch“ ist das Normale, andere Völker und Nationen werden damit als das Andere markiert.

Mit dieser Einengung des Volksbegriffs auf die Grenzen des Nationalstaats wird eine Variable der „Volksdichte“ festgelegt. Die Volksdichte errechnet sich dann aus der Anzahl der Menschen, die auf dem Gebiet des Deutschen Reiches leben. Die Wirtschaftskraft und die Volksdichte müssen nach Salomon miteinander ausbalanciert werden (Salomon 1926c: 172ff., 1932b: 128). Aufgrund des Bevölkerungsrückgangs durch den Ersten Weltkrieg, müsse die Volksdichte erhöht werden, um das Volk versorgen zu können, „denn stärker als je vorher hängt der Bestand und der Wohlstand der Nation von der Volkszahl ab“ (Salomon 1916e: 1615). Dem „Millionenvolk“ (Salomon 1926c: 130) steht das bevölkerungsarme Volk gegenüber. Nach dem Ersten Weltkrieg, so die These Salomons, kann die Erhöhung der Bevölkerung der Massenverelendung entgegenwirken. Es können Ideen der „Über-“ und „Untervölkerung“ entstehen und in Zeiten von wirtschaftlichen Krisen während und nach dem Ersten Weltkrieg Ideen der Geburtenregelung zum Zwecke der Steigerung der volkswirtschaftlichen Kraft (Salomon 1931a, 1906g: 483). Fortpflanzung wird deswegen zur sittlichen Pflicht:

Denn gerade je geringer die mögliche Zahl der Väter und Mütter, desto verantwortungsvoller, desto zwingender wird die Pflicht zur Elternschaft. Desto notwendiger braucht ein Volk Männer und Frauen, die gewillt sind, dem Lande die Kinder zu schenken, um derentwillen seine Grenzen verteidigt worden sind. (Salomon 1916e: 76)

Dem „fruchtbaren Volk“ steht dann das „unfruchtbare Volk“ gegenüber.

Da zum Volk auch die Frauen gehören, trägt auch Frauenarbeit zur Verbesserung der wirtschaftlichen Lage bei (Salomon 1915a: 186, 1916e: 126).

Wenn das Volk eine gemeinsam wirtschaftende Gemeinschaft in den Grenzen des Nationalstaates ist, dann scheint es nur konsequent, wenn „alle Bedürfnisse durch nationale Arbeit gedeckt werden“ (Salomon 1926c: 23) sollen, um den wirtschaftlichen Kreislauf nicht zu durchbrechen (Salomon 1919c: 3). „Jedes Volk ist sich bewußter geworden, daß die Grundlage seines Lebens in der Selbstversorgung liegen muß“ (Salomon 1926c: 25). Damit diese Selbstversorgung gelingen könne, sei „geregelter Tausch“ der „beruflich gegliederte Bevölkerung untereinander“ (Salomon 1919c: 3) nötig. Das ökonomisch unabhängige Volk handelt auch mit anderen Völkern, jedoch immer mit der Intention, die eigene Wirtschaftskraft zu stärken (Salomon 1926c: 66).

Regeln des gemeinsamen Wirtschaftens seien nötig, um die Menschen vor einem ungezügelter Kapitalismus zu schützen. Volkswirtschaft ziele nicht auf die Vermehrung des Reichtums einiger, sondern auf den Wohlstand aller (Salomon 1916e: 39f., 1926c: 102). In Salomons Vorstellung geht es in einer solchen Volkswirtschaft nicht um Gewinnmaximierung, sondern um Gerechtigkeit, auch wenn „Gerechtigkeit kein politischer, sondern ein religiös-sittlicher Begriff ist“ (Salomon 1920a: 75; ähnlich auch Salomon 1928b: 34).

Man fragt nicht mehr, auf welche Weise am meisten Güter herzustellen sind, sondern wie die Güter am besten, am gerechtesten *verteilt* werden, wie alle Glieder des Volkes nach ihren Leistungen an den Gütern der Kultur teilhaben können. (Salomon 1926c: 24, Hervorhebung im Original)

Das Wirtschaftsleben, so die These Salomons, muss „den Grundsätzen der Gerechtigkeit mit dem Ziele der Gewährleistung eines menschenwürdigen Daseins für alle entsprechen“ (Salomon 1926c: 102). Dieses gerechte Wirtschaften liege im Interesse des Volkes (Salomon 1917a: 98). Diese Frage der gerechten Verteilung versuche die Nationalökonomie zu beantworten, die für „die wachsende Staatstätigkeit auf wirtschaftlichem Gebiet eintritt“ und einen „ausgleichenden Einfluss auf die Einkommensverteilung“ anstrebe (Salomon 1919c: 68).

Die „Staatstätigkeit“ ziele auf den Erlass von (sozialreformerischen) Gesetzen, die die Voraussetzung für den gerechten Austausch seien. Der soziale Staat „ist die verkörperte Gerechtigkeit“ (Salomon 1931b: 18). Dieser nationalökonomischen Semantik folgend, zielt Salomons Ansatz nicht auf die Überwindung der Klassengesellschaft, sondern auf den Ausgleich, die „Versöhnung“ (Salomon 1919d: 184, 1932b: 86) der Klassen, denn „was die Klassengegensätze im großen überbrücken soll, kann wohl [durch] eine größere Gerechtigkeit, ein äußerer Ausgleich geschaffen werden“ (Salomon 1916e: 30).

„Volk“ ist bei Salomon ein Begriff, der die ökonomischen Klassengegensätze überwindet. Dem sozial gespaltenen Volk tritt das sozial versöhnte Volk gegenüber. Der „Volksgenosse“ meint bei Salomon den sittlich handelnden Menschen, der im Dienste der Volksgemeinschaft steht (ebd.: 94; Salomon 1917b: 35, 1919d: 181). Mit dem Begriff „Volksgenosse“ wird die Gleichheit

aller Volksmitglieder und ihre Nähe zueinander betont, der Volksgenosse, der nur in der männlichen Variante auftritt, sei „Bruder und Schwester“ (Salomon 1908c: 85, 1916e: 36, 61), der Begriff überwinde nicht nur Klassen-, sondern auch Konfessionsgrenzen (Salomon 1928b: 107) und meint die deutschen Volksgenossen auf dem Gebiet des Deutschen Reiches sowie „Volksgenossen, die vorübergehend oder dauernd im Ausland leben“ (Salomon 1928a: 495).

In der von Salomon entfalteten wirtschaftlichen Perspektive auf „Kulturvolk“ und „Nation“, sind diese immer nur als arbeitende(s) denkbar, denn „ein Volk muß arbeiten, wenn es leben will“ (Salomon 1919c: 134). Die Bedürfnisbefriedigung eines Volkes ruhe auf „der Arbeit des ganzen Volkes“ (ebd.: 2), „Fleiß“ als positive Tugend findet sich vor allem in Salomons empirischen Fallbeschreibungen wieder (Salomon/Baum 1930: 183, 165, 190, 206, 159; Salomon/Wronsky 1926: 77, 36) sowie in der Konzeption Sozialer Arbeit als verantwortliche Tätigkeit der besitzenden Klasse für die arbeitende Klasse (Salomon 1909b, 1902f). Es sei die Arbeit, die dem Menschen seine Würde verleihe (Salomon 1921a: 311, 1916d: 91). Gleichzeitig findet sich als Gegenbegriff im Werk Salomons eine Ablehnung des Müßiggangs (Salomon 1916e: 4, 53, 1928b: 8, 1925a: 25, 1925b: 117f., 1926f: 256; Salomon/Wronsky 1926: z.B. 108; Salomon/Baum 1930; Salomon 1932b: 32). Semantiken des „arbeitenden Volkes“ finden sich besonders vor dem Hintergrund der Massenverarmung im Ersten Weltkrieg. Salomon zeigt sich besorgt um die Reintegration der Kriegsinvaliden in den ersten Arbeitsmarkt:

[...] ob diese Halb- und Viertelarbeitskräfte doch noch nutzbar gemacht werden können, ist unter verschiedensten Gesichtspunkten von höchster Bedeutung. Zunächst kann die Volkswirtschaft auch auf diese Arbeitskräfte gar nicht verzichten, nachdem die Herabdrückung zur halben Arbeitskraft doch geradezu zum Massenschicksal geworden ist. Aber auch um der Beschädigten selbst willen, aus subjektiven Gründen müssen Versuche gemacht werden, sie nach ihren Kräften in das Arbeitsleben einzureihen. (Salomon 1916e: 9)

Wenn gearbeitet werde, würden Güter hergestellt, es werde also etwas produziert: „das Volk [...] auf die Dauer von fremder Einfuhr abhängig [wird] und sich der Möglichkeit [beraubt], seine eigenen produktiven Kräfte zu heben und zu entwickeln“ (Salomon 1926c: 98). Im Sinne eines gerechten Austauschs, kritisiert Salomon in zahlreichen Artikeln den mangelnden Arbeitsschutz im produzierenden Gewerbe. So schreibt sie beispielsweise mit Blick auf billig produzierende Unternehmen:

Die auf diese Weise hergestellten Gegenstände sind, selbst wenn sie den Konsumenten billig erscheinen, niemals billig für die Nation. Sie sind die einzigen Waren, die zu keinem Preise billig sind; ihre Herstellungsgart ist ein Prozeß der Verarmung. (Salomon 1906b: 14)

Ähnlich wie das Wirtschaften als Ganzes dürfe auch die Produktion kein Selbstzweck werden, sondern diene dem „ganzen Volk, allen Konsumenten“ (Salomon 1919c: 67).

Semantiken des konsumierenden Volkes finden sich beispielsweise in der Beschreibung der Träger der Wirtschaft: der konsumierende Einzelne (ebd.: 45; Salomon 1904a, 1926c: 159), die konsumierende Familie (Salomon 1908b), die konsumierende Stadt (Salomon 1907b, 1919c: 21) und schließlich das konsumierende Volk (Salomon 1919c: 66f.; Salomon 1916e: 36ff.). Wenn ein Volk zu viel oder falsch konsumiere, könne dies den gerechten Austausch innerhalb einer Nation behindern. Konsum ist bei Salomon deshalb immer bewusster Konsum, der Gegenbegriff ist der unreflektierte Konsum.

„Zu viel konsumieren“ meint ein über die wirtschaftlichen Verhältnisse hinaus gehendes Konsumverhalten. Es geht um einen der wirtschaftlichen Lage angemessenen Konsum, der Gegenbegriff ist das Leben über den Verhältnissen.

Unter wirtschaftlich schwierigen Verhältnissen gehe es nicht nur um den angemessenen Konsum, sondern um einen reduzierten Konsum, denn „von der Hausfrau hängt es ab, ob das verarmte Volk wieder sparen lernt“ (Salomon 1926c: 163). „Sparsamkeit“ sei aber immer vor dem Hintergrund der gesamtwirtschaftlichen Situation zu sehen, sie ist unter normalen Umständen nicht notwendig, weil der Konsum die Wirtschaft ankurbelt (Salomon 1919c: 163). Vor dem Hintergrund „der Verarmung des Volkes“ (Salomon 1928b: 111) sei das Sparen eine Notwendigkeit, die vom Konsum in wirtschaftlich normalen Zeiten abweiche. Der Gegenbegriff zur „Sparsamkeit“ ist deswegen der „standesmäßige Konsum“.

Während sich das „zu viel konsumieren“, das sich beispielsweise in der „Genussucht“ zeige (Salomon 1909b: 3), auf besitzende Volkskreise bezieht, seien die Arbeiter\*innen aufgrund mangelnder finanzieller Ressourcen von einem angemessenen Konsum ausgeschlossen. Konsumgenossenschaften und Konsumentenvereine sind nach Salomon eine Möglichkeit, „um ihre Lebenshaltung zu erhöhen“ (Salomon 1926c: 159) und an „dem wirtschaftlichen und intellektuellen Emporsteigen des Volksganzen“ teilhaben zu können (Salomon 1919c: 39). Konsumvereine sind also eine Möglichkeit, den Lebensstandard der arbeitenden Klasse zu steigern (Salomon 1907b, 1926c: 159, 1919c: 159; Salomon/Baum 1930).

Von diesem „zu viel konsumieren“ sei das „falsche konsumieren“ zu unterscheiden. Der Konsum müsse „gerecht“ sein, er dürfe nicht auf Kosten anderer erfolgen. Der Gegenbegriff zu „gerecht“ oder modern gesprochen „nachhaltig“ ist „ausbeuterisch“. Weil Produktion und Konsum in der Moderne zunehmend voneinander entkoppelt seien, gehe der direkte Kontakt zwischen Konsument\*innen und Produzent\*innen verloren. Durch bewussten Konsum können die Käufer\*innen die Produktionsbedingungen dennoch beeinflussen.

Salomon schlägt „weiße Listen vor“, welche bei einem nachhaltigen Konsum unterstützen sollen und die Druck auf „die Fabrikanten ausüben, die Lage der Arbeiter und Arbeiterinnen [...] zu verbessern“ (Salomon 1904a: 320). Zusammenfassend schreibt Salomon, dass

[...] von dem, was die Frau kauft, [...] letzten Endes ab[hängt], was produziert wird. Von dem Umfang der Konsumtion ihres Haushalts wird der Bedarf des Volkes beeinflusst. Durch ihre Sparsamkeit oder Vergeudung wird der Wohlstand des Landes mitbestimmt. (Salomon 1919c: 124)

Ebenso wie das Ausblenden der Produktionsbedingungen ein falscher Konsum sei, schädige auch der Alkoholkonsum die Wirtschaft, weil durch den Kauf von Alkohol einerseits die Produktivität der Arbeiter gesenkt werde, andererseits nicht genug Geld für anderen Konsum zur Verfügung stehe (Salomon 1926e, 1932c: 253; Salomon/Wronsky 1926: 42). Der Konsum von Alkohol gefährde zunächst die Wirtschaftskraft des trinkenden Mannes, könne sich dann aber auf die Wirtschaftskraft der Frau und die ganze Familie ausdehnen (Salomon/Wronsky 1926: 42). Neben dem Verlust der Wirtschaftskraft führe Alkoholgenuß zu nicht zweckmäßigen Ausgaben (Salomon/Baum 1930). Salomon plädiert deshalb auf der Ebene der Familie für „Ausschankverbote“ für Trinker\*innen (Salomon/Wronsky 1926: 42) und den Verbot von Alkohol.

Mit Blick auf die Prohibition in Amerika schreibt Salomon 1926:

Die größte Umwälzung hat das Alkoholverbot allerdings sicherlich für den Wohlstand der Massen herbeigeführt. Es wird von Geschäftsleuten behauptet, dass der Uebergang von der Kriegswirtschaft zur Friedenswirtschaft nur deshalb ohne Krise vor sich ging, weil das Alkoholverbot die Kaufkraft des Volkes in einer märchenhaften Weise in die Höhe schnellen ließ, und weil die Prohibition durch den Ausfall der störenden Wirkungen des Alkoholkonsums die Leistungsfähigkeit der Arbeiter und die Produktivität der Betriebe steigerte. (Salomon 1926e: 42; vgl. hierzu auch Salomon 1924a, 1932a)

In der ökonomischen Semantik von „Volk“ und „Nation“ schimmert an verschiedenen Stellen bereits die kulturelle Bedeutung des Begriffs durch.

### 6.5.2 *Kulturelle Semantik: Das Volk als Volksgemeinschaft*

Spezifisch für Salomons Begriff des Volkes als Kulturgemeinschaft ist die enge Kopplung zwischen der Wirtschaft und der Kultur eines Volkes. Ein Kulturvolk kann nach Salomon erst auf der höchsten Wirtschaftsstufe entstehen, weil einerseits die kulturellen Bedürfnisse mit der Wirtschaftsstufe wachsen und andererseits die Volkswirtschaft in der Lage sein müsse, diese Kulturbedürfnisse auch zu befriedigen.

Unter Kulturbedürfnissen versteht Salomon „die weniger dringlichen Bedürfnisse, deren Befriedigung mehr dem Behagen als der Lebensunterhaltung dient“ (Salomon 1919c: 1). Kulturbedürfnisse seien dehnbar, sie würden mit dem wirtschaftlichen Wohlstand wachsen (Salomon 1926c: 48, 200, 1919c: 48).

Dies verweist einerseits auf die materielle Bedingtheit von Kulturbedürfnissen: Die ökonomische Lage könne die Entwicklung höherer Kulturbedürfnisse behindern oder fördern, ein Beispiel hierfür sei das Wohnungswesen,

welches „geradezu als Ausdruck der sozialen und kulturellen Verhältnisse eines Volkes angesehen werden [kann]“ (Salomon 1926c: 201). Die materielle Lage sei Voraussetzung, wenn auch nicht hinreichend für das Heben der Kulturbedürfnisse. Erst in einer reichen Gesellschaft könnten Luxus und das Bedürfnis nach ihm entstehen (Salomon 1916d). Erst ein „Kulturvolk“ könne eine „Volkskultur“ entwickeln.

Durch diese Kopplung von Wirtschaft und Kultur wird die oben beschriebene Differenz zwischen dem „Kulturvolk“ und dem „Naturvolk“ kulturalisiert. Während ein wirtschaftlich erfolgreiches Volk eine „hohe Kultur“ entwickeln kann, ist das „nicht wirtschaftende Naturvolk“ schon dem Begriff nach kulturlos, weil es keine Kulturbedürfnisse entwickle. Das „Kulturvolk“ habe „höhere Kulturideale“, es strebe nach „Gesundheit, Kraft, Bildung und Freude“ (Salomon 1930c: 483). Im Gegensatz zum „Naturvolk“ entwickle das Kulturvolk reflektierte Formen der Elternschaft, denn „der Mensch selbst steht in höheren Schichten der Funktion der Elternschaft anders gegenüber als der primitive Mensch“ (Salomon 1906g: 471). Das „Naturvolk“ messe den materiellen und sinnlichen Genüssen mehr Bedeutung zu als den immateriellen, ideologischen, weil die Wirtschaftsstufe das Naturvolk auf seine elementaren Bedürfnisse beschränke. Der Gegenbegriff zum Kulturvolk ist das nicht-kultierte Volk.

Umgekehrt bedeutet diese Kopplung von Wirtschaftsstufe und Kultur jedoch auch, dass ein Kulturvolk durch Armut auf eine andere Kulturstufe „zurücksinken kann“ (Salomon 1916e: 4). Während des Ersten Weltkrieges setzt sich Salomon intensiv mit der Frage auseinander, was es für ein „Kulturvolk“ bedeute, wenn es aufgrund von wirtschaftlicher Not seine kulturellen Bedürfnisse nicht mehr befriedigen könne. Es laufe dann Gefahr, auf die Stufe von „primitiven Kulturen zurückzusinken“ (ebd.: 36ff.) und Materialismus in den Vordergrund zu stellen. Um diesem Kulturverfall entgegenzuwirken, verfolgt Salomon einen zweifachen Lösungsansatz: So geht es einerseits darum, durch bewussten Konsum, Sparsamkeit und „Erhöhung der Volksdichte“ die Wirtschaftskraft des Volkes, „die Volkskraft“, zu stärken (Salomon 1916d: 1415). Andererseits müsse das Volk umsichtig mit seinen Bedürfnissen umgehen. Salomon führt hier die „unsittlichen“ und die „unklugen“ Bedürfnisse auf (Salomon 1916e: 42): Unsittlich seien Bedürfnisse, deren Befriedigung auf Kosten anderer gehe und das Gewissen belasteten. Unsittlich seien aber auch materialistische Bedürfnisse, wenn diese „die seelischen Bedürfnisse verdrängen“ (ebd.). Als „unklug“ bezeichnet Salomon Bedürfnisse, deren Befriedigung nicht im Einklang mit dem Einkommen stünden. Es gibt also eine kluge, sittliche Form von Bedürfnisbefriedigung und eine unkluge, unsittliche Form.

*Solche unsittliche und unkluge Bedürfnisbefriedigung wird man als verwerflichen Luxus ansehen, während eine reichere Bedürfnisbefriedigung an sich eine durchaus wünschenswerte Form von Luxus sein kann.* Eine solche findet man oft bei höherstehenden Völkern. (ebd., Hervorhebung im Original)

Aber nicht allein die wirtschaftliche Lage ist nach Salomon ausschlaggebend für die Entwicklung von Kulturbedürfnissen. Bereits in ihrer Doktorarbeit zur ungleichen Entlohnung von Männer- und Frauenarbeit (Salomon 1906c) beschreibt sie den Einfluss der sozialen Lebenslage auf die Entwicklung der Kulturbedürfnisse, denn die „Arbeiter desselben Alters oder Geschlechts, verheiratete einerseits, ledige andererseits, Arbeiter derselben Gegend, des gleichen Bildungs- und Kulturniveaus haben als Gruppe gleichartige Bedürfnisse, die sie nach einem gleichmäßigen Lohn streben lassen“ (ebd.: 36). Gruppen entwickeln also abhängig von ihrer sozialen Lage unterschiedliche kulturelle Bedürfnisse.

Etwa zehn Jahre später hebt sie noch einmal den Einfluss des Bildungsstandes für die Entwicklung von Kulturbedürfnissen hervor, denn „Völker oder Klassen mit höherer Bildung entwickeln auch höhere Bedürfnisse“ (Salomon 1916e: 41). In ihrem Grundlagenwerk „Die deutsche Volksgemeinschaft“, erklärt sie, dass eine höhere Kultur zu höheren Kulturbedürfnissen führt, denn „mit der wachsenden Dichtigkeit der Bevölkerung“ und „mit höherer Kultur steigen die Bedürfnisse der Menschen“ (Salomon 1926c: 18). Menschen streben danach, ihre kulturellen Bedürfnisse zu befriedigen. So kommt es, dass in Salomons Vorstellung, Menschen mit höheren Kulturbedürfnissen auch besonders fleißig sind:

Naturgemäß zeichnen sich die Angehörigen dieser Bedarfsgruppe durch das Streben nach hoher Leistungsfähigkeit, nach dem Eindringen in Arbeitsgebiete aus, die sich durch hohe Bewertung und Belohnung der Arbeit auszeichnen. Niedrige Bedarfsgruppen begnügen sich dagegen mit unqualifizierter und niedrig eingeschätzter Arbeit. (Salomon 1906c: 37)

Damit zeichnet Salomon einen Teufelskreis, dem sich der Einzelne nur schwer entziehen kann: Je besser die soziale Lage einer Person, desto höhere Kulturbedürfnisse bildet sie aus. Je höher die Kulturbedürfnisse einer Person sind, desto mehr Wert misst sie der Arbeit bei und desto leistungsfähiger wird sie sich zeigen. Dadurch verbessere sich die soziale Lage, die wiederum zur Steigerung der Kulturbedürfnisse führe. Wohlfahrtspflege, so werde ich weiter unten aufführen, ist eine Möglichkeit, diesen Teufelskreis zu durchbrechen und das Kulturniveau des ganzen Volkes zu heben.

Aufgrund der ökonomischen Spaltung der Gesellschaft in Klassen könne es keine einheitliche Volkskultur geben. Die Volkskultur teile sich in eine niedere und eine höhere Kultur, wobei sich nur der Begriff „höhere Kultur“ im Werk Salomons wiederfindet (Salomon 1926c: 18, 177, 1930c, 1902f, 1913b: 438, 1902e: 172, 1902d: 374, 1909b: 4, 1916a: 338, 1919c: 135). Der Begriff „Arbeiterkultur“ kommt in Salomons Werk überhaupt nicht vor, denn in Salomons Vorstellung werden die Arbeiter\*innen an der Möglichkeit, eine dem Wohlstand des Volkes angemessenen Kultur zu entwickeln, behindert. Die Arbeiter\*innenkultur ist keine andere und damit eigenständige Kultur, sie ist eine „weniger entwickelte Kultur“ der „zurückgebliebenen oder weniger gut ent-

wickelten Klassen und Schichten“ (Salomon 1917a: 98, 1924b: 21, 1920c: 358, 1916a, 1926c: 42), eine „minderentwickelte“ Kultur (Salomon 1919a: 114), eine „zurückgebliebene Kultur“ (Salomon 1924b: 21), eine Kultur, die sich aufgrund der Umstände nicht richtig entfalten könne.

Arbeiter\*innen, so lässt sich zusammenfassen, entwickeln laut Salomon keine Kultur, sondern lediglich Gewohnheiten, also „Sitten“:

Wohl sind die Lebensbedürfnisse innerhalb der nach Hunderttausenden zählenden Lohnarbeiterklasse individuell verschieden. Aber die Sitte – und auch die Geschichte der Arbeiter und der Löhne, durch welche die Sitte entstand – hat eine Reihe verschiedener Bedarfsklassen geschaffen, deren jede einen gleichmäßigen Durchschnittsbedarf hat. Es scheint hier eine Wechselwirkung zwischen der Bildung der vorhin erwähnten Lohnklassen und der Bedarfsklassen zu bestehen. (Salomon 1906c: 35)

Die Umstände, unter denen die unteren Lohnklassen leben müssten, fördern falsche Sitten: Salomon schreibt von „falschen Ernährungssitten“ (Salomon 1922a, 1928b: 7), dies impliziere die „unnatürliche Ernährung der Säuglinge“, „falsche Stillsitten“ (Salomon 1928b: 83) sowie die „Trink- und Rauchsitte“ (Salomon 1922a: 163). In ihrem Werk findet sich der Begriff der „schlechten Wohnsitten“ (Salomon 1928b: 13) ebenso wie die schlechten „Schlaf- und Kleidungsitten“ (Salomon 1922a: 163). Den unangemessenen Sitten des „Schauerkino, der Schundliteratur, des Rummelplatzes und der Vergnügungsbetriebe“ wird das „wahre Empfinden“, „der Idealismus“ und „die richtige Verwertung der Mußbestunden“ (Salomon 1902d: 373) entgegengestellt. In den niederen Klassen fänden sich schlechte Erziehungssitten (Salomon 1922a: 163, 1930b: 290, 1902d: 374, 1922a): die „Verzärtelung der Kinder“ (Salomon 1922a: 163), die Misshandlung oder Ausnutzung der Kinder (Salomon 1930b: 163) und der Mangel an Verständnis für die Wichtigkeit von Gemeinsinn und Einordnung (Salomon 1922a: 163). In der höheren Kultur sei die Erziehung hingegen geprägt von Führung und sozialer Bildung, von der Erziehung zum Gemeinsinn, vom „Verständnis für die höchsten Lebenswerte“, die eine reflektierte Elternschaft ermöglicht (Salomon 1931a: 492). Aufgrund der schlechten Sitten werde in unteren Schichten „triebhaft eine Familie gegründet“ (ebd.), es werde zum falschen Zeitpunkt geheiratet (Salomon 1926f: 301) und überhaupt herrschten „verwilderte sexuelle Sitten“ (Salomon 1930b: 163), während die Familie in höheren Kulturen bewusst und gezielt gebildet und – wenn es die Umstände erfordern – auch auf eine Heirat verzichtet werde (Salomon 1931a: 491). Die Sitten der unteren Klasse, so lässt sich zusammenfassen, seien geprägt durch das „Laster“ (Salomon 1902c: 86, 1922a: 163, 1904b, 1912b: 315, 1913b: 429, 1924d: 827, 1918b: 41, 1926e: 38, 1932b: 128, 1927a: 200). Es seien die schlechten Sitten, die die Sittlichkeit untergraben. Dies wird ein Ansatzpunkt in Salomons sozialpädagogischer Theoriebildung sein.

Das Problem der „schlechten Sitten“ sei jedoch kein Privileg der unteren Klassen. Auch bei den Bürgerlichen als Träger\*innen der höheren Kultur breiteten sich schlechte Sitten aus, wenn die Kulturbedürfnisse unangemessen be-



friedigt würden: Die Geltungssucht, der Prunk (Salomon 1916e), der Hang zum Materialismus und zum Luxus; (Salomon 1928b: 58, 1916e, 1926c: 152), der Müßiggang und die Putzsucht (Salomon 1909b: 3). Während die Arbeit für die unteren Klassen Lohnarbeit sei, sei sie für die bürgerliche Klasse eine Notwendigkeit der sittlichen Bedürfnisbefriedigung. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, welche Bedeutung in Salomons Vorstellung Soziale Arbeit für die Erziehung der Besitzenden zukommt und warum sie die Nicht-Beschäftigung der bürgerlichen Mädchen als Ausgangspunkt für die Konzeption Sozialer Arbeit als weibliche Profession macht.

Der Begriff der „Volkskultur“, so lässt sich festhalten, meint eine Kultur, die dem Wohlstand und den Kulturbedürfnissen eines Volkes angemessen erscheint. Durch die Art und Weise, wie diese Kulturbedürfnisse befriedigt werden, durch das gemeinsame Wirtschaften und Wohnen auf engstem Raum, entfalte sich einerseits ein Zusammengehörigkeitsgefühl, andererseits eine spezifische Lebensweise, die sich von anderen Völkern unterscheide: So habe das Familienleben in jedem Land eine typische Charakteristik (Salomon 1902e), das Wesen der Frau und auch die Wohlfahrtspflege sei als eine Form der Bedürfnisbefriedigung spezifisch für bestimmte Länder (Salomon 1924d, 1927d, 1927c, 1927b). Für Salomon gibt es ein typisch deutsches Familienleben (Salomon 1902e), welches sie nicht näher beschreibt, aber in ihren Büchern „Soziale Diagnose“ (Salomon 1926f.) und besonders in „Familienleben in der Gegenwart“ (Salomon/Baum 1930) mit zahlreichen Fallakten empirisch darzustellen versucht. Die „deutsche Frau“ habe einen „besonderen Familiensinn“ und eine besondere Opferbereitschaft (Salomon 1916c, 1916e). Der deutsche Mann „hat dem weiblichen Geschlecht gegenüber ein stärkeres Überlegenheitsgefühl“ als Männer anderer Völker (Salomon 1927a: 176).

Das Wohnungswesen sei spezifisch für eine Volkskultur, weshalb es als „Ausdruck der sozialen und kulturellen Verhältnisse eines Volkes angesehen werden“ kann (Salomon 1926c: 201). Auch die Esskultur sei volksspezifisch, (Salomon 1916e: 43). Viele Textstellen legen es nahe, auch Sprache als Teil der Volkskultur zu werten (Salomon 1928b: 23, 1922b: 139, 1924b: 20), jedoch zeigt sich Salomons Werk in diesem Punkt nicht eindeutig, weil sie beispielsweise auch die „fremdsprachigen Volksteile“ als Teil des deutschen Volkes auffasst, die „in ihrem Gebrauch der Muttersprache nicht beeinträchtigt werden dürfen“ (Salomon 1926c: 101). Das Bedürfnis nach Bildung sei beispielsweise in jedem Volk anders ausgeprägt und werde anders befriedigt, die Art und Weise zu erziehen, unterscheide sich von Land zu Land. Aus den Bildungs- und Erziehungssystemen eines Landes ließen sich deshalb Rückschlüsse auf die Kultur eines Landes ziehen (Salomon 1926d: 408).

Die Volkskultur, so lässt sich zusammenfassen, ist die Art und Weise zu leben, die sich aus der gemeinsamen Befriedigung von Kulturbedürfnissen ergibt. Teil des Volkes wird man durch die gemeinsame Kultur und nicht durch Abstammung (Salomon 1926c: 130). Denn eine solche Auffassung des „reinen

Volkstums“, ist nach Salomon eine antisemitische und abzulehnende Position (ebd.: 104).

Als historisch gewachsenes Gebilde erlebt das Volk gemeinsame Geschichte. Nicht der Einzelne wird dann von Krieg, Elend und Not bedroht, sondern „das Volk“. Das Volk wird zur „Schicksalsgemeinschaft“, das in seiner Reise durch die Zeit eine gemeinsame Geschichte (Salomon 1916e: 1, 1921b: 131, 1926c: III, 177) erlebe, und besonders das gemeinsame Erleben des Ersten Weltkriegs (Salomon 1916e, 1916d) stärke den Zusammenhalt der Volksgemeinschaft, die „Verbundenheit mit der Volksgemeinschaft, mit der Volkskultur, mit der Einheit dessen, was deutsche Sprache spricht und deutsche Seele hat“ (Salomon 1928b: 23; fast wortgleich auch 1924b: 21; vgl. hierzu auch das Zitat auf Seite 250).

Das Volk als Kultur- und als Schicksalsgemeinschaft sei eine Gemeinschaft, in die man zwar nicht hineingeboren, aber hineinsozialisiert werde. Im Gegensatz zum Volk als Wirtschaftsgemeinschaft, an dem jede\*r teilhaben kann, der sich am Kreislauf von Produktion und Konsumtion beteiligt, ist das Volk als Kultur- und Schicksalsgemeinschaft geschlossener. Ein Mensch aus einer anderen Volkskultur kann in dieser Vorstellung nicht Teil des Volkes sein und es ist unklar, wie er sich an das Volk als Kultur- und Schicksalsgemeinschaft anpassen könne. „Das Volk“ im Sinne Salomons lässt Individualismus nur in begrenztem Maße zu. Zwar ist der Mensch ein individuelles Bedürfniswesen, doch bedarf es für das „Volksganze“ (Salomon 1906g: 485) die Anpassung an die Volksgemeinschaft. Der Einzelne wird zum Volksteil, der sich in das „Volksganze“ (ebd.; Salomon 1916e: 63ff, 1926c, 1919a) eingliedert oder unterordnet.

Das Volk wird zur Einheit, zum Kollektivsingular. Es ist nun nicht mehr ein Volk unter Völkern, sondern „das Volk“. Das Volk wird vermenschlicht, es bekommt einen „Volkskörper“ (Salomon 1912a: 231), der eine eigene Kraft (Salomon 1928b: 5, 1924c, 1927a: 61, 1919c: 207) entfaltet. Der Volkskörper könne verletzt und „Wunden am Volkskörper können geheilt werden“ (Salomon 1912a: 231). Der Volkskörper hat eine „Volksseele“, die urteilen kann (Salomon 1906g: 483).

Eine solche verkörperlichte Vorstellung von Volk erfordere eine Passung zwischen dem Volksmitglied und dem Volk, der Volksteil müsse zu seinem Körper passen,

[...] denn die Welt, in die wir geboren werden, paßt nicht wie ein Rock, der nach Maß gemacht, oder wie ein Haus, das nach unseren Wünschen gebaut ist. Sie war lange vor uns und wird auch nach uns bestehen. Sie hat die Bedingungen geformt, unter denen der einzelne leben muß. Der Mensch hat sich damit abzufinden. Das ist *seine Aufgabe*. (Salomon 1926g, Hervorhebung im Original)

Dies erfordere die Anpassung, die Assimilation des Einzelnen an das Volk. So schreibt Salomon von den „niederen Rassen“, die das amerikanische Volk

überschwemmt (Salomon 1913b: 429) und deshalb die Settlementarbeit erfordern:

Es ist der aufs höchste entwickelte *Gemeinsinn*, der die Nation, der die Bürger einer Stadt als eine Gemeinschaft betrachtet, und die Gemeinschaft als solche auf ihrer Kulturstufe erhalten oder zu einer höheren emporheben möchte. Die Gemeinschaft kann solche Fremdkörper nicht vertragen, darum müssen sie assimiliert, müssen die Fremden auf die Höhe des amerikanischen Arbeiters gehoben werden. (ebd.)

Volk wird von Salomon jedoch nicht als statisches Gebilde aufgefasst, sondern als ein sich entwickelndes, das sich „erneuern“ könne (Salomon 1919b, 1921a: 311):

Noch steht das deutsche Volk mitten im Kampfe nach außen. Aber wenn ein Neues im *Innern* werden soll, dann muß die schöpferische Stimmung der ersten Kriegsmonate erhalten bleiben. Denn das Neue, das im Innern Not tut, kann nicht automatisch mit dem Friedensschluß kommen. Es entsteht nicht ohne uns. Es muß in uns und an uns erlebt und gestaltet werden. Dieselbe Tapferkeit, derselbe Mut, dieselbe Treue, die jetzt das Reich nach außen verteidigt, ist auch im Innern für ein neues und höheres Leben notwendig. Denn was hülfe es unserem Volke, wenn es die ganze Welt gewönne und Schaden nähme an seiner Seele! (Salomon 1916c: 50, Hervorhebung im Original)

Das deutsche Kulturvolk weise weit über die Staatsgrenzen der Deutschen Nation hinaus.

Unter den Auslandsdeutschen sind daher folgende Gruppen zu unterscheiden:

1. Die Menschen deutscher Sprache und Abstammung, die aber im fremden Lande Staatsangehörigkeit erhalten haben.
2. Im Ausland lebende Deutsche, die ihre deutsche Staatsangehörigkeit behalten, darum vorwiegend Träger des deutschen Gedankens im Auslande sind.
3. Eine besondere Gruppe bilden die Deutschen, die bisher zum Reich gehörten und durch die Versailler Friedensbestimmung zur Annahme fremder Staatsangehörigkeit gezwungen sind, wenn sie nicht Haus und Heimat verlassen wollen. [...]

Um diesen Millionen von Deutschen zu helfen, daß sie außerhalb der Reichsgrenzen ihr Deutschtum und ihre deutsche Kultur erhalten können, müssen Gesetzgebung und freie Vereinsarbeit Zusammenwirken. (Salomon 1926c: 131)

„Deutsch“ sind nicht nur die auf dem Gebiet des Deutschen Reiches oder der deutschen Republik lebenden Menschen, sondern auch die „Kolonisatoren“ als „deutsche Kulturträger“ (ebd.: 133). An verschiedenen Stellen in ihrem Werk beschreibt Salomon die „deutsche Art, Kultur und Wohlfahrt“ (Salomon 1922b: 144). Salomon geht davon aus, dass sich das deutsche Volk auf einem besonders hohen Kulturniveau befindet. Dies lasse sich zum einem an seiner wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit erkennen:

Das Wort Carlyles: „Entweder wir sind da, um etwas zu tun, oder wir sind überhaupt nicht da“, liegt uns Deutschen ganz besonders tief im sittlichen Bewußtsein verankert. Das wird auch in den Kreisen des Volkes und der Arbeiter im Allgemeinen so erfaßt. (Salomon 1916d: 1621)

Im Vorfeld des Ersten Weltkrieges wird das deutsche Volk zum vom Außen bedrohten Volk (Salomon 1916e: 50), zum „herausgeforderten Volk“ (ebd.), das eine besondere Kraft entfalten müsse, um den Angriff zu bestehen. Das deutsche Volk als idealistisches Volk habe „diesen Krieg nicht gewollt“ (ebd.: 36). Die deutsche Nation wird damit zur angegriffenen Nation. Unter den Bedingungen äußerster wirtschaftlicher und menschlicher Not nehme das deutsche Volk Schaden und verlöre an Kraft. Es drohe, seine Bedeutung als Kulturvolk zu verlieren und auf die Stufe der „primitiven Völker“ zurückzusinken. Um dennoch bestehen zu können, brauche es eine „Erneuerung des Volkes von Innen“ (vgl. hierzu das Zitat auf Seite 240, Salomon 1916e: 50).

Salomon geht darüber hinaus davon aus, dass das deutsche Volk in einer besonderen Weise von einem „nationalen Geist beseelt“ sei (Salomon 1916a) und „dieses Nationalitätsideal ist nicht nur im Krieg eine sittliche Kraft“ (Salomon 1922b: 139). Der säkulare Nationalismus, wie er in Salomons wirtschaftlichen Argumentationen zu finden ist, kippt in der kulturellen Beschreibung des deutschen Volkes in einen sakralen Nationalismus. Das deutsche Volk sei „zu höherem berufen“ (Salomon 1916e: III) und werde nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg wieder „auferstehen“:

Denn aus der kulturellen Katastrophe wird nicht das Volk zuerst auferstehen, das die meisten oder kräftigsten Menschen hat, sondern daß durch die stärksten sittlichen Kräfte den Weg zu einer neuen Ordnung des Gemeinschaftslebens, zu einer auf Sittlichkeit gegründeten Gesellschaftsordnung findet. (Salomon 1922a: 159)

Neben diesen nationalistischen Semantiken finden sich in den Texten, die Salomon nach dem Ersten Weltkrieg veröffentlicht, auch differenziertere Sichtweisen. Sie spricht jetzt vom deutschen Volk als ein „isoliertes Volk“, welches gut daran tue, „vorurteilslos zu prüfen, was es von anderen lernen kann“ (Salomon 1926f: 255). In der ersten demokratischen Republik und vor dem Hintergrund der Gründung des Völkerbundes wird nun auch die Völkerverständigung zum Thema. Lobend hebt sie in der „Deutschen Volksgemeinschaft“ hervor, dass mit dem Völkerbund „doch eine Annäherung an den wirtschaftlichen und politischen Frieden zwischen den Nationen geschaffen [worden ist].“ (Salomon 1926c: 79). Das Humanitäre, das Menschliche, dürfe sich nicht nur auf den Volksgenossen beschränken, sondern „bewährt sich über die Grenzen der Nation auch am Fremden, am Feinde selbst“ (Salomon 1924b: 20).

Die Versöhnung der Völker, der nationale Austausch, hebe aber den Unterschied zwischen den Nationen nicht auf. Internationale Völkerverständigung wird unter der Perspektive seines Nutzens für das deutsche Volk gesehen:

Wohl fängt alle Liebe und Hilfsbereitschaft bei dem Nächsten an, und es ist selbstverständlich, daß man in erster Linie den Angehörigen der Familie, der Gemeinde, des Volkes hilft. Aber gerade auch im Interesse der eigenen Angehörigen kann man sich einer Ausweitung der Arbeit über die Grenzen der Nation hinaus nicht verschließen. Denn wir brauchen Hilfe für die Volksgenossen, die vorübergehend oder dauernd im Ausland leben. Und das bedeutet eine Organisation der Wohlfahrtspflege, die die Völker und Staaten zu einer Gegenseitigkeit

verpflichtet. Wir brauchen internationale Abmachungen über Unterstützungs- und Hilfsberechtigung, und diese können nur von den Sachverständigen der Wohlfahrtspflege aller Länder gemeinsam vorbereitet und in die Wege geleitet werden. Wir haben schließlich auch ein Interesse daran, daß andere Länder ein geordnetes Fürsorgewesen entwickeln. Denn ungehemmte Not bringt Seuchen und Gefahren, die irgendwie von einem Land zum anderen übergreifen. (Salomon 1928a: 404)

Volk, so bleibt an dieser Stelle festzuhalten, ist bei Salomon kein statischer, sondern ein relationaler Begriff. Je nach Wohlstand und Kulturniveau kann ein Volk auf- oder absteigen. Volk wird damit zum normativen Begriff eines „besser“ und „schlechter“. Durch eine angemessene Bedürfnisbefriedigung einerseits und dem Zusammenhalt des Volkes andererseits könne ein Volk an Kraft gewinnen oder verlieren, es könne unter den Nationen auf- oder absteigen, denn „es gibt nicht nur im Wirtschaftsleben einen Wettbewerb der Nationen, sondern auch im geistigen und sozialen Leben“ (Salomon 1926f: 255). Volk wird damit zu einem Ziel, das aktiv hergestellt werden kann, es wird zur Herstellungsleistung.

### 6.5.3 *Volk als Ziel von Wohlfahrtspflege*

Bei Alice Salomon finden sich nun zwei Ziele der Wohlfahrtspflege, die mit den Begriffen „Volk“ und „Nation“ einhergehen: die Stärkung der Volkskraft und die Förderung eines „gesunden Volkskörper“ als Ziel der Wohlfahrtspflege einerseits und der Zusammenhalt des Volkes, die Herstellung einer „Volksgemeinschaft“ als sozialpädagogisches Feld andererseits. „Volk“ wird zur Herstellungsleistung, an der die Wohlfahrtspflege beteiligt ist. Dies lässt sich an Begriffskombinationen wie „Volkserziehung“, „Volksbildung“, „Volkshygiene“, „Volksgesundheitspflege“ oder „Volkswohnungspflege“ ablesen. Im Folgenden werde ich zunächst die Ziele der Wohlfahrtspflege beschreiben und anschließend zeigen, wie sich in den Begriffen sowohl eine nationalistische als auch eine demokratische Semantik wiederfindet.

Im „Leitfaden der Wohlfahrtspflege“, in dem Salomon ihre Vorstellung von Sozialer Arbeit systematisch ausarbeitet und das als Lehrbuch auf die Kanonisierung von Wissen zielt, legt sie gleich zu Beginn das Ziel aller Wohlfahrtspflege dar:

Die Wohlfahrtspflege soll dem Einzelnen die bestmögliche Entwicklung seiner Persönlichkeit und dadurch der Gesamtheit die höchstmögliche Steigerung der Volkskraft gewährleisten. (Salomon 1928b: 5)

Die Förderung der Volkskraft als Ziel der Wohlfahrtspflege bezieht Salomon nicht nur auf die deutsche Soziale Arbeit, sondern auf Wohlfahrtspflege allgemein. Sie findet sich auch in Salomons Schriften zur vergleichenden Wohlfahrtspflege. So habe sich die englische Wohlfahrtspflege soweit entwickelt,

dass sie sich „der Vorsorge, der Vorbeugung, des Aufbaus der Volkskraft“ widmen könne (Salomon 1924c: 242).

Auch die unterschiedlichen Arbeitsfelder der Sozialen Arbeit zielten auf die Erhöhung der Volkskraft (Salomon 1928b: 67, 1926c: 181, 1912b: 317). Insbesondere die arbeitenden Frauen müssten vor ausbeuterischer Arbeit geschützt werden „nicht nur im eigenen Interesse, sondern im Interesse der Volksgesundheit“ (Salomon 1908b: 327). Für die Wohnungsfürsorge formuliert Alice Salomon:

Ziel der Wohnungsfürsorge ist Hebung und Stärkung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit durch die Kräfte des Hauses; Förderung des Familienlebens und der in ihm ruhenden sittlichen Mächte, ständige Erneuerung und Verjüngung der in der Familie und des Volkes auf heimatlicher Scholle. Nur in der gesunden Wohnung entwickelt sich der gesunde Mensch, die gesunde Familie, das gesunde Volk. (Salomon 1928b: 76)

In der Rede vom „Volkskraft“ und „Volksgesundheit“ geht es um die Leistungsfähigkeit des Volkes. Der Gegenbegriff zum „gesunden, starken Volk“ ist das „geschwächte, kranke Volk“.

Volkskultur ist bei Salomon abhängig von der Wirtschaftskraft. Erst ein Wirtschaftsvolk kann zum Kulturvolk werden. Deshalb „muss ein Volk arbeiten, wenn es leben will“ (Salomon 1919c: 134). Damit die Volkswirtschaft auf einer höheren Wirtschaftsstufe funktioniert, müsse der Anteil der arbeitenden Bevölkerung mit der zu versorgenden Bevölkerung und der Siedlungsfläche eines Landes ausbalanciert werden. In ihrer Schrift „Geburtenrückgang-Verbreitung-Bevölkerungsdruck“ (Salomon 1931), setzt sich Salomon systematisch mit der Frage auseinander, wie der Anteil der arbeitenden Bevölkerung zu erhöhen sei.

Bereits in ihren frühen Schriften findet sich der Gedanke, dass die Volkskraft durch die Erhöhung der Geburtenrate gesteigert werden könne. Dazu müssten die Mütter erzogen werden:

Man kann – ganz wie Naumann – die Zukunft der Nation von einer Zunahme der Bevölkerung abhängig glauben. Aber man kann dieses Wachstum des Volkes herbeiwünschen, nicht indem man den Frauen sagt: Setzt viele Kinder in die Welt. Sondern indem man die Einsicht verbreitet, daß die Produktion von Kindern nur dann wertvoll ist, wenn man die Kinder genügend pflegen und versorgen, wenn man sie erhalten kann. Wenn man durch Verbreitung hygienischer Kenntnisse, durch eine Erziehung der Frauen zur tieferen Erfassung, zur besseren Ausübung der Mutterpflichten ihr Verantwortungsgefühl schärft. Wenn man trotz einer geringeren Geburtenziffer durch eine verminderte Kindersterblichkeit die Bevölkerungszunahme erzielt! Das würde einen Kraftzuwachs für die Nation, insbesondere für das Wirtschaftsleben bedeuten. (Salomon 1906g: 485)

Vor allem junge, ledige Mütter bedürften der Erziehung, weil „die Geburt des Kindes der Notstand, dessen Ursache in mangelnder Erziehung und fehlender Berufstätigkeit, wohl auch in Leichtsinn und Widerstandsunfähigkeit, manchmal in einem ungebändigten Triebleben oder in geistigen oder moralischen Defekten zu suchen ist“ (Salomon 1908b: 475).

Es geht also nicht nur um eine quantitative Regulierung der Bevölkerungszahl, sondern auch um „gesunde, kraftvolle“ Nachkommenschaft, mit den Ziel, die Volkskraft zu erhöhen. Mit Blick auf die Einführung des Mutterschutzes und der Mutterschaftsversicherungen schreibt Salomon, dass diese nicht allein im Interesse der Familien lägen, sondern in erster Linie hätten Gesellschaft und Staat

[...] ein Interesse an der Geburt einer möglichst großen Zahl gesunder Kinder, die einmal leistungsfähige Bürger sein können. Die Versorgung der Frauen mit der notwendigen Pflege, die sie sich aus eigenen Mitteln nicht beschaffen können, [liegt] nicht nur im Interesse der Frauen, sondern des ganzen Volkes. Es dient [...] der Hebung der Volksgesundheit. (ebd.: 320)

Ein gesundes, kräftiges Volk, das eine wirtschaftlich angemessene Dichte aufweise, müsse arbeiten, um Kulturbedürfnisse zu entwickeln und zu befriedigen. Je schneller sich aber die Welt verändere, desto schwieriger werde es für den Einzelnen, sich an die neuen wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse anzupassen:

Je entwickelter und vielseitiger die Kultur eines Volkes, desto weniger werden alle seine Glieder instande sein, auch nur mit den durchschnittlichen Ideen und Vorstellungen davon Schritt zu halten; desto größer wird die Zahl derer, die sich nicht anpassen können [...]. (Salomon 1928b: 6)

Wohlfahrtspflege unterstütze die Menschen bei dieser Anpassungsleistung. Die „schematische Wohlfahrtspflege“ helfe durch Leistungen der Sozialgesetze und der Versicherungen, die individualisierende Wohlfahrtspflege nehme hingegen die Anpassung des Einzelfalls in den Blick. Wohlfahrtspflege sei daran beteiligt, die Bedingungen für ein sittliches Leben herzustellen. Das meint auf einer elementaren Ebene ein Leben in Frieden, denn „alles, was die soziale Fürsorge anstrebt, die Gesundheit, die Bildung, die Sittlichkeit, der Wohlstand der breiten Masse, das alles kann nur gedeihen, wenn friedliche Beziehungen zwischen den Völkern angebahnt, gefördert, erhalten werden“ (Salomon 1928a: 404). Ein sittliches Leben erfordere darüber hinaus nicht nur einen angemessenen Arbeitslohn (Salomon 1902b: 174, 1902e, 1904a, 1928b: 35, 1926c, 1906c: 122, 1904b), sondern auch angemessene Arbeitszeiten (Salomon 1902a: 155, 1902b, 1906f, 1908a) und eine angemessene Arbeitsumgebung (Salomon 1906a). Wohnungspflege im engeren Sinn sei die Überwachung der bestehenden Wohnungen mit dem Zweck der Pflege guter Wohnsitte (Salomon 1928b: 80ff.).

Die Sicherstellung eines menschenwürdigen Daseins sei die Voraussetzung für die Entwicklung von Kulturbedürfnissen. Die Wirtschaftsfürsorge schaffe Bedingungen, „die nach Sitte, Gewohnheit und Standesauffassung der Gemeinschaft, in der sie leben, zur Befriedigung der als notwendig erachteten Bedürfnisse gehören“ (ebd.: 10), damit die Volkskultur gehoben werde. Die so entwickelten Kulturbedürfnisse müssten angemessen befriedigt werden. Die

Bedürfnisbefriedigung müsse einerseits zum Wohlstand eines Volkes passen, andererseits dürfe die Art und Weise der Bedürfnisbefriedigung nicht die schlechten Sitten fördern, sondern müsse zu „höherer Sittlichkeit“ führe. Es geht, so könnte man auch sagen, um eine Form des „Bedürfnismanagements“, die Bedürfnisse müssen zurückgestellt werden, wenn die ökonomische Situation eine Befriedigung nicht erlaubt, und sie müssen zur Sittlichkeit beitragen.

Die angemessene Bedürfnisbefriedigung ist nach Salomon eine Willensentscheidung. Deshalb müsse Wohlfahrtspflege den Menschen unterstützen, das „Richtige zu wollen“. Es ist bei Salomon eine Frage des Willens, wie sehr dem Menschen die Anpassung an seine Umgebung gelingt (Salomon 1926f: 259, 1928b: 8, 1926b: 365). Die „Willensschwachen“ werden damit zur primären Zielgruppe der Wohlfahrt (Salomon 1928b, 1926b, 1918c). Damit wird die Frage, wie der Wille des Menschen zu schulen sei, wie man einen Menschen „von selbst“ dazu bringen kann, zu wollen, was die Wohlfahrtspflege vorsieht, deren zentrale Aufgabe:

Aber erst langsam gewinnt die Erkenntnis an Boden, daß es sich in einer großen Zahl von Fällen, mit denen der Wohlfahrtspfleger zu tun hat, darum handelt, die Haltung eines Menschen, seine Einstellung zu ändern. Damit erst entsteht die methodische Frage, wie man dabei zu Werke geht; was man zu tun hat, um einen Menschen zu einer Änderung seines Verhaltens zu veranlassen. Wie gewinnt man das Vertrauen eines Klienten? Wie lehrt man ihn, eine Lage oder Schwierigkeit oder sein eigenes Tun in einem anderen Lichte zu sehen? Wie weckt man den Willen, eine Lebensweise zu ändern, sich abzufinden, sich einzuordnen? [...] Wie überzeugt man eine Frau, daß ihre Nahrungssitten und ihre Wirtschaftsführung ungeeignet sind, und wie gewinnt man sie für eine gewissenhaftere und zeitraubende Erfüllung ihrer Pflichten? Wie veranlaßt man Eltern zu einer anderen Erziehungsweise, zu größerer Strenge oder zu einsichtiger und geduldiger Nachsicht? Wie kann man die Befolgung ärztlicher Vorschriften durchsetzen – oder eine zweckmäßige Berufswahl herbeiführen? Wie gewinnt man eine Frau dazu, sich anderen anzuschließen – oder ein Kind, sich mit anderen zu vertragen? (Salomon 1926f: 309f.; fast wortgleich auch Salomon 1928b: 30)

Der Erfolg der Wohlfahrtspflege sei „vom Willen und den Kräften des Klienten, seiner Angehörigen; von ihrer Bereitschaft einen Rat anzunehmen, einen Plan auszuführen“ (Salomon 1926f: 30) abhängig, deshalb ziele Wohlfahrtspflege „ins Zentrum der Seele“ (ebd.: 259; Salomon 1925a). Die Methode, um ins „Zentrum der Seele zu dringen“, sei das Verstehen des Klienten einerseits (Salomon 1926b), denn „man weiß, daß mit der Feststellung von Willensschwäche oder Unfähigkeit nichts über die Frage persönlicher Schuld ausgesagt ist“ (Salomon 1928b: 8). Die Wohlfahrtspflegerin müsse sich einen Gesamteindruck von der Lage des Klienten machen, also eine „soziale Diagnose“ anfertigen (Salomon 1925b, 1926f). Bei der sozialen Diagnose habe die Wohlfahrtspflegerin darauf zu achten, dass sie sich nicht zu sehr von der eigenen „Zugehörigkeit zu einer Rasse“ leiten lasse (Salomon 1925b: 116, 1926f: 265). Die Willensschulung an sich bleibe dann eine pädagogische Aufgabe (Salomon 1922a), bei der Wohlfahrtspflege handelt es sich „um ‚ausführen‘ und ‚Führen‘“ (Salomon 1926g). Bezieht sich diese Erziehung auf Erwachsene, so



hebt Salomon das Vorbild der Wohlfahrtspflegerin hervor und wendet sich entschieden gegen jede Form von willkürlicher Autorität und Bevormundung, denn die Klient\*in sei Expert\*in ihrer Situation (Salomon 1926f: 313). Der Fürsorger soll „niemals wie eine Autorität handeln, ehe er nicht als solche anerkannt ist“ (ebd.; Salomon 1925c: 316). „Das persönliche Verhältnis des Wohlfahrtspflegers zum Klienten ist daher der Kern jeder individualisierenden Wohlfahrtspflege“ (Salomon 1928b: 181). Gegen den Willen der Klienten zu handeln, sei nur in Fällen legitim, in denen „Zwangsmaßnahmen aufgrund gesetzlicher Vorschriften durchzuführen sind“ (Salomon 1926b: 365), wo der Wille des Klienten andere gefährde, beispielsweise in Fällen von Kindesmisshandlung, wenn er seine Kinder vernachlässigt oder gefährdet, wenn er Leben und Gesundheit anderer bedroht (Salomon 1928b: 180). Auch wenn der Wohlfahrtspfleger die Beziehung zum Klienten in den Mittelpunkt rückt, wenn er seinen Willen respektiert, so bleibt diese Position eine Machtposition,

[...] als von der Haltung, dem Urteil, dem Wohlwollen des Fürsorgers für den Klienten gewisse Vorteile oder Nachteile abhängen [...]. Es ist das jene ungewollte Beeinflussung, die niemals ganz zu umgehen ist, die aber von ihren Gefahren verliert, sobald sie dem Helfenden bewußt wird, weil er sie dann in den Grenzen halten kann, die durch das Wesen der Aufgabe gesteckt sind. Der Wohlfahrtspfleger muß deshalb von Achtung für die Persönlichkeit des Empfangenden erfüllt sein. Diese Achtung muß das ganze Verhältnis durchdringen. Er muss Takt und Autorität vereinigen, wobei das Maß an Autorität durch die jeweilige Aufgabe bestimmt wird. (ebd.: 181)

Während die Willensschulung der Wohlfahrtspflege sich insbesondere an die unteren Schichten richte, betreffe die Willensschulung von Jugendlichen alle Jugendlichen, denn „die kritische Stimmung gegenüber allen Autoritäten schlechthin liegt im Wesen der Jugend begründet“ (Salomon 1916c: 457). Vor dem Hintergrund antiautoritärer Strömungen innerhalb der Jugendbewegung und der Reformpädagogik stellt Alice Salomon die Frage, welche Nachteile Autorität im „Erziehungswesen unserem Volk gebracht hat?“ (Salomon 1921b: 131). Es geht also nicht um die Frage, was die Erziehung für den Zögling bedeutet, sondern um die Bedeutung der Erziehung für das Volk. Entscheiden wendet sich Salomon gegen „mechanischen Gehorsam“ (Salomon 1916b: 103) und eine Erziehung, die verwechsle, das Autorität nur ein Zweck sein darf, kein Ziel (ebd.). In starker Abgrenzung zum schulkritischen Zweig der Jugendbewegung, der antrete, „einen Kampf gegen die Autoritäten zu organisieren“ (Salomon 1916e: 116), plädiert Salomon dafür, „die Autorität so lange anzuwenden, bis die Jugend fähig ist, die Grenzen zu akzeptieren“ (Salomon 1921b: 132). Dazu brauche es die „natürliche Autorität“, Erziehung müsse den „psychologischen Methoden folgen, d.h. sie muß verstehen, den anderen von innen zu erfassen und so zu lenken, daß er zur Mitarbeit gewonnen wird, daß er sich nicht der Leitung unterwirft, sondern sie in positivem Sinne annimmt“ (Salomon 1916b: 103). In ihrer Schrift „Jugendpflege und Jugendgemein-

schaft“ entfaltet Salomon ihre Vorstellung eines „natürlichen“ oder „wahren Führertums“:

Wenn die Jugend so vielfach heute ihre Erzieher ablehnt, so bejaht sie doch die Notwendigkeit des Führertums. Sie empfindet dabei vielleicht unbewußt, daß jeder wahre Erzieher nichts anderes ist und sein soll als ein Führer. Der wahre Führer muß vom ersten Augenblick an an die Willenskräfte der Jugend zur Selbsterziehung appellieren. Der wahre Führer braucht keinen Zwang, um andere zur Gefolgschaft zu veranlassen, er braucht kein Kommando, keine Bindung, er braucht nur Leitung. Er versteht es, die Jugend von innen zu erfassen und sie dadurch zur Mitarbeit zu gewinnen. Es ist das Geheimnis aller wahren Führernaturen, daß die Menschen ihnen gerne folgen, gerne gehorchen, daß die Menschen sich nicht ihrer Leitung unterwerfen, sondern im positiven Sinne annehmen. (Salomon 1921b: 133)

#### 6.5.4 Die demokratische Ordnung

Wird das Ziel einer solchen Erziehung in den Vordergrund gestellt, nämlich „junge Menschen selbständige, verantwortungsbewußte Persönlichkeiten“ (Salomon 1926c: 170), so finden sich demokratische Semantiken von Volk als Ziel von Jugendpflege und Jugendwohlfahrt:

Wir wissen heute noch kaum, ob eine Erziehung zur eigenen Verantwortung, zur eigenen Bestimmung andere Ergebnisse zeitigen wird, aber wir wissen, daß die heutige Zeit nach einem solchen neuen Erziehungsprinzip drängt, daß der Zeitgeist, der die Demokratie auf allen Gebieten des Lebens, im Wirtschaftsleben, in der Wohlfahrt, im Staat herbeigeführt hat, auch nach der Demokratisierung im Erziehungswesen drängt. Darin liegt ein ganz tiefer Sinn. Ein Volksstaat braucht selbständige Naturen. Er braucht Bürger, die sich verantwortlich fühlen, nicht nur für das eigene Schicksal, sondern für das Volksschicksal, er braucht Bürger mit der Fähigkeit zur Teilnahme an der Gesetzgebung und Verwaltung. (Salomon 1921b: 131)

In dieser Textstelle zeigt sich der „Volksstaat“ als demokratischen Staat, der von selbständigen Bürger\*innen gestaltet wird. Erziehung ist dann Erziehung zur Demokratie. Der Gegenbegriff zu einem solchen Volksstaat ist der Untertanenstaat. Aber auch dieser demokratische Staat geht nicht vom Einzelnen aus, sondern der Einzelne muss sich dem Volk als Ganzes anpassen.

Durch die starke Betonung des Führerprinzips, geht diese demokratische Semantik in einen „sakralen Nationalismus“ über:

Das Gefühl ist auch unserer Jugend lebendig und wird nicht verloren gehen, wenn sie die richtigen Führer findet. Dann wird die Jugend in eigene Verantwortung hineinwachsen, ihre eigene Bestimmung finden und mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten, nicht nur im Hinblick auf das Einzelleben, sondern mit voller Einstellung auf die Volksgemeinschaft. Dann wird eine Jugend heranwachsen, die ihre Triebe unter die Vernunft, die Sonderinteressen des einzelnen unter die Idee des Gesamtwohles beugen kann. Von einer solchen Jugend hängt die Wiedergeburt unseres Volkes ab. Wenn eine solche Jugend heranwächst, wird es wieder heißen: *Oh Deutschland, hoch in Ehren, du heiliges Land der Treu, hell leuchten Deines Ruhmes Glanz, gen Ost und West aufs neu.* (ebd.: 134, Hervorhebung im Original)

Die Ablehnung von „mechanischem Gehorsam“ und die Erziehung zur Selbstständigkeit und Selbstverantwortung zielen bei Salomon nicht auf die „Subjektwerdung“, sondern auf die Unterordnung unter die Volksgemeinschaft. Damit die Volkskultur gesteigert werde, müssen aber auch die besitzenden Klassen an der Hebung der Volkskultur beteiligt werden. Die Versuchung, die höheren Kulturbedürfnisse „falsch“ zu befriedigen, sei hoch, denn die Entstehung des ungezügelter Kapitalismus habe den Egoismus zum Ideal des Bürgertums gemacht.

Dieser Vorrang des Materiellen vor dem Idealistischen äußert sich in einer „egozentrischen Erziehung, die sich nur um das eigene Leben dreht“ (Salomon 1909a) und im Hang zum „unsittlichen Luxus“ (Salomon 1916e). Um die Volkskultur zu erhöhen, müsse auch die Sittlichkeit der Reichen erstritten werden:

Es ist das eine notwendige Voraussetzung für den inneren Frieden, für den kulturellen Aufstieg des gesamten Volkes, geradezu eine Staatsnotwendigkeit. Wenn diese Standesmoral, die eine Verpflichtung gegen den Schwächeren in sich schließt, aufgegeben wird, bedeutet das die Alleinherrschaft des „ökonomischen Menschen“, ein Zurück zum rücksichtslosen Egoismus des Starken und des durch Geburt Bevorzugten. (Salomon 1917b: 43)

Ein Mittel, um diese „Standesmoral“ (ebd.) wieder lebendig werden zu lassen, sei Soziale Arbeit. Träger dieser neuen Sozialreform sei neben den „Sozialreformern“ um Gustav Schmoller und der „ethischen Gesellschaft“ um Friedrich Wilhelm Förster und Jeanette Schwerin, die Frauenbewegung, welche „die alten Ideale erst zertrümmern mußte[n], um für eine soziale Weltanschauung, für gesellschaftliche Ideale Raum zu gewinnen“ (Salomon 1907a: 162). Soziale Arbeit wird damit zu einem Mittel der sittlichen Erziehung, insbesondere der bürgerlicher Mädchen,

[...] um das Ich zur Menschheit zu leiten, um gefühlsmäßig und verstandsmäßig den jungen Menschen nahe zu bringen, daß Besitz und Bildung Verpflichtungen sind; um die Mädchen durch Arbeit für andere zu einer methodischen und planvollen Leistung zu führen. In diesem Sinne treiben die Jugendgruppen an ihren Mitgliedern Jugendpflege. (Salomon 1918a: 354)

Soziale Arbeit ist ein Mittel zur Versittlichung des Menschen, sie führe zur „Opferbereitschaft“, zur „persönlichen Hingabe“, zur „inneren Kraft“ und zur „Stärkung des religiös-sittlichen Lebens“ (Salomon 1918b: 43), sie überwinde den Egoismus (Salomon 1917a). Soziale Arbeit führe zu einem „leidenschaftlichen Gefühl für die Bedrückten“ und einem „heißen Verlangen nach einer besseren Welt“ (Salomon 1920a: 77).

Wenn das Ziel der Wohlfahrtspflege die Erhöhung der Volkskraft ist, Volk zur Bezugsgröße Sozialer Arbeit wird, dann bezieht sich die Hingabe und Opferbereitschaft auf das Volk selbst:

Aus dem Nationalgefühl geht für viele Menschen eine wirkliche Leidenschaft, eine Begeisterung für heldenhaftes Dienen, für Aufopferung, für Unterordnung des einzelnen Interesses unter das der Gesamtheit hervor. Die Verbundenheit in der Volksgemeinschaft, mit der

Volkskultur, mit der Einheit alles dessen, was deutsche Sprache spricht und deutsche Seele hat, erfüllt eben und öffnet die Herzen. Es ist unsere gemeinsame Geschichte und unser gemeinsames Schicksal, es ist die gemeinsame Verantwortung gegenüber unserer staatlichen Zukunft, die gemeinsame Gefahr und jetzt die Bedrückung von außen: alles das entwickelt ein Gemeinschaftsgefühl, eine Fähigkeit zur Hingabe, die in der Wohlfahrtspflege über alle Konfessionen und Parteien hinweg eine Gemeinschaft der Arbeit und der Ziele herbeiführt. (Salomon 1924b: 21; wortgleich auch Salomon 1928b: 23)

„Die Zukunft des deutschen Volkes“, so die These Salomons, hänge davon ab, „ob der Glaube an die Notwendigkeit gegenseitiger Hilfe an Stelle des Kampfes um den persönlichen Vorteil“ trete, ob die „Unterordnung des einzelnen unter die Gesamtheit“ verwirklicht werde (Salomon 1926c: III).

Dabei schließen sich Demokratie und Unterordnung nicht aus – im Gegenteil: Für Salomon ist die Demokratie die angemessene Staatsform für ein Kulturvolk, denn „alle Kulturstaaten haben im Laufe des letzten Jahrhunderts die Umbildung zu einem vom Volk mitregierten Staat vollzogen“ (ebd.: 87). Ein Kulturvolk könne aufgrund seines geistigen Niveaus seinen Willen Ausdruck verschaffen und diesen in Politik umformen:

Die geistigen Kräfte eines Volkes schaffen sich ständig Ausdruck und geben die Willensrichtung für die Gestaltung des Gemeinschaftslebens ab. Wenn die Staatsangehörigen an den öffentlichen Aufgaben mitbeteiligt sind, schafft der Volkswille sich in den Parteien Organe, um das politische Leben zu beeinflussen. (ebd.: 103)

Deutschland – daran lässt Salomon keinen Zweifel – sei eine „eine parlamentarisch regierte, auf Volkswillen beruhende, daher demokratische Republik“ (ebd.: 88). Aber diese demokratische Republik sei eine schwache Demokratie (Salomon 1921a: 319), weil sie durch Gegensätze und Egoismus geprägt sei. Demokratie brauche die Beteiligung des Einzelnen (Salomon 1924b: 21), das „Prinzip der Selbstverwaltung“ baue auf den „Bürgersinn“ und dem „Geist zur gegenseitiger Verantwortung“ (Salomon 1928b: 23). Demokratie brauche eine „Innere Ordnung“ (Salomon 1926c: 10), „die Bindung des einzelnen von Innen her“ (Salomon 1921a: 310), die Versöhnung der Klassen und Menschen, die bereit seien, die eigenen Interessen der Volksgemeinschaft unterzuordnen. Wohlfahrtspflege ist deshalb bei Salomon im Kern Ausgleichsarbeit und in ihrer zugespitzten Form „Versöhnungsarbeit“ (Salomon 1928b: V), sie stütze damit die Demokratie, weil ohne die Wohlfahrtspflege „die Neuordnung überhaupt nicht gesichert werden kann [...], denn je ärmer ein Volk als Ganzes wird, desto zwingender wird die Aufgabe, die Schwachen zu schützen“ (Salomon 1919d: 181). Soziale Arbeit wird damit zur Ordnungsinstanz, die den Rahmen schafft, dass die „Volksgemeinschaft“ nicht auseinanderbricht. Hierzu brauche es die Hingabe an die demokratische Nation und das Motiv, an der jungen Demokratie mitzuarbeiten, sei Nationalismus. Denn „nur aus einer nationalen Ethik erwächst Bürgersinn, der Geist zur gegenseitigen Verantwortung“ (Salomon 1924b: 20f., 1928b: 23).

Soziale Arbeit der besitzenden Klasse sei in zweierlei Hinsicht an der Hebung der Volkskultur beteiligt: Erstens durch die hier beschriebene Versittlichung der Bürgerlichen selbst durch Soziale Arbeit, zweitens ziele diese Art der Sozialen Arbeit auf die Erziehung und Bildung der unteren Klassen durch die bürgerliche Klasse. So schreibt Salomon bereits aus ihrer ersten praktischen Tätigkeit im Arbeiterinnenclub Anfang des 19. Jahrhunderts:

[...] so darf man doch nicht vergessen, daß schließlich alle Bemühungen um kürzere Arbeitszeit und höheren Arbeitslohn, die sicherlich im Vordergründe aller Fürsorgebestrebungen für Arbeiterinnen stehen müssen, schließlich nur ein Mittel zu dem Zweck sind, den Arbeiterinnen zu *einer besseren Lebenshaltung und höheren Kultur zu verhelfen*. (Salomon 1902d: 996, Hervorhebung im Original)

Wohlfahrtspflege sei „die Berührung von Mensch zu Mensch, der persönliche erzieherische Einfluss kulturell höherwertiger Schichten auf die in ihrer Entwicklung aus irgend welchen Gründen noch zurückgebliebenen Massen“ (Salomon 1916a: 335). Diese zutiefst bürgerliche Versöhnungsarbeit sei mit einem demokratischen Sozialismus kompatibel:

Denn so verschieden auch die politischen Ansichten und Überzeugungen der sozialen Arbeiter sein müssen: es gibt so etwas wie eine einheitliche Stellungnahme zur Revolution und zum Sozialismus, die sich aus der sozialen Arbeit und der sozialen Gesinnung ergibt. Jedenfalls für alle, denen die soziale Arbeit eine Versöhnungsarbeit sein sollte, die die Klassengegensätze überbrücken, die soziale Schuld sühnen wollen. Die Stellungnahme kann nur gefunden werden, wenn man sich das Ziel klar vor Augen rückt, dem die soziale Arbeit dient; den Glauben, von dem sie ausgeht, die Ideale, denen sie zustrebt. Man muß sich den Glauben an das Recht der Masse auf volle Anteilnahme an den Kulturgütern und auf verantwortliche Beteiligung am öffentlichen Leben erhalten; man muß das Ziel bewahren, das Gemeinschaftsleben nach dem Gesichtspunkte größerer Gerechtigkeit und Vollkommenheit zu ordnen. Dieses aber ist das gleiche Ziel, das Revolution und Sozialismus verwirklichen wollen, mögen auch die Mittel die von den verschiedenen Seiten angewandt werden, ungleich sein. (Salomon 1919d: 184)

### 6.5.5 Quellenverzeichnis

- Salomon, Alice (1902a): Der Schutz der Kinder vor Misshandlungen. In: Die Jugendfürsorge 4, 3, S. 154–162.
- Salomon, Alice (1902b): Die fortgeschrittensten Arbeiterschutzgesetze der Welt. In: Das freie Wort. Frankfurter Halbmonatsschrift 2, 5, S. 165–169.
- Salomon, Alice (1902c): Dr. Barnados Rettungsarbeit. In: Die Jugendfürsorge 3, 2, S. 78–86.
- Salomon, Alice (1902d): Ein Arbeiterinnenclub. In: Die Nation. Wochenschrift für Politik, Volkswirtschaft und Literatur 19, 24, S. 373–374.
- Salomon, Alice (1902e): Frauenarbeit und Kinderarbeit. In: Ethische Kultur. Wochenschrift für soziale ethische Reformen 10, 22, S. 172–174.
- Salomon, Alice (1902f): Wohltätigkeit und soziale Hilfsarbeit. In: Ethische Kultur. Wochenschrift für soziale ethische Reformen 19, 24, S. 188–189.

- Salomon, Alice (1904a): Arbeitsverhältnisse in den Schokoladenfabriken. In: Soziale Praxis. Zentralblatt für Sozialpolitik und Wohlfahrtswesen 14, 13, S. 318–320.
- Salomon, Alice (1904b): Crimmtschau. In: Soziale Praxis. Zentralblatt für Sozialpolitik und Wohlfahrtswesen 13, 16, S. 401–408.
- Salomon, Alice (1906a): Arbeiterinnenschutz und Heimarbeit. In: Die Hilfe 12, 18, S. 6.
- Salomon, Alice (1906b): Die deutschen Arbeiterinnenschutzgesetze. In: Sozialer Fortschritt. Flugschriften für Volkswirtschaft und Sozialpolitik 77, S. 3–15.
- Salomon, Alice (1906c): Die Ursache der ungleichen Entlohnung von Männern und Frauen. Leipzig: Duncker & Humboldt.
- Salomon, Alice (1906d): Fabrikarbeit von Frauen und Kinderversorgung. In: Concordia. Zeitschrift der Zentralstelle für Volkswohlfahrt 13, 16, S. 227–229.
- Salomon, Alice (1906e): Literatur zur Frauenfrage. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Band 26, 2, S. 451–500.
- Salomon, Alice (1907a): Frauenbewegung und Mutterschutzversicherung. In: Die Hilfe (Hrsg.): Patria. Jahrbuch. Berlin, S. 140–168.
- Salomon, Alice (1907b): Gesundheitsfürsorge für Arbeiterinnen. In: Blätter für Volksgesundheitspflege 6, 11, ohne Angabe.
- Salomon, Alice (1908a): Der Zehnstantentag. In: Die Hilfe 14, 10, S. 148–149.
- Salomon, Alice (1908b): Mutterschutz und Mutterschaftsversicherung. In: Zeitschrift für das Armenwesen. Organ des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit 9, 11, S. 321–334.
- Salomon, Alice (1908c): Soziale Frauenbildung. Leipzig und Berlin: Teubner.
- Salomon, Alice (1909a): Das Projekt der Frauenschule. Berlin.
- Salomon, Alice (1909b): Soziale Hilfsarbeit. In: Blätter für Soziale Arbeit 1, S. 2–4.
- Salomon, Alice (1912a): Das Problem der Armut. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 2: 1908-1918. München: Luchterhand, S. 230-239.
- Salomon, Alice (1912b): Von der Caritas zur Sozialpolitik. In: Der Kunstwart 26, 5, S. 315–318.
- Salomon, Alice (1913): Soziale Settlements. In: Der Kunstwart 26, 24, S. 427–432.
- Salomon, Alice (1915): Die seelischen Gefahren der weiblichen Jugend. Ansprache, gehalten bei der Jugendpflegekonferenz der Zentralstelle für Volkswohlfahrt. In: Der Jungdeutschlandbund 4, 24, S. 185–187.
- Salomon, Alice (1916a): Die Bedeutung der sozialen Berufsarbeit. In: Concordia. Zeitschrift der Zentralstelle für Volkswohlfahrt 23, 21, S. 334–339.
- Salomon, Alice (1916b): Die Erziehungskunst in der Jugendpflege. In: Ratgeber für Jugendvereinigungen 10, 7, S. 102–104.
- Salomon, Alice (1916c): Eltern und Töchter. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 2: 1908-1918. München: Luchterhand, S. 456–460.
- Salomon, Alice (1916d): Soziale Hilfe in und nach dem Kriege. In: Deutsche Medizinische Wochenschrift. Organ der deutschen Gesellschaft für innere Medizin 1, 37, S. 1614–1624.
- Salomon, Alice (1916e): Von Kriegsnot und -hilfe und der Jugend Zukunft. Leipzig und Berlin: Teubner.

- Salomon, Alice (1917a): Soziale Bildung. In: Akademisch soziale Monatsschrift 1, 7/8, S. 97–100.
- Salomon, Alice (1917b): Soziale Frauenbildung und soziale Berufsarbeit. Leipzig und Berlin: Teubner.
- Salomon, Alice (1918a): Deutscher Verband der Jugendgruppen und Gruppen für soziale Hilfsarbeit. In: Siemering, Hertha (Hrsg.): Die deutschen Jugendpflegeverbände. Ihre Ziele, Geschichte und Organisation. Ein Handbuch. Berlin, S. 352–354.
- Salomon, Alice (1918b): Fünfundzwanzig Jahre Mädchen- und Frauengruppen für soziale Hilfsarbeit. In: Blätter für Soziale Arbeit 10, 11/12, S. 41–44.
- Salomon, Alice (1918c): Über die inneren Voraussetzungen der Wohlfahrtspflege. In: Zentrale für private Fürsorge (Hrsg.): Vom Wesen der Wohlfahrtspflege. Festgabe für Dr. Albert Levy zum 25jährigen Bestehen der Zentrale für private Fürsorge e. V. Berlin. Berlin, S. 11–14.
- Salomon, Alice (1919a): Ausbildung weiblicher Beamten für die Wohlfahrtspflege. In: Zentralstelle für Volkswohlfahrt (Hrsg.): Das Zusammenarbeiten der Wohlfahrtsvereine. Die Ausbildung von Wohlfahrtsbeamten. Verhandlungen der Zentralstelle für Volkswohlfahrt in Berlin am 13. und 14. Juni 1918. Berlin, S. 104–123.
- Salomon, Alice (1919b): Die Zukunft der Jugendgruppen. In: Blätter für Soziale Arbeit 11, 6, S. 21–23.
- Salomon, Alice (1919c): Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Leipzig und Berlin: Teubner. 4., verbesserte Auflage.
- Salomon, Alice (1919d): Wie stellt sich der soziale Arbeiter und die einzelne Organisation der privaten Wohlfahrtspflege auf die neuen Verhältnisse ein? Gekürzter Bericht über die Tagung des Fachausschusses für private Fürsorge am 17. und 18. Oktober 1919 in Berlin. In: Muthesius, Hans (Hrsg.) (1958): Alice Salomon. Die Begründerin des sozialen Frauenberufs. Ihr Leben und ihr Werk. Köln und Berlin, S. 179–187.
- Salomon, Alice (1920a): Religiös-sittliche Kräfte in der Sozialen Arbeit. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. 3 Bände. München: Luchterhand, S. 73–77.
- Salomon, Alice (1920b): Volkserziehung. Soziale Berufsausbildung für Arbeiterinnen. In: Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt 29, 15, S. 358–360.
- Salomon, Alice (1921a): Fichte und sein Werk. In: Deutsche Politik. Wochenschrift für deutsche Welt- und Kulturpolitik 6, 13, S. 307–312.
- Salomon, Alice (1921b): Jugendpflege und Jugendgemeinschaften, Beziehungen und Zusammenhänge. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 127–134.
- Salomon, Alice (1922a): Die inneren Grundlagen der Jugendwohlfahrtspflege. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 157–167.
- Salomon, Alice (1922b): Die sittlichen Grundlagen und Ziele der Wohlfahrtspflege. 37. Deutscher Fürsorgetag. Deutscher Verein für öffentliche und private Fürsorge. Weimar, 1922. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und

- soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 134–145.
- Salomon, Alice (1924a): Amerikanische Wohlfahrtspflege. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 207–211.
- Salomon, Alice (1924b): Die ethischen Grundlagen der Humanitären Wohlfahrtspflege. In: Blätter des Deutschen roten Kreuzes. Wohlfahrt und Sozialhygiene 3, 5/6, S. 19–24.
- Salomon, Alice (1924c): Die neuere Entwicklung der englischen Wohlfahrtspflege. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 227–243.
- Salomon, Alice (1924d): Eindrücke von amerikanischer Wohlfahrtspflege. In: Soziale Praxis und Archiv für Volkswohlfahrt 33, 39, S. 824–827.
- Salomon, Alice (1925a): Betrachtungen zur Entwicklung der sozialen Fürsorge. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 1, 1, S. 3–6.
- Salomon, Alice (1925b): Soziale Diagnose – ein Versuch zu einer Analyse der Ermittlung. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 1, 3, S. 114–120.
- Salomon, Alice (1925c): Zur Technik der Ermittlung. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 1, 7, S. 315–319.
- Salomon, Alice (1926a): Der Einfluss des Fürsorgers auf den Klienten. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 363–368.
- Salomon, Alice (1926b): Die deutsche Volksgemeinschaft. Wirtschaft, Staat, soziales Leben. Eine Einführung. Leipzig und Berlin: Teubner. 2. Aufl.
- Salomon, Alice (1926c): Die soziale Schule in Warschau. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 2, 8, S. 408–410.
- Salomon, Alice (1926d): Die Wirkungen des amerikanischen Alkoholverbots. In: Zentralblatt für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt 18, 2, S. 37–41.
- Salomon, Alice (1926e): Soziale Diagnose. IN Feustel S. 255-314. Berlin: Carl Heymanns Verlag.
- Salomon, Alice (1926e): Soziale Diagnose. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 255–314.
- Salomon, Alice (1926f): Zur Theorie des Helfens. In: Soziale Arbeit 24, 1/2, S. 1–6.
- Salomon, Alice (1927a): Die Ausbildung zum sozialen Beruf. Berlin: Carl Heymanns Verlag.
- Salomon, Alice (1927b): Die soziale Schulen im Ausland. England. In: Soziale Arbeit (Wien) 25, 3/4, S. 39–43.
- Salomon, Alice (1927c): Die sozialen Frauenschulen im Ausland. 3. Frankreich und Belgien. In: Soziale Arbeit (Wien) 25, 5/6, S. 129–135.
- Salomon, Alice (1927d): Die Wohlfahrtsschule in Frankreich und Belgien. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 2, 11, S. 560–564.
- Salomon, Alice (1928a): Die Bedeutung internationaler Kongresse für die soziale Arbeit. In: Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege 3, 10, S. 495–496.



- Salomon, Alice (1928a): Die Bedeutung internationaler Kongresse für die soziale Arbeit. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): *Frauenemanzipation und soziale Verantwortung*. Alice Salomon: *Ausgewählte Schriften*, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 403–406.
- Salomon, Alice (1928b): *Leitfaden der Wohlfahrtspflege*. Unter Mitwirkung von B. Harms/M. Berent/S. Wronsky/S. Götze. Leipzig: Teubner. 3. Aufl.
- Salomon, Alice (1930a): Aus der Arbeit des Commonwealth Fund. In: *Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege* 6, 1, S. 21–25.
- Salomon, Alice (1930b): Ausgangspunkt und Ziel der Familienforschung der deutschen Frauenakademie. In: *Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege* 6, 5, S. 283–290.
- Salomon, Alice (1930c): Typenwandel der Sozialbeamtinnen und Struktur des sozialen Berufs. In: *Freie Wohlfahrtspflege* 6, 1, S. 1–8.
- Salomon, Alice (1931a): Geburtenrückgang – Vergreisung – Bevölkerungsdruck. In: *Deutsche Zeitschrift für Wohlfahrtspflege* 7, 9, S. 485–492.
- Salomon, Alice (1931b): Kurswert der Nächstenliebe. In: *Soziale Arbeit* (Wien) 29, S. 17–19.
- Salomon, Alice (1932a): Die Entwicklung der Sozialarbeit in England. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): *Frauenemanzipation und soziale Verantwortung*. Alice Salomon: *Ausgewählte Schriften*, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 519–522.
- Salomon, Alice (1932a): Die Entwicklung der Sozialarbeit in England. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): *Frauenemanzipation und soziale Verantwortung*. Alice Salomon: *Ausgewählte Schriften*, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 519–522.
- Salomon, Alice (Hrsg.) (1932b): *Soziale Führer. Ihr Leben, ihre Lehren, ihre Werke*. Leipzig: Quelle und Mayer.
- Salomon, Alice (1932c): Die Familie in der privaten Fürsorge. Zweite Internationale Konferenz für Soziale Arbeit. Frankfurt a.M., 10.04.1932. In: Muthesius, Hans (Hrsg.) (1958): *Alice Salomon. Die Begründerin des sozialen Frauenberufs. Ihr Leben und ihr Werk*. Köln und Berlin, S. 253–261.
- Salomon, Alice (1933): Die Ausbildung leitender Kräfte für die soziale Arbeit. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): *Frauenemanzipation und soziale Verantwortung*. Alice Salomon: *Ausgewählte Schriften*, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 531–536.
- Salomon, Alice/Baum, Marie (Hrsg.) (1930): *Das Familienleben in der Gegenwart*. 182 Familienbiographien. Berlin: F.A. Herbig.
- Salomon, Alice/Wronsky, Sidy (1926): *Soziale Therapie*. Unter Mitwirkung von Eberhard Giese. Berlin: Carl Heymanns Verlag.

## 6.6 „So dringt von unten eine neue Einheit in unserem Volk empor“<sup>13</sup> – „Volk“ und „Nation“ im Theorieansatz Herman Nohls

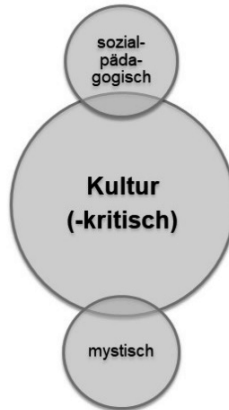
Dass Nohls Volksbegriff in seinem Theorieansatz eine zentrale Stellung einnimmt und aus einer heutigen Perspektive nicht ganz unproblematisch, ist wohl unbestreitbar (Gran 2005; Ortmeier 2008; Klafki/Brockmann 2002; Gretz 2007). Das „Volk“ und der „Volksgeist“, das „wahre Deutsche“ und die „deutsche Bewegung“ springen einem aus Nohls Texten geradezu entgegen. Nohl, so könnte man meinen, serviert diese Begriffe auf einem Silberteller. Was jedoch auf diesem Silbertablett liegt, ist nicht genau zu erkennen, denn sein Volksbegriff bleibt an entscheidenden Stellen verschwommen.

Nohl nutzt Begriffe nicht eindeutig. Für den gleichen Sachverhalt wählt er unterschiedliche Begriffe, die er mal synonym verwendet, mal voneinander abgrenzt. Dem gleichen Begriff weist Nohl unterschiedliche Bedeutungen zu, die sich manchmal sogar widersprechen: So wird der Volksethos einerseits als überzeitliche Einheit dargestellt, dann wird er wiederum geschichtlich gedacht. Dabei konnte ich keine zeitliche Entwicklung der Begriffsverschiebungen feststellen. Teilweise finden sich Widersprüche in einer einzigen Textstelle. Bezüge zwischen Haupt- und Nebensatz lassen sich häufig, aber nicht immer, aus dem Kontext erschließen. Nohl ist also sprachlich schwer zu fassen, es ist häufig eher zu vermuten, was Nohl meint. Ich werde deshalb im Folgenden Nohl in weiten Teilen selbst sprechen lassen. An Stellen, in denen es um Nohls Konzeption von Volk und Nation geht, arbeite ich den kleinsten gemeinsamen Nenner seiner Ausführungen heraus und nehme an seiner Stelle eine Definition vor. Dazu ersetze ich seine Worte durch andere Worte, es geht also auf der einen Seite Originalität verloren, auf der anderen Seite erhöht dies jedoch die Genauigkeit der Analyse.

Die Mehrdeutigkeit in Nohls Texten verstärkt sich durch seine Neigung, „andere an entscheidenden Stellen so für sich sprechen zu lassen, so daß die Frage: ‚wer spricht‘? nicht immer eindeutig zu beantworten ist“ (Gretz 2007: 50). Mehr noch: Nohl bildet „Kettenbezüge“ und beruft sich auf Fröbel, den er wiederum „mit Herder“ sprechen lässt. Dabei gibt er nur selten die Quellen seiner Bezüge an.

In Nohls Ansatz lassen sich drei semantische Felder rekonstruieren: spirituelle, pädagogische und kulturelle bzw. kulturkritische Semantiken.

Abbildung 11: Semantische Felder im Theorieansatz Nohls



Quelle: Eigene Darstellung

### 6.6.1 *Das Volk und der Volksgeist*

Nohl verhandelt „Volk“ und „Nation“ nicht als Konstrukte, sondern geht von ihrer natürlichen Existenz aus. Nohl lässt keinen Zweifel daran, dass seine Idee von Volk und Nation die Richtige und Wahre sei und „tatsächlich“ existiere. „Diese Einsichten“, schreibt Nohl, kann „kein Realismus wieder verwerfen, [...] ohne selbst unwirklich zu werden“ (Nohl 1929e: 85).

In Nohls Vorstellung ist das Volk eine homogene Einheit (Nohl 1933/1935: 151), ein „Volks Ganzes“ (Nohl 1949d: 25, 1929i: 133, 1949c: 46, 1931b/32; Nohl 1933/1935: 222), eine „Liebeseinheit“ (Nohl 1929i: 133), ein „nationales Sein“ (Nohl 1926a: 142), ein „geschlossenes deutsches Dasein“ (ebd.: 140). „Das Volk“, so Nohl in Anschluss an Rudolf Hildebrandt, sei „eben keine Sammlung von zusammenhangslosen Individuen“, sondern eine „Kristallisation des gesamten Lebens der Nation“ (Nohl 1933/1935: 8). An anderer Stelle bezeichnet er es auch als „Gesamtindividualität“ (ebd.: 127). Entsprechend finden sich bei Nohl zahlreiche Metaphern des Volkes als Volkskörper: Der Mensch hat ein Gewissen oder eine Seele, das Volk einen „Volksgeist“, einen „Volksethos“ und eine „Volksseele“. Das Volk sei eine „Lebenseinheit“ (Nohl 1970: 21) mit Instinkten, Trieben (Nohl 1933/1935) und „Organen“ (ebd.: 23), es habe Kopf und Herz (Nohl 1926c: 20, 1929f: 20) – und wie ein Mensch auch einen Geist und eine Seele.

Bei Nohl sind die Verbindungen zwischen den „Volksgenossen“ (Nohl 1933/1935: 127) so dicht und verwoben, dass der Eindruck einer „Einheit“ entsteht. Bildhaft gesprochen ist das Volk in Nohls Vorstellung ein See und das

Volksmitglied ein Wassertropfen. Die Übergänge verschwimmen und jedes Volksmitglied kann exemplarisch für das Ganze stehen. Volk und Volksge-nossen sind nicht unterscheidbar, sie gehen im Idealfall ineinander auf.

Diese Ganzheit, die Nohl „Volk“ nennt, wird in seiner Vorstellung von einem „Geist“ beseelt. Nohl spricht auch von einem „Ethos“, einer „Gesinnung“, einer „Formkraft“ oder „Volksseele“. Was genau unter diesen Begriffen zu verstehen ist und wie sie sich voneinander unterscheiden, bleibt bei Nohl unklar. Den Begriff des „Volksgeistes“ übernimmt Nohl von Montesquieu:

Das Wort „Geist“ in diesem Sinne ist ein historischer Begriff. Er erscheint zuerst bei *Montesquieu*, der hinter den verschiedenen Gesetzorganismen jedesmal eine einheitliche seelische Verfassung erkannte, aus der die Besonderheit der Gesetze und ihre einheitliche Form verständlich wurde, dann übernahm die *Deutsche Bewegung* diesen Ausdruck und gab ihm seine Bedeutung für alle Lebensgebiete. (ebd.: 150, Hervorhebung im Original)

Anders ausgedrückt: Hinter den Völkern und ihren Gesetzen stehe ein Geist, der den Charakter des Volkes und seine Gesetze bestimme. Der „Geist“ (Nohl 1949b: 57), „die Seele“ oder der „nationale Ethos“ (Nohl 1933/1935: 222; Nohl 1933a: 1) prägten sein „Wesen“ (Nohl 1933a: 1; Nohl 1933/1935: 59) und bestimmten seine „Form“. Er offenbare sich in den kleinsten Lebensäußerungen (Nohl 1949b: 57).

Der Volksgeist zeige sich in allen gesellschaftlichen Teilbereichen, etwa in der Wissenschaft, der Bildung, der Philosophie (ebd.; Nohl 1933/1935: 60) und in der Religion (Nohl 1933/1935: 60). Auch Sport und Ethik (Nohl 1949b: 57f.) seien spezifische Ausdrucksweisen des Volksgeistes. Nohl nennt außerdem die *Padeia*, verstanden als „die Art, in der die objektiven Bildungsgüter einer Zeit zu der subjektiven Einheit des gebildeten Menschentums verknüpft sind“ (Nohl 1926c: 10), als volksspezifisch. Das Schöpferische – Nohl bezeichnet es als „Produktion“ – „trägt Nationalmanier“ (Nohl 1929f: 25). Zum Schöpferischen gehören bei Nohl die Sprache, die Dichtung (Nohl 1933/1935; Nohl 1929f.), die Kunst (Nohl 1933/1935: 95), die Malerei (Nohl 1929d), das Spiel (Nohl 1924), die Mythen und Märchen. Der Volksgeist prägte außerdem die Sitten und Gebräuche eines Volkes:

Aber die Sprache ist doch nur Symbol für den ganzen Gehalt nationalen Daseins, der im Volkslied, in Märchen, Sage und Geschichte, in den Sitten und Gewohnheiten eines gut geordneten Hauses, in den Spielen und in der Festgestaltung durch den Lauf des Jahres von der Mutter dem Kinde zukommt: eine eigentümliche Formkraft, die jedem Begegnis des Lebens da draußen seine deutsche Gestalt gibt und jedem Ding und jeder Beziehung eine deutsche Seele einzuhauchen vermag. (Nohl 1933a: 125)

Die formende Kraft des Volksgeistes, so die These Nohls, werde in Deutschland besonders an der Ehe sichtbar:

Das große Beispiel dafür ist in Deutschland vor allem die Ehe. Das chaotische Geschlechtsleben mit seiner Zügellosigkeit und Treulosigkeit wird vergeistigt in der Form der Ehe. Diese Form ist nicht nur das äußere Gefäß dieses Lebens, das es zusammenhält und bindet, sondern

ist selbst nur der Ausdruck des sittlich Geistigen, das der bloßen Geschlechtsgemeinschaft einen höheren Sinn in dieser Form gibt. [...] Das Gleiche gilt für die Ordnung unserer Trauer wie die Ordnung unserer Festfreude, für die Kleidung wie für die Hauseinrichtung, vor allem aber auch für die religiöse Kultur. Die Erziehung des Individuums außerhalb solcher Gemeinschaftsbildung bleibt immer abstrakt, selbst wo sie zu einer höchsten Spitze gelangt. (Nohl 1933/1935: 150)

Der Volksgeist präge den Geschmack seiner Mitglieder, beeinflusse die staatsbürgerliche Willensbereitschaft, die „Gemüts- und Herzenskräfte“ der deutschen Frau (Nohl 1933a: 1), er sei Schöpfer eines volkseigenen Patriotismus und der Nationalvorurteile (Nohl 1929f: 22).<sup>14</sup> Auch wenn in Nohls Vorstellung „alles“ vom deutschen Volksgeist beseelt werde, so hebt er doch zwei Bereiche als besonders relevant hervor. Dies ist zum einem die Sprache (ebd.), zum anderen die Philosophie (Nohl 1933i: 1).

Analog zum Begriff des „Volksgeists“ nutzt Nohl den Begriff der „Volksseele“. Auch hier nimmt er keine Definition vor, aus dem Gesamtkontext lässt sich aber erschließen, dass die „Volksseele“ der unbelebten Materie Leben einhauche, es sei die Volksseele, die ein Volk zum Volk mache. Erst durch die Volksseele werde ein beliebiger Landstrich zur „Heimat“. „Beseelt“ wird bei Nohl aber nicht nur die Natur, sondern auch das Leben des Kindes, was erst dadurch zu einem „deutschen Leben“ werde (Nohl 1933a: 1).

Denn der Volksgeist eines Volkes unterscheide sich vom Volksgeist anderer Völker. Es gebe eine natürliche und unhinterfragbare Differenz zwischen dem französischen, russischen oder englischen Volk. „Die französische Welt, die englische Welt, die russische Welt“ sind bei Nohl „Faktizitäten“ (Nohl 1949b: 57).

Erst durch den Volksgeist werde ein Volk „originär“ (Nohl 1926b: 63):

Die Schönheit der Menschheit liegt in ihrer Vielgestaltigkeit. Ihr Wesen kann sich nicht in einer Form erschöpfen, sondern erscheint in der individuellen Mannigfaltigkeit der Nationen. Jede ein Gedanke Gottes. Jede lebt aus dem Kern ihrer metaphysisch verankerten Eigenart, das ist die moralische Energie, die sie treibt. Das sind die immer wiederkehrenden Formeln der deutschen Ideenpolitik. Eine tiefere Begründung des Rechtes eines Volkes zur Selbsterhaltung ist bis jetzt nicht erschienen. (Nohl 1929c: 144)

Dieser „originäre Geist“ des Volkes begründe seine Selbstbestimmung. Damit einher geht das Bestreben, diesen originären Geist zu bewahren und sich vor „Überfremdung“ zu schützen: Diese „Überfremdungsangst“ findet sich bei Nohl besonders in Bezug auf Pol\*innen. So kann Nohl der „industriellen Rückständigkeit“ durchaus etwas Positives abgewinnen, „denn die Industrie zog schließlich doch nur die Polen noch stärker herein“ (Nohl 1931a/32: 451). Es gelte, „den Wall von deutschen Menschen [...] zu verstärken“, sonst „brechen die Polen wirklich über kurz oder lang [...] ein“ (Nohl 1933g: 3).

14 Hier schließt Nohl unmittelbar an Herder an, der in Vorurteilen durchaus etwas Positives sah. Es dränge das Volk in seiner Mitte zusammen (vgl. hierzu Koselleck 2004).

Auch wenn der Volksgeist unhinterfragbar vorhanden und überzeitlich ist, sei das Volk ein „geistig-historisches“, in dem auch Neues auftreten könne (Nohl 1926c). Das Volk werde durch den Volksgeist in unterschiedlichen sozial-historischen Situationen anders geformt. Ein Volk sei ein Volk im Werden (ebd.: 19). In seiner Reise durch die Zeit müsse das Volk immer wieder neu bestimmen, was der Volksethos in seiner konkreten Situation meine.

Aber diese Bestimmung unseres Geschlechts ist in unendlicher Variation erfüllbar, in jedem Klima und in jeder Zeit eine andere, im letzten Grunde überall ganz „individuell“. [...] Das Lebensziel ist der Genuß des Daseins, der aus der Betätigung dieser natürlichen Energien entsteht. Für das Volk bedeutet das die Entwicklung seiner Nationalität. (Nohl 1929f: 27)

Das Zitat zeigt, dass in Nohls Vorstellung die Nationalität erst durch die „Übersetzung“ des Volksgeistes in einer konkreten historischen Situation entsteht.

Während der „deutsche Volksgeist“ als spirituelle Instanz überzeitlich gedacht wird, sei das Volk historisch. Aus diesem Grund lehnt Nohl den nationalsozialistischen Volksbegriff als „zu statisch“ ab:

Solche nationale Einschränkung geht von der falschen Theorie aus, daß das Deutsche eine feste Größe sei, die sich aus sich heraus entfaltet und um so vollkommener werde, je reiner sie bleibt. Das Wesen eines lebendigen Volkes ist aber nicht bloß ein psychologisch Angeborenes, das nun „lebend sich entwickelt“, sondern ein geistig Historisches, in dem auch Neues auftreten kann, das Schicksale und Begegnungen erfährt und daraus ganz neue Züge gewinnt. (Nohl 1933/1935: 88)

Wie ein Gott ist der Volksgeist bei Nohl eine überzeitliche Instanz. Der Volksgeist ist transzendental und unhinterfragbar vorhanden. Diese „natürliche Existenz des Volksgeistes“ wird auch dadurch unterstrichen, dass Nohl in einigen Texten eine „biologische Existenz“ des Volksgeistes suggeriert, beispielsweise wenn er von der „nationalen Eigenart, die uns Anlage und Geschichte gegeben hat“, schreibt (Nohl 1929c: 143). Nohls Volksbegriff wird damit spirituell, allerdings nicht im religiösen, sondern im nationalen Sinne.

Der Volksgeist erhält damit bei Nohl den Status einer Religion, an die man glauben müsse. Diese Analogie zwischen Volksgeist und Religion zieht Nohl explizit in seinem Text *Die Idee einer auswärtigen Politik*: „Die ursprüngliche Form, in der dies Ideelle [der Volksgeist, M.W.] erscheint, ist die Religion. Das Volk fühlt sich als das auserwählte und kämpft für seinen Gott“ (ebd.: 141). Die Bedeutung des Glaubens an den Volksgeist hebt Nohl auch an anderen Stellen hervor (Nohl 1933/1935: 11). Der Volksgeist sei für ein Volk überlebenswichtig, ohne ihn verweise eine Volk, mit ihm gelinge das Schwierigste (Nohl 1926a: 137).

„Volksgeist“, „Volksseele“ und „Volksethos“ sind für Nohl nicht denkend zu erfassen, denn „der Versuch diesen nationalen Gehalt rational zu formulieren und verbindlich zu diktieren, führt zur Karikatur“ (Nohl 1933f: 76). Erst durch das „Versenken“ und „Einleben“ in das „Volk“ oder die „Nation“ (ebd.) könne das „Gliederbewußtsein und innige Herausleben aus dem nationalen Ethos

des eigenen Volkes“ (Nohl 1933/1935: 214) erlebt werden. Menschen seien in der Lage, das „Ganze des Volkes [...] in sich [zu] tragen“ (Nohl 1949g: 214f.). Was aber nur gefühlsmäßig zugänglich ist, entzieht sich einer Definition.

Es kommt nun nach Nohl darauf an, dass das deutsche Volk den deutschen Volksgeist erkenne und sein Leben nach ihm gestalte. Volksgeist und Volk würden dann zu einer Einheit, der Volksgeist forme das Volk. Diese spirituelle Gläubigkeit führe auf der Ebene des Volkes zur „Hebung des Volksganzen“ und auf der Ebene des Einzelnen zum „höheren Menschentum“ (Nohl 1926a). „Deutsch sein“ ist damit keine Eigenschaft mehr, sondern ein Ziel.

Der „Geist“ bestimme das Volk, nicht die „Rasse“. Biologisch-rassistische Semantiken sind in den hier ausgewerteten Texten wenig anschlussfähig. Wenn Nohl von „Volksgeist“ spricht, so geht es „um die Art, nicht die Rasse“ (Nohl 1933/1935: 217).<sup>15</sup> Davon unbenommen bleibt, dass sich in seiner Vorstellung „Deutsch-Sein“ auch vererbt, weil ein Volk von Nohl als eine Abfolge von Generationen gedacht wird, indem deutsche Eltern deutsche Kinder erziehen (Nohl 1933a). Sein Fokus liegt jedoch auf dem Volk als geistige, nicht als biologische Einheit. Sie liegt auf dem Volk als Kulturvolk.

### 6.6.2 *Das deutsche Kulturvolk*

Nicht das kulturell tätige Volk schaffe eine Kultur, sondern der Volksgeist drücke sich in der Kultur des Volkes aus. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass sich der Volksgeist in der Volkskultur entdecken lässt. Ein Kulturvolk „braucht allerdings zum Leben die Substanz eines geistigen Gehalts“ (Nohl 1926c: 13). Nohl grenzt das Kulturvolk von den Naturvölkern ab. Das „Kulturvolk“ ist bei Nohl das „geistig höherstehende“. In der „Pädagogischen Menschenkunde“ (1929h) zieht Nohl eine Parallele zwischen der geistigen Entwicklung des Kindes und der Völker. Das Kind und die primitiven Völker neigten zu „voreilige[n] Worte wie mutwillige[n] Handlungen, die ‚nicht so böse gemeint sind‘“ (Nohl 1929g: 62). Während das Kind sich jedoch weiter entwickle, blieben „Naturvölker und primitive Menschen [...] auf dieser Stufe“ stehen (ebd.). Dies bedeutet nicht, dass Nohl sich generell abwertend über die Naturvölker äußert. Im Zuge der Kulturkritik wird das Naturvolk auch zum Gegenbegriff des zivilisierten Volkes. So könne man beim Naturvolk noch die „ursprüngliche pädagogische Weisheit“ vorfinden (Nohl 1919: 8), seine Bildung sei noch einheitlich (Nohl 1933f). Nohls Überzeugung, dass das deutsche Volk ein „Kulturvolk“ sei, wird auch dadurch gestützt, dass andere potentielle Merkmale oder Eigenschaften eines Volkes in den Hintergrund gedrängt oder

15 Diese Position hält Nohl während des Nationalsozialismus bei. Das Volk sei eine Sprachgemeinschaft, während die „Rassengemeinschaft“ eine noch nicht vollendete Utopie sei (Gram 2005: 300). Die Sprachgemeinschaft vollendet erst die biologische Rassenmischung zu dem nationaldeutschen Typus, den wir suchen (Nohl 1930).

kulturalisiert werden. So sei der Erste Weltkrieg vor allem ein Kulturkonflikt, kein politischer Konflikt gewesen, weil

[...] kein Volk in diesen Krieg seine Söhne bloß um der Interessen willen in den Tod schickt, sondern daß jedes von ihnen hinter den Interessen die Idee sucht, für die sich wahrhaft zu sterben lohnt. Auch das ist zu allen Zeiten so gewesen. [...] Jedes Volk sucht das Recht zu seinem Krieg in einem Ideellen und nimmt aus dem Glauben, der Repräsentant desselben zu sein, die Kraft zu seinen Taten. (Nohl 1929c: 140)

Der Kampf auf den Schlachtfeldern draußen ist begleitet von einer geistigen Auseinandersetzung der Völker leidenschaftlichster Art, einer weltgeschichtlichen Debatte, in der sich jedes von ihnen bemüht, den Sinn auszusprechen, um dessentwillen es seine Söhne in Kampf und Tod sendet und um dessentwillen es an die Gerechtigkeit seines Sieges glaubt. (ebd.: 135)

Nach dem verlorenen Krieg beschreibt Nohl die „wirtschaftlichen und politischen Sorgen“ (Nohl 1926c: 9) und spricht vom Volk, das „kein anderes Kapital mehr habe als den Menschen“ (Nohl 1933h: 2, 1933b: 85). Aber als Kulturvolk läge sein „wahrhaft heroischer Zug gerade darin“, trotz „dieser elenden Erniedrigung unseres Volkes, daß ihm über allen seinen furchtbaren wirtschaftlichen und politischen Sorgen niemals zweifelhaft wurde, daß die Entscheidung der Zeit schließlich im Geistigen liegt“ (Nohl 1926c: 9).

Entschieden grenzt sich Nohl auch von der Vorstellung eines Volks als reine Staatsnation ab:

Abgesondert von dem Politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet, eine sittliche Größe, die in Kultur und Charakter der Nation wohnt und von ihren politischen Schicksalen unabhängig ist. (Nohl 1926a: 41f.)

Die Kulturnation könne sich als Staatsnation organisieren, um die rechtlichen Beziehungen zwischen den Völkern zu regeln (Nohl 1929c), die Kultur bleibe aber mit Karl Brüggemann gesprochen das Verbindende eines Volkes.

Die Väter haben die politische Einheit Deutschlands herbeigeführt und das feste wirtschaftliche Fundament, „wir haben das Verlangen und die Aufgabe über die Einheit des Staates die höhere, geistigere, kulturelle zu stellen“. (Nohl 1929i: 133)

Der Volksgeist habe das Kulturvolk, das deutsche Volk auf eine spezifische Art und Weise geprägt. Deutschland habe sowohl die Aufklärung als auch den Utilitarismus überwunden, England und Frankreich seien hingegen „im Grunde noch im Absolutismus verfangen“ (ebd.). Das „deutsche Volk“ repräsentiere hingegen das „differenzierteste Volk der Erde“. Zu den deutschen Grundwerten zählt Nohl Kaisertreue und Gehorsam sowie Heeres- und Beamtenethik (Nohl 1929c: 142f.). „Deutsch sein“ ist bei Nohl aber nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch ein Ziel, und als Ideal überwindet der Deutsche die Beamtenmentalität zugunsten eines „höheren aristokratischen Menschentypus“, unter dem er einen „freien, freudigen, aufgeweckten Menschen“ versteht, „über den Philistertum und Duckmäusertum keine Macht haben“ (Nohl 1933/



1935: 32; vgl. hierzu auch Kapitel 5.6.1). Nohl ist nun der Ansicht, dass der Geist nicht direkt das Volk forme, sondern durch „Propheten“ spreche, die das deutsche Wesen erst hervorbringen würden. Diese Propheten nennt er die „deutsche Bewegung“.

### 6.6.3 Die Geburt des „deutschen Kulturvolkes“ durch die „deutsche Bewegung“

Während der Volksgeist transzendental vorhanden sei, entstehe das Kulturvolk erst durch das Herauskristallisieren einer spezifisch „deutschen Kultur“, eines „deutschen Wesens“. Was dieses deutsche Wesen genau sei, müsse in jeder sozial-historischen Situation neu bestimmt werden (Nohl 1933/1935: 88).

Bestimmte Philosophen, Schriftsteller, Pädagogen, Theologen, aber auch soziale Bewegungen wie die Jugendbewegungen hätten zur Herausbildung und Erneuerung des „deutschen Volkes“ in besonderer Weise beigetragen. Diese Personen und Bewegungen fasst Nohl unter dem Begriff der „deutschen Bewegung“ zusammen:

Auch das deutsche Wesen lebt nur im Zusammenhang einer Bewegung, die durch die Jahrtausende geht, wohl einmal erstarren kann, in den hohen Zeiten des Volks aber wieder aufbricht, im Mittelalter mit Minnesang und Epos, Mystik und der großen Plastik, in der Reformation Luthers und in seiner Bibel, und in dem machtvollen Zuge unserer geistigen Entwicklung, den wir im besonderen die *Deutsche Bewegung* nennen, und in dem sich das Bewußtsein unseres Volkes über seine Art und die eigenen Formen seines Wesens und Denkens herausarbeitete. In der Versenkung in diese Bewegung und im Einleben in die großen Gebilde und Mächte des nationalen Lebens bildet sich der fundus animae, aus dem heraus die Seele dann fühlt, will und schafft. (ebd.: 215f., Hervorhebung im Original)

Die Idee einer deutschen Bewegung findet sich schon bei Nohls Lehrer Wilhelm Dilthey (vgl. Kapitel 5.6.1). Nohl denkt die deutsche Bewegung weiter und räumt ihr in seiner Pädagogik einen bedeutenden Platz ein. Während sich bei Dilthey die deutsche Bewegung aus den „großen Männer des Volkes“ (Nohl 1926c: 13) zusammensetzt, sieht Nohl auch soziale Bewegungen und hier insbesondere die Jugendbewegung als Teil der „deutschen Bewegung“ an (Nohl 1926a; Nohl 1933/1935: 13; Nohl 1926c). Im Mittelalter und in der Reformation habe sich das „deutsche Wesen“ zum ersten Mal zu erkennen gegeben, es sei dann aber besonders in Sturm und Drang, Romantik und der Kulturkritik der Jahrhundertwende hervorgetreten. Zu dieser deutschen Bewegung zählt Nohl Klassiker wie Goethe, Schiller, Klopstock oder Lenz, Philosophen wie Herder oder Fichte, seinen Lehrer Wilhelm Dilthey, die Pädagogen Pestalozzi und Fröbel sowie soziale Bewegungen der Wende zum 20. Jahrhundert. Die sozialen Bewegungen, der Sozialismus, die Innere Mission, die Frauenbewegung, die sozialpolitische Bewegung und die nationale Bewegung (Nohl 1933/1935: 4), aber auch die pädagogischen Bewegung wie die Volks-

schullehrerbewegung, die Volkshochschulbewegung und die Jugendbewegung seien im Grunde eine Bewegung. Auch Romantik und Sturm und Drang gingen letztendlich mit der Kulturkritik in einer Bewegung auf, die auf die „moralische Einheit unserer nationalen Kultur“ ziele:

Es kommt darauf an, in dem dreifachen Impuls dieser Bewegung ein einheitliches Ganze zu sehen, in dem damals in der stürmischen Entwicklung von knapp fünfzig Jahren durch das Zusammenwirken von Dichtern und Musikern, Philosophen, Staatsmännern und Pädagogen ein großartiges Leben heraufgeführt wurde, das über allen seinen Trennungen die Einheit und geistige Selbständigkeit unsres Volkes schuf, und an das unsre neue Entwicklung seit der Bildungskrise sich nur anschließen hat, um kein isoliertes Wollen Einzelner und einzelner Bewegungen mehr zu sein, sondern das legitime Glied des einen großen Prozesses, in dem sich die moralische Einheit unsrer nationalen Kultur entfaltet. (Nohl 1926a: 41):

Gemeinsam sei den Vertretern der deutschen Bewegung, dass sie in der kritischen Auseinandersetzung mit Aufklärung, Demokratisierung und Industrialisierung eine deutsche Kultur hervorgebracht hätten, über die Nohl das deutsche Kulturvolk definiert. Durch die „sittliche Not“, die „soziale Not“ und die „geistige Not“ als Folge von Demokratisierung, Industrialisierung und Aufklärung

[...] entstand jener Abfall des 19. Jahrhunderts, das mit dem Überwuchern des Positivismus, des Historismus, einer beschränkten Konfessionalität und einer falschen Realpolitik den Zusammenhang mit dieser Tiefe seines nationalen Idealismus und seines Kulturwillens verlor. (Nohl 1970: 90)

Die deutsche Bewegung habe hier angesetzt, ein deutsches Wesen herausgearbeitet und dadurch das „deutsche Volk“ überhaupt erst hervorgebracht und es immer wieder „erneuert“:

Ich nenne diese Bewegung, zu der also Hamann und Möser, Herder und Goethe, Lenz und Lavater gehörten, die *deutsche Bewegung*, weil sich in ihr die deutsche geistige Welt gegenüber der Lebensform der westlichen Völker, wie sie die Aufklärung darstellte, selbständig macht und ihre eigene Gestalt herausarbeitet. In dem Lebenssystem dieser Bewegung, das alle Seiten der geistigen Welt entwickelte, eine neue Kunst zunächst und eine neue Ästhetik, dann eine neue Ethik, eine neue Religiosität, eine neue Natur- und Geisteswissenschaft, war auch eine neue Pädagogik angelegt. (Nohl 1927c: 647, Hervorhebung im Original)

Die drei Krisen Aufklärung, Demokratisierung und Industrialisierung hätten zur Vereinzelnung des Menschen, zu seiner „Atomisierung“ geführt. Das ganzheitliche Leben sei in der modernen Gesellschaft zerfallen, es sei abstrakt geworden und könne keinen Sinn mehr entfalten. Die deutsche Bewegung habe dieser Atomisierung eine einheitliche deutsche Kultur entgegengesetzt:

Und was ist der Sinn dieser einen großen Deutschen Bewegung? Im Gegensatz gegen die Aufklärung und eine bloße Wissenskultur mit ihrem Individualismus, ihrer Veräußerlichung alles menschlichen Gehaltes zu Nutzen und Leistung, ihrer Trennung aller Einheiten des Lebens, Mensch von Mensch, Mensch von Natur, Mensch von Gott, ja der Einheit in der Seele des einzelnen Menschen selbst, der nur noch ein Bündel ist von Impressionen und Einfällen, Antrieben und Reaktionen – gegenüber dieser Atomisierung alles höheren Daseins

sucht diese Bewegung die neue Einheit, die alles wieder zusammenbindet, Leib und Seele, Mensch und Mensch, Mensch und Natur, Mensch und Gott. (Nohl 1924: 197)

Diese einheitliche deutsche Kultur sei aber kein Selbstzweck gewesen, sondern habe auf ein „höheres deutsches Menschentum“ gezielt:

Der höchste Sinn jener Bewegung war eben nicht bloß eine neue Dichtung oder eine neue Philosophie, sondern ein neues höheres deutsches Menschentum, das aus einem neuen Bewußtsein schöpferischen Lebens existierte und das *ganze* Dasein durchdringen mußte, wo immer es sich schöpferisch erweisen konnte. In diesem schöpferischen Willen lag die Macht der Bewegung. (Nohl 1926a: 42, Hervorhebung im Original)

Innerster Kern dieser deutschen Bewegung sei ein „metaphysisches Heimweh“ (Nohl 1924: 196), man könnte auch sagen, eine „Sehnsucht“ (Nohl 1949h), den „Volkgeist“ zu erkennen, nach einer „einheitlichen höheren Kultur eines ganzen Volkes“ (Nohl 1924: 197; Nohl 1933/1935: 13), nach „Einheit und Einklang“ (Nohl 1929e: 82). Von dieser Sehnsucht würden einerseits „Dichter und Denker“ getrieben, andererseits sei die Jugendphase für diese Sehnsucht besonders empfänglich (Nohl 1927b: 38, 1927f: 23, 1933b: 82, 1929e: 82, 1949h). Auch die Repräsentanten der Deutschen Bewegung seien besonders in ihrer Jugend vom deutschen Geist beseelt gewesen. Die Jugend strebe nach Erneuerung (Nohl 1924: 199). Was ein Volk ist, ist bei Nohl damit auch eine Generationenfrage.

Nohl zieht die deutsche Bewegung einerseits heran, um die Genese des deutschen Kulturvolks zu beschreiben. Aber Ausgangspunkt und Ziel der deutschen Bewegung decken sich mit seiner Pädagogik. Nohls Pädagogik setzt an einer Kritik von Aufklärung und Industrialisierung an und versucht, Einheit wiederherzustellen. Mit der deutschen Bewegung begründet Nohl sein Ideal eines „höheren (deutschen) Menschentums“ (Nohl 1926a). In seiner Pädagogik lehnt sich Nohl so nah an die Kulturkritik als dritte Phase der deutschen Bewegung an, dass sein Ansatz auch als „Pädagogik der Kulturkritik“ bezeichnet werden kann. Wenn Nohl auf die Kulturkritik Bezug nimmt, so ist nicht mehr zu unterscheiden, ob er diese nur beschreibt oder sich die beschriebenen Grundannahmen selbst zu eigen macht. Es ist deshalb zu vermuten, dass Nohl sich selbst als Endpunkt der „deutschen Bewegung“ gesehen hat, dessen pädagogische Linie er über Pestalozzi und Fröbel bis zu seinem Lehrer Wilhelm Dilthey zieht.

Für Nohls Ansatz ist es charakteristisch, dass er die drei Krisen, die „soziale Not“, „die geistige Not“ und die „sittliche Not“, ganzheitlich denkt, zum besseren Verständnis werden sie hier jedoch voneinander getrennt.

#### 6.6.4 Die „geistige Not“ – Kritik an den Folgen der Aufklärung

Erste Anzeichen des „Deutschen“ sieht Nohl im Mittelalter auftauchen, es spreche durch Minne, Epos und Plastik (Nohl 1933f: 76, zur Konstruktion des deutschen Mittelalters vgl. Kapitel 2.1). Mit der Reformation als „deutsche Erscheinung“ (Nohl 1949i; vgl. hierzu auch Kapitel 2.2) habe sich das „deutsche Wesen“ weiter herauskristallisiert. Martin Luther, als Vertreter der Gegenaufklärung, ist für Nohls Konzeption des Volkes ein besonders geeigneter Gewährsmann (Nohl 1927c). In Abgrenzung zur Aufklärung habe der Sturm und Drang eine spezifische Form der deutschen Bildung geschaffen (Nohl 1949g, 190). Wichtigster Vertreter der Deutschen Bewegung zu dieser Epoche sei, neben Goethe, Herder gewesen. Von Herder übernimmt Nohl weite Teile seines Volkskonzepts (vgl. hierzu Kapitel 5.3), betont aber besonders Herders Hinwendung zur Volkssprache:

Die Poesie war nicht das Eigentum der Gelehrten, wie man seit dem Humanismus glauben konnte, sondern ihre Quellen rauschen in den Tiefen des Volks – wie Herder sofort sagt, des *nationalen* Volks. Und „je wilder das ist je lebendiger, je freiwirkender ein Volk ist, desto lebendiger, freier, sinnlicher, lyrisch handelnder müssen auch seine Lieder sein“. (Nohl 1929f: 35, Hervorhebung im Original)

Hebt Nohl als Literat für den Sturm und Drang besonders Goethe und Herder hervor, so sei Pestalozzi ihr Pädagoge gewesen (kritisch zu Nohls Pestalozzi Rezeption vgl. Gran 2005). Pestalozzi ist für Nohl „der Pädagoge der Bewegung und schafft die erste Form der deutschen Pädagogik“ (Nohl 1927c: 65). Dass Nohl Pestalozzis Pädagogik als erste Form einer „deutschen Pädagogik“ hervorhebt, mag aus heutiger Sicht überraschen, denn Pestalozzi war Schweizer. In Nohls Vorstellung einer deutschen Kulturturnation ist sie jedoch konsequent.

Was macht Pestalozzi nun zum Begründer einer spezifisch „deutschen Pädagogik“? Nach Nohl nimmt die Pädagogik Pestalozzis ihren Ausgangspunkt in einer grundlegenden Kritik der Aufklärung. Der Atomisierung der Massen habe Pestalozzi nicht Politik, sondern Pädagogik entgegengesetzt (Nohl 1931a/32). Er stehe für ein neues „Ideal im Kampf gegen die ausgehöhlte Kultur der Aufklärung“ (Nohl 1926c: 18). Mit seinen „Ergüssen“ habe Pestalozzi „Erlebnis“, „Tätigkeit“ und „Ursprünglichkeit“ wieder in die Mitte der Pädagogik gerückt (ebd.). Diese Ursprünglichkeit symbolisiere sich beispielsweise in Pestalozzis Idee der „Wohnstube“ als eine ursprüngliche Gemeinschaft und im Ideal der Frau als Kern der Familie (Nohl 1949g). Diese Ursprünglichkeit wird nun von Nohl verräumlicht, indem sie den Kern einer Ganzheit bildet. Es entsteht ein Innen und ein Außen, wobei Nohl mit Pestalozzi der Ansicht ist, dass das Innen „gegen eine Bildung von außen, die ‚fremde Bildung‘, wie er sagt, die nicht aus dem Leben hervorgegangen ist“ (Nohl 1933e), verteidigt werden müsse. Durch diese Vorstellung einer Pädagogik von Innen nach

Außen habe Pestalozzi seinen Ansatz nationalpädagogisch unterbaut (Nohl 1949g). Denn Wohnstube und Mutter seien nicht nur Keimzelle einer neuen Gemeinschaft, sondern auch einer neuen Volksgemeinschaft:

Es ist die tiefe Einsicht dieser genialen Pädagogen gewesen, daß eine Volkskultur nicht von oben, sondern nur von unten aufgebaut werden könne, daß ihr eigentlicher Träger die Familie und zu allertiefst die Frau sei. (Nohl 1933d: 27)

Pestalozzi habe ein höheres Menschentum angestrebt, das nicht zu trennen sei von einem organischen Volksganzen (Nohl 1924: 197f.). Damit wird aber auch die „Methode“ Pestalozzis zu einer genuinen Technik der Volkswerdung (Nohl 1929a: 178).

Die Romantik sei ebenfalls eine Epoche, in der sich das Deutsche Wesen herausgebildet habe, beispielsweise durch die Hinwendung zur Volkskultur: Das Märchen und das Volkslied sind für Nohl Ausdruck des deutschen Volksgeists und deshalb für die deutsche Erziehung besonders geeignet. (Nohl 1933a: 125).

Fröbel, als weiterer Pädagoge der deutschen Bewegung, habe diese erzieherische Bedeutung der Wiegenlieder erkannt. Als Pädagoge der Romantik habe Fröbel sich außerdem am „Volk“, nicht an der „Masse“ oder den „Gelehrten“ orientiert (Nohl 1919: 16).

Fröbel sei darüber hinaus als „echter Volkserzieher“ anzusehen, weil seine Pädagogik auf eine einheitliche Nation gezielt habe:

Insgesamt habe die Aufklärung „das Objektive“ zum Maß aller Dinge gemacht, „das Subjektive“ sei damit verloren gegangen. Nohl macht hier also eine erste Polarität auf, in dem er das „Objektive“ dem „Subjektiven“ gegenüberstellt. Was meint Nohl damit? Schon Dilthey, auf den sich Nohl in weiten Teilen seines Werks bezieht, hatte in seiner Lebensphilosophie den objektiven Lebensfluss vom individuellen Lebensstandpunkt unterschieden (Gretz 2007). Nohl greift diese Idee vom objektiven Lebensfluss auf. Das Objektive meint bei Nohl das, was der Mensch bereits vorfindet und auf das er als Subjekt keinerlei Einfluss mehr hat. Als objektive Mächte benennt Nohl den Staat, den Handel, die Technik und den Verkehr (Nohl 1933/1935: 22), sie bestimmen die objektiven Verhältnisse, in die sich der Einzelne „einhausen“ müsse (Nohl 1949e). Zu den „großen objektiven Formen“ einer Gesellschaft gehören für den Erziehungsphilosophen Nohl „insbesondere die Wissenschaft“ (Nohl 1926c: 19) und ihre „objektiven Bildungsgüter“ (ebd.: 10).

Es ist nicht so, dass Nohl die Bedeutung dieser objektiven Bildung in Frage stellt, denn „sie ist ja mein eigenes Leben“ (Nohl 1949h: 203). Im Gegenteil hebt er an zahlreichen Stellen die Bedeutung der objektiven Kultur für den Menschen hervor (Nohl 1933/1935). Nohl kritisiert jedoch, dass im Zuge von Aufklärung und Verwissenschaftlichung das Subjektive vom Objektiven verdrängt worden sei.

Anders formuliert: Erst durch Aufklärung und Verwissenschaftlichung teile sich die Bildung in eine „objektive“ und eine „subjektive“ Bildung – Ganzheitlichkeit gehe damit verloren. Der Begriff des „Objektiven“ funktioniert bei Nohl nur durch den Gegenbegriff des Subjektiven, das Objektive ist, was es nicht ist – nämlich subjektiv, also bedeutsam für das Leben des Menschen als Individuum. Die objektiven Bildungsgüter – Nohl spricht auch von der „faustischen Bildung“ (vgl. hierzu Kapitel 5.4.5) – stehen „wie ein Fremdes dem Leben gegenüber“ und hätten ihre Verbindung zum Alltag verloren. (Nohl 1926a: 143). Die „faustische Geistigkeit“, (Nohl 1949h) nutzt Nohl synonym zur „objektiven Bildung“. Dieser Begriff ist interessant, weil er beides impliziert: zunächst das Ideal der Aufklärung, alles in Frage zu stellen, zu erkennen, was „die Welt im inneren zusammenhält“, dann das Scheitern der Aufklärung, das sich im Bündnis mit dem Teufel symbolisiert.

Nohls Kritik zielt sowohl auf den Inhalt der objektiven Bildung als auch auf deren Vermittlung: Die Entkopplung der objektiven Bildung vom Leben zeige sich beispielsweise im Sprachunterricht – man wisse zwar viel über Sprachen, könne aber keine mehr sprechen (Nohl 1926c). Die Kunst orientiere sich nur an der „großen Kunst“ (Nohl 1949d: 26) und dränge das Schöpferische zugunsten der reinen Reproduktion zurück. Mit Paul Lagarde macht Nohl die zunehmende Überforderung durch Bildung zum Thema: „wie in einem Trödelladen häufen wir mit objektivem Sinn die Kulturen aller Zeiten in unserer Bildung auf“ (Nohl 1926c: 11). Es entstünden „Spezialwissenschaften“, die Einheit, der Sinn der Bildung ginge damit verloren. Die Vernunft führe zu einer „Enzyklopädien-Wissenschaft“, in der Fakten aneinandergereiht würden, es aber keine Beziehung mehr zwischen den einzelnen Tatsachen gebe (Nohl 1929f: 7).

Die Einheit des Geistes zerfalle in unterschiedliche Fachdisziplinen:

In den einzelnen Fachdisziplinen, in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften, der Theologie, der Literatur, Musik, Politik und Pädagogik zerfällt das Entscheidende: der Aufbau des originalen geistigen Lebens, der damals gelang und der unserm Volk die Einheit und Souveränität seiner inneren Welt schuf, bevor es ihm gelang, sie im äußeren Leben zu erwerben. (Nohl 1926a: 41)

Dieses Zitat macht deutlich, dass die Zersplitterung der Bildung kein bildungstheoretisches Problem ist, sondern „das Volk“ als Ganzes betreffe und seine Einheit und Souveränität bedrohe.

Im Gegensatz zur „abstrakten Bildung der Aufklärung“ (Nohl 1929i: 134) versuche die Volksschulbewegung „von unten herauf, aus dem eigenen Leben des Schülers ein neues geistiges Leben im Volk zu begründen“ (Nohl 1926a: 137). Bildung und Volk entwickeln sich nach Nohl von innen nach außen, sie setzen am Gemüt, am Volkstümlichen an, um dann auf Mensch und Volk zu wirken.

Aber wenn unsre Volksschule und tiefer noch unsere Volksbildungsbewegung nun versuchen, *von unten* herauf, aus dem eigenen Leben des Schülers ein neues geistiges Leben im Volk zu begründen, so fordert das doch schließlich auch die Einheit der höchsten Bildungsform unsres Volkes, man kann das eine nicht ohne das andere haben, Einheit der Volksbildung nicht ohne die Einheit der höheren Kultur und ihrer Gehalte. Besitzen wir die Möglichkeit, unsrem Volk eine solche Einheit nationaler Bildung zu geben – oder sind wir kraft unsrer historischen Stellung wirklich verurteilt, immer von neuem uns verlieren zu müssen an die historischen Gegensätze, die sich in unsrer Geschichte geltend gemacht haben? (ebd.: 40, Hervorhebung im Original)

Nohl grenzt seinen Begriff der „Volksbildung“ bewusst von einer demokratisierten Bildung im Sinne einer „Bildung für alle“ ab. Diese habe nur versucht, den Besitz der oberen Schichten nach unten hin abzugeben und sei damit „Halbbildung“ geblieben (Nohl 1933/1935: 149). Der „wahre Begriff der Volksbildung“ sei erst durch die Kulturkritik entstanden.

Wenn Nohl das Volk als Gegenbegriff zur Verwissenschaftlichung anführt, dann hat dies zum Umkehrschluss, dass das Volk eben nicht wissenschaftlich gebildet sei. Das Volk ist bei Nohl das „einfache Volk“. Es lässt sich eine weitere Analogie beobachten: Denn Nohls Beschreibung des „einfachen, nicht gebildeten, irrationalen Volks“ ähnelt dabei in erstaunlicher Weise seiner Beschreibung der Frau. Die Frau sei ein „Instinktwesen“ (Nohl 1949h: 195, 1927a, 1927a, 1927a, 1927a, 1927a), während der Mann ein Geisteswesen sei (Nohl 1949h: 195). Der Mann sei theoretisch veranlagt, die Frau hingegen praktisch und auf „Familie, Wohnstube und Garten“ (ebd.: 200) bezogen. In Nohls Vorstellung strebt der Mann „aktiv“ (Nohl 1925) nach außen, die Frau sei hingegen ein ruhender Pol in Familie und Wohnstube. Dem männlichen Ideal der „Ritterlichkeit“ setzt Nohl die „Mütterlichkeit“ entgegen. Aus dem „Instinkt des Geschlechts“ erwachse bei der Frau ihre „geistige Mütterlichkeit“ (Nohl 1927a).

„Mütterlichkeit“ bedeutet für Nohl in Anlehnung an Helene Lange „die Rücksicht auf jeden, ob arm oder reich, stark oder schwach, die Achtung vor dem Einzelleben, eine geistige Auffassung des sexuellen Lebens und die Verantwortung für die kommende Generation“ (Nohl 1933c: 304). Nohl hebt die „familienbildende“, „lebenseinigende“ Kraft der Mütterlichkeit hervor (Nohl 1949h: 201). Die Frau sei Gefühl und Leben, nicht Abstraktion und Vernunft.

Wenn das Wesen der Frau von Nohl hier eher auf der Seite des Subjektiven oder des Volkes beschrieben wird, deren „geistige Mütterlichkeit“ sich besonders auf Familie und Wohnstube beziehe, deren ruhiges Wesen eher in eine „Dorfidylle“ als in eine Stadt passe, dann ist es nicht verwunderlich, dass Nohl die Frau zunächst als „Keimzelle der Familie“ und dann als „Keimzelle des Volkes beschreibt“:

Hier wie dort ist die Mütterlichkeit die produktive Kraft, aus der sie ihre Arbeit gestaltet und ihr eine höhere Richtung gibt. Ihr ganz spezifisches Werk, ihre eigenste soziale Leistung ist aber nun doch das Heim: diese eigentümliche Keimzelle, aus dem sich alles höhere Volks-

leben aufbaut. Der Mann schafft in die Weite, die Frau sammelt das Lehen in diesem umschlossenen, befriedeten Raum des Heims. Eine Frau, die kein Heim hat, hat ihre Lebensform nicht gefunden, und selbst da, wo sie ganz hingegeben scheint an die Arbeit im Geschäft, in der Verwaltung, im Laboratorium, wird sie doch nur innerlich gesammelt und glücklich bleiben, wenn es ihr gelingt, sich zu Haus eine solche Zelle gesammelten tätigen Lebens zu schaffen oder einer solchen Gemeinschaft anzugehören. (Nohl 1927e: 31)

Die Mutter und Hausfrau ist die Trägerin der Familie, und die Familie ist die eigentliche Lebenszelle des Volkes, und nur, wo diese Zellen froh und kraftvoll wirken ist eine Nation unüberwindlich. (Nohl 1933b: 93)

Wenn die Frau nach innen gerichtet für den Aufbau des Volkes zuständig sei, dann ist es nur konsequent, wenn Nohl die Aufgabe des Mannes in der Verteidigung des Volkes sieht. Aufklärung, so Nohl, habe die einheitliche Bildung in eine wissenschaftliche und eine Volksbildung geteilt. Die Spaltung der Bildung habe zur Spaltung des Volkes geführt (Nohl 1933/1935: 31): So hat

[...] diese wissenschaftliche Bildung unser Volk immer stärker in zwei Teile zerrissen hat, Gebildete und Ungebildete, die kaum ein gemeinschaftliches Leben mehr haben, und so die gemeinsame Volkskultur als die gesunde Atmosphäre auch der individuellen Geistigkeit verloren gegangen ist. (Nohl 1926c: 11)

Aus Nohls Perspektive ist das Volk kulturell, nicht wirtschaftlich gespalten: Die Klassengesellschaft bestimmt sich bei Nohl nicht ökonomisch, sondern kulturell: „Der Riß zwischen der höheren Welt und dem Alltag, an dem jeder einzelne von uns leidet und für den der Riß zwischen den Schichten des Volks nur ein äußeres Gegenbild ist“ (Nohl 1926a: 46f.).

In dieser Logik kann Nohl dann auch die Arbeiter\*innenbewegung als eine Kulturbewegung definieren. Hinter dem Klassenkampf stehe eigentlich das Ideal

[...] vom Recht des Menschen auf ein höheres Leben, von der *Solidarität aller Arbeiter, die die Vereinzelung wieder überwindet, von der Arbeit als der grundlegenden sozialen Funktion.* (Nohl 1933/1935: 5, Hervorhebung M.W.)

### 6.6.5 Die „soziale Not“ – Kritik an den Folgen der Industrialisierung

Industrialisierung lässt sich nach Nohl in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert beobachten. Sie sei zwar für „die gesunde Expansion unseres Volkes“ (Nohl 1931a/32: 451) notwendig, aber keine Eigenschaft Deutschlands, sondern auch charakteristisch für andere Länder, etwa England oder Amerika.

Industrialisierung ist bei Nohl negativ besetzt. Nur in einem einzigen Text wird Industrialisierung als eine Möglichkeit erwähnt, soziale Not zu überwinden. Im gleichen Atemzug führt Nohl aber eine negative Folge an, dass nämlich mit der Industrialisierung ungewollte Migration entstehe (ebd.).



Der Volksbegriff bleibt dem „Landvolk“ vorbehalten, der Begriff „Stadtvolk“ kommt in den von mir untersuchten Texten nicht vor. Die Menschen der Großstadt werden mit dem Begriff „Masse“ bezeichnet. Die Großstadt ist bei Nohl mit ihren „Wohnmaschinen“, die den Menschen vom Himmel trennen (Nohl 1949a) und ihrer „Asphaltkultur“ (ebd.) negativ besetzt. Die Jugend sei in der Großstadt gefangen (Nohl 1933c: 310; Nohl 1933/1935: 14) und in den Häusern der Großstadt würden die „unverträglichen, asozialen Familien“ (Nohl 1949f: 185) untergebracht. Während die Stadt bei Nohl der Ort des Lasters und der Verunsittlichung ist mit „Vergnügungsstätten wie St. Pauli“ (ebd.), ist das Land der Ort des „Volkstums“.

Das Dorf als Gegenbegriff zu Stadt ist bei Nohl eine abgeschlossene ganzheitliche Welt. Im Dorf sei dem Kind „die ganze Welt gegenwärtig [...] Menschenwelt und Lebensverhältnisse, der innere Zusammengang der Dinge, Leben und Sterben, die Beziehungen von Charakter und Schicksal [...]“ (Nohl 1933c: 306). Das Dorfleben berge einen Schatz, der dem Stadtkind verborgen bleibe, das Stadtkind sei

[...] in den elementaren Lebensbetätigungen und den handwerklichen Lebensbetätigungen [...] unsäglich arm geworden. es sieht nur die komplizierten Apparate der Technik, namentlich seitdem auch noch Pferd und Wagen aus den Straßen verschwunden sind, nichts von Säen und Ernten, kaum mehr die Werkstätte des Handwerk, Zimmer- und Maurerarbeit, packt nirgends mehr selbst zu. (Nohl 1933f: 55)

Das Dorf, in dem „die ganze Welt“ gegenwärtig sei, ermögliche die „Herstellung der lebendigen Gemeinschaft des Kindes mit der Natur und den Volksleben“ (ebd.: 54). Dieses „volle, einsame oder kameradschaftliche Jugendleben“ vermöge die „Großstadt mit ihren Steinen und Maschinen, ihrer menschlichen Fremdheit und Nachbarlosigkeit“ nicht zu vermitteln (Nohl 1933/1935: 182). Das Dorf ermögliche dem Kind also nicht nur eine „lebendige Gemeinschaft“, sondern verbinde auch mit dem „Volksleben“: Kind und Volk vereinen sich. Auch hier findet sich eine Verräumlichung des Volkes, in dessen Zentrum das Dorf mit dem Kind liegt (ebd.).

Für diesen Lebenszusammenhang, der nicht nur Umwelt sei, sondern mit dem sich das Individuum emotional verbinde, führt Nohl nun den Begriff der „Heimat“ ein. „Heimat“ ist bei Nohl ein positiv besetzter Begriff, der mit dem Landleben verknüpft wird. So schreibt Nohl von einem „neuen Gefühl zu Land, Erde und Heimat“ (ebd.: 18). Die Großstadt mache mit ihrer „menschlichen Fremdheit und Nachbarlosigkeit“ (Nohl 1933f: 54) Heimat unmöglich.

Nohl unterscheidet die „biologische“ und die „geistige Substanz“ von Volk und Heimat (Nohl 1933/1935: 225f.). Der Begriff „biologisch“ ist hier der Gegenbegriff zu „geistig“ und meint das „materielle Volk“, „seine Gliederung in Stadt und Land, das Leben seiner Familien und das Verhältnis seiner Generationen“ (ebd.: 224) oder konkret „Kühe, Schweine und Ackerertrag“ (Nohl 1931a/32: 449).

Die geistige Heimat entsteht durch das Erleben, das Aneignen der biologischen Heimat, durch das Naturerleben auf dem Land. Die materiell vorgefundene Heimat, die Bäume, Flüsse und Wiesen, würde dadurch beseelt, sie würde zur geistigen Heimat. Diese aber forme die innere Einheit des Menschen. „Die Heimat“, schreibt Herman Nohl, ist „eine der wenigen ganz großen idealen Gemütsleistungen, die der Mensch in seinem Leben vollzieht und für immer bewahrt [...]“ (Nohl 1933f: 54). Mit der geistigen Heimat finde sich der Mensch „dann auch anderswo in der Welt zurecht“ (ebd.). Die geistige Heimat sei, ebenso wie der Volksgeist, transzendental:

Und wenn wir oben für Heimatkunde und Deutschkunde den Prozeßcharakter dieses Lebens und den in ihm enthaltenen Kulturwillen betonten, so bleiben doch Heimat und Volkheit Einheiten, die uns immer schon vorgegeben sind, aber nicht von uns gemacht werden. (Nohl 1926b: 69)

„Heimat“ nimmt also ihren Ausgangspunkt bei Nohl immer in der konkreten (materiellen) Naturerfahrung, als geistige Heimat kann sie dann über die biologische Heimat hinausweisen: Der Deutsche finde seine Heimat überall, weil er sie in sich trage (Nohl 1933f). Integration oder Assimilation in ein anderes Volk oder eine andere Nation ist bei Nohl also kaum möglich, da man das „deutsch sein“ in sich trage (Nohl 1926a). Die geistige Heimat gebe Menschen die Kraft, auch unter widrigen Umständen einem Siedlungsraum „treu“ zu bleiben und das nationale Interesse hinter das wirtschaftliche Interesse zu stellen. „Geistige Heimat“ führe letztendlich zur „Freiheit“. Damit wird die geistige Heimat bei Nohl zu einem Ideal, einem „idealen Gut“ (Nohl 1933/1935: 182). Pädagogische Bewegungen, wie die Jugendbewegung und die Heimatbewegung, seien an der Aneignung von Heimat, der Umformung der biologischen Heimat in die geistige Heimat, beteiligt. Pädagogik sei auf die Herstellung von Heimat angewiesen:

Das Land wieder heimatlich machen und so den echten Erziehungsraum für unsere deutsche Bildung zu schaffen, ist eine grundlegende Forderung jeder Nationalerziehung. (ebd.: 183)

Die sprachliche Nähe von „Heim“ und „Heimat“ ist hier nicht zufällig, denn ebenso wie das „Heim“ bei Nohl das originäre Tätigkeitsfeld der Frau ist, ist es auch die Heimat. Das Siedeln und die Herstellung von Heimat sei „so paradox das vielen heute noch klingt: es ist auch fast mehr eine weibliche als eine männliche Frage“ (Nohl 1933e: 48).

Das Land werde erst durch das Volk zu „Heimat“. In diesem Sinne kann in Nohls Vorstellung ein unbevölkerter Landstrich keine „Heimat“ sein. Es brauche Siedler\*innen, die ihn „beseelen“. In diesem Sinne führt Nohl hier sowohl den Gedanken des „Volks ohne Raum“ also auch den Gedanken des „Raums ohne Volk“ ein (vgl. hierzu Kapitel 5.6.1). Wenn die materielle Heimat nicht zur geistigen Heimat werde, so könne man von „Raum ohne Volk“ sprechen:

Zu dieser wirtschaftlichen Notlage, die wir mit andern Ländern teilen, kommt nun aber noch eine ausgesprochen nationale, die Not unseres Ostens. Alle Schilderungen der Lage stimmen darin überein, daß unsere deutsche Existenz in diesen Grenzprovinzen auf dem Spiele steht, weil die Bevölkerung in ihnen seit einem halben Jahrhundert in immer stärkerem Maße abwandert, nicht bloß unter dem Druck der allgemeinen wirtschaftlichen Bedingungen und des schweren Lebens auf dem Lande, der überall Landarbeiter wie Bauernsöhne und Grundbesitzer in die Stadt treibt [...], sondern aus dem Grundgefühl einer kulturellen Verlassenheit heraus. Hier in Lippoldsberg im Hause von Hans Grimm ist uns sein Wort vom „Volk ohne Raum“ besonders nahe, aber angesichts des immer menschenleerer werdenden Ostens hat man mit Recht vom „Raum ohne Volk“ gesprochen [...]. (Nohl 1933g: 3)

Die Besiedlung des Ostens, das Land wieder zur Heimat werden zu lassen, wird bei Nohl zu einer sozial- und nationalpädagogischen Aufgabe, bei der „die deutsche Existenz [...] auf dem Spiel stehe.“ (ebd.).

„Heimat“ ist bei Nohl also kein städtisches Phänomen, sondern ein ländliches. Was macht die Stadt darüber hinaus zum Gegenbild des Volkes? Seine kulturkritische Bedeutung kann die Stadt nur entfalten, weil sie verzeitlicht wird: Gemeint ist bei Nohl nicht die mittelalterliche Hansestadt, sondern die moderne Großstadt. Darüber hinaus wird der Begriff verräumlicht, indem eine Grenze zwischen Stadt und Land gezogen wird. Das idyllische Flandern habe nicht so harte Grenzen zwischen Stadt und Land und sei folglich besser vor den Folgen der Verstädterung geschützt. Flandern habe so seine „idyllische Seele“ bewahren können. Schließlich muss eine soziale Dimension, eine Verdichtung hinzukommen: Die kulturkritische Variante der Stadt ist die Großstadt, nicht die Kleinstadt oder „Gemeinde“. Nohl bleibt bei dieser Dichotomie von Stadt und Land jedoch nicht stehen: Dies wird bereits daraus ersichtlich, dass er sich als Autor selbst eher nicht auf dem Land verortet und dieses aus einer Außenperspektive – also von der Stadt aus – beschreibt.

Während die Stadt die Wohnstätte des Bürgertums sei, lebe auf dem Land das Landvolk, das einfache Volk oder das nicht-gebildete Volk. Nohl fordert eine Vergeistigung des Landlebens einerseits und die Besinnung auf das Volkhafte in der Stadt andererseits (Nohl 1933/1935).

Industrialisierung und Verstädterung, so lässt sich festhalten, sind bei Nohl keine sozialen, sondern kulturelle Probleme, die sich pädagogisch lösen lassen. Dies zeichnet sich auch sprachlich ab: Das Wort „Armut“ kommt in Textkorpus genau zehn Mal vor – und wird nie im Sinne von „sozialer Ungleichheit“ genutzt, sondern hauptsächlich in Sinne von „Erfahrungsarmut“ (ebd.: 32, 35; Nohl 1931a/32: 450, 1927b: 36; Ausnahme Nohl 1929f: 6). Die Menschen aus Ostpreußen wandern in Nohls Vorstellung nicht deshalb ab, weil es keine Arbeit gibt, sondern aus dem „Grundgefühl einer kulturellen Verlassenheit“ heraus (Nohl 1933g: 3). „Industrialisierung“ ist für den Kulturkritiker Nohl aber nur am Rande und auch nur in ihren kulturellen Auswirkungen interessant. Mit der Klage um den Verlust einer einheitlichen Bildung ist eine Skepsis auf gesellschaftliche Vielfalt verbunden.

### 6.6.6 Die „sittliche Not“ – Kritik an den Folgen von Demokratisierung

In seinem Text *Vom deutschen Ideal der Geselligkeit* (Nohl 1929i) benennt Nohl Anstand und Umgang als Formen, in denen sich gesellschaftliche Werte ausdrücken. Anstand und Umgang seien ein Merkmal der Aristokratie gewesen, deren „schönste Ausprägung“ die „Ritterlichkeit“ gewesen sei. Aber spätestens mit dem Absolutismus hätten sich Anstand und Umgang in ihr Gegenteil verkehrt. Denn diese „Hofgesellschaft hatte keine inneren Beziehungen mehr“ (ebd.: 124) und Anstand und Umgang dienten letztlich nur dazu, dem König zu gefallen. Dieser Werteverfall in der Aristokratie habe sich durch Differenzierung verschärft:

Anstelle eines Wertes seien nun viele Werte getreten: „Jeder Stand besitzt seinen ethischen Wert, der Handel Ordnung und Pünktlichkeit, das Handwerk anhaltende Arbeitsamkeit, der Gelehrte spekulativen Geist“ (ebd.: 128), nur die Bürgerlichen hätten keine eigenen Werte entwickelt (ebd.: 124). Der dritte Stand – und hiermit meint Nohl nicht allein die Bauern und Bäuerinnen, sondern auch die Kaufleute, „dieser Kreis von arbeitenden und erwerbenden Menschen, bleibt unerzogen und ohne eigene Vergeistigung. Ihre Tugenden sind Arbeitsamkeit und Sparsamkeit, die von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit“ und „Unterordnung unter die zur Leitung Berufenen“ (Nohl 1949h: 192).

Auch die Arbeiter\*innen haben nach Nohl im Zuge von Arbeitsteilung und Industrialisierung ihre eigenen Werte entwickelt – die Industrialität: Im Anschluss an Pestalozzi schreibt Nohl der Arbeit vor allem einen sittlich-bildenden Wert zu und setzt sich in zahlreichen Texten mit der Idee der Arbeitsschule auseinander (beispielsweise Nohl 1929a, 1949j, 1924, 1949i, 1929b). Dennoch kann nach Nohls Auffassung nicht nur Arbeit sittlich wirken, sondern auch Besitz (Nohl 1949h).

Im Zuge der Aufklärung sei es aber nicht nur zu Rationalisierung und Verwissenschaftlichung gekommen, sondern auch zu Demokratisierung oder – mit Nohl gesprochen – zur Zersplitterung der Einheit in Parteieninteressen. Eine politische Semantik von Demokratie findet sich bei Nohl nicht. Demokratie sei primär eine Eigenschaft anderer Völker, der Engländer, Amerikaner und Franzosen (Nohl 1929c: 142, 1933c; Nohl 1933/1935: 46; Nohl 1933f: 64). Nur an wenigen Stellen nutzt Nohl den Begriff „Demokratie“ im Kontext von Erziehung, etwa in Verbindung mit staatsbürgerlicher Erziehung (Nohl 1926d) oder als Anspruch der Überparteilichkeit in der Pädagogik (Nohl 1949c). Meist sind Parteien für Nohl etwas, das das Volk spaltet. Die parteipolitischen Differenzen zu überwinden ist im Sinne Nohls erstrebenswert, weil es das Volk „aus dem Dunkel“ führe (Nohl 1931a/32: 461). Auch der Rückgang der konfessionellen Bindungen wird von Nohl kritisch gesehen (Nohl 1949d, 1927d). Dies zeigt: Nohls Volksbegriff zielt auf politische Homogenität, nicht auf Vielfalt.

In der Moderne fehle es also nicht an Werten, sondern an der Einheitlichkeit dieser Werte und ihrer Verbindlichkeit. Nohl beklagt einen Wertereativismus. Hier lässt Nohl Paul Lagarde sprechen und merkt an, dass es einen „Harem an Idealen“ gäbe, „aber keinen wirklichen Glauben“ (Nohl 1924: 198, 1926c: 11, 1949j).

Der Mensch und insbesondere Jugendliche würde sich aber nach festen und verbindlichen Werten sehnen, was Nohl an der Beliebtheit von Anstandsliteratur festmacht (Nohl 1929i: 121).

Ein Volk, das seine einheitlichen Werte verloren hat, bezeichnet Nohl als Masse:

In diesem Prozeß ging der Selbstwert des Subjekts verloren; der Mensch, der nur noch nach seiner Leistungskraft gewürdigt wurde, wurde zur Masse, und alle Bindungen seines sozialen Daseins lösten sich auf. Parallel damit ging eine geistige Entwicklung, in der das Humanitätsideal unserer klassischen Welt zerstört wurde. (Nohl 1933/1935: 4)

„Masse“ bezieht sich bei Nohl nicht primär auf Quantität, sondern auf die Abwesenheit von Qualität: „Wer kein Verantwortungsgefühl in sich hat, gehört zur Masse auf jedem Gebiet“ (Nohl 1926b: 70). Die Masse habe keine Werte, sondern folge nur ihren Trieben, Suggestion und Nachahmung (Nohl 1933c: 340) und ihr „seelenloser Egoismus“ sei „das eigentliche Unglück“ (Nohl 1931a/32: 456).

Die „gesichtslose Masse“, könne jedoch durch die Vermittlung von Werten wieder personalisiert werden:

[...] die Wohlfahrtspflege hat ihre ganze Bedeutung erst bekommen, als hinter der Einzelnot, die es zu allen Zeiten gegeben hat, eine universale Not erschienen ist entstanden aus dem Schicksal der „Versachlichung“ und der „Vermassung“, die dem einzelnen Menschen jeden Wert und jede bindende Verantwortung genommen haben. [...] Während die tiefere Aufgabe darin liegt, diese *Masse zu personalisieren* und den einzelnen dadurch zu heben und ihm geistige Inhalte, Kraft und Bindung zu geben, daß er wieder einen Platz in Gemeinschaften findet, als deren Glied er sich fühlt, aus denen ihm Aufgaben und Verantwortlichkeiten erwachsen und die ihn beseelen und formen. (Nohl 1927a: 23, Hervorhebung im Original)

An dieser Stelle lässt sich festhalten: Nohl kritisiert nicht einen Werteverfall an sich, sondern die zunehmende Relativierung von Werten durch Wertpluralismus. Dies mache es dem Einzelnen und dem Volk schwer, noch an etwas zu glauben. Die Aufklärung nähre den Menschen nicht (Nohl 1929f: 47). Ohne Glauben verweise das Volk, mit ihm gelinge ihm das Schwierigste (Nohl 1926a: 137).

Es gelte deshalb, den Glauben an den „Volksgeist“ wiederherzustellen. Wie aber ist das möglich?

Zugang zum deutschen Ethos, zu seiner Seele und seinen Mythos bieten die Repräsentanten der deutschen Bewegung einerseits durch ihr Werk, andererseits durch ihre Person. Während ersteres eine intellektuelle Auseinandersetzung ermögliche, eröffne der Zugang über die Person einen emotionalen

Zugang. Was „deutsch“ ist, was den „deutschen Volksgeist“ ausmache, lässt sich also über das „Einleben“ und „Versenken“ in die Werke und Biographien der deutschen Bewegung ausmachen.

Der Glaube an das Volk führe zu einem höheren „deutschen Daseins“ (Nohl 1933b: 93). „Ideal und Werk seines Volkes gebe dem Einzelnen eine gesteigerte Kraft und ein höheres Maß, ziehe ihn aus der Enge seiner privaten Interessen und versetze ihn in die Spannung des großen Ganzen“ (Nohl 1933/1935: 151). Die Sitten und Gewohnheiten eines Volkes, seine Formen wie sein Geist und sein vorbildlicher Lebensstypus sind nach Nohl die Grundlagen für seine persönliche Ausbildung (Nohl 1933f.).

Umgekehrt formt sich die „Volksgemeinschaft“ erst durch seine Mitglieder:

Ein Volk hat nur Charakter, wenn der Einzelne in ihm Charakter hat, d.h. sich führen kann, das richtige Verhältnis von Herrschaft und Abhängigkeit in sich selber hat. (ebd.: 64)

Diese Verschmelzung von Individuum und Volk scheint Nohls Pädagogik zunächst zu widersprechen: Denn Nohl begründet die Autonomie der Pädagogik mit einer einseitigen Sichtweise vom Kind, nicht vom Volk aus. Seine Pädagogik setzt beim Kind an und weist jede konfessionelle oder parteipolitische Einflussnahme von sich. Dennoch ist ihr eigentlicher Zweck, ihr eigentliches Ziel nicht allein das Kind, sondern das Kind als Teil der Volksgemeinschaft:

Auch die Freunde des Entwurfs sind sich ja nur in dem einen einig, daß sie sich trennen wollen, im übrigen meint der eine Antitrom, der andere Antiluther, die einen Antikirche, die anderen Antisemiten. Die Tieferen erwarten durch solche Abkapselung in den verschiedenen Schulen die Sicherstellung ihres Glaubens. Aber ihre verantwortliche Aufgabe liegt doch gerade darin, mit diesem Glauben dem Volksganzen zu dienen, nicht bloß der eigenen Jugend, und sich eben nicht abzukapseln, sondern in der gemeinsamen Werkstätte des Geistes, der allgemeinen Schule, aktiv wirksam zu werden. (Nohl 1949c: 229)

Die Aufgabe des Lehrers sei, die Schüler [...] körperlich und geistig so zu entfalten, daß sie sich einmal in Wahrhaftigkeit und verantwortungsbewußt frei dem höheren Leben unseres Volkes als dienendes Glied einfügen können. (ebd.: 231)

Seine Pädagogik „vom Kinde aus“ stellt Nohl in den Dienst des „Volksganzen“. Der Glaube braucht aber ein Werk, an dem er sich beweisen kann. Als ein solches „nationales Werk“, die „freiwillige Beschränkung im wirklichen Leben, der Beseelung von innen her und dem schweigsamen Dienst an Familie, Scholle und Volk“ (Nohl 1949h: 202), sieht Nohl die Besiedlung des Ostens, das Engagement in sozialen Bewegungen, Krieg und Pädagogik an. Ein solches „nationale Werk“ bringe die Gläubigen zusammen, gebe ihnen Gelegenheit, ihren Glauben zu leben und trage damit zur Festigung der „Volksgemeinschaft“ bei.

Fröbel sagt einmal: „In einem gemeinsamen Werk kommen die Glieder eines Volkes gegenseitig wie persönlich zum Verständnis. In einem gemeinsamen Werk, welches eine Einheit darstellt, fühlt sich das Volk gemeinsam als Einheit.“ Es sei unerläßliche Forderung des

*deutschen Wesens*, sich nicht bloß als Einheit und Ganzes zu denken, sondern sich auch in einem Werk, woran der Höchste wie der Geringste, der Größte wie der Kleinste, der Ärmste wie der Reichste, der Denkende wie der nur Arbeitende mit Bewußtsein Anteil nehmen kann und nimmt – als Einheit zu fühlen und zu schauen. (Nohl 1931a/32: 459, Hervorhebung im Original)

Ein solches Werk sei der größte Schatz, der größte Reichtum eines Volkes, der wahre Nationalreichtum. Es hat uns Deutschen lange an einem solchen Werk gefehlt, in dem unser nationaler Wille sich finden, und sich jeder, der auch nur etwas Überschuß an Kraft besitzt, verantwortlich mitbetätigen konnte. (ebd.)

Ein solches Werk sei erstens die Besiedlung des Ostens, bezugnehmend auf den „neuen Ostaufbau“ schreibt Nohl, dass dies

[...] ein solches nationales Werk von größtem historischen Rang [ist], wie es ganzen Generationen nur selten so geschenkt wird, und Sie haben das Glück, in diesem tiefen Dunkel unseres Volkes in ihm eine solche Aufgabe zu besitzen, die erlaubt, über alle Parteitrennung hinweg mitzutun und sich in ihm zu einigen. Weil jeder das instinktiv spürt, darum ergreift das Problem des Ostens heute unser Herz und unsere Phantasie, und jeder Aufruf findet hier ein großartiges Echo. (ebd.: 460)

Zweitens treten in Nohls Vorstellung soziale Bewegungen an, um verlorengangene Einheit wiederherzustellen, ein neues Kulturideal zu entwickeln und zu leben. Soziale Bewegungen gründen nach Nohl „in einem neuen einheitlichen Kulturwillen des ganzen Volkes, der alle seine Lebensäußerungen beherrschen soll und der alles, was ihm begegnet, darauf ansieht, ob es ihm hilft, sein Leben zu gestalten“ (Nohl 1970: 91). Als besonders „deutsch“ hebt Nohl die bürgerliche Jugendbewegung hervor.

Es sei Aufgabe der (männlichen) Jugend im Allgemeinen und der Jugendbewegung im Besonderen, den Volksethos jeweils neu auf die aktuelle historische Situation zu beziehen. Denn das Spezifische am Jung-Sein sei eine Besinnung auf das Eigentliche und eine radikale Sehnsucht nach dem „Wahren“ (Nohl 1926c: 19). Die Jugend in ihrer Wahrhaftigkeit und in ihrer „Sehnsucht“ sei deshalb auch besonders offen für die nationale Bewegung, die alle Gegensätze des Volkes überwinde:

Der letzte Motor dieser Arbeit war auch damals die nationale Bewegung, die den tiefsten Grund in dem jungen Menschen aufwühlt und ihn zur Entscheidung ruft, ob er bewußter Träger seines Volkes sein will oder nicht. (Nohl 1949g: 216)

Die Jugendbewegung beziehe den Volksgeist auf die Gegenwart und löst damit die „alte Kultur“ ab:

So dringt hier von unten eine neue Einheit in unserem Volk empor, und da die Jugend ja einmal Mann wird und die Jugendbewegung sich so in das erwachsene Leben fortsetzen muß – und wahre Jugend wird nicht bloß älter, sondern will älter werden –, so geht von dieser Selbsterziehung der Jugend und ihrer Kulturverantwortlichkeit ein Einfluß in alle Formen des sozialen Lebens, der sie umzugestalten beginnt. (Nohl 1949d: 23)

So scheine es zunächst, als wolle die Jugend nur der Stadt entflüchten und ihre Freizeit neu gestalten, Nohl sieht aber in dem

Sinn dieser Flucht doch die gleiche Sehnsucht nach einer höheren einheitlichen Kultur eines ganzen Volkes, nach einem größeren Stil des Lebens aus einem jugendlichen d.h. auf das absolute gerichteten Dasein Stellung des Jugendspiels, auch zur höheren Kultur. (Nohl 1933c: 309)

Durch die Entwicklung einer neuen deutschen Volkskultur sei es der Jugend selbstverständlich geworden, der Nation zu dienen. Der Erste Weltkrieg wird bei Nohl zu einer Verlängerung jugendbewegter Erfahrungen, der Krieg „erlaubte der Jugend sich auszuwirken“ (Nohl 1933/1935: 17).

Der Krieg habe auch dazu geführt, dass viele Menschen den Wert des Volkes erkannten, Nohl spricht vom

[...] leidenschaftliche[n] Verantwortungsgefühl der aus dem Krieg heimkehrenden geistigen Menschen, die dort das Volk neu sehen gelernt hatten und nun bei diesem Zusammenbruch aller Ideale in solcher geistigen Sammlung des Volks den letzten festen Grund einer neuen Zukunft sahen. (ebd.: 23)

Ein drittes „nationales Werk“ sei neben den sozialen Bewegungen und dem Krieg die Pädagogik. Für Nohl ist Pädagogik ein Weg, „Volk zu gestalten“ (ebd.: 228). Sozialpädagogik stifte Einheit über alle gesellschaftlichen Gegensätze hinweg – auch weil sie letztendlich Probleme pädagogisiere und damit lösen könne:

Damit wird aber die dritte Voraussetzung sichtbar: die Überzeugung, daß hier nicht bloß politische und wirtschaftliche Fragen zu lösen sind, sondern im Kern pädagogische. Das gilt ja für unser gesamtes Deutschland, seine Not fordert vor allem eine zuchtvolle Zusammenahme seiner geistigen und moralischen Kräfte, und das bedeutet letztlich Erziehung. (Nohl 1933b: 84)

Die Sozialpädagogik führe den Menschen „nach oben“, weil sie an einem „höheren Menschentum“ arbeite. Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege alleine würden dem Verantwortungsgefühl des Einzelnen für das Ganze schaden und damit letztendlich zu einem Herabsinken des Volkes beitragen:

Das heißt nicht, wie ich zum Schluß noch einmal mit aller Deutlichkeit sagen möchte, daß wir zuviel an Sozialpolitik hätten – durchaus nicht, daran fehlt noch viel –, sondern daß diese Sozialpolitik einen Gegenpol fordert, eben diese Weckung des persönlichen Stolzes der Selbstverantwortung und Selbsthilfe und die Entwicklung aller Kräfte, die solche Selbsthilfe nötig hat. Ohne dieses Gegengewicht müßte die ganze soziale Gesetzgebung, Krankenversicherung, Sozialpolitik, Arbeitslosenversicherung und Wohlfahrtspflege allerdings unser Volk statt nach oben nach unten führen! (Nohl 1949f: 189)

Soziale Arbeit werde damit zum Dienst an der Nation. Weil die Fürsorger\*innen, Sozialbeamten und Jugendpfleger jedoch selbst Teil des Volkes sind, schöpften sie ihre Kraft aus dem Volk:



Sie alle nehmen die Kraft zu ihrer schweren Arbeit aus dem tragenden Bewußtsein, durch Hilfe an dem einzelnen Volksgenossen im organischen Zusammenhang seines nächsten Lebens dem großen Vaterlande zu dienen und jene geheime Familienkraft der Lebenseinigung schaffen zu helfen, ohne die Staaten zugrunde gehen und Völker sterben. (Nohl 1949g: 220)

### 6.6.7 Quellenverzeichnis

- Nohl, Herman (1919): Die pädagogischen Gegensätze. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische und politische Aufsätze. Weimar: Dietsch & Brückner, S. 5–20.
- Nohl, Herman (1924): Die Stellung des Jugendspiels im Rahmen der gegenwärtigen allgemeinen Kulturbewegung. In: Pallat, Ludwig/Blasche, Julius (Hrsg.): Jugend und Bühne. Breslau: Hirt, S. 196–204.
- Nohl, Herman (1925): Das neue Mädchenideal und die weibliche Jugendpflege. In: Jugend heraus! Zentrale Monatszeitschrift für Jugendpflege, Jugendbewegung und Leibesübungen 2, S. 65–68.
- Nohl, Herman (1926a): Die deutsche Bewegung in der Schule. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Zur deutschen Bildung. I. Deutsch, Geschichte Philosophie. Vier Vorträge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 26–37.
- Nohl, Herman (1926b): Die Geschichte in der Schule. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Zur deutschen Bildung. I. Deutsch, Geschichte Philosophie. Vier Vorträge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 26–37.
- Nohl, Herman (1926c): Die neue deutsche Bildung. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Zur deutschen Bildung. I. Deutsch, Geschichte Philosophie. Vier Vorträge. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 5–15.
- Nohl, Herman (Hrsg.) (1926d): Zur deutschen Bildung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Nohl, Herman (1927a): Der männliche Sozialbeamte und die Sozialpädagogik in der Gegenwart. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Jugendwohlfahrt. Sozialpädagogische Vorträge. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 14–24.
- Nohl, Herman (1927b): Die Charakteristik der Reifezeit. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Jugendwohlfahrt. Sozialpädagogische Vorträge. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 34–54.
- Nohl, Herman (1927c): Die geistige Welt des Pestalozzis. In: Die Erziehung 2, S. 647–659.
- Nohl, Herman (1927d): Gedanken zur Pestalozzifeier. In: Die Erziehung 2, S. 641–646.
- Nohl, Herman (1927e): Grundsätzliche Fragen der weiblichen Jugendpflege. Ein Vortrag in Jugendwohlfahrt. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Jugendwohlfahrt. Sozialpädagogische Vorträge. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 25–33.
- Nohl, Herman (1927f): Zum psychologischen Verständnis der Tat des Jugendlichen.. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Jugendwohlfahrt. Sozialpädagogische Vorträge. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 55–70.
- Nohl, Herman (1929a): Der humanistische Sinn der Arbeit in der Arbeitsschule. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 175–182.

- Nohl, Herman (1929b): Der Wetteifer in der Schule. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 190–198.
- Nohl, Herman (1929c): Die Idee einer auswärtigen Politik. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 135–145.
- Nohl, Herman (1929d): Die idyllische Seele Flanderns. Das Land der Leie und Albijn van den Abeele. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 167–174.
- Nohl, Herman (1929e): Fröbel und die Gegenwart. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 82–91.
- Nohl, Herman (1929f): Johann Gottlieb Herder. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 1–64.
- Nohl, Herman (1929g): Pädagogische Menschenkunde. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): Handbuch der Pädagogik. Die biologischen, psychologischen und soziologischen Grundlagen der Pädagogik, Band 2. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 51–75.
- Nohl, Herman (1929h): Pädagogische Menschenkunde. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): Handbuch der Pädagogik. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz.
- Nohl, Herman (1929i): Vom deutschen Ideal der Geselligkeit. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Pädagogische Aufsätze. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa. 2. vermehrte Auflage, S. 121–134.
- Nohl, Herman (1931a/32): Die pädagogische Osthilfe. In: *Die Erziehung* 7, S. 449–461.
- Nohl, Herman (1931b/32): Friedrich Fröbels Briefe an Elise. In: *Die Erziehung* 7, S. 385ff., 473ff.
- Nohl, Herman (1933a): Die Bedeutung der Frau und Mutter für das Deutschtum im Ausland. In: *Kindergarten* 74, S. 125–126.
- Nohl, Herman (1933b): Die Erziehungs- und Bildungsarbeit auf dem Lande und insbesondere im Osten. In: Nohl, Herman (Hrsg.): *Landbewegung, Osthilfe und die Aufgabe der Pädagogik*. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 83–93.
- Nohl, Herman (1933c): Die pädagogische Bewegung in Deutschland. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): *Handbuch der Pädagogik. Die Theorie und die Entwicklung des Bildungswesens*, Band 1. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 302–374.
- Nohl, Herman (1933d): Die pädagogische Osthilfe. In: Nohl, Herman (Hrsg.): *Landbewegung, Osthilfe und die Aufgabe der Pädagogik*. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 17–34.
- Nohl, Herman (1933e): Die sozialpädagogische und nationalpolitische Bedeutung der Kinderfürsorge auf dem Lande. In: Nohl, Herman (Hrsg.): *Landbewegung, Osthilfe und die Aufgabe der Pädagogik*. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 43–50.
- Nohl, Herman (1933f): Die Theorie der Bildung. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): *Handbuch der Pädagogik. Die Theorie und die Entwicklung des Bildungswesens*, Band 1. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 3–80.

- Nohl, Herman (1933g): Landbewegung, Osthilfe und die nationale Aufgabe der Pädagogik. In: Nohl, Herman (Hrsg.): Landbewegung, Osthilfe und die Aufgabe der Pädagogik. Leipzig: Quelle und Mayer, 65ff.
- Nohl, Herman (1933h): Pädagogische Bewegung oder pädagogische Reaktion. In: Die deutsche Schule, S. 1–6.
- Nohl, Herman (1933i): Zur Gegenwartsaufgabe der deutschen Landpädagogik. In: Zeitschrift für das ländliche Volksschulbildungswesen in Preußen 24, 1, ohne Angabe.
- Nohl, Herman (1949a): Bildung und Alltag. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 51–58.
- Nohl, Herman (1949b): Der Bildungswert fremder Kulturen. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 50–59.
- Nohl, Herman (1949c): Der Reichsschulgesetzentwurf. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 222–232.
- Nohl, Herman (1949d): Die Einheit der pädagogischen Bewegung. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 21–27.
- Nohl, Herman (1949e): Die Jugend und der Alltag. Ein Beitrag zur Lebenskunde der Jugendlichen. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 98–111.
- Nohl, Herman (1949f): Die pädagogische Idee in der öffentlichen Jugendhilfe. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 183–189.
- Nohl, Herman (1949g): Die volkserzieherische Arbeit innerhalb der pädagogischen Bewegung. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 211–221.
- Nohl, Herman (1949h): Die zweifache deutsche Geistigkeit und ihre pädagogische Bedeutung. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 190–203.
- Nohl, Herman (1949i): Erziehungsgedanken für die Erziehungstätigkeit des Einzelnen mit besonderer Berücksichtigung der Erfahrung von Freud und Adler. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 151–160.
- Nohl, Herman (1949j): Neue deutsche Bildung. In: Nohl, Hermann (Hrsg.): Pädagogik aus dreißig Jahren. Aufsatzsammlung. Frankfurt a.M.: Verlag G. Schultke-Bulmke, S. 9–20.
- Nohl, Herman (1970): Die Deutsche Bewegung und ihre idealistischen Systeme (1911). In: Bollnow, Otto Friedrich/Rodi, Frithjof (Hrsg.): Herman Nohl: Die deutsche Bewegung. Vorlesung und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830. Göttingen, S. 78–86.
- Nohl, Hermann (1933/1935): Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a.M.
- Ortmeyer, Benjamin (2008): Herman Nohl und die NS-Zeit. Forschungsbericht. Frankfurt a.M.: Johann-Wolfgang-Goethe-Univ.

## 7 Vergleich der Systeme

Ich habe nun die semantischen Felder und die metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ in den einzelnen Systemen rekonstruiert. Im Folgenden werden diese Systeme miteinander ins Verhältnis gesetzt.

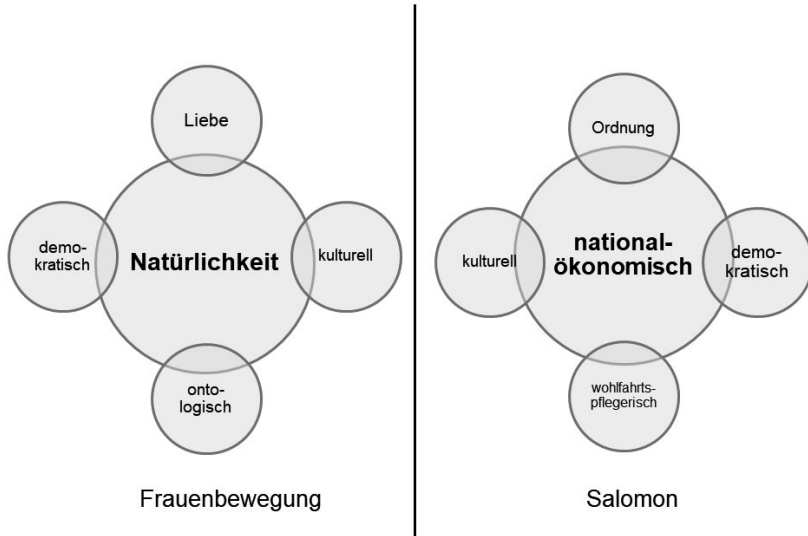
### 7.1 Die Frauenbewegung als Teil des Hilfesystems beobachten – zum Verhältnis von Alice Salomons Theorie zur Frauenbewegung

Kern der Frauenbewegungssemantik ist „Natürlichkeit“. Durch die „natürliche Differenz der Geschlechter“ und die „natürliche historische Entwicklung der Gesellschaft“ lässt sich die gesamte Strategie der Frauenbewegung ableiten. Natürlichkeit wird dabei häufig mit „wirklich“ verbunden, ontologische Semantiken sind in der Frauenbewegung sehr viel eher anknüpfungsfähig als konstruktivistische. Gleichzeitig wird „Natürlichkeit“ auch biologisiert (Engelke/Borrmann/Spatscheck 2018: 225), etwas sei beispielsweise von „Natur aus gegeben“. Schließlich ist mit „Natürlichkeit“ auch eine normative Ebene verbunden: Denn was „natürlich“ ist, wird häufig auch als „gut“ etikettiert.

Bei Alice Salomon finden sich solche Natürlichkeitssemantiken kaum. Sie wählt einen anderen Ausgangspunkt und entwickelt ihren Ansatz aus nationalökonomischen, bedürfnistheoretischen und kulturellen Ideen, die sie miteinander verknüpft: Die Wirtschaft diene der Bedürfnisbefriedigung, mit steigendem Wohlstand würden auch Bedürfnisse steigen, die nun wiederum wirtschaftlich befriedigt werden müssten. Ein Kulturvolk ist bei Alice Salomon ein Volk, das es schafft, Bedürfnisse und Wirtschaft miteinander auszubalancieren. Der gerechte Austausch von Waren und Ressourcen sei hierfür zentral. Erst wenn dieser Austausch gestört sei, komme Soziale Arbeit ins Spiel. Dies ist der Kern des Ansatzes Salomons, wenn man ihn anhand seiner Volks- und Nationensemantik rekonstruiert. Das Kommunikationssystem Salomon wird folglich nicht durch Natürlichkeitssemantiken charakterisiert, sondern durch nationalökonomische. In ihrem nationalökonomischen Konzept integriert sie systemische und bedürfnistheoretische Ansätze. Auch Kultur ist zunächst in dieses nationalökonomische Denken eingebunden, wird dann aber bei Alice Salomon als eigenständiger Bereich weitergedacht. Der Ausgangspunkt Salomons ist damit ein vollkommen anderer als der der Frauenbewegung. Das Kommunikationssystem Salomon ist durch eine nationalökonomische Semantik und einen wirtschaftlich-bedürfnisorientierten Ausgangspunkt geprägt, der die Notwendigkeit von Hilfe umschließt. Die im Theorieteil aufgestellte These, dass frühe Theorien Sozialer Arbeit zwischen Hilfesystem und Wissenschafts-

system oszillieren, lässt sich für das Kommunikationssystem Salomon bestätigen. Festzuhalten ist: Das Kommunikationssystem Salomon und das Kommunikationssystem Frauenbewegung „ticken“ unterschiedlich.

Abbildung 12: Semantische Felder in der Frauenbewegung und bei Salomon



Quelle: Eigene Darstellung

Salomons Ausgangspunkt ist abstrakter und komplexer als die biologistische und ontologische Natürlichkeitssemantik der Frauenbewegung. Als Wissenschaftlerin ist Alice Salomon nicht darauf angewiesen, ihre Kommunikation abzusichern und zu ontologisieren. Sie kann Kontingenz eher zulassen, auch weil das „Sich-selbst-in-Frage-Stellen“ der Logik des Wissenschaftssystems entspricht. Eine Theorie als Teil des Wissenschaftssystems muss sich nicht ständig selbst begründen, denn es wird sowieso davon ausgegangen, dass die Theorie von anderen Theorien abgelöst oder zumindest doch verändert wird.

Die Frauenbewegung kann sich auf eine solch sichere Hintergrundfolie nicht berufen und muss sich vielmehr aus sich selbst heraus begründen: Das Kommunikationssystem Frauenbewegung differenziert sich aus der frühdemokratischen Bewegung aus, die aber selbst als schwaches System zu bezeichnen ist. Die Frauenbewegung ist deswegen auf die Absicherung ihrer Kommunikation angewiesen, was sich auch in ihrer Selbstbeschreibung zeigt.

Aufgrund der anti-feministischen Ausrichtung der Wissenschaft im Analyzezeitraum eignet sich diese nur bedingt als Hintergrundfolie für die Frauenbewegung. Dennoch muss sich die Frauenbewegung von anderer Kommuni-

kation abgrenzen, um als Kommunikationssystem hervorzutreten, dabei läuft sie aber gleichzeitig Gefahr, gesamtgesellschaftlich nicht mehr anschlussfähig zu sein. Mit Semantiken der Natürlichkeit, die sowohl biologistisch als auch historisch ausdifferenzierbar sind, wählt die Frauenbewegung eine Hintergrundfolie, die im Analysezeitraum gesamtgesellschaftlich extrem anschlussfähig war. Übersetzt in eine natürliche Geschlechterdifferenz ermöglichte sie dennoch die Abgrenzung von anderen Kommunikationssystemen.

Als unsicherer Kommunikationszusammenhang ist die Frauenbewegung auf der Suche nach ihren Anfängen – und bemüht hier den Germanenmythos, den sie mit der „freien germanischen Frau“ emanzipativ auslegt. Eine wissenschaftliche Theorie bedarf ein solcher Anfangsmythos nicht. Während Alice Salomon als Autorin der Frauenbewegungszeitschrift *Die Frau* Bezüge zu den Germanen herstellt, findet sich diese Referenz in ihrer Theorie nicht.

Mit dieser biologischen Natürlichkeitssemantik werden rassistische Semantiken im Kommunikationssystem Frauenbewegung generell anknüpfungsfähig (vgl. hierzu insbesondere Kappeler 2000). Offenen Antisemitismus konnte ich in den von mir ausgewerteten Texten nicht finden. Zumindest ein Text verweist darauf, dass die jüdischen Frauenvereine durchaus von der deutschen Frauenbewegung akzeptiert wurden (Karminski 1929). Dies bedeutet nicht, dass dies für *alle* Kommunikationen der Frauenbewegung gilt. So hat beispielsweise Marianne Dürkopp gezeigt, dass auch die Nicht-Nennung des Jüdischen Frauenbundes als Antisemitismus zu bezeichnen ist und in der Frauenbewegung durchaus praktiziert wurde (Dürkop 1984). Die in der Frauenbewegung vorhandene Vorstellung der „höheren und niederen Rassen“ wird jedoch mit dem Schutz des „Schwächeren“ verbunden, die aber als handelnde Subjekte nicht vorkommen.

Da biologische Semantiken bei Salomon nicht auffindbar sind, sind rassistische oder antisemitische Kommunikationen in diesem Kommunikationssystem auch nicht anknüpfungsfähig. Ihre Theorie kann auf biologische Begründungsmuster verzichten und Kontingenz eher zulassen, weil er nicht in dem Maße wie eine Bewegung auf einen sicheren Grund angewiesen ist. Salomons Begründung befindet sich auf einer sozial-kulturellen Ebene, ihr Ansatz ist damit abstrakter als der Ansatz der Frauenbewegung.

Dieser Unterschied in der Abstraktionshöhe lässt sich auch an den Konzepten ablesen, die Salomon und die Frauenbewegung vom Volk zeichnen: Beide definieren das Volk wirtschaftlich, kulturell und demokratisch und begründen es historisch. Die Frauenbewegung geht davon aus, dass Wirtschaftskraft und Kultur zusammenhängen, dass für ein Kulturvolk eine gewisse wirtschaftliche Entwicklung Voraussetzung ist. Diesen Zusammenhang stellt auch Alice Salomon her, allerdings schiebt sich in ihrem Ansatz zwischen Wirtschaft und Kultur die Bedürfnistheorie als Teil einer nationalökonomischen Semantik. Wirtschaft und Kultur werden in dieser Perspektive über Bedürfnisse miteinander verknüpft, was zu einer umfassenden Erklärungsfolie des gerechten

Austauschs führt. In der Frauenbewegung bleibt es hingegen bei einer einfachen Erklärung.

Beide Kommunikationszusammenhänge treffen sich dann wieder in ihrem Kulturbegriff, unter dem in beiden „Sittlichkeit“ verstanden wird. In beiden Kommunikationssystemen geht es darum, den Ansprüchen eines Kulturvolkes gerecht zu werden, in der Frauenbewegung durch die Feminisierung der bisher männlich dominierten Lebensbereiche, bei Salomon durch das Sicherstellen eines gerechten Austausches. Bei Salomon und in der Frauenbewegung ist man der Überzeugung, dass das Kulturniveau durch einen ungebremsten Kapitalismus gefährdet werde. Dieser Kapitalismus wird in beiden Systemen eher in seinen Folgen als in seinen Ursachen beschrieben, es wird reformistisch, nicht revolutionär argumentiert. In der Frauenbewegung sind der Kapitalismus und seine Folgen Ergebnis einer männlich dominierten Gesellschaft. Um diese Folgen „abzufedern“, brauche es die „Versittlichung“ bzw. Feminisierung aller Lebensbereiche durch die Frau. Bei Salomon behindert der Kapitalismus einen gerechten Austausch, weil die einen letztendlich auf Kosten der anderen leben. Der Kapitalismus dränge außerdem die ideellen Werte zugunsten der materiellen Werte zurück – Salomon argumentiert hier nicht geschlechterdifferenz, sondern kulturell. In der Bearbeitung dieser kulturellen Probleme finden sich bei Salomon wohlfahrtspflegerische Semantiken. In beiden Systemen ist mit dieser Kapitalismuskritik die zentrale Stellung von Arbeit verbunden.

Arbeit ist ein wesentlicher Forderungspunkt der deutschen bürgerlichen Frauenbewegung, den sie konsequent von einer feministischen Perspektive denkt: Die natürliche historische Entwicklung der Gesellschaft habe zu einem Punkt geführt, welcher die Beteiligung der Frau in allen gesellschaftlichen Bereichen erfordere. Dies sei die neue Kulturaufgabe (oder auch Kulturarbeit) der Frau. Erst durch die Beteiligung der Frau werde die Gesellschaft wieder „ganz“. Unter Arbeit wird also nicht Erwerbsarbeit verstanden, sondern sittliche Arbeit, sie meint in der Frauenbewegung die Feminisierung aller Lebensbereiche. Die Liebe und der Dienst, der sich in vormodernen Zeiten an die Familie gerichtet habe, ziele nun nach außen, sei „Vaterlandsliebe“ und „Dienst an der Nation“ (Wurms 2001).

Bei Alice Salomon ist Arbeit sowohl eine sittliche als auch eine volkswirtschaftliche Notwendigkeit, denn „ein Volk muß arbeiten, wenn es leben will“ (Salomon 1919c: 134). Arbeit sei einerseits volkswirtschaftlich erforderlich, weil sich ein Volk durch den Austausch von Waren aufrechterhalte, andererseits eine anthropologische Notwendigkeit, weil erst Arbeit den Menschen zum Menschen werden lasse. Ohne Aufgabe verunsichtige der Mensch. Gestörte, ungerechte Austauschbeziehungen führen bei Salomon zur Verunsittlichung, in den Fokus geraten hier bürgerliche und Arbeiterklasse gleichermaßen: die arbeitende Klasse aufgrund ihrer schlechten Lebensbedingungen und die bürgerliche Klasse aufgrund ihres Müßiggangs und des Konsumierens auf Kosten der Armen. Aus einer nationalökonomischen Perspektive versteht Sa-

lomon unter Arbeit Erwerbsarbeit. Unter dem Blickwinkel von Sittlichkeit bedeutet Arbeit, „eine Aufgabe haben“. Salomon macht also unausgeglichene wirtschaftliche Verhältnisse, nicht das Fehlen des Weiblichen in der Gesellschaft für die kulturelle Not des Volkes verantwortlich.

Um die Differenz zwischen dem Kommunikationssystem Frauenbewegung und der Theorie Salomons herauszuarbeiten, ist ein Vergleich zwischen Texten, die Salomon eindeutig für die Frauenbewegung geschrieben hat, und solchen, die zweifelslos ein Fachpublikum der Sozialen Arbeit adressieren, aufschlussreich. In den Artikeln *Die Frau und die Arbeit* (Salomon 1911a, 1911b) mit dem plakativen Untertitel *Der Einfluß des weiblichen Parasitentums auf die Lebensdauer der Nation* prangert Salomon als Vertreterin der Frauenbewegung die Nichttätigkeit der bürgerlichen Frauen an, die zum Verfall des Volkes geführt hätten. Daraus leitet sie das Recht der Frau auf Arbeit ab. Während Salomon hier also aus einer geschlechterdifferenten Perspektive argumentiert, bleiben ihre Argumentationen besonders in der *Volkswirtschaftslehre* (Salomon 1919c) auf das gesamte Volk bezogen, der Frauenfrage widmet sie lediglich ein kurzes Kapitel am Ende des Buches. Arbeit und damit verbunden Sittlichkeit werden von Alice Salomon als Wissenschaftlerin primär national-ökonomisch gedacht, als Mitglied der Frauenbewegung argumentiert sie hingegen geschlechterdifferenz. Bei beiden spielt aber die bürgerliche Frau eine bedeutende Rolle: in der Frauenbewegung, weil sie Trägerin der Sittlichkeit ist, bei Salomon als Wissenschaftlerin, weil sie nicht arbeitet. Wie sehr sich Alice Salomon von der geschlechterdifferenten Sichtweise der Frauenbewegung löst, zeigt sich auch daran, dass sie zunächst Soziale Arbeit als „Berufung“ der bürgerlichen Klasse denkt, den Beruf dann aber für Arbeiter\*innen öffnet (Salomon 1920b, 1930c, 1916a). Diese Zurückhaltung in der Zulassung von Frauen zur Sozialen Arbeit als Erwerbsberuf ist mit Geschlecht nicht zu erklären – denn auch Arbeiterinnen sind Frauen. Der Unterschied zwischen den bürgerlichen und den proletarischen Frauen besteht im Zwang zur Erwerbsarbeit. In einer Theorie des gerechten Austausches ist Soziale Arbeit eine Möglichkeit der besitzenden Klasse, das zurückzugeben, was sie zu viel hat (Salomon 1909a).

Soziale Arbeit ist bei Salomon eine besondere Form der Arbeit, eine Arbeit an der Sittlichkeit der Gesellschaft, die nicht in erster Linie als Erwerbsarbeit gedacht wird.

Auch wenn man einen Blick darauf wirft, welche Probleme Soziale Arbeit angehen soll, lassen sich thematische Überschneidungen bei semantischer Differenz zwischen den Kommunikationssystemen feststellen: In beiden Kommunikationssystemen findet sich die Forderung nach Arbeitsschutz. Die Frauenbewegung fokussiert hier auf die Wahrung der Sittlichkeit der arbeitenden Frau. Im Ansatz Salomons ist Arbeitsschutz Bestandteil einer gerecht produzierenden Nation – sie argumentiert zum einen allgemeiner und zum anderen



wirtschaftlicher –, wenn auch Frauen als stark betroffene Gruppen besonders in den Blick geraten.

Hingegen ist Soziale Arbeit in der Frauenbewegung nur ein Arbeitsfeld unter vielen, in das die Frau hineindringt, um es zu feminisieren. Aus dieser Perspektive bringt die Frau das spezifisch Weibliche in die männlich dominierte Wohlfahrtspflege. Soziale Arbeit eigne sich besonders als neues Arbeitsfeld. Sie entspricht zum einen dem propagierten Weiblichkeitsideal, ist zum anderen aber in weiten Teilen noch unbesetzt – Frau konnte gar nicht erst in Konkurrenz zu den Männern geraten. Soziale Arbeit sei die Arbeit, die sich die Frau „einfach nimmt“ (Freudenberg 1905: 586). In der Frauenbewegung zielt Soziale Arbeit auf die Versittlichung des Kulturvolkes und richtet sich an die Arbeiter\*innen als Adressat\*innen und die bürgerlichen Frauen als Ausübende gleichermaßen. Soziale Arbeit ist in der Frauenbewegung „Dienst an der Nation“.

Salomon und die Frauenbewegung thematisierten den „Verlust der Volkskraft“ durch den Rückgang von Geburten. Als Mitglied der Frauenbewegung argumentierte Salomon für die Förderung von „gesundem Leben“ und markierte hier Mütter, die sich nicht ausreichend um ihre Kinder kümmern, als Problem (Salomon 1911a). Lösungen werden in *Die Frau* besonders in bevölkerungspolitischen Maßnahmen gesucht. Als Wissenschaftlerin diskutierte Salomon dieses Problem als volkswirtschaftliches Problem der „Volksdichte“: Zwischen Menschen, Wirtschaft und Territorium müsse es einen mathematisch zu errechnenden Ausgleich geben und der Faktor Mensch werde hier vor allem durch die Fruchtbarkeit eines Volkes bestimmt. Um diese Fruchtbarkeit zu erhöhen und für ein „gesundes Volk“ zu sorgen, setzt Salomon auf die Erziehung der Mütter. Von einem volkswirtschaftlichen Ausgangspunkt argumentiert Salomon hier also pädagogisch. Zentral in ihrem pädagogischen Ansatz ist die „Willensschulung“, die Kunst, den Willen der Adressat\*innen so zu beeinflussen, dass sie selbst wollen, was die Wohlfahrtspflege will (Salomon 1926g).

Sowohl in der Frauenbewegung als auch bei Salomon zielt Arbeit im Allgemeinen und Soziale Arbeit im Besonderen zumindest nicht in erster Linie (oder zumindest nicht vordergründig) auf die Emanzipation der bürgerlichen Frauen (vgl. hierzu Kapitel 5.1.2) oder der Adressat\*innen – sondern auf die Ordnung der Gesellschaft, auf innere Kohäsion. Die Frauenbewegung denkt diese Ordnung von der bürgerlichen Frau her: So ist die Frau zunächst Teil einer Familie, fällt die Familienarbeit der Frau aufgrund veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse weg, so tritt sie über die Frauenbewegung in den Dienst an der Nation. „Frau – Familie – Frauenbewegung – Nation“ sind die zentralen Kreise, mit denen die Frauenbewegung die Gesellschaft ordnet und in dieser Ordnung spiegelt sich die schrittweise Emanzipation der Frau wider. Bei Salomon ist die Ordnung der Gesellschaft wesentlich komplexer, sie wird soziologisch-systemisch geordnet, indem sie den Einzelnen in die Familie ein-

bettet. Die Familie ist Teil einer Nachbarschaft, die Teil einer Stadt und damit eines Volkes ist (Salomon 1926c). In beiden Kommunikationssystemen wird das ideale Volk als harmonisches gedacht. Bei Salomon ergibt sich diese Harmonie durch das Zusammenspiel von Wirtschaft, Bedürfnissen und Kultur, in der Frauenbewegung durch die Verbindung von Weiblichem und Männlichem.

In der Frauenbewegung und bei Alice Salomon lässt sich die Stellung des Einzelnen zwar aus der gesamtgesellschaftlichen Ordnung ableiten, wird aber jeweils unterschiedlich gedacht. Bei Salomon ergibt sich die gesamtgesellschaftliche Ordnung durch die Balance zwischen Kultur, Bedürfnissen und Wirtschaftskraft einerseits und dem gerechten Austausch zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Ebenen andererseits. Das Gefüge zwischen menschlichen Bedürfnissen und volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen, zwischen dem Einzelnen und seiner Umwelt, muss bei Salomon ausgeglichen sein. Das wohl bekannteste Zitat von Salomon lautet:

Die Wohlfahrtspflege hat es mit der wechselseitigen Anpassung von Menschen und Lebensumständen zu tun. Sie hat entweder Individuen zu fördern oder zu beeinflussen, damit sie sich in ihrer Umwelt bewahren, oder sie hat die Lebensumstände, die Umwelt der Menschen so zu gestalten, daß sie dadurch geeigneter für die Verfolgung ihrer Lebenszwecke werden. (Salomon 1928b: 3)

Anpassungssemantiken sind bei Salomon besonders anschlussfähig. Die Frauenbewegung denkt die Stellung des Einzelnen hingegen von einer Geschlechterordnung her, die Stellung der bürgerlichen Frau in der Gesellschaft ist durch eine Liebessemantik geprägt: „Der Dienst an der Nation“, die „Hingabe“ und die „Aufopferung“ sind Begrifflichkeiten, die in der Frauenbewegung viel und gerne genutzt werden. Zwischen diesen Liebessemantiken und Anpassungssemantiken gibt es freilich starke Überschneidungen – sie sind aber nicht miteinander zu verwechseln, denn die ersteren sind in eine nationalökonomische, letztere in eine geschlechterdifferente Ordnung eingebettet. Dennoch lässt sich von einer „semantischen Nähe“ von Liebessemantik und Anpassungssemantik sprechen, die jedoch nicht mit der Logik der Funktionssysteme zu vertauschen ist. Gelingt die Ordnung in einem Volk, so ist es seinem Entwicklungsstand angemessen. Das Volk wird dann als „Kulturvolk“ bezeichnet. Das Kulturvolk wird damit die Norm, an der sich Handeln auszurichten habe.

Die Ordnung der Gesellschaft wird in beiden Kommunikationssystemen als gegenwärtiges Projekt gedacht. Weder in der Frauenbewegung noch in der Theorie Alice Salomons wird ein utopisches Ideal der Gesellschaft entworfen. Vielmehr wird die Gesellschaft als gegenwärtige aufgefasst, die zwar auf Grundlage eines Fortschrittsglaubens historisch begründet wird, aber ohne den Rückgriff auf die Vergangenheit gegenwärtig zu gestalten sei. Geschichte ist in beiden Kommunikationssystemen eine Fortschrittsgeschichte, in der Frauenbewegung eine Emanzipationsgeschichte, bei Salomon eine Wirtschaftsgeschichte. Am Ende dieser Fortschrittsgeschichte steht eine Gegenwart, die es

zu gestalten gelte. Nur durch die Versittlichung der ganzen Gesellschaft, durch die Feminisierung aller Lebensbereiche (Frauenbewegung) und Soziale Arbeit (Salomon) könne der weitere Fortschritt der Gesellschaft gesichert, der Anspruch, ein Kulturvolk zu sein, erfüllt werden. Während Nohl und die Jugendbewegung aus der Vergangenheit ein zukünftiges Volk herbeisehnen und dabei die Gegenwart fast überspringen, ist bei Salomon und in der Frauenbewegung die Gegenwart zentral. Vergangenheit und Zukunft rahmen diese Gegenwart, spielen aber konzeptionell keine große Rolle. Der natürliche Fortschritt erfordere die Beteiligung von Frauen bzw. Soziale Arbeit und diese Gegenwart sei anders als die Vergangenheit. Bis zum Ersten Weltkrieg geht es in beiden Kommunikationssystemen um die „Herstellung von Volk“, um die gegenwärtige Ordnung der Gesellschaft. Erst mit dem verlorenen Ersten Weltkrieg wird dieses Ziel mit der jüngsten Vergangenheit kontrastiert: Es geht nun um die „Wiederherstellung“ des deutschen Kulturvolks.

Die Fokussierung auf die Gegenwart als Konsequenz eines Fortschrittsglaubens hat in der Frauenbewegung gewisse Notwendigkeit: Denn die Vergangenheit lässt sich in beiden Kommunikationssystemen nur schwer bemühen, um sich selbst zu begründen. Die junge Geschichtswissenschaft des Kaiserreichs und der Weimarer Republik bietet wenig Identifikationsfolien für die Emanzipation der Frau und auch der von der Frauenbewegung bemühte Germanenmythos ist vom politischen Gegner bereits popularisiert und instrumentalisiert worden. Die Geschichtsschreibung der Frauenbewegung liest sich eher als „Gegengeschichtsschreibung“. Für die Frauenbewegung lässt sich die Gegenwart nicht aus der Vergangenheit ableiten.

Auch Salomons Ansatz muss sich auf eine Gegenwart konzentrieren, weil er sich auf eine gegenwärtige Praxis bezieht. Salomons Ansatz ist viel stärker als etwa der Ansatz Nohls auf das Hilfesystem bezogen. Salomon reflektiert und legitimiert das Hilfesystem, sie bezieht sich auf eine gegenwärtige Soziale Arbeit im Vollzug, auf eine Ausbildung und Forschung, die sich gegenwärtig entfaltet und dynamisiert. Das Hilfesystem in der Weimarer Republik evolvierte besonders stark unter dem gesamtgesellschaftlichen Beschleunigungsdruck (Böhnisch/Niemeyer/Schröder 1997: 11). Wissenschaftlichen Theorien ist es aber zu eigen, dass sie in gewisser Weise entzeitlicht sind, sie sind als Beobachtung zweiter oder dritter Ordnung vom Handlungsdruck befreit. Wissenschaft, die in besonderer Weise die Welt beobachtet, kann immer nur die Vergangenheit beobachten, weil der Vollzug der Beobachtung selbst Zeit bindet. Das dynamisierte Hilfesystem, auf das sich Salomon bezieht, hält ihren Ansatz „auf Trab“. Theorien, die eine besondere Nähe zum Hilfesystem aufweisen, so lässt sich folgern, müssen sich an dieses anschlussfähig halten und zumindest teilweise auch synchronisieren. Die unglaubliche Vielzahl der Texte, die Salomon in der Weimarer Republik publizierte, sind sicherlich eine Folge der Beobachtung eines beschleunigten Hilfesystems. Dennoch ist Salomons Ansatz mehr als die bloße Reflexion des Hilfesystems: Würde sich Salo-

mons Ansatz mit dem Hilfesystem koppeln oder wäre es gar Teil des Hilfesystems, so wäre ihr Ansatz nicht zum Klassiker geworden, sondern ein Ansatz seiner Zeit geblieben. Aber Salomons Ansatz hat die Weimarer Republik überlebt. Der Teil ihres Ansatzes, der die Hilfepraxis reflektiert, ist Teil der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit geworden, hier wird vor allem Salomons Leistung für die Professionalisierung Sozialer Arbeit in den Mittelpunkt gestellt. Der Teil aber, der der wissenschaftlichen Kommunikation zuzurechnen ist, die Kopplung von nationalökonomischen, systemischen und bedürfnistheoretischen Semantiken, inspiriert bis heute Theoriebildungen der Sozialen Arbeit (Staub-Bernasconi 2018).

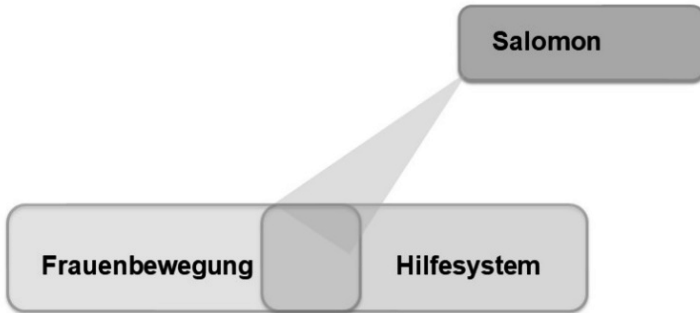
Auch die Frauenbewegung entwickelt keine utopischen Ziele, sondern ist gegenwärtig orientiert. Dies verwundert zunächst, weil gerade die Projektion von Zielen in eine unbestimmte Zukunft Kommunikation aufrechterhält. Die Orientierung an der Gegenwart lässt ihre Forderungen aber zunächst als radikal erscheinen – sie sollen nicht irgendwann, sondern hier und jetzt umgesetzt werden. Das Kulturideal der Frau kann im Kaiserreich noch irritieren, verliert aber spätestens mit der Revolution von 1918 und der anschließenden Weimarer Republik an irritierender Kraft (Wolff 2019). Die Ziele der Frauenbewegung, die Beteiligung der bürgerlichen Frauen in allen Lebensbereichen, scheint nun zumindest formal vollbracht, die Kommunikation der Frauenbewegung wird gesamtgesellschaftlich anschlussfähig, was sich auch am Übergang von Teilen der Frauenbewegung in das Hilfesystem zeigt. Der Erfolg der ersten bürgerlichen Frauenbewegung liegt auch darin begründet, dass sie ihre Ziele bescheiden und realistisch formulierte. Erfolg kann Bewegungskommunikation jedoch nicht aufrechterhalten. Die Kulturaufgabe der Frau vermag es nun nicht mehr, andere Systeme zu irritieren und die Gründung von Vereinen wie der Antifrauenliga ist eher ein Zeichen des letzten Aufbäumens gegen eine Entwicklung, die sich gesamtgesellschaftlich bereits durchgesetzt hatte. Damit verlor die Frauenbewegung ihren Bewegungscharakter. Dies bedeutet nicht, dass die Frauenbewegung „verschwand“, sondern lediglich, dass ihre Kommunikation nicht mehr irritierte. Denn Code und Leitwert blieben so offen, dass die Kommunikation weiter evolvieren konnte und in den 70er Jahren dann erneut für Irritation sorgte und wieder als Bewegung zu bezeichnen ist.

Die Frauenbewegung, so lässt sich zusammenfassen, sorgt mit ihrer Gegenwartsorientierung einerseits für Erfolg, andererseits begründet dies ihr Abtauchen, ihr Unsichtbarwerden. Die Theorie Salomons kann sich durch ihre partielle Entzeitlichung gesamtgesellschaftlich anschlussfähig halten, sie kann mit der Gesamtgesellschaft evolvieren.

Alice Salomon beobachtet als Wissenschaftlerin also das Hilfesystem. Dieses Hilfesystem kristallisiert sich aber erst langsam in der Weimarer Republik heraus, davor beobachtet Salomon Hilfekommunikation, die an andere Hilfesysteme angebunden sind – besonders an die der Frauenbewegung. Salomon

bezieht sich nicht auf die Frauenbewegung als Ganzes, sondern auf einen Teil der Frauenbewegung, nämlich den Teil, der Soziale Arbeit betreibt.

Abbildung 13: Hilfesystem als Schnittmenge zwischen Frauenbewegung und Salomon

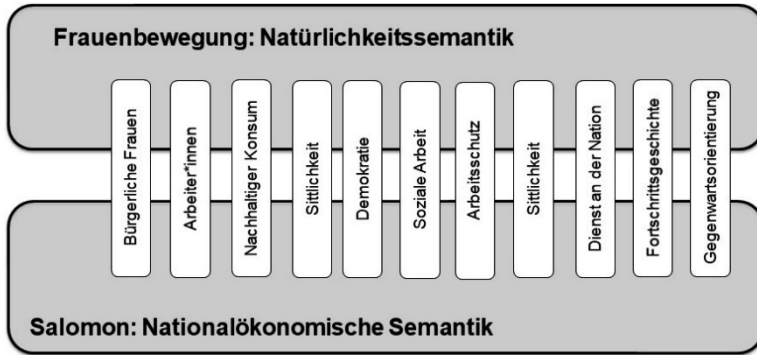


Quelle: Eigene Darstellung

Ein Teil dieser Frauenbewegungskommunikation löst sich von der beobachtungsleitenden Differenz „Mann/Frau“ und beginnt sich an der Differenz von „Hilfe/Nicht-Hilfe“ zu orientieren. In diesem Übergang von Bewegung zum Hilfesystem sind Kommunikationen, die sowohl an das eine als auch an das andere System anschlussfähig sind, von besonderer Bedeutung: etwa die Soziale Arbeit mit Arbeiterinnen als Adressatinnen Sozialer Arbeit, die bürgerliche Frau oder das bürgerliche Mädchen als angehende Professionelle der Sozialen Arbeit oder die „soziale Mission der Frau“. Umgekehrt bezieht sich die Frauenbewegungskommunikation nur dann auf Soziale Arbeit, wenn sie sich in ihre systemeigene Logik integrieren lässt: wenn es um die Soziale Arbeit von Frauen oder mit Frauen geht.

Wie Abbildung 14 zeigt, gibt es zwischen der Frauenbewegung und dem Theorieansatz Salomons zahlreiche thematische Überschneidungen, die sich zum Teil, aber nicht nur, aus dem gemeinsamen Bezug auf „Hilfe“ beziehen. Bei aller thematischen Gemeinsamkeit werden die Themen aber anders gefüllt und folgen der systemeigenen Logik: In der Frauenbewegung ist Soziale Arbeit eine weibliche Tätigkeit, bei Salomon eine Tätigkeit, mit der die besitzenden Klasse ihr „Zuviel“ an die unteren Klassen zurückgibt. „Sittlichkeit“ ist in beiden Systemen ein Thema, wird aber einmal als weibliche Eigenschaft gedacht und ein anderes Mal als Ergebnis eines gerechten Austausches. Ebenso ist „nachhaltiger Konsum“ in der Frauenbewegung eine Notwendigkeit eines Kulturvolkes, bei Alice Salomon steht er in Verbindung mit dem „gerechten Austausch“.

Abbildung 14: Themenschnittpunkte von Salomon und der Frauenbewegung



Quelle: Eigene Darstellung

Der Dienst an der Nation trägt bei Salomon zum Erhalt des Kulturniveaus eines Volkes bei, in der Frauenbewegung entspricht dieser der Kulturaufgabe der Frau und transferiert die privaten Familienaufgaben in öffentliche Hilfsleistungen.

Für beide Systeme ist eine positive Haltung zur Demokratie charakteristisch. Die Frauenbewegung geht davon aus, dass sich die Gesellschaft hin zu einer demokratischen entwickelt habe, bei Salomon ist die Demokratie die einem Kulturvolk angemessene Staatsform. In beiden Kommunikationssystemen wird davon ausgegangen, dass sich die Gesellschaft von kleineren Gemeinschaften zu größeren entwickelt habe, an deren Ende die Nation stehe. In beiden Kommunikationssystemen finden sich deshalb demokratische und nationalstaatliche Semantiken. Der Bezug auf den Nationalstaat verwundert nicht, da sowohl die Frauenbewegung als auch das Hilfesystem, auf das sich Salomon bezieht, nationalstaatlich organisiert sind.

In der Frauenbewegung ist Demokratie eine Staatsform, die das ganze Volk umschließt – aus einer geschlechterdifferenten Perspektive meint dies Frauen und Männer gleichermaßen. In der Theorie Salomons ist Demokratie eine Ordnungsform der Gesellschaft und in ihr Gesamtkonzept eingebettet: Demokratie ist eine Staatsform, die zur Unordnung neigt, erst Solidarität – bei Salomon verstanden als Sittlichkeit und Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze – führe zur Ordnung der Gesellschaft und zur inneren Kohäsion. Salomons Ansatz ist sozial, demokratisch und national, weil sich soziales Engagement, die Unterordnung der eigenen Interessen unter die des Ganzen, auf eine demokratische Nation bezieht. Sakralnationalistische Semantiken Salomons sind in diesem Zusammenhang zu sehen.

Solche sakralen Semantiken finden sich auch in der Frauenbewegung, werden aber häufig von der Weiblichkeit her gedacht: Der Dienst am Volk und der

Nation sei eine spezifisch weibliche Eigenschaft. Während das Kommunikationssystem Salomon für Ordnungssemantiken anknüpfungsfähig ist, ist es in der Frauenbewegung die Liebessemantik. In beiden Fällen zielt diese Unterordnung auf die Höherhebung des Volkes, das als demokratisches Kulturvolk gedacht wird: In der Frauenbewegung wird das demokratische Kulturvolk historisch begründet, bei Salomon als Ergebnis eines gerechten Austausches. Dies zeigt einmal mehr: Die Theorie Salomons und die Frauenbewegung folgen unterschiedlichen Logiken – auch wenn es thematische Überschneidungen gibt.

Obwohl sich in beiden Kommunikationssystemen demokratische und nationalstaatliche Semantiken finden lassen, wird das „deutsche Volk“ nicht als demokratische Gemeinschaft, sondern als Kulturvolk definiert. Dies spiegelt wider, dass sich die Frauenbewegung sowohl als Machtbewegung lesen lässt, die in einer demokratischen Gesellschaft die Gleichheit der Geschlechter in den Mittelpunkt stellt, als auch als Kulturbewegung, die durch die „Kulturaufgabe der Frau“ zum Zusammenhalt des Volkes beiträgt. In der Theorie Salomons wird sichtbar, dass es um Sozialarbeit, um den gerechten Zugang zu Funktionssystemen geht, um den Abbau von Barrieren und den Zugang zu Ressourcen. In diesem Sinne ist Salomons Ansatz als sozialarbeiterischer zu bezeichnen. Gleichzeitig geht es nicht nur um „Gleichheit“ oder um „gerechten Austausch“, sondern auch um Gemeinschaftsbildung. Rekonstruiert man Salomons Ansatz von den Begriffen „Volk“ und „Nation“ her, so lässt er sich nicht auf Sozialarbeit reduzieren, er ist im Kern auch ein sozialpädagogischer.

## 7.2 Die Pädagogik und die Bewegung zur Kulturkritik – Zum Verhältnis von Herman Nohls Theorie zur Jugendbewegung

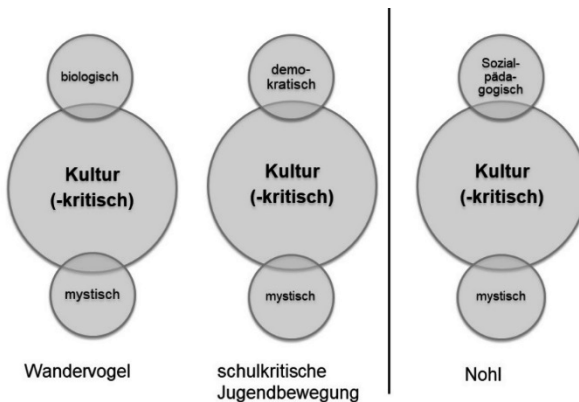
Dass Nohl die Jugendbewegung beobachtet und als interessante Information wahrnimmt, ist evident. Systemtheoretisch ausgedrückt: Das Kommunikationssystem „geisteswissenschaftliche Pädagogik“ lässt sich in besonderem Maße von der Jugendbewegung irritieren. Der folgende Vergleich wird zeigen, dass das Kommunikationssystem Nohl besonders viele Überschneidungen mit der Hauptströmung des Wandervogels aufweist (Niemeyer 2010: 176).

Aber auch im Textkorpus des Wandervogels lassen sich einige Hinweise darauf finden, dass die Jugendbewegung ihrerseits die Sozialpädagogik beobachtet – wenn auch nicht in einer solchen Intensität wie umgekehrt. Das Besondere des Kommunikationssystems Jugendbewegung ist seine Heterogenität, die ich versucht habe, durch Einbezug der *Gelben Zeitung* als Hauptpublikationsorgan des Wandervogels sowie durch Publikationen des rechten und des schulkritischen Zweigs abzubilden. Allein der Umfang der jeweils veröffentlichten Zeitschriften lässt auf ein Ungleichgewicht zwischen der Bedeu-

tion des schulkritischen Teils der Jugendbewegung im Diskurs und seiner quantitativen Bedeutung als Teil der Jugendbewegung vermuten. *Der Anfang* und *Der Neue Anfang* machen nur einen Bruchteil des Textkorpus Jugendbewegung aus (vgl. hierzu Kapitel 4.1). Die hier gemachten Aussagen zum schulkritischen Teil der Jugendbewegung sind deshalb sehr vorsichtig zu bewerten. Was der schulkritische Teil ist, wird sich im Folgenden eher an seiner Abgrenzung zu den anderen Teilen des Wandervogels, nicht aus sich selbst heraus bestimmen lassen. Diese Randstellung des schulkritischen Teils zeigt sich auch im Wandervogel selbst: Dass sich rechter und schulkritischer Zweig permanent voneinander abzugrenzen versuchen, ist nicht überraschend, aber auch im Hauptorgan des Wandervogels findet sich eher eine Abgrenzung nach links als nach rechts. Die *Wandervogelführerzeitung* und die *Gelbe Zeitung* sind in ihrer Semantik identisch, wenn auch die Rhetorik in der Wandervogelführerzeitung aggressiver ist und die eingenommenen Positionen radikaler. Dennoch weist die Jugendbewegungssemantik über die einzelnen Strömungen hinweg Ähnlichkeiten auf. Zwar findet sich im schulkritischen Teil eine explizite Ablehnung von rassistischen und antisemitischen Vorstellungen, doch spielen auch hier Einheitsvorstellungen eine große Rolle, die erst über das gemeinsame „Deutsch-Sein“ konstruiert werden. Ebenso ist die mythische Überhöhung des „Volks“ ein Charakteristikum sämtlicher Strömungen im Wandervogel. Wenn ich also im Folgenden von „der Jugendbewegung“ spreche, so meine ich alle ausgewerteten Zeitschriften. Gibt es Abweichungen in einzelnen Teilen, so werde ich diese benennen.

Welche Unterschiede in der Semantik und in der Konzeption von Volk und Nation lassen sich zwischen Jugendbewegung und dem Theorieansatz Nohls beobachten? Abbildung 15 stellt diese vergleichend dar.

Abbildung 15: Semantische Felder in der Jugendbewegung und bei Nohl



Quelle: Eigene Darstellung



Festzustellen ist zunächst, dass Nohl und die Jugendbewegung an die Kommunikation der Kulturkritik der Jahrhundertwende anknüpfen, die wiederum stark von der Romantik beeinflusst war (vgl. hierzu Kapitel 5.3). Jugendbewegung und geisteswissenschaftliche Pädagogik teilen also die gleiche Hintergrundfolie. Die Kulturkritik beklagt die Zersplitterung der modernen Welt. Nohl und die Jugendbewegung setzen dieser Klage die Idee eines einheitlichen, homogenen Volkes entgegen (vgl. hierzu auch Dollinger 2020). Die Ganzheit, auf die man sich bezieht, wird in allen Systemen kulturell gedacht – als Zusammenschluss von kulturell gleichen Menschen. Damit verbunden ist in allen Systemen eine Mystifizierung des Volkes. Die Hauptströmung des Wandervogels und der rechte Wandervogel begründen das Kulturvolk auch biologisch als Abstammungsvolk und der Bezug zu den Germanen spielt hier eine besondere Rolle. Dieses Abstammungsvolk wird in weiten Teilen rassistisch und damit häufig auch antisemitisch definiert. Eine solche Bestimmung findet sich im schulkritischen Teil der Jugendbewegung und in der Theorie Nohls nicht. Im *Anfang* und dem *Neuen Anfang* wendet man sich explizit gegen Antisemitismus, Juden und Jüdinnen seien Teil des deutschen Kulturvolks. Da Nohl und der schulkritische Zweig der Jugendbewegung jedoch beide vom Volk als einer Tatsache ausgehen, sind auch hier Vorstellungen des Volkes als freiwilliger Zusammenschluss von Menschen nicht zu finden. „Deutsch-Sein“ ist keine Entscheidung und wird in der Vorstellung Nohls und des schulkritischen Teils des Wandervogels generativ weitergegeben. Man ist Deutsche\*r, weil man als Deutsche\*r geboren wurde. Die Unterschiede zwischen dem Volks- und Nationenkonzept Nohls und des Wandervogels gehen auf unterschiedliche Prioritätensetzung zurück. Der Großteil der Jugendbewegung denkt das Volk primär als Abstammungsvolk, mit der eine gemeinsame Kultur verbunden ist. Nohl und der schulkritische Zweig des Wandervogels sehen das Volk primär als Kulturvolk, das sich aber generativ erhält und somit auch ein Abstammungsvolk ist. Man könnte sagen, dass Nohl und der schulkritische Zweig der Jugendbewegung das Volk abstrakter denken als die Hauptströmung und der rechte Teil des Wandervogels.

Nohl und die Jugendbewegung konzeptionieren das Volk als homogene Einheit. Weil dies jedoch eine vorgestellte Einheit ist, die sich empirisch nicht finden lässt, muss sie konstruiert werden. Hierzu wird eine „Supereinheit“ geschaffen, eine Eigenart, in der sich alle Differenzen auflösen. Diese Supereinheit ist „Volkszugehörigkeit“, die sich in der Jugendbewegung und in der Theorie Nohls im „Deutsch-Sein“ konkretisiert. Nohl und die Jugendbewegung „nationalisieren“ alles, was sich zur Einheitsstiftung eignet – Ereignisse, Epochen, Menschen, Orte, Handlungen und Eigenschaften. Dies ist freilich keine neue Erfindung, sondern schließt an Nationalismen an, die bereits im 19. Jahrhundert entstanden (vgl. Kapitel 5). Der Wandervogel integriert hier bereits in der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation vorhandene Nationalisierungen,

etwa die Idee eines „deutschen Mittelalters“, des Germanentums als Ursprung der Deutschen, eines „deutschen Volkstums“. Da der Wandervogel selbst Teil dieser homogenen Einheitsvorstellung ist, muss er sich auch selbst nationalisieren: Der Wandervogel begreift sich selbst als „deutscher“ Wandervogel und alle seine Aktivitäten als „deutsch“.

Auch Nohls Ansatz knüpft an bereits vorhandene Nationalisierungen an und bezieht sich hier besonders auf die sogenannte „Deutsche Bewegung“, wie sie bereits von Wilhelm Dilthey konzipiert wurde. Nohl denkt diese Deutsche Bewegung aber weiter, fügt ihr eine neue Epoche hinzu und stellt auch Pädagogen wie Pestalozzi und Fröbel in ihren Dienst. Nohl und die Jugendbewegung beobachten nationale Semantiken, sie integrieren diese in ihre systemeigene Kommunikation und beginnen, ihre Kommunikation selbst zu nationalisieren.

Die Herausforderung in der Konstruktion einheitsstiftender Merkmale besteht nun darin, das Merkmal so zu definieren, dass alle Menschen eingeschlossen werden, die Teil dieser Einheit und alle Menschen ausgeschlossen werden, die nicht Teil dieser Einheit sein sollen. Das einheitsstiftende Merkmal muss Inklusion und Exklusion legitimieren. Nach innen muss es Identität stiften und zu Kohäsion beitragen. Ein solches Merkmal kann es aber in einer modernen, pluralen Welt nicht geben. Es gibt kein Kriterium und erst recht keine Kombination von Kriterien mehr, die die Vielfalt der Menschen umfassen könnte. Einheitsvorstellungen sind also in sich widersprüchlich, sie verstricken sich in Paradoxien von Kontingenz und Eindeutigkeit sowie Generalität und Spezifität. Dieses Paradox zeigt sich auch in den Einheitsvorstellungen bei Nohl und in der Jugendbewegung: Egal, wie man die „deutsche Kultur“ denkt, niemals schließt sie die ganze Kultur ein: Die Germanen sind eine Konstruktion der frühen Geschichtswissenschaften, die von der Jugendbewegung romantisch ausgelegt wird. Es wird jedoch Wandervögel gegeben haben, die mit der Vorstellung eines Germanen wenig gemein hatten und weder besonders kräftig noch besonders mutig waren. Wiederum wird es Jugendliche gegeben haben, die dem Ideal eines Wandervogels entsprachen, aber aufgrund von angelegten Kriterien der Supereinheit „Deutsch-Sein“ nicht Teil des Wandervogels sein konnten. Beispiel hierfür ist nicht nur die Frage danach, ob Juden und Jüdinnen Wandervögel sein können, sondern auch die Verwunderung, die sich auf Fahrten einstellt, wenn festgestellt wird, dass Angehörige „fremder Völker“ dann doch nicht so fremd sind wie angenommen. Das Dilemma zwischen der idealen Einheit einerseits und der Wirklichkeit der Einheit andererseits zeigt sich in der nie endenden Diskussion innerhalb des Wandervogels, was unter „deutsch“ zu verstehen sei. Nohl nutzt zur Konstruktion des „deutschen“ besonders die „deutsche Bewegung“, lässt aber ebenfalls offen, was genau die vom deutschen Volksgeist beseelten Dichter und Denker sowie die Pädagogen Pestalozzi und Fröbel zu genuin Deutschen macht. Er verweist hier lediglich auf ihre Verortung in der Gegenauflärung, was zum einen für viele der Reprä-

sentanten nicht zutrifft (Gretz 2007), zum anderen aber nicht erklärt, warum andere Personen der Gegenauflklärung nicht in die deutsche Bewegung aufgenommen wurden. Gegenauflklärerische Strömungen gab es zudem in jedem Land, in dem es Aufklärung gegeben hat, in der Pädagogik ist Rousseau hierfür das prominenteste Beispiel. Nohl entzieht sich einer eindeutigen Bestimmung des „deutschen“ auch sprachlich, das Pathos übertüncht den Mangel an Definition. Das „deutsche“ bleibt eine Konstruktion und diese Konstruktion widerspricht der Wirklichkeit. Wird dieser Widerspruch offensichtlich, stellt sich das System selbst in Frage. Deshalb müssen die Widersprüche invisibilisiert werden. Drei Invisibilisierungsstrategien lassen sich beobachten: Erstens wird die Konstruktivität des Volkes durch Verwissenschaftlichung, Biologisierung und Mystifizierung ontologisiert. Zweitens wird diese Konstruktion durch die Berufung auf Autoritäten abgesichert. Drittens wird die Auflösung der Differenz in die Zukunft projiziert, sie wird also verzeitlicht.

Dass es sich beim Abstammungsvolk und beim Kulturvolk um Konstrukte handelt, wird erstens dadurch verdeckt, dass diese biologisiert und verwissenschaftlicht bzw. mystifiziert werden. Das „Germanentum“ als Ursprung der Deutschen war keine Erfindung des Wandervogels, sondern galt in weiten Teilen als wissenschaftlich bewiesene Erkenntnis. Die Erfindung von „Rassen“ legitimierte diese Idee auch biologisch und wurde – mit Ausnahme des schulkritischen Zweigs – in der Jugendbewegung adaptiert. Für solche biologischen Begründungsmuster ist der Ansatz Nohls wenig anschlussfähig, aber auch er ontologisiert das Volk durch seine Mystifizierung, eine Strategie, die sich in allen Teilen der Jugendbewegung findet. In der Jugendbewegung und in der Theorie Nohls nimmt der Volksgeist eine zentrale Stellung ein, der gleich einer Gottheit unhinterfragbar ist. Schließlich wird die Konstruktionsleistung durch die Berufung auf Autoritäten invisibilisiert. Dieses Vorgehen ist bei Nohl wesentlich stärker ausgeprägt als in der Jugendbewegung, weil es in besonderem Maße der Logik der Wissenschaft entspricht. Die aufgerufenen Autoritäten sind die Vertreter der Deutschen Bewegung, in der Hauptströmung des Wandervogels und in seiner rechten Strömung finden sich auch aufgrund ihrer Theoriefeindlichkeit eher Bezüge zu Autoritäten der völkischen Bewegung, etwa auf Langbehn und Lagarde (Andresen 2012; Niemeyer 2014), die sich aber auch bei Nohl finden. Auch hier ist der Unterschied in der Prioritätensetzung zu suchen, nicht in der Grundstruktur: Nohl beruft sich primär auf die Vertreter der Deutschen Bewegung, aber auch auf Vertreter der völkischen Bewegung. In der *Gelben Zeitung* und in der *Wandervogelführerzeitung* beziehen sich die Autor\*innen primär auf Lagarde und Langbehn, es finden sich aber auch Bezüge zu beispielsweise Schiller. Nohl argumentiert eher kulturell-ästhetisch, der Wandervogel in weiten Teilen völkisch. Im schulkritischen Zweig der Jugendbewegung werden Autoritäten generell abgelehnt.

Durch Mystifizierung, Verwissenschaftlichung und Biologisierung wird das Volk ontologisiert. Eine kritische Auseinandersetzung wird damit verhin-

dert. Distanzierungen und Kontingenzsetzungen sind in beiden Textkorpora eher selten zu finden, auch im schulkritischen Teil nicht.

Die letzte Möglichkeit, die Differenz zwischen faktischem und vorgestelltem Volk zu überbrücken, besteht in seiner Verzeitlichung. Das homogene Volk ist dann eine Zielvorstellung, die in die Zukunft projiziert wird. Das gegenwärtige Volk wird als zersplittertes, heterogenes Volk erlebt – dem wird die Zielvorstellung einer homogenen Volksgemeinschaft in der Zukunft entgegengesetzt. Diese Vorstellung bleibt dabei mystisch, sie ist eine Sehnsucht, die sich niemals ganz erfüllt. Das ersehnte, einheitliche Volk ist damit ein Gegenentwurf zum realpolitischen Staat einer pluralistischen Gesellschaft. Das „deutsche Volk“ oder die „deutsche Nation“ werden weder von Nohl noch von der Hauptströmung und vom rechten Wandervogel als Staatsnation gedacht. Lediglich im *Anfang* und im *Neuen Anfang* finden sich besonders in der Begeisterung für die Revolution auch Vorstellungen eines politischen Volkes. Aber auch hier bleibt das Volk mythisch verklärt.

Mit der Vorstellung des Volks als einer homogenen Einheit geht häufig die Ablehnung von Pluralität einher (vgl. hierzu auch Dollinger 2020: 91). In der Theorie Nohls und in der Jugendbewegung mit Ausnahme des schulkritischen Zweigs macht sich dies an der Ablehnung eines Wertpluralismus fest, der sich insbesondere in der Parteienvielfalt manifestiert (Schäfer 2020: 317). Parteien und Auseinandersetzungen zwischen Parteien verhindern in dieser Sichtweise ein einheitliches Volk. Demokratische Semantiken sucht man in den Texten der *Wandervogelführerzeitung*, der *Gelben Zeitung* und in den Texten Nohls vergeblich. Auch der Bezug auf Langbehn und Lagarde in beiden Kommunikationssystemen bestätigt diese antidemokratische Tendenz, die sich nur im schulkritischen Zweig nicht wiederfindet. Vorstellungen vom Volk als homogene Einheit sind anknüpfbar für unpolitische bis hin zu demokratiefeindlicher Kommunikation. Die explizite Kapitalismuskritik, die sich in beiden Systemen findet, scheint dieser These zunächst zu widersprechen. „Kapitalismus“ ist aber hier, ähnlich wie in der Kulturkritik der Jahrhundertwende insgesamt, eher eine Chiffre für das Unwohlsein mit der Moderne. Kapitalismuskritik ist keine Kritik am Wirtschaftssystem, sondern eine Wertekritik: Der Kapitalismus habe dazu geführt, dass ideelle durch materielle Werte verdrängt worden seien. Eine politische Auseinandersetzung mit Kapitalismus und seinen Folgen oder gar politische Forderungen finden sich weder bei Nohl noch in der Jugendbewegung, eine Ausnahme bildet hier wiederum der schulkritische Wandervogel.

Ein weiterer Widerspruch findet sich in der „Verwissenschaftlichung“ als Invisibilisierungsstrategie einerseits und der Ablehnung von Wissenschaft in der Kulturkritik andererseits (Andresen 2012: 208). In einer kulturkritischen Sicht zerlegt Wissenschaft die Welt in analytische Einheiten und trägt damit zu ihrer „Entzauberung“ bei (Weber 1919c). Diese Wissenschafts- und Theoriefeind-

lichkeit lässt sich besonders in den Texten der Jugendbewegung zeigen, findet sich aber auch im Theorieansatz Nohls. In der Jugendbewegung speist sich diese Theoriefeindlichkeit aus einer Schulkritik: Man lerne nur noch abstrakte Dinge, die dem Leben entrückt seien, hingegen sei das Leben, nicht die Studierstube bildend. Diese Schulkritik wurde im Wandervogel zu einer Kulturkritik, in der das Rationale und das Abstrakte insgesamt abgelehnt wurden. Diese „Nein-Stellung“ (Nassehi 2020) gegenüber dem autoritären Schulsystem des Kaiserreichs wurde als Protestkommunikation gelesen. Ob es sich dabei tatsächlich um Protest handelt, darf aus zweierlei Gründen angezweifelt werden: Erstens ist die Wissenschaftsfeindlichkeit im Wandervogel keine generelle, sondern eine temporäre. Sie bleibt auf die Wandervogelphase und damit die Jugend beschränkt. In der Kommunikation des Wandervogels wird sehr selbstverständlich davon ausgegangen, dass der Wandervogel nach der Schulzeit in die Universität übertritt und die zahlreichen Wandervogelgruppen an deutschen Universitäten zeigen, dass dies nicht nur ein Anspruch blieb (Mogge 1998: 185). Die Anzeigen in den Wandervogelzeitungen, die für einen „günstigen Druck von Dissertationen“ werben, weisen darauf hin, dass eine akademische Karriere in Wandervogelkreisen eher als der Normalfall angesehen wurde. Zweitens findet sich im Wandervogel auch Kommunikation, die der Logik des Wissenschaftssystem folgt: Ein akademischer Titel ist eine erwähnenswerte Information, die der Autor\*in eines Artikels Autorität verleiht. Würde man es ernst meinen mit der Wissenschaftsfeindlichkeit, so wäre dies eine Informationen, die man eher „unter den Tisch fallen“ lassen würde. Die Wissenschaftsfeindlichkeit des Wandervogels ist damit eher eine Übernahme von kulturkritischen Narrativen als Protestkommunikation im eigentlichen Sinne. Als Jugendbewegung erfüllt sie damit die Ansprüche, die an eine Bewegung gestellt werden, um sie als solche zu bezeichnen, hält sich aber gleichzeitig gesamtgesellschaftlich anschlussfähig. Während die Schulkritik in der *Gelben Zeitung* und in der *Wandervogelführerzeitung* brav bleibt und man beispielsweise auf die Vereinbarkeit von Schule und Wandervogelleben achtet, ist diese Kritik im schulkritischen Teil expliziter und radikaler und kann damit auch eher als Protestkommunikation bezeichnet werden.

Während der schulkritische Zweig eine faktische, die anderen Strömungen des Wandervogels eine eher latente oder vordergründig rebellische Abwehrhaltung einnehmen, versucht Nohl mit seiner Konzeption von „Ganzheitlichkeit“ eine Synthese zu schaffen. Bildung ist bei Nohl die Verbindung von objektiver und subjektiver Bildung. Nohl könnte sich eine radikale Ablehnung aufklärerischer Gedanken auch gar nicht leisten, seine Theorie wäre dann für die Wissenschaft kaum mehr anknüpfungsfähig. Wie Nohl selbst sagt, ist bei aller Kritik an der Verwissenschaftlichung und Entzauberung der Welt die Wissenschaft doch sein „eigenes Leben“ (Nohl 1948h: 203). Auch im Bereich Wissenschaft lässt sich feststellen, dass der Unterschied zwischen Nohl und der

Jugendbewegung in der Prioritätensetzung liegt und nicht prinzipieller Natur ist: Beide kritisieren Rationalismus und Wissenschaftlichkeit und knüpfen hier an die Kulturkritik der Jahrhundertwende an, beide halten sich aber zum Wissenschaftssystem extrem anschlussfähig – in Nohls Ansatz ist dies explizit, im Wandervogel latent.

Auch die beobachtungsleitende Differenz, die der Wandervogel aus „Leben“ ableitet und Nohl aus „Wahrheit“ hält beide Systeme zueinander anschlussfähig. Geht es im Wandervogel um das „wahre Leben“, so ist bei Nohl die „lebendige Wahrheit“ zentral. Beide Vorstellungen grenzen sich von einem positivistischen Wissenschaftsverständnis ab, welches die Welt erklären will. In der Jugendbewegung wird dem „Erklären“ das „Erleben“ entgegengesetzt. Die geisteswissenschaftliche Pädagogik setzt dem „Erklären“ das „Verstehen“ entgegen. Das „Verstehen“ und das „Erleben“ weisen aber Ähnlichkeiten auf, weil man durch das Erleben Dinge versteht. Anders ausgedrückt: Das „Verstehen“ steht genau zwischen dem Erklären und dem Erleben und kann damit zwischen Bewegung und Theorie vermitteln.

Jugendbewegung und geisteswissenschaftliche Pädagogik ersetzen den rational wissenschaftlichen Zugang durch Gefühl und Mystik. In dieser religiös-mystischen Volkskonzeption lehnen sich Nohl und die Jugendbewegung stark an die Konzeption Herders an, Nohl explizit, die Jugendbewegung eher implizit. Die Jugendbewegung geht von der Existenz verschiedener Volksgeister aus. Der „deutsche Volksgeist“ könne in der Natur und im Volkstum erlebt und erkannt werden. Bei Nohl erfolgt die Rezeption des Volkskonzepts Herders wesentlich komplexer und differenzierter: der Geist drückt sich bei Nohl nicht nur im einfachen Volk aus, sondern auch durch die Repräsentanten der deutschen Bewegung. Während im Wandervogel der Volksgeist direkt durch das Erleben zugänglich ist, ist dies bei Nohl auch indirekt über das Einleben in Biographien und Werken der Vertreter der „deutschen Bewegung“ möglich. Nohls Ansatz zeigt sich also auch in diesem Punkt abstrakter.

Die Einführung eines Volksgeists führt zur metaphysischen Schließung des Volkskonzepts: Das Volk ist nun schon vor dem Menschen da. Man ist „deutsch“, weil man als „Deutscher“ geboren wurde und von einem „deutschen Volksgeist“ beseelt wird. Ein „Volksfremder“ wird immer zu einem anderen Volk gehören, Ideen von Integration des „anderen“ oder „Fremden“ haben in dieser Konzeption keinen Platz. In dieser Vorstellung verliert das Volk jede Form von Freiwilligkeit: Dem metaphysischen Geist kann man nicht entkommen, Volkszugehörigkeit ist keine Frage der Entscheidung. Der Volksgeist bringt eine deterministische Komponente in die Volksvorstellung: Es wird nicht mehr ausgehandelt, wie man in einer Gemeinschaft zusammenleben möchte, was das Volk ausmacht oder ausmachen sollte, denn dies ist bereits göttlich vorherbestimmt. Damit wird Freiheit begrenzt, aber Orientierung hergestellt. So erfüllt der „Volksgeist“ eine wesentliche Funktion integrations-

orientierter Systeme. Was „deutsch“ ist, bestimmt der Volksgeist, er spricht jedoch nicht direkt zu seinem Volk. Auch hier orientieren sich Jugendbewegung und Nohl an der Religion – der Volksgeist spricht durch seine Propheten und Führer. Mit Hilfe dieser Propheten und Führer kann das „Deutsch-Sein“ ausgelegt werden. Im Wandervogel wird auch mit Hilfe des Germanentums ausbuchstabiert, was unter „deutsch“ zu verstehen sei. Zwar geben weder Volks- noch Germanentum konkrete Handlungsanleitungen, wie ein „deutscher Jüngling“ (nicht) zu sein hat, Volks- und Germanentum sind aber direkt und nicht über den Umweg des Volksgeistes zugänglich. In zahlreichen Artikeln beschreiben und diskutieren die Autor\*innen der ausgewerteten Wandervogelzeitungen, was das Volks- und Germanentum für das „wahre“ und „echte“ Wandervogelleben bedeute. Weil man aber immer etwas anderes darunter verstehen kann, kann sich Kommunikation fortsetzen. Das System festigt sich durch einen Ursprungsmythos.

Interessant ist nun, dass Nohl die Jugendbewegung explizit zum Teil der von ihm konstruierten „deutschen Bewegung“ macht. Der deutsche Volksgeist äußert sich in Nohls Vorstellung genauso durch die Jugendbewegung wie durch Goethe, Schiller, Pestalozzi oder Herder. Neben dieser Auseinandersetzung mit den „deutschen Klassikern“ führt bei Nohl auch das Erleben von Volkstum zu einem „höheren deutschen Menschentum“. Dieses Volkstum entfalte sich aber nur in Gemeinschaft, und hier besonders in der Gemeinschaft der Jugendbewegung, seine bildende Kraft. Anders ausgedrückt: Es geht Nohl nicht um die bildende Kraft des Wanderns, des Naturerlebens und des Singens allein, sondern um das Wandern, das Naturerleben, das Singen in der deutschen Jugendbewegung. Damit wird die Jugendbewegung nicht nur aufgewertet, sondern Teil der theoretischen Konzeption Nohls. Durch die Ergänzung der deutschen Klassiker durch eine deutsche Bewegung kann Nohl zum einen die Synthese zwischen objektiver und subjektiver Bildung schlagen, zum anderen hält er sich damit zur Jugendbewegung und anderen kulturkritischen Bewegungen anschlussfähig.

Obwohl Nohl und die Jugendbewegung von der Verschiedenheit der Volksgeister ausgehen, findet sich nur in der Jugendbewegung die Idee, man könne in der Kontrastierung mit dem Anderen das Eigene erkennen, mithin also eine Vorstellung vom interkulturellen Lernen. Die Bedeutung des interkulturellen Lernens in der Jugendbewegung erklärt sich durch die Erfahrung, die die Wandervogel auf Großfahrt machen. Zahlreiche Berichte belegen die unintendierten Nebenfolgen der Auslandsfahrten: dass man mit den Fremden doch mehr Gemeinsamkeiten habe als angenommen und dass sich die Einteilung der Völker in „besser“ und „schlechter“ aufgrund der eigenen Erfahrungen nicht aufrechterhalten lasse. Es macht den Anschein, als sei das Konzept des interkulturellen Lernens erst durch die nachträgliche Interpretation entstanden, als Bemühen, verwirrenden Erfahrungen Sinn zuzuweisen. Das interkulturelle Ler-

nen scheint beides zu ermöglichen: die Identität als „deutsch“ durch die Kontrastierung mit dem „anderen“ zu festigen, als auch die eigene Vorstellung von „deutsch“ in Frage zu stellen.

Dieses Dilemma findet sich in den Diskussionen der *Gelben Zeitung* und der *Wandervogelführerzeitung* wieder. Hier wird die Frage diskutiert, ob das Wandern in Deutschland bzw. die Reisen in „Gebiete des Deutschtums im Ausland“ der Großfahrt ins „nichtgermanische Ausland“ vorzuziehen sei. Diese Debatte zeigt auch, dass für die Jugendbewegung die Grenzen des Kulturvolks nicht mit den Staatsgrenzen identisch sind, eine Vorstellung, die sich auch in Nohls Ansatz wiederfindet. In beiden Systemen sind deshalb Kommunikationen, die auf die „Förderung des Deutschtums im Ausland“ bis hin zu seiner aggressiven Durchsetzung zielen, extrem anschlussfähig.

Mit der Orientierung an Kulturkritik und Romantik ist in beiden Systemen eine Idealisierung des „Ursprünglichen“ verbunden. Als „ursprünglich“ gelten bei Nohl alle Dinge, die vom Volksgeist beseelt sind oder ihm direkt entspringen. In der Jugendbewegung wird unter dem Ursprünglichen das Volk und Germanentum verstanden. Während also bei Nohl das Ursprüngliche spirituell bleibt, zeigt es sich in der Jugendbewegung handfester, konkreter. Bei Nohl bleibt die Auslegung des Volksgeistes offener. Der Bezug auf das Germanentum verdichtet sich im Wandervogel zu einem Ursprungsmythos, der sich bei Nohl nicht finden lässt. Die Vermutung liegt nahe, dass die Jugendbewegung als schwaches Kommunikationssystem auf Festigung angewiesen ist. Das Kommunikationssystem Jugendbewegung differenziert sich nicht aus einem anderen System aus, sondern ist im hohen Maße eigenständig und muss sich stabilisieren – hierfür eignet sich ein Gründungsmythos. Der Kommunikationszusammenhang Nohls oszilliert bereits zwischen Hilfe- und Wissenschaftssystem, hier kommt es eher darauf an, die Orientierung zu schärfen.

Mit der Orientierung an „Ursprünglichkeit“ sind beide Konzepte als rückwärtsgewandt und konservativ zu bezeichnen. Aus einer kritischen Perspektive ist dieser Konservatismus auch ein Gegenentwurf zur Beschleunigung der Gesamtgesellschaft und dem weit verbreiteten Fortschrittsglauben zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In dieser konservativen Orientierung erscheint das Vergangene als das Bessere, als die „gute alte Zeit“. In der Jugendbewegung führt dieser Konservatismus in weiten Teilen zu einem statischen Kulturbegriff. Das Vergangene an sich wird als gut bewertet, das als Orientierungsfolie für eine verheißungsvolle Zukunft dient. Nohls Kulturbegriff ist dynamischer und flexibler, denn was der Volksgeist sei, müsse in jeder sozial-historischen Situation neu bestimmt werden. Nohls Konzept hat also ebenso wie die Jugendbewegung einen konservativen Kern, bleibt aber dynamischer und offen für neue Entwicklungen. Damit hält Nohl seinen Ansatz anschlussfähig ans Wissenschaftssystem: Denn Wissenschaftskommunikation ist in besonderer Weise evolutiv, sie lebt davon, sich selbst in Frage zu stellen und dadurch neue Kommunikation zu provozieren. Die eigentümliche Spannung von Statik und Dyna-



mik in Nohls Konzeption hält ihn offen für gegenwärtige und zukünftige Diskurse. Bis hin zu gegenwärtigen lebensweltlichen Entwürfen konnte Nohls Pädagogik immer wieder neu interpretiert werden (Dollinger 2012). So ist Nohl zu einem zeitlosen Klassiker geworden. Es ist die Mischung von Progressivem und Konservativem, von Geschlossenheit und Offenheit, die seinem Ansatz eine gewisse Zeitlosigkeit verleiht.

Neben dieser Zeitdimension hat die „Ursprünglichkeit“ auch eine Raumdimension, mit ihr verbinden sich Ideen von Zentrum und Peripherie. In der Jugendbewegung wird diese Raumdimension territorial gedacht, hier ist die Rede vom „Kernland“ und den „deutschen Außenbollwerken“. Nohl denkt diesen Raum eher pädagogisch: Den Kern des Volkes bildet die Familie mit der Mutter als Träger des Volkstums, seine Pädagogik versteht er als eine Pädagogik „von innen nach außen“ (Lambers 2016).

In beiden Kommunikationssystemen ist das „Ursprüngliche“ auf dem Land zu finden. Diese Idealisierung des Landvolkes übernehmen beide Kommunikationssysteme von der Romantik. Die Stadt steht damit für Modernisierungsprozesse, das Land für die „gute alte Zeit“.

Der Volksbegriff bleibt auf das idealistische und empirische Landvolk beschränkt: Das „Stadtvolk“ oder das „Arbeitervolk“ kommen weder in der *Gelben Zeitung*, in der *Wandervogelführerzeitung* noch bei Nohl vor. Es wird folglich auch nicht Zielgruppe der Volkserziehung. Denn das Volk ist Teil der Bildungskonzeption beider Systeme: Als idealisiertes Volk ist es Bildungsmittel des Bürgertums, als empirisches Volk ist es das ungebildete, einfache Volk und Zielgruppe der Volksbildung. In beiden Varianten geht mit der Aufwertung des Volksbegriffes die Entmündigung des Volkes einher – die Landbevölkerung spielt als autonom handelndes Subjekt keine Rolle.

Das Proletariat wird selten bis gar nicht adressiert, eine Ausnahme bildet der schulkritische Zweig. Das Proletariat ist nicht Volk, denn die Klassengesellschaft widerspricht der Vorstellung eines einheitlichen Volkes. Daraus folgt jedoch kein Versuch, die Klassenunterschiede mit dem Ziel eines einheitlichen Volkes aufzuheben, keine Solidarisierung mit dem Proletariat, keine Auseinandersetzung mit sozialer Ungleichheit. Mit Ausnahme des schulkritischen Zweigs ist Kapitalismuskritik kein ökonomisches, sondern ein kulturelles Problem. Die Kulturalisierung von Problemlagen ist damit als eine der Gemeinsamkeiten von Kulturbewegungen und geisteswissenschaftlichen Ansätzen zu benennen.

Als Kulturbewegung zielt die Jugendbewegung darauf, alle Lebensbereiche zu durchdringen und dies bedeutet, sich in allen Lebensbereichen als „echter deutscher Wandervogel“ zu bewähren. Systemtheoretisch ausgedrückt ist man Wandervogel nicht nur in seiner Rolle, der Wandervogel erhebt den Anspruch, den Menschen ganz zu integrieren. Auch Nohl zielt auf die Ästhetisierung aller Lebensbereiche, der Geist müsse erkannt werden und dann alle Lebensberei-

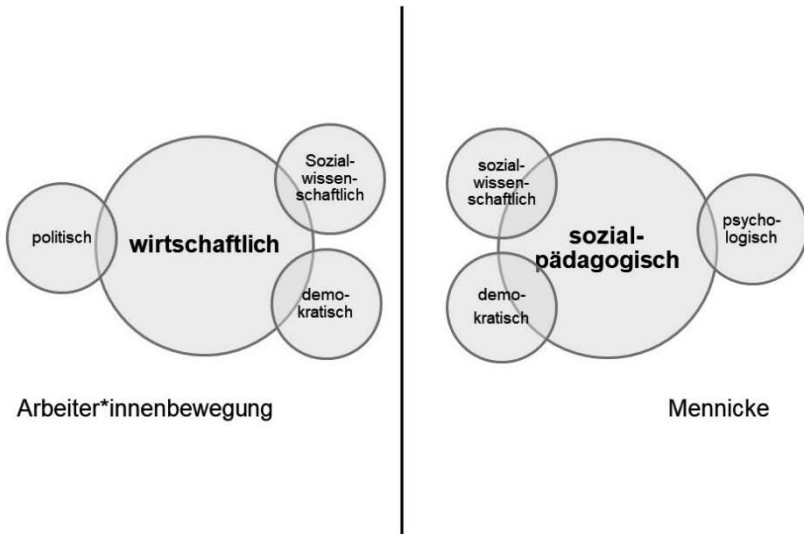
che durchdringen. Durch seine Unkonkretheit, seine Offenheit verschließt der Ansatz Nohls aber die Inklusion in andere Funktionssysteme nicht, denn der Volksggeist muss in jeder sozial-historischen Situation neu ausgehandelt werden.

Wie stellt sich das Verhältnis von Jugendbewegung zum Ansatz Nohl dar? Beide Kommunikationssysteme weisen eine große Ähnlichkeit auf, die sich aus der geteilten Hintergrundfolie ergibt: Die Kulturkritik der Jahrhundertwende. So lässt sich die Jugendbewegung als Bewegung der Kulturkritik bezeichnen, der Ansatz Nohls als ihre Pädagogik. Unterschiede sind in der Prioritätensetzung zu finden, wobei Nohls Ansatz abstrakter und komplexer ist. Anschlussfähigkeit wird einerseits über das geisteswissenschaftliche Paradigma des Verstehens hergestellt, andererseits durch die Integration der Jugendbewegung in Nohls Idee einer Deutschen Bewegung. Wie ich bereits einleitend erwähnt habe, sind die Aussagen zur schulkritischen Jugendbewegung vorsichtig zu interpretieren, weil hier die Textmenge sehr klein ist. Die Ergebnisse lassen aber dennoch den Schluss zu, dass der schulkritische Wandervogel sich von den anderen Teilen des Wandervogels abgrenzt. Zwischen der schulkritischen Jugendbewegung und den anderen Teilen des Wandervogels bestehen weniger Überschneidungen als zwischen den anderen Teilen des Wandervogels und dem Ansatz Nohls. Der These Christian Niemeyers, Nohl habe sich eher auf den völkischen Teil (Niemeyer 2010: 176), sicherlich aber nicht auf den schulkritischen Teil des Wandervogels bezogen, ist zuzustimmen.

### 7.3 Überwindung oder Festigung der Nation? – Zum Verhältnis von Mennickes Theorie zur Arbeiter\*innenbewegung

Vergleicht man die semantischen Felder in Abbildung 16, so lässt sich zunächst einmal feststellen: Arbeiter\*innenbewegung und der Ansatz Mennickes „ticken“ unterschiedlich. Während die Arbeiter\*innenbewegung einen wirtschaftlichen (marxistischen) Beobachtungsstandpunkt einnimmt, ist Mennickes Ansatz zweifelsohne als sozialpädagogisch zu bezeichnen. Auffallend ist auch, dass beide Systeme wenig Randsemantiken aufweisen, zwischen diesen aber Überschneidungen festzustellen sind.

Abbildung 16: Semantische Felder in der Arbeiter\*innenbewegung und bei Mennicke



Quelle: Eigene Darstellung

Was bedeutet es, wenn ein System wenig Randsemantik aufweist? Zunächst können solche Systeme als gefestigte Systeme gelten. Durch die Kernsemantik kann Anschlusskommunikation eindeutig selektiert werden, die Sinnzuweisung ist ebenfalls deutlich. Die Überschneidungen in den Randsemantiken weisen darauf hin, dass gleiche Dinge beobachtet, jedoch anders thematisiert werden. Mennicke argumentiert pädagogisch, die Arbeiter\*innenbewegung marxistisch und damit von einem wirtschaftlichen Standpunkt aus. Dieses zunächst überraschende Ergebnis ist es bei genauer Betrachtung nicht mehr: Denn Mennicke bezieht sich selbst nicht auf die marxistische Arbeiter\*innenbewegung, sondern auf den Religiösen Sozialismus. Dieser ist eine in sich sehr heterogene Randströmung innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung, die bereits Übergänge zur Jugendbewegung und zur Religion aufweist und folglich für die Sozialpädagogik hoch anschlussfähig ist. Der Religiöse Sozialismus wurde von wenigen Menschen, etwa Paul Tillich, besonders aber von Mennicke selbst geprägt. Wenn im Folgenden die Unterschiede zwischen Mennicke und der Arbeiter\*innenbewegung herausgearbeitet werden, dann decken sich diese in weiten Teilen mit den Unterschieden zwischen marxistisch und religiös orientierter Arbeiter\*innenbewegung: Während die Arbeiter\*innenbewegung streng rational argumentiert, finden sich bei Mennicke auch ontologische Argumentationsweisen. Der Religiöse Sozialismus orientiert sich an einem kom-

munistisch geprägten „Reich der Freiheit“. Hervorgehoben wird hier einerseits die religiöse Komponente, gleichzeitig aber auch die Überzeugung, dass dieses Reich der Freiheit bereits in der gegenwärtigen Gesellschaft durch Reform, nicht durch Revolution, möglich sei. Dieses „Reich der Freiheit“ und die tätige Arbeit an diesem stellt eine Verbindung zur Jugendbewegung her.

Beiden Kommunikationssystemen ist eine hohe Reflexivität eigen, es wird in weiten Teilen rational argumentiert. Die eigene Position wird transparent gemacht und als solche markiert, man setzt sich mit anderen Positionen auseinander, nicht um seine eigene Position zu stärken, sondern um eine neue Perspektive einzubringen. In der Arbeiter\*innenbewegung wird der Volks- und Nationenbegriff als kontingent diskutiert, bei Mennicke ist dies für den modernen Nationenbegriff in Ansätzen erkennbar, für seinen Volksbegriff jedoch nicht. Die Arbeiter\*innenbewegung, so ist hier zu vermuten, kann Offenheit und Kontingenz zulassen, weil sie auf einer sicheren Hintergrundfolie argumentiert – dem Marxismus. Der Marxismus bleibt zumindest in den hier ausgewählten Texten Bezugspunkt, dem man häufig zustimmt, manchmal weiterdenkt, selten ablehnt. Im Analysezeitraum kann das Kommunikationssystem Arbeiter\*innenbewegung bereits auf eine lange Geschichte zurückblicken, es hat eine gewisse Festigung erreicht, konnte sich nach außen abgrenzen und eine Identität entwickeln. Auf einen orientierenden Gründungsmythos kann die Arbeiter\*innenbewegung verzichten. Auch religiös-spirituelle Semantiken finden sich in der Arbeiter\*innenbewegung nicht, das Gerede vom „Volksgeist“ wird als „alte Liebe der Romantiker“ abgetan (Bauer 1907a: 6). Ähnlich verhält es sich im Kommunikationssystem Mennicke. Auch hier wird rational argumentiert, wenn auch nicht ganz so ausgeprägt, wie in der Arbeiter\*innenbewegung. Auch Mennicke stellt seinen Volksbegriff in Relation zu anderen und hält sich hiermit zu einer sozialwissenschaftlich ausgerichteten Pädagogik anschlussfähig. Ebenso wie in der Arbeiter\*innenbewegung finden sich auch bei Mennicke weder sakrale Semantiken noch (nationale) Mythen. Dennoch weisen seine psychologisierenden Sinnzuweisungen und seine Fokussierung auf „Heimatliebe“ eine gewisse Nähe zu sakralen Semantiken auf. Mennicke hantiert mit Begriffen wie „Volksgeist“ oder „Volksseele“, ohne jedoch in einen mythischen Pathos zu verfallen. Der versuchte Schulterschluss mit der geisteswissenschaftlichen Pädagogik ist dennoch offensichtlich.

Während in der Arbeiter\*innenbewegung alles in Frage gestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen wird, hat die Kontingenz bei Mennicke Grenzen: Während er die Nation als moderne Form der menschlichen Gemeinschaft als offenes Konstrukt ansieht, ist das „Volk“ eine ontologische Tatsache, eine Schicksalsgemeinschaft, welchem der Einzelne nicht entkommen kann. In der Arbeiter\*innenbewegung wird die Nation als Konstrukt benannt und als solches verhandelt. Die beiden dominanten Konzepte von Bauer und Kautsky gelten innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung nicht als Wahrheiten, sondern als Ideen, an denen man sich abarbeitet. Besonders in der Konzeption Kautskys

ist Nationalität mit der Sprache wechselbar, eine Idee, die sich an einer Stelle auch bei Mennicke wiederfindet. Dieser Nationalitätenwechsel mit der Sprache wird von Mennicke aber als absolute Ausnahme aufgefasst. Während das Volk bei Mennicke als organische Einheit Zentrum und Peripherie aufweist, in dessen Kern die Familie anzusiedeln ist, ist das Nationenkonzept in der Arbeiter\*innenbewegung ein offenes Gebilde mit flexiblen, sich verschiebenden Grenzen.

Für Mennicke ist das Volk eine vormoderne „soziale Lebensform“, eine große Form der menschlichen Gemeinschaft, in die der Mensch hineinsozialisiert wird. In der Moderne wird das vormoderne Volk von der Nation abgelöst, und die Aufgabe besteht nun darin, die gemeinschaftsstiftende Funktion vom Volk auf die Nation zu übertragen. Mennicke denkt Volk und Nation in ihrer Bedeutung für die Gemeinschaft – also sozialpädagogisch. Die Arbeiter\*innenbewegung denkt die Nation in ihrer Bedeutung für die Revolution – also marxistisch. Die Nation als Kind der Moderne ist in der Arbeiter\*innenbewegung mit einer kapitalistischen Wirtschaftsweise verbunden, die sich selbst überwinden werde. Von diesen unterschiedlichen Ausgangspunkten wird die „Verschiedenheit der Völker“ begründet, von der beide Systeme ausgehen. Mennicke geht hier von einer „natürlichen Verschiedenheit der Völker“ aus. In der Arbeiter\*innenbewegung wird diese Verschiedenheit der Völker teilweise mit dem Nationalcharakter begründet, wobei nicht nur um seine Existenz, sondern auch um seine Prägung gestritten wird. Ein Volkscharakter kann sich aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung durch das gemeinsame Zusammenleben auf gleichem Territorium ergeben und ist damit sozial bestimmt, Klima und geographische Gegebenheiten sowie das gemeinsame Wirtschaften prägen den Volkscharakter oder die Volkskultur.

Auch hier argumentiert die Arbeiter\*innenbewegung materialistisch: Ein Territorium bleibt Territorium, die Umwelt wirkt als real vorhandene Natur prägend und wird besonders als Wirtschaftsgrundlage gedacht: Der „heimatliche Boden“ ist in der Arbeiter\*innenbewegung der zu bewirtschaftende Acker, der „deutsche Wald“ ein Forst und ein Fluss ein Handelsweg. Entsprechend werden in der Arbeiter\*innenbewegung Völker häufig anhand ihrer Wirtschaftsweise beschrieben. Mennicke verlässt hier den materialistischen Beobachtungsstandpunkt: Durch die Liebe der Volksmitglieder zu ihrem Siedlungsraum wird das Territorium zur Heimat. Als solche entfaltet es bei Mennicke pädagogische Kraft.

Der Volkscharakter wird bei Bauer in der Moderne durch Erziehung und Kultur weitergegeben, von dieser Kultur sind aber die Arbeiter\*innen ausgeschlossen. In einer zukünftigen klassenlosen Gesellschaft werde sich das Proletariat auch die nationale Kultur aneignen. Bei Mennicke findet sich zum einen das „Volkstum“ als Kultur des vormodernen Volkes. Dieses Volkstum habe aber mit der Industrialisierung seine bindende Kraft verloren. Die „höhere Kultur“ als Kultur der Gebildeten könne keinen Halt mehr geben und werde

nur von außen als Nationalkultur wahrgenommen. Eine deutsche Kultur als Identifikationsfolie sei in der modernen Gesellschaft nicht zu erkennen. Die Aufgabe, den Menschen zu binden und zu orientieren, übernehmen nach Mennicke nun andere Lebensformen – darunter auch die Arbeiter\*innenbewegung –, insofern hat die „Arbeiter\*innenkultur“ als Mittel der Vergemeinschaftung in Mennickes Ansatz durchaus seinen Platz.

Beiden Systemen ist aber zu eigen, dass sie das Volk über Sprache und Kultur definieren und – so werde ich später ausführen – die moderne Nation als demokratische auffassen.

Beiden Systemen ist zu eigen, dass Ideen von Abstammung eher nicht anschlussfähig sind und allenfalls für vormoderne Gesellschaften diskutiert werden. So wird zwar die sozialisierende Kraft des Zusammenlebens und die Bedeutung der generationalen Abfolge in einem Volk betont, Ideen eines „Urvolks“ gibt es aber in beiden Systemen nicht. Sind auch konzeptionell starke Überschneidungen festzustellen, so ist das Volkskonzept der Arbeiter\*innenbewegung offener, weil es als Konstrukt verhandelt wird, während Mennicke die Dinge häufiger als „natürlich vorhanden“ ansieht.

In der Arbeiter\*innenbewegung bringt die gegenwärtige Existenz von bürgerlichen Nationen die Frage mit sich, wie sich diese Nationen zueinander zu verhalten haben, um sich selbst zu überwinden. Dieses Verhältnis wird sowohl anhand der Verhältnisse von Nationalstaaten zueinander diskutiert als auch anhand der Rolle von Minderheitennationen innerhalb von Nationalstaaten. Maßstab für diese Verhältnisbestimmung ist die Bedeutung der Nation für die Revolution einerseits und das Selbstbestimmungsrecht der Völker andererseits. Die Beziehungen zwischen Nationen sollten aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung prinzipiell demokratisch sein. Die Existenz unterschiedlicher Völker spielt weniger in der theoretischen Diskussion als in realpolitischen Gegebenheiten eine Rolle, beispielsweise beim Umgang mit Minderheiten in Österreich oder Russland. In den ausgewerteten Zeitschriften wird die Ablehnung und Abwertung von Zuwanderung innerhalb der Arbeiter\*innenbewegung skeptisch beobachtet. *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* setzen die Klasseninteressen vor die nationalen Interessen. Migrant\*innen aus Ländern, die als nicht revolutionsfähig angesehen werden, können aus Sicht der Autor\*innen durch Bildung für den Klassenkampf gewonnen werden.

Das Verhältnis der Nationen untereinander und die Bedeutung von Minderheitennationen innerhalb eines Landes sind Fragen, die in Mennickes Ansatz nur am Rande auftauchen. Dies liegt zum einen darin begründet, dass Mennicke die Nation in der Gegenwart verankert. Hier macht er jedoch deutlich, dass die angemessene Staatsform einer Nation die Demokratie sei und dass das Verhältnis der Nationen untereinander ebenso demokratisch ausgestaltet werden sollte. Gedanken einer revolutionären Überwindung der Nation liegen Mennicke fern, deshalb kann es auch keine Einteilung der Völker nach ihrer Revolutionsfähigkeit geben. Zum anderen geht Mennicke von einer na-

türlichen Volkszugehörigkeit aus, die auch Grundlage für die moderne Nation ist. Zugehörigkeit ist also bei Mennicke eindeutig, Fragen von Minderheitennationen oder „Auslandsdeutschtum“ stellen sich bei Mennicke nicht.

Als Minderheitennation kommen bei Mennicke auch vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus Juden und Jüdinnen vor. Seinen Texten ist zu entnehmen, dass er Jüdinnen und Juden als eigenes Volk ansieht, die auch in der Diaspora ein eigenes Volk bleiben. Religion ist bei Mennicke ein Kriterium, Völker zu definieren. Diese Markierung als „anders“ zeigt sich auch in seiner Beschreibung von Jüdinnen und Juden als besonders intelligent und liberal. Wenn auch jüdische Menschen nicht als Teil des deutschen Volkes angesehen werden, so lässt sich bei Mennicke doch erkennen, dass sie Teil einer pluralistisch gedachten deutschen Nation sein können.

In der Arbeiter\*innenbewegung ist „Judentum“ kein Merkmal von Volkszugehörigkeit. Hier geht man davon aus, dass sich die Völker über Jahrhunderte gemischt haben und es deswegen Unsinn sei, vom „jüdischen Volk“ zu sprechen. Auch in Kautskys Konzeption einer Sprachnation ist das Jiddische Teil einer deutschen Sprachnation. In beiden Systemen wird Antisemitismus abgelehnt.

Mennicke begrüßt die Pluralität der modernen Nation, es ist jedoch zu vermuten, dass sich diese nicht auf die Volkszugehörigkeit innerhalb einer Nation bezieht. Die Nation wird von Mennicke zwar als politisch gemacht gedacht, aber nicht als Gebilde, das vollkommen neugestaltet werden kann. Die Nation bleibt bei Mennicke ein abstrakter Rahmen, der auf dem Volk aufbaut. Weil die Nation versuche, ihre Mitglieder über das Nationalbewusstsein an sich zu binden, sei die Nation zwar prinzipiell eine „Kunsteinheit“, aber versuche sich doch mit dem „Volk“ in Deckung zu bringen. Diese Kunsteinheit müsse mit der gemeinschaftsstiftenden Kraft des Volkes gefüllt werden. Von einem Zusammenschluss freier Demokrat\*innen, bei dem die Volkszugehörigkeit keinerlei Rolle mehr spielt, kann bei Mennicke keine Rede sein.

Die moderne Nation ist bei Mennicke zwar pluraler als das Volk, sie basiert aber auf dem Volk. Deshalb sei es jeder Nation eigen, dass sie dem Fremden skeptisch gegenüberstehe. Aus einer psychologischen Perspektive behauptet Mennicke die Wichtigkeit eines „gesunden Nationalbewußtseins“ als Voraussetzung für eine funktionierende Nation – ein Gedanke, der der Arbeiter\*innenbewegung eher fremd ist. Hier wird dem Nationalismus des Bürgertums die internationale Solidarität entgegengesetzt. Während in der Arbeiter\*innenbewegung Nationalismus überhaupt abgelehnt wird, wendet sich Mennicke nur gegen übersteigerten Nationalismus. Aber auch die Arbeiter\*innenbewegung weiß um die Wirkmächtigkeit von „Volk“ und „Nation“. Selbstkritisch kommentiert sie die Verführbarkeit der Arbeiter\*innen, besonders, aber nicht nur, während des Ersten Weltkriegs.

In der unterschiedlichen Schärfe der Nationalismuskritik spiegeln sich einmal mehr die unterschiedlichen Logiken der Systeme wider: Mennickes Ab-

lehnung ist eine psychologische; übersteigter Nationalismus wird von Mennicke als Folge „fehlgeleiteter Triebe“ angesehen. Vorstellungen von einem „sich Auflösen“ im Volk, von einem „wahren Volk“ etc. lehnt Mennicke jedoch explizit ab. Auch in *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* wird Nationalismus als solidaritätszersetzend markiert und deswegen abgewiesen.

Als Folge diskutiert die Arbeiter\*innenbewegung umfassend Wirkweise und Funktion des Nationalismus im Besonderen und der Argumentation des politischen Gegners im Allgemeinen und setzt auf eine emanzipative Arbeiter\*innenbildung. In Sinne von Kautskys Sprachnation ist auch sprachliche Bildung Teil dieser politischen Bildung. Während die Arbeiter\*innenbewegung die Arbeiter\*innenbildung rational begründet, erfolgt dies bei Mennicke psychologisch: Der Mensch müsse lernen mit der neuen Freiheit umzugehen und die Fehlleitung von Trieben zu vermeiden. Mennicke wendet sich ähnlich wie Nohl und die Jugendbewegung gegen eine rein abstrakte Bildung, die dem Einzelnen keinen Halt mehr gebe. Im Gegenteil müsse die Bildung für das ganze Volk sowohl im Volkstum gründen als auch zur Freiheit führen. In der Arbeiter\*innenbewegung zielt Bildung auf Emanzipation, Stärkung des Klassenbewusstseins und schließlich die Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse, bei Mennicke soll sie Orientierung geben. Die Arbeiter\*innenbewegung verzichtet darauf, dem Menschen Wurzeln zu geben, weil der „Boden“, die gegenwärtige Gesellschaft, abgelehnt wird.

Beide Systeme bejahen Demokratie – auch dies wird in der Art und Weise der Auseinandersetzung sichtbar: Streit und Dissens sind in einer Demokratie nichts Störendes, sondern ihr notwendiger Bestandteil. Wie kein anderes ausgewertetes System ringt die Arbeiter\*innenbewegung um den Begriff der Nation, setzt sich also demokratisch mit ihm auseinander. Auch Mennicke bejaht die Demokratie und steht der pluralistischen Gesellschaft positiv gegenüber. Es ist deswegen nur konsequent, dass er die Vielfalt von Perspektiven auch in seinem Theorieansatz aufgreift. Geradezu exemplarisch hierfür steht seine „Sozialpädagogik“ (Mennicke 2001 [1937]), in der er zunächst ausführlich auf die Positionen eingeht, die er selbst nicht vertritt.

Mit anderen Positionen setzt sich Mennicke immer wertschätzend auseinander, eine Ausnahme bilden hier nationalistische und nationalsozialistische Weltanschauungen. Er ist immer auf der Suche nach einer Synthese, nach einer Lösung, die alle bereits vorhandenen Perspektiven umfasst. Damit hält Mennicke seinen Ansatz gesamtgesellschaftlich anschlussfähig. Anders ausgedrückt: Im Analysezeitraum ist Sympathie mit der Arbeiter\*innenbewegung nicht gerade karrierefördernd. Der Anschluss an andere Theorien und an das Wissenschafts- und Hilfesystem ergibt sich also nicht von selbst, sondern muss von Mennicke hergestellt werden. Ansätze, die sich nicht im gesellschaftlichen Mainstream befinden, sind viel mehr gezwungen, sich selbst in Relation zu anderen zu begründen als hegemoniale Ansätze, die gesamtgesellschaftlich extrem anknüpfungsfähig sind. Das gilt ebenso für die Arbeiter\*innenbewe-



gung, die in ihren Zeitschriften immer wieder Positionen des politischen Gegners darstellt. Allerdings geht es hier nicht um Anschlussfähigkeit, sondern um Abgrenzung. Man setzt sich mit der Position des Gegners auseinander, um diese zu entlarven und damit bekämpfen zu können. Auch hier geht es in der Arbeiter\*innenbewegung um die gegenwärtige Analyse mit dem Ziel, die gesellschaftlichen Verhältnisse zukünftig zu ändern, während Mennicke versucht, an gegenwärtige Positionen anzuknüpfen.

Demokratie wird in beiden Systemen von der Kernsemantik bestimmt. In der Arbeiter\*innenbewegung wird Demokratie aus einer wirtschaftlichen und einer politischen Perspektive her gedacht. Mennicke beschäftigt sich mit Demokratie als pädagogische Frage, nämlich wie Gemeinschaft in Freiheit möglich sei. Auch bei Mennicke findet sich die Forderung nach Demokratisierung von Produktionsmitteln, auch er führt an, dass Gemeinschaft nur möglich sei, wenn der Mensch von seinen Existenznöten befreit sei. Die Frage der sozialen Ungleichheit ist jedoch seiner Theorie vorgelagert, er setzt diese voraus und beschäftigt sich weniger mit ihrer Überwindung. Politische und wirtschaftliche Aspekte kommen bei Mennicke nur am Rande in den Blick.

Der Unterschied in der Demokratieauffassung liegt in den Prioritätensetzungen, die mit unterschiedlichen Zeithorizonten korreliert: In der Arbeiter\*innenbewegung kann es Gemeinschaft in Freiheit erst geben, wenn die Klassenunterschiede aufgehoben sind. Für Mennicke kann bereits gegenwärtig an einem „Reich der Freiheit“ gearbeitet werden. Der Unterschied besteht also in einer unterschiedlichen Bewertung der Gegenwart. Mennickes Ansatz nimmt seinen Ausgangspunkt in der Bejahung der Weimarer Republik, für die Arbeiter\*innenbewegung ist diese nur eine Übergangserscheinung. Dies bedeutet nicht, dass die Arbeiter\*innenbewegung der ersten deutschen Demokratie feindlich gegenübersteht. Im Gegenteil: Sie zählt zu den großen Unterstützer\*innen der neuen Regierungsform, die „wenigstens das Tor zu einem wahreren und volleren Leben“ sei (Guttmann 1926: 315). Aber die Demokratie ist aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung nur eine Scheindemokratie, in der die Beteiligungsmöglichkeiten ungleich verteilt seien, auch weil die Produktionsmittel nicht demokratisiert worden seien.

Eine wirkliche Gemeinschaft, in der jede\*r nach seinen Kräften, jede\*r nach seinen Möglichkeiten leben könne, wird sich aus Sicht der Arbeiter\*innenbewegung erst in der Zukunft einstellen, erst dann, wenn sich die Klassen und mit ihnen alle bürgerlichen Strukturen aufgelöst haben. Die gegenwärtige Gesellschaft und mit ihr die als mangelhaft erlebte Demokratie gelte es zu bekämpfen. Der Arbeiter\*innenbewegung geht es um den Kampf gegen die bürgerliche Demokratie, Mennicke setzt sich hingegen für deren Erhalt ein. Während die bürgerliche Nation als Übergangserscheinung in der Arbeiter\*innenbewegung in einem zeitlich verdichteten Moment, der Revolution, überwunden werden soll, steht Mennicke der gegenwärtigen Nation Zeit zu, um ein

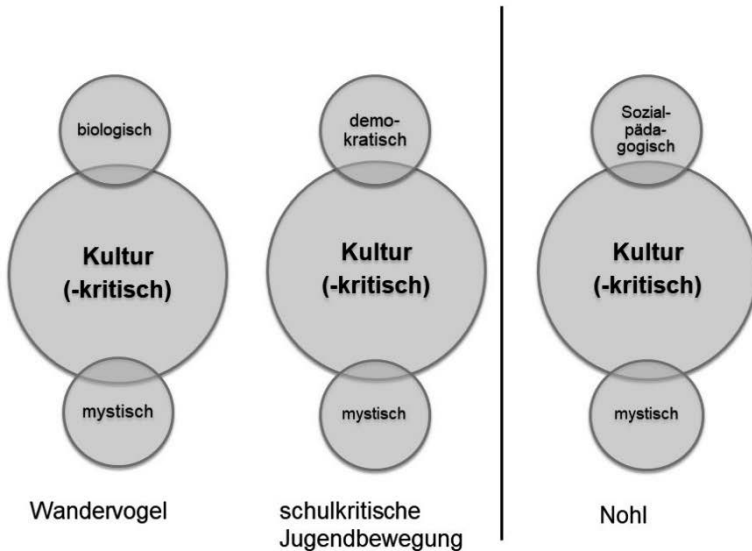
gesundes Nationalbewusstsein zu entwickeln und zur „Volksgemeinschaft“ zu werden.

Mennicke akzeptiert die gegenwärtige pluralistische Gesellschaft als „Schicksalsgemeinschaft“, in der man auch den ärgsten Feind hinnehmen müsse. In der Volk- und Nationensemantik Mennickes spiegelt sich der Umbruch von einer vormodernen zu einer modernen Gesellschaft wider. In der Arbeiter\*innenbewegung teilt sich das Volk in Proletariat und Bürgertum, die vormodernen Gemeinschaften oder Völker spielen in der Arbeiter\*innenbewegung kaum eine Rolle. Es geht um die jetzige Klassengesellschaft und die zukünftige klassenlose Gesellschaft, und der Weg dahin ist der Klassenkampf. Mennicke lehnt den Klassenkampf ab, bei ihm geht es um die Herstellung von Gemeinschaft in der Gegenwart, und an dieser Herstellung seien alle zu beteiligen. Mennickes Pädagogik ist keine Klassenpädagogik, sondern orientiert sich an Lebensläufen und sozialen Lagen, adressiert also prinzipiell alle. Eine Einteilung des Volks in Bürgertum und Arbeiter\*innenklasse kommt bei Mennicke nur dann vor, wenn es um die Frage von Beteiligung an demokratischen Prozessen geht. Dann ist auch bei Mennicke das Volk das ausgeschlossene Volk. „Volk“ bezeichnet dann analog zur Arbeiter\*innenbewegung die Menschen, die an demokratischen Prozessen zu beteiligen sind, hier werden jedoch in beiden Systemen nur Klassenunterschiede, keine Geschlechterunterschiede aufgemacht, obwohl auch Frauen in weiten Teilen des Analysezeitraums vom Wahlrecht ausgeschlossen sind. Mennicke zielt auf das „Reich der Freiheit“, in dem der Mensch in einer Gemeinschaft eingebunden, aber gleichzeitig frei ist. Die gegenwärtige Freiheit sei zwar eine „Scheinfreiheit“, der „Schein“ könne aber schon gegenwärtig beseitigt werden. Um das „Reich der Freiheit“ zu erreichen, seien das Inszenieren und Transzendieren die richtigen Mittel. Eine solche Freiheit ist in der Arbeiter\*innenbewegung gegenwärtig nicht denkbar. Träger der schrittweisen Veränderung ist bei Mennicke der einzelne Mensch, nicht die Klasse. Die Veränderung erfolge schrittweise, nicht revolutionär. Diese Unterschiede auf der Sozial- und Zeitdimension spiegeln sich beispielhaft in der Sinnzuweisung des Begriffs „Masse“ wider: In der Arbeiter\*innenbewegung ist die Masse ein quantifizierender Begriff und meint das Proletariat, das als größter Volksteil seine legitime Macht übernehmen wird. Bei Mennicke beschreibt der Begriff „Masse“ die gesichtslose Masse, Menschen, die nicht mehr miteinander verbunden sind und der Vergemeinschaftung bedürfen. Mennicke individualisiert die Masse, die Arbeiter\*innenbewegung kollektiviert sie.

Mit der Veränderung der Welt durch die Veränderung des Einzelnen orientiert sich Mennicke viel eher an Kulturbewegungen als an Machtbewegungen. Der schrittweise und friedliche Umbau der Gesellschaft in Mennickes Ansatz weist eine Nähe zum revisionistischen Flügel der Arbeiter\*innenbewegung auf, der sich in der Weimarer Republik durchzusetzen beginnt.

Die Arbeiter\*innenbewegung ist bei Mennicke keine Bewegung, die für Gleichheit kämpft, sondern eine Kulturbewegung, die Gemeinschaft und Orientierung stiftet. „Gemeinschaft“ ist das Scharnier zwischen der Theorie Mennickes und der Arbeiter\*innenbewegung. Zweifelsohne hat auch die Arbeiter\*innenbewegung gemeinschaftsbildende Funktion, sie kann auch als Kulturbewegung gelesen werden. Als solches zielt sie aber auf die Schaffung eines Klassenbewusstseins als Voraussetzung für den Klassenkampf.

Abbildung 17: Gemeinschaft als Scharnier zwischen Arbeiter\*innenbewegung und Mennicke



Quelle: Eigene Darstellung

Als Machtbewegung kommt die Arbeiter\*innenbewegung bei Mennicke fast gar nicht vor und wenn, so steht er dieser eher ablehnend gegenüber, auch wenn er Verständnis für das „fehlgeleitete Engagement“ der Arbeiter\*innenbewegung zeigt. Hier zeigt sich einmal mehr, dass Informationen aus der systemeigenen Logik beobachtet, selektiert und in die eigene Kommunikation integriert werden. Mennicke kulturalisiert die Arbeiter\*innenbewegung und macht sie so für seinen sozialpädagogischen Ansatz anschlussfähig. Während die Arbeiter\*innenbewegung zwischen gegenwärtiger Nation und zukünftiger Internationalen hin und her pendelt, oszilliert Mennickes Ansatz zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Um gegenwärtig handlungsfähig zu sein, ist auch die Arbeiter\*innenbewegung auf den nationalen Rahmen angewiesen, der

möglichst konkret, nicht theoretisch sein darf. Während diese Gegenwart in der Arbeiter\*innenbewegung als Übergangsperiode gedacht wird, ist die Gegenwart bei Mennicke zentral. Die Arbeiter\*innenbewegung, so lässt sich zusammenfassen, ist zukunfts- und inklusionsorientiert, der Ansatz Mennickes gegenwarts- und integrationsorientiert. Dies lässt sich auch an der Art und Weise zeigen, wie Geschichte erzählt wird.

So ist die Nation in beiden Kommunikationssystemen ein Kind der Modernen, deren Entstehungsgeschichte jedoch vollkommen anders erzählt wird. Von einem marxistischen – und damit wirtschaftlichen Standpunkt aus – ist die Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen und die Volksteile einer modernen, bürgerlichen Gesellschaft sind „Bürgertum“ und „Proletariat“. Die Revolutionsfähigkeit eines Volkes hängt mit seiner wirtschaftlichen Entwicklung zusammen und diese Kopplung bringt eine „Oben-unten-Relation“ hervor, die in der *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* heftig diskutiert wird. Wirtschaftliche Semantiken sind im Kommunikationssystem „Arbeiter\*innenbewegung“ zentral, sie fokussiert auf die Ungleichheit zwischen den Klassen. Andere Differenzlinien werden kaum aufgemacht. Dieser Geschichte steht die Arbeiter\*innenbewegung positiv gegenüber, weil aus einer marxistischen Perspektive der Fortschritt der Geschichte in eine klassenlose Gesellschaft führt. Die sich daraus ergebende abgewertete Gegenwart, in der Not und Elend hingenommen werden müssten, wird in der Arbeiter\*innenbewegung kritisch reflektiert. Anders ausgedrückt: Die Arbeiter\*innenbewegung wertet die Gegenwart ab, ohne in eine nostalgische Vergangenheit zu fallen. Mennicke ist hingegen streng gegenwartsorientiert.

Die Geschichte, auf die sich Mennicke beruft, ist eine andere, nämlich eine Integrationsgeschichte. Für Mennicke ist die Entstehung der Moderne vor allem mit dem Verlust von Gemeinschaft und Orientierung verbunden – das Brüchigwerden der sogenannten „sozialen Lebensformen“ ist bei Mennicke zentral. Mennicke nennt hier Prozesse der Rationalisierung und der Atomisierung des Menschen. Er bezieht sich folglich auf eine Geschichtsschreibung, die sich eher in sozialpädagogischen Kontexten finden lässt als in der Arbeiter\*innenbewegung. Mennickes Geschichtsschreibung geht in weiten Teilen konform mit der Kulturkritik der Jahrhundertwende, in die sowohl der Ansatz Nohls als auch die Jugendbewegung eingebettet sind. Was Mennicke als Sozialpädagoge an der Moderne beobachtet, ist nicht in erster Linie die Spaltung in Klassen, die schroffe Ungleichheit zwischen Arm und Reich, sondern der Verlust oder die Veränderung von Gemeinschaft.

Die Orientierung an Integration, an gesellschaftlicher Kohäsion, schließt ein Freund-Feind Schemata und eine Kampfretorik aus. Was auf der einen Seite die Akzeptanz von Pluralismus bedeutet, kann auf der anderen Seite zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheit führen. Die Kehrseite von Akzeptanz ist die Legitimierung des Status quo der Gegenwart. Pluralismus wird von Mennicke zwar benannt und positiv bewertet, muss aber akzeptiert werden, die

Thematisierung von Unterschiedlichkeiten wird bei Mennicke eher ausgeblendet. (Konflikthafte) Unterschiede werden damit geglättet und harmonisiert. Damit ist auch Mennickes Demokratieverständnis aus einer heutigen Perspektive nicht unproblematisch (vgl. hierzu auch Schäfer 2020).

Bei Mennicke geht es nicht um die Überwindung der bürgerlichen Nation durch den Klassenkampf, sondern um die Bindung des Einzelnen an die Nation, um die Herstellung von sozialer Kohäsion, um die Schaffung eines gesunden Nationalbewusstseins.

Auch hier zeigt sich, dass sich Mennickes Einstellungen und Themen, die Ablehnung von Krieg und Nationalismus mit den Themen der Arbeiter\*innen decken, Kommunikation also thematisch zueinander anknüpfungsfähig ist, dass sich aber semantische Felder grundsätzlich unterscheiden. Diese Ablehnung von Krieg und Nationalismus kann in der Weimarer Republik und im folgenden Nationalsozialismus irritieren, weil sie von der gesamtgesellschaftlichen Kommunikation abweicht. In der erinnernden Geschichtsschreibung der Sozialen Arbeit sind diese irritierenden Kommunikationen besonders im Gedächtnis geblieben. Da sich diese Kommunikation mit der Arbeiter\*innenbewegung deckt, wurde Mennickes Ansatz als „Ansatz aus der Arbeiter\*innenbewegung“ etikettiert. Mennicke argumentiert jedoch psychologisch, soziologisch, psychologisch – aber nur selten wirtschaftlich und niemals klassenkämpferisch. Umgekehrt lässt sich eine psychologische oder pädagogische Semantik in der Arbeiter\*innenbewegung nicht finden. Mennickes Ansatz liegt genau zwischen Jugendbewegung und Arbeiter\*innenbewegung, zwischen Heimat und Volkstum einerseits und rationalem Denken andererseits und versucht, zwischen beiden die Balance zu halten. Mennicke bejaht ein gesundes Nationalbewusstsein und lehnt aggressiven Nationalismus ab, er besetzt das Territorium und schreibt Heimat und Volkstum einen pädagogischen Wert zu. Gleichzeitig lehnt er die Verabsolutierung des Volksgedanken ab. Damit hält sich Mennicke an beide Systeme anschlussfähig.

## 8 Zum Verhältnis von klassischen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen

Im Theorieteil habe ich aus einer systemtheoretischen Sicht soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit als Kommunikationssysteme beschrieben. Diesen Strang gilt es noch einmal aufzugreifen und mit den empirischen Erkenntnissen zusammenzubringen, um folgende Fragen zu beantworten: Was sind Theorien Sozialer Arbeit? Was sind soziale Bewegungen? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich zwischen sozialen Bewegungen und Theorienansätzen Sozialer Arbeit feststellen? Inwieweit stimmen die im Theorieteil skizzierten Beschreibungen mit den Ergebnissen der Empirie überein, welche müssen verworfen, verändert oder spezifiziert werden? Und schließlich: Wie lässt sich das Verhältnis von frühen Theorien Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen beschreiben?

Um diese Frage zu beantworten, werde ich zunächst die jeweiligen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ miteinander ins Verhältnis setzen. Anschließend vergleiche ich die Systeme anhand ihrer Semantik.

### 8.1 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer metaphorischen Konzepte

Aus der Analyse der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“ lässt sich schließen: Die grundlegenden Differenzen zwischen den hier analysierten Systemen verlaufen weder entlang von Theorien der Sozialen Arbeit und sozialen Bewegungen noch entlang von Traditionslinien. Die analysierten Systeme lassen sich vielmehr darin unterscheiden, ob sie Kontingenz öffnen oder schließen und ob sie sich eher an Integration oder Inklusion orientieren. Dies lässt sich an einem Phänomen charakterisieren, das Gemeinsamkeiten über alle Systeme herstellt, gleichzeitig aber auch Unterschiede markiert: eine mehr oder weniger ausgeprägte Kapitalismuskritik, die jeweils systemspezifisch ausgelegt wird. Diese Kapitalismuskritik werde ich zunächst skizzieren. Die Kapitalismuskritik wird im Folgenden dann als Beispiel herangezogen, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Systemen zu illustrieren.

Allen Systemen ist zu eigen, dass sie die problematischen Folgen des kapitalistischen Wirtschaftens aus unterschiedlichen Perspektiven kritisieren. Was unter Kapitalismus verstanden wird, ist aber in inklusionsorientierten und integrationsorientierten sowie in kontingenzöffnenden und kontingenzschließenden Systemen sehr unterschiedlich. „Kapitalismus“ ist ein Containerbegriff, in dem sowohl eine bürgerlich inszenierte Selbstkritik, die vor allem auf dem

Verlust von Werten fokussiert, als auch eine marxistische Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse Platz findet. Was aber bedeutet der Befund, dass Kapitalismus von allen Systemen als interessante Information wahrgenommen wird? Geht man mit Luhmann (1993) davon aus, dass Gesellschaftsstruktur und Semantik korrelieren, dann lässt dies erstens den Schluss zu, dass die Umstellung von einer Feudalwirtschaft auf Kapitalismus als viel einschneidender und grundlegender erlebt wurde als etwa die Änderung der politischen Ordnung oder der Verlust von religiös bestimmter Wahrheit und Eindeutigkeit. Folgt man Luhmann weiterhin in dem Punkt, dass die moderne Gesellschaft zwar keine Spitze mehr kennt, aber dass das Wirtschaftssystem eine gewisse Dominanz entfaltet (Luhmann 2018a), dann lässt sich daraus folgern, dass die semantische Problematisierung des Kapitalismus nicht nur ein Narrativ ist, sondern in der Gesellschaft zu problematischen Verwerfungen führte.

Kapitalismus ist in allen analysierten Systemen ein attraktiver Referenzpunkt. Kapitalismus ist zum einen eine Wirtschaftsform, die zu vielfältigen Verwerfungen führte und damit als Ursachen von Problemen benannt wird. Zum anderen stellt Kapitalismuskritik Kommunikation auf Dauer. Mit dem Verweis auf dem Kapitalismus als Ursache eines wie auch immer gearteten Übels ist ein Verweishorizont geschaffen, auf den scheinbar endlos Bezug genommen werden kann. Gleichzeitig kann die Kapitalismuskritik herangezogen werden, um systemübergreifend Einheit herzustellen – wobei sich die Bezugnahme äußerst flexibel gestaltet und hier beispielsweise auch eine Referenz von der Arbeiter\*innenbewegung auf die Jugendbewegung oder von Salomon auf Mennicke möglich ist.

Die Kapitalismuskritik von sozialen Bewegungen, Sozialer Arbeit, aber auch anderen gesellschaftlichen Akteur\*innen führte schließlich dazu, dass sich das Politiksystem irritieren ließ. Es wurden nun einerseits Regeln für das Wirtschaften aufgestellt, andererseits wandelte sich der Staat zum Wohlfahrtsstaat. Die Erkämpfung des Wohlfahrtsstaates wird gemeinhin der Arbeiter\*innenbewegung als Verdienst zugeschrieben (Notz 2009). Sicherlich übte diese einen großen Einfluss aus, beachtet man aber die Verbreitung von Kapitalismuskritik über Systeme hinweg, so ist hier von einem gesamtgesellschaftlichen Konsens zu sprechen, der Reformen nötig machte und schließlich zur Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung beitrug. Wenn der Wohlfahrtsstaat aber einerseits die Folgen des Wirtschaftssystems bearbeitet und sich Soziale Arbeit auf den Wohlfahrtsstaat bezieht, dann ist es nicht verwunderlich, dass Kapitalismuskritik für alle Theorien der Sozialen Arbeit einen hohen Stellenwert hatte und hat. Es lässt sich die These aufstellen, dass sich die Kritik am Kapitalismus sowohl durch die Theoriegeschichte Sozialer Arbeit als auch durch die Bewegungsgeschichte zieht. Diese Kapitalismuskritik der einzelnen Systeme werde ich im Folgenden wieder aufgreifen, um ihre Unterschiedlichkeiten zu verdeutlichen. Systeme lassen sich zunächst danach unterscheiden, ob sie kontingenzöffnend oder kontingenzschließend sind.

### 8.1.1 *Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme*

Kontingenzöffnende Systeme verhandeln „Volk“ und „Nation“ als Konstrukte, sie setzen sich zu diesen Konstrukten in Distanz und erkennen an, dass das Volk oder die Nation immer auch anders gedacht werden kann. Sie argumentieren rational, ziehen unterschiedliche Perspektiven ein und verknüpfen diese zu einer Erklärungsfolie. Kontingenzöffnende Systeme können auf Invisibilisierungsstrategien wie Metaphysik oder Gründungsmythen verzichten. Um das Beispiel der Kapitalismuskritik wieder aufzugreifen, so lässt sich feststellen, dass kontingenzöffnende Systeme sich mit den Ursachen und Folgen des Kapitalismus analytisch auseinandersetzen. Kontingenzöffnende Systeme entkoppeln Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: Die Gegenwart ist nicht mehr aus der Vergangenheit ableitbar – und was die Zukunft ist, ist offen und ungewiss.

Solche Systeme lassen in ihrer Kommunikation Mehrdeutigkeit nicht zu, Volk und Nation sind eindeutige und ontologisch verhandelte Tatsachen. Andere Sichtweisen auf diese Begriffe werden kaum oder gar nicht diskutiert, und mit dem eigenen Volkskonzept geht das Selbstverständnis einher, dass dieses auch wahr und richtig sei. Weil kontingenzschließende Systeme die Konstruktion von Begriffen nicht zulassen können, müssen sie diese invisibilisieren, mythische und sakrale Semantiken finden sich deshalb besonders häufig. Kontingenzschließende Systeme sind für Gründungsmythen besonders anschlussfähig. Die Argumentation in kontingenzschließenden Systemen verläuft auf sicherem, unhinterfragbarem Grund, häufig mit Rückbezug auf biologische und damit naturalisierte Begründungsmuster. Das Volks- und Nationenkonzept bleibt eindimensional und setzt damit eher Begriffe, als dass diese diskutiert werden. Kontingenzschließende Systeme bleiben deskriptiv und können Volk und Nation nicht so umfassend erklären wie kontingenzöffnende Systeme. In kontingenzschließenden Systemen werden die Folgen des Kapitalismus zwar beklagt, eine analytische Auseinandersetzung erfolgt jedoch nicht. Bei kontingenzschließenden Systemen lässt sich eine feste und teilweise sehr starre Identität beobachten. Dinge, die die eigene Identität in Frage stellen, werden eher ausgeblendet. Die Welt lässt sich aus der Perspektive von kontingenzschließenden Systemen nur bedingt verändern, sie wird häufig als von außen, etwa vom Schicksal oder von einer unsichtbaren Hand, gesteuert angesehen. Die Orientierung an der Vergangenheit stellt die Kommunikation auf sicheren Grund.

Allen Systemen ist zunächst gemein, dass sie die Welt als grundsätzlich veränderbar ansehen – anders wären weder Soziale Arbeit noch soziale Bewegungen denkbar. Kein System schließt Kontingenz vollkommen aus. Kontingenz steigert aber die Komplexität. Kann alles auch anders sein, ist Abgrenzung zu anderer Kommunikation und die Selektion von Anschlusskommunikation kaum mehr möglich. Wenn Kontingenz zugelassen wird, dann muss



gleichzeitig Komplexität reduziert werden. Dies erfolgt in allen Systemen, indem der Lauf der Zeit als vorherbestimmt angesehen wird. Das Volk ist in einer eher konservativen Sichtweise eine Schicksalsgemeinschaft, die von einem Volksgeist gesteuert mit dem Strom der Zeit schwimmt. In einer marxistischen Sichtweise ist Geschichte durch Klassenkämpfe geprägt, in der sich die jeweils unterdrückte Klasse als herrschende Klasse erhebt. Soziale Arbeit und soziale Bewegungen treten an, diese Entwicklung zu beschleunigen, ihr einen Schubser in eine vorherbestimmte Bahn zu geben oder einen Schlingerkurs zu berichtigen.

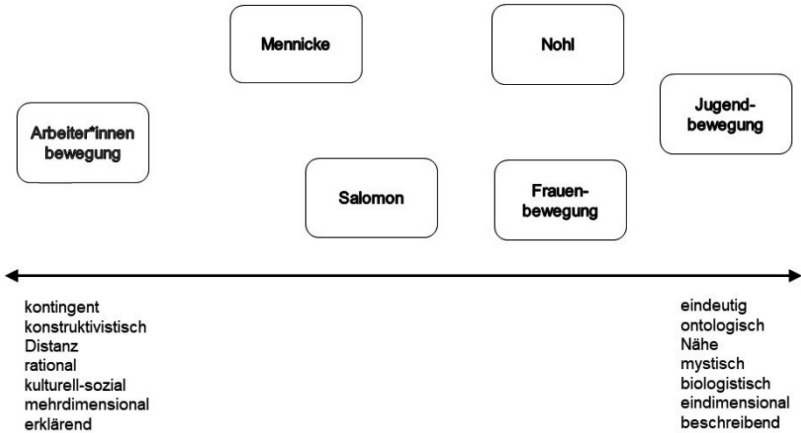
Ein deterministisches Geschichtsbild eröffnet einen Horizont, in den eine gewünschte Gesellschaft, Ziele und Utopien hineingelegt werden können. Soziale Bewegungen und Soziale Arbeit brauchen diesen sicheren Horizont, um gegenwärtig handeln zu können.

Auch wenn keines der hier analysierten Systeme als kontingenzschließend zu bezeichnen ist, so lassen sie sich doch grundsätzlich nach dem Ausmaß unterscheiden, in dem Kontingenz zugelassen wird. Kontingenzschließend ist hier nicht als Absolutum zu verstehen, sondern in Relation zu kontingenzöffnenden Systemen.

Die Vermutung liegt nahe, dass Theorien der Sozialen Arbeit eher als kontingenzöffnend zu bezeichnen sind, soziale Bewegungen eher als kontingenzschließend. Die Empirik aber zeigt: So einfach ist die Unterscheidung nicht, denn die Arbeiter\*innenbewegung ist eindeutig ein kontingenzöffnendes System und rückt damit näher zu Theorien der Sozialen Arbeit. Der Ansatz Nohls schließt in Teilen Kontingenz eher aus, hingegen finden sich in der Frauenbewegung schon Bemühungen um eine rationale Argumentationsweise. Die Arbeiter\*innenbewegung möchte ich deshalb als kontingenzöffnendes System bezeichnen, die Ansätze von Mennicke und Salomon als „eher kontingenzöffnend“, die Frauenbewegung und Nohl als „eher kontingenzschließend“, die Jugendbewegung als „kontingenzschließend“.

Abbildung 18 stellt dieses Verhältnis dar, das ich im Folgenden erläutern werde.

Abbildung 18: Kontingenzöffnende und kontingenzschließende Systeme



Quelle: Eigene Darstellung

Die Arbeiter\*innenbewegung ist ein System, das Kontingenz im besonderen Maße zulässt. Dieser Befund überrascht zunächst, stehen doch soziale Bewegungen im allgemeinen und marxistische Bewegungen im Besonderen unter Ideologieverdacht. Ideologie reduziert Komplexität und Kontingenz. Die Arbeiter\*innenbewegung reklamiert aber auch für sich, auf Grundlage eines wissenschaftlichen Marxismus zu argumentieren. Dieser Anspruch wird in den Zeitschriften *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* eingelöst: Den Texten der Arbeiter\*innenbewegung ist eine dynamische Diskursivität eigen, Positionen werden in Relation zu anderen entwickelt und immer wieder in Frage gestellt. Im Gegensatz zur Frauen- und Jugendbewegung finden sich in der Arbeiter\*innenbewegung keinerlei Gründungsmythen, jedenfalls keine, die in Verbindung mit den Begriffen „Volk“ und „Nation“ stehen würden. Auch andere Semantiken, die die Konstruktivität des Systems invisibilisieren, etwa nationalisierende oder sakrale Semantiken, finden sich in der Arbeiter\*innenbewegung nicht. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass die Arbeiter\*innenbewegung eine größere Nähe zu Theorien Sozialer Arbeit aufweist als zu anderen Bewegungen. Sieht man das „Sich-selbst-in-Frage-Stellen“ als charakteristisch für das Wissenschaftssystem an, so ist die Logik der Arbeiter\*innenbewegung als „wissenschaftlich“ zu bezeichnen. Dass *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* bereits im Analysezeitraum selbst in der bürgerlichen Wissenschaft als Zeitschrift anerkannt waren, bestätigt diesen Befund (vgl. hierzu Kapitel 4.1). Aber auch zu Theorien der Sozialen Arbeit schafft die Arbeiter\*innenbewegung Distanz: Während sich die Arbeiter\*innenbewegung strikt an einer wissenschaftlichen Hintergrundfolie orientiert, oszilliert beispielsweise der Ansatz Salomons noch zwischen Wissenschaftssystem und Hilfesystem, Kontingenz-

setzungen des eigenen Volkskonzepts finden sich nicht. Auch Nohl stellt Bezüge zu anderen Autor\*innen nicht her, um das eigene Volkskonzept in Frage zu stellen, sondern nur, um es zu stützen. Sein metaphysisches Wahrheitsverständnis schließt andere Wahrheiten eher aus. Mennickes Ansatz, mit seiner in weiten Teilen rational-sozialwissenschaftlichen Argumentationsweise, kommt dem Ansatz der Arbeiter\*innenbewegung wohl am nächsten, denn auch Mennicke setzt sich selbst immer wieder kritisch zu anderen Ansätzen ins Verhältnis.

Bezeichnet man Arbeiter\*innenbewegung und Theorien der Sozialen Arbeit auf der Sachdimension als (eher) kontingenzöffnende und Frauenbewegung und Jugendbewegung (eher) als kontingenzschließende Systeme, so lassen sich weitere Unterscheidungsmerkmale feststellen: Im Gegensatz zu kontingenzschließenden Systemen lassen sich in kontingenzöffnenden Systemen keine biologischen Semantiken finden. Auch biologische Semantiken vermitteln Sicherheit, weil sie Natürlichkeit im Sinne einer Ontologie suggerieren und die hier ausgewerteten Theorien und die Arbeiter\*innenbewegung scheinen darauf verzichten zu können. Das bedeutet nicht, dass es in den hier analysierten Theorien der Sozialen Arbeit keine Textstelle gäbe, in denen nicht auch mit „Rasse“ argumentiert würde, biologische Begründungen im Allgemeinen sowie „Rasse“ im Besonderen werden aber nicht herangezogen, um das Volk zu konstruieren. „Rasse“ scheint zudem kein anschlussfähiges Begründungsmuster zu sein, weil mit der Idee von „Abstammung“ ein Determinismus einhergeht, der die Entwicklung von Ideen der Erziehung nicht verunmöglicht, aber doch stark limitiert. Theorien der Sozialen Arbeit argumentieren deshalb eher auf einer kultur- oder sozialwissenschaftlichen Ebene. Die Arbeiter\*innenbewegung argumentiert ebenfalls wirtschaftlich und kann auf biologische Begründungsmuster weitgehend verzichten. Die Dimensionen stehen in Theorien der Sozialen Arbeit nicht lose nebeneinander, sondern werden so miteinander verbunden, dass sie eine Erklärungsfolie ergeben. In kontingenzschließenden Bewegungen bleibt es hier bei einer einfachen Beschreibung. Betrachtet man die Systeme anhand der Differenz von kontingenzöffnend/kontingenzschließend, so lässt sich kein Unterschied zwischen den einzelnen Strömungen der Jugendbewegung feststellen. In keiner Zeitschrift wird sich zum eigenen Begriff von „Volk“ in Distanz gesetzt, sakrale und mystische Semantik ist auch für den schulkritischen Teil der Jugendbewegung charakteristisch.

Auf der Sachdimension hängt die Frage von kontingenzöffnend und kontingenzschließend eng mit der Frage von Wissenschaftlichkeit zusammen. Denn neue Erkenntnisse schließen zwar eine Forschungslücke, öffnen damit aber weitere. Wissen verweist immer auf Unwissen.

Die Arbeiter\*innenbewegung, so lässt sich zusammenfassen, ist ein kontingenzöffnendes System. Dies lässt zunächst zwei Interpretationswege zu: Zum einen ließe sich daraus schließen, dass die Einteilung in soziale Bewe-

gungen einerseits und Theorien Sozialer Arbeit andererseits hinfällig ist und die grundlegende Differenz zwischen kontingenzöffnend und kontingenzschließend verläuft. Zum anderen ließe sich kritisch einwenden, dass es sich bei den hier ausgewerteten Zeitschriften nicht um Bewegungskommunikation, sondern um Theoriekommunikation handelt. Das im Theorieteil (Kapitel 3) beschriebene Auseinanderdriften von Theorie und Bewegung findet hier seine empirischen Evidenzen und *Die neue Zeit* und *Die Gesellschaft* gelten ja auch als intellektuelle Zeitschriften der Arbeiter\*innenbewegung. Über dieses Auseinanderdriften ist sich die Arbeiter\*innenbewegung selbst bewusst und sie versucht durch Arbeiter\*innenschulungen Theorie und Bewegung miteinander anschlussfähig zu halten. Im Mittelpunkt dieser Arbeiter\*innenbildung steht die Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus. Kapitalismus ist jedoch in der Arbeiter\*innenbewegung ein Begriff, der sowohl analytisch-wissenschaftlich als auch als Kampfbegriff ausgelegt wird (Hilger 1982). Er ist also dazu geeignet, Bewegungskommunikation und Theoriekommunikation miteinander zu verketten. Die Arbeiter\*innenbewegung trägt als Bewegung den Anspruch der Wissenschaftlichkeit in sich, sie bringt wissenschaftliche Logiken und Bewegungslogiken zusammen. Der Marxismus kann sowohl als Programm des Wissenschaftssystems als auch als Programm der Arbeiter\*innenbewegung gelesen werden. Als Programm des Wissenschaftssystems ist er eine Theorie, die den Code der Wahrheit auslegt und mit der Dialektik eine Methode anbietet, wie Erkenntnisse zu generieren sind. Als Programm der Arbeiter\*innenbewegung gibt er Orientierung, wie der Code von „Arbeit/Kapital“ zu verstehen ist. Mit dem Marxismus schafft sich die Arbeiter\*innenbewegung ein wissenschaftliches Programm.

Auch in der Frauenbewegung gibt es Anzeichen von Verwissenschaftlichung. Sie lässt zwar in ihrem Volk- und Nationenkonzept keine Mehrdeutigkeit zu und es finden sich sakrale, mythische und biologisierende Argumentationsweisen, aber man bemüht die Wissenschaft, um Dinge im eigenen Sinne zurechtzurücken: Auf Grundlage von Wissenschaft wird beispielsweise der Germanenmythos emanzipativ ausgelegt und gegen eine Vereinnahmung durch anti-feministische Kreise verteidigt. In *Die Frau* finden sich darüber hinaus analytische Auseinandersetzungen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich soziale Bewegungen an einer wissenschaftlichen Hintergrundfolie orientieren und das System wechseln. Denn Wahrheit ist nicht nur ein Code des Wissenschaftssystems, sondern auch ein „symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium“, welches die Annahme von Kommunikation wahrscheinlicher macht. Es ist also nicht verwunderlich, dass auch die Frauenbewegung für sich reklamiert, wissenschaftlich zu argumentieren. Die Jugendbewegung gibt sich betont wissenschaftsfeindlich, hält sich aber mit ihrer Interpretation von „Wahrheit“ an eine geisteswissenschaftliche Pädagogik anschlussfähig. Aber auch Theorien bleiben offen für die Bewegungskommunikation, weil diese zumindest ausschnitt-

weise zu dem Teil des Hilfesystems gehören, auf das man sich bezieht. Am deutlichsten wird dies im Ansatz Salomons, der sich besonders auf den frauenbewegten Teil des Hilfesystems bezieht (vgl. Kapitel 7.1). Mit dem Paradigma der „Angewandten Sozialwissenschaft“ baut Alice Salomon eine Brücke zur Frauenbewegung. Für den Ansatz Nohls ist die Jugendbewegung eine interessante Beobachtung, weil hier Elemente von Deutschtum und Gemeinschaft vorkommen, die für seine Pädagogik höchst relevant sind. Hier hält die „erlebte Wahrheit“ beide Systeme zueinander andockfähig. Mennicke und die Arbeiter\*innenbewegung teilen eine rationale Argumentationsweise.

Soziale Bewegungen sind für Theorien Sozialer Arbeit eine interessante Information, weil sie erstens einen Teil des Hilfesystems stellen oder in dieses übergehen. Theorien der Sozialen Arbeit beziehen sich auf dieses Hilfesystem. Zweitens sind „Nein-Stellungen“ sowohl für Theorien als auch für soziale Bewegungen charakteristisch, insofern kann der Bezug auf soziale Bewegungen die eigene Theorie stärken (Nassehi 2020). Schließlich ist beiden Systemarten gemein, dass sie „irritieren“ oder in anderen Systemen Resonanzen erzeugen möchten. Für soziale Bewegungen ist dies zentral, aber auch Wissenschaft möchte mit ihren Erkenntnissen im Idealfall für Aufregung sorgen. Dass soziale Bewegungen für Theorien der Sozialen Arbeit besonders interessant sind, ist evident.

In der Tendenz können Theorien Kontingenz eher auf sich selbst anwenden als Bewegungen. Theorien sind immer nur so lange gültig, bis sie durch eine andere Theorie abgelöst werden. Soziale Bewegungen sehen hingegen die Welt, nicht sich selbst, als kontingent an. Protestkommunikation setzt eine Überzeugung voraus. Während soziale Bewegungen auf „Recht haben“ basieren, ist in wissenschaftlichen Theorien bereits eingeschlossen, dass sie nicht recht haben könnten. Dies ist im Analysezeitraum, in dem Soziale Arbeit als Wissenschaft erst im Entstehen begriffen ist, sicher nicht so deutlich wie heute, lässt sich aber bereits in Ansätzen erkennen. Die Arbeiter\*innenbewegung nimmt auch hier eine Zwischenstellung ein, weil das „Recht haben“ wissenschaftlich fundiert wird.

Der Unterschied zwischen sozialen Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit scheint in dem Grad zu liegen, in dem man die Welt als veränderbar begreift: Theorien der Sozialen Arbeit oszillieren zwischen Wissenschaftssystem und Hilfesystem. Theorien ist Kontingenz bereits eingelassen, aber auch sie müssen sich am jeweiligen Programm von Wahrheit orientieren. Das Hilfesystem grenzt die Veränderbarkeit von Welt auf Reform und Erziehung ein. Die Möglichkeiten, die Welt als veränderbar zu begreifen, sind also für Theorien der Sozialen Arbeit, die zwischen Wissenschaftssystem und Hilfesystem oszillieren, begrenzt. Soziale Bewegungen – und dies ist nicht überraschend – zeigen sich hier im Allgemeinen radikaler. Soziale Bewegungen sind als fluide Systeme freier und können (nicht müssen) radikaler sein. Soziale Bewegungen können vielfältige Formen von Protestkommunikation entwickeln und diese

Protestkommunikation kann, wenn sie für „Hilfe/Nicht-Hilfe“ anschlussfähig ist, Teil des Hilfesystems und dann Teil von Theorien der Sozialen Arbeit werden. Die Protestform „soziale Arbeit“ oder „Dienst an der Nation“ ist als solche zu bezeichnen, aber auch die Gemeinschaftsvorstellungen der Arbeiter\*innen- und Jugendbewegung. Es lässt sich zusammenfassen: Sozialen Bewegungen ist die Welt in besonders hohem Maße offen und gestaltbar. Haben sie aber einmal eine Idee entwickelt, wie sich die Welt verändern soll, und verfestigt sich diese Idee zu einer Ideologie, so können sie Kontingenz weniger zulassen als Theorien Sozialer Arbeit.

Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede lassen sich zwischen kontingenzöffnenden und kontingenzschließenden Systemen auf der Zeitdimension feststellen? Oben habe ich bereits ausgeführt, dass allen Systemen ein eher deterministisches Geschichtsverständnis zu Grunde liegt. Darüber hinaus sind kontingenzschließende Systeme dadurch gekennzeichnet, dass sie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft eng miteinander koppeln, was Veränderungen limitiert. Häufig leiten kontingenzschließende Systeme die Gegenwart und die Zukunft aus dem sicheren Grund der Vergangenheit ab. Das Gestern gibt dem Heute Bedeutung und bietet Orientierung für die Zukunft. In diesem Sinne sind Frauenbewegung und Jugendbewegung eher als kontingenzschließend zu bezeichnen, der Ansatz Nohls beginnt sich hingegen von einer reinen Vergangenheitsorientierung bereits zu lösen. Bei Mennicke wird dann die Gegenwart bereits grundsätzlich anders gedacht als die Vergangenheit, ähnlich auch bei Salomon. Die Arbeiter\*innenbewegung als stark kontingenzöffnendes System geht dann von der grundsätzlichen Verschiedenheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus.

Systeme lassen sich weiterhin darin unterscheiden, ob sie sich eher an Integration oder Inklusion orientieren.

### *8.1.2 Integrationsorientierte und inklusionsorientierte Systeme*

Hier ist zunächst einmal festzuhalten: Mit Ausnahme der Arbeiter\*innenbewegung beziehen sich alle Systeme auf die Volksgemeinschaft – Integration ist also ein wichtiger Referenzpunkt. Nur in der Arbeiter\*innenbewegung geht es nicht um die „Volksgemeinschaft“, die „Nation“ ist hier eine Übergangserscheinung. Die Arbeiter\*innenbewegung möchte ich deshalb als „inklusionsorientiert“ bezeichnen, die Frauenbewegung sowie die Ansätze von Mennicke und Salomon als eher integrationsorientiert, die Kommunikationssysteme Nohl und Jugendbewegung als integrationsorientiert.

Die Orientierung an Integration ist bei Nohl und in der Jugendbewegung offensichtlich, sie lässt sich aber auch in der Frauenbewegung, bei Salomon und bei Mennicke feststellen, beispielsweise in der Art und Weise, wie auf soziale Bewegungen Bezug genommen wird. Die Frauenbewegung, die so-

wohl als Kultur- als auch als Machtbewegung gelesen werden kann, kommt in ihrer Selbstbeschreibung aber auch bei Salomon, Mennicke und Nohl ausschließlich als Kulturbewegung vor. Wenn Theorien der Sozialen Arbeit einen positiven Bezug zur Arbeiter\*innenbewegung herstellen, dann wird ihre gemeinschaftsstiftende Funktion hervorgehoben. Auch Salomons Ansatz, im Diskurs häufig als sozialarbeiterischer etikettiert, weist starke Bezüge zur (Volks-)Gemeinschaft auf. Diese Fokussierung auf Gemeinschafts- und Integrationssemantiken bedeutet nicht, dass Ungleichheit nicht zur Sprache kommt oder dass strukturelle Veränderungen gar nicht gefordert werden. Das Gesellschaftssystem wird durch diese Kritik aber nicht grundsätzlich in Frage gestellt, Ungleichheit wird eher als ein Hindernis auf dem Weg zur „wahren Volksgemeinschaft“ gesehen. Gleichheit wird der Volksgemeinschaft untergeordnet, weil sie in dieser Perspektive erst durch die Volksgemeinschaft geschaffen wird.

Die hier skizzierten Unterschiede zwischen inklusionsorientierten und integrationsorientierten Systemen lassen sich auch an der Art und Weise festmachen, wie der Kapitalismus kritisiert wird. Der Kapitalismus brachte Inklusions- und Integrationsprobleme mit sich, er produziert soziale Ungleichheit ebenso wie die „Loslösung des Menschen von der heimatlichen Scholle“ oder „Entfremdung“ und ist damit für integrationsorientierte und inklusionsorientierte Systeme gleichermaßen anschlussfähig. Auf der Sachdimension lässt sich unterscheiden, was als Problem des Kapitalismus benannt wird: Hier beziehen sich integrationsorientierte Bewegungen auf Kultur, inklusionsbezogene Systeme auf Wirtschaft und Soziales. Da sich die Frauenbewegung, die Theorien Salomons und Mennickes sowohl als integrations- als auch als inklusionsorientierte Systeme lesen lassen, finden sich in ihnen sowohl kulturelle als auch wirtschaftliche Kritiken am Kapitalismus.

Auf der Sozialdimension geht es zum einen um die Frage, wer als Opfer der kapitalistischen Wirtschaftsform benannt wird, zum anderen wird bestimmt, wer als geeignet angesehen wird, die kapitalistische Wirtschaftsform zu verändern. Auch hier zeigt sich eine Differenz zwischen inklusions- und integrationsorientierten Systemen. Während die inklusionsorientierten Systeme die Opfer des kapitalistischen Wirtschaftens auch wirtschaftlich definieren und hier die „Besitzlosen“, die „Arbeiter\*innen“ oder das „Proletariat“ benennen, wird in integrationsorientierten Systemen die Gruppe als Leidtragende benannt, die unter dem Schwinden des Werteverlust am meisten zu leiden habe: die Bürgerlichen. Auch hier zeigt sich einmal mehr die Zwischenstellung der drei anderen Systeme, die in unterschiedlichen Ausprägungen beides zum Thema machen. Die Arbeiter\*innen sind beispielsweise bei Salomon nicht nur Opfer eines ungerechten Wirtschaftssystems, sondern werden auch an der Entwicklung von Sittlichkeit gehindert. Ähnliche „Sowohl-als-auch“-Begründungen finden sich in der Frauenbewegung und in der Theorie Mennickes. Kapitalismuskritik bedeutet jedoch nicht, dass man sich mit der Entstehungs- und

Funktionsweise des Kapitalismus auch auseinandersetzt. Eine umfassende Analyse findet sich nur in der Arbeiter\*innenbewegung. Wenn Kapitalismus dennoch für fast alle gesellschaftlichen Folgen verantwortlich gemacht werden kann, dann zeigt dies, dass sich in Kapitalismuskritik manchmal nur ein allgemeines Unwohlsein mit der Moderne verbirgt.

In der Arbeiter\*innenbewegung als inklusionsorientiertes System wird die „vorgestellte Gemeinschaft“ als zunächst nationalstaatlich organisierte Klassengesellschaft gedacht. „Klasse“ ist in dieser Sichtweise die Differenzlinie der Gesellschaft. Das Individuum wird in seiner Klasse, nicht „im Volk“ positioniert, es geht um „Klassenbewusstsein“, nicht um „Nationalbewusstsein“.

Die Vorstellung einer „Volksgemeinschaft“ integrationsorientierter Systeme bietet hingegen mehr Platz für das Individuum, das mit den anderen Mitgliedern der Volksgemeinschaft seine Volkszugehörigkeit, sein „Deutsch-Sein“ teilt. Jenseits dieses „Deutsch-Seins“ sind viele Unterschiede denkbar, die die Volksmitglieder unterscheiden, beispielsweise Geschlecht, Religion oder politische Einstellungen. „Nationalität“ wird zum „Supermerkmal“, in dem alle anderen Unterschiede an Bedeutung verlieren oder sich sogar gänzlich auflösen. Kulturbewegungen brauchen das Individuum, weil sie das Individuum in der Verantwortung für gesellschaftliche Veränderung sehen. Soziale Arbeit braucht den „Fall“, nicht die Klasse, um tätig zu werden. Analog hierzu wird aus der „Akte“ in der Sozialen Arbeit gemeinhin die biographisch geprägte Fallgeschichte hineininterpretiert, nicht eine Geschichte des Klassenkampfes. Die Differenz zwischen Klasse und Individuum zeigt sich auch in der Art und Weise, wie der Begriff der „Masse“ gefüllt wird. Die Masse wird in integrationsorientierten Systemen als gesichtslos und leer, als entindividualisiert vorgestellt. Mennicke nutzt hier den Begriff der „abstrakten Masse“. Diese (abstrakte) Masse ist in integrationsorientierten Systemen meist negativ konnotiert, und man ist der Überzeugung, diese durch Soziale Arbeit wieder zu personalisieren. Die Masse wird fast immer mit dem Proletariat gleichgesetzt. Dies ist auch in der Arbeiter\*innenbewegung selbst der Fall, allerdings ist hier der Massenbegriff positiv besetzt. Die Masse ist Träger des Klassenkampfes und der Begriff impliziert, dass es sich bei dieser um die Mehrheit handelt. Überspitzt formuliert: Während es in integrationsorientierten Systemen darum geht, die Masse zu individualisieren und damit kleiner zu machen, geht es in inklusionsorientierten Systemen darum, die Kraft und Stärke der Masse zu nutzen. Dazu passt: Integrationsorientierte Bewegungen nutzen eher Lieder als Protestformen, integrationsorientierte Theorien Sozialer Arbeit häufig individuelle Methoden. Inklusionsorientierte Systeme setzen auf die Masse – die Demonstration als Massenprotest ist die Protestform der Arbeiter\*innenbewegung.

Alle Systeme sehen sich selbst in der Pflicht, an der Überwindung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung oder an der Abfederung ihrer Folgen mitzuwirken. Entsprechend ihrer Kernintention adressieren integrationsorientierte



Systeme das Individuum. Inklusionsorientierte Systeme richten sich an „die Gesellschaft“. Im Analysezeitraum werden häufig Wirtschaft und Politik als dominierende Systeme adressiert, sicherlich auch, weil in der Weimarer Republik ein „unheilvoller Zusammenhang zwischen der konkreten Staatsform und der konkreten Wirtschaftsform für die politischen und ökonomischen Probleme verantwortlich gemacht wurde“ (Lüdders 2004: 22). In inklusionsorientierten Systemen ist für das Individuum nur wenig Platz – Träger der Bewegung ist das Kollektiv, also die „Klasse“. Frauenbewegung, Salomon und Mennicke nehmen sowohl den Einzelnen als auch soziale Bewegungen, die Wohlfahrtspflege oder die Sozialpädagogik in die Verantwortung.

Umgekehrt bedeutet dies aber nicht, dass Gemeinschaft in der Arbeiter\*innenbewegung keine Rolle spielen würde. Sie ist gegenwärtig bedeutsam für die Formung eines Klassenbewusstseins, wird aber vor allem in einer zukünftigen, kommunistischen Gesellschaft erwartet. Der Unterschied zwischen integrationsorientierten Systemen und inklusionsorientierten Systemen ist auch ein zeitlicher und entspricht der Orientierung an Reform oder Revolution. Eine Gemeinschaft wird in inklusionsorientierten Systemen erst in der Zukunft erwartet, während dies in integrationsorientierten Systemen gegenwärtig möglich erscheint.

Für die kommunistische Gemeinschaftsvorstellung gibt es in den anderen Kommunikationssystemen durchaus Sympathien und der Übergang von sozialpädagogisch-bürgerlichen Reformprojekten zu sozialistisch inspirierten Kommunen ist fließend. Durch die Orientierung an Gemeinschaft halten sich bürgerliche Systeme an die Arbeiter\*innenbewegung anschlussfähig.

Vorstellungen von Gemeinschaften können dazu neigen, Gemeinsamkeiten zu konstruieren, auf denen die Gemeinschaft beruht. Denn sowohl im heutigen Duden als auch im zeitgenössischen Brockhaus meint „Gemeinschaft“ eine Gruppe von Menschen, die bestimmte Merkmale teilen und sich miteinander verbunden fühlen:

Gemeinschaft, eine Gruppe von Menschen die sich durch die Gemeinsamkeit des Denkens, Fühlens und Wollens, im Sein und Verhalten eins fühlt. Die G. kann eine „Naturgemeinschaft“ sein; dann beruht sie auf gleicher Abstammung, gleichen sozialen Trieben und Schicksalen; oder sie ist eine „Kulturgemeinschaft“, d.h. sie ist durch das Bewußtsein gemeinsamen Kulturgüterbesitz geeint. [...] Die G. gilt als natürlich und organisch gewachsene. In ihr herrscht die gemeinsam verbindende Gesinnung und nicht der Kampf um Interessen. Gemeinschaft sind daher die Familie, die Sitten-, Sprach- und Glaubensgemeinschaften. (Der große Brockhaus 1930: 133)

Wie ich in Kapitel 5 dargestellt habe, lassen sich in einem Volk oder einer Nation empirisch keine Gemeinsamkeiten feststellen, sie müssen deshalb konstruiert werden. Mit Ausnahme des Kommunikationssystems Arbeiter\*innenbewegung werden Dinge, Ereignisse, Personen, Eigenschaften, Epochen und Orte nationalisiert. Selbst Mennicke, der die Pluralität der Nation hervorhebt, geht es um die Schaffung eines Nationalbewusstseins, darum, das Gemein-

schaftsgefühl des Volkes auf die Nation zu übertragen. In allen Vorstellungen wird diese Volksgemeinschaft vor allem als Kulturvolk gedacht. Diese Orientierung am Ethnos und an Gemeinschaft bedeutet nicht zwangsläufig, dass damit politische Semantiken und ein Bekenntnis zur Demokratie ausgeschlossen sind. Die Ansätze Mennickes und Salomons beweisen hier ja das Gegenteil. Werden die Gemeinschaften darüber hinaus aber als „einheitlich“ oder „homogen“ gedacht, wird die Kommunikation anschlussfähig für unpolitische bis hin zu undemokratische Semantiken. Die Kritik, die in den 60er Jahren an der geisteswissenschaftlichen Pädagogik geäußert wurde, machte sich an ihrem fehlenden Gesellschaftsbezug fest – man könnte auch sagen, an ihrem überzogenem Gemeinschaftsbezug.

Die Vorstellung eines deutschen Volkes als Kulturvolk führt zur Schließung des Volkskonzepts. Das „deutsche Volk“ ist nun schon vor dem Menschen da, es wird zur unentrinnbaren „Schicksalsgemeinschaft“. Der Begriff ist in allen Kommunikationssystemen zentral. Auch in der Arbeiter\*innenbewegung kommt dieser Begriff vor, wird aber kontrovers diskutiert und nicht als „Wahrheit“ dargestellt. Mit der Schicksalsgemeinschaft entstehen klar definierbare Grenzen, ein Innen und ein Außen können sich bilden.

Es stellt sich nun erstens die Frage, ob Systeme, die auf Integration zielen, eine solch klar definierte Grundgesamtheit brauchen. Denn die Klage vom Verlust der Gemeinschaft macht für soziale Bewegungen und Theorien der Sozialen Arbeit nur dann Sinn, wenn diese Gemeinschaft als (wieder-)herstellbar gedacht wird. Diese (Wieder-)Herstellung der Volksgemeinschaft, die „wahre Volksgemeinschaft als Ziel“, ist für alle integrationsorientierten Kommunikationssysteme charakteristisch. Für die Herstellung dieser „Volksgemeinschaft“ fühlen sich sowohl die Frauenbewegung als auch die Jugendbewegung verantwortlich und in Theorien Sozialer Arbeit spiegeln sich diese Aufgaben in Begriffskombinationen wie „Volksbildung“ und „Volkswohlfahrt“. Für die Arbeiter\*innenbewegung ist die Nation zwar eine Übergangserscheinung, aber auch sie kommt ohne Grenzziehung nicht aus, da der Klassenkampf zunächst nur nationalstaatlich zu organisieren ist. Eine Grundgesamtheit zu definieren, ist eine organisatorische Notwendigkeit.

Zweitens lässt sich die Vermutung aufstellen, dass diese Vorstellung einer Volksgemeinschaft typisch für den deutschen Sprachraum ist. Die (Volks-)Gemeinschaft ist etwas, das in der Tradition der Romantik gefühlt und erlebt werden kann und mit diesem Fühlen ist häufig eine genaueklärerische Komponente verbunden – denn Gemeinschaft entsteht dann gerade nicht dadurch, dass sich Demokrat\*innen miteinander auseinandersetzen. Demokratische Semantiken kommen in stark einheitlich geprägten Volksvorstellungen, beispielsweise bei Nohl und in der Jugendbewegung (Ausnahme: schulkritischer Zweig), nicht vor. Bei Salomon und in der Frauenbewegung werden „Parteienstreitigkeiten“ negativ bewertet und auch Mennicke setzt auf Akzeptanz, nicht auf Auseinandersetzung. Mit Ausnahme von Mennicke werden in inte-

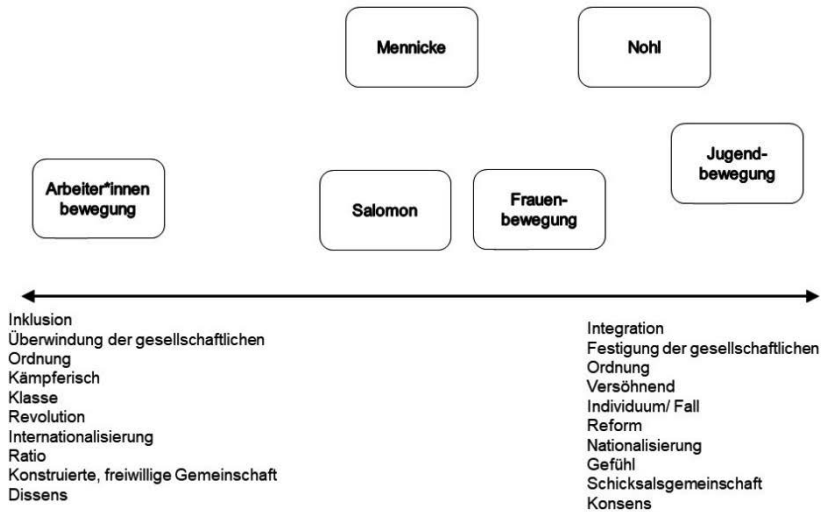
grationsorientierten Systemen Gemeinschaftsvorstellungen mit der Unterordnung oder Anpassung an diese verbunden, was demokratische Einstellungen nicht per se ausschließt, aber doch zu einem höchst problematischen und unvollständigen Demokratieverständnis führt.

Wie stark beide Begriffe, der des „Volkes“ und der der „Gemeinschaft“, im deutschen Raum zunächst von der Romantik und dann der Kulturkritik geprägt wurden, lässt sich auch daran ablesen, dass beide Begriffe in anderen Sprachen – beispielsweise im Englischen – kein Äquivalent haben. Das englische „Nation“ zielt häufig auf Staatsnation und ist politisch konnotiert. Häufig wird der Begriff Nation sogar synonym zu „nation state“ verwendet (Assmann 2020). Der englische Begriff „the people“ („das Volk“) erzeugt das Bild von „Leuten“ oder „Menschen“ und enthält keinen Hinweis auf die Verbindung dieser Menschen untereinander. Auch der Gemeinschaftsbegriff lässt sich nur unzureichend mit „community“ übersetzen, denn die emotionalen Komponenten fehlen dem englischen Begriff.

Der Gemeinschaftsbegriff wurde im deutschen Sprachraum von der Jugendbewegung geprägt, meinte jedoch nicht eine demokratische Gemeinschaft, in der Zusammengehörigkeit durch demokratische Auseinandersetzung entsteht, sondern eine romantisierte gefühlte Gemeinschaft, eine emotionale Verbundenheit mit Gleichen oder Gleichgesinnten. Im Analysezeitraum wurde die „Volksgemeinschaft“ dann mythisch überspannt, mit Ausnahme von Menicke und der Arbeiter\*innenbewegung finden sich in allen Textkorpora sakrale Semantiken mit Bezug auf die Volksgemeinschaft. Die „Volksgemeinschaft“, die Verknüpfung von Kulturvolk und Gemeinschaft, ist eine spezifisch deutsche Vorstellung. Eine Nation ist in Deutschland ohne die spezifisch deutsche Vorstellung von Gemeinschaft kaum vorstellbar. Dass sie analog zu Volk und Nation offen für „Pirating“ ist, ist die große Gefahr des Gemeinschaftsbegriffs.

Abbildung 19 stellt das Verhältnis von Theorien Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen anhand der Gemeinschaftsorientierung dar:

Abbildung 19: Inklusionsorientierte und integrationsorientierte Systeme



Quelle: Eigene Darstellung

Bei diesem Kontinuum und bei den gegenüberliegenden Positionen handelt es sich nicht um Ausschließungen, sondern um fließende Übergänge, um Tendenzen. Die Grafik spiegelt Wahrscheinlichkeiten wider, dass eine bestimmte Kommunikation Anschluss finden kann. So gibt es in der Arbeiter\*innenbewegung auch Diskussionen um Gemeinschaft, diese sind aber eher randständig. Sicherlich finden sich im *Anfang* und in *Neuen Anfang* Textstellen, in denen „Klasse“ zum Thema wird – diese Diskussionen sind insgesamt in der Jugendbewegung jedoch unwahrscheinlich.

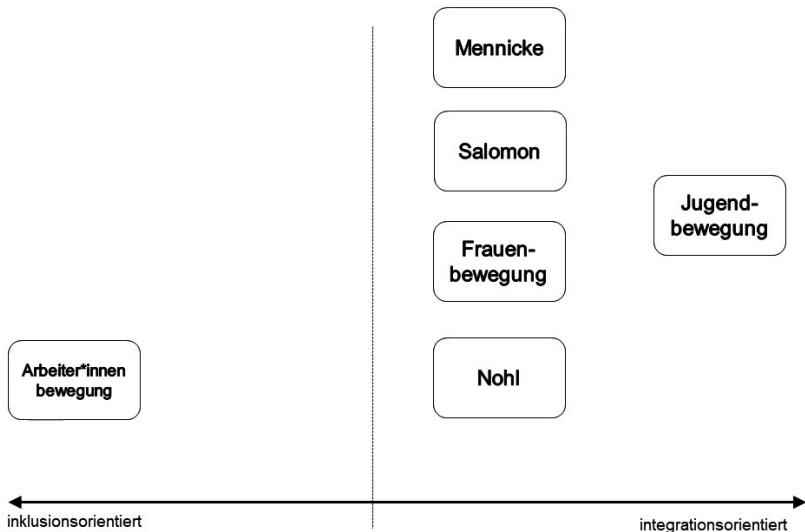
Ich habe nun soziale Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer metaphorischen Konzepte verglichen und hierbei inklusionsorientiert/integrationsorientiert sowie kontingenzöffnend/kontingenzschließend als grundlegende Unterscheidungslinien benannt. Welche Schlüsse lassen sich aus diesen Erkenntnissen auf das Verhältnis von Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen ziehen?

### 8.1.3 Zusammenfassende Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte

Vergleicht man die hier analysierten Systeme anhand der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“, so lassen sich zwei grundlegende Differenz-

linien benennen: Systeme unterscheiden sich darin, ob sie eher Kontingenz öffnen oder verschließen und ob sie sich eher an Inklusion oder Integration orientieren. In der abstrahierenden Draufsicht lässt sich feststellen, dass beide Differenzlinien miteinander in Deckung gebracht werden können: Inklusionsorientierte Systeme sind eher kontingenzöffnend, integrationsorientierte Systeme eher kontingenzschließend. „Kontingenzöffnend/kontingenzschließend“ möchte ich deshalb als Eigenschaft von inklusionsorientierten/integrationsorientierten Systemen bezeichnen. Es lässt sich also ein Kontinuum zwischen inklusionsorientierten und integrationsorientierten Systemen, zwischen kontingenzöffnend und kontingenzschließend, zwischen gesellschafterhaltenden und gesellschaftsüberwindenden Ansätzen, zwischen der Vorstellung von Gemeinschaft und Gleichheit, zwischen rational-materialistischer und mystisch-ästhetischer Kommunikation, zwischen Individuum und Klasse, zwischen offener und geschlossener Volksvorstellung aufspannen. Die analysierten Systeme lassen sich auf diesem Kontinuum positionieren.

Abbildung 20: Verhältnisbestimmung anhand der metaphorischen Konzepte von „Volk“ und „Nation“



Quelle: Eigene Darstellung

An einem Ende dieses Kontinuums liegt die Arbeiter\*innenbewegung, am anderen Ende die Jugendbewegung. Zwischen diesen beiden Polen lassen sich nun alle anderen Kommunikationssysteme positionieren. In der Mitte, jedoch mehr zur Seite von Integration hin, changieren auf einer Linie die Ansätze Sa-

lomon, Mennickes, Nohls und die Frauenbewegung. Die Frauenbewegung würde in der Frage der Kontingenzsetzung näher zur Jugendbewegung rücken, orientiert sich aber eher an Inklusion als beispielsweise der Ansatz Nohls. Mennicke würde mit seiner distanzierten und rationalen Argumentationsweise näher auf die Seite von Inklusion rücken, hat aber einen sehr starken Bezug zu Gemeinschaft. Die Differenzlinie zwischen Arbeiter\*innenbewegung und allen anderen Bewegungen verläuft entlang der Differenzlinie „gesellschaftsfestigend – reformistisch – revolutionär“. Die hier ausgewerteten Theorien bleiben bürgerlich-reformistisch und halten sich dadurch an die Gesamtgesellschaft anchlussfähig. Würde eine Theorie auf die andere Seite überspringen, so würde sie im Diskurs eher als „Außenseiterin“, als eine pädagogische oder sozialarbeiterische Theorie der Arbeiter\*innenbewegung verhandelt. Dies lässt aber noch nicht den Schluss zu, dass Theorien der Sozialen Arbeit nur als „bürgerliche“ denkbar sind. Denn Theorien der Sozialen Arbeit oszillieren im Analysezeitraum zwischen Hilfesystem und Wissenschaftssystem und sowohl „Hilfe“ als auch „Wahrheit“ müssen nicht bürgerlich ausgelegt werden. So kann „Helfen“ auch emanzipativ verstanden werden, Hilfe zielt dann darauf, den Menschen so zu unterstützen, dass er die herrschenden Strukturen durchschaut und an deren Veränderung mitwirkt, wie es in der Arbeiter\*innenbewegung gefordert wird. Auf die Nähe der Arbeiter\*innenbewegungskommunikation zum Wissenschaftssystem habe ich bereits hingewiesen. Im Analysezeitraum schließen sich gesamtgesellschaftlich Systeme jedoch gegen klassenkämpferische und emanzipative Kommunikation ab (vgl. hierzu Kapitel 3.1.1). Theorien der Sozialen Arbeit müssen sich jedoch zur Gesamtgesellschaft anchlussfähig halten. Systemsemantik bleibt immer an die Gesamtgesellschaft gebunden und kann nicht endlos variieren. Die begrenzte Variationsmöglichkeit von Kommunikation zeigt sich auch darin, dass in allen Systemen das Volk vermenschlicht wird.

Kommunikation kann jedoch evolvieren. Ende der 60er Jahre, als marxistisch-emanzipatorische Ansätze gesamtgesellschaftlich Anklang finden, färbte dies auch auf die Theoriebildung Sozialer Arbeit ab. Wenn die Arbeiter\*innenbewegung und der Ansatz Mennickes als kontingenzöffnende Systeme beschrieben werden, so lässt sich das auch dahingehend interpretieren, dass nicht-bürgerliche Kommunikation oder Kommunikation, die hierauf Bezug nimmt, gesamtgesellschaftlich eher nicht anchlussfähig war.

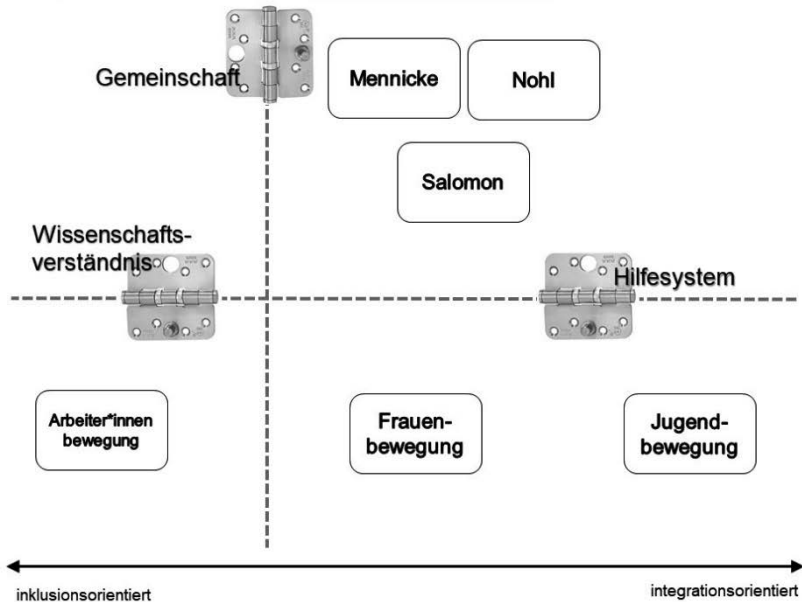
Inklusionsorientierte und integrationsorientierte Systeme stehen nicht unverbunden nebeneinander, sondern halten sich zueinander anchlussfähig. Inklusion bringt den Verlust von Integration mit sich, sie erfordert aber gleichzeitig Desintegration (Kleve 2000). Konzepte der Sozialen Arbeit – verstanden als Reaktion auf eine Gesellschaft, die von einer Integrationsgesellschaft auf eine Inklusionsgesellschaft umstellt, können zwar die eine oder andere Seite mehr betonen, aber niemals die andere Seite vollkommen ausblenden. Selbst Nohl kennt das Proletariat mit seinen Problemen, und der schulkritische Zweig

der Jugendbewegung beschäftigt sich auch mit der Frage von sozialer Ungleichheit. Sowohl Jugendbewegung als auch Nohl lösen das Integrations-Inklusionsparadox durch Verzeitlichung, indem Integration auf die Jugendphase beschränkt bleibt. Schließlich ist das Scharnier, das integrationsorientierte und inklusionsorientierte Systeme miteinander verbindet, das der Gemeinschaft, und der Unterschied in der Gemeinschaftsvorstellung ist ein zeitlicher. In inklusionsorientierten Systemen ist wahre Gemeinschaft erst in einer zukünftigen klassenlosen Gesellschaft möglich.

Betrachtet man die in Abbildung 21 aufgemachten Pole genauer, so lässt sich ein weiterer Befund feststellen, dass nämlich an beiden Enden eine starke Zukunftsorientierung auszumachen ist. In der Arbeiter\*innenbewegung ist die Nation eine Übergangserscheinung, in der Jugendbewegung ist das Volk eine nie erreichbare Sehnsucht. Zwei Interpretationswege bieten sich hier an: Erstens sind die Vorstellungen an beiden Enden von einer solchen Radikalität, dass sie sich in der Gegenwart empirisch nicht wiederfinden und in die Zukunft projiziert werden müssen. Utopien stärken den Kommunikationszusammenhang, sie halten die Kommunikation aufrecht. Zweitens laufen Bewegungen Gefahr sich aufzulösen, wenn sie sich zu stark an der Gegenwart orientieren, wie sich hier beispielhaft an der bürgerlichen Frauenbewegung zeigen ließ, die mit ihren gegenwartsbezogenen Forderungen von der Gesamtgesellschaft überholt wurde. Theorien müssen sich hingegen ein Stück weit entzeitlichen und zu Klassikern zu werden. Sie müssen sich zudem ans Hilfesystem anschlussfähig halten. Theorien benötigen eine Gegenwart, in der Erziehung, Reformen, Soziale Arbeit stattfinden können. Soziale Bewegungen haben hier eine größere Freiheit. Theorien haben einen stärkeren Gegenwartsbezug als soziale Bewegungen.

Verknüpft man die Differenzlinien inklusionsorientiert/integrationsorientiert mit denen im Theorieteil aufgemachten Unterschieden zwischen sozialen Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit, so lassen sich zwei weitere Scharniere zwischen sozialen Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit feststellen: Ein spezifisches Wissenschaftsverständnis, das für die jeweilige Bewegung anschlussfähig gemacht wird, sowie das Hilfesystem, das Kommunikation der Bewegungen in sich aufnimmt und von Theorien der Sozialen Arbeit beobachtet und kommunikativ integriert werden kann.

Abbildung 21: Anschlüsse zwischen Systemen



Quelle: Eigene Darstellung

Um das Verhältnis zwischen Theorien Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen zu beschreiben, wurden die Scharnierbegriffe „Volk“ und „Nation“ in den Zwischenraum der Systeme gelegt, sie wurden als gemeinsamer Beobachtungspunkt zum Dreh- und Angelpunkt, aus der die Semantik der Systeme rekonstruiert wurde. Diese gilt es nun zu vergleichen.

## 8.2 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu frühen Theorien Sozialer Arbeit anhand der semantischen Felder

In den semantischen Feldern spiegelt sich die grundsätzliche Logik eines Funktionssystems wider. In den hier analysierten Systemen konnten verschiedene semantische Felder herausgearbeitet werden, die für das jeweilige System unterschiedlich zentral sind. Je näher das semantische Feld an der beobachtungsleitenden Differenz liegt, desto eher kann es als typisch für das jeweilige System gelten – etwa wirtschaftliche Semantiken in der Arbeiter\*innenbewegung und im Ansatz Salomons, Natürlichkeitssemantiken in der Frauenbewegung und kulturkritische Semantiken bei Nohl und in der Jugendbewegung



sowie sozialpädagogische Semantiken bei Mennicke. Diese Semantik nenne ich „Kernsemantik“. Daneben bilden sich in Theorien der Sozialen Arbeit und in sozialen Bewegungen Semantiken heraus, die sich von dieser Kernsemantik unterscheiden, aber mit ihr verbunden sind, zum Beispiel demokratische Semantiken in der Arbeiter\*innenbewegung oder biologische Semantiken in der Jugendbewegung. Diese Semantik bezeichne ich als „Randsemantik“. Diese Randsemantik bleibt von der Kernsemantik abhängig, Sittlichkeit steht beispielsweise bei Salomon immer im Zusammenhang mit Wirtschaft, in der Frauenbewegung mit der natürlichen Geschlechterdifferenz.

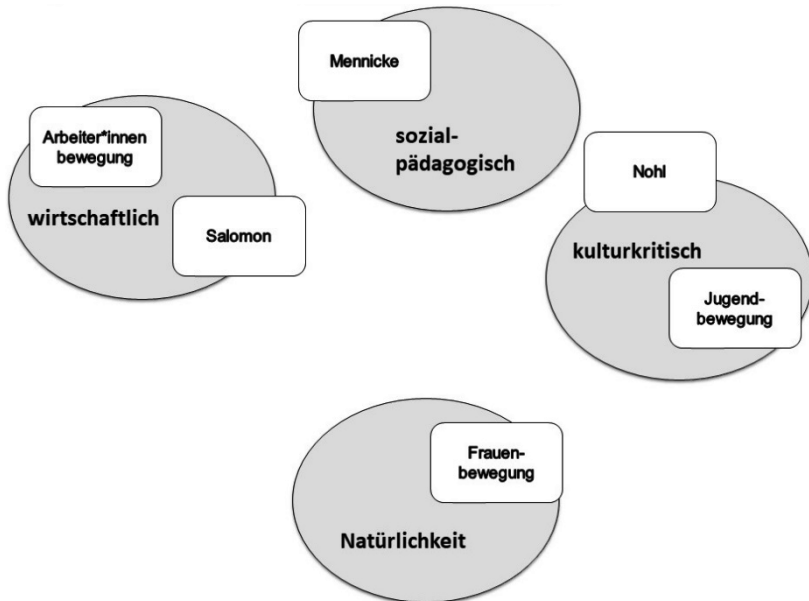
### *8.2.1 Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Kernsemantik*

Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit lässt sich nun erstens danach bestimmen, wie nah die Kernsemantiken der einzelnen Systeme zueinander liegen. Zwischen Nohl und der Jugendbewegung lassen sich dann die stärksten Überschneidungen feststellen, weil die Kernsemantik in beiden als „kulturkritisch“ zu bezeichnen ist. Während sich die Jugendbewegung in eine allgemeine kulturkritische Semantik einbettet, abstrahiert Nohl bereits von dieser Semantik und beginnt sich stärker am Wissenschaftssystem zu orientieren. Teilen Systeme die gleiche Hintergrundfolie, so sind Unterschiede zwischen den Systemen nur in der Prioritätensetzung von Begründungsmustern zu finden: Eine Theorie orientiert sich dann eher an wissenschaftlichen oder pädagogischen Semantiken, während die Bewegung „handfest“ bleibt. Kommunikationszusammenhänge, die sich stark an anderer Kommunikation orientieren, laufen Gefahr, sich nicht ausreichend abzugrenzen. Der Ansatz Nohls und die Jugendbewegung riskieren also, sich in der Kommunikation der Kulturkritik aufzulösen. Aus der Kulturbewegung der Jahrhundertwende entsteht ein ganzes Kumulerat an pädagogischen Projekten und Bewegungen und die Unterschiede zwischen den einzelnen Kommunikationszusammenhängen, etwa der Jugendbewegung, reformpädagogischen Projekten, der Musikerziehung, der geisteswissenschaftlichen Pädagogik, verwischen. Die Jugendbewegung ist folglich sehr damit beschäftigt zu betonen, was sie nicht ist. Die Theorie Nohls ist auf eine solche Abgrenzung nicht angewiesen, weil sie sich mit dem „Verstehen“ von der positivistisch-empiristischen Wissenschaft abgrenzt.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Ansatz Salomons, der durch seine wirtschaftliche Ausrichtung eine Nähe zur Arbeiter\*innenbewegung aufweist, obwohl sich die Ansätze auf der Ebene von Programmen in ihrer marxistischen bzw. nationalökonomischen Ausrichtung unterscheiden. Die Gemeinsamkeiten beider Systeme zeigen sich in einer ähnlichen Sinnzuweisung auf der Sach-, Zeit-, Sozial- und Raumdimension: Auf der Sachdimension ist in beiden

Systemen der hohe Stellenwert von Arbeit hervorzuheben, auf der Sozialdimension unterscheidet die Arbeiter\*innenbewegung zwischen Proletariat und Bürgertum, Salomon zwischen den Besitzenden und den Nicht-Besitzenden. Auf der Zeitdimension wird in beiden Systemen die Entwicklung der Völker vor allem wirtschaftlich beschrieben, wobei bei Salomon ein hoher wirtschaftlicher Entwicklungsstand Voraussetzung für ein Kulturvolk ist. In der Arbeiter\*innenbewegung korreliert dieser mit der Revolutionsfähigkeit der Völker. In beiden Ansätzen wird die Raumdimension auch über eine territoriale Sinnzuschreibung zur Geltung gebracht, wobei in der Arbeiter\*innenbewegung ein gewisser Wirtschaftsraum ausschlaggebend für die Revolutionsfähigkeit ist, bei Salomon wird über die „Volksdichte“ der Raum in Relation zur Bevölkerungsgröße gesetzt. Abbildung 22 stellt die Ähnlichkeiten der Systeme anhand ihrer Kernsemantik dar:

Abbildung 22: Verhältnisbestimmung anhand der Kernsemantik



Quelle: Eigene Darstellung

Zwischen den Kommunikationssystemen Nohl und der Jugendbewegung bzw. Salomon und der Arbeiter\*innenbewegung lässt sich also eine Nähe beobachten. Die Systeme Mennicke und Frauenbewegung weisen hingegen in ihrer Kernsemantik keine Nähe zu anderen analysierten Systemen auf.

Die in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit behaupteten Verbindungen zwischen Theorien und sozialen Bewegungen lassen sich aus dieser Perspektive nur für die Verbindung zwischen Jugendbewegung und Nohl feststellen. Die Ähnlichkeit zwischen der Arbeiter\*innenbewegung und Salomon ist eine neue Verbindung und sicherlich eigene Forschungsarbeiten wert. Die Distanz zwischen Salomon und der Frauenbewegung sowie Mennicke und der Arbeiter\*innenbewegung lässt sich wie folgt interpretieren: Salomon nimmt einen anderen Beobachtungsstandpunkt ein als die Frauenbewegung. Man könnte auch sagen: Salomon muss einen anderen Beobachtungsstandpunkt einnehmen, weil sie sonst als Wissenschaftlerin nicht wahrgenommen würde. Hier zeigen die Studien von Rosabeth Kanter (1993), dass Personen, die die ersten einer Gruppe sind, häufig auf dieses Erster-Sein reduziert werden. Salomon, als eine der ersten promovierten Nationalökonominnen überhaupt, tut gut daran, ihren Ansatz in Distanz zur Frauenbewegung zu setzen, möchte sie als Wissenschaftlerin wahrgenommen werden. Diese Aussage betrifft lediglich das Verhältnis von Salomons Theorieansatz zur Frauenbewegung – die kann sich aus einer Professionalisierungsperspektive anders darstellen.

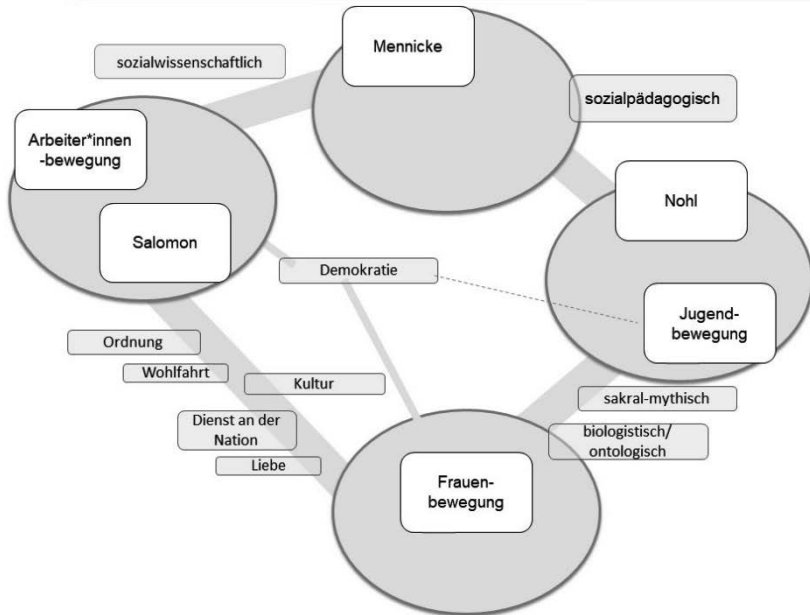
Auch Mennicke verortet seinen Ansatz nicht in der „Mitte der Arbeiter\*innenbewegung“, sondern im Religiösen Sozialismus – der Kommunikation also, die schon beginnt, sich von der beobachtungsleitenden Differenz von „Arbeit/Kapital“ zu lösen.

Anschluss zu anderen Systemen wird hier über die Randsemantik hergestellt.

### 8.2.2 *Das Verhältnis von sozialen Bewegungen zu Theorien Sozialer Arbeit anhand ihrer Randsemantik*

Betrachtet man die Systeme anhand ihrer Randsemantik, dann lassen sich weitere Überlappungen feststellen: Die Systeme Salomon, Arbeiter\*innenbewegung, Frauenbewegung und Mennicke teilen eine demokratische Semantik. Mennicke hält sich mit seiner sozialwissenschaftlichen Semantik an die Arbeiter\*innenbewegung anschlussfähig, seine Kernsemantik weist freilich starke Überschneidungen mit der pädagogischen Semantik Nohls auf. Die Frauenbewegung teilt mit der Jugendbewegung eine biologistische Argumentationsweise. Am auffälligsten sind jedoch die Überschneidungen in den Randsemantiken von Frauenbewegung und Salomon: Der Kulturbegriff meint in beiden Systemen „Sittlichkeit“, die Liebessemantik der Frauenbewegung mit ihrem „Dienst an der Nation“ ist mit der Anpassungssemantik und der wohlfahrtspflegerischen Semantik im Kommunikationssystem Salomon kompatibel. Frauenbewegung und Alice Salomon sprechen ähnlich.

Abbildung 23: Verhältnisbestimmung anhand der Randsemantik



Quelle: Eigene Darstellung

Betrachtet man die Systeme anhand ihrer Randsemantik, so entspricht dieses Bild der hegemonialen Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit: Dann weist die Frauenbewegung große Überschneidungen mit dem Ansatz Salomons auf, der Ansatz Mennickes hält sich sowohl an die Arbeiter\*innenbewegung als auch an die Pädagogik Nohls anschlussfähig, dessen Ansatz mit der Jugendbewegung Gemeinsamkeiten aufweist. Diese Verhältnisbestimmung scheint zunächst offensichtlich, weil mit den gemeinsamen Randsemantiken gemeinsame Themen einhergehen: der Bezug auf Gemeinschaft bei Nohl und Mennicke, Arbeit und Sittlichkeit als Themen in Frauenbewegung und im Ansatz Salomons, die Analyse der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse bei Mennicke und der Arbeiter\*innenbewegung. Diese Orientierung an Randsemantik und Themen verdeckt jedoch, dass die Systeme grundsätzlich anders „ticken“ und die Themen von der Kernsemantik aus gedacht werden. Außerdem gibt es neben diesen offensichtlichen thematischen Überschneidungen weitere, die quer zu den in der Geschichte der Sozialen Arbeit konstruierten Verbindungen „Arbeiter\*innenbewegung-Mennicke“, „Nohl-Jugendbewegung“, „Salomon-Frauenbewegung“ verlaufen: Fragen der Arbeitsschutzgesetze sind zentral in Frauenbewegung, Arbeiter\*innenbewegung und bei Alice Salomon, in der

Frage des Wahlrechts finden sich Überschneidungen zwischen Frauen- und Arbeiter\*innenbewegung. Karl Kautsky und Herman Nohl hätten sich wohl einiges zum Thema „Sprache“ zu sagen und die Jugendbewegung könnte mit der Frauenbewegung über die Bedeutung der Germanen streiten. In ihrem Zeitverständnis treffen sich Arbeiter\*innenbewegung und Jugendbewegung, in ihrem Geschichtsverständnis Salomon, Arbeiter\*innenbewegung und Frauenbewegung. Es lassen sich also vielfältige Überschneidungen zwischen den einzelnen Systemen feststellen. Die These Kades (1999), dass sich Theorien sowohl an das Wissenschaftssystem (für Theorien der Sozialen Arbeit lässt sich ergänzen: auch das Hilfesystem) und soziale Bewegungen anschlussfähig halten müssen, kann als bestätigt gelten. Die Attraktivität dieser Verbindung sowohl für soziale Bewegungen als auch für Soziale Arbeit habe ich bereits erläutert. Sind auch vielfältige Überschneidungen möglich, so lässt sich doch festhalten: Thematische Überschneidungen sagen nichts über das System aus, sondern nur über das, was es beobachtet. Wie sie diese Information in sich selbst aufnimmt, ist die entscheidende Frage.

Wenn die Kernsemantik die beobachtungsleitende Differenz des Systems widerspiegelt, so entsteht die Randsemantik durch gemeinsame Beobachtungspunkte. Weil sich Gesellschaft verändert, ist davon auszugehen, dass die Randsemantik veränderbar, dass sie ggf. spezifisch für den hier analysierten Zeitraum sind. Die Frauenbewegung hat sich auch in den 70er Jahren noch an der beobachtungsleitenden Differenz von „Mann/Frau“ orientiert – Sittlichkeitssemantiken spielten aber keine Rolle mehr. Auch in der Jugendbewegung ist die Unterscheidung von „echt/unecht“ relevant geblieben, biologisch wird aber nicht mehr argumentiert. In Theorien der Sozialen Arbeit sind sozialpädagogische und wirtschaftliche Semantiken immer noch zentral – auf mystische Semantiken kann jedoch verzichtet werden. Semantische Überschneidungen sind somit immer zeitspezifisch: Wenn für die Weimarer Republik eine Nähe zwischen Frauenbewegung und wohlfahrtspflegerischer Sozialer Arbeit in der Randsemantik festzustellen ist, so bedeutet dies nicht, dass dies auch noch 2023 der Fall ist. Die Kernsemantik überdauert jedoch die Zeit und hier lässt sich sagen, dass wirtschaftliche Ansätze eine Ähnlichkeit aufweisen, genauso wie psychologisch oder ganzheitlich orientierte.

## 9 Soziale Bewegungen in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit

Im Diskurs der Sozialen Arbeit wird in unterschiedlicher Weise auf soziale Bewegungen Bezug genommen. Hierbei wird einerseits eine Nähe zwischen Sozialer Arbeit und sozialen Bewegungen postuliert, andererseits werden bestimmte Theorien mit bestimmten Bewegungen in Verbindung gebracht, aus denen dann „Traditionslinien“ abgeleitet wurden.

Im Theorieteil habe ich die These aufgestellt, dass Theorien der Sozialen Arbeit und soziale Bewegungen Probleme von Inklusion und Integration bearbeiten. Bewegungskommunikation habe ich dadurch gekennzeichnet, dass sie auf Irritation anderer Systeme zielt. Theorien der Sozialen Arbeit habe ich als Systeme charakterisiert, die zwischen Hilfesystem und Wissenschaftssystem oszillieren und sich mal mehr am Code von „helfen/nicht-helfen“, mal mehr an „wahr/unwahr“ orientieren. Zwischen beiden Systemarten lassen sich Überschneidungen erkennen, weil einerseits aus Selbstbeschreibungen sozialer Bewegungen Theorien hervorgehen können, andererseits Teile der Bewegungskommunikation ins Hilfesystem übergehen, auf das sich Theorien der Sozialen Arbeit beziehen.

Die Empirie hat deutlich gemacht, wie sehr die Grenzen zwischen Theorien und sozialen Bewegungen verwischen. Zwischen den Systemen entstehen Überlappungen und Differenzen, die sich nicht mehr anhand von sozialen Bewegungen einerseits und Theorien Sozialer Arbeit andererseits oder an „Schulen“ und Traditionslinien beschreiben lassen. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Systemen lassen sich anhand ihrer Orientierung an Integration oder Inklusion und ihres Umgangs mit Kontingenz festmachen, aus der sich eine je eigene Semantik ergibt. „Gemeinschaft“, Kapitalismuskritik, „Wahrheit“ und „Hilfe“ bilden die Klammern, in der sich die Kommunikation sozialer Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit einordnen lassen. Diese Begriffe stiften Einheit über Systemgrenzen hinweg. Durch eine je spezifische Sinnzuweisung grenzen sie Kommunikation aber auch voneinander ab. Es gibt kein Merkmal, das Bewegungen hinreichend als Bewegungen und Theorien hinreichend als Theorien charakterisieren würde. Auch die grundlegende Art des Sprechens, die Semantik der Systeme, folgt keiner Unterscheidung in Bewegungen und Theorien.

Wenn das grundlegende Unterscheidungsmerkmal von sozialen Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit die Orientierung an Inklusion oder Integration bzw. kontingenzöffnend oder kontingenzschließend ist, dann sollten Systeme unter diesem Blickwinkel analysiert werden. In der Sozialen Arbeit ist diese Unterscheidung in „Sozialarbeit“ und „Sozialpädagogik“ übersetzt worden, wurde aber in der Bezugnahme auf soziale Bewegungen häufig vernach-

lässt. Es macht weder Sinn von „sozialen Bewegungen“ im Allgemeinen noch von „der Jugendbewegung“, „der Frauenbewegung“ oder „der Arbeiter\*innenbewegung“ im Besonderen zu sprechen. Was unter der jeweiligen Bewegung verstanden wird, muss spezifiziert werden. Denn es macht einen Unterschied, ob sich eher auf die inklusionsorientierten oder integrationsorientierten, kontingenztöffnenden oder kontingenztschließenden Teile der Bewegungskommunikation bezogen wird.

Wenn Systeme nicht mehr entlang von sozialen Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit sowie anhand von Theorieschulen unterschieden werden können, können Fragen an die Geschichte Sozialer Arbeit anders oder neu gestellt werden: In der *synchronen Analyse* rücken neue Systemähnlichkeiten in den Fokus. So ist beispielsweise die Nähe Salomons zu anderen wirtschaftlich argumentierenden Systemen eine interessante Forschungsfrage. Ebenso wäre es interessant zu vergleichen, auf welchen Teil der Kulturkritik sich Nohl und die Jugendbewegung jeweils beziehen, welche ausgelassen werden und wie sich die Rezeption der Kulturkritik unterscheidet. Schließlich wäre der Frage nachzugehen, wie sich der Religiöse Sozialismus in die Arbeiter\*innenbewegung einordnen lässt und integrationsorientierte sowie inklusionsorientierte Kommunikation zu verbinden vermag.

In der *diachronen Analyse* verschiebt sich der Blick vom Verhältnis Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen auf die Frage, wie sich die Thematisierung des Wirtschaftlichen oder des Kulturkritischen in der Sozialen Arbeit verändert hat. Hier ist außerdem zu fragen, wie sich die Bezugnahme von Theorien Sozialer Arbeit auf soziale Bewegungen verändert hat. Denn selbst wenn sich soziale Bewegungen nicht eindeutig als solche charakterisieren lassen, so ist doch unstrittig, dass sich Theorien Sozialer Arbeit auf Systeme beziehen, die sie als soziale Bewegungen bezeichnen und die sich selbst als solche auffassen. Im Analysezeitraum sind besonders integrationsbezogene Bewegungsanteile Referenzpunkt von Theorien. In den gegenwärtigen Debatten um soziale Bewegungen innerhalb der Sozialen Arbeit ist verstärkt das politische Potenzial sozialer Bewegungen in den Fokus gerückt worden (vgl. Kapitel 1). Was in den Blick gerät, wie etwas beobachtet und in die systemeigene Kommunikation eingebunden wird, unterscheidet sich.

Was auch immer unter sozialen Bewegungen verstanden wird, sie scheinen für Soziale Arbeit ein interessanter Beobachtungspunkt zu sein, weil sie irritieren. Dabei müssen Kommunikationssysteme, die an Hintergrundfolien anknüpfen, die gesamtgesellschaftlich anschlussfähig oder gar „en vogue“ sind, nicht unbedingt auf Irritation zielen, um Resonanzen in anderen Systemen hervorzurufen. Die Jugendbewegung empört weniger, als dass sie für andere Systeme eine interessante Information darstellt. Die Jugendbewegung und der Ansatz Nohls treffen den Nerv der Zeit. Auch die Forderungen der bürgerlichen Frauenbewegung konnten in der Weimarer Republik nicht mehr als radikal gelten. Sich auf anerkannte Bewegungen zu beziehen, kann für Theorien der

Sozialen Arbeit in doppelter Weise interessant sein: Aufgrund ihrer „Nein-Stellungen“ passen soziale Bewegungen zum Wissenschaftssystem. Der Bezug auf gesellschaftlich anerkannte soziale Bewegungen stärkt die eigene irritierende Kraft, gleichzeitig hält man sich gesamtgesellschaftlich anschlussfähig. Hierzu passt, dass Mennicke – bei aller Sympathie für die Arbeiter\*innenbewegung – sich nicht am Marxismus ausrichtet, eine Hintergrundfolie, die im Analysezeitraum in vielen Systemen nicht anschlussfähig ist. Die Vermutung liegt nahe, dass sich Soziale Arbeit insgesamt wesentlich häufiger auf bereits anerkannte Bewegungen bezieht als auf randständige. So kann provoziert werden, ohne sich selbst ins diskursive Abseits zu bugsieren. Anders ausgedrückt: Theorien der Sozialen Arbeit halten sich gesamtgesellschaftlich anschlussfähig, weil sie sich auf Bewegungen beziehen, auf deren Irritation sich die Gesellschaft bereits eingestellt hat. Sie legitimieren sich, wenn sie sich auf Bewegungen berufen, die einem allgemeinen Sinnbedürfnis der Gesellschaft entsprechen – die Kulturkritik der Jahrhundertwende ist hierfür nur ein historisches Beispiel. Nur wenn sich ein Theorieansatz im gesellschaftlich anerkannten Rahmen bewegt, kann er von einer Außenseiterposition ins kanonische Zentrum gelangen (Assmann 2018b) und zu einem Klassiker gerinnen. Die Randstellung von pädagogischen Konzepten und Theorien der Arbeiter\*innenbewegung innerhalb der Sozialen Arbeit ist hiermit zu erklären (Uhlig 2006).

Wenn das Gemeinsame von sozialen Bewegungen und Theorien Sozialer Arbeit ihre „Nein-Stellungen“ sind, dann liegt die Vermutung nahe, dass sich Soziale Arbeit an soziale Bewegungen erinnert, um gegen bestimmte Strömungen in Theorie und Praxis zu opponieren. Nohl nutzte die Jugendbewegung, um ein Gegenbild zur kritisierten „rationalen Moderne“ zu schaffen. Mennicke orientierte sich an der sozialpädagogischen Gemeinschaft, wollte aber die Existenznot der Arbeiter\*innen nicht unberücksichtigt lassen und stellte Bezüge zur Arbeiter\*innenbewegung her. Salomon grenzte sich von einer männlich dominierten Wohlfahrtspflege ab und fand Verbündete in der Frauenbewegung.

Die Selektion von Erinnerungen folgte einem gegenwärtigen Sinnbedürfnis. Aus einer anderen Gegenwart stiften andere Erinnerungen Sinn: Wenn weder Frauenbewegung noch Sozialarbeiterinnen in der Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit vorkommen, macht es Sinn, diese wieder ins Gedächtnis zu rufen. Die Jugendbewegung wird in der Sozialpädagogik immer dann aufgerufen, wenn man die Jugendarbeit gegen den Einfluss von Erwachsenen verteidigen will. Wenn Sozialleistungen von einer sozialdemokratischen Regierung drastisch zurückgefahren werden, ist es sinnvoll, an den Beitrag der Arbeiter\*innenbewegung für die Genese des Sozialstaats zu erinnern. Bezieht sich Soziale Arbeit auf soziale Bewegungen, gilt es genau hinzusehen, welche Funktion dieses Erinnern hat und was es über die jeweiligen Gegenwarten aussagt.



Das Auslassen und das Verzerren sind typisch für das Erinnern einer Gruppe. „Volk“ und „Nation“ waren in dieser Arbeit nur Scharnierbegriffe, austauschbare Beispiele, anhand derer sich eine Verhältnisbestimmung Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen vornehmen lässt. Sie haben aber deutlich gemacht, wie sehr die Bezugnahme auf soziale Bewegungen, aber auch auf Klassiker\*innen Erinnerungen sind. Denn die aus heutiger Sicht problematischen Bezüge auf ein „deutsches Kulturvolk“ und „die Volksgemeinschaft“ wurden im Diskurs weitgehend ignoriert. Beispielsweise haben die stark nationalistischen Tendenzen in der Frauenbewegung und im Ansatz Salomons und das daraus resultierende problematische Demokratieverständnis bisher wenig Beachtung gefunden (Kappeler 2000; Simmel 1981; Hentges/Bozay 2022; Yildiz 2022). Die erinnernde Personengeschichte in der Sozialen Arbeit hat dazu geführt, dass nur das erinnert wurde, was zu einer Sozialen Arbeit als Menschenrechts- oder Gerechtigkeitsprofession einerseits und zu einer Geschichte der Sozialen Arbeit als Fortschrittsgeschichte andererseits passend erschien (exemplarisch Staub-Bernasconi 2019: 17ff.). Auf diese Verzerrungen hinzuweisen bedeutet nicht, mit dem moralischen Zeigefinger auf Mennicke, Nohl, Salomon oder die hier analysierten Bewegungen zu zeigen und sie einer vollkommen ahistorischen Kritik zu unterziehen. Die Existenz von „Rassen“ galt in der Weimarer Republik als wissenschaftlich erwiesene Tatsache, die Germanen als „Ursprung des deutschen Volkes“ als gesichertes Erkenntnis der Geschichtswissenschaften. Nationalismus war im Vorfeld des Ersten Weltkrieges keine Randpositionierung, sondern gesellschaftlicher Mainstream. In der Weimarer Republik avancierte die „Volksgemeinschaft“ zum gesamtgesellschaftlichen Narrativ (Wildt 2019). Jede Wissenschaftler\*in ist auch Wissenschaftler\*in ihrer Zeit, es ist auch ihr nicht möglich, einen Beobachtungsstandpunkt außerhalb von Gesellschaft einzunehmen. Aus einer heutigen Gegenwart ist es ein Leichtes, Theoriekommunikation als „völkisch“, „antisemitisch“ oder „rassistisch“, als „Deutschtümelei“ oder als „nationalistisch“ zu etikettieren, auch weil 80 Millionen Tote gezeigt haben, wohin solche Argumentationen führen können. Aber weder Alice Salomon noch Herman Nohl oder Carl Mennicke konnten in den 20er Jahren wissen, wo der Bezug auf die Volksgemeinschaft enden würde. Damit soll nicht negiert werden, dass es immer auch möglich war, anders zu kommunizieren und die Analyse der Arbeiter\*innenbewegung hat ja genau dies belegt. Diese andere Kommunikation war aber häufig mit der Exklusion aus Funktionssystemen verbunden. Man kann kritisieren, wie sehr die hier ausgewerteten Theoretiker\*innen gesellschaftliche Narrative bedienten. Damit stehen diese Theoretiker\*innen aber nicht alleine da und dies ist auch kein Relikt der Vergangenheit: Auch heute ist Wissenschaft Teil der Gesellschaft und hält sich an gesamtgesellschaftliche Kommunikation anschlussfähig. Dies ist im Vollzug des Operierens aber nicht beobachtbar (vgl. hierzu zum Beispiel Kaldewey 2013).

Keiner der hier aufgeführten Klassiker\*innen muss auf Grundlage der herausgearbeiteten Ergebnisse aus dem Diskurs verbannt werden. Sie können sogar weiterhin als Vorbild fungieren. Wenn es stimmt, dass Lernen aus Geschichte bedeutet, „comforting and discomforting Memories“ (Waaldijk 2011) in gleicher Weise einzubeziehen, dann scheinen gerade die aus heutiger Sicht problematischen Stellen eines Werkes Erinnerungswert. Dass sich etwas, das zu einer bestimmten Gegenwart sinnvoll und gut gemeint war, in der Retrospektive als problematisch herausstellt, ist wohl grundlegend für Soziale Arbeit.

Wenn sich die Ergebnisse dieser Arbeit anders darstellen als in der hegemonialen Geschichtsschreibung Sozialer Arbeit, so muss dies kein Widerspruch sein. Es bedeutet lediglich, dass zwischen „Erinnern“ und „historischer Forschung“ zu trennen ist (Assmann 2018c). Zweifelsohne hat es zu einer bestimmten Gegenwart Sinn gemacht, an soziale Bewegungen so zu erinnern, wie erinnert wurde. Dieses Erinnern bleibt aber Erinnern und verfolgt ein anderes Ziel als historische Forschung, die versucht, die Vergangenheit zu rekonstruieren. Das Erinnern erfolgt mit dem Ziel, Identität zu stiften. Aus einer geschichtswissenschaftlichen Perspektive kann von einem „engen Verhältnis“ Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen zumindest nicht verallgemeinert ausgegangen werden. Soziale Bewegungen eignen sich auch nur bedingt als Gründungsmythen Sozialer Arbeit, da aus ihnen eine emanzipatorische ebenso wie eine völkische Soziale Arbeit legitimierbar wäre.

An was in der Sozialen Arbeit erinnert werden soll, ist keine Frage von historischer Forschung, sondern von Professionsethik. Geschichte an sich lehrt nichts. Es kommt darauf an, was wir aus ihr lernen wollen (Assmann 2018b: 12).

## 10 Literaturverzeichnis

- Abendroth, Wolfgang (1997): Einführung in die Geschichte der Arbeiterbewegung. Von den Anfängen bis 1933. Vorlesungen. Heilbronn: Distel-Verlag. 3., durchges. Aufl. (Neusatz).
- Ahlemeyer, Heinrich W. (1995): Soziale Bewegungen als Kommunikationssystem. Einheit, Umweltverhältnis und Funktion eines sozialen Phänomens. Opladen: Leske + Budrich.
- Akerström Andersen, Niels (2003): Discursive analytical strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann. Bristol: Policy Press.
- Alic, Margaret (1987): Hypatias Töchter. Der verleugnete Anteil der Frauen an den Naturwissenschaften. Zürich: Unionsverlag.
- Amthor, Ralph Christian (2016): Einführung in die Berufsgeschichte der Sozialen Arbeit. Weinheim, Basel: Beltz Juventa. 2., überarbeitete Aufl.
- Anderson, Benedict (2016): Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London, New York: Verso. Revised edition.
- Andresen, Sabine (2012): Reformpädagogik und Klassiker. Zwischen Unverfügbarkeit und Kontextualisierung. In: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik. Die Bildung der modernen Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 3., durchges. Aufl., S. 199–219.
- Angster, Julia (2018): Nationalgeschichte und Globalgeschichte. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 48, S. 9–16.
- Aquin, Thomas von (2008): Das Almosen. In: Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Geschichte der Sozialen Arbeit. Textbuch. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 7–12.
- Arndt, Ernst Moritz (1813): Was ist des deutschen Vaterland? <https://www.volksliederarchiv.de/was-ist-des-deutschen-vaterland/> [Zugriff: 07.08.2020].
- Arnim, Achim von (2013): Von Volksliedern. In: Uerlings, Herbert (Hrsg.): Theorie der Romantik. Stuttgart: Reclam. [Nachdr.], S. 154–166.
- Assmann, Aleida (2018a): Der europäische Traum. Vier Lehren aus der Geschichte. München: C.H. Beck.
- Assmann, Aleida (2018b): Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: C.H. Beck.
- Assmann, Aleida (2020): Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen. Beck Paperback. München: C.H. Beck.
- Assmann, Jan (2018c): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: C.H. Beck. 8. Aufl.
- Ausschuß für die Altenhilfe der Frauenbewegung (1926): Denkt an die Altershilfe der Frauenbewegung! In: Die Frau 34, 1, S. 52.
- Autsch, Sabine (2000): Erinnerung – Biographie – Fotografie. Formen der Ästhetisierung einer jugendbewegten Generation im 20. Jahrhundert. Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg.
- Baader, Meike Sophia (2013): Geschlechterverhältnisse, Sexualität und Erotik in der bürgerlichen Jugendbewegung. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung.

- [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 58–66.
- Baerwolf, W. (1913): Vom Singen. In: *Alt-Wandervogel. Monatsschrift für Jugendwandern* 8, 07, S. 170–171.
- Bajohr, Frank/Wildt, Michael (2012): Einleitung. In: Bajohr/Frank/Wildt, Michael (Hrsg.): *Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus*. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl. 2. Aufl., S. 7–23.
- Baraldi, Claudio (2019a): Familie. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 56–58.
- Baraldi, Claudio (2019b): Gesellschaftsdifferenzierung. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 65–71.
- Barbizon, Georges (1913): Bericht über den ersten Freideutschen Jugendtag. In: *Der Anfang. Zeitschrift der Jugend* 1, 7, S. 193–198.
- Barth, Hilde (1926): Meine Stellung zur sozialen Arbeit. In: *Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels* 21, 5/6, S. 88–89.
- Bauer, Otto (1907): *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien: Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand.
- Bäumer, Gertrud (1913): Frauenbewegung und Nationalbewußtsein. In: *Die Frau* 20, 7, S. 387–394.
- Bäumer, Gertrud (1914): *Nationaler Frauendienst* 21, 12, S. 714–721.
- Bäumer, Gertrud (1929): Die historischen und sozialen Voraussetzungen der Sozialpädagogik und die Entwicklung ihrer Theorie. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): *Handbuch der Pädagogik. Sozialpädagogik, Band 5*. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 1–17.
- Bäumer, Gertrud (1980 [1901]): Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland. In: Lange, Helene/Bäumer, Gertrud (Hrsg.): *Die Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern*. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, S. 1–210.
- Bebel, August (1981 [1879]): *Die Frau und der Sozialismus*. Frankfurt a.M.: Verlag Marxistische Blätter. 3. Aufl.
- Beck, Ulrich (2006): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Becker, Frank (2004): Einleitung: Geschichte und Systemtheorie – ein Annäherungsversuch. In: Becker, Frank (Hrsg.): *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag, S. 7–28.
- Bellamy, Edward (2013 [1887]): *Rückblick aus dem Jahre 2000*. Berlin: Golkonda.
- Benner, Dietrich/Oelkers, Jürgen (Hrsg.) (2010): *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Berger, Stefan (2017): Germany. The many mutations of belated nation. In: Furtado, Peter (Hrsg.): *Histories of Nations. How their identities were forged*. London: Thames & Hudson. 2. Aufl., S. 240–248.
- Berghaus, Margot (2011): *Luhmann leicht gemacht. Eine Einführung in die Systemtheorie*. UTB. Köln, Stuttgart: Böhlau; UTB.
- Bernstein, Eduard (1969 [1899]): *Die Voraussetzung des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Reinbek bei Hamburg: Rowolth.

- Beuys, Barbara (2015): Die neuen Frauen. Revolution im Kaiserreich: 1900-1914. Insel taschenbuch. Berlin: Insel Verlag.
- Biebighäuser, Heidi (1984): Gustav Wynecken: Wickersdorf – Die Insel der Jugend. In: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): Künstliche Paradiese der Jugend. Zur Geschichte und Gegenwart ästhetischer Subkultur. Münster: LIT-Verlag, S. 54–64.
- Blankertz, Herwig (1992): Die Geschichte der Pädagogik. Wetzlar: Büchse der Pandora. 10. Aufl.
- Blüher, Hans (1976): Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion. In: ohne Angabe (Hrsg.): Wandervogel 1 - 3; Geschichte einer Jugendbewegung. Frankfurt a.M.: Dipa-Verlag.
- Bock, Gisela (2006): Geschlechtergeschichte auf alten und neuen Wegen. Zeiten und Räume. In: Osterhammel, Jürgen/Langewiesche, Dieter/Nolte, Paul (Hrsg.): Wege der Gesellschaftsgeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 45–66.
- Bockenheimer, Eva (2020): Where are we developing Requirements for a New Society? The Dialectic of Today's Capitalisms from a Hegelian-Marxist Perspective. In: Fareld, Victoria/Kuch, Hannes (Hrsg.): From Marx to Hegel and Back. Capitalism, Critique and Utopia. London: Bloomsbury Academic, S. 197–212.
- Böhlke, Elfi (1999): „Esprit den nation“: Montesquieus politische Philosophie. Berlin: Berlin Verlag Arno Spitz.
- Böhnisch, Lothar (2014): Drei historische Linien zur Thematisierung des Politischen in der Sozialen Arbeit: Die Integrationsfrage, die gesellschaftliche Wertigkeit von Reproduktionsarbeit und das Verhältnis der Sozialarbeit zu den sozialen Bewegungen. In: Bütow, Birgit/Chassé, Karl August/Lindner, Werner (Hrsg.): Das Politische im Sozialen – Historische Linien und aktuelle Herausforderungen. Opladen: Barbara Budrich, S. 27–40.
- Böhnisch, Lothar (2016): Lebensbewältigung. Ein Konzept für die Soziale Arbeit. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Böhnisch, Lothar (2022): Sozialpädagogik der Verantwortung. Nach Carl Mennicke. Weinheim: Beltz Juventa.
- Böhnisch, Lothar/Niemeyer, Christian/Schröder, Wolfgang (1997): Die Geschichte der Sozialpädagogik öffnen – ein Zugangstext. In: Niemeyer, Christian/Schröder, Wolfgang/Böhnisch, Lothar (Hrsg.): Grundlinien historischer Sozialpädagogik. Traditionsbezüge, Reflexionen und übergangene Diskurse. Weinheim: Juventa, S. 7–32.
- Bollinger, Stefan (2009a): Das Konzept der kulturellen Autonomie. Otto Bauer (1881-1983). In: Bollinger, Stefan (Hrsg.): Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage. Wien: Promedia, S. 113–114.
- Bollinger, Stefan (2009b): Die Linke und die Dauerfragen Nation und Nationalismus. In: Bollinger, Stefan (Hrsg.): Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage. Wien: Promedia, S. 7–34.
- Bollinger, Stefan (2009c): Die Verfechter der Selbstbestimmung. Wladimir Iljitsch Lenin (1870-1824). In: Bollinger, Stefan (Hrsg.): Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage. Wien: Promedia, S. 75–76.
- Bollinger, Stefan (2009d): Mehr als Fragmente – Diskussion von Linken zu Nation, Nationalismus und sozialistischer Revolution. In: Bollinger, Stefan (Hrsg.): Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage. Wien: Promedia, S. 35–38.
- Bommes, Michael (1999): Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Bommes, Michael/Scherr, Albert (1996): Soziale Arbeit als Exklusionsvermeidung, Inklusionsvermittlung und/oder Exklusionsverwaltung. In: Merten, Roland/Sommerfeld, Peter/Koditek, Thomas (Hrsg.): Sozialarbeitswissenschaft – Kontroversen und Perspektiven. Berlin: Luchterhand, S. 93–119.
- Bommes, Michael/Scherr, Albert (2012): Soziologie der sozialen Arbeit. Eine Einführung in Formen und Funktionen organisierter Hilfe. Weinheim [u.a.]: Beltz Juventa. 2., vollst. überarb. Aufl.
- Bönt, Ralf (2014): Tausendschön im Neopatriarchat. <https://www.bpb.de/apuz/178666/tausendschoen-im-neopatriarchat> [Zugriff: 02.06.2020].
- Bormann, Alexander von (1998): Volk als Idee. Zur Semiotisierung des Volksbegriffs. In: Bormann, Alexander von (Hrsg.): Volk – Nation – Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 35–56.
- Borscheid, Peter (2004): Das Tempo-Virus. Eine Kulturgeschichte der Beschleunigung. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Both, Wolfgang (2008): Rote Blaupausen. Eine kurze Geschichte der sozialistischen Utopien. Berlin: Shayol.
- Bouvrme-De Bie, Maria/Cousée, Filip/Roose, Rudi/Bradt, Lieve (2020): Social pedagogy and social work. In: Kessl, Fabian/Lorenz, Walter/Otto, Hans-Uwe/White, Sue (Hrsg.): European social work – a compendium. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich Publishers, S. 273–288.
- Braches-Chyrek, Rita (2013): Jane Addams, Mary Richmond und Alice Salomon. Professionalisierung und Disziplinbildung Sozialer Arbeit. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich.
- Brettschneider, Kurt (1917): Aus der Bewegung. Randbemerkung zum Stargarder Wandervogeltag. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 13.
- Bruch, Rüdiger von (1989): Kaiser und Bürger. Wilhelminismus als Ausdruck kulturellen Umbruchs um 1900. In: Birke, Adolf M./Kettner, Lothar (Hrsg.): Bürgertum, Adel und Monarchie. Wandel der Lebensformen im Zeitalter des bürgerlichen Nationalismus. München, London, New York, Paris: K.G. Saur, S. 119–146.
- Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (1992): Einleitung. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta. 3. Aufl., S. VIII–XV.
- Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.) (2004): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Buck, Henning (1998): Zum Spannungsfeld der Begriffe Volk – Nation – Europa vor der Romantik. In: Bormann, Alexander von (Hrsg.): Volk – Nation – Europa. Zur Romantisierung und Entromantisierung politischer Begriffe. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 21–34.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2019): Vor 100 Jahren. Gründung des Völkerbundes. <https://www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/302479/100-jahre-voelkerbund> [Zugriff: 19.08.2020].

- Buskotte, Frank (2006): Resonanzen für Geschichte. Niklas Luhmanns Systemtheorie aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive. Berlin: LIT-Verlag.
- Bussemer, Herrad-Ulrike (1985): Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum. Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit. Weinheim, Basel: Beltz Juventa.
- Chambon, Adrienne (2013): Recognising the Other, understanding the Other: a brief history of social work and Otherness. In: *Nordic Social Work research* 3, 2, S. 120–129.
- Corsi, Giancarlo (2019a): Inklusion/Exclusion. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 78–82.
- Corsi, Giancarlo (2019b): Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 189–195.
- Corsi, Giancarlo (2019c): Werte. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 207–209.
- Costas, Ilse (1995): Die Öffnung der Universitäten für Frauen – Ein internationaler Vergleich für die Zeit vor 1914. In: *Leviathan* 23, 4, S. 496–516.
- Dann, Otto (1995): Nationale Fragen in Deutschland: Kulturation, Volksnation, Reichsnation. In: Francois, Etienne/Siegrist, Hannes/Vogel, Jakob (Hrsg.): *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 66–82.
- Davidis, Henriette (1876): *Die Hausfrau. Praktische Anleitung zur selbständigen und sparsamen Führung von Stadt und Landhaushaltungen*. Leipzig: Verlag von E.A. Seemann. 8. verbesserte und vermehrte Aufl.
- Der große Brockhaus (1930): Gemeinschaft. In: *Der große Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden, Band 7*. Leipzig: F.U. Brockhaus, S. 133–134.
- Der große Brockhaus (1934): Volkstum. In: *Der große Brockhaus. Handbuch des Wissens in zwanzig Bänden. Neunzehnter Band Tou\_Wam, Band 19*. Leipzig: F.U. Brockhaus, S. 666.
- Deutsche Akademische Freischar/Deutscher Bund abstinenter Studenten/Deutscher Vortruppenbund/Wandervogel e.V. Jungwandervogel/Bund deutscher Wanderer/Oesterreichischer Wandervogel Germania/Bund abstinenter Schüler/Freie Schulgemeinde Wickersdorf/Bund für freie Schulgemeinden/Akademische Vereinigungen Marburg und Jena/Serakreis Jena/Burschenschaft Vandalia-Jena/Landschulheim am Solling (1913): *Einladung zum Freideutsche Jugendtag. Auf dem Hohen Meissner am 10. bis 12. Oktober*. In: *Der Anfang. Zeitschrift der Jugend* 1, 5, S. 129–130.
- Deutscher Bundesjugendring (2019): *Satzung des DBJR*. <https://www.dbjr.de/gremien/satzung/> [Zugriff: 21.03.2021].
- Deutscher Bundestag (1984): *Fragen an die deutsche Geschichte. Ideen, Kräfte, Entscheidungen von 1800 bis zur Gegenwart*. Bonn. 10. Aufl.
- Diebäcker, Marc/Hofer, Manuela (2021): Social Justice Bewegungen und Soziale Arbeit – eine schwierige Beziehung. In: *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich* 41, 161, S. 25–40.

- Dierkes, Wiebke (2016): Non Compliance, (Ver-)Weigerung und widerständige Praxen als Ermöglichungsporvokation(en) solidarischer Sozialer Arbeit. In: Soziale Passagen 8, 2, S. 255–274.
- Dierkes, Wiebke (2020): Politische Bildung nicht „brauchen“, sondern „sein“. In: Sozial Extra 44, 1, S. 7–12.
- Dithmar, Reinhard (1993): Arbeiterlieder. 1844 bis 1945. Neuwied: Luchterhand.
- Dollinger, Bernd (2010): Gemeinschaft oder Gesellschaft? Repräsentationen des Sozialen als Gegenstand sozialpädagogischer Historiographie? In: Müller, Carsten (Hrsg.): Historisch-kritische Zugänge zur Professionalität der Sozialpädagogik und Sozialarbeit. [Historische Sozialpädagogik, Sozialarbeit 2009]. Sozialpädagogik und soziale Arbeit in der Blauen Eule, Band 14. Essen: Die Blaue Eule, S. 59–75.
- Dollinger, Bernd (2012a): Einleitende Anmerkungen zu einer eigentümlichen Spezies. In: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik. Die Bildung der modernen Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 3., durchges. Aufl., S. 7–26.
- Dollinger, Bernd (2012b): Hermann Nohl (1879-1960). Die Suche nach kultureller Einheit und ästhetischer Form. In: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik. Die Bildung der modernen Gesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 3., durchges. Aufl., S. 247–264.
- Dollinger, Bernd (2020): Sozialpädagogische Theoriegeschichten. Eine narrative Analyse historischer und neuerer Theorien Sozialer Arbeit. Weinheim: Beltz Juventa.
- Dorn, Thea/Wagner, Richard (2011): Die deutsche Seele. München: Knaus. 8. Aufl.
- Drechseler-Hohlt, Mathilde (1929): Betrachtungen zu einer staatsbürgerlichen Schulungswoche für Frauen. In: Die Frau 36, 10, S. 603–607.
- Dubiski, Judith/Hermens, Claudia/Schäfer, Stefan/Thimmel, Andreas (Hrsg.) (2021): Bildung und Politik. Praxisforschung im Feld der non-formalen Bildung. Frankfurt a.M.: Wochenschau.
- Dudek, Peter (1997): Jugend und Jugendbilder in der pädagogischen Reflexion seit dem späten 18. Jahrhundert. In: Niemeyer, Christian/Schröer, Wolfgang/Böhnisch, Lothar (Hrsg.): Grundlinien historischer Sozialpädagogik. Traditionsbezüge, Reflexionen und übergangene Diskurse. Weinheim: Juventa.
- Dudek, Peter (2014): „Vom Schulmeister zum Menschen“. Max Tepp – ein jugendbewegter Reformpädagoge, Schriftsteller und Verleger. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Dürkop, Marlis (1984): Erscheinungsformen des Antisemitismus im Bund Deutscher Frauenvereine. In: Feministische Studien 3, 1, S. 140–150.
- Ecarius, Jutta (2000): Außerpädagogische Freizeit und jugendkulturelle Stile. In: Sander, Uwe/Vollbrecht/Ralf (Hrsg.): Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen, Orientierungen, Risiken. Neuwied: Luchterhand, S. 138–157.
- Engelke, Ernst/Borrmann, Stefan/Spatscheck, Christian (2018): Theorien der sozialen Arbeit. Eine Einführung. Freiburg i.Br.: Lambertus. 7. überarbeitete und erweiterte Aufl.
- Erll, Astrid (2017): Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen. Eine Einführung. Stuttgart: Metzler. 3. Aufl.
- Espósito, Elena (2018): Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.



- Esposito, Elena (2019a): Code. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 33–37.
- Esposito, Elena (2019b): Identität/Differenz. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 72–75.
- Esposito, Elena (2019c): Programm. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 139–141.
- Esposito, Elena (2019d): Reflexion. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 154–155.
- Esposito, Elena (2019e): Risiko/Gefahr. In: Baraldi, Claudio/Corsi, Giancarlo/Esposito, Elena (Hrsg.): GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 9. Aufl., S. 160–162.
- Evers, Adalbert/Nowotny, Helga (1987): Über den Umgang mit Unsicherheit. Die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Feidel-Mertz, Hildegard (2001 [1937]): „In erster Linie Sozialpädagoge“. Zum erziehungswissenschaftlichen Verständnis von Carl Mennicke. In: Mennicke, Carl (Hrsg.): Sozialpädagogik. Grundlagen, Formen und Mittel der Gemeinschaftserziehung. Weinheim: Beltz Juventa, S. 207–214.
- Feuchter-Schawelka (1998): Siedlungs- und Landkommunenbewegung. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 227–224.
- Feustel, Adriane (2020): Alice Salomon (1872-1948). Sozialreformerin und Frauenrechtlerin. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fichte, Johann Gottlieb (1845/1846): Sämtliche Werke. Reden an die deutsche Nation. Vierte Rede: Hauptverschiedenheit zwischen den Deutschen und den übrigen Völkern germanischer Abstammung. <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Reden+an+die+deutsche+Nation/4.+Hauptverschiedenheit+zwischen+den+Deutschen+und+den+%C3%BCbrigen+V%C3%B6lkern+germanischer+Abkunft> [Zugriff: 07.08.2020].
- Fiedler, Gudrun (1988): Beruf und Leben. Die Wandervogel-Idee auf dem Prüfstand. In: Knoll, Joachim H./Schoeps, Julius (Hrsg.): Typisch deutsch. Die Jugendbewegung. Opladen: Leske + Budrich, S. 71–100.
- Fiedler, Juliane (2018): Konstruktion und Fiktion der Nation. Literatur aus Deutschland, Österreich und der Schweiz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Wiesbaden: Springer VS; Imprint: J.B. Metzler.
- Fischer, Frank (1917): Wandern ein Traum. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 7.
- Fischer, Franz (1913): Ziele. In: Wandervogelführerzeitung 1, 12, S. 225–230.
- Fischer, Walter (1912): Vom Schlafsack. In: Wandervogel 7, 3.
- Franke-Meyer, Diana/Kuhlmann, Carola (2018): Einleitung. In: Franke-Meyer, Diana/Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Soziale Bewegungen und soziale Arbeit. Von der Kindergartenbewegung zur Homosexuellenbewegung. Wiesbaden: Springer VS.
- Franken, Irene (2008): Frauen in Köln. Der historische Stadtführer. Köln: Bachem.

- Fraser, Nancy/Honneth, Axel (Hrsg.) (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Freidutscher Jugendtag (2020): Meißner 2013. <https://meissner-2013.de/> [Zugriff: 25.09.2020].
- Freudenberg, Ika (1905): Die Frauen und das Vaterland. In: Die Frau 12, 10, S. 577–587.
- Fricke, Dieter (1987): Handbuch zur Geschichte der Deutschen Arbeiterbewegung 1869-1917, Band 2. Berlin: Dietz.
- Friedrich-Ebert-Stiftung (2017): Bibliothek der Friedrich-Ebert-Stiftung: Zeitschriften-Digitalisierung. <http://www.fes.de/de/bibliothek/digitale-bibliothek/zeitschriften-digitalisierung/> [Zugriff 06.10.2020].
- Fritz, Michael/Hafeneger, Benno (1993): ... und fahr'n wir ohne Wiederkehr. Ein Le-sebuch zur Kriegsbegeisterung junger Männer. Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Fuchs, Peter (2012): Kommunikation. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 90–92.
- Fulda, Friedrich Wilhelm (1912): Alkohol und Zusammenwandern. Eine Vorrede. In: Wandervogelführerzeitung 1, S. 12.
- Geißler, Willi (1917): Vom Buchzeichen und vom Wandervogel. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 12, 1, S. 4–6.
- Gerhard, Ute/Klausmann, Christina/Wischermann, Ulla (1993): Frauenfreundschaften. Ihre Bedeutung für Politik und Kultur der alten Frauenbewegung. In: Feministische Studien 21, 1, S. 21–37.
- Geulen, Christian (2018): Zur „Wiederkehr“ des Nationalismus. In: Aus Politik und Zeitgeschichte 68, 48, S. 4–8.
- Giesecke, Hermann (1981): Vom Wandervogel bis zur Hitlerjugend. Jugendarbeit zwischen Politik und Pädagogik. Juventa Paperback. München: Juventa Verlag.
- Göbel, Andreas (2012): Selbstbeschreibung. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 113–115.
- Götsch, Georg (1923): Woher – wohin? Eines Bundes Weg und Wille. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 18, 1/2/3, S. 19–24.
- Götze, Walter (1923): Von der Haltung. In: Wandervogel. Illustrierte Monatsschrift 18, 1/2/3, S. 9–10.
- Gran, Michael (2005): Das Verhältnis der Pädagogik Herman Nohls zum Nationalsozialismus. Eine Rekonstruktion ihres politischen Gehalte. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Grebing, Helga (1985): Arbeiterbewegung. Sozialer Protest und kollektive Interessenvertretung bis 1914. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Gretz, Daniela (2007): Die deutsche Bewegung. Der Mythos von der ästhetischen Erfindung der Nation. München: Fink.
- Großbölting, Thomas (2004): Soziale Frage und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert – systemtheoretische Anregungen zu einer Ideengeschichte der Industriegesellschaft. In: Becker, Frank (Hrsg.): Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag, S. 303–329.
- Hacker, Lucia (2007): Schreibende Frauen um 1900. Rollen – Bilder – Gesten. Berlin, Münster: LIT-Verlag.

- Hagen, W. (1916): Vom Geist des Wandervogels. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 11, S. 230.
- Hammerschmidt, Peter/Aner, Kirsten/Weber, Sascha (2019): Zeitgenössische Theorien Sozialer Arbeit. Weinheim: Juventa. 2., durchgesehene Aufl.
- Hammerschmidt, Peter/Weber, Sascha/Seidenstücker, Bernd (2017): Soziale Arbeit – die Geschichte. Opladen, Toronto: Barbara Budrich.
- Harms, Antje (2021): Von linksradikal bis deutschnational. Jugendbewegung zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Frankfurt: Campus Verlag.
- Harnisch, Manfred (1989): Nationalisierung der Dynastien oder Monarchisierung der Nation? Zum Verhältnis von Monarchie und Nation in Deutschland im 19. Jahrhundert. In: Birke, Adolf M./Kettennacker, Lothar (Hrsg.): Bürgertum, Adel und Monarchie. Wandel der Lebensformen im Zeitalter des bürgerlichen Nationalismus. München, London, New York, Paris: K.G. Saur, S. 71–92.
- Harris, Robert (2017): Vaterland. Roman. München: Wilhelm Heyne Verlag. Durchgesehene und verbesserte Neuausgabe.
- Hasselfeldt, Gerda (1990): Frauen in der 48er Bewegung. In: Ropers, Michael (Hrsg.): Bilder zur Frauenbewegung im 19. Jahrhundert. Bremerhaven: Ditzen, S. 50–52.
- Haunfelder, Bernd (1990): „Die Knaben blieben wenigstens einmal sitzen“. In: Ropers, Michael (Hrsg.): Bilder zur Frauenbewegung im 19. Jahrhundert. Bremerhaven: Ditzen, S. 66–68.
- Hein, Peter Ulrich (1984): Jahrhundertwende, Kunstenthusiasmus und Jugendbewegung. Eine Generalprobe zur Transformation des Ästhetischen in der Postmoderne? In: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): Künstliche Paradiese der Jugend. Zur Geschichte und Gegenwart ästhetischer Subkultur. Münster: LIT-Verlag, S. 14–38.
- Hellmann, Kai-Uwe (1996): Systemtheorie und neue soziale Bewegungen. Identitätsprobleme in der Risikogesellschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Henseler, Joachim/Reyer, Jürgen (Hrsg.) (2000): Sozialpädagogik und Gemeinschaft. Historische Beiträge zur Rekonstruktion eines konstitutiven Verhältnisses. Grundlagen der sozialen Arbeit, Band 4. Baltmannsweiler: Schneider Verlag.
- Hentges, Gudrun/Bozay, Kemal (2022): Nation. In: Alice Salomon Archiv der Alice Salomon Hochschule Berlin (Hrsg.): „Über alle Parteiungen hinweg“? Aktuelle Gedanken zu Alice Salomons -Schlüsseltext über die Grundlagen und Ziele der Sozialen Arbeit. Freiburg: Lambertus-Verlag, S. 60–65.
- Herbst, Liesa (2015): Von Natur aus anders. Die Biologisierung der Geschlechterdifferenz und ihre Renaissance in populären Sachbüchern. Wien: LIT-Verlag.
- Hering, Rainer (2003): „Es ist verkehrt, Ungleichen Gleichheit zu geben“. Der Alldutsche Verband und das Frauenwahlrecht. In: Ariadne Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte, 43, S. 22–29.
- Hering, Sabine/Münchmeier, Richard (2015): Geschichte der Sozialen Arbeit. Eine Einführung. Weinheim: Beltz Juventa. 6. Aufl.
- Hermann (1913): Eine Frage. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 1, 8, S. 225–227.
- Hervé, Florence (2001a): Brot und Frieden – Kinder, Küche, Kirche: Weimarer Republik 1918/1919 bis 1933. In: Hervé, Florence (Hrsg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln: PapyRossa. 7. verbesserte und überarbeitete Aufl., S. 85–110.

- Hervé, Florence (2001b): Dem Reich der Freiheit werb' ich Bürgerinnen: Von den Anfängen bis 1889. In: Hervé, Florence (Hrsg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln: PapyRossa. 7. verbesserte und überarbeitete Aufl., S. 11–35.
- Heuet, G. S. (1918): Führer sein! In: Wandervogel 13, 9/10, S. 185.
- Hilger, Marie-Elisabeth (1982): Kapitalist, Kapitalismus. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Grundbegriffe zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, 3 (H-Me). Stuttgart: Klett-Cotta, S. 399–454.
- Hobsbawm, Eric (2019): Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press. 26. Aufl.
- Hofmann, Werner/Abendroth, Wolfgang (1974): Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Sammlung Göschen, Band 5205. Berlin, New York: De Gruyter. 5. unveränderte Aufl.
- Hohorst, Gerd/Kocka, Jürgen/Ritter, Gerhard A. (1975): Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch. Statistische Arbeitsbücher zur neueren deutschen Geschichte. München: Beck.
- Holler, Eckard (1984): Ästhetik des Widerstandes und politisches Engagement in der bündischen Jugend. In: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): Künstliche Paradiese der Jugend. Zur Geschichte und Gegenwart ästhetischer Subkultur. Münster: LIT-Verlag, S. 74–99.
- Holzer, Boris (2012): Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 193–196.
- Honneth, Axel (2003): Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, Nancy/Honneth, Axel (Hrsg.): Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, S. 129–224.
- Hünersdorf, Bettina (2009): Der klinische Blick. Systemtheoretische Annäherungen an eine Reflexionstheorie des Hilfesystems. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Initiativkreis der Meißnervorbereitung (2013): Die Meißnerformel und ihre Erklärungen im Wandel der Zeit. [http://meissner-2013.de/sites/default/files/Medien/Ausgang\\_1\\_Mei%C3%9Fnerformel-im-Wandel-der-Zeit.pdf](http://meissner-2013.de/sites/default/files/Medien/Ausgang_1_Mei%C3%9Fnerformel-im-Wandel-der-Zeit.pdf) [Zugriff 06.10.2022].
- Jeismann, Michael (1993): Alter und neuer Nationalismus. In: Jeismann, Michael/Ritter, Henning (Hrsg.): Grenzfälle – Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig: Reclam, S. 9–27.
- Jordan, Stefan (2018): Theorien und Methoden der Geschichtswissenschaft. Paderborn: Ferdinand Schöningh. 4., aktualisierte Aufl.
- Kade, Jochen (1999): System, Protest und Reflexion. Gesellschaftliche Referenzen und theoretischer Status der Erziehungswissenschaft/Erwachsenenbildung. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 4, 2, S. 527–544.
- Kammel, Frank Matthias (2013): Nach Sonnenaufgang. Jugend als Sinnbild kultureller Erneuerung um 1900. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 19–27.

- Kanter, Rosabeth Moss (1993): Men and women of the corporation. New York: Basic Books. [Nachdr.]
- Kappeler, Manfred (2000): Der schreckliche Traum vom Vollkommenen Menschen. Rassenhygiene und Eugenik in der Sozialen Arbeit. Marburg: Schüren.
- Karminski, Hannah (1929): Zwei jüdische Frauentage. In: Die Frau 36, 12, S. 742–746.
- Kautsky, Karl (1887a): Die moderne Nationalität. (Schluß). In: Die neue Zeit, 10, S. 442–451.
- Kautsky, Karl (1887b): Karl Marx's Oekonomische Lehren. Stuttgart, Weimar, Stuttgart: Dietz; Klassik Stiftung Weimar.
- Kautsky, Karl (1895): Die Vorläufer des neueren Sozialismus. Stuttgart: J.H.W. Dietz.
- Kautsky, Karl (2020 [1909]): Der Weg zur Macht. Politische Betrachtungen über das Hineinwachsen in die Revolution. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/kautsky/1909/macht/index.htm> [Zugriff 06.10.2020].
- Kautsky, Karl/Schönlank, Bruno (2015): Sozialistische Forderungen für die Arbeiterwohl-fahrt. In: Hering, Sabine/Münchmeier, Richard (Hrsg.): Geschichte der Sozialen Arbeit. Quellentexte. Weinheim: Beltz Juventa, S. 59–63.
- Kentner, Gerhart (1916): Vom „primären“ Wandervogel. Eine Entgegnung. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 11, 9, S. 183–184.
- Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (1998a): Einleitung der Herausgeber. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 10–18.
- Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.) (1998b): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer.
- Kern, Thomas (2008): Soziale Bewegungen. Ursachen, Wirkungen, Mechanismen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kessl, Fabian/Lorenz, Walter/Otto, Hans-Uwe/White, Sue (2020): Chapter introduction. In: Kessl, Fabian/Lorenz, Walter/Otto, Hans-Uwe/White, Sue (Hrsg.): European social work – a compendium. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich Publishers, S. 23–24.
- Kirchmeier, Christian (2012): Sinn. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 117–119.
- Klafki, Wolfgang/Brockmann, Johanna-Luise (2002): Geisteswissenschaftliche Pädagogik und Nationalsozialismus. Herman Nohl und seine „Göttinger Schule“ 1932–1937 eine individual- und gruppenbiografische, mentalitäts- und theoriegeschichtliche Untersuchung. Weinheim: Beltz Juventa.
- Klages, Ludwig (1988): Mensch und Erde. In: Mogge, Winfried/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Hoher Meißner 1913. Der erste freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, S. 171–189.
- Kleve, Heiko (2007): Postmoderne Sozialarbeit. Ein systemtheoretisch-konstruktivistischer Beitrag zur Sozialarbeitswissenschaft. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2. Aufl.
- Klönne, Arno (1984): Jungbrunst. Über den ästhetischen und politischen Dilettantismus der deutschen Jugendbewegung. In: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): Künstliche Paradiese der Jugend. Zur Geschichte und Gegenwart ästhetischer Subkultur. Münster: LIT-Verlag, S. 100–107.
- Kneer, Georg/Nassehi, Armin (2000): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. Uni-Taschenbücher. 4. Aufl.

- Knoll, Joachim H. (1988): Typisch deutsch? Die Jugendbewegung. Ein essayistischer Deutungsversuch. In: Knoll, Joachim H./Schoeps, Julius (Hrsg.): Typisch deutsch. Die Jugendbewegung. Opladen: Leske + Budrich, S. 11–25.
- Knoll, Joachim H./Schoeps, Julius (1988): Vorwort. In: Knoll, Joachim H./Schoeps, Julius (Hrsg.): Typisch deutsch. Die Jugendbewegung. Opladen: Leske + Budrich, S. 5–8.
- Kolbe, E. (1907): Mancherlei vom Jugendwandern. In: Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt-Wandervogel“ 2, 10, S. 140–141.
- Kollantai, Alexandra (1986 [1974]): Ich habe viele Leben gelebt. Autobiographische Aufzeichnungen. Köln: Paul Rugenstein. 3. Aufl.
- Koller, Guido (2016): Geschichte digital. Historische Welten neu vermessen. Stuttgart: Kohlhammer.
- Koselleck, Reinhart (2004): Volk Nation Masse. In: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 141–429.
- Koselleck, Reinhart (2002): Hinweise auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels. In: Bödeker, Hans Erich/Bevir, Mark (Hrsg.): Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte. Göttinger Gespräche zur Geschichtswissenschaft, Band 14. Göttingen: Wallstein, S. 29–47.
- Koselleck, Reinhart (2010): Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Band 1926. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Kuhlmann, Carola (2000): Alice Salomon. Ihr Lebenswerk als Beitrag zur Entwicklung der Theorie und Praxis sozialer Arbeit. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Kuhlmann, Carola (2008): Geschichte sozialer Arbeit. Eine Einführung für soziale Berufe. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Kuhlmann, Carola (2011): Geschichte der Sozialen Arbeit. Eine Einführung für soziale Berufe. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Kuhn, Axel (2004): Die deutsche Arbeiterbewegung. Stuttgart: Reclam.
- Kunstreich, Timm (2014): Ohne Mandat – aber politisch produktiv. Perspektiven einer kritischen Sozialen Arbeit. In: Bütow, Birgit, Chassé, Karl August/Lindner, Werner (Hrsg.): Das Politische im Sozialen – Historische Linien und aktuelle Herausforderungen. Opladen: Barbara Budrich, S. 51–64.
- Labmers, Helmut (2016): Theorien der Sozialen Arbeit. Ein Kompendium und Vergleich. Opladen: Barbara Budrich. 3., überarbeitete Aufl.
- Lammel, Inge (2002): Arbeiterlied – Arbeitergesang. Hundert Jahre Arbeitermusikultur in Deutschland. Aufsätze und Vorträge aus 40 Jahren 1959-1998. Teetz: Hentrich & Hentrich.
- Langbehn, Julius (1890): Rembrandt als Erzieher. Leipzig: Hirschfeld. 18. Aufl.
- Lange, Helene (1904): Die Frau als Bürgerin. In: Die Frau 9, 11, S. 526–534.
- Lange, Helene (1915): 50 Jahre deutscher Frauenbewegung. In: Die Frau 23, 1, S. 1–20.
- Lange, Helene (1927a): Louise Otto-Peters und die erste deutsche Frauenzeitung. In: Die Frau 34, 5, S. 257–267.
- Lange, Helene (1927b): Von den Anfängen der Frauenbewegung. In: Die Frau 34, 9, S. 544–548.

- Lange, Helene (1928): „Aus den Kampfzeiten“. Aus dem Aufsatz: Die Frauen und das politische Leben (1909). In: Sondernummer „Die Frau“. Helene Lange zum 80. Geburtstag gewidmet, 35, 7, S. 418–432.
- Langewiesche, Dieter (1999): Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert: zwischen Partizipation und Aggression. Vortrag vor dem Gesprächskreis Geschichte der Friedrich-Ebert-Stiftung in Bonn. Bonn.
- Lau, Dayana (2019): Soziale Bewegungen, Professionalisierung und Disziplinbildung in der frühen Sozialen Arbeit. Dissertation. Universität Trier. Trier.
- Lau, Dayana (2020): Zwischen Kritik und Normativität: Die ‚Familienstudien‘ der Berliner Akademie für soziale und pädagogische Frauenarbeit (1930–1933) als frühe Ansätze der Geschlechterforschung in der Sozialen Arbeit. In: Rose, Lotte/Schimpf, Elke (Hrsg.): Sozialarbeitswissenschaftliche Geschlechterforschung: Methodologien, Konzepte, Forschungsfelder. Opladen: Barbara Budrich, S. 99–114.
- Leggewie, Claus (2017): Immer noch. Rechte soziale Bewegungen – revisited. In: Soziale Passagen 8, 2, S. 389–394.
- Lepsius, Mario Rainer (1990): Nation und Nationalismus in Deutschland. In: Lepsius, M. Rainer (Hrsg.): Interessen, Ideen und Institutionen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 232–246.
- Lessenich, Stephan (Hrsg.) (2003): Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffen. Historische und aktuelle Diskurse. Frankfurt: Campus Verlag.
- Lorenz, Walter/Maurer, Susanne (2020): Civic Society, Self-Organisation, and resistance. In: Kessler, Fabian/Lorenz, Walter/Otto, Hans-Uwe/White, Sue (Hrsg.): European social work – a compendium. Opladen, Berlin, Toronto: Barbara Budrich Publishers, S. 83–100.
- Lüdders, Marc (2004): Die Suche nach einem Dritten Weg. Beiträge der deutschen Nationalökonomie in der Zeit der Weimarer Republik. Frankfurt a.M., Berlin: Peter Lang.
- Luhmann, Niklas (1991): Wie lassen sich latente Strukturen beobachten. In: Watzlawick, Paul/Foerster, Heinz (Hrsg.): Das Auge des Beobachters. Beiträge zum Konstruktivismus. München: Pieper, S. 61–74.
- Luhmann, Niklas (1993): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Luhmann, Niklas (2015): Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 13. Aufl.
- Luhmann, Niklas (2018a): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 10. Aufl.
- Luhmann, Niklas (2018b): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Luserke, Matthias (2010): Sturm und Drang. Autoren, Texte, Themen. Stuttgart: Reclam.
- Lütken, Charlotte (1986): Die deutsche Jugendbewegung. Ein soziologischer Versuch. Münster: LIT-Verlag.
- Luxemburg, Rosa (1906): Massenstreik, Partei und Gewerkschaften. Hamburg: Dübner.

- Luxemburg, Rosa (2009): Nationalitätenfrage und Autonomie. In: Bollinger, Stefan (Hrsg.): Linke und Nation. Klassische Texte zu einer brisanten Frage. Wien: Promedia, S. 67–71.
- Luxemburg, Rosa (2018 [1899]): Sozialreform oder Revolution? Berlin: Manifest Verlag.
- Maasen, Sabine/Weingart, Peter (2000): Metaphors and the Dynamics of Knowledge. Routledge Studies in Social and Political Thought. London, New York: Routledge.
- Malthus, Thomas R. (2008): Die einzige wirksame Methode, die Lage der Armen zu verbessern. In: Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Geschichte der Sozialen Arbeit. Textbuch. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 24–29.
- Man, Hendryk de (1926): Zur Psychologie des Sozialismus. Verlag Eugen Diederichs, Jena 1926. Jena: Eugen Diederichs.
- Marx, Karl (1875): Kritik des Gothaer Programms. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1875/kritik/randglos.htm> [Zugriff 06.10.2022].
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei. Liverpool: Bildungsgesellschaft für Arbeiter.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (2014 [1848]): Manifest der Kommunistischen Partei. Stuttgart: Reclam.
- Maurer, Susanne (2006): Gouvernamentalität „von unten her“ denken. Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen als (kollektive) Akteure „beweglicher Ordnungen“. In: Maurer, Susanne/Weber, Susanne Maria (Hrsg.): Gouvernamentalität und Erziehungswissenschaft. Wissen – Macht – Transformation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 232–252.
- Maurer, Susanne (2012): Soziale Bewegung. In: Kessel, Fabian/Reutlinger, Christian/Maurer, Susanne/Frey, Oliver (Hrsg.): Handbuch Sozialraum. VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 629–648.
- Maurer, Susanne (2014): „Das Private ist politisch!“: Neue Frauenbewegung, Soziale Arbeit und Perspektiven der Kritik. In: Bütow, Birgit/Chassé, Karl August/Lindner, Werner (Hrsg.): Das Politische im Sozialen historische Linien und aktuelle Herausforderungen der Sozialen Arbeit. Opladen [u.a.]: Barbara Budrich, S. 65–81.
- Mayrhofer, Hemma (2009): Soziale Inklusion und Exklusion: Eine (system-)theoretische Unterscheidung als Beobachtungsangebot für die Soziale Arbeit. In: Soziales Kapital. Wissenschaftliches Journal österreichischer Fachhochschule-Studiengänge Soziale Arbeit, Band 2. <http://www.soziales-kapital.at/index.php/soziales-kapital/article/viewFile/108/145.pdf> [Zugriff 06.10.2022].
- Meier, Christian (1996): Überlegungen für ein zukunftsweisendes Verständnis von Nation. In: Calliess, Jörg (Hrsg.): Stigma und Normalität. 50 Jahre nach dem Untergang des ersten deutschen Nationalstaates auf der Suche nach der Nation. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 143–160.
- Mennicke, Carl (1929): Die sozialen Lebensformen als Erziehungsgemeinschaften. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): Handbuch der Pädagogik. Die biologischen, psychologischen und soziologischen Grundlagen der Pädagogik, Band 2. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 281–299.



- Mennicke, Carl (Hrsg.) (1999 [1935]): Sozialpsychologie. Die allgemeinen Grundlagen und deren Anwendung auf die gesellschaftlichen und politischen Erscheinungen, vor allem der gegenwärtigen Zeit. Weinheim: Deutscher Studien Verlag.
- Mennicke, Carl (2001 [1937]): Sozialpädagogik. Grundlagen, Formen und Mittel der Gemeinschaftserziehung. In: Mennicke, Carl (Hrsg.): Sozialpädagogik. Grundlagen, Formen und Mittel der Gemeinschaftserziehung. Weinheim: Beltz Juventa, S. 13–200.
- Misik, Robert (2011): Marx für Eilige. Berlin: Aufbau-Taschenbuch.
- Mogge, Winfried (1988): „Wenn wir schreiten Seit‘ an Seit‘ ...“. Das Phänomen „Jugend“ in der deutschen Jugendbewegung. In: Knoll, Joachim H./Schoeps, Julius (Hrsg.): Typisch deutsch. Die Jugendbewegung. Opladen: Leske + Budrich, S. 35–54.
- Mogge, Winfried (1998): Jugendbewegung. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 181–195.
- Mogge, Winfried (2009): „Ihr Wandervogel in der Luft ...“. Fundstücke zur Wanderung eines romantischen Bildes und zur Selbstinszenierung einer Jugendbewegung. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mogge, Winfried/Reulecke, Jürgen (Hrsg.) (1988): Hoher Meißner 1913. Der erste freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik.
- Mollenhauer, Klaus (1987 [1959]): Die Ursprünge der Sozialpädagogik in der industriellen Gesellschaft. Eine Untersuchung zur Struktur sozialpädagogischen Denkens und Handelns. Weinheim: Beltz Juventa.
- Moretti, Franco (2016): Distant Reading. Konstanz: Konstanz University Press.
- Morris, William (2017 [1890]): Kunde von Nirgendwo. Berlin: Golkonda.
- Mühlum, Albert (1996): Sozialpädagogik und Sozialarbeit. Ein Vergleich. Frankfurt a.M.: Deutscher Verein für Öffentliche und Private Fürsorge. 2., neubearb. u. erw. Aufl.; neu bearb. u. erw. Aufl. von: Sozialpädagogik und Sozialarbeit. Eine vergleichende Darstellung zur Bestimmung.
- Müller, Kurt (1919): Vom Wandervogelführerstand. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 14, 7, S. 197–205.
- Münkler, Herfried (2018): Die Deutschen und ihre Mythen. Reinbek bei Hamburg: Rowolth. 5. Aufl.
- Nassehi, Armin (2011): Gesellschaft der Gegenwarten. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Nassehi, Armin (2020): das große nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests. Hamburg: Kursbuch Kulturstiftung.
- Niemeyer, Christian (1997): Sozialpädagogik und der Zwang zur disziplinären Verortung. In: Niemeyer, Christian/Schröer, Wolfgang/Böhnisch, Lothar (Hrsg.): Grundlinien historischer Sozialpädagogik. Traditionsbezüge, Reflexionen und übergangene Diskurse. Weinheim: Juventa, S. 33–42.
- Niemeyer, Christian (2010): Klassiker der Sozialpädagogik. Einführung in die Theoriesgeschichte einer Wissenschaft. Weinheim, München: Juventa-Verl. 3., aktualisierte Aufl.
- Niemeyer, Christian (2013): Die dunklen Seiten der Jugendbewegung. Vom Wandervogel zur Hitlerjugend. Tübingen: Francke.

- Niemeyer, Christian (2014): Über Julius Langbehn (1851-1907), die völkische Bewegung und das wundersame Image des ‚Rembrandtdeutschen‘ in der pädagogischen Geschichtsschreibung. In: Zeitschrift für Pädagogik 60, 4, S. 607–620.
- Niemeyer, Christian (2015): Mythos Jugendbewegung. Ein Aufklärungsversuch. Weinheim [u.a.]: Beltz Juventa.
- Nohl, Herman (1933): Die pädagogische Bewegung in Deutschland. In: Nohl, Herman/Pallat, Ludwig (Hrsg.): Handbuch der Pädagogik. Die Theorie und die Entwicklung des Bildungswesens, Band 1. Langensalza, Berlin, Leipzig: Beltz Juventa, S. 302–374.
- Nohl, Hermann (1933/1935): Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. Frankfurt a.M.
- Nolte, Paul (2000): Die Ordnung der deutschen Gesellschaft. Selbstentwurf und Selbstbeschreibung im 20. Jahrhundert. München: Beck.
- Notz, Gisela (2009): Bürgerliche Sozialreform, Arbeiterbewegung und Soziale Arbeit. In: Wagner, Leonie (Hrsg.): Soziale Arbeit und soziale Bewegungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 73–108.
- Nowotny, Helga (1993): Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- ohne Angabe (1913a): Vom Wandervogel. In: Der Anfang. Zeitschrift der Jugend 2, 1, S. 12–15.
- ohne Angabe (1913b): Zwei Broschüren. In: Der Anfang 1, 8, S. 255–256.
- ohne Angabe (1921): Bürgerliche und Arbeiterjugendbewegung. In: Wandervogel. Zeitschrift für deutsches Jugendwandern 16, 8/9, S. 217–218.
- ohne Angabe (1922): Werde – du selbst. In: Wandervogel 17, 3, S. 35.
- ohne Angabe (1931): Kundgebung deutscher Frauenvereine. In: Die Frau 38, 11, S. 641–642.
- Oliver, Christine M./Dalrymple, Jane (2008): Developing advocacy for children and young people. Current issues in research, policy and practice. London: Jessica Kingsley.
- Osterhammel, Jürgen (2011): Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts. München: Beck.
- Otto-Peters, Louise (1891): Zur Stellung der deutschen verheirateten und unverheirateten Frau im Hause, in der Gesellschaft und in der Öffentlichkeit. In: Morgenstern, Lina (Hrsg.): Die Stellung der Frau im Leben. Deutsche Schriften für nationales Leben, 1, 6. Kiel und Leipzig: Lipius und Tischer.
- Otto-Peters, Louise (1933): Zu einer Frauenpartei der Humanität. In: Die Frau 40, 6, S. 373.
- Otto-Peters, Louise (2015 [1876]): Frauenleben im deutschen Reich. Erinnerungen aus der Vergangenheit mit Hinweisen auf die Gegenwart und Zukunft. Berlin: Conantumax.
- Penke, Swantje (2009): Die „Arbeitskreise Kritische Sozialarbeit“ gestern und heute. In: Wagner, Leonie (Hrsg.): Soziale Arbeit und soziale Bewegungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 192.
- Petzina, Dietmar/Abelshäuser, Werner/Faust, Anselm (1978): Sozialgeschichtliches Arbeitsbuch, Band III Materialien zur Statistik des Deutschen Reiches 1914-1945. München: Beck.

- Peukert, Detlev J. K. (1983): Die Edelweisspiraten. Protestbewegungen jugendlicher Arbeiter im Dritten Reich. Köln: Bund-Verl. 2. erw. Aufl.
- Pfeiffer, Arnold (1998): Religiöser Sozialismus. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 523–536.
- Priddat, Birger P. (1995): Die andere Ökonomie. Eine neue Einschätzung von Gustav Schmollers Versuch einer „ethisch-historischen“ Nationalökonomie im 19. Jahrhundert. Marburg: Metropolis Verlag.
- Puschner, Uwe/Schmitz, Walter/Ulbricht, Justus H. (Hrsg.) (1996): Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918. Berlin, Boston: K.G. Saur.
- Rappe-Weber, Susanne (2013): Kranich, Lilie, Rune und Kreuz. Gestaltung und Gebrauch der Fahnen in der deutschen Jugendbewegung. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 73–81.
- Raschke, Joachim (1985): Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriss. Frankfurt, New York: Campus Verlag.
- Redecker, Eva von (2020): Revolution für das Leben. Philosophie und neue Protestformen. Frankfurt: Fischer.
- Reulecke, Jürgen (1998): Rassenhygiene, Sozialhygiene, Eugenik. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 197–210.
- Reulecke, Jürgen (2013a): Der jugendbewegte Neuanfang nach 1918: die bündische Jugend und ihre Formen der Vergemeinschaftung. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 52–57.
- Reulecke, Jürgen (2013b): Die Jungenschaften seit Ende der 1920er Jahre: der Start in eine dritte jugendbewegte Phase. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 100–104.
- Ridmtdt, Fritz (1912): Bücher. Rezension von Oppenheim & Meyer: Wanderlied der Wandervogel. In: Wandervogel 7, 3, S. 94.
- Röh, Dieter (2013): Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.
- Rosa, Hartmut (2014): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag. 10. Aufl.
- Rosdolsky, Roman (1979): Zur nationalen Frage. Friedrich Engels und das Problem der „geschichtslosen“ Völker. Berlin: Olle & Wolter.
- Roth, Roland (2021): Spannungsreiche Beziehungen: Soziale Bewegungen und soziale Arbeit. In: Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich 41, 161, S. 11–24.
- Rüsen, Jörn (2002): Kann Gestern besser werden? Über die Verwandlung der Vergangenheit in Geschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 28, 3, S. 305–319.

- Sachße, Christoph (2003): Mütterlichkeit als Beruf. Die Entstehung moderner Sozialarbeit in Deutschland. Weinheim: BeltzVotum.
- Salomon, Alice (1899): Soziale Hilfsarbeit und Frauenbewegung. In: Neue Bahnen. Organ des allgemeinen deutschen Frauenvereins 34, 11, S. 123–125.
- Salomon, Alice (1904): Crimmtschau. In: Soziale Praxis. Zentralblatt für Sozialpolitik und Wohlfahrtswesen 13, 16, S. 401–408.
- Salomon, Alice (1906): Die Ursache der ungleichen Entlohnung von Männern und Frauen. Leipzig: Duncker & Humboldt.
- Salomon, Alice (1909): Das Projekt der Frauenschule. Berlin.
- Salomon, Alice (1911a): Die Frau und die Arbeit. In: Die Frau 18, 10, S. 578–587.
- Salomon, Alice (1911b): Die Frau und die Arbeit. Der Einfluß des weiblichen Parasitentums auf die Lebensdauer der Nation. In: Die Frau 18, 11, S. 652–664.
- Salomon, Alice (1916): Die Bedeutung der sozialen Berufsarbeit. In: Concordia. Zeitschrift der Zentralstelle für Volkswohlfahrt 23, 21, S. 334–339.
- Salomon, Alice (1919): Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Leipzig und Berlin: Teubner. 4., verbesserte Aufl.
- Salomon, Alice (1920): Schulung von Arbeiterinnen für Berufsarbeit in der Wohlfahrtspflege. In: Concordia. Zeitschrift der Zentralstelle für Volkswohlfahrt 29, 15, S. 31–32.
- Salomon, Alice (1921): Jugendpflege und Jugendgemeinschaften, Beziehungen und Zusammenhänge. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 127–135.
- Salomon, Alice (1926a): Die deutsche Volksgemeinschaft. Wirtschaft, Staat, soziales Leben. Eine Einführung. Leipzig und Berlin: Teubner. 2. Aufl.
- Salomon, Alice (1926b): Soziale Diagnose. In: Feustel, Adriane (Hrsg.) (2004): Frauenemanzipation und soziale Verantwortung. Alice Salomon: Ausgewählte Schriften, Band 3: 1919-1948. München: Luchterhand, S. 255–315.
- Salomon, Alice (1926c): Zur Theorie des Helfens. In: Soziale Arbeit 24, 1/2, S. 1–6.
- Salomon, Alice (1928): Leitfaden der Wohlfahrtspflege. Unter Mitwirkung von B. Harms/M. Berent/S. Wronsky /S. Götze. Leipzig: Teubner. 3. Aufl.
- Salomon, Alice (1930): Typenwandel der Sozialbeamtinnen und Struktur des sozialen Berufs. In: Freie Wohlfahrtspflege 6, 1, S. 1–8.
- Salomon, Alice/Baum, Marie (Hrsg.) (1930): Das Familienleben in der Gegenwart. 182 Familienbiographien. Berlin: F.A. Herbig.
- Salomon, Alice/Wronsky, Sidy (1926): Soziale Therapie. Unter Mitwirkung von Eberhard Giese. Berlin: Carl Heymanns Verlag.
- Sanderemann, Philipp/Neumann, Sascha (2018a): Grundkurs Theorien der Sozialen Arbeit. München: Ernst Reinhardt Verlag.
- Sanderemann, Philipp/Neumann, Sascha (2018b): Grundkurs Theorien der Sozialen Arbeit. Stuttgart: UTB; Reinhardt.
- Schäfer, Stefan (2020): Das Politische in der Sozialen Arbeit. Wahrnehmungen des Politischen in Fürsorge und Sozialpädagogik der Weimarer Republik. Frankfurt: Wochenschau Verlag.
- Schankweiler, Kersin (2019): Bild-Proteste. Widerstand im Netz. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.

- Schaser, Angelika (2010): Helene Lange und Gertrud Bäumer. Eine politische Lebensgemeinschaft. Köln/Wien: Böhlau Verlag. 2., durchgesehene und aktualisierte Aufl.
- Schildbach, Ina (2018): Armut als Unrecht. Zur Aktualität von Hegels Perspektive auf Selbstverwirklichung, Armut und Sozialstaat. Bielefeld: transcript-Verlag.
- Schlögl, Rudolf (2011): Hierarchie und Funktion. Zur Transformation der stratifikatorischen Ordnung in der Frühen Neuzeit. In: Füssel, Marian/Weller, Thomas (Hrsg.): Soziale Ungleichheit und ständische Gesellschaft. Theorien und Debatten in der Frühneuezeitforschung. Frankfurt a.M.: Klostermann, S. 47–63.
- Schlumm, Hans-B. (1984): Romantische Geselligkeit. Zu den utopischen Ansätzen und alternativen Lebenspraxen des Jenaer Kreis. In: Hein, Peter Ulrich (Hrsg.): Künstliche Paradiese der Jugend. Zur Geschichte und Gegenwart ästhetischer Subkultur. Münster: LIT-Verlag, S. 46–52.
- Schlünz, Friedrich (1919): Wandervogel wach auf. Hamburg: Freideutscher Jugendverlag Adolf Saal.
- Schmidt, Klaus (2002): Andreas Gottschalk. Armenarzt und Pionier der Arbeiterbewegung, Jude und Protestant. Köln: Greven.
- Schmücker, Reinhold (1996): Nation und universalistische Moral. In: Calliess, Jörg (Hrsg.): Stigma und Normalität. 50 Jahre nach dem Untergang des ersten deutschen Nationalstaates auf der Suche nach der Nation. Rehburg-Loccum: Evangelische Akademie Loccum, S. 199–207.
- Schönig, Bruno (1998): Reformpädagogik. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 319–330.
- Schrader-Breymann, Henriette (2008): Geistige Mütterlichkeit. In: Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Geschichte der Sozialen Arbeit. Textbuch. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag.
- Schraut, Sylvia (2018): Mädchen- und Frauenbildung. <https://www.digitales-deutsches-frauenarchiv.de/themen/maedchen-und-frauenbildung> [Zugriff: 02.06.2020].
- Schreiber, Kirstin (2014): Kulturkritik in der deutschen Jugendbewegung ‚Wandervogel‘ 1896-1914 [Zugriff: 02.08.2017].
- Schröer, Wolfgang (2000): Soziale Arbeitsgemeinschaft und sozialistische Lebensgestaltung – Sozialpädagogische Gemeinschaftsvorstellungen nach dem ersten Weltkrieg. In: Henseler, Joachim/Reyer, Jürgen (Hrsg.): Sozialpädagogik und Gemeinschaft. Historische Beiträge zur Rekonstruktion eines konstitutiven Verhältnisses. Grundlagen der sozialen Arbeit, Band 4. Baltmannsweiler: Schneider Verlag, S. 88–101.
- Schüler, Anja (2004): Frauenbewegung und soziale Reform. Jane Addams und Alice Salomon im transatlantischen Dialog, 1889-1933. Stuttgart: Steiner.
- Schulze, Hagen (1989): Gibt es überhaupt eine deutsche Geschichte? Berlin: Siedler.
- Schulze, Hagen (1999): Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München: C.H. Beck.
- Schuppener, Georg (2016): Strategische Rückgriffe der extremen Rechten auf Mythen und Symbole. In: Braun, Stephan/Geisler, Alexander/Gerster, Martin (Hrsg.): Strategien der extremen Rechten. Hintergründe – Analysen – Antworten. Wiesbaden:

- VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl., S. 310–331.
- Schweiger, Gottfried/Sedmak, Clemens (Hrsg.) (2021): Handbuch Philosophie und Armut. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schweinitz, Hans Bernhard (1911): Briefe. Sehr geehrter Herr Barbizon, In: Der Anfang. Vereinigte Zeitung der Jugend 4.
- Schwerdt, Ulrich (1998): Landerziehungsheimbewegung. In: Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880 bis 1933. Wuppertal: Hammer, S. 395–410.
- Scriba, Arnulf (2014): Vormärz und Revolution 1815-1849. <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/vormaerz-und-revolution> [Zugriff 06.10.2022].
- Seiler-Albring, Ursula (1990): Frauen im Kaiserreich. In: Ropers, Michael (Hrsg.): Bilder zur Frauenbewegung im 19. Jahrhundert. Bremerhaven: Ditzten, S. 53–58.
- Seithe, Mechthild (2014): Zur Begründung einer Re-Politisierung Sozialer Arbeit. In: Bütow, Birgit, Chassé, Karl August/Lindner, Werner (Hrsg.): Das Politische im Sozialen – Historische Linien und aktuelle Herausforderungen. Opladen: Barbara Budrich, S. 109–132.
- Selheim, Claudia (2013): Der Wandervogel – eine Quelle der Volkskunde. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 92–97.
- Semmelroth, Ernst (1906): Geleitwort. In: Der Wandervogel. Zeitschrift des Bundes für Jugendwanderungen „Alt Wandervogel“ 8, S. 1–3.
- Simmel, Monika (1981): Alice Salomon. Vom Dienst der bürgerlichen Tochter am Volksganzen. In: Sachße, Christoph/Tennstedt, Florian (Hrsg.): Jahrbuch der Sozialarbeit 4. Geschichte und Geschichten. Reinbek bei Hamburg: rororo, S. 369–402.
- Sklar, Kathryn Kish/Schüler, Anja/Strasser, Susan (1998): Social justice feminists in the United States and Germany. A dialogue in documents, 1885-1933. Ithaca: Cornell University Press.
- Smith, Marc (2011): Reading Baumann for Social Work. In: Ethics and social welfare 5, 1, S. 2–17.
- Soder, Martin (1980): Hausarbeit und Stammtischsozialismus. Arbeiterfamilie und Alltag im deutschen Kaiserreich. Gießen: Focus-Verl.
- Stahli, Urs (2012): Gesellschaftsstruktur und Semantik. In: Jahraus, Oliver/Nassehi, Armin (Hrsg.): Luhmann-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart: Metzler, S. 215.
- Stambolis, Barbara (2013a): Autonomie und Selbstbestimmung: Der Wandervogel vor dem Ersten Weltkrieg. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 36–42.
- Stambolis, Barbara (2013b): „In unsere Spiele brach der Krieg ...“. Kriegserfahrungen und Erinnerungen. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im

- Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 43–49.
- Stambolis, Barbara (Hrsg.) (2013c): Jugendbewegt geprägt. Essays zu autobiographischen Texten von Werner Heisenberg, Robert Jungk und vielen anderen. Formen der Erinnerung. Göttingen: V & R Unipress.
- Stambolis, Barbara (2013d): Was ist Jugendbewegung? Entstehungshintergründe: „Jugend“ um 1900. In: Großmann, Ulrich (Hrsg.): Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung. [Ausstellung im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg, 26. September bis 19. Januar 2014]. Nürnberg: Germanisches Nationalmuseum, S. 10–18.
- Stambolis, Barbara (2015): Selbsthistorisierung und Ausblick. Das Hundertjahrjubiläum des Meißnerfestes im Oktober 2013. In: Stambolis, Barbara (Hrsg.): 100 Jahre Hoher Meißner (1913 - 2013). Quellen zur Geschichte der Jugendbewegung. Göttingen: V & R Unipress, S. 413–475.
- Stange-Fayos, Christina (2014): Publizistik und Politisierung der Frauenbewegung in der wilhelminischen Epoche. Die Zeitschrift „Die Frau“ (1893-1914). Diskurs und Rhetorik. Frankfurt a.M.: Lang.
- Staub-Bernasconi, Silvia (1995): Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit – Wege aus der Bescheidenheit. Soziale Arbeit als „Human Rights Profession“. In: Wendt, Wolf Rainer (Hrsg.): Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 57–80.
- Staub-Bernasconi, Silvia (2012): Soziale Arbeit und soziale Probleme. In: Thole, Werner (Hrsg.): Grundriss soziale Arbeit ein einführendes Handbuch. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Staub-Bernasconi, Silvia (2018): Soziale Arbeit als Handlungswissenschaft. Stuttgart: UTB; Barbara Budrich. 2. vollst. überarb. u. aktual. Aufl.
- Staub-Bernasconi, Silvia (2019): Menschenwürde – Menschenrechte – Soziale Arbeit. Die Menschenrechte vom Kopf auf die Füße stellen. Opladen: Babara Budrich.
- Stichweh, Rudolf (1988): Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft. In: Mayntz, Renate/Rosewitz, Bernd/Schimank, Uwe/Stichweh, Rudolf (Hrsg.): Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Frankfurt a.M, New York: Campus Verlag, S. 261–294.
- Stichweh, Rudolf (2006): Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung. In: Tänzler, Dirk/Knoblach, Hubert/Soeffner, Hans-Georg (Hrsg.): Neue Perspektiven der Wissenssoziologie [... Tagung heraus entstanden, die sich den „Neuen Perspektiven der Wissenssoziologie“ widmete und vom 20. bis 22. Juni 2002 in Konstanz stattfand]. Konstanz: UVK Verlags-Gesellschaft, S. 157–171.
- Stichweh, Rudolf (2010): Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Berlin, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Szynka, Peter (2018): Luther und die Bettler. In: Franke-Meyer, Diana/Kuhlmann, Carola (Hrsg.): Soziale Bewegungen und soziale Arbeit. Von der Kindergartenbewegung zur Homosexuellenbewegung. Wiesbaden: Springer VS.
- Tepp, Max (1918): Der neue Volkstanz. In: Wandervogel 13, 7/8, S. 168–169.
- Thamer, Hans-Ulrich (2009): Die Französische Revolution als Krieg um die Idee von Volk und Nation: Déchristianisation, Vendée, Gegenrevolution, katholischer Roy-

- alismus. In: Holzem, Andreas (Hrsg.): *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*. Paderborn: Schöningh, S. 289–300.
- Theilen, Fritz (2003): *Edelweißpiraten*. Köln: Emons. 3. überarb. Aufl.
- Thiersch, Hans (2008): *Alltagshandeln und Sozialpädagogik*. In: Kuhlmann, Carola (Hrsg.): *Geschichte der Sozialen Arbeit*. Textbuch. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 158–188.
- Thimmel, Andreas (2012): *Soziale Arbeit*. In: Brandt, Ulrich/Lösch, Bettina/Opratko, Benjamin/Thimmel, Stefan (Hrsg.): *ABC der Alternativen 2.0. Von Alltagskultur bis Zivilgesellschaft*. Hamburg: VSA, S. 272–273.
- Uhlig, Christa (2006): *Reformpädagogik: Rezeption und Kritik in der Arbeiterbewegung*. Quellenauswahl aus den Zeitschriften „Die neue Zeit“ (1883 - 1918) und „Sozialistische Monatshefte“ (1895/97 - 1918). *Studien zur Bildungsreform*, Band 46. Frankfurt a.M.: Lang.
- Vahsen, Mechthilde (2011): *Frauenbewegung*. <https://www.bpb.de/gesellschaft/gender/frauenbewegung/35252/wie-alles-begann-frauen-um-1800> [Zugriff: 02.06.2020].
- Vincent (1913): *Schrankenlose Ehrlichkeit* 1, 8, S. 227.
- Vogel, Jakob (1997): *Nationen im Gleichschritt. Der Kult der „Nation in Waffen“ in Deutschland und Frankreich 1871-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Von Uerhol (1913): *Es muß gesagt werden*. In: *Der Anfang. Zeitschrift der Jugend* 1, 7, S. 198–200.
- Waaldijk, Berteke (2011): *Social Work Between Oppression and Emancipation. Histories of Discomfort and Inspiration in Europe*. In: *Social Work and Society. International Online Journal* 9, 2.
- Wagner, Leonie (2009): *Soziale Arbeit und Soziale Bewegungen – Einleitung*. In: Wagner, Leonie (Hrsg.): *Soziale Arbeit und soziale Bewegungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–19.
- Wagner, Leonie/Wenzel, Cornelia (2009): *Frauenbewegung und Soziale Arbeit*. In: Wagner, Leonie (Hrsg.): *Soziale Arbeit und soziale Bewegungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 21–72.
- Wagner-Egelhaaf, Martina (2008): *Einleitung. 200 Jahre Hermann*. In: Wagner-Egelhaaf, Martina (Hrsg.): *Hermanns Schlachten. Zur Literaturgeschichte eines nationalen Mythos*. Bielefeld: Aisthesis, S. 7–17.
- Walkenhorst, Peter (2007): *Nation – Volk – Rasse. Radikaler Nationalismus im Deutschen Kaiserreich 1890-1914*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walz, Rainer (2004): *Theorien sozialer Evolution und Geschichte*. In: Becker, Frank (Hrsg.): *Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien*. Frankfurt a.M., New York: Campus Verlag, S. 29–74.
- Weber, Georg/Hillebrandt, Frank (1999): *Soziale Hilfe – ein Teilsystem der Gesellschaft? Opladen*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Weber, Max (1919): *Wissenschaft als Beruf*. In: Weber, Max (Hrsg.): *Geistige Arbeit als Beruf. Vier Vorträge vor dem Freistudentischen Bund*. München und Leipzig: Duncker & Humboldt, S. 3–37.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1983): *Frauenleben im 19. Jahrhundert. Empire und Romantik, Biedermeier, Gründerzeit*. München: Beck.
- Weber-Kellermann, Ingeborg (1988): *Landleben im 19. Jahrhundert*. München: Beck. 2., unveränd. Aufl.



- Weber-Kellermann, Ingeborg (1996): Die Familie. Eine Kulturgeschichte der Familie. Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Wehler, Hans Ulrich (1971): Sozialdemokratie und Nationalstaat. Nationalitätenfragen in Deutschland 1840-1914. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wehler, Hans Ulrich (1995): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849-1914, Band 3. München: C.H. Beck.
- Wehler, Hans Ulrich (2000): Aspekte des Nationalismus. Geschichte und Gesellschaft, 26, 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wehler, Hans-Ulrich (1987a): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700-1815, Band 1. München: C.H. Beck.
- Wehler, Hans-Ulrich (1987b): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815-1845/49, Band 2. München: C.H. Beck.
- Weißer, Gerhard (1915): Zukunftsland. In: Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern 10, 7, S. 183–187.
- Wendland, Heinz-Dietrich (1926): Nation und Welt. In: Wandervogel. Zeitschrift des jungen Wandervogels 21, 5/6, S. 49–51.
- Wendt, Wolf Rainer (2008): Geschichte der sozialen Arbeit: von der Aufklärung bis zu den Alternativen und darüber hinaus. Stuttgart: Lucius & Lucius. 5. völlig neu überarbeitete Aufl. in zwei Bänden.
- Werner, Melanie (2019): Soziale Bewegungen als Teil eine funktional ausdifferenzierten Gesellschaft. In: Henkel, Anna/Samland, Ute (Hrsg.): 10 Minuten Soziologie. Bewegung. 10 Minuten Soziologie, Band 3. Bielefeld: transcript-Verlag, S. 47–60.
- Werner, Melanie (2022): Zwischen Erinnern und Historiographie. Replik auf Joachim Wielers „Zum 150. Geburtstag von Alice Salomon“. In: Soziale Arbeit 71, 6, S. 217–224.
- Whelan, Joe (2021): Welfare, deservingness and the logic of poverty. Who deserves? Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Wildt, Michael (2012): Die Ungleichheit des Volkes. „Volksgemeinschaft“ in der politischen Kommunikation der Weimarer Republik. In: Bajohr/Frank/Wildt, Michael (Hrsg.): Volksgemeinschaft. Neue Forschungen zur Gesellschaft des Nationalsozialismus. Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verl. 2. Aufl., S. 24–40.
- Wildt, Michael (2019): Die Ambivalenz des Volkes. Der Nationalsozialismus als Gesellschaftsgeschichte. Berlin: Suhrkamp.
- Winkler, Michael (1997): Herman Nohl – Sozialpädagogik im Horizont der Geisteswissenschaften. Eine Interpretationsperspektive. In: Niemeyer, Christian/Schröer, Wolfgang/Böhnisch, Lothar (Hrsg.): Grundlinien historischer Sozialpädagogik. Traditionsbezüge, Reflexionen und übergangene Diskurse. Weinheim: Juventa, S. 143–163.
- Wischermann, Ulla (2003): Bewegungs(gegen)öffentlichkeiten. Zur Geschichte der politischen Presse von Frauen für Frauen. In: Ariadne Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte.
- Wisniewski, Roswitha (1990): Der Kampf um gleiche Bildungschancen für Mädchen. In: Ropers, Michael (Hrsg.): Bilder zur Frauenbewegung im 19. Jahrhundert. Bremerhaven: Ditzien, S. 63–65.

- Wolff, Kerstin (2011): Wie die bürgerliche Frauenbewegung über die Mädchen und Frauen in der Jugendbewegung schreibt. Eine Zeitschriftenanalyse. In: Archiv der Deutschen Jugendbewegung (Hrsg.): Jahrbuch des Archivs der Deutschen Jugendbewegung. Schwalbach am Taunus: Wochenschau Verlag, S. 156–165.
- Wolff, Kerstin (2017): Eine eigene Geschichte schreiben Frauenbewegungszeitschriften als vergessene Orte einer frühen Frauengeschichte. In: Feministische Studien, 1, S. 128–137.
- Wolff, Kerstin (2019): Frauenrechte in der Weimarer Republik – endlich gleichberechtigt? In: *perspektivends* 26, 2, S. 47–57.
- Wollstein, Günther (2010): Europa unter Modernisierungsdruck. <https://www.bpb.de/izpb/9870/europa-unter-modernisierungsdruck?p=all> [Zugriff: 24.03.2021].
- Wurms, Renate (2001): Kein einzig‘ Volk von Schwestern. von 1890 bis 1918. In: Hervé, Florence (Hrsg.): Geschichte der deutschen Frauenbewegung. Köln: Papy-Rossa. 7. verbesserte und überarbeitete Aufl., S. 36–84.
- Wyneken, Gustav (1913): Jugendliche Kampfweise. In: *Der Anfang. Zeitschrift der Jugend* 1, 08, S. 246–248.
- Yildiz, Serfaye (2022): Nation. In: Alice Salomon Archiv der Alice Salomon Hochschule Berlin (Hrsg.): „Über alle Parteiungen hinweg“? Aktuelle Gedanken zu Alice Salomons – Schlüsseltext über die Grundlagen und Ziele der Sozialen Arbeit. Freiburg: Lambertus-Verlag.
- Zetkin, Clara (1896): Nur mit der proletarischen Frau wird der Sozialismus siegen. Rede auf dem Parteitag der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands zu Gotha. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/zetkin/1896/10/proletfrau.html> [Zugriff: 28.05.2020].
- Ziegenfuß, Werner (1931): Die Kulturaufgaben der Deutschen Frau in der Gegenwart. In: *Die Frau* 38, 7, S. 389–394.
- Zudeick, Peter (2018): Heimat. Volk. Vaterland. Eine Kampfansage an rechts. Frankfurt a.M.: Westend.
- Zylmann, Peter (1919): Vom Wandern in Belgien. In: *Wandervogel. Monatsschrift für deutsches Jugendwandern* 14, 2/3, S. 65.

## 11 Das Kleingedruckte: zu den Risiken und Nebenwirkungen einer Promotion

Jede Dissertation hat Nebenwirkungen. Dass sich diese in den letzten fünf Jahren in einem sehr erträglichen Rahmen gehalten haben und meine Promotionszeit insgesamt eine schöne Zeit war – dafür habe ich vielen Menschen zu danken.

Zu den einschlägigen Risiken und Nebenwirkungen einer Promotion gehören laut Promotionsratgeber (Hauthal 2007) zunächst persönliche und berufliche Risiken, häufig verbunden mit Zukunftsängsten und den Unsicherheiten, die eine akademische Karriere mit sich bringen.

Es war großartig, frei von finanziellen Sorgen in einem Thema zu versinken. Dieses Moratorium wäre nicht möglich gewesen ohne die Aufnahme in das „Mathilde von Mevissen Programm“ der Technischen Hochschule Köln. Ohne diese Förderung hätte ich mit der Promotion vielleicht gar nicht begonnen; noch unwahrscheinlicher wäre es gewesen, dass ich sie auch zu Ende gebracht hätte. Für diese Förderung bin ich sehr dankbar. Für die Unterstützung im Bewerbungsverfahren danke ich meinen damaligen Kolleg\*innen und jetzigen Betreuer\*innen Udo Seelmeyer und Sigrid Leitner. Philipp Sandermann hatte den Mut, „die Katze im Sack“ zu kaufen, als er sich zu einem sehr frühen Zeitpunkt bereit erklärte, meine Dissertation zu betreuen und mir so den Weg zum Mathilde von Mevissen Programm ermöglichte. Nicht genug danken kann ich meiner Freundin und Kollegin Stefanie Vogt, die unser gemeinsames Projekt „Soziale Arbeit <sup>plus</sup>“ über den Zeitraum meiner Dissertation zu weiten Teilen alleine stemmte.

Die Sicherheit eines Stipendiums ermöglichte mir einen viermonatigen Aufenthalt an unserer Partneruniversität in Sheffield, der ohne die Unterstützung von Sabine Becker wohl nicht zustande gekommen wäre. Meiner Tochter Ziska danke ich für den Mut, dieses Abenteuer gemeinsam mit mir zu gehen, meinem Mann Martin und meinem Sohn Severin für ihre Selbstverständlichkeit, mit der sie uns haben gehen lassen. Thanks to the staff of Sheffield Hallam University, especially Mandy Cecchinato, Pete Nelson and Ruth Bastin for extending me a warm welcome and giving me the opportunity to present part of my main results in the research café. Thanks to teachers and pupils of High Storrs Secondary School to welcome my daughter so kindly during summer term. Weiter heißt es zu den Nebenwirkungen einer Promotion:

Vor allem Arbeitsphasen, in denen ein für die Fragestellung der Dissertation zu lösendem Problem gärt und sich zuspitzt, sind von Unruhe, Frustration und dem Gefühl des Blockiert-Seins begleitet, da es aus Sicht des/der Promovierenden mit der Arbeit nicht voran zu gehen scheint. Dies führt in vielen Fällen zu Zweifeln an der eigenen Kompetenz und einem ver-

minderten Selbstwertgefühl und ist daher für das Individuum zweifellos belastend. (Hauthal 2007: 290)

Meine große Promotionskrise war eine Digitalisierungskrise. Das Digitalisieren von 150.000 Seiten Textkorpus hatte ich maßlos unterschätzt und das ganze Vorhaben drohte an der Umwandlung von Fraktur in Antiqua zu scheitern. Diese Krise konnte ich nur durch die Hilfe von Freund\*innen, Kolleg\*innen und meiner Familie überwinden. Ich danke allen, die mir beim Einscannen geholfen haben: meinem Mann Martin Cichon, meinen Kindern Severin und Ziska und meiner Mutter Ursula Werner. Martin Esch hat viele Jahrgänge der Zeitschrift *Die Frau* in der Stadtbibliothek Köln eingescannt, ihm habe ich auch zu danken, dass er einen Alternativweg aufzeigte, als ich dachte, die Situation wäre aussichtslos. Zahide und Arik Gök haben viele Stunden am Microfichescanner der Universitätsbibliothek Bielefeld verbracht. Weitere Unterstützung habe ich von Dörte Johansson und Peter Mönnickes erhalten – vielen Dank dafür. Mit meinem Vater Wolfgang habe ich an einer Softwarelösung getüftelt und er hat schließlich alle Dokumente für mich konvertiert. Dank gilt auch den Mitarbeiterinnen der Universitätsbibliothek Köln, die die Digitalisierung von *Die Frau* für mein Vorhaben vorgezogen haben sowie den Mitarbeiterinnen des Archivs der Deutschen Jugendbewegung auf der Burg Ludwigstein für ihre großzügige Unterstützung. Frau Warncke aus der TH Bibliothek war beim Aufspüren von teils verschollenen Texten eine unverzichtbare Hilfe. Den Mitarbeiter\*innen des Medienzentrums unserer Fakultät danke ich für den ihren technischen Support.

Viele Gespräche haben mir geholfen, die ein oder andere Denkblockade zu überwinden: Mit Stefan Schäfer habe ich viele Kaffeetassen lang über seine und meine Dissertation gesprochen und dabei unendlich viel gelernt. Dorian Spitzer war ein gern und häufig genutzter Telefonjoker und hat mir geholfen, die vielen Puzzleteile zu einem Bild zusammen zu fügen. Mit meiner Freundin und Marx-Expertin Eva Bockenheimer habe ich intensiv über die Arbeiter\*innenbewegung diskutieren dürfen. Philipp Sandermann ist es zu verdanken, dass kleine und größere Blockaden immer zügig beseitigt werden konnten. Den Mitgliedern seiner Forschungswerkstatt danke ich für die vielen wertvollen Rückmeldungen.

Lucie Sado hat über die gesamten fünf Jahre dafür gesorgt, dass meine Gedanken buchstäblich ab und zu die Richtung wechseln konnten und manches Problem einfach weggetanzt wurde.

Bei der späteren „Relevanzkrise“ dagegen handelt es sich um eine Sinnkrise, die durch die Unsicherheit über die Relevanz des eigenen Forschungsanspruchs und der eigenen Forschungsergebnisse innerhalb der Wissenschaft und der Transferierbarkeit der gewonnenen Erkenntnisse auf den gesellschaftlichen, politischen oder wirtschaftlichen Bereich ausgelöst wird. (Hauthal 2007: 91)

Weil mein Betreuer Philipp Sandermann niemals an der Relevanz der Arbeit gezweifelt hat, habe ich es auch selbst nicht getan. Diese sehr ruhige, stetige und verlässliche Begleitung, verbunden mit einem großen Vertrauensvorschuss und sehr vielen Freiheiten, war für mich die beste Unterstützung, die ich mir wünschen konnte. Weiterhin ist hier allen Kolleg\*innen, Studierenden und Freund\*innen zu danken, die durch die einfache, aber ernstgemeinte Frage „Wie läuft es denn so?“ dafür gesorgt haben, dass es irgendwie immer gelaufen ist. Hier sind zu nennen: Sigrid Leitner, Janine Birwer, Yasmine Chehata, Christoph Gille, Dorian Spitzer, Judith Knabe, Birgit Jagusch, Stefan Schäfer, Elif Ertik, Martin Esch, Thorsten Merl und Magdalena Kißling, Eva Bockenheimer, Andreas Groß und Andreas Thimmel, meine Kinder, mein Mann und meine Eltern – und sehr viele Studierende.

Schließlich können sich in der Abschlussphase der Promotion Zweifel am Aufbau der Argumentation und der wissenschaftlichen Darstellung ergeben. (ebd.: 293)

Meine Tochter Ziska hat mit ihrer Frage „Was machst du da“? gefolgt von beharrlichem Nachfragen manches Loch in der Argumentation aufgedeckt. Mein Sohn Severin hat meine Kenntnisse zur Arbeiter\*innenbewegung und zum marxistischen Denken immer wieder auf die Probe gestellt. Für die Diskussion der Endergebnisse habe ich Marcella Cano, Christoph Gille, Stefanie Bonus, Nina Erdmann, Stefanie Vogt, Yasmine Chehata, Lou Vossen, Volker Labudde, Martin Esch, Barbara Umrath, Sigrid Leitner, Janine Birwer, Dayana Lau und Eva Grigori zu danken. Schließlich möchte ich allen danken, die Teile der Dissertation inhaltlich oder formal gelesen haben: Philipp Sandermann, Dorian Spitzer, Eva Bockenheimer, Wolfgang Werner, Stefanie Vogt, Janine Birwer, Puran Falaturi, Thorsten Merl, Martin Esch, Christoph Gille, Martin Cichon und Nicole Gellrich. Mein besonderer Dank geht an meine Lektorin und Königin des geschützten Bindestrichs, Bettina Sagebiel.

Auch die in der Endphase der Dissertation übliche „Abschlusskrise“, die sich darin manifestiert, dass Promovierende die Arbeit am Manuskript nicht beenden können oder wollen, kann als Sinnkrise beschrieben werden. (Hauthal 2007: 291)

Hier ist vor allem Stefanie Vogt zu danken, die durch ein resolutes „Du machst jetzt gar nichts, sondern schreibst deine Diss fertig“, einen großen Anteil daran hat, dass ich diese Arbeit zu Ende bringen konnte. Wer mit Stefanie Vogt zusammenarbeitet, braucht außerdem keine Angst zu haben, seine Promotion zu beenden – ich kehre auf die schönste Stelle im Haus zurück, auf der mich zwischenzeitlich Christoph Gille und Stefan Schäfer wunderbar vertreten haben.

Das Schönste an einer Doktorarbeit ist, nach vielen Seiten das letzte Wort zu haben: Dass ich diese Arbeit mit viel Leichtigkeit und Freude schreiben konnte, ist meinen Eltern Ursula und Wolfgang Werner zu verdanken. Von ihnen habe ich gelernt, dass man mit Leidenschaft und Fleiß vieles schaffen kann – aber auch nicht muss. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.



Florian Baier | Stefan Borrmann  
Johanna M. Hefel  
Barbara Thiessen (Hrsg.)

## Europäische Gesellschaften zwischen Kohäsion und Spaltung

Rolle, Herausforderungen und  
Perspektiven Sozialer Arbeit

*Theorie, Forschung und Praxis der Sozialen Arbeit, Band 25*  
2022 • 369 Seiten • Kart. • 49,90 € (D) • 51,30 € (A)  
ISBN 978-3-8474-2613-4 • auch als eBook im Open Access

Soziale Kohäsion zu fördern und zu bewahren ist eine zentrale Herausforderung europäischer Gesellschaften. Basierend auf Beiträgen der ersten trinationalen Tagung von DGSA, OGSA und SGSA wird in diesem Sammelband thematisiert, welche Bedeutungen soziale Kohäsion für Individuen und Gesellschaften hat und wie Soziale Arbeit dazu beitragen kann, soziale Kohäsion als Grundlage freiheitlich demokratischer Gesellschaften zu fördern und zu bewahren.

[www.shop.budrich.de](http://www.shop.budrich.de)



Melanie Werner

## Klassische Theorien Sozialer Arbeit und soziale Bewegungen

Eine wissenssoziologische Verhältnisbestimmung  
anhand der Begriffsverwendung von „Volk“ und „Nation“

Soziale Arbeit hat sich immer wieder zu sozialen Bewegungen ins Verhältnis gesetzt – dieses aber nicht weiter definiert. Dieses Buch geht dem Verhältnis von Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen empirisch nach und betrachtet den Entstehungszeitraum Sozialer Arbeit – das Deutsche Kaiserreich und die Weimarer Republik. Die Autorin fragt danach, wie in Zeitschriften der Arbeiterbewegungen, der Jugendbewegung und der bürgerlichen Frauenbewegung sowie in klassischen Theorieansätzen Sozialer Arbeit die historischen Grundbegriffe „Volk“ und „Nation“ thematisiert werden und welche Schlüsse sich daraus auf das Verhältnis von Sozialer Arbeit zu sozialen Bewegungen ziehen lassen.

Die Autorin: Dr. Melanie Werner, Professur für Theorie und Geschichte der Sozialen Arbeit, Duale Hochschule Baden-Württemberg Stuttgart

ISBN 978-3-96665-070-0



9 783966 650700

[www.budrich-academic-press.de](http://www.budrich-academic-press.de)