

Diplomarbeit
an der Technischen Universität München

eingereicht bei Prof. Dr. Ludwig Trepl
Lehrstuhl für Landschaftsökologie

Freising, Januar 2005



STADT UND WILDNIS

Die Bedeutung der Wildnis in der konservativen
Stadtkritik Wilhelm Heinrich Riehls

Vera Vicenzotti

Diplomarbeit

an der Technischen Universität München, Wissenschaftszentrum Weihenstephan

STADT UND WILDNIS

Die Bedeutung der Wildnis in der konservativen Stadtkritik Wilhelm Heinrich Riehls

Vera Vicenzotti

Eingereicht bei Prof. Dr. Ludwig Trepl
Lehrstuhl für Landschaftsökologie

Freising, Januar 2005

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	6
2	Riehls Gesellschafts- und Kulturtheorie	12
2.1	Gesellschaft und Staat	12
2.2	Familie	15
2.3	Ständegesellschaft	16
2.4	Land und Leute	26
2.4.1	Land-und-Leute-Beziehungen	26
2.4.2	Exkurs: Herders Geschichtsphilosophie	27
2.4.3	Bestimmungsfaktoren der Kulturentwicklung.....	31
2.5	Riehls Methode.....	33
3	Riehls Gesellschafts- und Kulturkritik	37
3.1	Künstlichkeit und Widernatürlichkeit – zum Naturbegriff Riehls	37
3.1.1	Natur und Geistiges	38
3.1.2	Natur und Geschichte	43
3.2	Verwilderung von Sitten und Moral	46
4	Naturwüchsige Städte	55
4.1	Wachstum, Entwicklung und Individualität	55
4.2	Organische Natur	57
5	Riehls Stadtkritik	60
5.1	Zum Einstieg: Verkehrspolitik	60
5.2	Künstliche und widernatürliche Großstädte	62
5.3	Verwildertes Großstadtleben	66
5.4	Verschwinden von Eigenart und Vielfalt in den modernen Großstädten.....	73

6	Der Begriff der Wildnis bei Riehl.....	78
6.1	Die Gegensatz-Struktur der geschichtlichen Entwicklung.....	79
6.2	Die Gegensätze der „älteren Naturgeschichte“	83
6.3	Die Gegensätze „Wildnis“ und „Verwilderung“ in der modernen Zeit	86
6.3.1	Städtische Verwilderung.....	86
6.3.2	Landschaftliche Wildnis.....	87
7	Zusammenfassung und Ausblick.....	108
8	Literaturverzeichnis.....	112

1 Einleitung

„Wildnis“ erlebt als Gegenstand gesellschaftlicher Aufmerksamkeit seit einigen Jahren enormen Aufschwung. Dies zeigt sich beispielsweise in bestimmten Freizeitaktivitäten und in Angeboten der Tourismusbranche. Abenteuerurlaube und Trendsportarten in der Wildnis sind *en vogue*, ebenso Tier- und Reisereportagen im Fernsehen, in deren Titel das Wort „Wildnis“ vorkommt. Sogar für Produkte wie Shampoos wird mit ihrer „wilden Frische“ geworben. Für bestimmte pädagogische Konzepte sind „Wildniserfahrungen“ fundamental. Und in einer einflussreichen Strömung des Naturschutzes, dem Prozessschutz, ist seit einiger Zeit „Wildnis“ die leitende Idee, während vorher der historischen Kulturlandschaft diese Rolle zukam.

Diese Aktualität des Wildnis-Themas lenkt den Blick auch auf Sichtweisen, die von der Stadt in einem übertragenen Sinn als Wildnis gesprochen haben und immer noch sprechen: Die Stadt und besonders die moderne Großstadt wird als „Häusermeer“, „Großstadtschungel“, „Asphaltdschungel“ und „Asphaltwüste“ bezeichnet, geläufig sind auch die Bilder der „Straßenschluchten“ und des „Hexenkessels“.

„Stadt und Wildnis“ – das „und“ dieser einfachen Konjunktion drückt den extremsten Gegensatz aus: Wo städtische Zivilisation ihren Anfang nimmt, wird sie als Gegensatz der Natur gedacht. Doch das Verhältnis von Stadt und Wildnis hat sich gewandelt, die Wildnis ist in die Stadt gewandert. Heute ist es möglich, die ganze Stadt *als* Wildnis zu betrachten und sie mit den seit langem geläufigen Bildern des „Asphaltdschungels“ oder der „Betonwüste“ zu kritisieren. Oder man spricht über Wildnis *in* der Stadt und muss auch darin kein Aufeinanderprallen von Gegensätzen mehr sehen. Man redet dann über „Natur-Wildnis“ und meint z. B. die „Spontanvegetation“ auf Stadtbrachen oder in Pflasterritzen und „wilde“ Tiere, die sich die Städte (zurück)erobern.

In dieser Arbeit möchte ich erklären, wie die Vorstellung der Wildnis auf die Stadt übertragen wird. Wie muss Stadt gesehen werden, damit sie als „wild“ bezeichnet wird? Welche Vorstellung von Wildnis liegt dieser Zuschreibung zugrunde?

Meine These ist, dass die Übertragung der Wildnis-Idee auf die Stadt um die Mitte des 19. Jahrhunderts im Umfeld geistiger Strömungen geschieht, die meist als „konservative Kulturkritik“ zusammengefasst werden¹. „Diese kulturkritische Wendung [...] mündet häufig in eine Kritik an der Stadt“ (Greiffenhagen 1986, 125). So ist es auch bei Wil-

¹ Fischer (1990, 12) erwähnt, dass zwar schon viel früher Kritik an der „Stadt als wilder Ort, wo’s lebensgefährlicher als im wilden Wald zugeht“, geübt wird. Er nennt beispielsweise den Römer Juvenal, der um 130 n. Chr. Satiren über das Stadtleben verfasste sowie den klassizistischen Dichter und Kunstlehrer Nicolas Boileau (1637 – 1711). Systematisch ausgearbeitet und gesellschaftlich relevant aber wird die Stadtkritik erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Beginn der Industrialisierung. (Vgl. Fischer 1990)

helm Heinrich *Riehl*², mit dessen Kultur- und Gesellschaftstheorien ich mich befassen werde. Hauptsächlich beschäftige ich mich mit seinem Buch „Land und Leute“³, das erstmals 1854 erschien, mehrere Auflagen erlebte und der erste von vier Bänden seiner „Naturgeschichte des deutschen Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik“⁴ ist. In einigen Teilen der Arbeit beziehe ich mich außerdem auf „Die Bürgerliche Gesellschaft“⁵ und „Die Familie“⁶, die in den Folgejahren erschienen und ebenfalls zu Riehls „Naturgeschichte“ gehören.

Bevor ich begründe, warum eine Beschäftigung mit diesem Autor⁷ sinnvoll ist, möchte ich festhalten, dass zwar das „Riehl-Verständnis [...] belastet [ist] durch die Riehl-Rezeptionen der Nationalsozialisten und der volkstümelnden Volkskunde“ (Steinbach 1976, 19), dass es mir aber in dieser Arbeit nicht darum geht, eine „Vorfeldgeschichte des Nationalsozialismus“ (Knaut 1993, 7) zu schreiben und Riehl als Vorläufer dieser (oder einer anderen) Ideologie zu behandeln. Das hat nichts mit „Verschleierung“ zu tun. Es soll vielmehr eine Interpretationsweise ermöglichen, die nicht in erster Linie darauf achtet, in welchem Gedanken sich bereits Ideen des Nationalsozialismus ankündigen, sondern soll den Blick auf den Aufbau der Theorie und deren immanenten Formationsgesetze richten⁸ (vgl. dazu auch die methodischen Anmerkungen weiter unten).

² Wilhelm Heinrich Riehl wurde 1823 in Biebrich bei Wiesbaden geboren und starb 1897 in München.

³ Zitate aus Riehls „Land und Leute“ (Riehl 1854) werde ich mit dem Kürzel „LuL“ kennzeichnen.

⁴ „Land und Leute“ (1854) und „Die Bürgerliche Gesellschaft“ (1851) bilden den Grundstock für Riehls 1869 herausgegebene „Naturgeschichte des deutschen Volkes als Grundlage einer deutschen Social-Politik“. Neben diesen beiden Bänden enthielt sie noch zwei weitere: „Die Familie“ (1855) und das „Wanderbuch“ (1869).

⁵ Zitate aus „Die Bürgerliche Gesellschaft“ (Riehl 1851) sind mit dem Kürzel „BG“ versehen.

⁶ Die Textstellen aus „Die Familie“ sind aus der „Naturgeschichte des deutschen Volkes“ entnommen, die 1935 von Gunther Ipsen herausgegeben wurde. Ipsen hat die vier Bände der „Naturgeschichte“ Riehls gekürzt zusammengestellt.

⁷ Zu Riehl gibt es eine sehr umfangreiche Sekundärliteratur, von der ich nur einen Bruchteil verwende, weshalb die Arbeit unter bestimmten Vorbehalten zu lesen ist. Ich stand vor der Alternative, entweder das Risiko einzugehen, dass mir bestimmte Deutungen entgehen und ich eventuell einige Interpretationen bei vollständiger Kenntnis der Riehl-Literatur verwerfen müsste – oder aber das Thema, die Entstehung der Stadt-Wildnis, nicht in der für eine Diplomarbeit verfügbaren Zeit bearbeiten zu können. Außerdem kam es mir auf die *Darstellung* eines bestimmten Gedanken an, dieser sollte in seinen wesentlichen Zügen verständlich werden. Die zitierte Sekundärliteratur dient also vor allem dazu, diesen Gedanken zu verdeutlichen. Zu zeigen, ob Riehl damit in jeder Hinsicht getroffen ist, wäre Aufgabe einer weiteren Arbeit, ebenso, Riehl in solcher Differenziertheit auszuwerten, wie es die aktuelle Literatur zu seinem Werk erlauben würde. – Die Auswahl der verwendeten Sekundärliteratur ist nicht zufällig: Ich stütze mich wesentlich auf eine neuere Arbeit (Altenbockum 1994), die einen guten Überblick über viele Riehl-Interpretationen gibt und die für das Thema der Arbeit relevante Aspekte behandelt, sowie auf Steinbach 1976, der die „Bürgerliche Gesellschaft“ treffend erläutert.

⁸ Die hier gewählte Herangehensweise ist nicht grundsätzlich unvereinbar mit dem Ziel einer Vorfeldgeschichte des Nationalsozialismus (im Gegenteil, vgl. z. B. Bensch 1999, Körner 2001, Komorowski 1995), aber mein Interesse liegt in dieser Arbeit darin, die Bedeutung der Wildnis *bei Riehl* zu verstehen.

Eine Auseinandersetzung mit Riehl verspricht aus verschiedenen Gründen fruchtbar zu sein: Erstens gilt Riehl als der erste, „der unter nationaler Perspektive dem sogenannten Modernisierungsschub nachhaltig entgegenzutreten versuchte“ (Hermand 1991, 83; zit. n. Strelow 2002, 206). Riehl war außerdem „der erste, der das konzipierte, was dann ein späterer und viel bekannterer Soziologe, Ferdinand Tönnies, als den Gegensatz zwischen Gemeinschaft (als einer organisch verbundenen Einheit) und Gesellschaft (als Aggregat von Individuen, die nur durch materielle Interessen verbunden sind) definiert hat.“ (Schama 1996, 131) Riehl ist aber nicht nur einer der ersten konservativen Kulturkritiker, sondern – und das ist der zweite Punkt, der unter der Fragestellung dieser Arbeit eine Beschäftigung mit ihm rechtfertigt – sein Werk enthält bereits vieles, was auch von späteren Stadtkritikern ins Feld geführt wird. „Bei Riehl finden wir nun bereits die gesamte Großstadtkritik unserer Tage. Es ist seit jener Zeit kaum [...] etwas Neues hinzugekommen“ (Bahrdt 1961, 14). Drittens sind Riehls Theorien sehr einflussreich gewesen. So erlebte seine vierbändige „Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik“ zwölf Auflagen. Viertens – das ist hier ausschlaggebend – spielen in Riehls Gesellschafts- und Kulturkritik Stadt *und* Wildnis eine Rolle.

Wildnis ist bei Riehl einmal – offensichtlich – als wilde Natur in landschaftlicher Gestalt in Form von Wäldern, Mooren und Heiden von Bedeutung. Wildnis taucht bei ihm aber auch in einem übertragenen Sinn auf: Er beschreibt die moderne Großstadt in einer Weise, dass sie – so meine These – als Wildnis oder richtiger: als Verwilderung charakterisiert werden kann. In der Stadt als Ort zivilisierten Lebens bricht die Wildnis wieder hervor, die man mit der Kultur überwunden glaubte. Im Kern konservativer Stadtkritik steht also eine spezifische Verbindung von Wildnis mit ihrem (scheinbaren) Gegenpol: der rationalen Ordnung. Riehl geht davon aus, dass die Vernunft, oder genauer, eine Vernunft, die im Geist der Aufklärung steht und der sich die modernen Städte verdanken, diese Verwilderung der städtischen Ordnung *zwangsläufig* hervorbringt. Deshalb kann die Großstadt bei ihm zwei (scheinbar) gegensätzliche Momente verkörpern: Sie kann die alles Leben zum Erstarren bringende „Asphaltwüste“ sein oder sie stellt als „Asphaltdschungel“ maßloses und triebhaftes Wuchern dar.

Um also die Bedeutung der Wildnis in der konservativen Stadtkritik Riehls darzustellen, werde ich mich sowohl mit *landschaftlicher Wildnis* als auch mit *städtischer Verwilderung* befassen.

Steinbach gibt eine treffende Einschätzung der politischen Orientierung Riehls, der von sich selbst sagt: „Allezeit eine konservativ angelegte Natur, bin ich doch durch das Jahr 48 erst bewusst konservativ geworden.“ (Riehl; zit. n. Geramb 1954, 131; i. O. kursiv): Riehl sei ein „typischer Vertreter jener Generation, die sich im Laufe der Achtundvierziger-Revolution und der anschließenden Reaktionszeit mit den bestehenden Verhältnissen, die er freilich niemals oppositionell verändern wollte, arrangierte. [...] Riehl gehört zu der, heute nur geringes Interesse findenden, angepaßten Mehrheit, die nach dem

Scheitern der Revolution von 1848 von der Straße verschwand, mit vielfältigen Methoden integriert wurde, Karriere machte und ihren kritischen, wenn auch stets konstitutionellen Impetus, verlor [...] Er ist der angepasste Durchschnittstyp der Restaurationsperiode und vermag durch seinen Lebenslauf und sein Werk vielleicht eine Antwort auf die Frage geben, wo nach der 48er-Revolution eigentlich die Masse der bürgerlichen Mitläufer blieb [...] Vor allem aber wird an Riehl deutlich, wie die unzähligen bürgerlichen Mitläufer die politische Apathie der 'müden' Reaktionsperiode theoretisch bewältigten. Denn daran ist kein Zweifel: Riehl war kein 'feudal' geprägter politischer Romantiker oder gar Reaktionär. Er war, zwar ein gebändigter, aber immerhin: ein Bürger im Sinne von 'Bourgeois' und 'Citoyen'." (Steinbach 1976, 8) Obwohl Riehl also Bürger ist, darf das nicht glauben machen, er vertrete bürgerlich-fortschrittliche Ansichten. Er ist zweifellos ein typischer Theoretiker des deutschen Konservatismus, dem es auf die Bewahrung der althergebrachten, d. h. vorbürgerlichen Ständeordnung ankommt. Riehls Haltung ist gekennzeichnet durch eine „Feindschaft gegenüber dem Industriekapitalismus und dem großstädtischen Leben, die er beide als zerstörerisch für die moralische Solidarität ansah, wie sie traditioneller Arbeit und Gemeinschaft seiner Ansicht nach innewohnte.“ (Schama 1995, 131) In dieser Entfremdungskritik liegt ein Berührungspunkt Riehls mit marxistischen und anderen sozialistischen Ideen. Die Folgerungen, die Riehl für die politische Praxis zieht, sind allerdings ganz andere.

Riehl steht also zwischen der traditionellen und der modernen, sich unaufhaltsam modernisierenden Gesellschaft einer „Übergangsepoche“ (Steinbach 1976, 9). Auch Altenbockum (1994, 7) kommt zu einer Einschätzung Riehls als „Übergangsfigur“. Dieser kann als ein gutes Beispiel für die These gelten, die den Konservatismus nicht als vorindustrielle Denkweise begreift, sondern eine „prinzipielle Gleichursprünglichkeit konservativen und rationalistischen⁹ Denkens“ (Greiffenhagen 1986, 22) annimmt. Dieser Theorie entsprechend macht auch Riehl das „Dilemma des Konservatismus“ (Greiffenhagen 1986) zu schaffen, das darin besteht, gegen den Rationalismus der Aufklärung mit *dessen* Mitteln, also Waffen des Gegners, kämpfen zu müssen, um gegen ihn bestehen zu können. Das Dilemma impliziert auch, dass für den Konservatismus der „Moment des Verlustes“ erst der „Moment der Entdeckung“ (ebd., 67) ist. Das bedeutet bei Riehl, dass er „im Bewußtsein einer permanenten gesellschaftlichen Krise den Untergang des Alten durch die Mittel des Neuen faßbar machen wollte.“ (Altenbockum 1994, 7 f.)

Riehl will – als konservativer Theoretiker – keine willkürlichen Ziel- und Wertsetzungen verfolgen, sondern von den Erkenntnissen einer realhistorischen Analyse ausgehen. Deshalb wendet er sich einerseits entschieden gegen sozialtheoretische Konstrukteure,

⁹ Mit „rationalistisch“ wird bei Greiffenhagen (1986) nicht die *philosophische* Gegenposition zum Empirismus bezeichnet, sondern das, was ich in dieser Arbeit „fortschrittlich“ oder „progressiv“ nenne: die – im Sinne Eisels (2004) – „theoretisch“ gemeinte, *politisch* fortschrittliche Haltung, insofern diese der (im Sinne der Aufklärung verstandenen) Vernunft die zentrale Rolle zuschreibt, was als der entscheidende Gegensatz zum Konservatismus gesehen wird.

insbesondere wenn sie wie Rousseau oder die Sozialisten das Postulat politischer und sozialer Gleichheit vertreten. Andererseits aber muss er die Folgen der Industrialisierung und der Demokratisierung von Staat und Gesellschaft in seine ständisch-konservative Gesellschaftsvorstellung integrieren. (Steinbach 1976, 38)

Riehls Bewältigung der Probleme des Übergang und seine Lösung des Dilemmas besteht unter anderem in der Strukturierung seiner Gesellschafts- und Kulturtheorie in und durch *Gegenpole*, die er als dialektisch vermittelt denkt. Er nimmt für jede Kulturepoche zwei entgegengesetzte, gleichermaßen notwendige und einander kompensierende Prinzipien an, die in einem *Gleichgewichtsverhältnis* stehen und stehen sollen. Ich werde versuchen, diese These zu belegen. Riehls Stadtkritik und die Bedeutung, die er der Wildnis in der „modernen“ Gesellschaft zuschreibt, werde ich innerhalb und mithilfe dieser Gegenpol-Strukturierung interpretieren.

Ich rekonstruiere Riehls Position *idealtypisch*. Das bedeutet, dass ich aus den Ausführungen Riehls eine konsistente, d. h. widerspruchsfreie Position entwickle. Diese Methode geht auf Max Weber (1956, Ersterscheinungsjahr 1904) zurück. Er beschreibt den Idealtypus folgendermaßen: „Dieses Gedankenbild vereinigt bestimmte Beziehungen und Vorgänge des historischen Lebens zu einem in sich widerspruchlosen Kosmos *gedachter* Zusammenhänge.“ (Ebd., 234; Hervorh. i. O.) Es wird ausdrücklich nicht behauptet, dass ein Idealtyp die Wirklichkeit abbildet. Er „ist nicht die *Darstellung* des Wirklichen, aber er will der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen.“ (Ebd.; Hervorh. i. O.) Ein Idealtyp „wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzelerscheinungen*, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedankenbilde*.“ (Ebd., 235; Hervorh. i. O.) Die idealtypisch rekonstruierte Haltung Riehls geht also in Teilen über das hinaus, was Riehl selber schreibt (und vernachlässigt dafür andere Aspekte), aber nur, um durch abrundende Ergänzungen die Position Riehls „in ihrem Selbstverständnis zu verstärken“ (Eisel 2004, 38).

Die Bedeutung der Wildnis in der Stadtkritik Riehls werde ich in *drei Schritten* herausarbeiten.

In einem ersten Schritt betrachte ich seine Theorien zur Gesellschafts- und Kulturentwicklung (Kapitel 2) sowie seine Kritik an den modernen gesellschaftlichen Entwicklungen (Kapitel 3). Dazu stelle ich Riehls Ansichten zur Familie sowie zur ständischen Ordnung der Gesellschaft dar und zeige, dass für ihn sowohl die einzelnen Stände als auch die ethnisch definierten Volksgruppen aus individuellen Land-und-Leute-Beziehungen hervorgehen. Außerdem gehe ich auf die Methode ein, die Riehls „Naturgeschichte“ zugrunde liegt und die nach dem Individuellen und Wesenhaften aller Er-

scheinungen sucht. Seinen Naturbegriff betrachte ich, da ein zentraler Vorwurf an die Kulturprodukte der modernen Zeit ist, künstlich und widernatürlich zu sein. Weil Riehl an seiner Zeit vor allem auch den Verfall der Sitten beklagt, analysiere ich den Zusammenhang, den er zwischen der Auflösung der Familie, dem Zerfall der ständischen Ordnung, der Sittenlosigkeit, der Unmoral und der autonomen und abstrakten Vernunft sieht; es stellt sich heraus, dass all diese Momente zirkulär zusammenhängen und ebenso als Ursachen wie als Wirkungen und auch als Aspekte des Sittenverfalls gesehen werden können. – Durch die Bezugnahme auf die Theorien Riehls, die seine allgemeinen Vorstellungen von gelungener Kulturentwicklung verdeutlichen, ist es mir später möglich, seine Stadtkritik nicht nur zu *beschreiben*, sondern sie *verstehen* zu können. So stelle ich beispielsweise nicht nur fest, dass Riehl die Stadt wegen der Vereinzelnung der in ihr Lebenden kritisiert, sondern durch das Wissen um die für die Gesellschaftsordnung konstitutive Bedeutung der Familie wird verständlich, warum ihm gerade die Stadt als der Ort gilt, in dem sich die altbewährte, gute Ordnung auflöst.

Im zweiten Schritt gehe ich in Kapitel 4 auf seine Vorstellungen idealen Stadtwachstums ein und beschreibe, unter welchen Bedingungen ihm die Entwicklung einer Stadt als „naturwüchsig“ gilt. Ich zeige, dass seine Idealvorstellung von Stadtwachstum immer Entwicklung von *Individualität* impliziert und dass diese Individualität der Stadt in einer unverwechselbaren Gestalt und in eigenen Sitten zum Ausdruck kommt. In Kapitel 5 komme ich auf seine Stadtkritik zu sprechen, wobei ich mich auf drei Hauptaspekte konzentriere: Erstens bezeichnet Riehl die modernen Großstädte als *künstliche* Städte, die sich *widernatürlichen* Umständen verdanken. Zweitens *verwildern* in den Großstädten die Sitten und drittens verlieren die modernen Städte ihre *Eigenart*.

Im dritten Schritt – Kapitel 6 – erläutere ich schließlich die Idee der Wildnis bei Riehl. Dazu beschreibe ich zunächst einen Aspekt der Struktur seiner Kultur- und Gesellschaftstheorie, nämlich den oben bereits angedeuteten Aufbau der Gesellschaft über Gegenpole. Deren Geschichte verfolge ich dann in den verschiedenen Kulturepochen, die Riehl nennt, bis in die moderne Zeit, in der die städtische Verwilderung nur noch durch die ursprüngliche, landschaftliche Wildnis kompensiert werden kann. Diese kompensatorische Funktion kann die Wildnis deshalb übernehmen, weil sie ursprünglich und unschuldig ist. Sie gleicht die Verwilderungserscheinungen der modernen Zeit aus und wirkt als Gegenpol zu den Prinzipien des ökonomischen Denkens, indem sie erstens als besonderer Landschaftsbestandteil die regionale Vielfalt erhöht und ausgestaltet und zweitens der Nation als „Jungbrunnen“ dient, wozu auch gehört, dass in ihr bestimmte Freiheitserfahrungen gemacht werden können.

2 Riehls Gesellschafts- und Kulturtheorie

In diesem Kapitel werde ich Riehls Gesellschaftstheorie in ihren Grundzügen beschreiben. Dabei werde ich vor allem auf die Aspekte eingehen, die für das Verständnis seiner Stadtkritik (Kapitel 5, S. 60 ff.) von Bedeutung sind.

Zunächst (Kapitel 2.1) beschreibe ich kurz Riehls Auffassung von Gesellschaft und Staat, wobei sich zeigen wird, dass er diese Begriffe trennt und jene vor diesem schützen will. Dann (Kapitel 2.2) gehe ich auf die Familie ein, die als natürliche Ordnung die Sitten vermittelt. Sie steht in direkter Beziehung zur Gesellschaft, weil die Sitten für die Bildung der Stände konstitutiv sind. In Kapitel 2.3 werde ich besonders auf die „modernen“ Stände eingehen, in die Riehl die moderne Gesellschaft gegliedert sieht. Anschließend werde ich seine Vorstellung von Kulturentwicklung, seine Land-und-Leute-Theorie, beschrieben. Bei deren Interpretation werde ich auch auf die Geschichtsphilosophie Herders zurückgreifen (Kapitel 2.4). Den Abschluss des Kapitels bilden Überlegungen zu der Methode, mit der Riehl das Leben und die Wirklichkeit angemessen beschreiben zu können glaubt (Kapitel 2.5).

2.1 Gesellschaft und Staat

„Die bürgerliche Gesellschaft muß nach Riehl streng von der politischen unterschieden werden.“ (Steinbach 1976, 20) Ich werde zeigen, dass Riehl die Sphäre der Gesellschaft¹⁰ vor dem Einfluss des Staates schützen will, da nur dann eine freie und individuelle Entwicklung der Gesellschaft und der in ihr lebenden „Gesellschaftsbürger“ möglich ist, wenn sich die Gesellschaft organisch und unabhängig von der zentralisierenden Verwaltung des Staates entfalten kann.

Seit dem 18. Jahrhundert hat sich in den Staats- und Gesellschaftswissenschaften eine Differenzierung in Staat und Gesellschaft durchgesetzt. Die altständische Herrschaftsordnung war auseinandergebrochen. Aus ihr ging zum einen die zentralisierte und zunehmend monopolisierte monarchisch-bürokratische Entscheidungsgewalt des *Staates* hervor. Zum anderen bildete sich eine bürgerliche *Gesellschaft*, deren Bürger in ihre Privatsphäre verwiesen und als Untertanen der staatlichen Zentralgewalt unmittelbar und einheitlich unterworfen waren. (Altenbockum 1994, 147) Den Begriff der „bürger-

¹⁰ Wenn Riehl von „Gesellschaft“ spricht, meint er damit als Gegenbegriff zum „Staat“ das, was in späteren Theorien als „Gemeinschaft“ gerade im Gegensatz zur „Gesellschaft“ definiert wird. Systematisch wird dieser Unterschied erstmals bei Tönnies (1887, zitiert hier nach einem Nachdruck der achten und letzten Auflage, 1972) ausgearbeitet.

lichen Gesellschaft“ benutzt Riehl als „Epochenformel für eine zunehmend verbürgerlichte und mittelständisch geprägte Sozialordnung [...], die nichts mehr gemein hat mit der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ der klassisch-aristotelischen Tradition, in der sie noch als der politische Körper und die gegliederte Rechtsgemeinschaft der Bürger mit dem ‚Staat‘ zusammenfiel.“ (Ebd.)

Wenn Riehl vom „Gesellschaftsbürger“ spricht, bezieht sich dieser Begriff nicht auf die Zugehörigkeit zum Bürgertum allein, er ist vielmehr sein Gegenbegriff zum „Staatsbürger“. Im Gesellschaftsbürger „konkretisiert sich der ‚Gesittungszustand‘ eines jeweiligen Gesellschaftskreises unabhängig vom rechtlichen Status dieser Sozialgruppe im Staat.“ (Ebd., 83, Fn. 31).

Riehl denkt diese bürgerliche Gesellschaft wie einen Organismus: Die Gesellschaft muss wie ein Organismus, um leben zu können, aus verschiedenen Organen bestehen, die verschiedene Aufgaben erfüllen. Es ist also lebenswichtig für das Ganze, dass seine Teile differenziert gestaltet sind. Diese Differenzierung in ‚Organe‘ sieht Riehl in den Volksgruppen, die er ethnisch definiert¹¹, und in den verschiedenen Ständen gegeben. (Zum Begriff des Organismus vgl. Kapitel 4.2, S. 57 ff.)

Für die Gesellschaft einer Gemeinde mit einer „organischen Gemeindeverfassung“ (LuL, 87) zeigt Riehl, welche Folgen die Maßnahmen des modernen zentralisierten Staates haben. Die Staatsverwaltung zerstört das organische Gemeindeleben, weil sie dessen Differenzierung missachtet. Die einheitlichen Gemeindeverfassungen ebnen die „von der Natur gegebenen“ (ebd., 94) Unterschiede im Gemeindeleben ein. Das führt zur Vorstellung des Todes des Gesellschaftsorganismus, da das Ganze eines Organismus nicht überleben kann, wenn seine Organe nicht alle verschieden sind und unterschiedliche, aber gleichermaßen notwendige Aufgaben übernehmen. Die „centralisirte Gemeindeverfassung“ bezeichnet Riehl als den „tödlichsten Streich“ (ebd., 87) und als „Ertötung des sozialen Inhalts im Gemeindeleben“ (ebd., 78).

Damit sich die Gemeinden auf natürliche Weise unterschiedlich entwickeln können, muss ihnen die Verwaltungsfreiheit zugestanden werden; es muss ihnen erlaubt sein, sich *je eigene* Verfassungen geben zu können, die auf ihre „sozialen Besonderheiten“ (ebd., 95) eingehen¹². Die „Freiheit der Gesellschaft“ besteht für ihn nicht in Beliebigkeit und willkürlichem Handeln, sondern ist „nur durch die in ihrer *Eigenart* möglichst ungestörten Entwicklungen der einzelnen *Gruppen*“ (BG, 35; Hervorh. V. V.) gewährleistet. Der moderne Staat gewährt aber diese Freiheit zur Entwicklung von bzw. in *Eigenart* nicht.

¹¹ Er unterscheidet z. B. die Rhöner, die Westfalen, die Westerwälder etc.

¹² Dass dem Begriff des Organismus die Idee der Selbstregulierung immanent ist, impliziert, dass sich die Organe arbeitsteilig so organisieren, dass der Organismus gesund leben kann. Regulierend wirken auf die Gemeinden und auf die unterschiedlichen Volksgruppen die unterschiedlichen Bodenverhältnisse, so dass die Entwicklungsmöglichkeiten nicht beliebig sind (Der Einfluss der Bodenverhältnisse auf die Volksgruppen wird im Kapitel 2.4 (S. 19 ff.) beschrieben.)

„Die Uniformierung des Gemeindewesens läuft jenem [...] *Freiheitssinne* geradezu wider die Natur, der da will, daß man ihn bei seinen *persönlichen*, häuslichen Angelegenheiten in persönlicher *Eigenartigkeit* ungestört sich entfalten lasse.“ (LuL, 102; Hervorh. V. V.)

Hieran zeigt sich der den Konservatismus kennzeichnende Freiheitsbegriff. Formale Freiheit (hier die zentralisierte Gemeindeverfassung, die alle Gemeinden gleich behandelt und Freiheit im Rahmen dieser Gleichheit zugesteht) erscheint als Zwang, da sie das Wesen des Individuellen nicht berücksichtigt und eine Ausgestaltung der Eigenart unterdrückt. Diese Ausgestaltung wird als Selbstvervollkommnung begriffen, wobei allgemeine und höhere Werte als Maßstab der Entwicklung dienen. Freiheit ist Voraussetzung einer solchen Selbstausgestaltung, sie erscheint aber nicht als „Voraussetzung von bedingungsloser Entfaltung, sondern [als] Ausdruck von Angemessenheit des Handelns in jeder Situation“ (Eisel 2004, 33). Daran wird deutlich, dass der konservative Freiheitsbegriff dem liberalen Verständnis von individueller Freiheit entgegensteht. Jede Seite wirft dabei dem weltanschaulichen Gegner einen Begriff von bloßer *Scheinfreiheit* vor. Der Liberalismus kritisiert den Bindungsaspekt konservativer Freiheit. Umgekehrt hält der Konservatismus dem liberalen Freiheitsverständnis vor, dass dieses auf bloße Bedürfnisbefriedigung zielt; wahre Freiheit müsse gerade Freiheit vom Zwang zur Befriedigung egoistischer Bedürfnisse und vor allem von tierischen Trieben gewähren; sie hebt den Menschen über seine tierische Existenzweise hinaus. „Der Konservatismus ist [also] beileibe nicht gegen [...] persönliche Freiheit; er will nur die Bedingungslosigkeit von Entwicklungen, die Beliebigkeit und Gleichberechtigung einzelner Aktivitäten unterbinden.“ (Ebd., 34)

Auf *gesellschaftlicher Ebene* besteht das Höhere, an das sich der Einzelne wie die Gesellschaft binden muss, um frei zu sein, aus Institutionen und tritt dem Einzelnen von außen gegenüber. „Es heißt dann Tradition, Familie, Heimat usw. – die kulturellen Bastionen des Konservatismus.“ (Ebd.) „Wahre Freiheit besteht folglich nicht darin, sich von den Bindungen der Tradition zu befreien, sondern gerade im Befolgen von Tradition, bzw. darin, die bestehende Tradition fortzubilden.“ (Kirchhoff 1995, 236) Unter *geschichtlicher Perspektive* und dem Eindruck des Angriffs des Fortschritts auf das Bestehende vertritt also die Herkunft, vermittelt über die Tradition, den allgemeinen, höheren Maßstab (Eisel 2004, 34).

Diesem konservativen Freiheitsverständnis gemäß will Riehl den Einfluss des Staates auf die Gesellschaft auf ein Minimum reduzieren. Die Aufgabe des Staates sieht er darin, der Gesellschaft die Freiheit für individuelle Entwicklung zu garantieren. Der Staat soll also lediglich als „Nachtwächter gewachsener Lebenswelten“ (Altenbockum 1994, 221) auftreten. Der Begriff des „Nachtwächterstaates“ darf nicht missverstanden werden und dazu veranlassen, Riehls Gesellschaftstheorie für eine liberale zu halten, nur weil in liberalen Theorien die Aufgabe des Staates auch durch diesen Begriff charakterisiert

wird. Denn der Staat hat „vor allem darauf zu achten, daß die ständische Gliederung der Gesellschaft nicht gestört wird.“ (Steinbach 1976, 24)

2.2 Familie

Die Familie gilt Riehl als die grundlegende, natürliche Ordnung. Ich gehe in diesem Kapitel auf ihre Bedeutung als Keimzelle der Gesellschaft ein und erläutere anschließend ihre Aufgabe als Vermittlerin der Sitten. Abschließend beschreibe ich, dass Riehl in der Familie das Prinzip der sozialen und politischen Ungleichheit als „Naturgesetz“ vorgegeben sieht.

Die Familie spielt in Riehls Gesellschaftstheorie eine wichtige Rolle: Sie ist die ursprünglichste aller natürlichen Bindungen, in denen der Mensch steht. Sie ist daher in einer noch viel grundlegenden Weise als die Gliederung der Gesellschaft in Stände *natürlich*: Sie ist *die* grundlegende, urmenschliche Ordnung:

„Die Familie ist darum der erste und engste Kreis, in welchem wir unser ganzes menschliches Wesen wiederfinden, uns in uns befriedigt und bei uns selbst daheim fühlen. Sie ist die ursprünglichste, urälteste menschlich-sittliche Genossenschaft, zugleich eine allgemein menschliche“ (Riehl 1935, 183).

Die Familie ist für Riehl die Keimzelle der Gesellschaft, nicht die des Staates. Während es der Menschennatur immer entspricht, in einem familiären Zusammenhang zu leben, wird eine Gesellschaftsordnung erst dann notwendig, wenn sich Menschen vergesellschaften wollen. Diese Gesellschaftsordnung ist dann als ständische Ordnung zwar auch ein „Naturprodukt[..]“ (Riehl 1935, 185), aber nicht *unmittelbar* naturgegeben.

Als Bedingung für familiäres Zusammenleben gilt Riehl nur die Existenz der Einzelnen, für Gesellschaft und Staat hingegen setzt er die Existenz der Familie voraus¹³. „Denn die Möglichkeit aller organischen Gliederungen der bürgerlichen Gesellschaft ist in der Familie im Keim gegeben.“ (Ebd., 184) Für ihn ist also die Familie die Grundlage der Gesellschaft, nicht die des Staates – wie dies in geläufigen zeitgenössischen Positionen formuliert wurde. „Der Staat setzt die Familie voraus, aber er ist keineswegs, wie man so oft behauptet hat, die erweiterte Familie, noch ist der Organismus der Familie schlechthin Vorbild des Staatsorganismus.“ (Ebd., 185) Die Familie und die Gesellschaft beruhen nämlich gleichermaßen auf der „Idee der Sitte; der Staat dagegen ruht auf der Idee des Rechts.“ (Ebd.)

¹³ „Die Familie setzt nur das Individuum voraus; Staat und Gesellschaft aber setzen bereits die Familie voraus“ (Riehl 1935, 167).

Die Familie ist die Instanz, in der die Sitten vermittelt, bewahrt und weitergegeben werden¹⁴. Der Familie, welcher der Einzelne durch Geburt angehört, schreibt Riehl die Funktion zu, die „Basis aller sozialen Schranken und Gliederungen“ (BG, 123) zu sein. Indem die Familie die Sitten vermittelt, werden dem Einzelnen seine standesgemäßen sozialen Möglichkeiten vorgeführt, die er ergreifen kann und soll. Die Familie besetzt demnach die Nahtstelle zwischen dem Individuum und der ständischen Gesellschaft. Denn die Stände werden – wie sich noch zeigen wird – durch die Sitten konstituiert.

Riehl betont, dass sich in der Familie das Prinzip der Ungleichheit als naturgegeben, als „Naturgesetz“ zeigt. „In dem Gegensatz von Mann und Frau ist die Ungleichartigkeit der menschlichen Berufe und damit auch die soziale Ungleichheit und Abhängigkeit als ein Naturgesetz aufgestellt.“ (Riehl 1935, 162; i. O. kursiv) So wie Mann und Frau ungleich sind, so sollen und müssen auch die Stände und Volksgruppen ungleich sein. Versuche, „das Menschengeschlecht zur sozialen und politischen Einheit und Gleichheit zu führen“ (ebd.), sind vermessen und in letzter Konsequenz unmöglich, da sie gegen das naturgesetzlich wirksame Prinzip der Ungleichheit verstoßen.

2.3 Ständegesellschaft

In diesem Kapitel soll Riehls Auffassung der Ständegesellschaft beschrieben werden. Ohne das Wissen um sein Verständnis der Gesellschaftsgliederung ist es nicht möglich, seine Kritik an der modernen Großstadt zu begreifen: Denn die Relevanz der Auflösung der Ständeordnung ergibt sich nur vor dem Hintergrund der Bedeutung dieser Gliederung für die Gesellschaft.

Im Mittelpunkt seiner Auffassung der ständischen Gesellschaft stehen die „modernen Stände“. Ich werde im ersten Teil dieses Kapitels erklären, was bei ihm das spezifisch Moderne der Stände ist. Ich werde außerdem zeigen, dass er einen Stand als durch einheitliche Sitten bestimmt sieht. Durch den Bezug auf die „Sitte“ gelingt es ihm, die ständische Ordnung als *historisch* gewachsene und gleichsam *natürlich* gegebene der gesellschaftlichen Sphäre zuzuordnen und von der *konstruierten* Klassengesellschaft abzugrenzen. Er unterscheidet nämlich zwischen Stand und Klasse und stellt entsprechend der Sitte die Moral gegenüber. An seiner Definition der *Gesittung* als Verbindung von Bildung und Sitte wird deutlich werden, wie Riehl fortschrittliche Momente in sei-

¹⁴ Riehl schreibt vor allem den *Frauen* die Rolle der Sittenvermittlung zu: „Es ist uns nunmehr schon nahegelegt, den *öffentlichen* und *nationalen* Beruf der Frauen zu begreifen. Sie bewahren das instinktive Leben, das Gemütsleben des Volkes, welches sich kundgibt in der nationalen Sitte, und eben damit den eigentlichen Genius des Volkes, der verborgensten, dunkelsten, aber eigensten Kräfte, aus welchen in dem männlichen Staatsleben seine bewußte Seelentätigkeit, sein politisches Schaffen entspringt.“ (Riehl 1935, 178 f.) „Die soziale Tugend ist es, deren Grund zuerst von Frauenhänden in uns gelegt wird; zur politischen bedarf es der Lehre und des Beispiels der Männer.“ (Ebd., 179)

ne konservative Theorie zu integrieren versucht. Im zweiten Teil des Kapitels werde ich die vier Stände beschreiben; besonderes Augenmerk werde ich dabei darauf legen, dass Riehl das Bauerntum und den Adel als konservative Mächte kennzeichnet und dem Land zuordnet, das Bürgertum und das Proletariat hingegen als fortschrittliche Mächte charakterisiert und mit der Stadt verbindet.

Die „modernen Stände“, die im Mittelpunkt seines Gesellschaftsmodells stehen, grenzt Riehl von denen des Mittelalters ab, die sich noch aus ihrem Verhältnis zum Staat bzw. Recht definieren ließen (Altenbockum 1994, 155). Er entwirft eine neokorporative Gesellschaftslehre, die er den Bedingungen der modernen gesellschaftlichen Realität anzupassen versucht. Er hält am ständischen System fest, aber nicht, ohne auf neue gesellschaftliche Tendenzen¹⁵ zu reagieren. „Riehl leitet die Funktion der Stände aus der Trennung von Staat und Gesellschaft ab. Er löst den Status der Stände aus seinem politisch-rechtlichen Charakter in der alten *societas civilis*.“ (Ebd., 154; Hervorh. V. V.)

Durch den Begriff des „modernen“ Ständewesens ist es Riehl möglich, „wenn er schon nicht zur alten Gesellschaftsstruktur zurückkehren kann, wenigstens Wesensbestandteile der vergangenen bzw. rasch vergehenden Gesellschaft [...] in die Gegenwart und Zukunft hinüber[zu]retten.“ (Steinbach 1976, 31) Dass er von „modernen“ Ständen spricht bedeutet nicht, dass er die Gesellschaft in gänzlich andere als die vormodernen Stände gliedert. Die Differenz zu ihnen liegt vielmehr in der unterschiedlichen Art ihrer Verfasstheit: Die modernen Stände konstituieren sich nicht mehr – wie noch im Mittelalter – aus ihrem Verhältnis zum Staat, sondern allein aus der „Selbstbestimmung“ durch Arbeit, Besitz und die resultierende „Gesittung“. Riehl unterscheidet die Aristokratie, das Bauerntum, das Bürgertum und den vierten Stand, wobei er die beiden ersteren den „Mächten des Beharrens“ zuordnet, und die beiden letzteren den „Mächten der Bewegung“. (Auf diese Unterscheidung und ihre Implikationen werde ich unten genauer eingehen.)

Die Standeszugehörigkeit wird durch die Geburt festgelegt. „Die Geburt bestimmt [...] unwiderruflich, ob einer Bürger oder Bauer oder Proletarier werde“ (BG, 123)¹⁶.

¹⁵ Zum einen reagiert Riehl damit auf das – oben schon erwähnte – Auseinanderfallen von Staat und Gesellschaft, das die Notwendigkeit anderer Kriterien der Standesdifferenzierung bedingt, und zum anderen führt er den vierten Stand als neue gesellschaftliche Gruppe ein, die sich erst den modernen Umständen verdankt.

¹⁶ Es ist allerdings fraglich, wie er das genau meint, da – wie wir bei der Beschreibung der einzelnen Stände auch noch sehen werden – die meisten Proletarier seiner Zeit nicht als Proletarier geboren wurden, sondern erst im Laufe ihres Lebens zu Mitgliedern des vierten Standes geworden sind. Seine Bemerkung ist vielleicht so zu deuten, dass ein Bauer niemals Bürger, ein Bürger niemals adlig, ein Adliger niemals Bauer etc. werden kann, weil das *Wesen* des Bauern eben bäuerlich und nicht bürgerlich ist. *Wenn* z. B. ein Bürger geadelt wird und sich als *'echter'* Adliger erweist, dann war er seinem *Wesen* nach *vorher* schon adelig. – Der vierte Stand ist, wie sich ebenfalls noch zeigen wird, durch Riehl so definiert, dass zu ihm sowohl ehemalige Adelige, Bürger als auch Bauern gehören können.

Die zwei Prinzipien, das der Beharrung und das der Bewegung, haben in der modernen Gesellschaft beide ihre Daseinsberechtigung, weil sie unterschiedliche, aber gleichermaßen notwendige Prinzipien verkörpern:

„Der Bauer und der Adel bürgt uns dafür, daß das Gute des früheren Ständewesens nicht ganz verloren gehe, der Bürger und der Proletarier, daß das Erstarrte und Abgestorbene daran nicht künstlich wieder ins Leben zurückgeführt werde.“ (Ebd., 189)

Beide „Extreme haben ihr Recht nebeneinander, weil die Gesellschaft nur in ihrer Mannichfaltigkeit ein organisches Leben entfalten kann.“ (Ebd., 123; Hervorh. V. V.)

Hier zeigt sich, wie Riehl Gegenpole zu einem lebendigen Gleichgewicht vermitteln will; dies werde ich später (Kapitel 6.1, S. 79 ff.) als einen wichtigen Aspekt der Struktur seiner Gesellschafts- und Kulturtheorie herausarbeiten.

Riehl spricht vom „Organismus der Gesellschaft“ (ebd., 283): Die Stände sind die Organe des Gesamtorganismus der Gesellschaft, der nur leben kann, wenn alle Organe gesund sind. (Zum Begriff des Organismus vgl. Kapitel 4.2, S. 57 ff.) Riehl denkt die Stände alle als gleichberechtigt in dem Sinne, dass sie zwar alle verschiedene, aber ihm als *gleichwertig* geltende Aufgaben für das Gesellschaftsleben erfüllen. „Im Gegensatz zum konservativen Ordnungsdenken leugnet Riehl die ständische Hierarchie, wie sie etwa klassisch von Justus Möser formuliert wurde. Riehl sieht vielmehr die einzelnen Stände funktional zugeordnet, damit aber auch prinzipiell gleichrangig.“ (Steinbach 1976, 22) „Die Stände stehen überhaupt an sich zu einander in keiner Rangordnung, sie drücken nur eine verschiedenartige Formulierung des allgemeinen Berufs der Gesellschaft aus.“ (BG, 128) Diese unterschiedlichen Aufgaben, die den verschiedenen Ständen zukommen, bezeichnet er auch als „sozialen Beruf“ (ebd.), der notwendig mit den Formen des geschäftlichen Berufes „Hand in Hand“ (ebd.) geht. Die enge Beziehung, die zwischen sozialem Beruf, professionellem Beruf und Stand besteht, wird noch näher zu beschreiben sein.

Wesentlich für die Bestimmung der Stände ist die „Sitte“. Unter diesem Begriff versteht Riehl die *Lebensgewohnheiten*, die „als das kollektive Bewußtsein einer Volksgruppe, als ihre Mentalität“ auftreten (Altenbockum 1994, 96). Das Wesen der Sitte besteht darin, dass sie nicht von einem Einzelnen gemacht werden kann, sondern ein Resultat *überindividueller* und *geschichtlicher* Entwicklungen ist. Die Sitte erwächst unbewusst aus dem Zusammenspiel von „Land und Leuten“, deshalb ist für Riehl ihr Befolgen *natürlich*. Der Wert der Sitten ergibt sich „deshalb, weil sie geschichtlich und von ‚Dauer‘, bzw. ‚weil sie alt sind‘ und sich die ‚Weisheit der Jahrhunderte‘ in der Gegenwart erhal-

ten hatte.“ (Ebd. mit Zitaten von Riehl)¹⁷ Riehl ist der Meinung, dass „in der korporativen Ordnung sozialer Gruppen eine ‚innere Notwendigkeit‘ bestehe, die die bürgerliche Gesellschaft als ‚historische Gesellschaft‘ an die Kontinuität vorbürgerlicher Traditionen“ (ebd., 154 mit Zitaten von Riehl) bindet.

Durch den Bezug auf die Sitte grenzt Riehl „Stand“ und „Klasse“ scharf voneinander ab. Erst durch „eigene Sitten wird die wirtschaftliche oder politische Klasse der Bevölkerung zu einer natürlichen Standesgruppe“ (Riehl 1857, zit. n. ebd., 157). Klassen könne man deshalb „machen“, soziale Stände dagegen „werden“ (Riehl 1857, zit. n. ebd.)¹⁸. In dieser Gegenüberstellung von Stand und Klasse, von Gewachsenem und Konstruiertem, wird deutlich, welches Prinzip Riehl der Vergesellschaftung zugrunde legt: Die Stellung des Individuums in der Gesellschaft ist nicht primär von dessen Willen abhängig, sondern sie lässt sich „nur aus überindividuellen Bindungen, korporativen und historisch-organologischen Abhängigkeiten erklären“ (ebd., 158). „Einen Stand [...] wählt oder ergreift man nicht, wird auch nicht dazu berufen, sondern man gehört zu einem Stand, steht in demselben“ (Riehl 1857, zit. n. ebd.), man wird in ihn hineingebo-

ren. Die Sitte bezeichnet also die Lebensgewohnheiten einer Gesellschaftsgruppe, die sich unbewusst und über lange Tradition vermittelt als Mentalität niedergeschlagen haben. Die Sitte erscheint als „die ‚zweite Natur‘¹⁹ des Menschen im Gegensatz zu den abstrakten Normen individueller ‚Moralität‘“ (ebd. mit Zitat von Riehl; Hervorh. V. V.) Den Begriff der Sitte stellt Riehl also gegen den der Moral²⁰. Die Begriffsunterscheidung von Sitte und Moral, bzw. Sittlichkeit und Moralität, geht auf Hegel zurück²¹. Es wird hier

¹⁷ Dass und warum das Befolgen der Sitte natürlich ist, wird ausführlicher in Kapitel 4.1 (S. 19 ff.) thematisiert.

¹⁸ Diesen Unterschied hebt auch Greiffenhagen (1984, 213 f.) als allgemeines Merkmal des Konservatismus deutlich hervor: „Die konservative Organologie lebt von dem Unterschied zwischen Wachsen und Machen. Das Machen als das planerische Verfertigen eines Kunstproduktes steht [...] im Brennpunkt der Kritik.“

¹⁹ Die Vorstellung, die Sitte sei die zweite Natur des Menschen, findet sich schon bei Hegel: „Aber in der einfachen *Identität* mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben – als *Sitte*, – die *Gewohnheit* desselben als eine *zweite Natur*, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt“ (Hegel 1955, 147; Hervorh. i. O.) ist.

²⁰ Tönnies ordnet in „Gemeinschaft und Gesellschaft“ als Ordnung konstituierendes Prinzip der Gemeinschaft die Sitte und der Gesellschaft die Moral zu: Er entwickelt den „Gegensatz einer Ordnung des Zusammenlebens, welche, insofern als auf Übereinstimmung der Willen, wesentlich auf Eintracht beruht, und durch Sitte und Religion ausgebildet, veredelt wird: gegen eine Ordnung des Zusammenlebens, welche insofern als auf zusammentreffenden, vereinigten ‚Kürwillen‘, auf Konvention gegründet ist, durch politische Gesetzgebung ihre Sicherung, und durch öffentliche Meinung ihre ideelle und bewußte Erklärung, Rechtfertigung empfängt“ (Tönnies 1972, 241).

²¹ „*Moralität* und *Sittlichkeit*, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der Kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks *Moralität*, wie denn die praktischen Prinzipien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der *Sittlichkeit* sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber *Moralität* und

zwar nicht näher untersucht, inwieweit Riehls Auffassung von Moral und Sitte sich nach der Hegels richtet; es wird aber davon ausgegangen, dass Riehl prinzipiell Hegels Kritik an der aufklärerischen Autonomiemoral Kants teilt.

Den Begriff der Sitte sieht Riehl im Zusammenhang mit gewachsenen, tradierten Werten, den der Moral hingegen rechnet er einem fortschrittlichen Denkbegriff zu. Die „Sitte“ enthält, darauf weist auch schon die Wortbedeutung hin, ursprünglich eine sittliche Forderung: Sie ist ‚gute Sitte‘ und soll von allen befolgt werden (Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1998, 607; Stichwort Sitte). Entscheidend ist, dass in ihr eine ursprüngliche Gemeinsamkeit des Empfindens und der sittlichen Wertung zum Ausdruck kommt. Eine Handlung ist für Riehl immer nur dann auch moralisch gut, wenn sie im Einklang mit den Sitten steht, wenn sie sich nicht gegen die Tradition und die von ihr vermittelten Werte richtet. Der Begriff der Moral hingegen bezieht sich auf ein Wertesystem, das die überlieferten Werte einer kritischen Prüfung unterzieht. Für Kant beispielsweise können die Sitten niemals „als moralische Bestimmungsgründe des Handelns taugen“ (Kersting 1995, 900), da sich im gewohnheitsmäßigen Tun jede moralische Spontaneität verliert. „Die für die moralische Motivation allein aufkommende reine praktische Vernunft wird durch Habitualisierung zerstört.“ (Ebd.) Es wird ein Wertesystem konstruiert, das allein auf der autonomen, allgemeinen Vernunft basiert: „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ (Kant 1974, 144; Hervorh. i. O.). Diese autonome und konstruktive Vernunft wird vom Konservatismus als Hybris abgelehnt.

Es wird sich später zeigen, dass in der modernen Zeit und in besonderem Maße in der modernen Großstadt die Sitten verwahrlosen, was bei Riehl also immer auch impliziert, dass die Moral verwildert (vgl. Kapitel 3.2, S. 46 ff. und Kapitel 5.3, S. 66 ff.).

Vom Begriff der „Sitte“ unterscheidet Riehl den der „Gesittung“, die er als „Summe der Sitten und Bildung“ (Riehl nach Mohr 1866/67, 64a; zit. n. Altenbockum 1994, 97) definiert²². Er sieht die Sitte in enger Wechselbeziehung zum *Beruf*²³, der auf die Sitte wirke (Altenbockum 1994, 97 f.): Der Beruf prägt also die Lebensgewohnheiten, ist aber, verstanden als Lebensaufgabe, als „sozialer Beruf“, umgekehrt selbst abhängig vom Zusammenspiel von Erziehung, individuellen Fähigkeiten und Bildung.

Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dies nicht, diese einmal verschiedenen Wörter für verschiedene Begriffe zu benutzen.“ (Hegel 1955, 49 f.; Hervorh. i. O.)

²² Diese Unterscheidung hält Riehl aber in seinen Werken nicht streng durch, meistens spricht er von „Sitte“, selbst wenn er damit eher das meint, was er hier als „Gesittung“ definiert. Im Folgenden werde auch ich deshalb zumeist von „Sitte“ sprechen und in diesem Begriff die „Bildung“ mit eingeschlossen denken. Wenn tatsächlich Sitte und nicht die Summe aus Sitten und Bildung gemeint ist, werde ich das kenntlich machen.

²³ Die Mitbestimmung der Gesittung durch den Beruf darf nicht glauben machen, Riehl verfolge einen nationalökonomischen Ansatz (den versucht er gerade wegen dessen Einseitigkeit und Abstraktheit zu vermeiden). Die Bereiche der Arbeit und des Berufs interessieren ihn allein in ihrer Bedeutung für die Gesittung.

Im Begriff der Gesittung verbindet er unbewusste und kollektive Kulturfaktoren (Sitte) mit bewusst und individuell erworbenen (Bildung). Mit dieser Definition koppelt er zwei Vorstellungen, die er unterschiedlichen Denkmöglichkeiten entnimmt: Die Sitte ist für ihn an einzelne Gesellschafts- und Völkerkreise gebunden, die Bildung hingegen zeichnet sich dadurch aus, dass sie über diese Kreise hinaus Gültigkeit hat: Die Sitte stellt für ihn ein individualisierendes Prinzip dar, die Bildung ein universalisierendes (ebd., 98). Der Begriff der *Gesittung* ermöglicht Riehl eine Betrachtungsweise, die zwischen dem individualisierenden und dem universalisierenden Prinzip vermittelt. Sie soll die gesellschaftliche „Stellung des Individuums in seiner sozialen Umgebung auf 'des Menschen innerste Natur' zurückführen [...] und [...] ihren Akzent auf den notwendigen und kollektiven Charakter bestehender Verhältnisse“ (ebd., 99 mit Zitat von Riehl; Hervorh. V. V.) legen.

Dadurch, dass Riehl von einer natürlichen Ungleichheit der Menschen ausgeht und dass für ihn „die Ungleichheit das oberste Grundrecht aller organischen Entwicklung“ (LuL, 228; Hervorh. V. V.) ist, ist auch die ständische Gliederung eine „natürliche“ (ebd., VIII) und zugleich eine notwendige. Die Ungleichheit ist für ihn – anders als es aus fortschrittlicher Perspektive erscheint – kein Übel, sondern sie gilt ihm als „Recht“, das er in der Ständeordnung und durch sie sichern möchte. Außerdem sieht er diese Ungleichheit als eine funktionale Notwendigkeit an (schließlich *müssen* die Organe ausdifferenziert sein). Durch die Sitte erscheint die ständische Gliederung als dem Wesen des Menschen angemessene, als natürlich gegebene und notwendige. Deshalb kritisiert er den Sittenverfall der modernen Zeit in der modernen Großstadt: Er steht der Natur des Menschen und den Lebensnotwendigkeiten entgegen. Riehl fordert deshalb, das ständische Bewusstsein zu festigen, d. h. das „*Behagen*“ des Einzelnen in seinem Stand zu fördern. „Nur durch die Rückkehr des einzelnen wie der ganzen Stände zu größerer *Selbstbeschränkung* und *Selbstbefriedigung* [kann] das sociale Leben gebessert werden.“ (BG, 35; Hervorh. i. O.)

*Die vier Stände*²⁴

Riehl rechnet das Bauerntum den „Mächten der Beharrung“ zu, weil es unmittelbarer als die anderen Gesittungskreise an die historischen, ökonomischen und materiellen Le-

²⁴ Ich gehe hier nicht auf die „unächtigen Stände“ ein, zu denen Riehl den „geistlichen Stand“, den „Gelehrtenstand“, den „Beamtenstand“ und den „Soldatenstand“ zählt. Die „unächtigen Stände“ unterscheiden sich von den vier echten dadurch, dass diese „geworden“ und „natürlich“, während jene „gemacht“ und „künstlich“ sind. Außerdem beschreibe ich hier auch nicht die „entarteten“ Mitglieder der Stände (sondern nur die Mitglieder von „guter Art“), da es in diesem Kapitel noch nicht um Riehls Kritik an der modernen Zeit geht.

bensgrundlagen gebunden ist. „Die Bauern zeigen uns die Naturseite des Volkslebens, die Bindung der Wirtschaft an den Boden, die Bindung der Kultur an die Tradition.“ (Riehl 1857, o. S.; zit. n. Altenbockum 1994, 170)

Die unmittelbare Bindung an den Boden, an das Land, an die natürlichen Gegebenheiten insgesamt bedingt gegenüber den fortschrittlichen Ständen ein *kulturelles Zurückbleiben*. Dieses wertet Riehl aber nicht ab, im Gegenteil: Gerade das ist es, was er am Bauernstand schätzt. Das Bauerntum, das „nicht bloß bildlich, sondern buchstäblich um hundert Jahre zurück ist in seiner Zivilisation“, verkörpert für ihn das „Naturgesetz des Völkerlebens“, dass „einzelne Schichten der Nation rasch die Bahnen der Gesittung durchlaufen, andere dagegen langsamer und immer langsamer nachfolgen“ (Riehl 1857, 685; zit. n. Altenbockum 1994, 167). Die Bevölkerung der ländlichen Gegenden ist „auf einer früheren Entwicklungsstufe stehen geblieben“ (BG, 42), sie ist die „unüberwindliche *conservative Macht* in der deutschen Nation, ein steter, trotz allem Wechsel *beharrender Kern*“ (ebd., 33; Hervorh. V. V.).

Obwohl die einzelnen bäuerlichen Volksgruppen (wie die Rhöner, die Westfalen etc.) sich voneinander unterschieden, weil sie jeweils spezifische Beziehungen mit dem Land eingehen, so ist ihnen doch ihre bäuerliche Sitte und ihr „sozialer Beruf“ gemeinsam. Riehl erkennt dabei das Problem, dass er einerseits die Individualität der einzelnen Volksgruppen betont, aber andererseits verallgemeinernd von „den“ Bauern spricht. Er schreibt dazu Folgendes:

„Wir haben bisher vom deutschen Bauern in seiner Allgemeinheit gesprochen. Es könnte dieß aber auffallen, wie man ihm eine solche Fülle des gemeinsamen Charakteristischen beilegen mag, da ja der 'deutsche Bauer' ein ganz idealer Collectivbegriff ist [...] Allein dieß eben ist das Wunderbare, daß der deutsche Bauer, trotz aller schroffer Unterschiedlichkeit, doch in den Hauptzügen, in dem eigentlichen Grundton der Sitte überall derselbe bleibt.“ (Ebd., 56 f.)

„Es gibt ein unsichtbares Band, welches alle [Bauern] verknüpft, zu einer Einheit, von welcher sich der Bauersmann selber am wenigsten etwas träumen lässt: *es ist dieß die Gemeinsamkeit der Sitte, des historischen Charakters.*“ (Ebd., 58; Hervorh. i. O.)

Den Bauern aller Gegenden ist also die bäuerliche Sitte gemeinsam. Ihr Kennzeichen ist das Festhalten am Althergebrachten. „Der landschaftliche Styl des Bauern ist [...] ein Stück *Geschichte*, an welchem derselbe mit der größten Zähigkeit hängt.“ (Ebd., 36, Hervorh. V. V.)

An anderer Stelle heißt es: „In dem Bauernstand allein noch ragt die *Geschichte* alten deutschen Volkstums leibhaftig in die moderne Welt herüber.“ (Ebd., 35) Durch die traditionelle Lebensweise werden ihm die Bauern zu Repräsentanten der Dauer in der Zeit, der Geschichte selbst. Deswegen stellt er die Forderung auf: „*Der Bauer ist die er-*

haltende Macht im deutschen Volke: so suche man denn auch diese Macht zu erhalten!“
(Ebd., 115; Hervorh. i. O.)

Der Adel zählt ebenfalls zu den „Mächten der Beharrung“ und auch er stellt „gleich dem Bauern, ein Stück leibhaftiger Geschichte [dar], das in die moderne Welt ragt“ (Ebd., 124) Im Unterschied zum Bauerntum ist sich der Adel seiner Geschichte aber *bewusst*, weshalb Riehl ihn auch „Bauernthum in erhöhter Potenz“ nennt (ebd.). Der Adel ist „der zum Bewußtsein seines historischen Corporationsgeistes gekommene Grundbesitzer“ (ebd., f.). Obwohl Riehl vom Adel als vom potenzierten Bauerntum spricht, verbindet er damit keine Wertung oder Rangfolge. Über die Bedeutung des Bewusstseins schreibt er Folgendes: Der

„dunkle Trieb des Instinctes, der unbewusst gehegten Sitte ist fast immer gewaltiger, spröder und ausschließlicher als das bewusste Begreifen. Darum ist der Bauer doch in strengerem [...] Sinne der 'historische Stand' geblieben, als der Adel, der seine Geschichte kennt und urkundlich aufzeichnet, aber keineswegs mehr mit der Naivetät des Bauern in dem engen Bann der geschichtlichen Sitte lebt.“ (Ebd., 125)

Während es für das Bauerntum charakteristisch ist, dass es je individuelle Land-und-Leute-Beziehungen ausbildet und trotzdem durch die gemeinsame bäuerliche Gesittung als Stand zusammengehalten wird, sind die Stände des Fortschritts, das Bürgertum und der vierte Stand, dadurch gekennzeichnet, dass sie *keine* individuellen Ausprägungen aufweisen. Die Bürger der einen Stadt gleichen denen in einer beliebigen anderen, ebenso, wie das Proletariat der Städte überall gleich ist. Die „sozialen Besonderheiten“ werden also in der Stadt „ausgeglichen“ (LuL, 95).

„In den Großstädten, den Sitzen des [...] Bürgerthums und des vierten Standes, hat jener Geist der Ausebnung sein Hauptquartier aufgeschlagen, welcher den Unterschied zwischen Stadt und Land [...] für gefallen hält [...].“ (Ebd., 94)

Es ist aber auch festzuhalten, dass „Riehl nicht der borniert auf vorindustrielle Verhältnisse blickende Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft ist, sondern daß er sich vornehmlich bemüht, die von ihm als gegeben bejahte, sich modernisierende Gesellschaft mit konservativen Sozialvorstellungen zu füllen.“ (Steinbach 1976, 31) Auf die „Mächte der Bewegung“, die diese Modernisierung der Gesellschaft bewirkt, gehe ich im Folgenden ein.

In einem Vergleich des Bürgertums mit dem Bauerntum fasst Riehl die wichtigsten Standeseigenschaften zusammen:

„Der Bürgerstand ist seit alten Tagen der oberste Träger der berechtigten *Bewegung* gewesen, der sozialen *Reform*. Er ist darum – namentlich in sei-

ner modernen Erscheinung – das Gegentheil des Bauern. Das Bürgerthum strebt dem *Allgemeinen*, das Bauerntum dem *Besonderen* zu. Die Besonderungen sind aber in der Gesellschaft das alte Vorhandene, die Allgemeinheit wird *erst geschaffen*. Dem Bauern sieht man's gleich am Rock und an der Nase an, aus welchem Winkel des Landes er stammt, das Bürgerthum hat eine gleichmäßige äußere Physiognomie der 'gebildeten Gesellschaft' bereits über ganz Europa ausgebreitet.“ (BG, 187; Hervorh. V. V.)

Das Bürgertum drückt den „*Universalismus* des modernen gesellschaftlichen Lebens am entschiedensten aus“ (ebd., 188; Hervorh. V. V.). Der ausschlaggebende Unterschied zum Bauerntum ist die fehlende Individualität. Riehls Begriff von Individualität unterscheidet sich vom liberalen; sie wird – wie sich später zeigen wird – im Zusammenhang mit der modernen Großstadt noch wichtig werden. (Vgl. zum Individualitätsbegriff Kapitel 4.1, S. 55 ff. und zur fehlenden Individualität der modernen Großstädte Kapitel 5.4, S. 73 ff.)

Riehl beschreibt seine Zeit als eine bürgerliche: Das „Bürgerthum ist unstreitig in unseren Tagen im Besitze der überwiegenden materiellen und moralischen Macht. Unsere ganze Zeit trägt einen bürgerlichen Charakter.“ (Ebd.). Die bürgerliche Gesellschaft betrachtet „den Bürgerstand als die Regel, die anderen Stände nur noch als Ausnahmen, als Trümmer der alten Gesellschaft, die noch so beiläufig an der modernen hängen geblieben sind.“ (Ebd., 200). Die Verbürgerlichung der Gesellschaft führt dazu, dass der Bürgerstand nicht mehr abgeschlossen und fest umgrenzt ist. Das Bürgertum weist „keine feste, durchgreifende Standessitte mehr“ (ebd., 189) auf. Darin unterscheidet es sich grundlegend von Bauerntum und Adel.

Den vierten Stand zählt Riehl ebenfalls zu den „Mächten der Bewegung“. Er bezeichnet ihn als „das unbekanntes X in dem großen Regeldetri²⁵-Exempel, und keiner hat noch den richtigen Ansatz finden können, um dieses X vollkommen herauszurechnen.“ (Ebd., 211) Der vierte Stand setzt sich nicht bloß aus Lohnarbeitern zusammen:

„nicht Proletarier als solche bilden den vierten Stand, nicht bloß Besitzlose, die von der Hand zum Mund leben, Heloten des Kapitals, beseelte Werkzeuge [...]: sie alle machen nur *ein* Glied und gerade das bewußtlosere des vierten Standes aus. Der vierte Stand umfasst nicht nur 'Arbeiter', sondern auch Faulenzer, nicht bloß Arme, sondern auch Reiche, nicht bloß Niedere, sondern auch Hohe“ (Ebd., 208)

²⁵ Regeldetri: Dreisatz; Rechnung zum Aufsuchen einer Größe, die sich zu einer zweiten ebenso verhält wie eine dritte zu einer vierten. (Anmerkung in der von Steinbach 1976 herausgegebenen „Bürgerlichen Gesellschaft“ Riehls, 211)

Gemeinsam ist den „Gliedern“ des heterogenen Standes also nur, dass ihnen Individualität und Sitte fehlt. In dieser Sittenlosigkeit unterscheidet sich dieser Stand von allen anderen Ständen. Der vierte Stand gilt Riehl als der

„Inbegriff aller derjenigen, die sich losgesagt haben oder ausgestoßen sind aus dem bisherigen Gruppen- oder Schichtsysteme der Gesellschaft, [...] die sich selber für das 'eigentliche Volk' erklären, und die da wollen, daß alle organische Gliederung der Stände sich auflöse in den größeren Urbrei des eigentlichen Volkes.“ (Ebd., 268)

Dieser Wunsch des vierten Standes veranlasst Riehl, ihn als mit der „Polemik gegen alle übrigen Stände untrennbar verknüpft“ (ebd., 269) zu sehen. Aber obwohl der Vierte Stand die Auflösung der Ständeordnung proklamiert, haben doch „die eherne Faust der Nothwendigkeit, die Gesetze der Logik [...] ihn bereits in die Beschränkung eines Standes zurückgetrieben“ (ebd.). Indem der vierte Stand die Aufhebung der Stände fordert, zwingt er die anderen drei dazu, ihre Standeseigenschaften zu betonen; ihm selbst bleibt dann ebenfalls nur die Rolle eines Standes. Er erreicht also gerade nicht sein Ziel: die Befreiung der gesamten Gesellschaft vom ständischen System²⁶. Trotz allem spricht Riehl dem vierten Stand aber nicht die Daseinsberechtigung ab: „Der vierte Stand hat sein *historisches* Recht, als irgendein anderer Stand.“ (Ebd., 283; Hervorh. i. O.). Gerade weil der vierte Stand geworden, natürlich gewachsen ist, hat er in der bürgerlichen Gesellschaft eine Daseinsberechtigung.

Nach dieser Charakterisierung der „Mächte der Beharrung“ und denen der „Bewegung“ ist auch nachvollziehbar geworden, dass Riehl für eine gelungene, d. h. organisch-lebendige Gesellschaftsentwicklung, *beide* Mächte als notwendig ansieht. „Bewegung“ und „Beharrung“ können „in ihrer gegenseitigen Ausschließlichkeit [...] nur durch eine 'soziale Politik' entschärft, bzw. im 'organischen' Verhältnis zueinander vor einer permanenten Krisenanfälligkeit bewahrt werden“ (Altenbockum 1994, 175). Nur in einer natürlich gegliederten, ständischen Gesellschaft können also diese Gegenpole harmonisch vermittelt werden.

²⁶ „Denn dadurch, daß er [der vierte Stand] gegen die übrigen Stände Opposition macht, hat er diese bereits gezwungen, sich wieder fester in ihre Eigenthümlichkeit zusammenzuziehen, und statt sich zur Allgemeinheit zu erweitern, muß er sich umso mehr zu einem Besonderen beschränken, je treuer er an seinem Grundsatz der Bekämpfung jedweder Standesgliederung bleibt.“ (BG, 269)

2.4 Land und Leute

Land und Leute gehen je individuelle Beziehungen ein und sollen dies auch tun, da das ihrer Natur entspricht. Von dieser konkreten Vielfalt leitet Riehl die ständische Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ab, was ihm möglich ist, da er sowohl die Vielfalt der Volksgruppen als auch die Gesellschaft organisch gegliedert denkt: So wie die Volksgruppen die Organe des Volkes sind, sind die Stände die Organe der Gesellschaft. In einem Exkurs werde ich auf die Geschichtsphilosophie Herders eingehen, da Riehls Land-und-Leute-Theorie auf einem Denken basiert, für das die Geschichtsphilosophie von Herder als paradigmatisch gelten kann. Es lassen sich bestimmte Zusammenhänge, die bei Riehl nicht explizit ausgedrückt sind, dort klar aufzeigen. Ein Vergleich der beiden Theorien zeigt, dass Herders kulturdeterminierender Faktor des „Volkscharakters“ bei Riehl durch die „Sitte“ abgelöst wird. Das verweist auf die zentrale Bedeutung der Sitte in der Theorie Riehls, die sich in einer vermittelnden Rolle zwischen Natur und Geschichte zeigt. Ich werde anschließend erklären, welche Faktoren Riehl als für die Kulturentwicklung bedeutsam ansieht und in welchem Verhältnis diese Faktoren zueinander stehen. Es wird sich dabei herausstellen, dass dem Boden primäre Bedeutung zukommt, dass bei Riehl aber ein Naturdeterminismus vermieden ist.

2.4.1 Land-und-Leute-Beziehungen

Mit dem Buchtitel „Land und Leute“ gibt Riehl sein Programm an: Die je „individuellen Beziehungen von Land und Leuten“ (LuL, IX) sollen beschrieben werden. Diese Schilderung ist kein Selbstzweck (im Sinne einer akademischen Volkskunde), sondern das Aufzeigen der Unterschiede soll den empirischen Beweis liefern (vgl. dazu Kapitel 2.5, S. 33 ff.), dass der moderne Staat mit seiner egalisierenden Verwaltung der Natur der bürgerlichen Gesellschaft zuwiderhandelt und diese dadurch zerstört. Die ethnischen Volksgruppen und die Stände *sind* unterschiedlich und *müssen* auch in politischer, juristischer und verwaltungstechnischer Hinsicht so behandelt werden, damit sie individuell bleiben können und die Gesellschaft leben und sich entwickeln kann. Das ist eine Kernforderung seiner Sozialpolitik.

Im Mittelpunkt von Riehls Naturgeschichte des Volkes steht die Beschreibung der verschiedenen Sitten (vgl. ebd., 16 f.), die das jeweilige Volksleben prägen, und die ihrerseits durch die Wechselbeziehung von Land und Leuten bestimmt sind. Programmatisch schreibt er im Vorwort zu „Land und Leute“, dass die unterschiedlichen Volksgruppen „nach den örtlichen Bedingungen des Landes, in welchem das Volksleben wurzelt, dargestellt werden“ (ebd., IX) sollen. Aus den spezifischen Beziehungen von Land und Leuten, d. h. von Natur und Kultur, gehen also unterschiedliche Weisen des Volksle-

bens, d. h. auch je spezifische Sitten hervor, durch die sich die Volksgruppen der unterschiedlichen Regionen voneinander unterscheiden.

Da die Sitten – das wurde in Kapitel 2.3 deutlich – der bestimmende Faktor für die Konstitution der Stände sind, haben die Beziehungen von Land und Leuten auch einen Einfluss auf die Gliederung und den Aufbau der ständischen Gesellschaft. „Erst aus den individuellen Beziehungen von Land und Leuten entwickelt sich die culturgeschichtliche Abstraction der bürgerlichen Gesellschaft.“ (Ebd.).

Aus konkreten, individuellen Beziehungen leitet Riehl also die abstrakte Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft ab²⁷ (dass diese Form der Abstraktion nicht die seines aufklärerischen Gegners ist, wird in Kapitel 2.5 erklärt werden). Für Riehl sind nämlich die Prinzipien, auf denen die Beziehungen der verschiedenen Volksgruppen untereinander und die der Stände zueinander beruhen, gleichermaßen *organische*: Genauso wie die Volksgruppen alle natürlicherweise unterschiedlich und alle für das Ganze der Nation notwendig sind, so sind auch die Stände Organe des Organismus der Gesellschaft²⁸.

Um von den individuellen Land-und-Leute-Beziehungen zur ständischen Gliederung zu gelangen, teilt Riehl die „Mächte der Beharrung“, d. h. den Adel und das Bauerntum dem Land und die „Mächte der Bewegung“, d. h. das Proletariat und die Bürger andererseits der Stadt zu: „Land- und Stadtgemeinden entsprechen dem Dualismus in der bürgerlichen Gesellschaft, den Mächten ‚des socialen Beharrens‘ und der ‚socialen Bewegung‘.“ (Ebd., 94)

Was diese Zuordnung in der Theorie Riehls leistet, wird nach dem zunächst folgenden Exkurs zur Geschichtsphilosophie Herders beschrieben.

2.4.2 Exkurs: Herders Geschichtsphilosophie

Herders Denken kann als paradigmatisch für eine Richtung gelten, die Riehls Kulturtheorie maßgeblich beeinflusst hat und die in vielen Rekonstruktionen in jüngster Zeit dargestellt wurde. Darüber hinaus gehen viele Autoren davon aus, dass sich Riehl tatsäch-

²⁷ „Das Wechselverhältnis zwischen ‚Land und Leuten‘, bzw. die historisch-ethnographische Gestalt der regional differenzierten Lebensformen von ‚Stamm, Sprache, Sitte und Siedelung‘ leitete deshalb über zur ‚gesellschaftswissenschaftlichen‘ Analyse des Sozialkörpers, der sich in der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ konkretisierte. Die ‚naturgeschichtliche‘ Ordnung dieser Gesellschaft schrieb solche ‚Gesetze‘ vor, die sich aus der ethnographischen Untersuchung konkreter Lebensvielfalt ermitteln ließen, und als solche mit ‚naturgeschichtlicher‘ Logik auf die ‚inneren Notwendigkeiten‘ des Volkslebens, bzw. der ‚bürgerlichen Gesellschaft‘ verwiesen.“ (Altenbockum 1994, 84)

²⁸ „Was für die Völker untereinander galt, eine innere Notwendigkeit ihrer spezifischen ‚geschichtlichen organischen Gliederung‘, ließ sich deshalb auch auf die Bauprinzipien der bürgerlichen Gesellschaft übertragen: Die Formen der arbeitsteiligen Vergesellschaftung, die dem ‚organisierten Volk‘ seine soziale Gestalt als bürgerlicher Gesellschaft gaben, faßte Riehl als Ausdruck einer ‚geschichtlichen Gliederung der Gesellschaft‘ auf, deren Bedingungen das Individuum unterworfen war.“ (Altenbockum 1994, 153)

lich *direkt* auf Herder bezogen hat²⁹, zumal Riehl von sich selbst sagt, dass er Herder gelesen habe³⁰ und sich in seiner Bibliothek Herders gesammelte Werke befinden (Geramb 1954, 345). – Bestimmte Zusammenhänge, die Riehl nicht explizit erklärt, werden in der Herderschen Geschichtsphilosophie deutlich. Deshalb werde ich zunächst Herders Theorie kurz umreißen und dann in den wichtigsten Punkten darstellen, was Riehl davon in sein Land-und-Leute-Paradigma übernommen hat.

Johann Gottfried Herder (1744 – 1803) formuliert basierend auf seiner Anthropologie eine Geschichtsphilosophie, die die Menschheitsgeschichte als „Summe individueller Vervollkommnungsprozesse abgeschlossener regionaler Lebensgemeinschaften“ (Kirchhoff 1995, 226) auffasst. Geschichte besteht in der „vernunftgeleiteten spezifischen Form der Anpassung an die Bedingungen des konkreten Ortes, die gleichzeitig eine spezifische Form der Loslösung von den direkten Zwängen der konkreten Natur bedingt“ (ebd., 228). Völker entwickeln ihre Kultur in der Auseinandersetzung mit den Zwängen und Möglichkeiten der Natur, die Herder als „Klima“ bezeichnet. Unter „Klima“ versteht er „die jeweiligen gesamten Naturverhältnisse, in denen der Mensch lebt“ (Grawe 1967; zit. n. ebd., 245; ausführlich dazu Hard 1993). Kultur und Klima treten in einen Interaktionsprozess und bilden durch Rückkopplung eine Einheit.

Wahre Freiheit besteht – wie bereits in Kapitel 2.1 für das konservative Denken im Allgemeinen dargestellt worden ist – darin, sich an höhere, allgemeine und als vorgegeben gedachte Werte zu binden. Hier stellen die konkreten Bedingungen des Ortes dieses Höhere dar, das es wahr- und vor allen Dingen *anzunehmen* gilt. Dabei wird Freiheit von den direkten Zwängen des Überlebenskampfes durch Anpassung an die Natur erlangt. Je gelungener die Anpassung an die natürlichen Gegebenheiten des Ortes ist, umso größer wird die Freiheit von den Naturzwängen. (Ebd., 230) „Die Grenzen und Möglichkeiten, die die Natur der gesellschaftlichen Entwicklung durch ihre individuellen Besonderheiten an konkreten Orten setzt, gilt es genauestens zu beachten; darin besteht die Verwirklichung von maximaler Freiheit zur schöpferischen Ausgestaltung von Kultur.“ (Schulz 2000, 63) Die in der Geschichtsphilosophie Herders entwickelte Konzeption dieses Freiheitsbegriffs findet sich auch bei Riehl: Freiraum für die Entwicklung von Kultur ergibt sich erst durch Anpassung an die Natur als Loslösung von dieser. (Vgl. zu diesem Aspekt auch Kapitel 6.2, S. 83 ff., in dem ich beschreibe, wie Riehl die Kulturentwicklung in den verschiedenen Epochen sieht.)

²⁹ „Erstmals widmete sich Riehl hier dem Versuch, eine ‚soziale Ethnographie‘ der deutschen Volksstämme zu verfassen, wobei er sich methodisch, aber auch weltanschaulich vor allem Justus Möser, Johann Gottfried Herder und Alexander v. Humboldt verpflichtet fühlte.“ (Strelow 2002, 197) „Riehl habe [...] mit ‚mechanistischer Grausamkeit‘ die Methodik Herders umgesetzt.“ (Altenbockum 1994, 5, mit Zitat von Könenkamp 1988, 46)

³⁰ Riehl selbst schreibt über sich selbst: „Im einsamen Walde las ich [...] Herder“ (Riehl; zit. n. Geramb 1954, 66).

Im Rahmen des Interaktionsgeschehens zwischen Natur und Kultur kommt es zu einer Ausdifferenzierung und damit zu einer Vielfalt von Kulturen (Kirchhoff 1995, 245). Völker mit einem individuellen Volkscharakter treffen auf eine einzigartige Natur und entwickeln dabei einzigartige Kulturen: So entsteht kulturelle Vielfalt³¹. „Die Geschichte der Menschheit insgesamt besteht für Herder folglich aus der Summe der einzigartigen Entwicklungsprozesse individueller Kulturen“ (ebd., 231). Indem also jedes Volk in der Auseinandersetzung mit der Natur eine einzigartige Kultur hervorbringt, realisiert sich ein allgemeines Prinzip: Humanität³². Dieses Prinzip beschreibt aber nicht nur die Funktionsweise der Kulturentwicklung, sondern macht eine Aussage über den *Sinn* der Welt. Wegen dieses gemeinsamen Prinzips sind auch alle Kulturen prinzipiell gleichberechtigt, obwohl sie auf unterschiedlichen kulturellen Entwicklungsstufen stehen. „Der übergeordnete Sinn der Existenz vieler singulärer Kulturen läßt sich fassen als Aufgabe, in ihrer Individualität das allgemeine Prinzip Humanität in möglichst vielfältiger Form zum Ausdruck zu bringen.“ (Ebd., 262) Wenn jede Kultur Vollkommenheit auf ihrer Stufe erreicht hat, realisiert sich insgesamt Humanität auf unterschiedlich hohen Entwicklungsstufen. Die verschiedenen Stufen sind aber nicht nur deswegen gleichberechtigt, weil sie alle das allgemeine Prinzip der Humanität verfolgen, sondern auch, weil jede Entwicklungsstufe gleichermaßen *notwendig* ist für die Vielfalt des Ganzen. Alle Kulturen sind dann „ungleich gleich – es entsteht die Paradoxie eines unbewerteten Rangunterschiedes.“ (Ebd., 263) Dabei können nicht alle Kulturen denselben höchsten Entwicklungsgrad erreichen, da dieser wesentlich von den Bedingungen der äußeren Natur abhängt (vgl. ebd., 256); sie sollen dies aber auch nicht, da die Welt dadurch eintöniger würde (zur Begründung dieser Denkfigur in der Monadologie von Leibniz s. ebd.).

Eine gelungene Kulturentwicklung drückt sich in einem harmonischen Landschaftsbild aus: An der Landschaft, d. h. am harmonischen Bild der Landschaft, ist das universelle menschliche Prinzip ablesbar, das sich in der je einzigartigen Entwicklungsgeschichte eines jeden Volkes auf je spezifische Weise herausbildet. (Vgl. ebd., 263 ff.). Von der Gestalt des Raumes (Landschaftsbild) können *Rückschlüsse auf die Funktion* (Einheit von Land und Leuten als Kultur hervorbringendes Prinzip) gezogen werden: Harmonie

³¹ Es entsteht tatsächlich *Vielfalt* und nicht *Vielzahl*, da sich in den je individuellen Entwicklungen mit der Humanität ein gemeinsames, allgemeines Prinzip entfaltet, das zur Ausbildung von Individualität aufordert. (Vgl. zum Begriff der Vielfalt, ihrem Zusammenhang mit Individualität und vor allem der Bedeutung der beiden Ideen für die moderne Großstadt Kapitel 5.4, S. 19 ff.; zum Zusammenhang von Vielzahl, Vielfalt und dem allgemeinen Prinzip vgl. Eisel 2003)

³² Der Begriff der Humanität bezeichnet seit der Spätantike das Ganze der im weitesten Sinn geistigen Eigenschaften der Menschen, seine Menschlichkeit im Unterschied zu der auch in ihm liegenden Tierheit. Das schon in hellenistischer und dann in der Neuzeit verschiedentlich formulierte Ideal der Humanität enthält die ethische Aufgabe, das 'allgemein Menschliche' in jedem Menschen anzuerkennen bzw. zu wecken. Als Bildungsziel der deutschen Klassik wurde es vor allem von J. G. Herder, Fr. Schiller und W. v. Humboldt vertreten: Die allseitige harmonische Entfaltung der 'Menschheit' (im heutigen Sinne: Menschlichkeit) im Menschen gilt ihnen als Endzweck seiner Entwicklung (Persönlichkeit). (Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1998, 296; Stichwort: Humanität)

und Eigenart der Landschaft weisen auf das Gelingen der Kulturentwicklung, d. h. die Erfüllung des Schöpfungsplanes³³, hin.

Im Folgenden möchte ich auf einige Unterschiede in den Theorien Herders und Riehls eingehen, die zum Teil in den folgenden Kapiteln aufgegriffen und vertieft werden. Durch diesen Vergleich, der nur ganz knapp einige wichtige Unterschiede umreißt und sich aus dem bisher Gesagten ergibt, werden die wesentlichen Besonderheiten Riehls innerhalb der konservativen Kultur- und Gesellschaftstheorie insgesamt kenntlich.

Kulturentwicklung hängt bei Herder nicht nur von einer 'Außendetermination', sondern auch von einer 'Innendetermination' ab: dem entspricht – wie oben erläutert – das „Klima“ einerseits und der „Volkscharakter“³⁴ andererseits. Ein einzigartiges Volk trifft auf einen ebenfalls einzigartigen Lebensraum, es entsteht eine individuelle Kultur. Altenbockum weist darauf hin, dass die Innendetermination bei Riehl „nicht aus der metaphysisch wirkenden Instanz eines letztlich unzugänglichen 'Volksgeistes'“ abgeleitet wird, sondern sich „auf die Ebene lebensweltlicher Erfahrungen, die konkret erfassbar waren und nur als 'geschichtliches Produkt' zu verstehen waren“ (Altenbockum 1994, 96), bezieht. Bei Riehl wird also der „Volksgeist“ oder „Volkscharakter“ durch die „Sitten“ ersetzt, also durch empirisch erfassbare Einflüsse wie Arbeit, Essensgewohnheiten, Kleidung etc., um seiner Naturgeschichte eine *erfahrungswissenschaftliche* Basis zu geben (ebd., 102 ff.)³⁵. (Dadurch, dass bei Herder die Landschaft in ihrer Schönheit zum Ausdruck eines physischen Funktionierens wird, ist bei ihm bereits die *Möglichkeit* angelegt, ein geistiges Prinzip in etwas empirisch Fassbares zu überführen, wie es dann bei Riehl – typisch für den empiristisch-historistischen Zeitgeist der Mitte des 19. Jahrhunderts – geschieht.)

Der Volkscharakter wird also bei Riehl durch die Sitte ersetzt: „Sitte und Lebensgewohnheit setzten also die 'still wirkenden Kräfte' eines unverfügbaren 'Volksgeistes' nicht etwa schon voraus, sondern definierten diese Kraft erst als den gruppenhaften und spezifischen Charakter der 'Gesellschafts- und Völkerkreise'.“ (Ebd., 96) Der „Volkscharakter“ bestimmt sich also erst durch die Sitte.

Die Sitte ist – wie ich im nächsten Kapitel zeige – bei Riehl nicht unabhängig von den natürlichen Bedingungen. Sie wird aber auch nicht *allein* durch den „Boden“ vorherbestimmt. Altenbockum (1994, 137; Hervorh. V. V.) weist darauf hin, dass Riehl nicht in

³³ „Damit hat Kultur die Aufgabe, die göttliche Ordnung zu verwirklichen und kulturell zu repräsentieren, indem sie sich an die gegebene Ordnung anpaßt und somit den göttlichen Willen – also das Ziel der Menschheitsgeschichte – in sich aufnimmt.“ (Kirchhoff 1995, 246)

³⁴ „Der Volkscharakter bildet auf der Ebene der Kulturtheorie und Geschichtsphilosophie das Pendant zur individuellen Seele auf der anthropologischen Ebene“ (Kirchhoff 1995, 253).

³⁵ In seinen späteren Werken hat Riehl gegenüber „Land und Leuten“ „das Verhältnis von Natur, geistigen und materiellen Kulturfaktoren eindeutig zugunsten der materiellen Faktoren verschoben“ (Altenbockum 1854, 136). Da ich mich in dieser Arbeit hauptsächlich mit „Land und Leute“ befasse, erwähne ich diese spätere Entwicklung nur am Rande.

einen kausalmechanischen Determinismus verfällt, weil sich für ihn die Charakterzüge einer regionalen Kultur „auch *unabhängig* von naturalen oder materiellen Determinanten“ entwickeln können³⁶. Neben die Naturbedingungen stellt Riehl als gleichberechtigte, die Kultur mitprägende Größe die gesellschaftlichen Bedingungen, die zwar aus den „Bodenverhältnissen“ erst hervorgehen, die aber mit ebenso zwingender Notwendigkeit die „Gesittung“ beeinflussen wie die natürlichen Gegebenheiten³⁷.

Riehl befasst sich nicht nur damit, wie Kulturentwicklung verläuft und wie sie idealerweise verlaufen soll. Sondern im Bewusstsein, dass bestimmte fortschrittliche Entwicklungen, die er als Folgen der Aufklärung wertet, eine Abwendung von der alten, vorgegebenen und natürlichen Ordnung bewirken, räumt er kulturellen Fehlentwicklungen eine wichtige Rolle ein. (Aus diesem Grund kann seine Position im Gegensatz zu der Herders als pessimistisch bezeichnet werden.) Diese Fehlentwicklungen entstehen für ihn als Folge einer „Überzivilisation“, die eines Gegenpols bedarf, um die kulturelle Entwicklung wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Dass Riehl als Gegengewicht die Wildnis anführt, die im Herderschen Denken noch keine Rolle spielt, und wie er diese Kompensation genau denkt, werde ich in Kapitel 6 (S. 78 ff.) beschreiben. Auf die Idee der Überzivilisation werde ich in Kapitel 5 (S. 60 ff.) eingehen.

2.4.3 Bestimmungsfaktoren der Kulturentwicklung

Bei der Entwicklung von Kultur ist primär ein Faktor von Bedeutung: der „Boden“. Dieser steht stellvertretend für alle natürlichen Bedingungen des Ortes. Der „Boden“ scheint damit dem zu entsprechen, was bei Herder das „Klima“ ist³⁸. Er steckt den Rah-

³⁶ „Riehls ethnographische 'Naturgeschichte' war aber zu sehr in den Denkformen der Historischen Schule und naturphilosophischen Anthropologie verwurzelt, als daß daraus ein systematischer kausalmechanischer, quasi-naturwissenschaftlicher oder gar materieller Zugriff auf das Volksleben und die Ursachen dessen Lebens und Kulturstils abzuleiten wäre. Sowohl die Natur der Landschaft [...] als auch die materiellen Grundzüge der regionalen ökonomischen und Sachkultur waren einzelne und *relative* Faktoren der 'Gesittungsergebnisse' unter anderen Determinanten, deren *variable Bedeutung* für den jeweiligen Lebensstil auf *keine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit* zurückgeführt werden konnten [!].“ (Altenbockum 1994, 137, Hervorh. V. V.)

³⁷ „In Riehls ethnographischer Perspektive werden die ideellen und materiellen Kulturfaktoren außer auf die Naturlandschaft auch auf anthropogene Einflüsse, auf das Sozialgefüge selbst, mentale Gesittungszustände, auf Nahrung, Kleidung, Siedlungsformen und historische Zusammenhänge zurückgeführt.“ (Altenbockum 1994, 138)

³⁸ Trotz dieser funktionalen Entsprechung muss Riehl auch Unterschiede zwischen dem „Boden“ und dem „Klima“ gesehen haben: Der Boden ist bearbeitbar, man kann ihn kultivieren, düngen, und umgraben; Entsprechendes geht mit dem Klima nicht. Radikal hat Clements (1916) in der Ökologie diese Unterschiede ausformuliert. Nach seiner Theorie „enden [...] nicht nur die bei gleichem *Klima* von gleichem Boden ausgehenden Reihen in der gleichen Klimaxgesellschaft, sondern auch jene, die von verschiedenen *Böden* ausgehen.“ (Trepl 1994, 145; Hervorh. V. V.; ausführlich zur Interpretation der Clements'schen Theorie in Relation zur Herderschen Geschichtsphilosophie s. Wolf 1996)

men der Möglichkeiten kultureller Entwicklung ab. Die Bodenverhältnisse bezeichnet Riehl als „zwingende Nothwendigkeit“ (LuL, 192), sie können nicht umgangen werden. Sie sind es auch, die weitere, ebenfalls zwingende Verhältnisse hervorbringen, die wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Art sind. „So führt uns die Naturbedingung der Bodengestalt auf wirtschaftliche Notwendigkeiten, und diese wieder auf die notwendige Gestaltung des Volkstums.“ (Riehl 1857, 63; zit. n. Altenbockum 1994, 137)

Der Boden ist zwar nicht der einzige kulturbestimmende Faktor, er ist jedoch der *primäre*: Als Anpassung an die natürlichen Verhältnisse entstehen bestimmte *gesellschaftliche* Verhältnisse, die – wenn sie einmal entstanden sind – ebenso bestimmend auf die Kulturentwicklung einwirken wie der „Boden“. Es gibt also neben den Bodenverhältnissen noch die „unbeugsame Macht gänzlich umgewandelter Verhältnisse der *allgemeinen Zivilisation*“ (LuL, 192; Hervorh. V. V.). Zusammenfassend spricht Riehl von den Bedingungen der Kulturentwicklung als „zusammengesetzte Einwirkung der Nothwendigkeit flüssiger Kulturentwicklung und der Nothwendigkeit für alle Zeit feststehender Bodenverhältnisse“ (ebd.; Hervorh. V. V.)

Die Bodenverhältnisse bezeichnet er als „feststehend“, da sie naturgegeben und nicht zu beeinflussen sind. Zwar gibt es verschiedene Möglichkeiten, sich ihnen *anzupassen*, aber sie sind nicht zu *ändern*³⁹. Die kulturellen oder gesellschaftlichen Faktoren bezeichnet er als „flüssig“, womit er aber nicht ausdrückt, dass sie sich im Laufe der Zeit *beliebig* verändern oder dass ihr Einfluss weniger „zwingend“ ist, wenn sie sich herausgebildet haben. Mit diesem Bild scheint Riehl vielmehr zu betonen, dass die kulturellen und gesellschaftlichen Verhältnisse als Reaktion auf die „Bodenverhältnisse“ entstehen und – wie eine Flüssigkeit feste Körper nicht verdrängt, sondern diese umgibt – sich nach diesen „festen Verhältnissen“ richten.

Riehl denkt die Natur als Schöpfung, d. h. als von Gott zweckmäßig und zum Wohl der Menschen eingerichtet. Die Möglichkeiten der Menschen sind zwar von der Natur abhängig, aber nicht determiniert.⁴⁰ Die Menschen haben die Freiheit, ihre Vernunft richtig (und das heißt: konkret) oder falsch (gemäß der Vernunft in der Tradition der Aufklärung: abstrakt und autonom) einzusetzen. „Die Urbedingungen des Völkerlebens sind in der Natur gegeben, von Gott geordnet; der Mensch kann sie frei entfalten, aber nicht aufheben.“ (Riehl 1858, 211 zit. n. Altenbockum 1994, 118)

Die Schöpfungsnatur wird bei Riehl – wie bei Herder – erst durch die menschliche Kultur vervollkommen: „Sich selbst überlassen wird die Natur nicht das, was sie unter dem

³⁹ Riehl denkt den Anpassungsvorgang also nicht wie in der Monoklimaxtheorie, bei der die Anpassung eine Veränderung der Ausgangsbedingungen bewirkt (vgl. Trepl 1994, 145; Eisel 1993, 30). Dass die fortgeschrittene Kultur trotzdem von den Naturbedingungen zunehmend *unabhängiger* wird, ist etwas anderes. Das liegt vermutlich daran, dass bei Riehl der „Boden“ das ist, was bei Clements das „Klima“ („Großklima“) ist. Bei Herder hingegen ändert sich die Natur, sie wird durch die Kultur verbessert (vgl. Kirchhoff 1995)

⁴⁰ „Die Möglichkeiten des Menschen waren durch die im Schöpfungsplan zweckmäßig angeordneten geographischen Naturbedingungen von Raum und Zeit zwar abhängig, nicht aber mit innerer ‚naturtheoretischer‘ Nothwendigkeit prädestiniret.“ (Altenbockum 1994, 118)

gestaltenden Zugriff des Menschen werden kann.“ (Kirchhoff 1995, 246) Das Prinzip dieses gestaltenden Zugriffs der Menschen „ist es, die von Gott in der [!] Natur gelegte Ordnung mit ihren Möglichkeiten zu 'erlauschen', in sich aufzunehmen und sie dadurch zu realisieren.“ (Ebd., 247; Hervorh. i. O.)

2.5 Riehls Methode

Riehl wirft der Aufklärung vor, mit ihrer Betonung allgemeiner Gesetze und der Konstruktion abstrakter Systeme die Wirklichkeit des Lebens zu verfehlen. Statt dessen will Riehl in seiner „Naturgeschichte des Volkes“ die gesellschaftliche Wirklichkeit und das konkrete Leben erfassen, indem er sich ihnen in einer empirischen Analyse zuwendet. Er will dadurch zeigen, dass die vielfältigen, je einzigartigen Sitten der einzelnen Volksgruppen, die seine Theorie fordert, tatsächlich existieren und auch mit naturgeschichtlicher Notwendigkeit fortbestehen müssen und sollen. Dass diese Art von empirischer Analyse aber eine andere als die der Erfahrungswissenschaften ist, gegen die Riehl sich ausdrücklich wendet, und worin diese Unterschiede liegen, werde ich im Folgenden erklären.

In Riehls Augen bestimmt das Gedankengut der Aufklärung das Denken und Handeln seiner Zeit in immer stärkerem Maß. „Es geht durch diese Zeit ein mächtiger Zug zum Aufbau des *Allgemeinen*, *Einheitlichen*, zur Zentralisierung und *Uniformierung* in der Politik, zur theoretischen *Construction* in der Wissenschaft.“ (LuL, 13; Hervorh. V. V.)

Explizit wendet Riehl sich gegen Rousseau, der dieses moderne Denken auf die Gesellschaft angewendet hat:

„In Frankreich tritt der epochemachende Meister einer *Construction* der Gesellschaft auf: Rousseau. Nicht die Untersuchung des Volksorganismus als einer historischen Thatsache, sondern das Phantasiebild eines 'Gesellschaftsvertrags' stellt er an die Spitze seiner neuen Gesellschaftswissenschaft.“ (Ebd., 9, Hervorh. i. O.)

Die abstrakte Rationalität führt für Riehl am wirklichen Leben vorbei, da sich die modernen Denker in etwas von ihnen selbst Konstruiertem bewegen. Diese Konstruktionen oder abstrakten Systeme sind *nicht wirklich*, sie sind vielmehr nur ausgedachte „Phantasiebilder“. Sie sind auch *nicht lebendig*, da sie zum wirklichen Leben keinen Bezug haben. Aus diesem Grund sind sie auch *nicht praktisch*. Riehls Lebensbegriff ist mit der Praxis verbunden, dem Tätigsein in der wirklichen Welt: Ohne ein Bild vom wirklichen Leben zu haben, führt alles Handeln an ihm vorbei. So müssen alle künstlichen Systeme „todte, unpraktische Abstractionen“ (ebd., 16) bleiben. Ein in Riehls Sinne analysierendes Denken, das sich positiv auf die lebendige Wirklichkeit einlässt und sie nicht zu

manipulieren versucht, kommt auch der Wahrheit näher (vgl. Greiffenhagen 1984, 222). Diese Unterscheidung von Praxis und Theorie, letztere verstanden als abstrakte Konstruktion, birgt in sich „die dem Wesen des Konservatismus immanente Rechtfertigung alles Bestehenden als geschichtlich Gewordenen. Unter Berufung darauf, daß etwas war, wird die innere Wahrheit dieses Geschehens als geschichtliche konstatiert, und alle Wahrheit wird geschichtlich.“ (Ebd., 223)

Dass die Ergebnisse des modernen Denkens abstrakt, nicht wirklich und tot sind, liegt für Riehl daran, dass die abstrahierende Vernunft sich „nicht [...] auf das berechtigte *Wesen*“ (LuL, 16; Hervorh. V. V.) ihrer Untersuchungsgegenstände gründet. Das moderne Denken abstrahiert von allem, was an einem Ding das Besondere ist, deshalb entgeht ihm dessen Wesen.

Von der „Zeit von Kant bis Hegel“ (ebd., 12), die ganz durch das moderne fortschrittlich-aufklärerische Denken geprägt gewesen sei, sagt Riehl abwertend: „Es war weit mehr eine Zeit der Systeme als der *empirischen Analyse*.“ (ebd., 13; Hervorh. V. V.) Anstatt also abstrakte Systeme zu konstruieren, soll eine empirische Analyse, eine „naturgeschichtlich analytische[...] Untersuchung“ (ebd., VII) sich der Wirklichkeit zuwenden. Diese Analyse, das genaue, vorurteilsfreie Beobachten, die „Erfahrung“ ermöglicht Ergebnisse, die frei von Spekulation und Wunschgebilden sind. Riehls „socialwissenschaftlicher Realismus“ „füßt seinem eigenem Selbstverständnis zufolge [...] auf Anschauung und Erfahrung statt auf Spekulation und Theorie“ (Greiffenhagen 1986, 62). Deshalb sagt Riehl auch über sich: „Ich war viel zu realistisch angelegt, um mich überhaupt in einem philosophischen System verfangen zu können“ (Riehl; zit. n. Geramb 1954, 83)⁴¹. In einem theoretisch-abstrakten System verfangen haben sich in seinen Augen die „französischen Encyklopädisten“ (LuL, 11). Ihnen wirft er in einem Vergleich mit Justus Möser, den er als „Ahnherr unserer social-politischen Literatur“ (ebd.) bezeichnet, vor, dass sie zwar auch von sich sagten, rein empirisch vorzugehen und bloß vom Gegebenen auszugehen, dass sie aber tatsächlich aus der Natur oder Gesellschaft immer nur das herauslesen würden, was sie in sie hineingelegt hatten. Der Unterschied zwischen Möser und den Enzyklopädisten sei, dass diese „mit ihren fünf Sinnen das vorgefasste naturrechtliche System in die Volkszustände hineinschauten, während Mö-

⁴¹ Riehl betonte immer wieder, dass er kein „System“, kein „Lehrgebäude“ konstruieren wollte, „doch ist sowohl werkimmanent als auch intentional ein deutlich theoretischer Bezugsrahmen zu erkennen“ (Steinbach 1976, 21). Riehl war also kein Systematiker, „nicht aus Unvermögen, sondern weil er es gar nicht sein wollte“ (Altenbockum 1976, 8). Das brachte ihm den Ruf eines „Un-Systematikers“ (ebd.) ein. Er wurde von Heinrich von Treitschke als „Dilettant“ (Treitschke; zit. n. Altenbockum 1994, 8) beschimpft und von den zeitgenössischen Wissenschaftlern allgemein als „Feuilletonist“ (ebd., 9) gescholten. Auch Steinbach schildert die Reaktionen der Zeitgenossen auf Riehls Werke: „Man konnte Riehl nicht [...] ernst nehmen, bemängelte seinen oberflächlichen Arbeitsstil, akzeptierte ihn bestenfalls als Novellenschreiber.“ (Steinbach 1976, 17) Diese bloß verurteilende Einschätzung wird heute relativiert: Es fänden sich bei Riehl auch zutreffende Analysen, z. B. die der Konsequenzen der Arbeitsteilung auf die moderne Gesellschaft. „So stoßen sich bei Riehls Analyse Erkenntnisziel und unreflektierte politische Wunschvorstellung und durchdringen sich in kaum aufzuschlüsselnder Weise.“ (Ebd., 24)

ser die naturgeschichtliche Eigenart des Volks klar und rein herauszuschauen wusste.“ (Ebd.)

Möser sei es vorbildhaft gelungen, das Volksleben vorurteilsfrei zu beschreiben und dabei die jeweiligen Eigenarten zu erfassen. Riehl sieht seine „Wanderbeobachtung“ (Mayr 1900, 406; zit. n. Steinbach 1976, 20) in der Tradition Möasers.

„Wir lesen in den Geschichtsbüchern, daß die Fürsten und ihre Räte in alter Zeit ihre Residenzen und Kanzeleien wechselnd bald in diesem, bald in jenem Theile des Landes aufgeschlagen haben. Sie absolvierten bei diesem Wanderleben ihre politischen Studien; denn sie lernten Land und Leute kennen. [...] Da nun die Staatsmänner nicht mehr auf die Wanderschaft gehen können, so sollten es wenigstens die politischen Schriftsteller für sie thun.“ (LuL, VII).

Die empirische Analyse, für die Riehl plädiert, ist aber gerade nicht die – wie es gerne im konservativen Lager heißt – alles ‚zersetzende‘ der Erfahrungswissenschaften, die mit dem kritischen Systemdenken in Verbindung gebracht werden. Bei deren Art von Analyse ist das Individuelle immer nur der (unwichtige) Fall eines (wichtigen) Allgemeinen, von jenem wird abstrahiert, es wird unter allgemeine Gesetze subsumiert. Riehls empirischer Analyse hingegen kommt es gerade auf das *Individuelle* an, weil nur das wirklich ist im Gegensatz zum Allgemeinen⁴², das lediglich konstruiert, also ausgedacht ist.

Die Beachtung des Individuellen ist aber nicht der einzige methodische Unterschied zur Analyse der Aufklärer, ein weiterer liegt in der Wahl des Gegenstands der Untersuchung. Riehl will die *Sitten* in den Mittelpunkt stellen: Die „Sitte des Volkes bildet den eigensten Stoff der Untersuchung für die Naturgeschichte des Volkes“ (ebd., 16 f.). Da sein vorrangiges Interesse der Gesellschaft und nicht dem Staat gilt, stellt er diese ins Zentrum seiner Analyse (vgl. Kapitel 2.1, S. 12 f.). Das von der Aufklärung betriebene „Staatsrecht“ und die „Verfassungskunde“ müssten von einer „Gesellschaftswissenschaft“ (ebd.) ergänzt werden, die sich den Sitten als gesellschaftlich relevanter Praxis zuwendet. Riehls Vorstellung einer Gesellschaftswissenschaft unterscheidet sich nach seinem Selbstverständnis stark von der Kulturgeschichte, die „im 19. Jahrhundert häufig Sozialgeschichte im Sinne einer aspekthaften Geschichte von Ständen und Klassen“ (Steinbach 1976, 16) ist. Er „suchte weniger als diese historische Entwicklungsgesetze oder universale Sozialtheorien [...]. Riehl vertrat auch als Kulturhistoriker immer wieder die Forderungen von *Singularität* und *Individualität*, so, wenn er immer wieder auf landschaftliche Besonderheiten gleichsam im Sinne einer landeskundlichen Individualität, hinwies.“ (Ebd.; Hervorh. V. V.)

⁴² Gott als das Individuell-Allgemeine muss ausgenommen werden: er ist wirklich, obwohl er allgemein ist, weil er zugleich individuell ist. Nach diesem Muster wird auch alles „Allgemeine“ auf Erden gedacht.

Ein längeres Zitat soll verdeutlichen, worauf es Riehl bei der Analyse der Sitten ankommt, und wieso er diese Analyse für unerlässlich hält:

„Denn es ist staatsrechtlich ganz gleichgültig, und theilweise auch gleichgültig für die Verwaltungspolitik, ob der Bauer einen Kittel trägt oder einen städtischen Rock, ob er seinen Volksdialekt spricht oder nicht, ob er in seinem Familienleben die alten Sitten bewahrt oder mit neuen vertauscht hat, ob der Verkehr eines Landes sich auf Eisenbahnen bewegt oder auf Kunststraßen oder auf Knüppeldämmen und Feldwegen, ob die ethnographischen Eigenthümlichkeiten der Bevölkerung sich nach großen Massen sondern oder nach kleinen Gruppen, ob das Land, in dessen Grenzen die Staatseinrichtungen zur Geltung gebracht werden sollen, Bergland oder Flachland, Feldland oder Waldland, Küsten- oder Binnenland ist. Das öffentliche Recht sucht die allgemeinen Grundsätze auf, welche über diesen natürlichen Besonderungen von Land und Leuten stehen. Es wird aber doch eine todte, unpraktische Abstraktion bleiben, wenn es nicht zugleich auf das berechnete Wesen dieser Besonderungen gegründet ist.“ (LuL, 16)

Staatsrechtlich sind alle kulturell-gesellschaftlichen Unterschiede belanglos, da das Staatsrecht nur die vor dem Gesetz gleichen „Staatsbürger“ betrachtet. Damit verfehlt die „Staatswissenschaft“ die Betrachtungsebene, die für den gesellschaftlichen Zusammenhang maßgeblich ist und bewegt sich in toten, unwirklichen, unpraktischen konstruierten Systemen.

3 Riehls Gesellschafts- und Kulturkritik

Im vorigen Kapitel ist Riehls Gesellschaftstheorie in ihren Grundzügen dargestellt worden. Nun werde ich auf seine *Kritik* an der modernen Gesellschaft eingehen. Hauptsächlich werde ich dabei die zwei Aspekte seiner Gesellschaftskritik analysieren und interpretieren, die sich auch für seine Stadtkritik als relevant herausstellen werden: die Künstlichkeit und Sittenlosigkeit, durch die er die moderne Zeit gekennzeichnet sieht. Ausführlicher wird auf die Stadtkritik aber erst in Kapitel 5 (S. 60 ff.) eingegangen.

Zunächst untersuche ich, was Riehl unter den Begriffen der „Künstlichkeit“ und „Widernatürlichkeit“ versteht (Kapitel 3.1). Dazu beschreibe ich, wie er das Verhältnis von Natur und Geistigem denkt (Kapitel 3.1.1); man wird sehen, dass sowohl die Natur als auch das Geistige jeweils in eine gute und eine böse Seite geteilt sind. Dann gehe ich auf Natur und Geschichte ein (Kapitel 3.1.2), da Riehl die Beachtung beider als notwendig für das Gelingen von Kulturentwicklung ansieht. Ich werde deutlich machen, dass dieses „Beachten“ für ihn darin besteht, Natur und Geschichte als *Bindung anzunehmen*. Im zweiten Teil des Kapitels (3.2) wird die von Riehl konstatierte Verwilderung von Sitten und Moral in der modernen Gesellschaft untersucht. Dabei werde ich die zirkuläre Struktur seiner Gesellschaftskritik beschreiben, die sich aus seinem organischen Gesellschaftsbild herleitet. Es wird sich ergeben, dass die Auflösung der Familien und der ständischen Gesellschaft, die Sittenauflösung und Unmoral, die Maßlosigkeit sowie das Autonomiestreben der Vernunft sich wechselseitig bedingen.

3.1 Künstlichkeit und Widernatürlichkeit – zum Naturbegriff Riehls

Das Geistige, das Künstliche und die Geschichte betrachte ich im Folgenden als „Antithesen“ zum Begriff Natur, die ihm sein „Profil“ geben (bzw. in bestimmten Abschnitten der Philosophiegeschichte gegeben haben) (vgl. Spaemann 1991, 149). Spaemann (ebd., 150; Hervorh. V. V.) hält fest, dass „das Wort ‚natürlich‘ jeweils in zweifacher Bedeutung auftritt. Es ist einmal ein *genetischer* Begriff, der eine bestimmte Ursprungsrelation bezeichnet, zum anderen ein *normativer* Begriff, der einen Beurteilungsmaßstab für Bestrebungen, Handlungen oder Zustände nennt.“ Die genetische Bedeutung wird im „Begriff des ‚Naturwüchsigen‘“ erfasst, die normative Bedeutung in dem des „Naturgemäßen“ (ebd., 155). Bei Riehl werden die Antithesen zu Natur, das Geistige, das Künstliche und die Geschichte, so miteinander verbunden, dass das gute Geistige (dem das negativ besetzte Künstliche gegenübersteht) als Geschichte natürlich ist. Riehl bezeichnet also etwas dann als naturgemäß, wenn es naturwüchsig entstanden ist.

3.1.1 Natur und Geistiges

Im Folgenden versuche ich, eine Erklärung dafür zu geben, wie Riehl etwas *Natürliches*, nämlich *Wachstum*, als *nicht gut* ansehen kann. Diese Kritik betrifft, wie in Kapitel 5 näher ausgeführt wird, die modernen Großstädte. Das erscheint erklärungsbedürftig, da sich seine Kritik sonst gerade *gegen* das Vergessen der natürlichen Bindungen richtet, das Natürliche ihm also als Garant für gelungene Kulturentwicklung gilt.⁴³

Riehl spricht metaphorisch von der „Treibhausentfaltung künstlicher Städte“ (LuL, 73), die er dem „Naturwüchsige[n] in dem großartigen Städtewesen des Mittelalters“ (ebd., 72) entgegenstellt. „Treibhaus“ steht für die *Künstlichkeit der Umstände*, die zu *Wachstum* verhelfen. Das Wachstum selbst kann zwar nicht künstlich gemacht werden, es muss von selber geschehen. Besondere Umstände können aber unter *unnatürlichen Bedingungen* Wachstum *erzwingen*. Deshalb wird ein eigentlich natürlicher Prozess wegen der Künstlichkeit seiner Umstände paradoxerweise als ein widernatürlicher angesehen. Das Künstliche (z. B. die neuen Verkehrswege) führt also zu etwas Natürlichem (dem Wachstum aller typisch modernen Phänomene). Dies ist auch deshalb als Natürliches zu deuten, da es sich der menschlichen Kontrolle entzieht und eigenständig ist (vgl. Kapitel 3.2, S. 46 ff.). Es ist aber doch ein unnatürliches, widernatürliches Natürliches: Was da wächst, ist zwar wie die Pflanzen des Treibhauses als Lebendiges etwas Natürliches. Gleichzeitig verstößt es aber gegen die natürliche Ordnung, da das Wachstum aus künstlichen Umständen hervorgeht.

Die „widernatürliche Natur“ des typisch modernen Wachstums ist *böse*, weil sie gegen die natürliche und damit gute Ordnung verstößt. Die Natur eines Dings, das sich nicht naturwüchsig entwickelt, kann bei Riehl niemals naturgemäß sein. Und da ihm nur das Naturgemäße als das Gute gilt, kann etwas, das durch künstliche Umstände hervorgeht, niemals gut sein. (Der Vollständigkeit und Systematik wegen soll hier dem vorgegriffen werden, was im Verlauf dieses Kapitels noch näher erläutert wird, nämlich dass die böse Natur nur durch den guten Geist überwunden werden kann. Außerdem hat die böse Natur – wie an der Sittenverwilderung in der Stadt erkennbar wird (s. Kapitel 5.3) – auch eine gute Seite: als die böse Seite des Geistigen strafendes Prinzip.)

Dass die dem aufklärerischen Denken entspringende Künstlichkeit selbst einer Natur folgt, kann zwar vermutet, aber hier nicht weiter ausgeführt werden⁴⁴. Wenn man dies

⁴³ Die Vermutungen, die ich hier anstelle, lassen sich nicht alle aus Riehls Text belegen, doch sie liefern eine plausible und konsistente Begründung dafür, dass etwas Natürliches als negativ zu bewerten erscheinen kann. Ich behaupte auch nicht, dass es keine andere Erklärungsmöglichkeiten gibt, doch die kenne ich nicht.

⁴⁴ Um die Frage zu klären, wie das Böse in Gestalt aufklärerischen Denkens in die Welt kommt, wäre das Menschenbild Riehls zu beschreiben, eine systematische Riehlsche Anthropologie zu verfassen. Das kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden.

annimmt, dann müsste man Unmoral (und ihre Aspekte: Maßlosigkeit, Autonomiestreben und Bindungslosigkeit der im Geist der Aufklärung stehenden autonomen Rationalität) als *allgemein menschliche Anlage* d. h. als etwas, das allen Menschen von Natur aus zukommt, denken. Dem Menschen ist die Freiheit gegeben, sich zu entscheiden. Als menschliche Anlage wäre Unmoral dann allgegenwärtig und natürlich. Sie wäre vermutlich als die *Triebnatur* des Menschen zu deuten. Das Böse ist dann ebenso wie das Gute als „Anlage“ gegeben. Und das, was einfach (gegeben) ist, ist Natur. – Das, was die gute Seite der Natur beseitigt, wäre also selbst etwas Natürliches, eben *böse Natur*.

Der guten Natur steht aber nicht nur ihre böse, sondern immer auch ihre *schlechte* Seite gegenüber. Das Böse ist immer auch schlecht (d. h., dass es nicht gut gemacht, nicht lebensfähig ist). Riehl spricht davon, „wie schwankend die künstlichen Existenzen sind“ (ebd., 73) und von ihrem „unvermeidlichen Verfall“ (ebd.). „Natürlich“ bedeutet für Riehl auch „vernünftig“ (vgl. Spaemann 1991). Dinge, die ihre Existenz widernatürlichen Umständen verdanken, sind also zwangsläufig immer auch unvernünftig und ’funktionieren’ deshalb nicht. Außerdem scheint das Schlechte immer auch hässlich zu sein (oder es ist nur dem Schein nach schön, es blendet).

Neben der bösen Seite der Natur gibt es auch – und das ist im konservativen Denken das Primäre – deren *gute* Seite. Ich werde später noch zeigen, dass und wie sich diese gute Natur mit der Idee der Geschichte verbindet. Vorläufig soll es genügen anzudeuten, dass es dieses Gute der Natur zu wahren gilt und dass das nur dann geschehen kann, wenn man sich an das hält, was die Tradition vorgibt. Diese steht der Natur gegenüber und hebt den Menschen aus ihr hervor und ist doch ihrerseits etwas Natürliches: das Natürliche der Gesellschaft (so wie die Sitte die zweite Natur des Menschen ist). Folgt das Ganze, das als organisch gegliedert gedacht wird (z. B. die Gesellschaft als Ganze), dieser guten Natur bzw. der Tradition, so ist es auch *gesund*. Allgemeiner gilt, dass die Ganzheiten immer dann, wenn sie ihrer guten Natur folgen, sich auch organisch *entwickeln* statt nur zu wachsen; reines Größenwachstum ist gestaltloses Wuchern.

Natur, verstanden als das, was einfach (da) ist, erscheint bei Riehl also als *zweigeteilt*. Auf der einen Seite steht die *gute Natur*. Auf der anderen Seite gibt es die *böse Natur*, die immer auch *schlechte Natur* ist. Sie ist widernatürliche Natur, aber damit *dennoch* Natur und insofern *nicht* künstlich.

Ebenso wie das Natürliche ambivalent ist, wird auch das Geistige als zweigeteilt gedacht. Es gibt die *böse Seite des Geistigen*, die als autonome Rationalität das Widernatürliche, die böse Natur, hervorbringt; für diese Seite des Geistigen steht oft „Künstlichkeit“. Es gibt aber auch die *gute Seite des Geistigen*, die als Kultur eben jene böse Seite bekämpft.

Allein das *gute Geistige*, die *konkrete Vernunft* kann die böse Natur überwinden. Der guten Natur alleine gelingt dies nicht, deswegen muss Natur auch kultiviert werden. Nur durch den guten Geist (also in gewissen Sinne ’künstlich’) kann die gute Natur zum Vorschein kommen.

So soll und kann erstens der der Vernunft geschuldeten Widernatürlichkeit der modernen Gesellschaft nur mit einer besonderen, nämlich *konkreten*, Form von Vernunft begegnet werden⁴⁵. Die Maßnahmen, die zur „Wiederauffrischung und Veredlung der alten natürlichen Sitten und Zustände“ (LuL, 224) getroffen werden sollen, beruhen auf konkreter Vernunft im Gegensatz zur abstrakten der Aufklärung. Zu den Aufgaben dieser konkreten Vernunft zählt, die unnatürlichen Zustände zu erkennen und natürliche, d. h. wesensgemäße, Entwicklungen einzuleiten. Denn: „Nur auf die Diagnose kann die Heilung folgen.“ (Ebd., 74) Nachdem sich widernatürliche Zustände eingestellt haben, kann nur eine „*künstliche Rückkehr*“ (ebd., 224; Hervorh. V. V.) gute, also natürliche Zustände *wiederherstellen*⁴⁶.

Das gute Geistige ist zweitens auch die *Kultur*, also das, was „das Verhältniß von Land und Leuten über die Linie der uranfänglichen bestialischen Natürlichkeit“ (ebd., 43) hebt. (Hier deutet sich an, was noch ausgeführt werden wird, dass nämlich auch der *Ursprung* ambivalent ist. Auch dort gibt es eine gute Seite, die es zu bewahren gilt, und eine schlechte, die überwunden und bekämpft werden muss. Ich werde zeigen, dass das gute Geistige auch die *Geschichte* ist.)

Der guten Seite des Geistigen steht die *böse* gegenüber. Deren Produkte sind künstlich. Der Begriff des Künstlichen verweist hier auf die genetische Bedeutung des Wortes und bezeichnet – zunächst wertfrei – das, was vom Menschen absichtsvoll erzeugt wird. Dieser Begriff ist bei Riehl aber untrennbar mit einer normativen Bedeutung verbunden und drückt Abwertung aus⁴⁷: „Künstlich“ meint, „daß das Kunstprodukt gerade nicht so

⁴⁵ Diese konkrete Vernunft lehnt sich beispielsweise gegen die zentralisierte Gemeindeverfassung auf, die alle Gemeinden gleich behandelt. Riehl will diese Verfassung zurückgenommen wissen; durch eine „organische[...] Gemeindeverfassung“ soll der „modern[e] bürokratische[...] Staat[...] zuletzt ganz aufgelöst werden“ (LuL, 87). Er plädiert, allgemeiner gesprochen, dafür, die *sozialen* Momente stärker zu beachten, da es „nicht die politische Form, sondern der sociale Inhalt des Gemeindelebens“ war, „an welchem das Volk hing und noch hängt“ (ebd.; i. O. gesperrt gedruckt). Die *konkrete Vernunft* nimmt nämlich die *wirklichen* Zustände wahr und richtet das Verwaltungshandeln nach ihnen aus (im Gegensatz zur abstrakten Vernunft, die sich in künstlich konstruierten Systemen bewegt). Er verwehrt sich gegen den Vorwurf, seine Forderungen seien nicht zeitgemäß, indem er explizit sagt, dass die „Festigung und Veredlung der modernen *Gesellschaft* undenkbar [ist], ohne eine *soziale* Reform des Gemeindelebens“ (ebd., 88; Hervorh. i. O.). Ein weiteres Beispiel dafür, dass nur (konkrete) Rationalität widernatürliche Zustände überwinden kann, ist sein Vorschlag für die Einführung einer Unterscheidung von sozialem und politischem Gemeindebürgertum (vgl. ebd., 90 ff.).

⁴⁶ In dieser künstlichen Rückkehr zu natürlichen Zuständen ist bereits eine Denkfigur angelegt, die später in der „Konservativen Revolution“ programmatisch wird. „Ziel der Revolution ist die zukünftige Rückgewinnung eines vergangenen Zustandes.“ (Greiffenhagen 1986, 242) In diesem revolutionären Ansinnen zeigt sich das Dilemma des Konservatismus überdeutlich: Der Konservatismus sieht sich gezwungen, den Geist des Machens bei sich selbst zu offenbaren, obwohl er seinem eigenen Selbstverständnis zufolge nur das Gewachsene gelten lässt. (Ebd., 243) Vgl. zur Konservativen Revolution auch Breuer (1995), der die Konservative Revolution nicht als (neue) Variante des Konservatismus, sondern als eine Erscheinungsform eigener Art interpretiert. „Was immer die Konservative Revolution gewesen sein mag. Eine *konservative* Revolution war sie nicht.“ (Ebd., 5; Hervorh. i. O.)

⁴⁷ „Künstlich“, das hat in unserem Sprachgebrauch eine primär genetische Bedeutung. Es heißt: vom Menschen absichtlich erzeugt. Im normativen Gebrauch ist ‚künstlich‘ eher pejorativ.“ (Spaemann 1991, 152)

vollkommen, so funktional, so quasi selbstverständlich ist, wie es zu wünschen wäre.“ (Spaemann 1991, 152) Nur die Produkte der guten Seite des Geistigen, wie die Kultur, die auf konkreter Vernunft beruht, können künstlich (im genetischen Sinn) *und* naturgemäß sein. Alles hingegen, was die böse Seite des Geistigen hervorbringt, ist zwangsläufig künstlich (im normativ-pejorativen Sinn). – Es wurde auch schon die Vermutung ausgesprochen, dass diese Rationalität selbst einer (bösen) Natur folgt. Das im Menschen, was diese widernatürliche Natur hochkommen lässt, ist verwerflich. Vermutlich nimmt Riehl an, dass sich der Mensch schuldig macht, wenn er sich nicht genügend gegen seine Triebnatur wehrt⁴⁸.

Der Begriff des Künstlichen hat die Konnotationen von Zwang und Starrheit, deren Kehrseite und unausweichliche Folge aber sind Chaos und Unordnung.

Als *Starrheit* kann das Künstliche gedacht werden, da es mit seiner Zwangsordnung den Dingen Gewalt antut, sie unterdrückt. Es ist ja das Produkt einer wirklichkeitsfernen und lebensfeindlichen Vernunft, die das Leben in seiner Individualität negiert. (Vgl. Kapitel 2.5, S. 33 ff.) Die Kehrseite des *Chaos* und der *Wildnis* zeigt das Künstliche, wenn das durch es Unterdrückte ausbricht, den Zwang durchbricht. Dieses Künstliche ist die Kehrseite, die böse Seite des Geistigen, bzw. genauer: deren Folge. Die Kehrseite des Künstlichen, das Chaotische und Wilde, ist zugleich aber auch strafende Natur, die das Künstliche letztlich überwindet. Es gelangt erst durch das starre Künstliche zur Herrschaft⁴⁹, das zwar das Triebhafte der Natur durch Zwang unterdrücken kann, aber immer nur zeitweise. Wenn das Triebhafte zum Ausbruch kommt, ist dieser umso heftiger, je stärker jenes vorher unterdrückt wurde.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass sich das Künstliche letztlich einem Antrieb verdankt, der egoistisch ist, vom Autonomiestreben ausgeht. Die künstliche Welt wird errichtet, um die Triebe zu befriedigen. Es ist aber ebenfalls Triebnatur, die ausbricht und die künstliche Welt zerstört, weil diese dem Wesen der Dinge Zwang und Gewalt antut. Das Wesen der Wirklichkeit ist eigentlich individuell, das Künstlich-Zwanghafte setzt sich aber über diese Individualität hinweg. Deshalb muss die starre

⁴⁸ Hier wird ganz bewusst nur eine Vermutung ausgesprochen. Auch hier wäre der Frage nachzugehen, wie sich Riehl den Ursprung des Bösen im Menschen denkt, was in dieser Arbeit nicht geleistet werden kann.

⁴⁹ Der Gedanke, dass die (aufklärerische, abstrakte) Rationalität zwangsläufig chaotische Zustände produziert, findet sich auch in den heutigen Wildnisdebatten. Jessel (2002, 71) leitet aus der Systemtheorie und bezogen auf Landschaftsplanung ab, dass totale Planung zwangsläufig Chaos produzieren muss: „Es geht um die aus der Systemtheorie ableitbare Erkenntnis, dass gerade eine solche, dem Anspruch nach ganzheitlich ansetzende Planung, eine umfassende Umgestaltung von Landschaften, sich selber zwangsläufig ad absurdum führen muss. Denn der Versuch, ein komplexes System als Ganzes vollständig umzugestalten, erlaubt keine Rückkopplung mehr darüber, welche Veränderungen genau mit welcher Einzelmaßnahme zusammenhängen. Solche Eingriffe führen offensichtlich zu einer Entwicklung, die gerade keine weitere Einflussnahme im Sinne kontrollierten Handelns mehr zulässt und daher gleichfalls [...] in die ‚geplante Planlosigkeit‘ führt, nämlich der aus dem bewussten und umfassenden Eingriff letztlich resultierenden Nicht-Steuerbarkeit des Systems“.

und abstrakte Rationalität notwendigerweise scheitern. Durch die Verwilderung der Sitten wird also die autonome Vernunft bestraft. Käme es nicht zu dieser Verwilderung, dann wäre die autonome Vernunft in ihrem Handeln bestätigt.

Das Künstliche entsteht also als Folge der bösen Seite des Geistigen. Es ist der aufklärerischen Vernunft entsprungen und zeigt sich gerade als *Irrationalität* des Chaos, in das diese Vernunft eigentlich Ordnung bringen wollte. Dies wird bei Riehl als *Scheitern der aufklärerischen Vernunft* gewertet⁵⁰. Obwohl er es nicht explizit formuliert, kann dieses Scheitern als *rächendes Prinzip* der Natur gedeutet werden⁵¹. Dass die böse Seite der Natur das Scheitern dieser Rationalität anzeigt, macht sie auf einer höheren Ebene zu etwas Gutem⁵². Sie ist das rächende Prinzip, das die aufklärerische Rationalität richtet, das der modernen, künstlichen Welt zum Dasein verholfen hat. Sie ist *Strafe* und muss als solche ein Übel sein, aber nur vordergründig.

Die böse Seite der Natur scheint aber nicht nur als Strafe notwendig zu sein. Sie gehört als *Unvollkommenheit*, die bestehen muss, zur besten aller möglichen Welten (vgl. insbes. die Theodizee von Leibniz, zur Beziehung zwischen dieser und dem späteren konservativen Denken s. Kirchhoff 1995). Sie vollkommen beseitigen zu wollen, wäre vermessen⁵³. Stattdessen muss sie in Demut hingenommen werden und als das, was dem unermesslichen Ratschluss einer höheren Macht (Gott bzw. der Natur) entstammt, angenommen werden. (Vgl. Kirchhoff 1995)

⁵⁰ Aus dem Gedanken des notwendigen Scheiterns der aufklärerischen Vernunft sind später, nach Riehl, Positionen hervorgegangen, die dieses rächende Prinzip explizit formuliert haben und die dabei unverhohlenen Schadenfreude und Triumph empfunden haben. – Schadenfreude stellt sich nicht automatisch ein, wenn etwas, das man als böse und schlecht ansieht, bestraft wird. Riehl empfindet diese Schadenfreude also nicht notwendigerweise. Trotzdem könnte man bei ihm einen solchen Ton vermuten, da er nicht nur Betroffener des Scheiterns ist (als Leidtragender neigt man nicht zu Schadenfreude), sondern gleichzeitig auch als Warner vor dem Prinzip der autonomen und abstrakten Vernunft auftritt.

⁵¹ Es ist, als ob Riehl sagen würde: „Das geschieht Euch Aufklärern recht! Jetzt erhaltet Ihr Vermessenen die Strafe für Eure Überheblichkeit: Die von Euch geschaffenen Städte versinken in Unmoral und Chaos!“ Wenn man sagt, etwas geschehe einem recht, dann meint man, dass etwas Böses gut ist.

⁵² Die Strafe ist auf der Ebene des von ihr Betroffenen nichts Gutes, wenn er sie nur als Strafe betrachtet. Er sieht meist nicht, dass es sich auf dem Weg, auf die sie ihn leiten will, besser lebt – von einer höheren Ebene aus erscheint Strafe dann als etwas Gutes: Sie lenkt auf den richtigen Weg.

⁵³ Die Einsicht, dass die böse Seite der Natur nicht beseitigt werden kann und soll, darf nicht so verstanden werden, dass man sich mit der modernen Welt arrangieren soll. Das Böse muss immer, in jedem Augenblick und mit jeder Entscheidung, die zu treffen ist, bekämpft werden; man darf nur nicht glauben, diesen Kampf auf Erden jemals *endgültig* gewinnen zu können, *das* wäre vermessen. Zum Kampf gegen das Böse gehört auch die Einsicht in die prinzipielle Begrenztheit des Menschen: „Erfahrung ist also Erfahrung der menschlichen Endlichkeit. [...] Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne.“ (Gadamer o. J., 260) – Die moderne Welt verdankt sich der Vernunft der Aufklärung, welche die *grenzenlose* Machbarkeit und Planbarkeit der Dinge proklamiert und glaubt, *endgültige* Lösungen zu finden. Genau gegen diese Vermessenheit soll (in Demut) gekämpft werden.

3.1.2 Natur und Geschichte

Natur und Geschichte spielen bei Riehl (als die für die konservative Position typischen Maßstäbe) eine wichtige Rolle. Beide müssen beachtet werden, damit die Entwicklung von Kultur wesensgemäß erfolgt. Denn das Wesen der Dinge liegt in der Natur und der Geschichte. Es ist das, was ihnen von Ewigkeit her mitgegeben ist (*Natur*) und was sie aus sich in Eigenverantwortung gemacht haben (*Geschichte*), *sofern* sie die Vorgaben der Natur und der (bisher abgelaufenen) Geschichte beachtet haben. Im Folgenden sollen diese beiden Maßstäbe der Kulturentwicklung einzeln und in ihrem Verhältnis zueinander genauer betrachtet werden.

Die Phänomene der modernen Welt werden durch eine auf Künstlichkeit setzende, diese fördernde Politik (also durch das böse Geistige) hervorgebracht, indem sie „der *Natur und Geschichte trotzend* [...] eine Bedeutung usurpieren⁵⁴, zu der sie nicht berechtigt sind“ (LuL, 67; Hervorh. V. V.). Die Widernatürlichkeit der Entwicklung führt Riehl also letztlich darauf zurück, dass die Natur und Geschichte missachtet werden.

Der konservative Bezug auf Natur impliziert beides: die Beachtung konkreter Naturvorgaben und die Ausbildung individueller, besonderer Kultur. Gegen die Natur zu arbeiten, ist aussichtslos, denn sie ist eine dem Menschen „*prinzipiell überlegene* [...] *Macht*, die ihn sowohl in seinem Sein wie in Hinsicht auf die zeitliche Struktur seines Daseins übertrifft“ (Greiffenhagen 1986, 145; Hervorh. V. V.). Ein Verstoß gegen die Ordnung der Natur ist außerdem vermessen, weil sich die Menschen damit (als Glied der natürlichen Ordnung) an der höheren Macht versündigen. Dazu haben sie kein Recht. Unnatürliche Entwicklungen sind also immer auch *unberechtigt*. Die Natur als höhere Macht zwingt dem Menschen Ehrfurcht ab, da sie ewig ist, der Mensch aber zeitlich und sterblich⁵⁵.

Die Geschichte stellt neben der Natur den zweiten Maßstab dar. Hinter der Formel der „Beachtung der Geschichte“ verbirgt sich das Befolgen der Tradition.

⁵⁴ „Usurpieren“ bedeutet, widerrechtlich die (Staats)Gewalt an sich zu reißen. (Duden Fremdwörterbuch 1997, 838; Stichwort usurpieren)

⁵⁵ Greiffenhagen (1986, 144) stellt die Frage nach dem, was im Konservatismus, der sich beständig auf Tradition bezieht, denn überliefert wird. Diese Frage zielt auf den Grund der Tradition, den Grund ihrer Geltung. „Grund von Dauer kann nur Dauerndes selbst sein, der Mensch aber ist zeitlich und sterblich. Er hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit. Diese Einsicht führt den Konservativen zu der Folgerung, das Traditum müsse als Grund der Tradition dem sterblichen Menschen vorausliegen und könne somit nur als Göttliches gedacht werden.“ Deutlicher noch: „Das Wissen, welches Dauer beansprucht, kann nicht vom Menschen stammen, sondern muß ihn und seine Endlichkeit transzendieren. Nur heiliges Wissen ist traditionsfähig.“ (Ebd.) Bei Riehl erscheint nun dieses Göttliche auch in säkularisierter Form als *Natur* und als *Geschichte*.

Erstens gewährleistet ein den Traditionen gemäÙes Leben eine *ursprungsnahe* Lebensweise. Durch die Tradition wird die altbewährte Lebensweise weitergegeben, so dass in der Tradition stets das Ursprüngliche lebendig gehalten wird. „Wenn immer das Alter eine besondere Nähe zur Tradition hat, so wird diese Nähe vom Konservativen nicht im Sinne des Bejahrten, Erfahrenen [in einem modern-empirischen Sinn] oder Greisenhaften verstanden, sondern im Sinne des dem Ursprung nahen, des Frühen und Anfänglichen.“ (Ebd.) Zweitens werden in der Tradition *Erfahrungen* weitergegeben, d. h. es wird Wissen überliefert. Das Wesen aller Erfahrung aber geht darüber hinaus, es liegt in der „Einsicht in die Grenzen des Menschseins, die Einsicht in die Unaufhebbarkeit der Grenze zum Göttlichen hin.“ (Gadamer o. J., 260) Wahrhaft Erfahrene sind deshalb niemals überheblich und vermessen, denn der „Erfahrene kennt [...] die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne.“ (Ebd.) In der Tradition lebt zwar etwas Ursprüngliches weiter, aber sie ist keinesfalls starr und unwandelbar. Denn die „Wahrheit der Erfahrung enthält stets den Bezug auf neue Erfahrung. Daher ist derjenige, den man erfahren nennt, nicht nur *durch* Erfahrung zu einem solchen geworden, sondern auch *für* Erfahrung offen.“ (Ebd., 258; Hervorh. i. O.)

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, wie das Beachten der Geschichte die Widernatürlichkeit von Entwicklungen verhindert. (Dass die *Natur* nicht ignoriert werden soll, damit Entwicklungen nicht *widernatürlich* werden, liegt auf der Hand; was genau damit gemeint ist, geht aus Kapitel 2.4, S. 26 ff. hervor.)

Die Berufung auf Tradition ist nur unter der Bedingung sinnvoll, dass es am Ursprung der Geschichte etwas gibt, dessen Bewahrung vor der Sittenlosigkeit schützt. Dieser Anknüpfungspunkt im Ursprung ist zunächst das Göttliche gewesen. Später haben Natur, die nicht mehr (zumindest nicht mehr explizit) als Schöpfung angesehen wird, und Geschichte strukturell diese Aufgabe übernommen; sie werden dabei, genauso wie vorher Gott, als den Menschen prinzipiell überlegende Macht gedacht, die Ein- und Unterordnung fordert (vgl. Greiffenhagen 1986, 142). Der Ursprung kann aber nicht als nur rein und unschuldig gedacht werden. Er ist, weil er (auch) Natur ist, genauso wie diese ambivalent.

Geschichte und *Natur* müssen *im Ursprung konvergieren*, damit *beide* als etwas gedacht werden können, das es zu beachten gilt, um widernatürliche Entwicklungen zu verhindern. Wenn es kein Gemeinsames von Natur und Geschichte gäbe, dann wäre ein gleichzeitiger Bezug auf beide nicht möglich⁵⁶. Das Gemeinsame muss im Ursprung lie-

⁵⁶ Dass der Bezug auf Geschichte *und* Natur tatsächlich nicht widerspruchsfrei möglich ist, zeigt Greiffenhagen (1986, 142 – 148): „Das Verständnis der Welt als Geschichte steht im Gegensatz zu dem Verständnis der Welt als Natur. Christliche Zeitlichkeit und griechische Ewigkeit lassen sich nicht vermitteln.“ (Ebd., 147). Im Konservatismus hat es immer wieder Versuche gegeben, diese Gegensätze zu verbinden. Vielleicht ist der moderne (nachchristliche) Konservatismus gerade dadurch ausgezeichnet, dass er diese Gegensätze verschmelzen muss oder wenigstens dazu neigen muss (so wie in der Lebensphilosophie das Natürliche und das Übernatürliche im „Leben“ zusammenfällt).

gen, da die Berufung auf Geschichte und Tradition auf diesen verweist und er sowohl als Geschichte als auch als Natur gesehen werden kann.

Die Natur, die vor aller Geschichte am Ursprung liegt, ist also nicht 'einfach nur' Natur, sondern hat auch etwas Geschichtliches. Natur in diesem Sinne bezeichnet im Verhältnis zum menschlichen Lebenszusammenhang immer „die ihm stets vorausgesetzte Bedingung seiner Möglichkeit. Und zwar vorausgesetzt in mehrfachem Sinne. Erstens in dem Sinne, daß immer schon etwas da ist, ehe wir da sind und handeln. Und dieses, was schon da ist, hat zweitens den Charakter [...] des mächtigen Anfangs, der über den möglichen Spielraum dessen, was geschehen und gemacht werden kann, im voraus schon entschieden hat.“ (Spaemann 1994, 21). Die Natur des Ursprungs ist also nicht die Natur der Naturwissenschaften, denn deren Ziel ist es „Erfahrung so zu objektivieren, daß ihr keinerlei geschichtliches Moment mehr anhaftet.“ (Gadamer o. J., 245) Der Ursprung kann also einerseits als Geschichte betrachtet werden, dann steht er für das vergangene Leben der Menschen oder er prägt im Sinne des „mächtigen Anfangs“ alle weitere Geschichte. Andererseits ist er der Geschichte enthoben – weil er vor aller Zeit ist – und ist als solcher ewige Natur.⁵⁷

Geschichte wird dadurch, dass sie ihren Ursprung in etwas hat, das auch als Ewiges zu denken ist, zu etwas, das auch Natur ist. Im Konservatismus wird die Welt „letztlich nicht als Geschichte, sondern als Natur verstanden“ (Greiffenhagen 1986, 147). Auch für Riehl ist Geschichte natürlich, sie ist aber nicht einfach naturdeterminiert. Er hält an der „Verbindung von organischer 'Natur' und Geschichtswissenschaft fest, in der die 'Gesetze' der Natur auch die 'Gesetze' der Geschichte und menschlicher Lebensäußerungen erschließen konnten. Als solche konstituieren diese Gesetze wiederum die notwendige 'Natur' der Gesellschaft, bzw. der 'Gesittung' des vergesellschafteten Menschen.“ (Altenbockum 1994, 117) Riehl denkt Geschichte also nicht als einen Prozess, der „sich in ein Chaos kultureller Zufälligkeiten auflöst“ (Fellmann 1991, 79). Vielmehr garantiert Natur als „Regulativ der Kulturprozesse die Einheit der geschichtlichen Welt“⁵⁸ (ebd.). Das bedeutet aber nicht, dass 'alles Natur ist'⁵⁹, d. h., dass Geschichte als allein durch die Naturbedingungen bestimmt zu denken wäre (vgl. Kapitel 2.4.3, S. 31 f.). Es bedeutet vielmehr, dass Vernunft geschichtlich ist, dass sie auf die in der Ge-

⁵⁷ Der Ursprung ist „Geschichte, das vergangene Leben der Menschen, ja sogar das Geschichtlichste an Geschichte, das am längsten Vergangene, die Geschichte, von der alle weitere Geschichte geprägt ist – und er ist der Geschichte enthoben, er ist ja nicht *in* der Zeit, sondern *vor* aller Zeit, also *Natur* (ewig)“ (Trepl, schriftl. Textanmerkung)

⁵⁸ Fellmann (1991, 79) beschreibt mit diesen Worten zwar die Geschichtsphilosophie Vicos, doch trifft diese Beschreibung auch auf Riehl zu, ungeachtet aller anderen Unterschiede, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

⁵⁹ Es ist also weder alles Natur, aber genauso wenig ist alles Geschichte. „Diese wissenschaftstheoretische Situation hat um die Mitte des 19. Jahrhundert *Hermann Lotze* beschrieben, der die biologische und kosmologische Naturbedingtheit der Geschichte ernst nimmt und vor der idealistischen Form der Abgrenzung der Geschichte gegenüber der Natur als gefährlicher Illusion warnt.“ (Fellmann 1991, 82; Hervorh. i. O.)

schichte ent- und erhaltene Erfahrung angewiesen ist und dass sie in der Beachtung des Natürlichen besteht und.

Geschichte ist aber nicht nur Natur. Als von Menschen Gemachte ist sie auch nicht-natürlich. Sie ist – um sie in dem im vorigen Kapitel entwickelten Schema einzuordnen – eine weitere Facette des guten Geistigen: Geschichte ist die gute Seite der Vernunft. Sie ist konkrete Vernunft. Wie bei Herder ist für Riehl „Vernunft geschichtlich“, d. h., das Vernünftige liegt im Geschichtlichen des Menschen “(Kirchhoff 1995, 249, nach Eisel mdl.). In der Geschichte ist die Erfahrung einer Kultur aufbewahrt, nur wenn man sich an sie hält, kann *kultivierte Natur*, die gute Seite der Natur zur Entfaltung kommen. „Die Geschichtlichkeit der Vernunft ist [...] äquivalent mit der Konkretheit natürlicher Empfindungen und Einbildungen, die besonderen Naturumständen geschuldet sind. Damit wird auch die Vernunft ‚konkret‘, denn sie besteht aus der ‚Erfahrung‘ in jenem Lernprozeß, bei dem die Vernunft die Mängel der Gattung in speziellen Situationen beheben muß.“ (Eisel, schriftliche Textergänzung in ebd.)

Bisher wurde vor allem deutlich gemacht, dass ein gleichzeitiger Bezug auf Natur und Geschichte *möglich* ist. Riehls Forderung, man solle sich an Natur *und* Geschichte halten, um widernatürliche Entwicklungen zu verhindern, impliziert aber auch, dass ein gleichzeitiger Bezug auf beide gleichermaßen *notwendig* ist. Soll alleine Geschichte, ohne Berücksichtigung der Natur, als Maßstab von Kulturentwicklung dienen, ist also alleine das vom Menschen Geschaffene Maßstab der Kulturentwicklung, so muss diese notwendigerweise maßlos werden. Ebenso wenig kann sich Kultur organisch entwickeln, wenn sie sich alleine an der Natur orientiert. Ein Vergessen oder Missachten der Geschichte führt, da das Vernünftige im Geschichtlichen des Menschen liegt, zu einer unvernünftigen und damit auch widernatürlichen Entwicklung.

Auch für die innere Natur der Menschen ließe sich wahrscheinlich Ähnliches formulieren, doch das würde eine systematische Untersuchung dieses Punktes erfordern, die hier nicht geleistet werden kann. Man könnte aber vermuten, dass das Vergessen der Geschichte (der Kultur, der Sitte) für Riehl auch zur inneren Verwahrlosung, also zur Verwilderung führt. Wenn man sich *nur* an seine *Natur* hält, d. h. die geschichtslose Natur, z. B. sein Triebleben, dann gibt man sich auch dem widernatürlichen Verlangen hin: Man verwildert. Verwilderung ist eine widernatürliche, nämlich der Natur, dem Wesen der Menschen nicht angemessene Rückkehr zur Natur.

3.2 Verwilderung von Sitten und Moral

In der modernen Zeit lösen sich die traditionellen, altbewährten Ordnungen auf, die das gute ‚Funktionieren‘ des Ganzen der Gesellschaft garantieren; Riehl denkt dabei vor allem an den Verlust der familiären und ständischen Ordnung. Beide weisen jedem Glied

der Gemeinschaft, d. h. jedem Familienmitglied oder jedem Stand, einen festen, vorbestimmten Platz mit einer bestimmten Aufgabe zu. Mit der Ordnungsauflösung ist für Riehl notwendig die Verwilderung der Sitten verbunden, die das Leben in diesen Ordnungen bestimmt und aus denen es umgekehrt erst hervorgeht.

Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich beschreiben, dass Riehl die Auflösung der ständischen Gesellschaft und des Familienlebens feststellt. Im zweiten Teil werde ich auf seine Darstellung der Ursachen und Folgen dieser Ordnungsaufösungen eingehen. Es wird rekonstruiert, wie er die Zusammenhänge zwischen autonomer, abstrakter und konstruktivistischer Vernunft einerseits, andererseits der Auflösung ständischer und familiärer Ordnung und Sittenlosigkeit sieht. Die Sittenlosigkeit setzt er so in Beziehung zu Unmoral und Maßlosigkeit, dass sie sich wechselseitig bedingen. Aber nicht nur zwischen diesen drei Begriffen besteht dieses zirkuläre Verhältnis, sondern sein organisches Gesellschaftsbild bewirkt, dass alle genannten Momente der Kritik an der modernen Gesellschaft einander gleichzeitig Ursache und Wirkung sind, so dass beispielsweise Maßlosigkeit die Auflösung der alten Ordnungen bewirkt, aber gleichzeitig auch aus ihr hervorgeht. Diese Art des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung ist wichtig für die Struktur seiner Zivilisationskritik. Aus diesem Grund ist es auch nicht möglich, Riehls Kritikpunkte nach Ursache und Wirkung getrennt darzustellen. Bei der Behandlung der einzelnen Aspekte wird es deshalb unvermeidlich zu wiederholenden Zusammenfassungen kommen.

Immer, wenn im Folgenden von „Sitte“ die Rede ist, ist das nicht nur im Sinne einer Lebensgewohnheit oder vorgefundenen Lebensform gemeint, sondern Sitte hat auch die Bedeutung einer *moralischen Bestimmung* als gute Sitte. Für Riehl ist, das wurde in Kapitel 2.3 deutlich, alles Handeln, das sich nicht nach der überlieferten Sitte richtet, unmoralisch. Von einem fortschrittlich-aufklärerischen Standpunkt aus gesehen hindert das Verhaftetsein in der sittlichen Überlieferung den Menschen gerade daran, moralisch zu handeln. Wenn hier von Sitte und Moral gleichermaßen gesprochen wird, so soll damit nicht auf den Unterschied zwischen der Sichtweise Riehls und der fortschrittlichen hingewiesen werden, sondern es geht immer nur um *seine* Auffassungen und es soll betont werden, dass für ihn ein unsittliches Handeln, d. h. eines, was nicht den Sitten entspricht, immer auch ein unmoralisches ist.

Auflösung der alten Ordnungen

Die „Mächte der Bewegung“ wirken auf die Auflösung der *natürlichen* Gesellschaftsordnung hin. Es entsteht eine neue, abstrakte Ordnung der Gesellschaft in Klassen, die aber von Riehl als Unordnung empfunden wird. Von seinem konservativen Standpunkt

aus ist „Ordnung“ immer *gute* Ordnung und davon abweichende Ordnung ist *gar keine* Ordnung.

Dass ich als Einstieg in die Beschreibung seiner zirkulär aufgebauten Stadtkritik die Auflösung der Familie wähle, ist nicht beliebig: Trotz aller Zirkularität liegt in der Auflösung der Familie der Kern allen Übels, weil sie *das* Natürliche (in) der Gesellschaft ist, auf dem alle weiteren gesellschaftlichen Ordnungen, vor allem auch die ständische Gliederung, aufbauen.

Auf dem Land ist das Familienleben noch heil, aber die modernen Lebensumstände zerstören es zunehmend. Diese Zerstörung der Familie liegt für Riehl in ihrer *Auflösung in Einzelne*. „Die ländliche Bevölkerung lebt größtenteils *familienweise* zusammen, die städtische dagegen zu einem starken Theile vereinzelt.“ (LuL, 76, Hervorh. i. O.)

Die Familie, die er als ursprüngliche und natürliche, allgemeinmenschliche Form des Zusammenlebens ansieht, gilt ihm als Hort und Vermittlerin der Sitten (vgl. Kapitel 2.2, S. 15 f.). Das Bestehen der Familie ist also Voraussetzung für gesellschaftliche Ordnung, so dass ihrer Auflösung zwangsläufig auch die der Stände folgen muss.

Tatsächlich sieht Riehl in der modernen Zeit die ständische Ordnungen aufgehoben. Es

„verschwinden die natürlichen Unterschiede der Gesellschaftsgruppen, und die moderne Weltanschauung, welche neben den Kategorien von reich und arm, gebildet und ungebildet keine 'Stände' mehr kennt, ist mehr als eine Fiction, sie ist eine [...] nackte Wahrheit.“ (Ebd., 78)

Er macht die moderne Weltanschauung für die Auflösung der ständischen Ordnung verantwortlich. (Tatsächlich ist es aufklärerisches Denken gewesen, das zur Ordnung der Gesellschaft in Klassen – statt Ständen – wesentlich beigetragen hat.) Die „Mächte der Bewegung“ sieht er als die Träger des Fortschritts an. Das Bürgertum betrachtet seine Zeit als eine bürgerliche und die anderen Stände als Ausnahmen und Reste einer vergangenen Zeit. Die ganze Gesellschaft wird – wie in Kapitel 2.3 bereits ausgeführt wurde – vom Bürgertum beherrscht, so wie auch die feudale Gesellschaft vom Adel beherrscht wurde. Im Unterschied zur Adelsgesellschaft hat aber das Bürgertum die Tendenz, alle anderen Gruppen an sich anzugleichen; dies tat der Adel gerade nicht. Die Standesgrenzen sind in der bürgerlichen Gesellschaft weniger fassbar. Es gibt zwar ausgesprochen bürgerliche Sitten, aber diese differenzieren das Bürgertum nicht nach innen aus, im Gegenteil: Alle Bürger überall auf der Welt haben die gleichen Sitten, die nicht mehr die individuellen Ausprägungen von Land-und-Leute-Einheiten widerspiegeln. Der vierte Stand fordert – wie in Kapitel 2.3 dargestellt – explizit die Auflösung aller Stände und stellt sich selbst als das eigentliche Volk dar. Beide Bestrebungen, die des Bürgertums und die des Proletariats, sind eine Absage an die organisch gegliederte Gesellschaftsordnung: im Falle des Bürgertums, weil sich ein Stand als einzig wichtiges

'Organ' fühlt, und im Falle des vierten Stands, weil es die Notwendigkeit einer gegliederten Gesellschaft rundweg verneint.

Riehl kritisiert Auffassungen, die die moderne Gesellschaft nicht mehr als ständisch gegliederte, sondern als *Klassengesellschaft* auffassen (auch wenn, auf anderer Ebene betrachtet, die moderne Gesellschaft eine Klassengesellschaft *ist*, auch für Riehl). Diese beruht im Gegensatz zur Ständegesellschaft nicht auf *Herkunft und Sitte* als ordnenden und gliedernden Prinzipien, sondern richtet sich nach abstrakten Kriterien, nämlich denen von *Reichtum und Bildung*. Außerdem orientieren sich die Klassenkriterien nicht an der Geschichte, der Natur oder dem sozialen Beruf. Deshalb verfehlen sie die gesellschaftliche Wirklichkeit⁶⁰. Während die Sitte also ein historisch gewachsenes Kriterium ist und sich als geschichtliches Produkt im Wechselspiel von Land und Leuten einstellt, sind die Klassenkriterien für Riehl willkürlich, autonom gesetzt und abstrakt. Als solche gelten sie ihm deshalb, weil Reichtum und Bildung *individuell erworben* werden können, die Standeszugehörigkeit aber nicht frei wählbar, sondern von Geburt an vorgegeben ist⁶¹. Entscheidend ist, dass in der modernen Klassengesellschaft die *Herkunft* für die Gliederung der Gesellschaft unwichtig geworden ist.

Die neue Gesellschaftsordnung erscheint ihm als *Unordnung* oder *Ordnungslosigkeit*, da durch die Klassenkriterien nicht die wahre Ordnung abgebildet wird, sondern eine neue und künstliche *geschaffen* wird. Diese wird als Zwang empfunden, eben weil sie nicht natürlich ist und dem Wesen der Dinge Gewalt antut. Die formale Gleichheit wird nicht, wie aus fortschrittlicher Perspektive, als Freiheit angesehen, sondern als Hindernis bei der Entwicklung von Individualität im Sinne Riehls. Dies führt zu gesellschaftlichen Gärungsprozessen, die als Unordnung erscheinen und die Gesellschaft verwildern lassen. (Zum Verhältnis von natürlicher und künstlicher Ordnung, von Zwang und Wildnis siehe Kapitel 3.1.1, S. 38 ff.)

Mit der Auflösung der Familie geht, wie gesagt, Vereinzelung einher. Statt „Vereinzelung“ kann hier nicht „Individualisierung“ gesetzt werden: Der Einzelne wird von Riehl als das Gegenteil des Individuums dargestellt. „Die überwiegende *Masse* dieser Einwanderer [in die modernen Großstädte] besteht [...] aus *einzelnen* Leuten“ (LuL, 75; Hervorh. V. V.) Das Individuum hat dagegen immer eine organische Verbindung zum Ganzen, aus der es seinen *Sinn* und seine *Kraft* bezieht, um in der *Auseinandersetzung* mit der *konkreten* Natur schöpferisch zu sein. Der Einzelne dagegen steht in keiner Verbindung zu einem übergeordneten Ganzen, sondern ordnet sich einem allgemeinen Regelwerk unter, das er nicht als gegebene, individuelle Autorität erfährt, sondern sich als

⁶⁰ Für Riehl können die Mitglieder eines Standes durchaus unterschiedlich gebildet und vermögend sein: Er unterscheidet z. B. zwischen armen und wohlhabenden Bauern sowie zwischen Geistesproletariat und ungebildeten Arbeitern.

⁶¹ Dabei ist es irrelevant, dass es *faktisch* einem Armen seiner Zeit möglicherweise schwerer fällt, reich und gebildet zu werden, als es in der feudalen Zeit einem Bauern gefallen sein mag, z. B. Bischof zu werden.

Abstraktes vernünftig konstruiert denkt (vgl. Bernard 1994, 25). Das Ziel dieses Einzelnen liegt nicht in der persönlichen Vervollkommnung durch die Entwicklung von Individualität in der Bindung an vorgegebene Maßstäbe, sondern er sieht sich keiner höheren Instanz verpflichtet und strebt die Befriedigung seiner eigenen Bedürfnisse an. Der Einzelne hat deshalb aus konservativer Perspektive keine Persönlichkeit, keinen Charakter. Er ist nicht schöpferisch und nicht bereit, sich ernsthaft mit dem, was er vorgefunden hat, auseinanderzusetzen. „Es ist [... ihm] daheim zu langsam vorwärts gegangen, in der großen Stadt aber [...] hoffen zu können, ohne gesät zu haben.“ (LuL, 75) Die Einzelnen zusammen bilden im Gegensatz zu den Individuen in Riehls Gedankengebäude kein gegliedertes Ganzes; das können sie nicht, weil sie ihre organische Funktion nicht ausgestalten und vervollkommen, sondern ignorieren. „Im konservativen Kontext erscheint das 'egoistische' Verfolgen der Einzelinteressen als individueller Bruch mit der Ordnung des vorgegebenen Ganzen, also als Unordnung.“ (Bernard 1994, 25). Die Vereinzelten formen eine wilde 'Horde'; daraus wird später die „Masse“⁶². (In welchem Verhältnis die Familienlosigkeit und Vereinzeln zu Unmoral, Maßlosigkeit und autonomer Vernunft steht, wird im zweiten Teil der Kapitels behandelt.)

Die alten Ordnungen garantieren durch die Standessitte, die in der Familie weitergegeben wird, die gesellschaftliche Ordnung, so dass das Zerbrechen jener zu gesellschaftlicher Unordnung führt. Die Einzelnen haben nämlich „keinen festen Beruf, kein eigenes Hauswesen“ (LuL, 75). Es ist nun präziser zu fragen, wie die alten Ordnungen die Unordnung verhindern und als Gegenteil der gesellschaftlichen Verwilderung erscheinen. Entscheidend ist dabei der Aspekt der Ein- und Unterordnung unter ein Ganzes, sei es die Familie, sei es die (Volks-) Gemeinschaft. Die harmonische Ordnung des Ganzen ist *vorherbestimmt* und nicht selbst hergestellt. Das Individuum gliedert sich in diese vorherbestimmte Ordnung ein. Dadurch ist garantiert, dass erstens das Ganze harmonisch lebt und dass zweitens der Einzelne seinen Platz findet. Ordnet es sich nicht ein, dann können die einzelnen Glieder nicht egoistischen Trieben und falschen Bedürfnissen entsagen und kein wesensgerechtes und maßvolles Leben führen⁶³.

⁶² Die Kritik an der Moderne im Allgemeinen und speziell an der „Masse“ in der modernen Großstadt wird nach Riehl systematisch ausgearbeitet, z. B. bei Le Bon 1938 oder Riesman 1958.

⁶³ Aus dieser freiwilligen Unterordnung unter und Bindung an das Ganze resultiert im konservativen Denken auch erst wahre Freiheit, da nur dann die 'Teile' des Ganzen nicht Sklaven ihrer Triebe und Bedürfnisse sind. „Freiheit besteht also aus einer freiwilligen Verpflichtung an [!] das Allgemeine, Höhere.“ (Eisel 2003, 413)

Unmoral, Sittenlosigkeit und Ordnungsauflösung

In welcher Beziehung steht die Sittenlosigkeit und d. h. auch die Unmoral zur Auflösung der familiären und ständischen Ordnung?

In Riehls organischen Gesellschaftsauffassung kann es keine isolierten Phänomene geben. Es gibt für ihn also keinen Schaden, der sich nicht in jedem Glied des Ganzen bemerkbar macht. Ein Übel zieht zwangsläufig das nächste nach sich. Das zeigt sich deutlich am Verhältnis von Unsitte und Unmoral einerseits und der Auflösung der alten Ordnungen andererseits. Der Verfall der Ordnung zieht den der Sitten und der Moral nach sich, genauso wie umgekehrt Sittenlosigkeit und Unmoral dazu führen, dass sich die alten Ordnungen auflösen. Ohne eine Anlage im Menschen, die zu sittenlosen und damit unmoralischem Handeln neigt, würde es nie zur Auflösung der Familie und der ständischen Ordnung kommen können. Sind aber diese Ordnungen erst einmal aufgelöst, dann sind der weiteren Verwilderung der Sitten und der Moral keine Grenzen mehr gesetzt.

Maßlosigkeit

Die *Maßlosigkeit*⁶⁴ sieht Riehl zum einen als Ursache und Wirkung der Sittenlosigkeit an; sie ist zum anderen auch ein Moment der Sittenlosigkeit. Maßlosigkeit zieht die Ordnungsauflösung nach sich. Auch hier gilt umgekehrt, dass durch die Auflösung der alten Ordnungen die Maßlosigkeit erst bewirkt wird. (Un)Moralische Maßlosigkeit äußert sich auch in Lebensbereichen, die zunächst nichts mit Moral zu tun zu haben scheinen, wie dem typischen Wachstum moderner Phänomene, und dies führt wiederum zu Sittenlosigkeit, Unmoral und verstärkter Maßlosigkeit.

Das bedeutet Maßlosigkeit für Riehl: dass das eigene Wesen und das Wesen der Natur und der Geschichte bei der Entwicklung nicht beachtet werden, dass sie nicht als Maß gelten. Eine wesensgerechte Entwicklung ist für ihn also das Gegenteil einer maßlosen.

Da Unmoral und Sittenlosigkeit in einem wechselseitigen Ursache-Wirkungsverhältnis mit der Auflösung der alten Ordnung stehen, ist Maßlosigkeit auch als Ursache der Auf-

⁶⁴ „Maßlosigkeit“ hat zwei Bedeutungen: Sie kann erstens bedeuten, dass jemand keinen Maßstab, keine Richtgröße hat. Zweitens kann es aber auch heißen, dass zu viel, dass alles, gewollt wird. Der Verlust des Maßstabes ist die Bedingung dafür, zu viel zu wollen, kann aber auch dazu führen, dass zu wenig gewollt wird. (Zum Beispiel kann ein Adliger seinen Stand vergessen und leutselig werden; er ist dann gerade nicht maßlos im Sinne der zweiten Bedeutung.) Spricht Riehl von Maßlosigkeit, meint er immer die zweite Bedeutung: „Maßlosigkeit“ im Sinne eines Zuviel-Wollens, das durch den Verlust des rechten Maßes, der Orientierung an Natur und Geschichte, entsteht.

lösung der familiären und ständischen Ordnungen anzusehen. Maßlosigkeit der Wünsche verleitet die Menschen erst dazu, den altbewährten Ordnungen den Rücken zuzukehren.

Maßlosigkeit wird aber auch als Wirkung der Ordnungsauflösung gedacht: Wenn die Familie und die ständische Ordnung einmal aufgelöst sind, können keine Regeln einer maßvollen Lebensführung mehr weitergegeben werden.

Autonome, abstrakte und konstruierende Vernunft

Maßlosigkeit führt, wie gerade gezeigt, dazu, dass die wesensgemäßen Entwicklungsmöglichkeiten missachtet werden und dass man sich „anmaßt“, ein neues Ordnungssystem zu konstruieren. Dieses basiert auf einer Vernunft, die sich herausnimmt, es „besser zu können“ als es die Tradition vermittelt und als es der Natur, der Geschichte und dem eigenen Wesen der Dinge entspricht.

Vernunft ist nicht an sich schon unmoralisch, aber sie wird bzw. führt zu Unmoral, wenn sie ihre Bindung vergisst. Das geschieht dann, wenn sie nicht mehr dazu eingesetzt wird, die wesensgemäßen Entwicklungsmöglichkeiten wahrzunehmen und zu verwirklichen und sich ihr der Sinn der Welt nicht mehr „durch phänomenales Verstehen im kontemplativen, dem ‚Wesen der Dinge‘ vertrauenden Sinne“ (Greiffenhagen 1986, 75) erschließt. Die autonome Vernunft emanzipiert sich von der Vorstellung, einer höheren, individuellen Instanz untergeordnet zu sein. Die Ordnung wird vielmehr selbst durch Vernunft hergestellt. „So erleben sich die Subjekte als freie Individuen, die nicht an eine vorgängige Ordnung gebunden sind. [...] Vernunft ist in dieser Position das transzendente Prinzip, das Freiheit und Gleichheit impliziert, und damit die Gestaltung einer gemeinsamen Ordnung durch die Subjekte ermöglicht.“ (Bernard 1994, 25) Die Vernunft meint also selbst festlegen zu können, was die richtigen Sitten sind. Damit verkennt sie aber das Wesen der allgemeinen Sittengesetze (und des Allgemeinen überhaupt). Dieses Wesen besteht gerade darin, sich als dem individuellen Willen der höchsten Instanz entstammend zu begreifen; es gehört deshalb zum Wesen der Sitte, diese höhere Autorität anzuerkennen und zu achten. Weil die *autonome* Vernunft diese Autorität ignoriert, ist sie unmoralisch⁶⁵.

Die neue Ordnung zu konstruieren ist Aufgabe der *abstrakten* und *konstruktivistischen* Vernunft. Sie ist deshalb abstrakt, weil sie nicht das konkret (Vor)gegebene beachtet

⁶⁵ Sie erscheint darüber hinaus auch gerade als Unvernunft, da wahre Vernunft darin besteht, die eigenen Möglichkeiten (und Grenzen) zu erkennen und auszugestalten.

(vgl. Kapitel 2.5, S. 33 ff.) und sie ist konstruktivistisch, weil sie ein neues, künstliches System herstellt.

Dass die Vernunft nicht autonom sein soll, zeigt sich an Riehls Einschätzung eines Vergleichs, den Zeitgenossen zwischen dem für die Weltausstellung in London von Paxton gebauten Kristallpalast mit dem Kölner Dom anstellen. Riehl geht auf den Unterschied von Technik und Kunst ein. Dabei richtet er sich nicht gegen die Technik an sich, als vielmehr gegen die moderne Einstellung, die technische Werke den wahren Kunstwerken gegenüber für überlegen hält. In London zeigt sich der „vollendete Sieg der Technik [...] und die Erniedrigung der Kunst zur Magd der Luxusindustrie“ (LuL, 81), der seine Zeit kennzeichnet. Den Kristallpalast nennt Riehl ein Beispiel für „jene [...] ausgeborene Ueberhebung der rein technischen Meisterschaft über die Schöpfungen des vollen, aus der Tiefe des Geisteslebens geborenen Künstlerthums“ (ebd.).

Es ist also nicht die (hier wortwörtlich genommene) konstruktive Vernunft an sich, die er als maßlos ansieht, sondern es ist erst ihre Verbindung mit der Abwertung des Alt-hergebrachten und Traditionellen und damit das Autonomiestreben der modernen Vernunft, das sie unmoralisch macht. Er kritisiert weiter die Haltung, die dem schnell Entstandenen den Vorzug vor dem allmählich Gewachsenen gibt. Der Dom wird nämlich mit dem Kristallpalast hinsichtlich der Bauzeit verglichen, die bei ersterem nach sechs Jahrhunderten noch nicht abgeschlossen ist, bei letzterem nur einen Winter gedauert hat.

„Wir werden nicht vermögen dem anerkannten Ruhm eines so außerordentlichen Technikers wie Paxton ein Stücklein auch nur um Haaresbreite ab- oder zuzuschreiben. Aber protestieren müssen wir, wenn man ein aus dem ganzen *Ideenreichthum der religiösen und künstlerischen Begeisterung der Jahrhunderte gebornes Kunstwerk* ersten Ranges [den Kölner Dom] mit der Londoner Industrielle messen will, und den Standpunkt der *Geschwindigkeit des Hervorbringens* von einer *rein technischen Konstruktion* wie der [!] Glaspalast auf eine architektonische Kunstschöpfung überträgt.“ (Ebd. f.; Hervorh. V. V.)

Riehl gibt also zunächst in konservativer Manier dem Alten den Vorzug vor dem Neuen. Doch er bleibt nicht in dem naiven Missverständnis stecken, das sich häufig unter Konservativen findet, bei dem der Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen mit dem zwischen historisch-naturhaft Gewachsenem und künstlich Gemachten verwechselt wird⁶⁶. Riehl betont, dass ihm die Umstände des Hervorbringens wichtiger als dessen Geschwindigkeit sind. Greiffenhagen (1986, 214) schreibt zutreffend über den Unterschied von Wachsen und Machen: „Das Machen als das planerische Verfertigen eines Kunstproduktes steht gleich zu Beginn des Konservatismus im Brennpunkt der Kritik.

⁶⁶ „Es liegt nicht in dem Unterschiede von Alt und Jung, sondern im Unterschiede von Naturwüchsig-Geschichtlich und Gemacht. Ein Pfahlwerk mag noch so lange stehen, es wird nicht zum Walde.“ (Stahl 1878, Philosophie des Rechts, Bd. 2, S. 304; zit. n. Greiffenhagen 1986, 214)

Dem Techniker, der sich etwas völlig Neues, nie Dagewesenes ausdenkt und zu verfertigen unternimmt, stellt der Konservative den Schöpfer entgegen, der sein Werk 'zeugt' oder 'gebiert', auf nicht planende, sondern eher naturhaft-unbewußte Weise.“

4 Naturwüchsige Städte

Gelungene Stadtentwicklung ist für Riehl „das Naturwüchsige in dem großartigen Städtewesen des Mittelalters“ (LuL, 72). Städte müssen also *naturwüchsig* sein, damit sie nicht *widernatürlich* werden und folglich *verwildern*. Anhand der beiden Begriffe Wachstum und Natur, die in „Natur-Wüchsigkeit“ vorkommen, werde ich im Folgenden die Bedingungen für nicht-widernatürliches (gesundes) Stadtwachstum erläutern. „*Wachstum*“ impliziert für Riehl gerade nicht *nur* Wachstum im Sinne einer rein quantitativen Zunahme, sondern (qualitative) *Entwicklung*. *Natur* meint immer organische Natur.

Ich gehe davon aus, dass die Entwicklungsprinzipien, die den natürlichen Städten zugrunde liegen, dieselben sind, auf denen Kulturentwicklung überhaupt basiert. Damit kann ich die von Riehl aus einer Kulturtheorie, für die Herder als paradigmatisch gelten kann, übernommenen Grundsätze für die Entwicklung von Land und Leuten auf das Stadtwachstum übertragen (vgl. zur Kulturtheorie Riehls sowie der Herders Kapitel 2.4, S. 26 ff.).

Zunächst (Kapitel 4.1) beschreibe ich das Verhältnis von Wachstum, Entwicklung und Individualität der naturwüchsigen Städte. Ich werde dann zeigen, dass eine individuelle Gestalt und das Beachten der Sitte und Tradition Bedingungen für natürliches Stadtwachstum sind. Im zweiten Teil des Kapitels (4.2) beschreibe ich, dass für Riehl natürliche Städte immer Organismen sind. Das bedeutet z. B., dass allen in der Stadt und auch jeder Stadt eine ganz bestimmte Aufgabe zukommt und dass sie die Vorgaben der konkreten Natur ihres Ortes beachten müssen.

4.1 Wachstum, Entwicklung und Individualität

Zunächst soll auf Riehls Begriff des Wachstums eingegangen werden⁶⁷. *Wachstum* muss im Verständnis Riehls immer zugleich auch *Entwicklung* sein. Entwicklung ist immer die eines *Individuums* und sie verläuft zielgerichtet. Das Ziel ist die Entfaltung von Individualität. Deren Wesen liegt in ihrer Entwicklung. Die Entfaltung von Individualität ist kein prinzipiell endloser Prozess wie der „Fortschritt“, sondern ist abgeschlossen, wenn das Wesen entfaltet ist („Reife“).

Da es keine allgemeine, ungeschichtliche, der Entwicklung von Individualität vorausgehende Rationalität gibt, wie es die Aufklärung vertritt, kann sich das Allgemeine immer

⁶⁷ Was ich hier über Wachstum, Entwicklung und Individualität schreibe, gilt für die konservative Haltung im Allgemeinen und damit auch für Riehl.

nur im Individuellen zeigen. Individualität gilt als Ausdrucksform des Allgemeinen. Oder umgekehrt: Das „Wesen des Allgemeinen (oder das allgemeine Wesen der Welt) ist einmalig. [...] Das Absolute in seiner Abstraktheit braucht offenbar auf der Gegenseite das empirisch Einmalige, um wirklich vorzukommen.“ (Eisel 2003, 412)

Wenn das Wesen des Allgemeinen individuell ist und gleichzeitig das Wesen des Individuellen in der Entwicklung liegt, dann ist „Individualität [...] ein Entwicklungsprinzip von Allgemeinheit [...] Das Allgemeine wird gewissermaßen erst aus der sich selbst verwirklichenden Individualität heraus geboren. Auf deren Entwicklung kommt es an.“ (Ebd.) Immer, wenn sich Individualität entwickelt, realisiert sich etwas Allgemeines: In der Geschichte der Menschheit ist das Humanität als allgemeines Prinzip der Kulturentwicklung.

Die Entwicklung von Individualität wird als *Selbstaussgestaltung* innerer Möglichkeiten verstanden. Diese Ausgestaltung braucht immer ein *vorgegebenes* Maß. Als dieses dient ihr die göttliche Schöpfungsordnung. Entwicklung wird also „nicht als Fortschritt (bedenkenlose Neuerung), sondern als Vervollkommnung ursprünglich innerer Möglichkeiten angesichts gegebener höherer Maßstäbe (Eisel 1999, 45) begriffen.

Wenn Riehl also das Naturwüchsige mittelalterlicher Städte lobt, so lässt sich daraus über den Begriff des als Entwicklung verstandenen Wachstums ableiten, dass die Städte ihre Individualität ausgestalten sollen. Sie sind also dann naturwüchsig, wenn sie Individualität entwickeln. Was heißt es aber genau für die Städte, Individualität zu entwickeln und auszugestalten?

Wenn eine Stadt individuell sein soll, muss sie eine *Gestalt* aufweisen und diese darf nur ihr alleine zukommen⁶⁸. Daran wird auch deutlich, dass sich Tradition nicht in der bloßen Nachahmung des Alten erschöpft, denn dann entstünden nur Kopien, nicht Individuen⁶⁹. Die einfache Wiederholung des bereits Vorhandenen läuft auf Schematismus (und Kitsch) hinaus. „Ein allgemeines Gestaltprinzip stände im Vordergrund (in diesem Fall die schematische Orientierung am Vorhandenen), gemäß dem die Einzelfälle gestaltet würden und unter das sie subsumiert werden könnten. Das hieße aber, vom konkreten Fall und seinem Wesen zu abstrahieren“ (Schulz 2000, 64). Genauso abzulehnen wie das bloße Kopieren des Vergangenen ist auch die vollkommene Neuschöpfung. „Wenn eine Gestalt [...] nur neu ist und sie sich nicht auf den konkreten Fall und die Besonderheiten des Naturraums bezieht, fehlt ihr die Einordnung in den allgemeinen Schöpfungsplan, die Anbindung an die Tradition; sie ist eine unangemessene reine Erfindung des Geistes.“ (Schulz 2000, 65)

⁶⁸ Auf diesem Gedanken basiert Kevin Lynchs Theorie über die Ablesbarkeit und Einprägsamkeit einer Stadtgestalt, vgl. Lynch (2001).

⁶⁹ Greiffenhagen (1986, 161 f.) nennt diese nicht bloß nachahmende Art des Tradierens aktiv und rational. Sie sei „eine Auffassung, die den aktiven Akt einer rationalen Annahme des Traditum betont. Hans-Georg Gadamer legt den Ton auf dieses freiheitliche Moment willentlicher Ergreifung und rationaler Pflege von Tradition und nennt sie 'eine Tat der Vernunft'“.

Individualität äußert sich aber nicht nur in einer bestimmten Gestalt, sondern auch in einer besonderen *Entwicklungsgeschichte* (und nur durch sie kommt es zu der besonderen Gestalt). Entwicklung ist die formale Bedingung für die Existenz von Individualität. Was sich nicht entwickelt, sondern *konstruiert* ist, hat keine Individualität. Es gibt aber auch eine inhaltliche Bestimmung: Bei dieser fragt man nicht danach, *ob* sich das Individuum entwickelt, sondern *wie* und *an was* es sich dabei *orientiert*. Wenn Riehl fordert, dass sich Städte an ihrer Geschichte orientieren sollen, so bezieht er sich auf diesen inhaltlichen Aspekt. Orientieren an ihrer Geschichte meint, dass die im Lauf der Zeit von einer Stadt als organischer Gemeinschaft angesammelten Erfahrungen mit sich selbst und über die äußere Natur für die weitere Entwicklung genutzt werden sollen. „Es gilt, sie [diese Erfahrungen] zu nutzen, um die Harmonie der Auseinandersetzung zwischen Mensch bzw. Volk und Natur als Vollkommenheit zu verwirklichen.“ (Ebd., 68)

Der Begriff des Naturwüchsigen bezieht sich aber nicht nur auf eine bestimmte Art von Wachstum, in dessen Verlauf sich Individualität in einer bestimmten Gestalt ausbilden soll, wobei die Orientierung an der eigenen Geschichte, die Befolgung von Traditionen ausschlaggebend ist. Wenn Riehl von *Naturwüchsigkeit* der Stadtentwicklung spricht, dann heißt das auch, dass sich die Städte *naturgleich* entwickeln sollen.

4.2 Organische Natur

Da Natur als Wertbegriff ambivalent ist (vgl. S. 38 ff.), kann das, worauf Riehl mit dem Begriff des Naturwüchsigen verweist – damit die Natur den Städten als Vorbild und Maßstab dienen kann – nicht einfach 'die Natur' sein, sondern nur die 'gute Natur' (vgl. zu diesem Begriff Kapitel 3.1.1, S. 38 ff.). Hier werde ich besonders darauf eingehen, dass diese immer *organisch* ist⁷⁰.

Riehl nennt zwar nie explizit die Stadt „Organismus“, aber er spricht von der gesamten Gesellschaft als Organismus (vgl. LuL, 6) und auch vom „Organismus der Dorfgemeinden“ (ebd., 101) oder den „Glieder[n] der Gemeinde wie der Gesellschaft“ (ebd., 100). Die Stadt – es ist plausibel, davon auszugehen – soll sich in dieses Gefüge aus Land und Leuten harmonisch-organisch einfügen: Sie ist also einerseits ein Organ im Organismus der Gesellschaft, andererseits ist das Organ „Stadt“ selbst wieder ein Organismus.

Ein Organismus verhält „sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung“ (Kant 1974a, 320). Das bedeutet, dass die Teile *sich gegenseitig* und dabei das Ganze

⁷⁰ Im Begriff der guten Natur ist auch der der Geschichte enthalten. Das ist bereits oben, als Aspekt von „Wachstum“, thematisiert worden.

erzeugen, dass sie also von einander und vom Ganzen abhängig und füreinander und für das Ganze *notwendig* sind. „In einem solchen Produkte der Natur wird jeder Teil, so, wie er nur *durch* alle übrige da ist, auch als *um der anderen* und des Ganzen *willen* existierend, d. i. als Werkzeug (Organ) gedacht: welches aber nicht genug ist [...]; sondern als ein die andern Teile (folglich jeder den andern wechselseitig) hervorbringendes Organ“ (ebd., 321; Hervorh. i. O.). Bezogen auf organische Natur (und nur auf organische) ist es also sinnvoll, den Begriff 'gut' zu gebrauchen. Umgekehrt kann es nur bezogen auf organische Natur 'Fehlverhalten' geben: Die Entwicklung und die Funktionsweise ist dann nicht mehr organisch.

Riehls Begriff von Gesellschaft als Organismus⁷¹ impliziert, dass das Individuum nicht nur Zweck (wie für den Liberalismus), sondern immer auch Mittel für die anderen und (damit) für das Ganze ist, das seinerseits wiederum Mittel für die Individuen ist.⁷² Entsprechend kann Vollkommenheit des Ganzen nur dann entstehen, wenn auch die Organe Vollkommenheit erlangen. Dazu müssen sie die ihnen zugedachten, unterschiedlichen Rolle annehmen und bestmöglich aus- und erfüllen. Dann ist der Organismus gesund. Von einem gesunden Zustand des ganzen Organismus profitiert dann auch wieder jedes einzelne Organ.

Wenn also eine Stadt, in deren Wesen es nicht liegt bzw. die nicht die Anlage hat, zur Großstadt zu werden, künstlich zu einer solchen gemacht wird, dann erfüllt sie nicht die ihr angemessene Aufgabe. Das ist nicht nur für sie ein widernatürlicher und (also) ungesunder Zustand, sondern es ist auch für das Ganze schädlich. Wesensmäßig kleine Orte sollen sich damit begnügen, kleine Orte zu bleiben und ihren Charakter als kleine Orte pflegen. „Wie es mancherlei Stand und Beruf unter den einzelnen Menschen gibt, so auch unter den Ländern.“ (LuL, 209) Die modernen Großstädte handelten also ihrer eigenen *inneren Natur* (der Natur der Städte, die sie einst waren), ihrem Wesen, ihren Anlagen zuwider, indem sie zu modernen Großstädten wurden.

Organisches Wachstum „begehrt das mittlere harmonische Maß auch in der Ausdehnung der menschlichen Siedlungen.“ (Ebd.) Der Maßstab für die Größe einer Stadt liegt zwar in ihrem jeweiligen Wesen begründet und diese kann daher sehr verschieden groß sein, keine Stadt soll aber über ein mittleres Maß hinauswachsen, so wie es in der modernen Großstadt geschieht. Es gibt *keine* Stadt, in deren Wesen es liegt, zu einer modernen Großstadt zu werden. Er spricht ihr die Daseinsberechtigung ab, da deren Größe nicht (mehr) in ihrem Wesen liegt und auch nicht im Charakter ihrer Bewohner begrün-

⁷¹ Auf den Unterschied des konservativen Organismusbegriffs zu dem Kants kann hier nicht eingegangen werden.

⁷² „Alles ist wechselseitig Zweck und Mittel (Kant): Für den Liberalisten ist das Individuum nur Zweck, für den Konservatismus hat es sich aber immer auch als *Mittel* für die anderen und (damit) für das Ganze zu begreifen. Und das Ganze ist wiederum ein *Mittel* für die Einzelnen: Der Staat hat eine *Aufgabe*, der klassische Konservatismus ist gegen Staatsvergötterung, die er sowohl im Jakobinerstaat als auch im Absolutismus sah, und es ist der Organismusgedanke, der das verbietet.“ (Trepl, schriftl. Textanmerkung)

det ist. Großstädte können also nicht von selbst, aus eigener Kraft *wachsen*, sondern müssen immer *gemacht*, konstruiert werden.

Anders als die modernen Großstädte verstoßen die mittelalterlichen Städte auch nicht gegen die Vorgaben der *äußeren Natur*: Organisches Zusammenwirken heißt nämlich auch, dass deren Vorgaben beachtet werden. Das wird an der Kulturtheorie Herders deutlich. Die Ziele der Kulturentwicklung sind in dieser Theorie die Ausgestaltung der göttlichen Ordnung und (damit) die Realisierung von Humanität. Sie lassen sich aber nur verwirklichen, wenn die konkrete Natur – die nicht nur einfach in 'wertfreien' Umweltfaktoren besteht, sondern in der der göttliche Auftrag verkörpert ist – angemessen berücksichtigt wird. „Was im Menschen und im Volk schon an Humanität und Vernunftbegabung vorhanden ist, kommt [...] erst *durch* die und in der schöpferischen Auseinandersetzung *mit* der Natur bzw. mit dem Klima zum Erscheinen, wird im Menschen und im Volk erst durch die konkrete äußere Natur angeregt und ihm entlockt.“ (Schulz 2000, 61 f.; Hervorh. i. O.) (Vgl. auch Kirchhoff 1995, 247)

Die äußere Natur bestimmt, was als mögliche Aufgabe überhaupt in Betracht kommt. So gibt es Regionen, die sich nicht für Städte eignen: „Im Hochgebirge, wo die Wildniß Herr ist, [...] dominirt das Land über die Stadt; [...] da kann es in alle Ewigkeit nur Bauern geben [...] da wehrt die Natur der Städtebildung.“ (LuL, 64)

5 Riehls Stadtkritik

Bislang habe ich Riehls Zivilisationskritik im Allgemeinen in ihren Grundzügen dargestellt. In diesem Kapitel werde ich speziell auf seine *Stadtkritik* eingehen. Die modernen Großstädte sind die Orte, in denen ausgehend von den „Mächten der Bewegung“ und diese gleichzeitig hervorbringend *ungezügelter* Fortschritt stattfindet. Sie sind insbesondere auch der *symbolische* Ort des Fortschritts. Sie sind künstlich, entwickeln sich ohne Rücksicht auf die natürlichen und historischen Bedingungen und nivellieren dabei die regionalen Eigenarten. Die zahlreichen Kritikpunkte, die Riehl gegen die Stadt vorbringt, erscheinen alle als Verteidigungsvarianten des Prinzips der Individualität.

Zunächst (Kapitel 5.1) werde ich am Beispiel der modernen Verkehrspolitik erläutern, dass er auf abstraktem Denken beruhendes Handeln als Ursache widernatürlicher Entwicklungen ansieht. Anschließend befaße ich mich mit seinen drei Hauptkritikpunkten an der modernen Großstadt: Ihrer Künstlichkeit (Kapitel 5.2), ihrer Sittenlosigkeit (Kapitel 5.3) und dem Verschwinden ihrer Eigenart (Kapitel 5.4). Die Darstellung der Stadtkritik Riehls erfolgt als Zuspitzung seiner allgemeinen Kulturkritik, indem das an ihr herausgearbeitet wird, was – vor dem Hintergrund der Ergebnisse des vierten Kapitels, in dem die Bedingungen naturwüchsigen Stadtwachstums erläutert wurden – als relevant für die moderne Großstadt anzusehen ist.

5.1 Zum Einstieg: Verkehrspolitik

Die *Widernatürlichkeit* der Städte ist v. a. durch die moderne Verkehrspolitik, die Riehl als Mittel einer in abstrakt-aufklärerischem Denken gefangenen Verwaltung gilt, künstlich gefördert worden.

Der Bau neuer Verkehrswege führt dazu, dass einige wenige Städte – und andere als vorher – Mittelpunkte des Handels werden und viele Städte und Dörfer, die an den alten („natürlichen“) Straßen und Wegen gelegen haben, ihre wirtschaftliche Bedeutung verlieren. Die moderne Verkehrspolitik führt also dazu, dass das natürliche Gleichgewicht der Städte untereinander verloren geht. Riehl fasst den Unterschied zwischen dem früheren und dem aktuellen Zustand mit den Begriffen des „individualisierten“ und des „zentralisierten“ Landes:

„Als man in alten Zeiten Straßen baute, so individualisierte man das Land; die Straße schuf eine Masse neuer Ansiedlungen, neue Städte, neue Dörfer. Wenn wir dagegen heutzutage die ächt modernen Straßen, nämlich Chausseen, Eisenbahnen und Dampfschifflinien anlegen, so centralisieren wir das

Land; diese Straßen ruinieren die kleinen Städte, schaffen dagegen den großen einen riesigen Zuwachs an Macht und Ausdehnung.“ (LuL, 45)

Zwar sind schon „zu allen Zeiten [...] alte große Handelstraßen verödet“ (ebd., 46), aber die moderne Verkehrspolitik nimmt in ganz anderem Ausmaß grundlegende und schnelle Veränderungen vor:

„Eine so gründliche, so allgemeine und so reißend schnell durchgeführte Umlegung aller großen Verkehrsstraßen, wie sie mit der Vollendung der europäischen Eisenbahnnetze vollendet sein wird, ist aber noch nicht erhört worden, so lange die Welt steht.“ (Ebd.)

Diese Maßnahmen führen zu einem Erkranken und Absterben der natürlichen, gesunden Städte und zu einem widernatürlichen, also krankhaften und Anwachsen der modernen Großstädte. „[Z]ahllose kleine Städte, volkreiche Flecken und Dörfer [sind] dem allmählichen *Kränkeln*, *Abmagern* und *Absterben* so sicher geweiht, als sich den großen Städten eine immer *unförmlichere Corpulenz* ansetzen wird.“ (Ebd.; Hervorh. V. V.) Man sieht, dass die Künstlichkeit zweierlei Folgen hat: *Krankheit* als Leiden auf der Seite der Opfer, *Krankhaftigkeit* – die unförmliche Korpulenz – auf der Seite der Sieger. Das Widernatürliche ist die verwerfliche Seite des Kranken, die nicht (nur) leidende.

Die künstlichen Städte zerstören das natürliche und historisch gewachsene Handelsgewebe, obwohl sie dazu gar nicht berechtigt sind, eben weil sie nicht *naturwüchsig* entstanden sind.

"Diese künstlichen Städte haben überall den natürlichen Schwerpunkt des Handels und der Industrie verrückt [...]. Wohin sich unser Blick auf der Karte Deutschlands wendet, da sehen wir uralte Knotenpunkte des Handels und der Industrie, die in die Ecke geschoben sind, während man daneben Städte zu Landesmittelpunkten gemacht und mit Aufbietung aller *künstlichen Hilfsquellen* in die Höhe getrieben hat, welche ihrer ganzen Lage gemäß höchstens ein *Recht* hätten, als Dörfer oder Landstädte zu figurieren.“ (Ebd., 68; Hervorh. V. V.)

Die verkehrspolitischen Maßnahmen sind Ausdruck aufklärerischer Vernunft. Diese ignoriert, wie in Kapitel 2.5 (S. 33 ff.) gezeigt, das Besondere und das Individuelle als unwichtige Nebenerscheinungen. Für Riehl hingegen ist gerade das Individuelle das Wichtige, bzw. drängt auf seine Beseitigung. Die von der „centralisirte[n] Bürokratie“ (ebd., 47) eingeleiteten Maßnahmen erscheinen ihm als „von *außen her aufgedrungene Centralisation*“ (ebd., 48; Hervorh. V. V.). Das Streben der Verwaltung nach Vereinheitlichung und die Gleichbehandlung aller Landesteile hält er für unangemessen, da sie deren Wesensunterschieden nicht gerecht werden. Das Verwaltungshandeln richtet sich nicht nach den Notwendigkeiten, die sich aus dem *inneren* Wesen der als Individuen zu betrachtenden Siedlungen, Regionen etc. ableiten, sondern wirken als äußerer Zwang.

5.2 Künstliche und widernatürliche Großstädte

Was bedeutet die Kritik an der Künstlichkeit und Widernatürlichkeit der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse bezogen auf die Großstadt? Ich werde zunächst auf deren *Gestaltlosigkeit* und *Größe* eingehen. Anschließend betrachte ich seine Kritik am Ökonomischen und schließlich daran, dass die modernen Großstädte nicht aus sich heraus wachsen, sondern durch *Zuwanderung* entstehen.

Naturwüchsigen Stadtwachstums besteht, das haben wir bereits gesehen (vgl. Kapitel 4.1, S. 55 ff.), in der Entwicklung von Individualität. Dazu gehört auch die Ausbildung einer eigenen Gestalt. Den modernen Städten fehlt aber jede individuelle Gestalt. Sie strecken sich „in's Ungeheuerliche und *Formlose*“ (LuL, 77; Hervor. V. V.) aus. Diese Gestaltlosigkeit wird als Missgestalt, als Unform wahrgenommen. Riehl spricht von der „Monstrosität“ (ebd., 75) der Großstädte, die als Ausdruck⁷³ widernatürlicher und (damit) krankhafter Kultur-Natur-Verhältnisse interpretiert wird. „Diese großen und kleinen Großstädte, in denen jede Originalität des deutschen Städtewesens abstirbt, sind die Wasserköpfe der modernen Zivilisation.“ (Ebd.) Wasserköpfe seien zwar „die dicksten Köpfe“, aber keinesfalls die „gescheidesten und lebensfähigsten“ (ebd.). Die krankhafte *Missgestalt* der Städte ist also ein Hinweis auf die Widernatürlichkeit der Zustände, die sie hervorbringt.

Die „Naturwidrigkeit [besteht ...] bei diesen künstlichen Städten einzig und allein darin, daß man diese Städte künstlich zu *großen* Städten hat hinausschrauben wollen.“ (Ebd., Hervorh. i. O.) Dass er das Naturwidrige mit Größe identifiziert, ist möglich, weil er mit „Größe“ Über-Größe, also Maßlosigkeit meint. Größe verweist also auf die Vermessenheit, das Gott-gleich-Sein-Wollen der Aufklärung. Dadurch wird die *natürliche* Ordnung nicht eingehalten. Denn da diese immer eine *organische* Ordnung ist, hat sie ihr je individuelles Maß in sich, kann also nicht zu jeder Zeit und vor allem nicht endlos

⁷³ Hinter dieser Beurteilung der Form als Ausdruck für die Vollkommenheit eines Dings *scheint* eine „verkappte funktionalistische Ästhetik“ (Kirchhoff 1995, 264) zu stehen, wie sie in Herders Theorie enthalten ist. Geschmacksurteil und teleologisches Urteil werden dort „kurzgeschlossen“ (Eisel 1993, 14; zit. n. ebd.): „Schönheit ist demzufolge ein Indiz für die Vollkommenheit [...]. Schönheit und Vollkommenheit sind eins.“ (Kirchhoff 1995, 264) Riehl jedoch führt in seinem Aufsatz „Das landschaftliche Auge“ aus, dass eine „Landschaft, wie sie sich draußen unserem Blick zeigt, [...] nicht schön an sich [ist], sie hat nur möglicherweise die Fähigkeit, *in dem Auge des Beschauers* zur Schönheit vergeistigt und geläutert zu werden.“ (Riehl 1903, 72; Hervorh. i. O.) Zwar bezeichnet Riehl die „schöne Natur“ als das „subjektivste aller Kunstwerke“ (ebd., 73), aber dennoch drückt sich im Urteil über die Schönheit einer Landschaft „keineswegs bloß eine Privatmeinung“ (ebd., 61) aus, sondern „die Ansicht eines Zeitalters“ (ebd.). „Denn jedes Jahrhundert hat nicht nur eine eigene Weltanschauung, sondern auch seine eigene Landschaftsanschauung.“ (Ebd.) Das subjektive Landschaftsempfinden sieht Riehl also durch kulturelle Muster geprägt, so dass sich innerhalb einer kulturellen Epoche ein bestimmter Geschmack herausbildet, den man vielleicht als 'kulturell subjektiv' bezeichnen könnte. Ob das, was in einer Kulturepoche dann schön 'ist', für Riehl im Sinne einer funktionalistischen Ästhetik als vollkommen gilt, wäre zu überprüfen.

wachsen. Es ist also nicht die Größe an sich, die er verurteilt. Größe kann auch angemessener Ausdruck des inneren Wesens sein. Im Mittelalter war es z. B. *natürlich*, dass *große Dome*, „Riesentempel“ (ebd., 82), gebaut wurden. Das war keineswegs Ausdruck von Hochmut, sondern ging aus dem Wesen der Gesellschaft und ihren Sitten natürlich hervor. „Die Mystik des religiösen Lebens im Verein mit einer wunderbaren Organisation der Gesellschaft erzeugte im Mittelalter jenen spiritualistischen Schaffenstrieb, der unsere Dome baute.“ (Ebd.) Folgt aber die Größe aus dem Drang, alles Machbare zu tun, ungeachtet, ob es dem eigenen Wesen oder den äußeren Naturbedingungen entspricht oder nicht, dann ist das für Riehl Hybris. Diese wirkt auch in der Vorstellung, durch Planung gänzlich Neues – d. h. das, was ohne Verbindung zu Bisherigem ist – zu konstruieren. Deshalb verurteilt er die Verkehrspolitik, die neue Handelsmittelpunkte ohne Rücksicht auf bestehende entstehen lässt. Dahinter sieht er das progressive Ideal, das allein sich selbst durch Konstruktion der Welt auf Basis autonomer Vernunft verwirklichen will.

Deutlicher Ausdruck des Scheiterns dieser Vernunft ist für Riehl die materielle Not. Deren Widernatürlichkeit führt – wie in Kapitel 3.1.1 (S. 38 ff.) beschrieben – immer auch dazu, dass die wesentlichen *Funktionen* nicht mehr ausgeübt werden können: nur ein gesunder Organismus ist funktionsfähig. Für die modernen Großstädte ist die Folge materielle Not.

Riehl prangert beispielsweise das Elend an, das durch die und in den großstädtischen Mietskasernen herrscht. Sie sind deshalb notwendig, weil den *Massen* von Menschen, die das Land verlassen und in die Stadt ziehen, und zwar als Vereinzelte (s. S. 46 ff.), Wohnraum gegeben werden muss.

„In der Architektur hat das Kasernensystem des modernen großstädtischen Häuserbaues den entschiedensten Schaden gestiftet. Und doch wird man es um so weniger aufgeben können, je mehr von Tag zu Tag die 'vereinzeltten Leute' den großen Städten zuströmen“ (LuL, 79).

Elend ist die Situation der armen Stadtbevölkerung vor allem auch wegen der alles bestimmenden Rolle der kapitalistischen Interessen Einzelner, die nur nach individuellem Reichtum streben und keine soziale Verantwortung übernehmen: „Schon kann für die Ueberzahl der einzelnen Arbeiter und Tagelöhner in den Großstädten nicht mehr Raum geschafft werden, weil sie als Miether den Häuserspeculanten nicht genügenden Profit bringen.“ (Ebd.) Die antikapitalistische Stoßrichtung dieser Kritik teilt Riehl nicht nur mit anderen konservativen Sozialkritikern, sondern sie stellt auch eine Gemeinsamkeit mit der sozialistischen Kritik dar; die Folgerungen, die Riehl für die politische Praxis zieht, sind freilich andere⁷⁴.

⁷⁴ Der Unterschied besteht nicht etwa darin, dass Riehl „erheblich weniger radikal“ (Schama 1995, 131) gewesen wäre als Marx. Während die revolutionäre Sozialphilosophie von Marx in der klassenlosen Ge-

Riehl wendet sich also gegen den Materialismus als (anti-)moralische Einstellung, das individuelle Profitstreben, dem sich die Großstädte verdanken und das in ihnen alles beherrscht. Ein Handeln aus rein ökonomischer Motivation lehnt er strikt ab⁷⁵. Die Ökonomie darf kein Selbstzweck sein; indem sie davon *abstrahiert*, dass sie höheren Zielen zu dienen hat, wird die ökonomische Vernunft zur Unvernunft. Das Ökonomische darf immer nur ein Aspekt sein, der anderen untergeordnet ist. Der Ökonomismus als eine Form des Utilitarismus, welcher leugnet, dass sich alles einem höheren Zweck unterzuordnen hat, ist für Riehl ein besonders verdammenswerter Teil der Aufklärung. Seine organische Gesellschaftsauffassung lässt nicht zu, dass *ein* Bereich, die Ökonomie, *isoliert* von den anderen betrachtet wird, bzw. dass er in der Praxis die Alleinherrschaft ergreift. Handlungen, die auf solch isolierenden Betrachtungen aufbauen, verfehlen daher die gesellschaftliche *Wirklichkeit*, weil diese organisch ist; sie sind – so realistisch sich gerade das ökonomische Denken gibt – letztlich illusionär. Das zeigt sich auch in der *Kurzfristigkeit* ökonomischen Denkens, das – egoistisch – auf schnelle Erträge hofft und selbst die langfristigen ökonomischen Folgen des eigenen Handelns außer Acht lässt, sich also nicht in das Ganze einer geschichtlichen Entwicklung eingebunden sieht. So schreibt er, dass das vornehmlich durch neue Verkehrswege und –systeme künstlich geförderte Wachstum der Städte längerfristig auch volkswirtschaftlich von Nachteil sei (vgl. ebd., 70).

Ein Beispiel, das seine Ablehnung einer rein ökonomisch ausgerichteten Handlungsweise zeigt, ist seine Haltung zu den von der modernen Verwaltung angeordneten Pappelpflanzungen entlang von Alleen, die zuvor mit für die Gegend typischen Linden und Kastanien gesäumt waren. Diese wurden gefällt und aus ökonomischen Gründen durch schnell nachwachsende, für die Region untypische Pappeln ersetzt. Für Riehl zerstören sie das individuelle Landschaftsbild.

sellschaft die Zukunft des Proletariats sieht, strebt Riehl gerade die Festigung des ständischen Bewusstseins an.

⁷⁵ Diese Kritik ist Ende des 19. Jahrhunderts vom Natur- und Heimatschutz aufgegriffen worden. Dieser hatte die Bewahrung gewachsener Lebensverhältnisse zum Ziel, war aber auch einer maßvollen industriellen Modernisierung gegenüber grundsätzlich offen (Körner & Eisel 2001, 57). Er idealisierte das Bauerntum. „Nutzung, die auf Ertragssteigerung setze, [wurde] vom Heimatschutz als *falsche* Nutzung der Landschaft bezeichnet, da sie im Gegensatz zur *richtigen* bäuerlichen Nutzung der Landschaft nicht maßvoll sei und keine 'höheren Rücksichten' (Rudorff 1897, zit. n. Nachdruck 1994: 46) nehme, daher hemmungslos ausbeute und zerstöre.“ (Ziegler 2002, 32; Hervorh. i. O.) Auch in der Landespflege zur Zeit des Nationalsozialismus war die Ablehnung rein ökonomisch motivierten Handelns wichtig: „Was also den möglichen ‚Niedergang‘ der Kultur bewirken könnte, ist nicht die Technik, sondern die Hybris des Geldes, die den Bauern zum ‚Landwirt‘ macht und die Landschaften uniformiert, weil sie nur noch nach den Gesetzen der Ertragssteigerung gestaltet werden.“ (Körner 2001, 40) – Vgl. zum Natur- und Heimatschutz allgemein, seiner Stadtkritik, seiner Idealisierung des Bauerntums und seinem Fortschritts- und Gestaltungsverständnis auch Ziegler 2002, Kap. 4; Körner & Eisel 2001 Kap. 2.2.; Knaut 1993; zur nationalsozialistischen Landespflege v. a. Körner 2001, Kap. 2.

„Aber noch ehe die Bauern den Alleem zu Leibe gingen, hatte schon die Bureaukratie eine beträchtliche Zahl derselben zerstört. Sie hatte keinen Sinn für ihren monumentalen Wert und faßte nur den in der Regel armseligen Ertrag der Fällung für das Budget in's Auge. So wurden z. B. schon am Ausgang des 18. Jahrhunderts die großartigen Alleem bei dem bayreuthischen Schloß und Kloster Himmelkron, welche in Süddeutschland nicht minder berühmt waren wie die des Markgrafen von Schwedt im Norden, im eben erwachten modernen Kanzleieifer gegen einen Erlös von baaren tausend Gulden niedergeschlagen! Statt der altfränkischen Linden und Kastanien nahm die Bureaukratie – bewusst oder unbewusst, aber jedenfalls ganz in ihrem eigenen Geiste – die napoleonische Vorliebe für die Pappel an und zerstörte mit den endlosen Pappelalleem die individuelle Schönheit von hundert deutschen Landschaftsbildern.“ (LuL, 49) „Die Pappel ist das ächte Sinnbild der von außen her aufgedrungenen Centralisation“ (ebd., 48).

Ein wesentlicher Aspekt der Kritik ist, dass sich das Wachstum der modernen Städte der *Zuwanderung* verdankt.

„Das fabelhaft rasche Anwachsen unserer größeren Städte geschieht nicht durch einen Ueberschuß an Geburten, sondern durch einen *Ueberschuß an Einwanderungen*. Das Land und die kleine Stadt wandert aus nach der Großstadt.“ (Ebd., 75, Hervorh. V. V.)

Dass Riehl zwischen Wachstum durch Geburtenüberschuss und durch Zuwanderungsüberschuss einen Wertunterschied sieht, erklärt sich aus seinem Entwicklungsbegriff. Das Wachstum einer Stadt *aus sich heraus*, nämlich durch in ihr Geborene, könnte noch als eine dem Wesen der Stadt innewohnende, mithin organische Entwicklung verstanden werden, das Stadtwachstum durch Zuwanderung hingegen nicht. Es ist in der Moderne zudem maßlos geworden und hat eine anpassende Eingliederung der Zugezogenen – was mit der Idee der organischen Entwicklung vereinbar wäre (dazu bei Herder siehe Kirchhoff 1995) – unmöglich gemacht. Das Wachstum durch Zuwanderung ist keine Selbstaugestaltung mehr im Sinne einer Vervollkommnung *innerer* Möglichkeiten, da der Einfluss *von außen* maßgeblich die Entwicklung und damit die Gestalt bestimmt. Es wird also nicht darauf geachtet, was der Stadt an inneren Entwicklungsmöglichkeiten gegeben ist. Dies wird dadurch verschärft, dass die Zuwanderung durch eine Verkehrspolitik gefördert wird, die sich über die individuellen Unterschiede der Städte und Regionen hinwegsetzt. Es ist also in mehrfacher Hinsicht unmöglich, die Zuwanderung als *natürliche* Ursache für das Anwachsen der Städte anzusehen.

Der Begriff der Zuwanderung impliziert für Riehl den der Fremdheit und des ständigen Wechsels der Stadtbewohner. „Nicht durch die sesshafte, sondern durch die *fluctuierende* Bevölkerung werden unsere Großstädte so monströs.“ (Ebd., 76, Hervorh. i. O.)

Vorbehalte gegen Zuzügler und Umherwandernde sind typisch für die konservative Position. Vorbehalte gegen Zuwandernde gibt es, weil sie immer auch Fremde sind. Gegen Umherwandernde besteht ein unüberwindbares Misstrauen, weil sie ihrem Wesen nach nicht sesshaft, sondern „Nomaden“ sind (vgl. Bensch 1999, 42⁷⁶). *Fremde* stellen immer eine Gefahr für die heimische Eigenart dar, besonders wenn sie in Massen auftreten. „Wenn zu viele Andersartige die Kultur überschwemmen, dann versinkt sie.“ (Eisel 2003, 410). Gegen *Zugezogene* wird der Einwand erhoben, dass sie sich nicht auf die Besonderheiten der Region einlassen können, da sie in ihr nicht „verwurzelt“ sind und deshalb zur Ausbildung ihrer Eigenart nicht beitragen können, diese vielmehr prinzipiell stören. Diese Haltung gründet auf der Theorie des notwendigen Zusammenwirkens von Kultur und Natur bei der Herausbildung von Eigenart, wie sie von Herder formuliert wurde: Nur aus dem Zusammenspiel eines Volkes, das einen bestimmten Charakter besitzt, mit seinem Naturraum kann Eigenart entstehen. (Vgl. Kapitel 2.4, S. 26 ff.; Kirchhoff 1995) Letztlich lässt sich die Ablehnung Fremder und Herumwandernder auf einen Grund zurückführen: Beide können sich nicht auf die spezifischen natürlichen und geschichtlichen Bedingungen ihres Herkunftsgebietes eingelassen haben (so wie die ansässigen Heimischen), denn sie haben ihre Heimat ja verlassen. Sie haben entweder eine andere, *fremde Eigenart* ausgebildet oder sie können als Umherwandernde ihrem Wesen nach *gar keine* Eigenart in der Auseinandersetzung mit konkreter Natur entwickeln.

5.3 Verwildertes Großstadtleben

In der Einleitung wurde die These aufgestellt, dass sich für Riehl das Leben in den modernen Großstädten als verwildert darstellt. Das möchte ich jetzt an dem entscheidenden Moment belegen: der großstadttypischen Verwahrlosung der Sitten. Dazu beschreibe ich zunächst, dass der Zusammenhang von Sittenlosigkeit und Unmoral zirkulär ist. Dann gehe ich genauer auf die Sittenlosigkeit des Bürgertums ein, wobei ich deutlich mache, dass gerade die großstädtische Verfeinerung eigentlich Barbarei ist und schließlich komme ich zur Verwilderung des Proletariats.

⁷⁶ Zur Relevanz des Gegensatzes von Siedlern und Nomaden in der nationalsozialistischen Ideologie s. ebd. sowie ausführlich Bensch 1995.

Sittenlosigkeit als Ursache und Folge des modernen Großstadtlebens

Die Sittenlosigkeit steht – wie in Kapitel 3.2 (S. 46 ff.) ausgeführt – mit der Auflösung der alten ständischen und politischen Ordnungen, der Unmoral, der Maßlosigkeit und der autonomen Vernunft in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnis. Diese zirkulären Ursachen und Wirkungen der Sittenlosigkeit treten *in besonderem Maße in der modernen Großstadt* in Erscheinung. Deswegen entsteht für Riehl einerseits das moderne Stadtleben erst durch Sittenlosigkeit und andererseits übt die Stadt selbst einen die Sitten verderbenden Einfluss auf ihre Bewohner aus.

Was oben bereits ausgeführt wurde, möchte ich hier kurz in Erinnerung rufen: dass nämlich bei Riehl die Unmoral – und nur eine den Sitten entsprechende Lebensführung ist auch moralisch – immer *zirkulär* mit der Sittenlosigkeit zusammenhängt. Als Ursache-Wirkungs-Verhältnis gesehen, kann Unmoral sowohl durch die Sittenlosigkeit als auch umgekehrt die Sittenlosigkeit durch die Unmoral entstehen bzw. verstärkt werden. Riehl muss davon ausgehen, dass es in jedem Menschen eine *Anlage* gibt, die ihm unmoralisches Handeln ermöglicht (s. S. 38 ff.). Ohne eine solche Anlage wäre ein Verhalten, das gegen die Sitte verstößt, nicht zu erklären. Der Mensch ist gegenüber Verlockungen zu unmoralischem Handeln genauso empfänglich wie für das Gute. Er ist *frei*: Er kann sich (wie es wesentlich ist für das Christentum) für das Gute oder das Böse *entscheiden*. „Der Mensch ist also für seine Entwicklung selbst verantwortlich. Daraus ergibt sich, daß der Mensch [...] das Ziel seiner Entwicklung *verfehlen* kann, [...] er kann] böse handeln und sündigen.“ (Kirchhoff 1995, 238; Hervorh. V. V.) Als Ergebnis einer solchen moralischen Verfehlung sieht Riehl die modernen Großstädte an. Sie sind „durch die Laune und Mode unserer bedürfnisreichen überfeinerten Zivilisation geschaffen“ (LuL, 73).

Unmoral ist also einerseits primär: Durch sie wird das Großstadtleben, das seinem Wesen nach sittenlos ist, erst geschaffen. Andererseits aber ist Unmoral auch sekundär, d. h. sie geht aus dem Leben in der Großstadt erst hervor. So hat die moderne Großstadt hat einen „zersetzende[n] Einfluß“ (ebd., 80) auf ihre Bewohner. Das Leben bietet zu viele Verlockungen. Die Einwohner erliegen ihnen deshalb, weil sie sich nicht mehr an der Sitte orientieren (können). Dies wiederum ergibt sich daraus, dass sie vereinzelt, also familienlos und der ständischen Ordnung entrissen sind.

Die Sittenlosigkeit der Bürger und des Proletariats

Die Verwilderung der Sitten äußert sich in den zwei hauptsächlichen städtischen Ständen auf zwei verschiedene Weisen: im Bürgertum als Überzivilisiertheit, im Proletariat als zügellose Grobheit⁷⁷.

Verwildertes Bürgertum

Auch das Bürgertum ist als verwildert zu bezeichnen, obwohl die städtische Lebensweise und insbesondere die der Bürger, die ja „überfeinert“ sind, auf den ersten Blick als das genaue Gegenteil eines „wilden“ Lebens erscheint. Mit dem Begriff der „Übercivilisation“ (ebd., 222) drückt Riehl aus, dass bestimmte Erscheinungen der städtischen Gesellschaft nicht mehr Kultur⁷⁸ sind und zwar gerade wegen eines Zuviels an Zivilisation.

⁷⁷ Wildnis bzw. Verwilderung (zum Unterschied der beiden Begriffe vgl. Kapitel 6; S. 19 ff.) zeigt sich bei Riehl an verschiedenen Stellen: Das *Proletariat* erscheint als verwildert angesichts der Ordnung des Bürgertums: „Wildnis“ ist immer nur wild vor dem Hintergrund einer Ordnung, hier der bürgerlichen Ordnung. Aber andererseits gibt es auch *im Bürgertum* (mit den Maßstäben der bürgerlichen Ordnung selbst gemessen) Verwilderungserscheinungen. (Diese werden in vielen bürgerlichen Romanen beschrieben, z. B. in Thomas Manns „Buddenbrooks“.) Diese Wildnis entsteht – aus konservativer Perspektive – zwangsläufig, da die bürgerlich-fortschrittliche Ordnung eine falsche, dem Wesen des Menschen unangemessene, ist. Schließlich gilt dem Konservativen die *anerkannte* bürgerliche Kultur *als ganze* als Verwilderung. Das offenbart sich z. B. in der konservativen Haltung zur modernen Kunst. Als Verwilderung erscheinen also das Proletariat, bestimmte Erscheinungen im Bürgertum und das Bürgertum als Ganzes, weil sie sich nicht in die ständische Gliederung einordnen, die den konservativen Maßstab kultureller Ordnung darstellt.

⁷⁸ Die Differenzierung von „Kultur“ und Zivilisation geht auf Kant zurück: „Es scheint Kant gewesen zu sein, der einer bestimmten Erfahrung und Antithese seiner Gesellschaft zuerst in verwandten Begriffen Ausdruck gab.“ (Elias 1976, 8). *Systematisch* ist diese Trennung erst *nach* Riehl ausgearbeitet worden; sie spielt z. B. in Tönnies „Gemeinschaft und Gesellschaft“, dessen erste Auflage 1887 erschien, eine wichtige Rolle (Tönnies 1972). Die Unterscheidung von „Kultur“ und „Zivilisation“ findet sich aber auch schon bei Riehl. Er verwendet diese *Begriffe* aber nicht systematisch, faktisch dreht sich eine gesamte Gesellschaftskritik um sie. – Bei Oswald Spengler wird das Verhältnis von Kultur und Zivilisation als notwendige Abfolge gesehen. „Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur. [...] Zivilisationen sind die *äußersten* und *künstlichsten* Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluß; sie folgen dem Werden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als die Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit ... als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinerte Weltstadt.“ (Spengler 1950 41; 1. Auflage 1923; zit. n. Greiffenhagen 1986, 126; Hervorh. i. O.) Thomas Mann hingegen begreift Kultur und Zivilisation als ewigen Weltgegensatz, vor allem aber sieht er die „Zivilisation“ positiver als Spengler und Riehl: „Kultur und Zivilisation sind nicht nur nicht ein und dasselbe, sondern sie sind Gegensätze [...] Kultur ist Geschlossenheit, Stil, Form, Haltung, Geschmack, ist irgendeine gewisse geistige Organisation der Welt und sei das alles noch so abenteuerlich, skurril, wild blutig und furchtbar. Kultur kann Orakel, Magie, Päderastie, Vitzliputzli, Menschenopfer, Hexenprozesse, Blüte des Giftmordes und die buntesten Greuel umfassen. Zivilisation aber ist Vernunft, Aufklärung, Sänftigung, Sittigung, Skeptisierung, Auflösung“ (Mann 1916, 7 f.; zit. n. Greiffenhagen 1986, 126). (Vgl. zur „Soziogenese der Begriffe ‚Zivilisation‘ und ‚Kultur‘“ Elias 1976.)

Er macht die bürgerliche Verwilderung besonders an der Kunst und am bürgerlichen Geschmack fest. Kunst und Geschmack gelten ihm als Gradmesser für die *Seelentiefe*. Wenn Riehl die großstädtische Kunst ebenso wie den Geschmack des Bürgertums als maniert und oberflächlich brandmarkt, dann sagt er damit auch, dass die Seelen der Großstädter verdorben sind. Für ihn ist die Seele⁷⁹ das Organ, das in das Lage ist, das Wesen der Dinge zu erkennen und in der Kunst in Erscheinung treten zu lassen.

Wodurch sich wahre Kunst auszeichnet, erläutert er an der Darstellung des „Volk[es] als Kunstobjekt“ in „bildender Kunst“ und „Poesie“ (ebd., 3). Er äußert sich anerkennend über die Tendenzen derjenigen Strömung der zeitgenössischen Kunst, die „das Volk als Gesamtpersönlichkeit“ (ebd.) darstellt: „Die Kunst der Gegenwart sucht in ganz anderer Weise wie irgendeine frühere Periode das Volk als Kunstobjekt zu fassen.“ (Ebd.) Es ist jetzt nicht mehr „nur leicht angedeutete Staffage“ oder „Decoration“ (ebd.), sondern wird in „seiner ungebrochenen, unverhüllten Natürlichkeit als Kunstobjekt“ (ebd., 6) dargestellt. Gute Kunst „ahnt“ also, was wahr, bedeutsam und der Beweggrund von allem unter der Oberfläche ist. Wahre Kunst stößt zum Wesen der Wirklichkeit vor und versucht, dieses zu (re)präsentieren. Nur wenn das gelingt, kann die Kunst ihrer Aufgabe als Vermittlungsmedium unversöhnbarer Gegensätze, die durch die und in der modernen Zeit und besonders in der modernen Großstadt auftreten, dienen⁸⁰ (vgl. Greiffenhagen 1986, 233). „Voraussetzung dafür ist allerdings, daß die Kunst in ihren Produktionen als Repräsentation des Göttlichen oder Natürlichen, des Ewigen oder des alten Wahren gelten kann.“ (Ebd.) Die Künstler sollen dazu aus „ihrer Seele Tiefen“ (LuL, 79) schöpfen. Seelische Tiefe ist unabdingbar dafür, wahre Kunst zu schaffen (und zu würdigen). Bei der Darstellung des Volkes als Gesamtpersönlichkeit heißt das beispielsweise, dass wenn die Seele des Volkes zum Ausdruck gebracht werden soll, sich der Künstler weder im Detail verlieren darf, noch bloß schematisch-typisierend vorgehen soll⁸¹. Die Seele ist das Besondere des Ganzen (Eisel 2003, 412). „Das Besondere steht zwischen Individualität und Allgemeinheit. Allgemein ist es, weil es das Besondere von *etwas* ist, und individuell ist es, weil es überhaupt eine Besonderheit ist.“ (Ebd.; Hervorh. i. O.) Um diesem Repräsentationsverhältnis der Seele Ausdruck geben zu können, muss der Künstler das Wesentliche in der Gratwanderung von Detaillierung und Abstraktion ahnen und darstellen.

⁷⁹ „Die Seele ist die individuelle Form des Geistes, der die Materie durchdringen muss, wenn diese Individualität haben soll. Der Geist wird zur Seele und die Materie zum Körper. Ein Organismus ist geboren.“ (Eisel 2003, 412)

⁸⁰ Zur Relevanz der Vermittlung der Gegensätze vgl. auch Kapitel 6.1, S. 19 ff.

⁸¹ Bloße Detailverliebtheit bürgt nicht dafür, dass das Wesentliche erfasst wird. „So getreu auch die Einzelfiguren und Köpfe in den Volksgruppen der altdeutschen Maler aus dem Leben gegriffen, ja oft in ihrer naturwüchsigen Gemeinheit geradezu von der Straße aufgelesen sind, so hat doch die Gesamtfigur des Volkes vorwiegend nur eine *typische* Bedeutung.“ (LuL, 4; Hervorh. V. V.) Der Begriff des „Typischen“ scheint *hier* eher die Bedeutung des Schematischen zu haben, denn „typisch“ zu sein bedeutet ja, dass man als Individuum idealerweise für etwas Allgemeines typisch ist, dass man also Eigenart aufweist, also eine allgemeine Art auf eigene Art repräsentiert. Gerade das ist aber in dem Zitat nicht gemeint.

Der wahren Künstlerpersönlichkeit gelingt es also aufgrund ihrer Seelentiefe, vom konkreten Einzelnen ausgehend so zu abstrahieren, dass das Wesen, die Seele des Ganzen, als das Besondere von etwas Allgemeinem erkennbar wird. Den Künstlern der modernen Großstädte gelingt dies nicht. Sie sind nicht (mehr) in der Lage, aus ihrer Seelentiefe heraus zu schaffen, wie dies den Künstlern des Mittelalters möglich gewesen ist (vgl. LuL, 79). Was die großstädtischen Künstler produzieren, erscheint Riehl vielmehr als eine Form von Verwilderung:

Das abstrakte Denken und sein Pendant, das Zerfallen der Ganzheiten in „Vereinzelt“, machen es unmöglich, bis zum Wesen der Dinge vorzustoßen. Als Folge geht die Seelentiefe verloren, was aber umgekehrt das abstrakte Denken erst hervorbringt. Denn nur die Seele ist das Organ, welches das Wesen der Dinge vernimmt, so dass ohne Seele diese abstrakt behandelt werden müssen. In diesen Zirkel greift ein weiterer ein: Wer keine Seele mehr hat, muss sich – um überhaupt noch etwas zu spüren – oberflächlichen Ablenkungen hingeben. Sie werden in den Großstädten im Überfluss geboten und fördern ihrerseits den Verlust an seelischer Tiefe. Das, was ohne Seelentiefe noch gespürt werden kann, ist „Rausch“ (ebd., 78). In der Verwirrung des Rausches kennt man die Sitten nicht mehr und der Zustand, in dem man sie vergisst, kann als Verwilderung bezeichnet werden. Rausch und Verwirrung (und hier schließt sich ein dritter Zirkel an) lähmen die künstlerische Schaffenskraft. Sogar die begabtesten „Talente [werden] dort [in den Städten] sofort in eine Art geistigen Pensionsstand[...] versetzt“ (ebd., 79) Dieser Zustand entspricht der „Starrheit“, die im konservativen Denken generell als Folge der „toten“ Abstraktion des abstrakt-aufklärerischen Denkens gilt. Auch da resultierte die Starrheit aus einer die Wirklichkeit und Wesenhaftigkeit verfehlenden Ordnung. (Vgl. Kapitel 2.5, S. 33 ff.) Sowohl Abstraktion und Erstarrung als auch Rausch und Verwirrung haben also die gleiche Ursache: das Fehlen seelischer Tiefe. Sie hängen zirkulär zusammen: Abstraktheit ruft den Verlust an Seelentiefe hervor, dieser führt durch oberflächliche Ablenkungen zu Rausch und Verwirrung, was Lähmung bewirkt, womit wieder der Ausgangspunkt, die Starrheit der Abstraktion, erreicht ist.

Aber nicht nur sind die Künstler unfähig, wahre Kunstwerke zu schaffen, auch das Publikum ist unfähig, wahre Kunst zu erkennen. Dessen Geschmack offenbart, dass das als kultiviert erscheinende Bürgertum in Wahrheit verwildert ist:

Kunstaussstellungen legen „Zeugnis genug ab von dem auf die Blasiertheit und Frivolität des großstädtischen Publikums berechneten Geschmack, der vor allen Dingen die Kunst der Ostentation verlangt.“ (ebd., 80) Während die *Blasiertheit* zunächst die Überzivilisierung des Bürgertums zum Ausdruck bringt, zeigt sich in der *Ostentation* und mehr noch in der *Frivolität* deutlicher die Verwilderung bei scheinbarer Kultiviertheit.

Die *Blasiertheit* bringt die Langeweile und Übersättigung des untätigen, wählerischen Bürgertums zum Ausdruck. Sie spiegelt dessen mit dem gesellschaftlichen Autonomiestreben auftretende Überheblichkeit als Eitelkeit wider: Die Anmaßung des fortschrittlichen Subjekts schlägt sich geschmacklich in einer Verachtung schlichter Kunst nieder,

die als rückständig angesehen wird. Die schlichte Kunst ist aber wahre Kunst, sie ist sich nicht zu schade, sich dem einfachen Volk zuzuwenden⁸².

Da der moderne großstädtische Geschmack keinen Bezug auf das Wesen der Dinge nimmt, fehlt ihm Inhalt. Darüber muss die moderne Kunst hinwegtäuschen. Darum ist Effekthascherei unvermeidlich. Über diese kommt sie nicht hinaus, sie zielt also auf *Ostentation*, um mit Prunk und Prahlerei von ihrer Gehaltlosigkeit abzulenken. „Das Theater von ganz Europa ist für Generationen ruiniert worden durch die *unersättlichen*⁸³ Ansprüche des höchst großstädtischen pariser Publikums auf *Prunk* und *Spektakel*.“ (Ebd., 79; Hervorh. V. V.)

Während auch Ostentation eher als ein weiterer *Schritt* auf dem Weg zur Verwilderung erscheint, ist diese mit der *Frivolität* bereits erreicht. Denn frivol sind solche Handlungen, die das Maß des Erlaubten *überschreiten* und Vernunft, Gewissen und Sitten ignorieren. Die in Frivolitäten hemmungslos ausgelebte Sinnlichkeit und Genussucht wird von Riehl als Verwilderung empfunden. Er sieht in der großstädtischen Verfeinerung des Geschmacks keinen kulturellen Fortschritt, sondern sie erscheint vielmehr als die Ursache der Verwilderung, so dass sie ihm als eine Form von Barbarei gilt (die von der ursprünglichen Barbarei, die auch gute Seiten gehabt hat, zu unterscheiden ist, vgl. hierzu Kapitel 6.3, S. 86 ff.).

Die Kunst, die dem modernen Geschmack entspricht, erfüllt keine *sozialen* Funktionen mehr⁸⁴. Bei der Hausmusik beispielsweise ging es um das *gemeinsame* Musizieren, jetzt geht es nur noch um die *Profilierung Einzelner*. „Die social so bedeutsame Hausmusik und Kammermusik ist fast ganz unterdrückt worden [...] durch das *Virtuosenenthum*, welches in diesen Städten seine eigentliche Herberge gefunden hat.“ (LuL, 80; Hervorh. V. V.) Virtuosenenthum, wie auch die Prunksucht, scheinen auf den ersten Blick nichts mit Verwilderung zu tun haben, doch das täuscht.

Die Entwicklung zur und von *Kultur* findet, wie bereits in Kapitel 3.1 (S. 37 ff.) ausgeführt, nur dann und nur solange statt, wie sie in *Bindung an Natur*, und d. h. auch an Geschichte und Tradition, erfolgt. Wird die Verbindung zur Natur *aufgegeben*, so fällt die Kultur in die *Barbarei* zurück. Zwar ist Barbarei eine Form natürlicher Wildheit und die 'Barbaren' sind ein Typ der 'Wilden', aber in der modernen, durch Verwilderung entstandenen Barbarei ist *nur* die finstere Seite der Wildnis präsent. (Darauf, dass die Natur dieser Barbarei bloß noch böse und schlecht ist, werde ich in Kapitel 6.3.1, S.

⁸² Auch in Herders Ästhetiktheorie „stellt Einfachheit die der Vollkommenheit angemessene Form einer Selbstaussgestaltung dar.“ (Kirchhoff 1995, 263)

⁸³ Damit greift Riehl der Kritik an der sog. Konsumgesellschaft vor. In dieser wird ein „unersättlicher“ Kreislauf aus Scheinbedürfnis, kurzfristiger Befriedigung durch Konsum und erneutem Bedürfnis beschrieben. (Vgl. Marcuse 1970, besonders 24 ff.)

⁸⁴ Dass die moderne Kunst darüber auch ihre die gesellschaftlichen Gegensätze vermittelnde Funktion verliert, möchte ich hier nur erwähnen. Welche Konsequenzen das hat, wird in Kapitel 6.1, S. 19 ff. und Kapitel 6.3.1, S. 19 ff. deutlich werden.

86 ff. genauer eingehen.) Prunksucht und Virtuosität sind also deshalb unvereinbar mit Kultur, weil in ihnen etwas Barbarisches wieder zum Vorschein kommt, das man mit der Kultur *überwunden* glaubte:

Prunksucht ist barbarisch, weil sie einzig auf die Befriedigung egoistischer Interessen, primitiver Eitelkeit, zielt; sie ist nicht zufällig charakteristisch für barbarische Herrscher. Prunksucht ist das Gegenteil eines kultivierten Lebens, das immer maßvoll und gebildet ist. *Virtuosität* erscheint als barbarisch, weil sie sich nur in solchen gesellschaftlichen Verhältnissen durchsetzt, in denen der Einzelne nicht als Kulturmensch in Gemeinschaft mit anderen lebt, sondern sich als stärkerer Einzelner gegen andere Einzelne durchsetzen muss. Wie im Hobbesschen Kriegszustand aller gegen alle freut sich der virtuose Musiker nicht, wenn auch die anderen gut spielen, sondern es kommt ihm darauf an, sie im musikalischen Krieg zu besiegen.

Verwildertes Proletariat

Die Proletarier werden nicht durch ihre Armut zu besseren Menschen. Ihre Art von Verwilderung zeigt sich in zügelloser Grobheit, sie ist Ergebnis einer manierten Verfeinerung wie im Bürgertum. Riehl bezeichnet das „künstlich erzeugte Proletariat der künstlichen Städte [als] das gesunkenste und zügelloseste“ (LuL, 70) von allen Arten von Proletariat.

Die proletarische Zügellosigkeit ist nicht die ursprünglich-unschuldige Ungezwungenheit. Das Verhalten der Proletarier ist vielmehr wie die Verwilderung des Bürgertums das Resultat einer Überzivilisiertheit der Gesellschaft. Zwar ist das Proletariat selbst alles andere als überfeinert, aber es entsteht in einer überzivilisierten Gesellschaft. Die Verwilderung ist beim Proletariat also nicht ihrerseits eine Art von Kultur wie die bürgerliche, die zum Untergang der bürgerlichen Kultur als wahre Kultur führt – , sondern das Fehlen jeglicher Kultur. Das ist aber, wie noch auszuführen sein wird, keine Rückkehr zu einer ursprünglichen Reinheit, sondern ein Zurück zu mit der Kultur bereits überwundener bestialischer Brutalität und Grobheit. (Vgl. Kapitel 6.3.1; S. 86 ff.)

Das Proletariat kann nur ein sittenlos-verwildertes Leben führen, da bereits die Gründe seines Entstehens unmoralische sind und in einer Auflösung der Sitten gründen. Riehls organische Gesellschaftsauffassung bringt es mit sich, dass ein Übel zwangsläufig das nächste nach sich zieht: Eine unmoralische Handlung erzeugt also ihrerseits Unmoral. Die Unmoral, die das Proletariat entstehen lässt, zeigt sich dabei sowohl bei den Regierungen, die es in die Städte locken, als auch bei den Proletariern selber, die sich anlocken lassen.

Die Regierung ködert die Menschen in die Städte, nicht aber, um ihnen ein besseres Leben zu ermöglichen, obwohl sie dies beteuert (die Aufklärung strebt ja gerade die Ver-

besserung der Lebensverhältnisse an⁸⁵). Vielmehr verlockt sie die Landbevölkerung mit Versprechungen, um ihre eigenen Ziele durchzusetzen. Statt weiser Staatsführung befriedigt die moderne Regierung lediglich ihre selbstsüchtigen Neigungen: „Die Regierungen lockten in manchen Staaten besitzlose Massen durch allerlei Vergünstigungen in die künstlichen Hauptstädte, um die kleinliche Eitelkeit einer möglichst hohen Einwohnerziffer zu befriedigen.“ (LuL, 70)

Die „besitzlosen Massen“ handeln, indem sie den materiellen Verlockungen nachgeben, ebenfalls unmoralisch. Sie sind unzufrieden mit ihrem bisherigen Dasein und glauben, ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen zu können und ihr Glück zu machen. So ist es „nicht die absolute Noth, welche sie hierzu trieb“ (ebd., 215)⁸⁶, vielmehr war es „unsinnige[...] Vermessenheit“ (ebd.). „Durch den möglichen großen Gewinn verlockt“ (ebd., 216) ziehen sie in die Städte, darin „liegt ein ungeheurer *moralischer Ruin*“ (ebd., 216; Hervorh. V. V.).

Die Proletarier der Städte fördern und erhalten die städtische Unmoral, indem sie Arbeiten ausüben, die zur Befriedigung der manierten Bedürfnisse des Bürgertums erforderlich sind. Sie verdingen sich als „Luxusarbeiter, Spekulanten, Lehrlinge, Gehülfen, Dienstleute, Tagelöhner“ (ebd., 76). Durch das Proletariat vermehren sich demnach „[n]icht die nothwendigen, den unabweislichen Lebensbedürfnissen dienenden Gewerbe [...], sondern die kurzlebigen Luxusgewerbe“ (ebd.).

5.4 Verschwinden von Eigenart und Vielfalt in den modernen Großstädten

Dass die modernen Großstädte keine Eigenart haben und dass sie alle einander gleichen – das ist der dritte von Riehls Hauptkritikpunkten. Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich mich deshalb mit diesem Verschwinden Eigenart beschäftigen; dabei wird auch der

⁸⁵ Die Aufklärung verkündet die Verbesserung der Lebensumstände, Liberalität, Gleichheit, Freiheit etc. Für unser Thema ist entscheidend, dass die aufklärerische Verwaltungspolitik mit den künstlichen Städten zwar alles besser machen will, d. h. die Lebensumstände verbessern will, und dabei doch nur das eigentliche Proletariat, also Elend und Verwilderung schafft. Es gibt noch weitere Beispiele, an denen Riehl deutlich macht, dass die Aufklärung eigentlich böse ist oder das Böse befördert, von denen einige wenige genannt werden sollen: In der *Moral* der Aufklärung liegt für Riehl eine „schneidende Frivolität“, die Entrüstung über moralisches Unrecht sei nur „*scheinbar* [...] gerechteste[...] sittliche[...] Entrüstung“ (LuL, 10; Hervorh. i. O.). An einer anderen Stelle wendet er sich gegen die vermeintliche *Humanität* der Aufklärung: So sei es „Barbarei aus Philanthropie, Grausamkeit aus Humanität“ (ebd., 199), wenn einem besitzlosen Mann die Familiengründung erlaubt werde. „Den Proletariern das Heirathen zu verbieten ist oft wenig ‚human‘, aber desto menschlicher.“ (Ebd.)

⁸⁶ Dieses Zitat und die folgenden beziehen sich eigentlich auf die Motive der Gebirgsbauern für den Kartoffelanbau. Die Beweggründe jener Bauern und der Menschen, die in die Stadt ziehen, sind aber für Riehl prinzipiell dieselben. Da er sich über die Kartoffelanbau-Motive genauer auslässt, zitiere ich sich darauf beziehende Stellen.

scheinbare Widerspruch gelöst, dass es einerseits Aussagen gibt, in denen er das Land generell den Städten vorzuziehen scheint, während er sie in anderen als notwendige Ergänzung zum Landleben ansieht. Es wird sich ergeben, dass es ihm vor allem auf die Entwicklung von Individualität ankommt. Im zweiten Teil werde ich das Verschwinden des Unterschiedes zwischen Stadt und Land thematisieren, das sich einstellt, wenn die Städte keine Eigenart mehr aufweisen.

Verschwinden der Eigenart

Städte sollen sich so entwickeln, dass sie Wesen mit einem eigenen Charakter – eigenen Sitten, eigenen Traditionen – werden; sie sollen eine „originelle Gesamtpersönlichkeit“ aufweisen (s. Kapitel 4, S.55 ff.). Dann haben sie auch eine individuelle Gestalt. Sie sollen naturgleich wachsen, d. h. sie sollen sich ihrer inneren Natur gemäß und die äußeren Naturvorgaben beachtend entwickeln. Sich zu Individuen entwickeln bedeutet, Eigenart auszuprägen. *Eigenart* heißt, dass ein Individuum ist wie keines sonst – eben individuell ist – dabei aber seine ‚Art‘ repräsentiert, d. h. die (allgemeine) Weise, in der es von Gott in die Welt gestellt worden ist, konkret verwirklicht (Trepl o. J., 171). *Individualität* ist undenkbar ohne Eigenart: Jedes Individuum weist eine ganz bestimmte Eigenart⁸⁷ auf, d. h. dass es Besonderheiten auf eigene Weise so verbindet, dass es dabei das, was an ihm allgemein ist, zum Ausdruck bringt.

Die modernen Großstädte haben keine Eigenart mehr. Je mehr eine Stadt zur *Großstadt* wird, umso mehr verschwindet ihre Individualität:

„Bei denen in’s Ungeheuerliche und Formlose ausgestreckten Großstädten hört der *besondere Charakter der Stadt* als einer *originellen Gesamtpersönlichkeit* von selber auf. Jede Großstadt will eine Weltstadt werden, d. h. *uniform mit allen anderen Großstädten*, selbst das unterscheidende Gepräge der Nationalität abstreifend. In den Großstädten wohnt der ausgleichende *Kosmopolitismus*.“ (LuL, 77 f.; Hervorh. V. V.)

Wenn alle Städte dasselbe Ideal anstreben, dann gleichen sich alle einander an; keine Stadt hat mehr Eigenart. In den modernen Großstädten stirbt somit „jede Originalität“ (ebd., 75).

An einer Stelle, so scheint es zunächst, ergreift Riehl vorbehaltlos für das „Land“ und gegen die „Stadt“ Partei. Es hat den Anschein, als würde er die Stadt als solche ablehnen, wenn er schreibt: „Darum nehme ich [...] das Land gegen die Stadt [...] in Schutz“

⁸⁷ „Eigenart ist die Einheit vieler Besonderheiten [...], also das Allgemeine einer individuellen Ganzheit im Hinblick auf seine Besonderheiten.“ (Eisel 2003, 412)

(ebd., 222; Umstellungen im Zitat). Aber es gibt auch Passagen, in denen er für ein ausgewogenes Verhältnis von Land- und Stadtgemeinden plädiert, er der Stadt also nicht allgemein das Daseinsrecht abspricht, sondern ein Gleichgewicht beider als notwendig für eine vielfältige Kulturentwicklung erachtet. So hält er es für ein „großartiges Ereignis“ (ebd., 223), wenn „uraltes Naturleben [...] mit dem vielhundertjährigen Bildungsleben [...] sich austauschend vermischte.“ (Ebd.) Das „Vermischen“ darf hier keinesfalls als Aufhebung des Gegensatzes von Stadt und Land verstanden werden (Riehl ist entschiedener Gegner der Einebnungen von Unterschieden), sondern meint ein Nebeneinander-Bestehen und ein notwendiges Sich-Ergänzen unter Wahrung der jeweiligen städtischen oder ländlichen Eigenart (vgl. ebd., 65 f.).

Der Widerspruch löst sich auf, wenn betrachtet wird, was der Grund für die Parteinahme für das Land und gegen die Stadt ist. Man sieht dann nämlich, dass es ihm auf die Entwicklung von *Individualität* und damit auf die Ausprägung von *Eigenart* ankommt: Beim Vergleich mit den modernen Großstädten hebt Riehl die Individualität der mittelalterlichen Stadt hervor, einer Stadt, die sich organisch naturverbunden und als geschichtliches Produkt entwickelt. Betont er, dass es neben dem Land auch Städte geben sollte, so macht er die Eigenart *des Städtischen* gegen die des Landes stark. Wenn eine Stadt Individualität ausbildet, repräsentiert sie dabei auch immer etwas typisch Städtisches, das im Gegensatz zum typisch Ländlichen steht, sie weist also eine städtische Eigenart auf. Diese ist immer von der ländlichen Eigenart zu unterscheiden, wie sie z. B. von einem sich individuell entwickelten Dorf zum Ausdruck gebracht wird. Es darf und soll beide, Land und Stadt, geben, wenn beide individuell sind, da beide einen Beitrag zur Erhöhung der Vielfalt (in) der Welt leisten.

Im Allgemeinen gilt im konservativen Denken das Land als der Ort, an dem die Entwicklungsweise, die das Individuelle fördert, verwirklicht ist. So hatte Herder „das feudale Landleben als vernünftige und natürliche Lebensform [gesetzt], da hier die konkrete (natürlich menschliche) Arbeit (Bauern und Handwerker) mit der umgebenden Natur unmittelbar verbunden sei.“ (Schulz 2000, 57). Das Landleben ist die *paradigmatische* Lebens- und Kulturentwicklungsweise, die im Zusammenwirken von 'Land und Leuten' (nicht 'Stadt und Leuten'), von Kultur und Natur, Individualität erzeugt (vgl. Kapitel 2.4; S. 26 ff.). Bei Riehl wird deutlich, dass es nicht um ein generelles Primat des Landlebens geht, sondern dass der eigentlich paradigmatische Kern das *Individuelle* ist. Das 'Leben auf dem Land' wird zu einem (Vor)*Bild* und *Symbol* für eine Individualität hervorbringende Entwicklungsweise. Eine solche Art der Kulturentwicklung – statt nur Vorschreiten der Zivilisation – kann durchaus auch in der Stadt stattfinden und soll es auch.

Verlust der Vielfalt: Stadt-Land-Unterschiede

Dass die modernen Städte alle gleich werden, impliziert, dass es keine *Vielfalt* mehr geben kann; möglich ist dann nur noch eine *Vielzahl* an immer gleichen Städten. Das ist eine Entwicklung, gegen die Riehl sich vehement wendet, weil sie dem aufklärerischen Ideal einer sich in der Geschichte realisierenden allgemeinen menschlichen Vernunft entspricht und entspringt, die nur das beachtet, was an den Dingen der Welt gleich („allgemeingültig“) ist (vgl. Kirchhoff 1995, 28).

Riehl hält seinen fortschrittlichen Gegnern, die behaupten, die Unterschiede von Stadt und Land seien „gar nicht mehr vorhanden“ (LuL, 63), entgegen, dass es sie sehr wohl (noch) gebe. Er sieht diese als Faktum an⁸⁸: „Ich glaube noch an Stadt und Land, nicht darum, weil es mir in mein politisches System passt, sondern weil ich doch wohl glauben muß, was sich als eine Thatsache täglich vor meine Sinne drängt.“ (Ebd.)

So sehr er also einen *Prozess* der Einebnung erkennt, argumentiert er doch, dass die Behauptung, er sei bereits abgeschlossen, jeder empirischen Grundlage entbehre und nicht den Tatsachen entspreche und dass deshalb auch Handlungen, die auf dieser Behauptung beruhen, wie z. B. Verwaltungsordnungen, die alle Orte gleich behandeln, damit zwangsläufig an der Wirklichkeit vorbeigehen müssen (vgl. Kapitel 2.5, S. 33 ff.).

Stadt und Land haben also eine jeweils unterschiedliche Eigenart. Diese manifestiert sich in den unterschiedlichen Sitten und schlägt sich in allen Lebensbereichen (Berufe, Baustil, Geschmack, Kleidung etc.) nieder.

Der Unterschied zwischen Stadt und Land ist faktisch nicht einzuebnen, weil

„die geographische Verschiedenheit der deutschen Landstriche [...] bestimmend auf den Gegensatz von Stadt und Land [wirkt]. Städte und Dörfer gliedern sich hier nach den großen Gruppen, die durch unverlöschliche Naturunterschiede, durch Grundbedingungen der Bodenbildung auseinandergehalten sind.“ (Ebd.)

Der Unterschied ist also primär durch die äußere Natur vorherbestimmt, d. h. es hängt vom Naturraum ab, ob sich in ihm nur Dörfer oder auch Städte entwickeln können, die sich dann auch entwickeln sollen (vgl. auch Kapitel 4.2, 57 ff.) Der Unterschied von Stadt und Land ist

⁸⁸ Hier zeigt sich deutlich, dass Riehl in einer für Konservative typischen Weise *paradox* argumentiert: Er sieht die Einebnung der Unterschiede in rasanter Geschwindigkeit voranschreiten und ruft dazu auf, sie zu verhindern, gleichzeitig behauptet er aber, dass die Einebnung gar nicht möglich sei. Das kommt daher, dass es für die Konservativen wesentlich ist, etwas *Faktisches* (insbesondere die Sitten) zu etwas *Normativen* zu machen. Darum darf es *faktisch* nie ganz anders sein, als es sein *soll* – obwohl es anders sein *muss*. Denn darin, gegen das anzukämpfen, was *nicht mehr* so ist, wie es sein soll (also war) liegt ja der Daseinssinn des Konservatismus. (Schriftl. Textanmerkung Trepl)

„als ein *notwendiger* gegeben, der durch historische Verhältnisse, durch die politische Entwicklung der Nation in seinen äußeren Formen wohl mannichfach verändert, nicht aber in seinen Grundwesen erschüttert werden kann.“ (Ebd.; Hervorh. V. V.)

Es gibt zwar „Abstufungen dieses natürlichen Gegensatzes“ (ebd., 63), aber sie können ihn im Grundsatz doch nicht einebnen. Die Wahrung dieser natürlichen Unterschiede ist ihm wichtig, weil diese die Vielfalt der Siedlungstypen überhaupt erst ermöglichen. Als Beispiel für die schlimmen Folgen, die die Einebnung der Unterschiede zwischen Stadt und Land hat, erwähnt er Ortschaften am Mittelrhein. Er beschreibt sie als „Zwittergestalten, die der Teufel gesegnet hat, Denkmale politischer Ohnmacht und socialer Erschlaffung, Urkunden für die Ausgelaugtheit des Landes und die Widernatürlichkeit seiner Zustände.“ (LuL, 67)

Er lobt demgegenüber z. B. Westfalen; dort lägen „moderne Fabrikstädte“ (ebd., 65) neben ehemaligen Reichsstädten und ländlichen Gemeinden. Wichtig ist, dass sich bei allen Siedlungstypen „der individuelle Charakter lebendig erhalten“ (ebd., 66) kann. Es zeigt sich also deutlich, dass es ihm auf eine individuelle, dem jeweiligen Wesen jeder einzelnen Siedlung gerecht werdende Entwicklung ankommt. Eben daran, dass Riehl die Siedlungsentwicklung an das den Ortschaften innewohnende, je eigene Wesen bindet, zeigt sich, dass ihm nicht die reine Anzahl an unterschiedlichen Siedlungen wichtig ist, dass er also tatsächlich Wert auf *Vielfalt* und nicht auf *Vielzahl* legt. Die Vielzahl an Siedlungen ließe sich ja auch durch eine nicht ihrem Wesen entsprechende Entwicklung erhöhen; die einzelnen Siedlungen dürfen also für ihn nicht beliebig anders sein.

Die Unterschiede zwischen Stadt und Land sollen aber nicht nur bewahrt werden, damit eine möglichst ausdifferenzierte Vielfalt an Siedlungs- und Landschaftstypen vorhanden ist. Wie sich noch zeigen wird, sieht Riehl die Existenz von Gegensätzen überhaupt als konstitutiv für eine lebendige Gesellschaft an. Deswegen wehrt er sich gegen die Einebnung der Unterschiede und weil es diese harmonisch zu vermitteln gilt, auch gegen das Übergewicht *einer* Seite des Gegensatzpaares (vgl. dazu Kapitel 6.1, S. 79 ff.).

6 Der Begriff der Wildnis bei Riehl

Einleitend wurde die These aufgestellt, dass es die konservative Kulturkritik gewesen sei, welche die Vorstellung der Wildnis, des zunächst extremsten Gegensatzes zur Stadt, auf diese übertragen hat. In den Kapiteln zur Gesellschafts- und Stadtkritik habe ich dargestellt, dass Riehl die moderne Großstadt tatsächlich so charakterisiert, dass sie mit dem Begriff „verwildert“ treffend charakterisiert scheint. In diesem Kapitel werde ich genauer auf die Bedeutung der Idee der „Wildnis“ bei Riehl eingehen.

In seiner Theorie spielt sowohl die *städtische* als auch die *landschaftliche Wildnis*, von der bisher kaum die Rede gewesen ist, eine Rolle. Landschaftliche Wildnis ist landschaftliche Natur, die als „wild“ wahrgenommen wird. Bei Riehl ist das in erster Linie Wald, aber auch Moore, Heiden und andere „wüste“ oder „öde“ Gegenden. Der Begriff der städtischen Wildnis bezeichnet eine andere Erscheinungsform von Wildnis: primär das sittenlose Leben, aber auch dessen Folgen wie Chaos und Auflösung der Gestalt (s. Kapitel 5.3). Hier möchte ich den Begriff der großstädtischen Wildnis durch den der *Verwilderung* präzisierend ersetzen und damit den Wildnisbegriff differenzieren. Damit wird es möglich, die besondere Bedeutung der (landschaftlichen) Wildnis herauszuarbeiten, die ihr bei Riehl gerade in Opposition zur (städtischen) Verwilderung zukommt (obwohl er selbst diese Unterscheidung nicht explizit trifft). Diese besondere Bedeutung ergibt sich daraus, dass die Struktur von Riehls Gesellschaftstheorie durch Gegenpole gekennzeichnet ist (Kapitel 6.1; S. 79 ff.). Der landschaftlichen Wildnis schreibt Riehl die Rolle eines kompensatorischen Gegenprinzips zur städtischen Erstarrung, aber auch zur daraus folgenden Verwilderung zu. In den zwei folgenden Kapiteln werde ich die Entwicklung der Gegenpole in der Geschichte nachzeichnen. Riehl unterscheidet die Epoche der „älteren Naturgeschichte“, mit dem „germanischen Altertum“ und dem „Mittelalter“, die in Kapitel 6.2 geschildert wird, und die moderne Zeit, auf die ich in Kapitel 6.3 eingehen werde.

Ein kurzer Blick auf den Sprachgebrauch im Naturschutz⁸⁹ ist sinnvoll, weil anhand der dort getroffenen begrifflichen Differenzierung die Unterschiede von „Wildnis“⁹⁰ und „Verwilderung“ deutlich werden. Im Naturschutz wird zwischen primärer und sekundärer Wildnis unterschieden. *Sekundäre Wildnis* ist verwilderte Natur bzw. Landschaft. Sie „entsteht aus Teilen der Kulturlandschaft und kann als Ergebnis freier Verwilde-

⁸⁹ Hier kann zusammenfassend von 'dem' Naturschutz gesprochen werden, ungeachtet verschiedener Richtungen, da es hier nur auf die Differenzierung der Begriffe „Wildnis“ und „Verwilderung“ ankommt und *Wertungen* dieser Begriffe hier *nicht* betrachtet werden.

⁹⁰ Wildnis ist – genau wie Landschaft – auf der Ebene, auf der ich über sie schreibe, ein *Kulturphänomen* und kein naturwissenschaftlich beschreibbares Objekt. Landschaft und Wildnis bezeichnen eine bestimmte Weise subjektiver Naturwahrnehmung, die sich in der Neuzeit herausgebildet hat. (Vgl. Ritter 1974; Piepmeier 1980, Simmel 1957; Groh & Groh 1991)

rungsprozesse angesehen werden. Aufgrund der durch anthropogene Nutzungen veränderten Standorte kommt es nicht zu einer Rückkehr ursprünglicher Wildnis. Die freie Naturentwicklung erlaubt aber die Ausbildung einer auf [!] heutige Standort- und Umweltbedingungen angepassten, naturnahen Wildnis, die der ursprünglichen Wildnis unter günstigen Umständen nahe kommen kann.“ (Poggendorf 2003, 31) Der Begriff der sekundären Wildnis betont das Unkontrollierte und Unkontrollierbare der Natur (schließlich schafft sie es, Kulturwerke wieder zu „erobern“). Im angloamerikanischen Sprachgebrauch wird die Verwilderung mit dem Wort *wildness* umschrieben (vgl. Trommer 1997, 24). *Primäre Wildnis* hingegen, mit dem Wort *wilderness* bezeichnet (ebd.), „steht synonym für 'ursprüngliche Wildnis' und 'Urlandschaft'“ (Poggendorf 2003, 22, Fn. 34).⁹¹

6.1 Die Gegensatz-Struktur der geschichtlichen Entwicklung

In diesem Kapitel werde ich einen für das Verständnis der doppelten Bedeutung des Wildnisgedankens wichtigen Aspekt der Struktur darstellen, die Riehls Gesellschafts- und Kulturtheorie zugrunde liegt. Es wurde bereits mehrmals angedeutet, dass in Riehls Denken die Geschichte und die Gesellschaft durch Gegensätze geprägt sind, die zueinander in einem spannungsvollen, aber ausgewogenen Verhältnis stehen und stehen sollen. Solche Gegensätze sind z. B. die „Mächte der Beharrung“ und die „Mächte der Bewegung“ oder der Gegensatz von Stadt und Land.

Zunächst werde ich zeigen, dass Riehl die Gegensätze dialektisch vermittelt. Das kann nur in der Bewegung, also dynamisch, vollzogen werden. Anschließend werde ich die Relevanz und Herkunft des Bösen in Riehls Denken umreißen, da – im Gegensatz zu Herder – wegen der Gegensatzstruktur in Riehls Denken erstens das Böse in der Geschichte präsent sein muss und zweitens darum Prinzipien, die das Böse kompensieren, auftreten müssen und systematisch relevant sind. Abschließend stelle ich dar, dass sich die Kulturentwicklung aufgrund ihrer Prägung durch Gegensatzpaare immer in qualitativen Sprüngen vollzieht und ich gebe eine Erklärung dafür, warum das Gleichgewicht zwischen den Gegensätzen im Verlauf der Geschichte immer zerbrechlicher wird.

Die Gegensätze stehen in einem „Widerstreit“ (LuL, 43), der niemals zu einem Ende kommt und auch nicht kommen soll, da sie „die zum Leben berechtigende innere Man-

⁹¹ „Die Amerikaner unterscheiden zwischen *Wildness* (*i= ai* gesprochen) und *Wilderness* (*i=i* gesprochen), *Wildness* ist zum einen das Unbeherrschte, Ungebärdige und zum anderen wohl [...] der verwilderte Platz, der vernachlässigte Ort. D. h. *Wildness* ist nicht die großräumige bis zu den Gipfelbeutegreifen durchgehende *Wilderness*, das großräumig unerschlossene Land.“ (Trommer 1997 24; Hervorh. i. O.)

nichfaltigkeit“ (ebd.) der Bildungen des Volkes bedingen. Die Gegenpole halten die Kultur und die Gesellschaft im Gleichgewicht. Deshalb sind *beide notwendig*. Das Gleichgewicht ist als das einer lebendige Einheit zu denken, die sich in der und als die Vermittlung der Gegensätze herstellt. „Dadurch, daß man die Gegensätze ’zusammen-denkt’, sollen sie ihren Oppositionscharakter verlieren und zu einer *höheren*, zugleich aber *ursprünglichen* Wirklichkeit zusammenschmelzen.“ (Greiffenhagen 1986, 222; Hervorh. V. V.) Das kann mit Greiffenhagen (ebd., 219 ff.) als *dialektisch* bezeichnet werden. Seit Adam Müllers Frühschrift „Die Lehre vom Gegensätze“ (1804) sei das „dialektische Denken dem Konservatismus immanent.“ (Ebd.)

Auf keine der beiden die moderne Ständegesellschaft auszeichnenden „Mächte“, die der „Bewegung“ und die der „Beharrung“, kann verzichtet werden. Denn sonst würde die Gesellschaft entweder erstarren (und das darf sie nicht, sie soll sich vielmehr entwickeln) oder einem ungehemmten (und damit unvernünftigen – Vernunft im konservativen Sinne verstanden) Fortschritt unterliegen. Die harmonische Einheit der Gegensätze kann sich offenbar nur in der *Entwicklung* einstellen, denn die Gegensätze widerstreben einander ja und können nicht *gleichzeitig* ’wahr’ sein. „Ein wesentliches Moment des dialektischen Denkens ist seine *Dynamik*. Die Gegensätze, die das dialektische Denken in Bewegung bringt, werden im dynamischen Prozeß miteinander vermittelt.“ (Ebd., 222; Hervorh. V. V.) Es gilt, die Gegenpole auf fruchtbare Weise zu verbinden (also weder einen der beiden zu beseitigen noch beide in einem starren oder auch destruktiven Verhältnis nebeneinander stehen zu lassen). Denn die geforderte „innere Mannigfaltigkeit“ kann nur im „Widerstreit“ der Gegensätze, der aber als vernünftig gedacht wird, entstehen⁹². „Der Konservatismus ist das Weltbild des verlorengegangenen ’Und’ der zueinander in fruchtbaren Spannungsverhältnis existierenden Lebensprinzipien... Es ist das Prinzip der ’Mitte’, das hier zum Austrag kommt.“ (Hülsmann 1951, 403; zit. n. ebd. 231; Hervorh. V. V.) Dieses Prinzip zeigt sich z. B. in Riehls Auffassung vom Bürgertum: Er bezeichnet es als „Mikrokosmos“ der modernen Gesellschaft, d. h. als Repräsentation der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse. Das Bürgertum ist darum „aus mannigfachen Gegensätzen *in eins* geschmolzen. Auch um dieser im Bürgerstand *vermittelten Gegensätze* willen mag man ihn den ’Mittelstand’ nennen.“ (BG, 160; Hervorh. V. V.)

Das Prinzip der Gegensätze ist als *Ambivalenz* in jeder Handlung (aber auch in jedem Gesellschaftszustand, jeder Epoche und Institution), welche die Kultur voranbringt, ent-

⁹² Wenn die These zutrifft, dass Riehl diesen vermittelten Widerspruch als notwendig und vernünftig denkt, dann entspräche das, wenigstens in diesem Aspekt, dem Hegelschen Dialektik-Begriff: Dieser will nämlich „die reale Entzweiung seiner gesellschaftlichen und geistigen Gegenwart als in sich vernünftig begreifen, so daß ’das Ergründen des Vernünftigen’ zugleich ’das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen’ ist. Das aber würde in der Tat die Wiedergewinnung jener Welt bedeuten, die man die heile, die ganze die ursprünglich zu nennen sich angewöhnt hat.“ (Greiffenhagen 1986, 221; mit Zitaten aus Hegels Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts)

halten. Alles Eindeutige, dem diese Ambivalenz fehlt, ist einseitig, weil sein Gegenpol beseitigt ist. Es ist aus dem Gleichgewicht geraten. Ein Beispiel ist die fortschrittliche Verkehrsplanung, die das alteingespielte Handels- und Wegenetz als Gegenpol einfach beseitigt.

Jede die Kultur fördernde Handlung ist also einerseits gut und notwendig, denn Kultur soll sich entwickeln. Andererseits ist aber auch in jeder die Kultur fördernden und damit die Natur zurückdrängenden Handlung der Keim des Übels enthalten, da ja „Natur“ das Gute verkörpert. Alles Handeln ist somit zumindest potentiell ambivalent, kann die Balance der Gegenpole gleichermaßen zerstören und erhalten.

Mit jedem Schritt (also durch „Fortschritt“) wird aber – wie sich später noch zeigen wird – das Gleichgewicht-Halten schwieriger, die Balance zerbrechlicher. Das heißt auch, dass die Gefahr von Fehlentwicklungen im Laufe der Kulturgeschichte ständig zunimmt. Aber trotz zunehmender Schwierigkeit besteht immer noch die *Möglichkeit* zu gelungener Kulturentwicklung, in der ein Gleichgewicht zwischen den beiden Polen herrscht. Damit unterscheidet sich Riehls Theorie von Geschichtsauffassungen wie der Spenglers, die die Entwicklung von Kultur in ähnlicher Weise als von Gegenpolen geprägt, aber als unausweichlich in den Untergang führend begreifen.

Von Herder unterscheidet sich Riehl, wie bereits anklang, vor allem durch die systematische Relevanz des Negativen in der Geschichte. Riehl teilt Herders Optimismus nicht, der eine Vervollkommnung von Mensch und Natur und eine globale Realisierung von Humanität prognostiziert⁹³. Herder ist davon überzeugt, dass sich *jede* Lebensweise, auch die des Städters, an der Natur orientiert (dies zumindest *soll* und *kann* und es in der Regel auch *tut*), d. h. die überlieferte Ordnung beachtet⁹⁴. Riehl hingegen sieht diese ideale Lebensweise nur noch in bestimmten ländlichen Lebensweisen verkörpert, die einen gewissen Anteil des Ursprünglich-Wilden bewahrt haben⁹⁵. Pessimistisch ist Riehls Position deshalb, weil er die Wirkungen des Fortschritts als so stark ansieht, dass sie letztendlich eine Abwendung von der alten Ordnung bewirken (vgl. Kapitel 6.3.1, S. 86 ff.). Bei Riehl muss darum, wenn er einen völligen Geschichtspessimismus von der Art Spenglers vermeiden will, im Gegensatz zu Herder das Prinzip, das das Böse kompensiert, eine wichtige Rolle spielen. Im Rahmen dieser Arbeit ist es mir nicht möglich, be-

⁹³ Herders Optimismus gründet im christlichen Glauben: „Daß dieses Prinzip [das der Humanität] der Geschichte der Menschheit insgesamt zugrunde liegt, ist von der christlichen europäischen Kultur entdeckt worden (Kirchhoff 1995, 230; Hervorh. i. O.).

⁹⁴ Das zeigt sich an der herausragenden Rolle, die die griechische und römische Kultur in der Theorie Herders einnehmen. Beides waren *Stadtkulturen* und die Städte sind (auch nach modernen Maßstäben) Großstädte gewesen.

⁹⁵ Durch diese Beschränkung offenbart sich Riehls Position als *politisch* konservativ: Sein Pessimismus ist als Reaktion auf *bestimmte* gesellschaftliche Entwicklungen (Stadt, städtische Sitten, Abstraktion, Materialismus etc.) zu deuten (Vgl. Gelinsky 2004) Während Riehl im Revolutionsjahr 1848 zunächst Mitbegründer der noch „konstitutionellen“ Demokratisch-monarchischen Partei“ (Steinbach 1976, 12) war, ist er später zu einem „antidemokratische[n] und in der Öffentlichkeit wirksame[n] Vertreter des organischen Ständegedankens“ (Steinbach 1976, 12) geworden.

friedigend zu erklären, wie Riehls Ansicht nach das Böse in die Welt kommt⁹⁶. Aber aufgrund der Bedeutung, die ihm in seiner Theorie zukommt, ist es trotzdem notwendig, dazu einige Überlegungen⁹⁷ anzustellen: Das Böse wird einerseits als *immer schon da-seiend* begriffen, andererseits entwickelt es sich auch erst, wobei sich diese Entwicklung in qualitativen Sprüngen vollzieht. Genau wie die Sitte und die Tradition ist also auch das Böse durch die *Paradoxie* bestimmt, immer schon, vor aller Geschichte, da zu sein, andererseits aber auch erst in der Geschichte zu werden.

Von allgemeiner Bedeutung für die Struktur seiner Theorie ist, dass sich die Gegenpol-Paare immer in *qualitativen Sprüngen* entwickeln. Zu Beginn der Kulturgeschichte stehen sich, wie ich in den folgenden Kapiteln ausführlich darlegen werde, das „Feld“ und der „Wald“ gegenüber, im Mittelalter die „Stadt“ und das „Feld“ und in der modernen Zeit schließlich die moderne „Großstadt“ und die „Wildnis“. Im Lauf der Geschichte verändern sich diese Gegensätze sprunghaft, genauso wie sich auch die positive und die negative Seite der Kultur in qualitativen Sprüngen entwickeln. Das Feld ist im Vergleich zum Wald etwas vollkommen Neues, genauso wie die Stadt im Vergleich zum Dorf und die moderne Großstadt wiederum im Verhältnis zur mittelalterlichen Stadt etwas noch nie Dagewesenes darstellen.⁹⁸ Die Bedingung für diese *sprunghafte* Entwicklung der Kultur liefert jedoch eine *kontinuierliche* Kulturarbeit. Durch beständiges Vorschreiten werden schließlich von Zeit zu Zeit Kulturleistungen hervorgebracht, die im Vergleich zum Bestehenden völlig neuartig sind.

Riehl stellt, wie hier gedeutet, die Kulturentwicklung so dar, dass das Gleichgewicht zwischen den Gegenpolen im Laufe der Geschichte immer fragiler wird. Das liegt daran, dass durch die Kulturentwicklung der Handlungsspielraum immer größer wird und mit ihm auch die Möglichkeit, unmoralisch zu handeln und Schlechtes und Hässliches zu erzeugen. Die Kultur, bzw. die durch sie geschaffene Freiheit von den Zwängen der konkreten Natur, ist also die Bedingung der Möglichkeit unvernünftigen Handelns, durch welches das Gleichgewicht der Gegensätze ge- und zerstört werden kann. Die enge Bindung an die äußere Natur, die zu Beginn der Kulturentwicklung vorliegt, führt dazu, dass alle Handlungen, die nicht auf *konkreter* Vernunft beruhen, (noch) nicht so stark ins Gewicht fallen, wie das in der modernen Zeit der Fall ist. Es bedarf eines gewissen Handlungsspielraumes, der durch die Kultur erst erarbeitet werden muss, damit

⁹⁶ Dazu wäre ein umfangreiches Studium der Teile seines Werkes nötig, in denen er sich über sein Menschenbild äußert und sich mit Moral befasst; ich konzentriere mich jedoch auf seine Stadtkritik und die Idee der Wildnis.

⁹⁷ Diese Überlegungen haben größtenteils spekulativen Charakter, aber durch sie ordnet sich vieles in Riehls Theorie, was andernfalls als bloß zufällig erschiene. Sie rechtfertigen sich vor allem dadurch, dass sie eine widerspruchsfreie Konstruktion ermöglichen.

⁹⁸ Dass sich die Kulturentwicklung bei Riehl immer sprunghaft vollzieht, kann ich nur beschreiben. Ich kann nicht *begründen*, wie sich das aus seiner Theorie als *notwendig* herleiten lässt. Es wäre zu prüfen, ob es sich um eine, und wenn um welche, Form dialektischen Denkens handelt, ob Riehl diese Entwicklung ähnlich wie Hegel denkt oder ob die Dialektik bei Riehl einen anderen Charakter hat.

sich Unvernunft entwickeln und schließlich als akkumulierte Unvernunft gesellschaftlich relevant werden kann.

6.2 Die Gegensätze der „älteren Naturgeschichte“

Jede der Epochen zeichnet sich durch einen anderen, für sie konstitutiven Gegensatz aus. Die Gegenpole, die das gesellschaftliche Gleichgewicht bestimmen, sind also jeweils andere, bzw. sie sind anders konnotiert. Ein längeres Zitat soll Riehls Ansicht über den Gang der „Naturgeschichte“ und die sich in ihr herauskristallisierenden Gegensätze verdeutlichen:

„In der Urwildniß rodet der erste Siedler: er schafft den Gegensatz von *Feld und Wald* und hebt damit das Verhältniß von Land und Leuten über die Linie der uranfänglichen bestialischen Natürlichkeit. Nur wo Feld und Wald ist, da ist feste Siedlung, da bildet der Boden selbst die Basis organischer Gesellschaftszustände. Später hebt sich aus der allgemeinen Form der Siedlung der Gegensatz von *Stadt und Land* heraus. Hiermit verknüpft sich eine sociale Revolution, eine Umwandlung des Naturlebens des Volkes, wie die Gegeneinanderstellung von Feld und Wald eine solche Umwandlung zur Folge hatte. Die größten Culturfragen des germanischen Alterthumes laufen in der Thatsache der Rodung und Colonisierung des Landes, in der Herausbildung des Gegensatzes von Feld und Wald als in ihrem Brennpunkte zusammen; die größten Culturfragen des Mittelalters in der Herausbildung des Gegensatzes von Stadt und Land. Hierdurch bestimmen sich die zwei entscheidenden historischen Epochen in der älteren Naturgeschichte des deutschen Volkes. [...] Das Verhältniß der Leute zum Lande ist aber seit dem Mittelalter schon um deßwillen ein ganz anderes geworden, weil das Land selbst nicht mehr das nämliche ist“ (LuL, 43; Hervorh. i. O.).

Das germanisches Altertum

Im germanischen Altertum entsteht der Gegensatz zwischen „Wald“ und „Feld“ als etwas noch nie Dagewesenes. Die Natur erscheint den Menschen einerseits als feindliche, „bestialische“ Wildnis, die sie mühsam kultivieren müssen. Andererseits hat die Wild-

nis auch eine gute Seite⁹⁹: Sie ist unschuldig und sie erhält die in ihr lebenden Menschen stark und gesund. Außerdem ist sie ursprüngliche Natur, ihr kann noch die vorgegebene Ordnung in unverfälschter Form abgelauscht werden. Als ursprüngliche Natur weist sie noch keine durch Menschen verursachte, unvernünftige Entwicklungen auf. Die „Ur-wildnis“ ist also ambivalent. Es *überwiegt* aber (noch) der Aspekt ihrer Gefährlichkeit, denn „wo Natur nicht real beherrscht war, schreckte das Bild ihres Unbeherrschtseins.“ (Adorno 2000, 102 f.) Damit sich überhaupt Kultur entwickeln kann, muss zunächst die in erster Linie lebensbedrohliche Wildnis bekämpft werden.

Der Wald muss also gerodet werden, so dass das „gerodete Stück überhaupt erst der Cultur gewonnen“ (LuL, 35) wird. Das bestellte „Feld“ verkörpert in diesem Gegensatzpaar die Kultur. Es steht in scharfem Gegensatz zum „Wald“, der die Wildnis repräsentiert. „Wildnis verkörpert die nicht beherrschte, nicht kultivierte Natur, die den [...] Menschen, der seine Freiheit als Freiheit von der Natur versteht, in dieser Freiheit bedroht“ (Praxenthaler 1996, 16)¹⁰⁰. Dass diese Freiheit in Riehls Denken gerade in der Anpassung an die Natur erlangt wird, sich Loslösung also durch Anpassung, Freiheit durch Bindung vollzieht, ist bereits geschildert worden. Ich habe auch schon gezeigt, dass die Einzigartigkeit der Kultur, die es zu entwickeln, auszugestalten und zu vervollkommen gilt, sich einerseits den spezifischen Sitten verdankt, die das kultivierende Volk mitbringt und herausbildet, andererseits aber den besonderen Naturbedingungen. (Vgl. Kapitel 2.4)

Diese doppelte Bestimmtheit taucht in dem Gegensatzpaar von „Wald“ und „Feld“ wieder auf. Die organischen Gesellschaftszustände bilden sich nämlich „[n]ur [da,]wo Feld und Wald ist“ (LuL, 43; Hervorh. V. V.). Damit *Kultur* organisch-*natürlich* sein kann, müssen die äußere Natur (repräsentiert durch den „Wald“) *und* die Sitte bzw. die Kultur (repräsentiert durch das „Feld“) in der Naturgeschichte eines Volkes gleichermaßen vorhanden sein. Wenn es nur „Wald“ gibt, kann sich keine Kultur entwickeln. Umgekehrt kann Kultur ebenso wenig ohne Bindung an ursprüngliche Natur gelingen. Der

⁹⁹ Die Beschreibung der Wildnis und ihrer Bewohner ist bei Riehl zwar auf die „Wildnis“ in der modernen Zeit (nämlich den Westerwald) bezogen, aber die Struktur seines Denkens, nach der überall Ambivalenzen auftreten, rechtfertigt es, davon auszugehen, dass auch im Altertum bereits die gute Seite der Wildnis vorhanden ist.

¹⁰⁰ Praxenthaler (1996, 17) weist darauf hin, dass das Wildnisverständnis der Neuzeit, auf das sich das Zitat bezieht, sich wesentlich von dem der Vorneuzeit unterscheidet. Jenes entsteht erst durch den Objektivierungsvorgang der Neuzeit, in der die Natur zu einer Sphäre der Erklärbarkeit und damit Beherrschbarkeit wird, indem das menschliche Denken sie sich durch das Instrument des Begriffs als Objekt gegenüber- und entgegengesetzt (Vgl. ebd., 14 ff.). Das würde bedeuten, dass das obige Zitat nicht dazu verwendet werden dürfte, ein vorneuzeitliches zu beschreiben. Ich glaube, dies trotzdem tun zu können. Dazu unterstelle ich Riehl, dass er nicht zwischen neuzeitlichem und vorneuzeitlichen Wildnisverständnis unterscheidet, sondern aus seiner modernen Perspektive das germanische Altertum beschreibt und dabei annimmt, seine Denk- und Erfahrungsweise unterscheide sich nicht wesentlich von derjenigen der vorneuzeitlichen Menschen. (Riehl stellt keinerlei Überlegungen der Art an, wie dies z. B. Bataille 1984 oder Duerr 1978 tun, wenn sie über archaische Völker schreiben). Was Riehl aber sehr wohl erfasst, sind die unterschiedlichen Bedeutungen, die Wildnis im Laufe der Kulturentwicklung für die Menschen hat.

Zustand, in dem alles „Feld“ ist, ist keine „Kultur“, das wäre im Gegenteil ein widernatürlicher, künstlicher Zustand.

Jede Kulturhandlung trägt *prinzipiell* den Keim des Übels in sich, und zwar von Anfang an. Auch die ersten kultivierenden Tätigkeiten müssen ihn schon enthalten. Zwar überwiegt in dieser ersten Phase der Aspekt der Gefährlichkeit in der Wildnis, jene Tätigkeiten sind deshalb überwiegend gut. Aber da die Wildnis auch eine gute Seite hat, sind sie das nicht nur, sondern sie sind ebenfalls ambivalent. Für die moderne Zeit konstatiert Riehl, dass besonders in den „Felddörfern“ „feister Wohlstand“ und eine „größere[...] Entartung der Sitten“ (ebd., 32) als in den Walddörfern herrschen. Es ist anzunehmen, dass auch das Leben auf dem „Feld“ im germanischen Altertum schon eine negative Seite hatte. So ist z. B. davon auszugehen, dass bereits die ersten bestellten Felder, die ersten Besitztümer, Neid¹⁰¹ hervorgerufen haben. Dieser, als eine (neue) Form von Unmoral, kann erst aus dem „Feld“, aus der Kultur, hervorgehen, da in der Zeit davor, „am und im Urwalde“, eine „Gütergemeinschaft“ (beide Zitate LuL, 28) verwirklicht war.

Das Mittelalter

Das Mittelalter wird als die Epoche angesehen, in der ein *ideales Gleichgewicht* der Gegensätze herrscht. Als den kennzeichnenden Gegensatz bestimmt Riehl das Verhältnis von „Stadt“ und „Land“, das sich als neue Stufe aus dem Gegensatz von Feld und Wald entwickelt hat. Im germanischen Altertum gab es nur Dörfer; diese gehörten zur Sphäre des Feldes und waren der des Waldes entgegengesetzt. Im Mittelalter bildet sich nun die Stadt heraus, die dem Feld mit den dazugehörigen Dörfern entgegengesetzt ist. Die Städte des Mittelalters entwickeln sich „naturwüchsig“ (vgl. Kapitel 4, S. 55 ff.). Was die Kultur repräsentiert, die Stadt, entwickelt sich also in Bindung an die Natur.

Die Freiheit, die sich durch die zunehmende Loslösung von der Natur ergibt, wird im Mittelalter *vernünftig* genutzt. Deshalb ist das Gleichgewicht der Gegensätze auf allen Ebenen ausgewogen: Erstens stehen innerhalb des Spannungsfeldes „Stadt und Land“ die beiden Pole in einem harmonischen Verhältnis zueinander. Zweitens ist auch innerhalb der „Stadt“ die Entwicklung ausgeglichen, da sich die Städte naturwüchsig entwickeln. Und drittens herrscht auf dem „Land“ ein Gleichgewicht zwischen „Feld“ und „Wald“.

¹⁰¹ Steinbach (1976, 12) zählt „Neid“ als ein für Riehl bedeutsames allgemeines „Grundprinzip“ der menschlichen Vergesellschaftung auf.

6.3 Die Gegensätze „Wildnis“ und „Verwilderung“ in der modernen Zeit

Zunächst werde ich nachweisen, dass es sich bei den die moderne Zeit kennzeichnenden Gegenpolen bei Riehl tatsächlich um die Wildnis und die Großstadt handelt. Dann werde ich auf die großstädtische Verwilderung (Kapitel 6.3.1) und abschließend auf die landschaftliche Wildnis eingehen (Kapitel 6.3.2).

Riehls Zeit, eine neue Epoche, ist durch einen neuen Gegensatz gekennzeichnet. Er nennt ihn zwar nicht ausdrücklich, doch lässt er sich aus seinen Aussagen ableiten. Er zählt ein Bündel von Veränderungen auf, die sich seit dem Mittelalter ereignet haben: Das Land ist nicht mehr dasselbe,

„weil die früheren Länderindividuen zu Ländermassen geworden sind, die einzelnen Städte zu Städtegruppen, weil sich in ausgedehntestem Maße Dörfer in Städte und dafür wieder Städte in Dörfer verwandelt haben, weil die Großstädte, als wesentlich moderne Gebilde, eine Centralisation im Städteleben hervorgerufen haben, die der Umbildung der Länderindividuen zu Ländermassen entspricht.“ (LuL, 43 f.)

Die moderne Großstadt ist im Vergleich zur mittelalterlichen Stadt etwas qualitativ vollkommen Neues. Auch die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie hervorbringt und durch die sie hervorgebracht wird, sind neuartig.

Riehl kennzeichnet die Großstädte als „wesentlich“ für die moderne Zeit. Er hält aber auch fest, dass durch die moderne Realität die Gegensätze der früheren Epochen zwar „in ihrem Maßstab verändert [sind], nicht aber in ihrer Art“ (ebd., 44). Sie bestehen also fort. Aus diesen beiden Punkten lässt sich der seine Zeit charakterisierende Gegensatz ableiten: Als einen Pol nimmt er die *moderne Großstadt* an, als deren Gegenpol bestimmt er die *Wildnis*.

6.3.1 Städtische Verwilderung

In der modernen Gesellschaft ist durch eine bestimmte Form von Überzivilisiertheit, die in Gestalt und als Folge der Aufklärung auftritt, das Gleichgewicht der gegensätzlichen Kräfte empfindlich gestört. Bis ins Mittelalter ist das kompensatorische Prinzip bei jeder Handlung naturwüchsig mitentstanden. In der modernen Zeit hingegen entwickelt sich das Gleichgewicht nicht mehr naturwüchsig, weil die Gesellschaft *maßlos* geworden ist. Die Maßlosigkeit, eine Folge der Aufklärung (vgl. Kapitel 3.2, S. 46 ff.), ist ein alles *sprengendes* Prinzip. Das, was die Aufklärung als Fortschritt ausgibt, stellt keine Höherentwicklung der Kultur dar, so wie noch die „Stadt“ eine höhere Stufe des „Fel-

des“ ist. Der maßlose Fortschritt *zerstört* im Gegenteil die Kultur. Denn Maßlosigkeit bedeutet ja, dass nicht etwa andere Maßstäbe für die Kulturentwicklung gelten, sondern *gar keine*. Und ohne Maßstäbe, ohne Bindung kann es keine Kultur geben. Bindungslose Entwicklung ist keine Kultur, sondern hemmungslose Triebbefriedigung.

Das Böse wird mit der Aufklärung *absolut*. Es lässt sich nicht mehr als ein Pol im Gegensatzpaar fassen, sondern setzt das gesellschaftliche Gleichgewicht außer Kraft. Es hat auch kein schlechtes Gewissen mehr, weil es als „Aufklärung“, d. h. – unter der Voraussetzung, dass die Vernunft den höchste Rang eingenommen hat – als das Gute schlechthin auftritt. Das aufgeklärte Böse ist keine quantitative Vermehrung des Bösen, das es immer, auch im „Feld“ und in der „Stadt“, schon gab, sondern etwas *qualitativ Neues*. Dieses Neue liegt eben in seiner Absolutheit, die sowohl in der Maßlosigkeit als auch dem Autonomiestreben der Aufklärung besteht. Das aufgeklärte Subjekt hat sich selbst an die Stelle Gottes gesetzt. „Das Wesen [...] bestimmt sich jetzt aus dem Wesen der ‚Subjektivität‘ und durch diese.“ (Heidegger 1961, 167; zit. n. Greiffenhagen 1986, 74). Die bösen Menschen des Altertums oder des Mittelalters haben sich zwar auch gegen Gott aufgelehnt, d. h. sie haben ihn nicht gefürchtet, aber doch immer seine Existenz und Macht anerkannt. Aber in der Aufklärung wird Gott ‚abgeschafft‘ und durch das Subjekt ersetzt, d. h. das Subjekt wird „strukturell an die Stelle Gottes gesetzt“ (Praxenthaler 1996, 13; i. O. kursiv).

Der Fortschritt der Aufklärung ist zerstörerisch: Indem er die Balance zwischen den Gegensätzen zerstört, zerstört er auch die Kultur, der er sich selbst verdankt. Deshalb ist die moderne Großstadt kein Ort der Kultur, sondern im Gegenteil ein Ort der Unkultur, der Rückfall hinter die Kultur, eben ein Ort der „*Verwilderung*“. Diese ist der *Rückfall* auf eine mit der Kultur längst überwundene Stufe, die Rückkehr zu einem ursprünglichen Zustand, aber *ohne* dessen, gute, unschuldig-kindliche Seite.

6.3.2 Landschaftliche Wildnis

Die Bedeutung der landschaftlichen Wildnis bei Riehl lässt sich nur vor dem Hintergrund der und in Abgrenzung zur städtischen Verwilderung verstehen. Besonderes Augenmerk werde ich auf ihre Funktion der Kompensation städtischer Verwilderung legen.

Im ersten Teil des Kapitels werde ich beschreiben, was Riehl unter Wildnis versteht; im zweiten Teil betrachte ich seine Darstellung der Westerwälder, die für ihn der Prototyp der in unserem Land noch anzutreffenden „Wilden“ sind.

Die Wildnis Riehls: Wald-Wildnis und Wald-Wilde

Wald, Moore und Heiden als Wildnis

Mit dem Begriff der Wildnis bezeichnet Riehl solche Landschaften, die augenscheinlich nicht kultiviert werden. Der Wald gilt ihm als die „beste[...] Form der Wildniß“ (LuL, 224)¹⁰². Auffällig ist, dass er ganz offensichtlich nicht waldige Landschaftstypen, nämlich „Heiden, Moore und andere wüste Gegenden“ (ebd., 32), dem „Wald“ zuschlägt. Diese Zuordnung nimmt er in Abgrenzung zum „Feldland“ vor; sie rechtfertigt sich offensichtlich durch ihren Gegensatz zum *kultivierten* Feld. Alles, was nicht kultiviert ist, gilt ihm als Wildnis und für diese kann insgesamt „Wald“ stehen. „Nicht bloß das Waldland, auch die Sanddünen, Moore, Heiden, die Felsen- und Gletscherstriche, alle Wildniß und Wüstenei ist eine nothwendige Ergänzung zu dem kultivierten Feldland.“ (Ebd., 31).

Am Beispiel des Westerwaldes wird seine Verwendung des Begriffes „Wildnis“ besonders deutlich. Er bezeichnet den Westerwald als „Waldwildniß“ (ebd., 194). An einer anderen Stelle beschreibt er die landschaftliche Ausprägung des Westerwaldes und man erfährt, dass dieser in Wirklichkeit eine „arme, fast nur mit dem grünen Sammt der Heidevegetation geschmückte Hochfläche“ (ebd., 193) ist.

Unabhängig davon, ob Riehl wusste, dass er mit den Heiden auch kulturbedingte Landschaften zur Wildnis, zählt¹⁰³, lässt sich festhalten, dass er in einer Zeit lebt, in der die Naturbeherrschung so weit vorangeschritten ist, dass sich die Menschen prinzipiell aus den direkten Zwängen der Natur gelöst haben und ihnen nicht mehr unmittelbar und schutzlos ausgeliefert sind. „Und auch wenn das moderne Mensch-Natur-Verhältnis oft als ‚Kampf gegen die Natur‘ bezeichnet wird, der ‚Techniker‘ kämpft nicht wirklich. Er weiß seit ca. 1850, daß er auf jeden Fall ‚sieg‘; es bedarf lediglich eines konsequenten Einsatzes seiner Mittel.“ (Praxenthaler 1996, 88) Die wilde Natur hat ihre Bedrohlich-

¹⁰² Diese Verbindung von „Wald“ und „Wildnis“ zeigt sich in der Begriffsgeschichte: „‚Wald‘ und ‚Wildnis‘ haben die gleichen etymologischen Wurzeln. Das altgermanische ‚walthus‘ für althochdeutsch ‚wald‘ und mittelhochdeutsch ‚walt‘ bezeichnete das nicht bebaute Land. Es entstammt der gleichen Wortfamilie wie ‚wild‘ und bedeutete noch bis ins Mittelalter im Nebensinn ‚Wildland‘ und auch ‚Wüste‘.“ (Stremlow & Sidler 2002, 22) Noch im 18. Jahrhundert ist die Vorstellung von Wildnis eng mit der des Waldes verbunden. Im Wörterbuch von Johann Christoph Adelung wird Wildnis umschrieben als „eine wilde, ungebraute und unbewohnte Gegend, besonders eine solche waldige Gegend“ (Adelung 2/1801, 1547; zit. n. Stremlow & Sidler 2002, 23).

¹⁰³ Körner und Eisel (2001, 155) schreiben, dass bei Riehl „ursprüngliche Wildnis und Halbkulturlandschaften [...] als Wildnis im Allgemeinen verstanden werden konnten“. Der Begriff der „Halbkulturlandschaft“ stammt aus der Naturschützer-Fachsprache. In ihm drückt sich das Wissen aus, dass es sich bei „Heiden“ eigentlich um *Kulturlandschaften* handelt, in dem Sinn, dass ihre Vegetation keineswegs natürlich ist. Riehl reiht die „Heiden“ aber einfach unter die (nicht bewaldeten) *Naturlandschaften*; es ist also möglich, dass er gar nicht wusste, dass sie kulturbedingt sind: „Heiden“ sind für ihn genauso wie „Moore“ und „Gletscherstriche“ unberührte Natur.

keit verloren. Jede Wildnis wird also *prinzipiell* als beherrschbar gedacht. Das moderne Leben, die Kultur und Zivilisation *als ganze* sind durch die Wildnis *im einzelnen* nicht (mehr) gefährdet. (Die Gebirgsbauern bilden die Ausnahme, aber sie sind ja auch im Mittelalter stecken geblieben; ihr Leben ist unzeitgemäß. Dass sie, und allgemeiner: die Wildnis, trotzdem oder gerade deswegen für die moderne Gesellschaft bedeutsam und notwendig sind, wird später erläutert.)

Weil die Wildnis ihren Schrecken verloren hat, weil der „Wald [...] für uns nicht mehr die Wildniß [ist], aus der wir in's geklärte Land hinausstreben wollen“ (LuL, 35) und weil das Roden kein Akt mehr ist, „durch den das gerodete Stück überhaupt erst der Kultur gewonnen würde“ (ebd.), *genügen* Wildnis-Symbole und es *kann* auch nur noch symbolische Wildnisse geben. Denn die Wildnis wird nicht mehr als wirklich bedrohlich gedacht. „Mit der fortschreitenden Industrialisierung wird der reale Schrecken der Natur weitgehend gebannt. Die Eingriffe in die Natur werden zunehmend als deren Zerstörung wahrgenommen.[...] Diese [schwache] Natur kämpft nicht gegen ihre Zerstörung, sie zieht sich zurück.“ (Praxenthaler 1996, 87)

Die starke, die Menschen bedrohende Natur wandelt sich also zur schwachen, schutzbedürftigen und weil sie notwendig ist, zur schützenswerten. Bedrohung, also Wildnis, kann diese Natur nur noch symbolisch darstellen. Verschiedene Typen landschaftlicher Wildnis erfüllen diese Symbolfunktion mehr oder weniger gut: „Wald“, „Moore“, „Felsen- und Gletscherstriche“ und auch „Heiden“ eignen sich gut, weil sie „wild“ (und das heißt: unkultiviert) *aussehen*. – *Worin* diese symbolische Funktion der Wildnis besteht, wird in den folgenden Kapiteln deutlich werden.

Ursprünglich-unschuldige Wildnis

Der Maßlosigkeit der modernen Zeit setzt Riehl die Rückbesinnung auf den *Ursprung* entgegen. Dieser liegt in der Wildnis und so kann sie der modernen Gesellschaft nur in und mit der Wildnis gelingen. Nur die Bindung an die *ursprüngliche* Wildnis ist in der Lage, der Maßlosigkeit der modernen Zeit etwas Adäquates entgegenzusetzen, nur sie kann als die Maßlosigkeit kompensierendes Prinzip dienen. Die Wildnis kann dies vor allem deshalb leisten, weil sie *unschuldig* ist, (symbolisch) für die (Rückkehr zur) Unschuld steht.

Die Wildnis ist die Kindheit der Kulturentwicklung¹⁰⁴, und so wie Kinder noch unschuldig sind, ist es auch die Wildnis. Sie ist unschuldig, weil in ihr noch nicht zwischen gut und böse getrennt wird. Diese Trennung, die das Christentum einführt, eröffnet überhaupt erst die Möglichkeit, gut, d. h. *nur noch gut* zu sein. In der vorchristlichen Zeit war (nach Bataille 1984, 117 ff.) im „Heiligen“, dem man in der Wildnis begegnete,

¹⁰⁴ So stecken die westerwälder Bauern noch in den „*Flegeljahren* ihrer Culturgeschichte“ (LuL, 222; Hervorh. V. V.) und zeichnen sich durch „*jugendliche[s]* Naturleben“ (ebd.; Hervorh. V. V.) aus.

noch nicht zwischen Gut und Böse unterschieden. Im Christentum wird sowohl das Heilige als auch das Profane wird von aller ursprünglichen Ambivalenz gereinigt. (Vgl. Mann 2004, 78 f.). Aber durch diese Trennung ist auch dem jetzt rein hervortretenden Bösen die Möglichkeit gegeben, die absolute Herrschaft zu erlangen und das erreicht es in Gestalt der Aufklärung, indem es sich als das Gute ausgibt. Das Gute wird jetzt ganz im Subjekt verortet (und nur darauf bezogen ist es überhaupt noch sinnvoll, von „gut“ zu sprechen) und das ist die höchste Vermessenheit. Die Gesellschaft muss also zur unschuldigen Kindheit zurückkehren, wenn und weil sie erstens dem absolut Bösen etwas entgegensetzen und zweitens das maßlose Autonomiestreben des Subjektes rückgängig machen will, was sie soll, weil das letztlich als Quelle allen Übels gilt.

Kinder sind unschuldig, weil sie noch nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden *wissen*; es gibt jemanden, der ihnen *das sagt*, der die Unterscheidung *vorgibt*. Die Unschuld des Kindes ist also unmittelbar verbunden mit der fraglosen Anerkennung einer *Autorität*. Deren Anerkennung vermittelt Furcht und Geborgenheit als ungebrochene Einheit. Das Kind muss lernen, dass es die Geborgenheit – in der Bindung – nicht ohne die gleichzeitige Furcht verspüren kann. Die Hinwendung zur ursprünglichen Wildnis als die Rückkehr zur kindlichen Unschuld bedeutet also die Anerkennung einer höheren Autorität (für die modernen Menschen sind das Natur und Geschichte). Da die Autorität „den Charakter des *Maßgebenden*“ (Greiffenhagen 1986, 173; Hervorh. V. V.) hat, dient, was sie vorgibt, unhinterfragt¹⁰⁵ als Maßstab. Damit bewahrt sie vor Maßlosigkeit, zu der das Autonomiestreben und die anmaßende Vorstellung, das Subjekt könne die richtigen Maßstäbe selber setzen¹⁰⁶, geführt haben. Die Ordnung, mit deren Anerkennung und Ausgestaltung dem absolut Bösen zu begegnen ist, ist die wahre und gute Ordnung, welche von der Autorität vorgegeben wird.

Dass die Wildnis weder gut noch böse ist bedeutet nicht, dass sie bei Riehl als das *Paradies* angesehen wird. Sie liegt noch *vor* dem Sündenfall, aber die in der Wildnis lebenden Menschen müssen hart arbeiten – wie *nach* der Vertreibung aus dem Paradies – und sind von den Naturgewalten bedroht. Ihr Leben ist nicht paradiesisch-einfach, sondern in seiner Einfachheit und auch wegen dieser anstrengend und voller Entbehrungen. Die in der Wildnis lebenden Menschen sind – wie wir im folgenden Kapitel sehen werden – roh und grob und nicht paradiestypisch schön und sanft.

¹⁰⁵ „Das konservative Autoritätsverständnis verwahrt sich gegen die Vorstellung, die Freiheit, Autorität anzunehmen, bedeute die Möglichkeit eigener Prüfung der Voraussetzungen dieser oder jener Autorität. Das Vertrauen, das ich in eine Autorität setze, beweise vielmehr nur meine Freiheit, mich ihr zu beugen.“ (Greiffenhagen 1986, 173)

¹⁰⁶ Autorität und Tradition hängen im konservativen Denken eng zusammen, die „Autorität der Tradition beruht [...] in einem ihr eigenen Grunde: der göttlichen Stiftung“ (Greiffenhagen 1986, 172). Die Anerkennung der Autorität fällt deshalb zusammen mit dem Beachten der Tradition.

Die Westerwälder

Die Westerwälder sind, als Bewohner einer wilden Gegend, für Riehl selbst „Wilde“. Sie sind nicht die einzigen Waldbauern, deren Lebensweise er schildert, er befasst sich auch mit den Bewohnern anderer Mittelgebirge wie der Rhön, des Vogelbergs, des Fichtelgebirges und des Rothaargebirges. Trotzdem greife ich die Westerwälder nicht willkürlich heraus; die Auswahl rechtfertigt sich dadurch, dass sie einen bestimmten, ihm sehr wichtigen *Typ* des wilden „Waldbauern“ verkörpern und dass er sie deswegen auch genauer charakterisiert¹⁰⁷. Er unterscheidet zwischen zwei Typen von Mittelgebirgsbauern. Der eine Typ ist durch die Westerwälder, der andere durch die Rhöner repräsentiert. Im Unterschied zum Westerwald hat die Rhön „bessere Tage gesehen als die gegenwärtigen“ (LuL, 203), der Westerwald hingegen weist nur eine „Geschichte der Uncultur“ (ebd., 206) auf. „Hier also ist die Rhön dem sonst so gleichgearteten hohen Westerwalde ungleichartig; ihre Blütezeit liegt in der Vergangenheit, die des Westerwaldes in der Zukunft.“ (Ebd., 204)

Der Westerwälder verkörpert also den ursprünglichen, unschuldig-kindlichen 'Wilden' besser als alle anderen Bauern der Mittelgebirge und *gerade darum* hat er „Zukunft“.

Dass die Westerwälder 'Wilde' sind, bedeutet, dass sie als Teil der Wildnis in ihr leben. Sie unterscheiden sich damit von den Städtern oder auch den Feldbauern, die zwar auch in die Wildnis gehen, aber niemals zu ihr gehören können. Dass Wesen und Sitten der Westerwälder für Riehl tatsächlich 'wild' sind, wird an den Vergleichen deutlich, anhand derer er ihr Leben beschreibt. In den „elenden Häusern, die meist nicht einmal einen Schornstein haben“ werde der Rauch „wie bei *halbwild*en Völkern“ (ebd., 201, Hervorh. V. V.) zum Fenster hinaus gelassen. Überhaupt scheinen die „moosige[n] Lehmhütte[n] des hohen Westerwaldes [...] eher für *Indianer* als für deutsche Bauern bestimmt“ (ebd., 205; Hervorh. V. V.).

Die unschuldige, aber nicht-paradiesische Wildnis nimmt in der Figur des Westerwälder Bauern Gestalt an. Dieser akzeptiert seine Armut als eine von Gott, der Geschichte und der Natur gegebene, unumstößliche Notwendigkeit.

„Mühsal und Entbehrung übernimmt Geschlecht von Geschlecht als einen Ausfluß von Gottes unerforschlichem Rathschluß. Wo das Erbrecht des E-lends so tief im historischen Boden wurzelt, da zweifelt man auch nicht, daß das Erbrecht des Ueberflusses eine historische Nothwendigkeit sey.“ (Ebd., 219)

Die Westerwälder sind zwar arm, aber „reich in ihrer Beschränkung“ (ebd.). Sie sind ständig von den Unbilden der Natur bedroht, besonders im Winter. Dann erscheint „der

¹⁰⁷ Das gilt für „Land und Leute“, auf spätere Werke (z. B. „Die Pfälzer. Ein rheinisches Volksbild“; Stuttgart 1857) beziehe ich mich in dieser Arbeit nicht.

Sieg der spröden, unwirthlichen Natur am Vollkommensten“ (ebd., 223). Aber es ist gerade diese Bedrohung, die sie *bescheiden* macht. Ihre Erfahrung des wirklichen, harten Lebens lässt sie dankbar sein für die wenigen Dinge, die sie haben. „Leute, die ihre Schuhe mit Weidengerten zusammenbinden, weil sie kein Geld haben, um eine Schnur oder ein Riemchen zu kaufen, und die dennoch durchaus nicht zum Proletariat zählen, sind hier nicht selten.“ (Ebd., 219)

Man könne durch die ganze Rhön (die dem Westerwald hinsichtlich des Charakters und der Haltung ihrer armen Bewohner gleicht) reisen, „ohne den erhöhten Nothstand überhaupt wahrzunehmen“ (ebd., 230), weil die Armut mit natürlicher Selbstverständlichkeit und Bescheidenheit hin- und angenommen wird.

Diese Art der Armut nennt Riehl eine „naturnothwendige“. Armut kann entweder eine „unbewußte“ sein, wie bei den Westerwäldern, oder eine „bewußte“ (ebd., 191). Wenn sich die Menschen ihrer Armut bewusst werden, dann akzeptieren sie diese nicht mehr als selbstverständlich, sondern lehnen sich gegen sie auf; das kennzeichnet sie als Proletarier. Dem „Unterschied zwischen armen Leuten und Proletariern“ entspricht der „zwischen der naiven und der reflexirten, der reactionären und der oppositionellen Armuth“ (ebd., 192). Das Proletariat ist im Gegensatz zur naturnotwendigen unbewussten Armut eine *moderne* Erscheinung: „Nur wo die Armuth im Gefolge der Civilisation einzieht, wird sie rebellisch.“ (Ebd., 219) Proletarier in diesem Sinne gibt es nicht in den Dörfern des Westerwaldes oder in den Walddörfern überhaupt, sondern nur in den „begünstigteren Thälern[n]“ (ebd., 230), in den Felddörfern. „Hier hebt die moderne Noth an, hier wird die Armuth selbstbewusst, der Arme bespiegelt sich in seinem Elend, trotz und speculirt auf dasselbe.“ (Ebd.)

Den Charakter der Westerwälder stelle ich genauer dar, um erstens die Ambivalenz ihres Wesens zu verdeutlichen, die sich in Riehls über Gegenpole aufgebaute Gesellschafts- und Kulturtheorie einfügt und zweitens, weil sie Prototypen moderner, 'wilder' Naturmenschen sind, so dass es möglich ist, von ihren Eigenschaften Rückschlüsse auf die Bedeutung der Wildnis in der Theorie Riehls zu ziehen.

Einerseits sind die Westerwälder roh und grob und, wie alle Waldbauern, „händelsüchtiger“ (ebd., 32) als die Feldbauern.

„Der Westerwälder, ob er gleich wenig Fleisch ißt, ist doch ein starker Mann. Die Weiber sind meist massiver von Knochen und Muskeln als der Begriff weiblicher Schönheit verträgt. Die Wucht der Westerwälder Faust, wenn sie Schläge austheilt, hat historischen Ruf.“ (Ebd., 221)

Einige dieser Waldbauern sind „förmlich dumm geworden [...] in ihrer Armseligkeit“ (ebd., 216)¹⁰⁸. *Andererseits* aber haben sie auch gute Seiten. Sie sind „hart und kraftvoll“

¹⁰⁸ Riehl gibt z. B. folgende Begebenheit zum Besten, um die bäuerliche Einfalt zu demonstrieren: „In einem Seitenthale der Wisper, wenige Stunden nur seitab von der Weltstraße des Rheins, begehrte ich ein-

(ebd., 221)¹⁰⁹. Darüber hinaus sind sie „auch lustiger als der Feldbauer; es wird oft da ein genialer Lump aus ihm [dem Waldbauern], wo aus dem schwerfälligen Feldbauer ein *herzloser* Geizhals geworden wäre.“ (Ebd., 32; Hervorh. V. V.) Für Riehl ist die „Genügsamkeit [...] ein durchaus bezeichnender Zug in dem Charakterbilde unserer [...] armen Bergbewohner.“ (Ebd., 205) Sie sind auch aufrechte Menschen: „Verbrechen gegen das Eigenthum sind selten.“ (Ebd., 220) Im Vergleich zu den kultivierten Bewohnern der Städte und Felddörfer sind sie rechtschaffen. Die Kultur macht die Menschen zwar „fein“, aber nicht gut, im Gegenteil (vgl. Kapitel 5.3, S. 66 ff.).

„Der Schwurgerichtsbezirk des südlichen und hohen Westerwaldes hat in den letzten Jahren durchschnittlich fast nur so viele *Tage* nöthig gehabt, um die kriminalgerichtlichen Resultate der *Westerwälder Rohheit* abzuurtheilen, als die Assisen¹¹⁰ der angrenzenden Rhein- und Maingegend *Wochen* brauchten, um mit den *kriminellen Resultaten der dortigen Feinheit* fertig zu werden.“ (LuL, 221, Hervorh. V. V.)

Im Westerwälder sind die Gegensätze von gut und böse auf *unschuldige* Weise vereint. Er ist wie ein Kind, das für seine Fehler nichts kann, weil es noch nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden *weiß*. Diese Unterscheidungsfähigkeit muss auch nicht bestehen, da es eine (letztlich göttliche) Autorität gibt, die diesen Unterschied vorgibt und der man sich unterordnet (und unterordnen soll). Außerdem akzeptiert der Westerwälder die Strafe (z. B. in Form strenger Winter, auf die Hungersnöte folgen) als *selbstverständlich* und rebelliert nie gegen sie. Beim modernen Städter hingegen ist auch dessen gute Seite eigentlich böse. Seine Ambivalenz erscheint also als eine Ambivalenz *im Bösen*: Das Gute ist nur das „Feine“, was sich als eigentlich barbarisch herausgestellt hat, das Böse erscheint als Verwilderung und ist durch und durch böse. Das Feine und das Verdorbene sind in Schuld verbunden. Schuldig ist die großstädtische Zivilisation deshalb, weil sie als aufgeklärte selbst verantwortlich für ihre Taten ist. Ihr Autonomiestreben macht sie alleine verantwortlich für ihre Unmoral. Von der Verwilderung ist aller

mal Eier. Man sagte mir, es gebe keine im ganzen Dorf, weil es keine Hühner gebe, und Hühner halte man hier keine, weil man Gärten habe, denn die Hühner würden die Gärten verwüsten. Es ist nämlich dort Sitte, Garten und Hof ohne Umzäunung zu lassen, und ist den Bauern wohl seit Jahrhunderten noch niemals in den Sinn gekommen, daß man die Vortheile des Gartenbaues und der Hühnerzucht zugleich genießen könne, wenn man nur Zäune ziehe. Es wird ihnen diese Einsicht vielleicht auch in langen Jahren noch nicht kommen, obgleich ihnen die Steine zu den Mauern vor den Haustüren liegen und die Hecken nutzlos bis in' s Dorf wachsen.“ (LuL, 216)

¹⁰⁹ Die Betonung der Härte und Kraft dieser Bauern ist später von den Nationalsozialisten aufgegriffen und idealisiert worden. „Im Nationalsozialismus wird das Motiv des harten und genügsamen Bauern, der die Kultur am Leben hält, dahingehend weiterinterpretiert, dass er sie kämpferisch in fremde Territorien verbreiten muss.“ (Körner 2003, 394) Das möchte ich hier aber nur andeuten, da ich keine Vorfeldgeschichte des Nationalsozialismus schreiben möchte. Das würde, besonders bei Riehl, auf den sich die Nationalsozialisten explizit bezogen haben, sehr genaues und differenziertes Arbeiten erfordern, wie ich es nicht „nebenher“ leisten kann.

¹¹⁰ Assisen sind (mittelalterliche) Versammlungen, auf denen rechtliche Angelegenheiten verhandelt werden (z. B. Gesetze) (Meyers Großes Taschenlexikon 1992, Bd. 2, 167).

Zivilisationsfirnis abgeblättert und die Rohheit der Wildnis verbindet sich mit der von der Zivilisationsfeinheit übriggebliebenen Bosheit. Der Verwilderte hat nichts unschuldig Kindliches mehr, seine *Ungezügeltheit* wird nicht wie das Ungestüme des Wilden von einer fraglosen Anerkennung einer Autorität begleitet, sondern ist *Zügellosigkeit*. (Vgl. dazu ausführlicher Kapitel 6.3.2, S. 87 ff.) Dem verwilderten Städter fehlt die Unschuld des Westerwälders. Der Großstädter nutzt sein Wissen um den Unterschied von Gut und Böse nicht, um sich *bewusst* für das Gute zu entscheiden. Zwar ist auch derjenige für sein Tun selbst verantwortlich, der sich der Autorität unterordnet, auch er muss sich in jedem Augenblick für das Gute entscheiden. Das bedeutet bei Riehl aber, dass er sich jedes Mal *für die Autorität* entscheiden muss, ohne dass er (hinter)fragt, was das Gute ist. Dieses skeptische Hinterfragen wäre bereits eine Sünde, die der „Städter“ schon in dem Augenblick begangen hat, in dem er sich für autonom erklärt. Damit hat er sich gegen die höhere Autorität entschieden; alles, was er danach, als autonomes Subjekt, tut, ist deshalb bereits notwendigerweise sündhaft.

Der „ideelle Nutzen“ der Wildnis

In diesem Kapitel möchte ich diskutieren, *wie* für Riehl die Wildnis als kompensatorisches Prinzip zur städtischen Verwilderung wirkt, nachdem ich im vorangegangenen Kapitel untersucht habe, *was* er als Wildnis bezeichnet.

Bevor ich mit der Darstellung der unterschiedlichen Arten eines „ideellen Nutzens“¹¹¹, die Riehl der Wildnis zuschreibt, beginne, werde ich kurz zeigen, dass es ihm tatsächlich in erster Linie auf die nicht-materielle Bedeutung der Wildnis ankommt.

Wildnis als Gegenpol zu den Prinzipien ökonomischen Denkens

Riehl stellt die Wildnis immer als Gegenstück zu nutzbringend kultivierten „Feldern“ dar. Er nennt es eine „matte Defensive, welche die Fürsprecher des Waldes ergreifen, wofern sie *lediglich aus ökonomischen Gründen* die Erhaltung des gegenwärtigen mäßigen Waldumfanges fordern.“ (LuL, 30; Hervorh. V. V.)

Auch wenn Wildnis im Gegensatz zum kultivierten Feld steht, also zu nutzbringend bebauten Land, so werden doch bestimmte Formen der Wildnis, wie der Wald, bewirtschaftet. Wildnis ist also nicht nur wüstes, ödes, mithin nutzloses Land, sondern auch

¹¹¹ Die Begriffe „nicht-materieller“, „ideeller“ und „immaterieller“ Nutzen (oder auch Wert) verwende ich – ungeachtet eventueller Bedeutungsunterschiede – als Synonyme; beide stehen im Gegensatz zum „materiellen Nutzen“ und drücken aus, dass der Nutzen (oder Wert) einer Sache geistig, nur gedacht, unstofflich ist.

beispielsweise ein forstlich genutzter Wald. Wichtiger als der materielle ist ihm jedoch der „*ideelle Wert*“. „Wir schätzen aber die verschiedenen Formen der Bodencultur nicht bloß nach ihrem materiellen, sondern auch nach ihrem *ideellen Werthe* ab.“ (LuL, 35 f.; Hervorh. V. V.) „Der 'Nutzen' des nutzlosen Landes liegt auf einer anderen Ebene als der materiellen“ (Körner 2003, 394). Riehl spricht dem Wald also primär einen ideellen Wert zu. Das hat auch den Grund, dass ein bloß ökonomisches Interesse am Wald letztlich doch immer dazu führt, dass er gerodet wird: „Wer den Werth einer Bodencultur nur nach den Procenten ihres Reinertrags schätzt, der wird freilich Waldflächen roden wollen, um sie 'urbar' zu machen.“ (LuL, 35 f.; Hervorh. V. V.)

Die Wildnis scheint nicht deswegen wertvoll, weil sie *einen* bestimmten immateriellen Wert verkörpert und andere Sphären *andere* immaterielle Werte, sondern sie scheint ihren Wert gerade daraus zu beziehen, dass sie *keinerlei* materiellen Wert hat. Andererseits kann auch der *Kultur* immaterieller Wert zugesprochen werden: So ist z. B. das „Feld“ im Mittelalter nicht *nur* auf Nutzen ausgerichtet, sondern verkörpert, indem es mit dem „Wald“ im Gleichgewicht steht, einen immateriellen Wert. Und dieser kommt – „dialektisch“ – erst im Wert der Kultur zum Vorschein. Reine Wildnis ist also wohl, so wie sie jenseits von gut und böse ist, auch jenseits von Wert und Unwert. Ausschließlich auf den materiellen Nutzen kommt es in der modernen Großstadt an. So wie in der Aufklärung die Anmaßung absolut wird, so wird in ihr auch die Ökonomie, der materielle Nutzen, *absolut*.

Bloß ökonomisches Denken entspricht nicht dem Wesen des Menschen, der ein „natürliche[s] Grauen vor dem äußersten Maß der *absoluten* Civilisation“ (ebd., 30; Hervorh. V. V.) hat. „Dieser Gedanke, jeden Fleck Erde von Menschenhänden umgewühlt zu sehen, hat für die Phantasie jedes natürlichen Menschen etwas grauenhaft unheimliches“ (ebd.). Als Gegenpol zum materialistischen Denken seiner Zeit bestimmt er ideale Werte. Das materialistische Denken wirkt nicht nur in der Großstadt, sondern hat auch auf dem Land um sich gegriffen; es ist eben ein allgemeines Kennzeichen der modernen Zeit. Aber so wie die Großstadt das Symbol der „geldgierigen Zeit“ (ebd., 209) ist, ist die *Wildnis* das Symbol für die nicht-materiellen Werte. In diesem Sinne bestimmt Riehl also tatsächlich die Großstadt und die Wildnis als Gegenpole in der Moderne, er stellt nicht etwa der Großstadt, was ja auch möglich ist, und im konservativen Denken weit verbreitet, die ländliche Kulturlandschaft gegenüber.

Wie die Wildnis im Speziellen als dieser Gegenpol wirkt, möchte ich im Folgenden zeigen. Zuvor möchte ich kurz darauf eingehen, was Riehl mit seiner Aufforderung, für das „Recht der Wildnis“ (ebd., 40) zu kämpfen, meint. Einige erläuternde Bemerkungen dazu erscheinen notwendig, weil Riehl in einigen Interpretationen als Vorläufer einer biozentrischen oder holistischen Naturschutzeinstellung dargestellt wird (so z. B. bei Strelow 2002, 200 f.) Es ist aber nicht die Wildnis selbst, der Riehl Rechte zuspricht, vielmehr soll jeder Mensch im Interesse der Gesellschaft und der Kultur das Recht und die Möglichkeit haben, in der Wildnis Erfahrungen machen zu können. Nach dem bisher

Gesagten ist bereits leicht einzusehen, dass es ihm nicht um den Schutz der Wildnis um ihrer selbst willen geht, sondern dass sie geschätzt und bewahrt werden soll, weil sie ganz bestimmte Aufgaben in der modernen Gesellschaft übernimmt. Das heißt, eigentlich meint er ein „Recht auf Wildnis“ (vgl. Körner & Eisel 2001, 156)¹¹².

Vielfalt durch Wildnis

Grundsätzlich ist es möglich, den Wert der Wildnis auf zwei unterschiedlichen Weisen zu bestimmen. Sie kann einen Wert *als* Wildnis haben und sie kann als *Teil* einer *Kulturlandschaft* wertvoll sein. Da Riehl die Entstehung des „Feldes“ prinzipiell als eine positive Kulturentwicklung ansieht, ist nicht zu erwarten, dass er ein „Zurück zur Wildnis“ fordert, sondern, auch wegen seiner Gleichgewichtstheorie, immer nur für Wildnis *in* der Kulturlandschaft plädieren kann.

Riehl nennt explizit als ideellen Wert der Wildnis ihren Beitrag zur Ausgestaltung der Vielfalt an Bodenkulturformen, also ihren Beitrag zur *landschaftlichen Vielfalt*. Diese ist nicht in einem abstrakten Sinn für ihn von Bedeutung (etwa als reine Vielzahl unterschiedlicher Elemente, die auch reine Naturlandschaftselemente sein könnten): Landschaftliche Vielfalt bedeutet für ihn erstens Vielfalt an Bodenkulturformen. Zweitens ist auch die Wildnis für ihn eine Bodenkulturform, und zwar weil in ihr Kultur gerade als Nicht-Kultur, als Kultur der 'Wilden' stattfindet und weil die Wildnis in der Kulturlandschaft i. e. S. liegt. Und drittens drückt die Vielfalt der Bodenkulturformen die der Volksstämme aus. In ihr ist nämlich nicht nur die Gliederung der bürgerlichen Gesellschaft vorgebildet (s. Kapitel 2.4), sondern auch die des Volkes mit spezifischen Sitten. „Die Verschiedenartigkeit der Bodenkulturform ist eine der tiefsten Wurzeln unseres Reichthums an individuellen socialen Bildungen, und damit der Lebensfülle unserer Gesellschaft selber.“ (LuL, 36)

„Vielfalt“ gilt allgemein im konservativen Denken als Wert, weil durch die Vielfalt der Erscheinungen die Individualität (in) der Welt Ausdruck findet (Körner 2003, 394). Wenn in diesem Denken das Prinzip der Individualität gegen die egalisierenden Prinzipien des Fortschritts gestellt wird, so bedeutet das nicht, dass in liberaler Manier individuell Verschiedenes toleriert wird, sondern meint, dass alles individuell sein soll. „Individuell“ wird dabei in dem Sinne verstanden, dass es einerseits von allen anderen verschieden sein soll, aber andererseits dabei 'seine Art' zu repräsentieren hat (s. oben Kapitel 5.4, S. 73 ff.). Diese Wertschätzung der Vielfalt zeigt sich bei Riehl nicht nur in der Betonung der Vielfalt der Volksstämme, sondern besonders als Wertschätzung regi-

¹¹² „Das bedeutet, Riehls Diktum von einem Recht *der* Wildnis würde besser durch das eines Rechtes (des Bürgers) *auf* Wildnis ersetzt, um dem Missverständnis vorzubeugen, es sei hier die Natur als Selbstzweck gemeint, also gewissermaßen eine biozentrische Schutzauffassung anvisiert und nicht eine anthropozentrische, die menschliche Erlebnisräume als notwendigen Bestandteil der Kultur schützen will und deshalb für Wildnis eintritt.“ (Körner & Eisel 2001, 156; Hervorh. i. O.)

onaler *landschaftlicher* Vielfalt¹¹³. Den von allen Besonderheiten abstrahierenden Gegner im Blick, schreibt Riehl: „Rottet den Wald aus, ebnet die Berge und sperrt die See ab, wenn ihr die Gesellschaft in dem gleichgeschliffenen Universalismus der Geistesbildung nivellieren wollt.“ (LuL, 31)

Die Wildnis leistet also, so scheint es zunächst, einen Beitrag zur Erhöhung der regionalen Vielfalt wie jeder Typ kultivierter Landschaft auch. Die Kultur(landschaft) gestaltet die von der Natur in ihr selbst angelegten Verschiedenheiten aus. (In diesem Sinne ist Kultur notwendig und sie ist selbst natürlich, weil die Natur zur Ausgestaltung ihrer eigenen Anlagen auf die Kultur angewiesen ist, vgl. oben Kapitel 2.4, S. 26 ff.) Zu der Verschiedenartigkeit, die die Kultur erzeugt, tritt aber mit der Wildnis ein Faktor, der *ganz ohne* kulturellen Einfluss gedacht wird und das macht die *besondere* Bedeutung der Wildnis hier aus. Dadurch erhält die landschaftliche Vielfalt eine *völlig neue Qualität*. Die eingangs formulierte Vermutung, dass Riehl den Wert der Wildnis nicht in ihr selbst sieht, sondern sie als Teil der Kulturlandschaft wertschätzt, bestätigt sich also nur teilweise. Angemessener erscheint eine Einschätzung, welche die Wildnis *selbst* als unersetzbaren *Teil* der Kulturlandschaft ansieht. – Dass die Wildnis als Bestandteil der Kulturlandschaft *ganz ohne* Kultur gedacht wird, erhält dann besondere Bedeutung, wenn es auf der Seite der Kultur soweit gekommen ist, dass diese *ganz ohne* Natur (und auch ohne Geschichte und Religion) auszukommen meint. Nur die Wildnis, die die ursprüngliche Kulturlosigkeit repräsentiert, kann die verwilderte Kulturlosigkeit der Stadt kompensieren.

Wildnis als Jungbrunnen der Nation

Mit der Wildnis verbindet Riehl die Begriffe des Ursprungs, der Jugend und der Zukunft, die er gegen die des Untergangs, des Alters und der Vergangenheit stellt. Wildnis steht am und darum auch für den Anfang von allem, weil sie das ist, was vor aller Geschichte, d. h. vor aller Kulturentwicklung da war. Wenn sich etwas von dieser Ursprünglichkeit bis in die moderne Zeit hat retten können, dann ist das die Wildnis. Auch die in der Wildnis lebenden Menschen führen noch ein ursprüngliches Leben, weil sich ihre Sitten über Jahrhunderte hinweg nur wenig verändert haben¹¹⁴:

¹¹³ Vgl. zu dieser Argumentation Körner (2003, 394): „Bei Riehl wird [...] deutlich, weshalb ursprüngliche und damit zunächst nutzlose Wildnis zu erhalten ist: Der 'Nutzen' des nutzlosen Landes liegt auf einer anderen Ebene als der materiellen, nämlich darin, dass es die Maximen eines auf die regionalen Besonderheiten von Natur und Kultur bezogenen Weltbildes zu belegen scheint. Denn es zeigt, dass es verschiedene Entwicklungen des Landes gibt und verweist auf die regionale Vielfalt. Diese Vielfalt wiederum ist – das ist das Grundaxiom des bei Riehl vertretenen konservativen Weltbildes – ein Ausdruck der Individualität der Welt. In dieser Individualität sieht der Konservatismus im Gegensatz zu den universellen, die Eigenart nivellierenden Prinzipien der Moderne, die Kraft für die weitere Kulturentwicklung.“

¹¹⁴ „Die Stabilität und Reaction des Culturlebens waren Jahrhunderte lang auf dem hohen Westerwald leibhaftig geworden“ (LuL, 206).

„In unseren Walddörfern [...] sind unserem Volksleben noch die Reste *ur-anfänglicher Gesittung* bewahrt, nicht bloß in ihrer Schattenseite sondern auch in ihrem naturfrischen Glanze.“ (Ebd.; Hervorh. V. V.)

Die Westerwälder zeichneten sich durch besondere „*Stabilität der Sitte*“ (ebd., 195; Hervorh. V. V.) aus. Sittenstabilität habe ich in Kapitel 2.3 (S. 21 f.) als ein Kennzeichen des Bauerntums im Allgemeinen dargestellt. Sie zeigt sich bei den Westerwäldern, wie bei allen Berg- und Waldbauern, in besonderem Maße. Diese beständigen Sitten sind zwar durchaus ambivalent, aber diese „Nachtseite des bäuerlichen Konservatismus“ (LuL, 216) ist, wie wir oben schon gesehen haben, keine Bosheit, da die Westerwälder unschuldig sind. Sie erscheint vielmehr als eine *unentwickelte* Sittsamkeit. Die Sitten der Waldbauern sind, da sie in ihrer Entwicklung zurück- und in einer früheren Kultur-epoche steckengeblieben sind, noch frei von jeder Spur von Überzivilisation. In der ursprungsnahen Unentwickeltheit liegt ihre schlichte Sittsamkeit begründet. Sie weisen (noch) keine sündhaften Autonomiebestrebungen auf. Auf eine natürliche und naturwüchsige Art ist das Leben in der Wildnis also moralischer als das durch abstrakte Gesetze geregelte moderne (Großstadt)Leben (vgl. Kapitel 5.3, S. 66 ff.).

Riehl geht der Frage nach, welchen Nutzen die Wildnis, deren Zeit seit Kulturepochen vergangen ist, für die moderne Gesellschaft haben kann. Wichtig ist ihm dabei, dass man sich der Anfänge der Kulturarbeit erinnern kann und dass es auch in der modernen Zeit noch Wildnis *gibt* und dass die beim Erinnern helfen kann.

In der Wildnis bleiben die ursprünglichen Kräfte und Tugenden erhalten (vgl. Körner 2003, 394; Körner & Eisel 2001, 154 f.). Die Volksgruppen, die in der Wildnis leben, stehen nämlich noch in direkten Kontakt zur Natur, d. h. dass sie noch unmittelbar von ihr abhängig und ihr auch direkt ausgeliefert sind. Jeder harte Winter bedroht ihr Überleben ebenso wie jede schlechte Ernte, sei sie durch Trockenheit, zu viel Regen oder Schädlingsbefall hervorgerufen. Ihre Lebensverhältnisse gleichen jenen der ersten Siedler. Sie müssen also dieselbe *Einfühlungsgabe* wie diese im Umgang mit der Natur beweisen. Die wilden Wald- und Gebirgsbauern sind somit der Natur noch nicht so entfremdet wie die zivilisierten Stadtmenschen¹¹⁵.

„Unserem speziell großstädtischen Leben merkt man es dann wieder in tausend Zügen an, wie weit sich der ächte Wald von diesen Städten zurückgezogen hat, wie *entfremdet* die Bevölkerung dem Wald geworden ist.“ (LuL, 34 f.; Hervorh. V. V.)

¹¹⁵ Was er für die Großstädter sagt, gilt auch für die „feisten Getreidebauern“: Beide, die Städter und die Getreidebauern sind der Natur entfremdete Menschen, sie repräsentieren den Typ des modernen, aufgeklärten Menschen.

Körner und Eisel (2001, 155; Hervorh. V. V.) schreiben, dass sich an den Waldbauern zeige, dass die Wildnis für Riehl „der Ort ist, an dem sich die ursprünglichen *kolonialisatorischen* Kräfte des Volkes erhalten haben“. Sie weisen darauf hin, dass das „Motiv der harten und genügsamen Bauern, die die Kultur am Leben erhalten“ nicht nur im Nationalsozialismus – auf den ich noch etwas genauer eingehen werde –, sondern als „Motiv des *Kolonisten* auch in der amerikanischen Wildnisidee eine bedeutende Rolle“ (ebd.; Hervorh. V. V.) spielt. Obwohl es tatsächlich Gemeinsamkeiten zwischen den amerikanischen Pionieren und den Waldbauern (bzw. zwischen den auf sie bezogenen ideologischen Motiven) gibt, so lassen sich auch signifikante Differenzen feststellen. Der wichtigste Unterschied ist, dass die Pioniere als *kultivierte* Menschen in die Wildnis gezogen sind¹¹⁶, die Waldbauern hingegen sind *Teil* der Wildnis, sie sind wie die „Indianer“, also selber ‚Wilde‘¹¹⁷. Außerdem zeichnen sich die rodenden und die Wildnis bekämpfenden Kolonisatoren der *frontier* keineswegs durch Einfühlungsvermögen aus – weder real noch in der sie verherrlichenden Ideologie. Nash (1982, 31) charakterisiert die Haltung der ersten Pioniere der Wildnis gegenüber folgendermaßen: „Wilderness was waste; the proper behaviour toward it, exploitation.“ Eine solch *ausbeuterische* Einstellung ist den Waldbauern fremd, zwar haben auch sie einst den Wald gerodet, aber das war erstens kein Akt der Ausbeutung, zweitens ist es lange her und drittens tun sie es heute nicht mehr.

Die Menschen, die in der Wildnis leben, sind kraftvoll, zäh und gesund. Das

„Leben in der Wildniß, das unverkünstelte, rohe Naturleben erhält den Körper zäh bei allem Elend und die meisten der so verrufenen Bezirke [...] zeigen ein günstigeres Sterblichkeitsverhältnis als die Großstadt London“ (LuL, 202).

Die Menschen der Wildnis sind deshalb so zäh, weil sie durch die schwierigen Lebensbedingungen *abgehärtet* sind. Diese Abhärtung wird bei Riehl aber *nicht* wie in der nationalsozialistischen „Blut-und-Boden“-Ideologie als *rassisch*, sondern, da sie sich in den *Sitten* niederschlägt, als *kulturell* vererbbar gedacht.

Es erscheint an dieser Stelle notwendig, die Theorien Riehls gegenüber der nationalsozialistischen Ideologie wenigstens in grundlegende Punkten abzugrenzen – eine befriedigende Auseinandersetzung würde allerdings eine eigene Arbeit erfordern. Diese

¹¹⁶ Dass die Pioniergesellschaft großen Wert darauf legte, als Kultivierte die Wildnis zu bezwingen, wird an ihrer Angst deutlich, diese Kultiviertheit in der Wildnis zu verlieren: „A more subtle terror than Indians or animals was the opportunity the freedom of wilderness presented to men to behave in a savage or bestial manner.“ (Nash 1982, 29)

¹¹⁷ Dass zu Riehls Idee von Wildnis ‚Wilde‘ dazugehören, macht seinen Wildnisbegriff zu etwas Besonderem, denn dieser hebt sich aus einer Reihe von Vorstellungen heraus, in denen die Wildnis gerade dadurch charakterisiert ist, dass in ihr niemand lebt: „Wildnis zeichnet sich – im Gegensatz zum aussereuropäischen [!] Dschungel – durch die Abwesenheit einer einheimischen Bevölkerung aus.“ (Stremlow & Sildler 2002, 37)

Abgrenzung ist notwendig, weil sich in Riehls Theorien Elemente finden lassen, auf denen später die des Nationalsozialismus aufbauen und weil sich nationalsozialistische Theoretiker auf Riehl bezogen haben. So wurde beispielsweise „’Die Familie’ [...] zum unseligen Hausbuch der deutschen Familie bis in die nationalsozialistische Zeit“ (Steinbach 1976, 14). In der Volkskunde wurde „Ende der siebziger Jahre eine ’Riehl-Kontroverse’ provoziert, die bis Mitte der achtziger Jahre andauerte [...] Riehl stand [...] im Verdacht, die Traditionslinie einer germanistischen Volkskunde wenn nicht begründet, so doch jedenfalls mittels deutschtümelnder konservativer Romantik von Anfang an diskreditiert zu haben. Auch darin führte die Kritik der Volkskunde gegen Riehl eher einen Kampf gegen die Vergangenheit der nationalsozialistischen Ideologie ihrer Disziplin als gegen Begriff und Methodik der ’sozialen Ethnographie’ Riehls selbst.“ (Altenbockum 1994, 4 f.) Riehl soll nicht „verharmlost“ werden, sondern es soll vor übereilten Einschätzungen¹¹⁸ als „Wegbereiter“ oder „Vorläufer“ des Nationalsozialismus gewarnt werden, die eine differenzierte Betrachtung seiner Theorien und damit auch eine genaue Kenntnis der Vorgeschichte der NS-Ideologie, der *Logik* ihrer Entwicklung unmöglich machen.

Für die Nationalsozialisten ist ein ideales Mensch-Natur-Verhältnis im bodenständigen „deutschen Bauerntum“ verwirklicht. Die deutschen Bauern sind „Siedler“, die sich durch ein produktives, schöpferisches und verantwortungsvolles Wirtschaften auszeichnen. Sie werden den umherwandernden „Nomaden“ gegenübergestellt. Für die produktiv-sesshafte Art des Wirtschaftens wird neben bestimmten Rasseeigenschaften „die Notwendigkeit einer bestimmten *Belastung durch Natur* vorausgesetzt, wie sie gerade durch das mitteleuropäische Klima gegeben ist. Die mitteleuropäische Natur fordert besser als alle anderen Naturumgebungen den Menschen zu ihrer Überwindung“ (Bensch 1999, 42 – Darrés Blut-und-Boden-Theorie interpretierend; Hervorh. V. V.) auf. Abhärtung wird in der Blut-und-Boden-Ideologie also gedeutet als „*Behauptung* gegenüber einer *harten* Umwelt“ (Komorowski 1995, 671; Hervorh. V. V.) Für diese Behauptung gegen die Natur wird die Existenz starker Erbanlagen bereits vorausgesetzt, damit die Überlegenheit der „nordischen Rasse“ nicht nur zufällig ist (vgl. ebd.). Den Siedler kennzeichnet also seine „Tatkraft“, die er in der Auseinandersetzung mit der Natur entwickelt, die jene Tatkraft ermöglicht und die sich an der Natur zeigt. „Weil sie sich [...] vererbt, setzt sie sich unter den Siedlern durch Selektion allmählich durch.“ (Bensch 1999, 42)¹¹⁹

¹¹⁸ So stellt Altenbockum fest, dass jeder, der sich mit Riehl beschäftigte, zur Zeit dieser Kontroverse unter „Ideologieverdacht“ (Altenbockum 1994, 2) stand. René König z. B. habe Wolf Lepenies „schon deshalb kritisiert, weil dieser ’eine Wiederbelebung Riehls zu provozieren’ versucht habe. Lepenies hatte nichts anderes getan, als die Verbindung von Literatur und Wissenschaft bei Riehl zu betrachten. Worin ein ’erschreckendes Fehlurteilen’ Lepenies bestehen soll, bleibt Königs Geheimnis.“ (Ebd.; Fn. 7)

¹¹⁹ Vgl. neben Bensch 1999 und Komorowski 1995 zur Blut-und-Boden-Ideologie und zur nationalsozialistischen Landespflege auch Körner 2001; Kapitel 2.

Abhärtung bei Riehl hingegen, und das ist der wesentliche Unterschied, vererbt sich nicht biologisch. Die Waldbauern stehen auch nicht im Kampf mit der harten Natur, aus dem sie als Sieger hervorgehen wollen, sondern sie sind die Unbilden der Natur ertragende Leidgeprüfte, die sich nicht kämpferisch gegen die harten Lebensbedingungen auflehnen. Zwar spricht auch Riehl davon, dass einige der armen Gebirgsbauern durch „Sturmwind [, ...] Unwetter, Seuchen und Hunger“ (LuL, 202) umkommen, aber er beschreibt das nicht als Höherzüchtung einer Rasse durch Selektion, was ja zur Entstehungszeit seines Werkes – vor Darwin – auch noch gar nicht möglich war. Während der Darwinismus radikal unteleologisch konstruiert ist, bewertet der darwinistisch beeinflusste Rassismus (bzw. der Sozialdarwinismus) die faktische Entwicklung positiv, deutet den Darwinismus also teleologisch um. Riehl beschreibt die Katastrophen als zielgerichtete Naturvorgänge. Dieser teleologische Gebrauch von Natur ist mit darwinistischen Denkweisen unvereinbar¹²⁰, wohl aber mit sozialdarwinistischen. Doch es gibt einen wesentlichen Unterschied: Riehl bezeichnet die Katastrophen als „nationalökonomisches und socialpolitisches Heilverfahren im großen Styl“ (ebd.), durch das „sich die Natur erlösen [will] von dem krankhaften Zustande der Ueberbevölkerung“ (ebd.). Die Naturunglücke dienen also nicht der Herauszüchtung einer (vorher)bestimmten, höherwertigen Rasse, sondern es geht um die Befreiung von einer zu hohen Bevölkerungszahl. Er hält die Anzahl der Menschen für zu groß – unabhängig davon, welcher Volksgruppe diese angehören.

Überhaupt scheint Riehl keinen Begriff von „Rasse“ zu haben. Er spricht zwar vom „germanischen Geiste“ (ebd., 30), dem es in besonderem Maße zuwider ist, jeden Flecken Land kultiviert zu sehen. An anderer Stelle nimmt er Bezug auf eine „ureigene Er rungenschaft germanischer Völker“ und führt aus, dass es „unserem Volksgeiste seit Urwalds Zeiten näher [ist], die Sitte auszubilden als das Gesetz“ (ebd., 7). Die Gemeinschaft wird also nicht durch starre und abstrakte Gesetze reglementiert, sondern sie bringt naturwüchsig die richtigen Gewohnheiten hervor, die das Zusammenleben auf natürliche Weise lenken. Der Gedanke, dass es dem germanischen Volk näher lag, Sitten auszubilden als auf abstrakte Gesetze zu achten, findet sich zwar auch bei den Nationalsozialisten (z. B. bei Wiepking-Jürgensmann¹²¹). Riehls Gesellschafts- und Kulturtheorie scheint aber *kulturalistisch* begründet, weil die Eigenschaften der Germanen eben in ihrem Volksgeist, in ihren Sitten begründet liegen. Bei den Nationalsozialisten hingegen, und das ist der wesentliche Unterschied, liegen sie im „Blut“ bzw. der „Rasse“.

¹²⁰ Sie dürften aber typisch für den Zeitgeist gewesen sein, der den Sozialdarwinismus ermöglicht hat (Trepl, schriftl. Textanmerkung)

¹²¹ „Aus ewigem Kampf um die Erhaltung und Gestaltung ihrer Fruchtlandschaft trugen die Unsrigen eine eigene Verantwortung, wurden Richter im eigenen Innern, während ihnen Gesetze und Verantwortung zusammengenommen wesentlich unwichtiger waren als das eigene Rechtsgefühl.“ (Wiepking-Jürgensmann 1942, 16; zit. n. Lindner 2004)

Für seine moderne Zeit hält Riehl fest, dass die Eigenschaften, die ein Volk nur in der Wildnis erlangen und bewahren kann, also stabile Sitten, Ausdauer, Stärke und Kraft, helfen, die „*Degeneration der Kultur* zu verhindern und sie statt dessen weiterzuentwickeln.“ (Körner 2003, 394; Hervorh. V. V.). Die modernen Städte sind für ihn die Orte, die eine solche durch Überzivilisation hervorgerufene „Entartung und Erkrankung des Volkslebens“ (ebd.) bewirken und in denen die natürliche Lebenskraft vertrocknet. Diesem Bild entsprechen die ausgedörrten, wüsten und ausgelaugten Ebenen des „Feldes“, die er den frischen und schattigen „Wäldern“ der Gebirge gegenüberstellt. Der „Wald“ repräsentiert Eigenschaften wie Jugendlichkeit, Frische und Stärke, die als Eigenschaften der Kultur die Zukunft des Landes sicherstellen. Es ist jedoch eine Frage, was und wie die Anwesenheit 'wilder' Kulturelemente in der Moderne Positives bewirken kann: Schließlich sind die Waldbauern fernab der Städte, welche die Walddörfer aufzusaugen scheinen, die gesellschaftlich und ökonomisch unbedeutend sind. – Die Einflussnahme der Waldbauern denkt Riehl als über deren „Geist“, ihren „Odem“ vermittelt:

„So lange es Volksgruppen gibt, deren volle jugendliche Triebkraft noch halb im Schlummer liegt, gleich der Triebkraft ihres heimischen vom Umbau noch nicht ausgesogenen Bodens, Volksgruppen, die noch in den Flegeljahren ihrer Culturgeschichte stecken, wie die Westerwälder Bauern, so lange soll man noch nicht vom Ende Deutschlands reden. Wann die Mittagssonne der Civilisation die Ebenen bereits versengt hat, dann wird von den culturarmen Berg- und Hochländern der Odem eines ungebrochenen naturwüchsigen Volksgeistes wie Waldesduft wieder erfrischend über sie hinwehen.“ (Ebd.)

Wie Riehl sich diese kulturelle Einflussnahme genau vorstellt, beschreibt er nicht ausdrücklich. Es finden sich zu wenige Hinweise, um sagen zu können, *wie* er sich denkt, dass die Waldbauern Deutschland vor dem Untergang retten können. Seinen Ausführungen ist lediglich Folgendes zu entnehmen: Zum einen kann die Einflussnahme vermittelt über aufmerksame Sozialpolitiker geschehen, die durch das Studium der „wilden“ Volksgruppen deren Naturverbindung als wesentlich für das ganze Volk erkennen und entsprechende politische Maßnahmen in die Wege leiten. Zum anderen ist diese Einflussnahme als direkte vorstellbar: Die Städter kommen bei verschiedenen Gelegenheiten in Kontakt mit den Gebirgsbauern, z. B. auf dem Markt oder wenn diese in die Stadt ziehen, und erleben dabei an ihnen unverkünstelte Lebensweisen, die auf sie abfärben. Dass die Waldbauern eine *aktive Rolle* zur Rettung des Landes spielen könnten, deutet Riehl nur mit einem beiläufig aufgeführten historischen Beispiel an: Einst halfen die Westerwälder im Kampf zur Befreiung der Niederlande.

„Jene deutschen Heerscharen, deren Blut den alten Oraniern die Freiheit der Niederlande erobern half, bestanden wohl größentheils aus Westerwäldern. Ja die alten kraftvollen oranischen Fürsten selber mögen zu den Westerwäldern gezählt werden“ (ebd., 221).

Es erscheint aber fraglich, ob dieser Hinweis ausreicht, um die These zu erhärten, dass Riehl die Rettung vor dem Untergang Deutschlands in einer *Führungsrolle* der „Wilden“ sieht. „Führung“ musste dabei nicht rassistisch im Sinne einer „Blutauffrischung“, sondern dürfte als geistige „Auffrischung“, als „Verjüngung“ verstanden worden sein. Diese ist durch die Überzivilisation gefährdet, die das deutsche Volksleben bedroht, und zwar von zwei Seiten: *von innen* als „Erkrankung“ und „Entartung“, aber auch *von außen*. Ein geschwächtes Volk ist leichte Beute für die Einflüsse anderer Völker.

„Jede Nation, die nicht mehr eine gewisse Masse rohen Volkslebens in ihre Gesamtheit einschließt, ist ihrem Untergang nahe. Kann sie sich aus sich selbst nicht mehr verjüngen, dann werden andere Völker über sie strömen, um ihr diesen Verjüngungsprozeß abzunehmen.“ (Ebd., 222 f.)

Die Wildnis soll das entwickelte Kulturleben nicht *ersetzen*, sondern *ergänzen*. Für ein lebendiges Volksleben bedarf es – dem oben über die dialektische Vermittlung und das Gleichgewicht Ausgeführten entsprechend – immer beider Extreme, also sowohl der städtischen Kultur als auch der landschaftlichen Wildnis.

„Freuen wir uns, daß es noch so manche Wildniß in Deutschland gibt. Es gehört zur Kraftentfaltung eines Volkes, daß es die verschiedenartigen Entwicklungen *gleichzeitig* umfasse. Ein durchweg in Bildung abgeschliffenes, in Wohlstand gesättigtes Volk, ist ein todes Volk, dem nichts übrig bleibt, als daß es sich mit samt seinen Herrlichkeiten selber verbrenne wie Sardanapal¹²².“ (Ebd.; Hervorh. V. V.)

„Der ausstudierte Städter, der feiste Bauer des reichen Getreidelandes, das mögen die Männer der Gegenwart seyn, aber der armselige Moorbauer, der rauhe, zähe Waldbauer, das sind die Männer der Zukunft.“ (Ebd., 31; Hervorh. V. V.)

Dass er die Waldbauern als „Männer der Zukunft“ (ebd., 31) bezeichnet, meint nicht, dass es in Zukunft *nur* noch Waldbauern geben soll und auch nicht, dass diese in einer Art sozialdarwinistischer Auslese sich höher entwickeln und die anderen verdrängen werden. Das widerspräche seiner Vorstellung, dass eine lebendige Gesellschaft eine ausgewogene sein muss und dass sich Kultur nur als Gleichgewicht in der Vermittlung gegensätzlicher Extreme einstellt (vgl. Kapitel 6.1, S. 79 ff.). Es drückt vielmehr aus, dass es *ohne* die ‚Wilden‘, also alleine durch „Städter“ und „Feldbauern“, keine Zukunft geben kann. Die Waldbauern sind zwar „armselig“ in der „Gegenwart“, aber die „feis-

¹²² Unter Sardanapal (Assurbanipal), ca. 669 - 627, entstand die bedeutendste Bibliothek des Alten Orients in Ninive (Meyers Großes Taschenlexikon, Bd. 2, 169; Stichwort Assurbanipal).

ten Bauern“ der Ebenen, die jetzt in Wohlstand schwelgen, hätten keine Zukunft, wenn es die „Gebirgsbauern“ nicht gäbe¹²³.

Freiheit

Riehl betont, dass in der Wildnis ein *Freiheitserlebnis* möglich ist, das – wie alles Gute, das die Wildnis ermöglicht – ein Aspekt der Bedeutung der Wildnis als 'Jungbrunnen' ist. Problematisch dabei ist, dass sich auf den ersten Blick die Betonung der Erfahrung *persönlicher* Freiheit eher in den Kontext liberaler, also progressiver, Theorien einordnen lässt. Riehls Denken wurde aber bislang – in dieser Arbeit und in der Literatur – als konservativ dargestellt. Körner und Eisel z. B. (2001, 156; Hervorh. i. O.) sehen darin, dass Riehl im Wildniserleben die „Erfahrung *persönlicher Freiheit*“ wichtig ist, einen Widerspruch zu seiner konservativen Grundhaltung und sie vermuten deshalb Folgendes: „Diese Freiheit wird im konservativen Weltbild natürlich wieder in das Telos des Volksorganismus eingeordnet und dadurch relativiert, weil es ja gerade nicht um bedingungslose Emanzipation gehen soll.“ (Ebd., 156) Es gibt aber Freiheit als Wert nicht nur im liberalen Weltbild, sondern auch im konservativen (wobei sich beide gegenseitig einen Begriff von *Scheinfreiheit* vorwerfen, vgl. Kapitel 2.1, S. 12 ff.). Im Folgenden möchte ich zeigen, das Riehls Freiheitsverständnis zwar auf den ersten Blick ein liberales zu sein scheint, sich aber darin, dass er es gegen *politische* Freiheit stellt, als *konservatives* offenbart.

Damit Wildnis der Ort sein kann, an dem sich Freiheitsgefühle einstellen, müssen für Riehl bestimmte Bedingungen erfüllt sein: Zum einen muss die Wildnis frei betretbar sein; es darf kein Wegegebot geben und der Wanderer oder Spaziergänger muss sich unbeaufsichtigt und ungelenkt wissen.¹²⁴

„Doch selbst für den freien, heiligen Wald gibt es in Deutschland Prachtstücke polizeilichen Humors. Wenn man auf der Insel Rügen in den von den Norddeutschen als eine Art Urwald gepriesenen uralten Buchenforst der Granitz tritt, so leuchtet dem Wanderer an einem mächtigen Baumstamm ein Placat entgegen mit der Inschrift: daß man in diesem Wald nur umhergehen dürfte in Begleitung eines fürstlich Putbusischen Forstaufsehers zu 5 Sgr. die Stunde. Die Schauer eines Urwaldes in forstpolizeilicher Beglei-

¹²³ Wenn sich „uraltetes Naturleben [...] mit dem vielhundertjährigen Bildungsleben [...] *austauschend vermischt* [...]“ (LuL, 223; Hervorh. V. V.), sieht Riehl die Extreme auf ideale Weise verbunden. (Vgl. Kapitel 5.4, S. 19 ff.)

¹²⁴ Vgl. zu dieser Argumentation Körner und Eisel (2001, 156), Riehl im Hinblick auf die Situation des heutigen Naturschutzes interpretierend: „Das bedeutet, dass Naturerfahrung und auch die Erfahrung der eigenen körperlichen Möglichkeiten auf die freie Betretbarkeit der Wildnis angewiesen sind, weil sonst die Lust am Wandern und an anderen Tätigkeiten erheblich gemindert ist.“

tung zu 5 Sgr. die Stunde genießen, das kann doch nur ein geborener Berliner.“ (LuL, 35)

Im Wald und in der Wildnis überhaupt wird Freiheit als Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen erfahren. Man ist unbeaufsichtigt. Man kann von der vorgegebenen Straße abweichen und sich, alleine seinem „Gelüsten“ folgend, seinen eigenen Weg suchen. In der Wildnis besteht kein Zwang, sich Konventionen gemäß manierlich und dezent zu verhalten. Aber ist für Riehl diese Freiheit *persönliche* Freiheit nach *konservativem* Verständnis oder handelt es sich um ein Erleben *individueller* Freiheit im *liberalen* Sinn? Oder es ist gerade eine Charakteristik speziell der konservativen Wildniserfahrung, dass sie Freiheit von Konventionen und Traditionen ermöglicht – wenn auch keine völlige Schrankenlosigkeit; man wird nichts tun dürfen, das die „Heiligkeit der unberührten Natur“ (ebd.) stört? Der Unterschied zwischen den Freiheitserlebnissen liegt für Riehl darin, dass sich im Liberalismus die individuelle Freiheit mit der politischen verbindet und diese als nur *abstrakt* erfahrbare in Riehls Augen keine wahre Freiheit ist. Die persönliche Freiheit, die er in der Wildnis für erlebbar hält, ist vielmehr *konkrete* Freiheit, die nicht an die politische gebunden ist, und die außerdem eine *natürliche* Freiheit ist. Die liberale, individuelle Freiheit erscheint ihm hingegen unerträglich, weil sich ihm die damit verbundene politische Freiheit als äußerer Zwang darstellt: als „Despotie“ („Polizeiaufsicht“), in der abstrakte, äußerliche, maschinenhafte Verhältnisse, zu denen auch die Herrschaft des Ökonomischen gehört und überhaupt die der abstrakten Vernunft, ein dem Wesen der Dinge angemessenes Leben, das sich an den auf natürliche Weise verinnerlichten Sitten ausrichtet, unmöglich machen.

„Der Wald allein lässt uns Culturmenschen noch den Traum einer von der Polizeiaufsicht unberührten *persönlichen Freiheit* genießen. Man kann da doch wenigstens noch in die Kreuz und Quere gehen nach *eigenem Gelüsten*, ohne an die patentirte allgemeine Heerstraße gebunden zu seyn. Ein gesetzter Mann kann da noch laufen, springen, klettern nach *Herzenslust*, ohne daß ihn die altkluge Tante Decenz für einen Narren hält. Diese Trümmer germanischer Waldfreiheit sind in Deutschland fast überall glücklich gerettet worden. *Politisch* freiere Nachbarländer, wo die fatalen Abzäunungen der fessellosen Wanderlust gar bald ein Ende machen, kennen sie nicht mehr. Was hilft dem nordamerikanischen Großstädter seine Polizeilosigkeit in den Straßen, wo er nicht einmal im Wald der nächsten Umgebung frei umher laufen kann, da ihn dort die gräulichen Fenze despotischer als ein ganzes Regiment Constabler überall auf den gewiesenen Weg bannen? Was helfen den Engländern ihre liberalen Gesetze, da sie nur eingehegte Parke, da sie kaum noch einen freien Wald haben? Der *Zwang* der Sitte ist in England und Nordamerika einem deutschen Mann unerträglich.“ (Ebd., 34; Hervorh. V. V.)

Die Sitten, die hier einen „Zwang“ ausüben, sind nicht die Sitten in Riehl eigenem Sinn, denn diese werden, als „zweite Natur des Menschen“, gerade *nicht* als äußerer Zwang

empfunden, sondern als dem eigenen Wesen entsprechend. Zu den äußerlichen Zwängen gehört aber durchaus die „Dezenz“, die ihm als „Sitte“ der Verfeinerten, Reichen und Überzivilisierten und nicht der kernigen Waldbauern gilt. Diesen ist vielmehr noch die ursprüngliche Sitte eigen, so dass Polizeiaufsicht unnötig ist.

Der „gesetzte Mann“ folgt, indem er kreuz und quer geht, seinem eigenen „Gelüsten“, doch ist diese Motivation keine bloße Triebbefriedigung im liberalen Sinne, denn es ist die „Herzenslust“, nach der er sich richtet. Er folgt also nicht seiner Triebnatur, sondern seinem „Herzen“, also eher dem, was man seine „Seele“ nenne könnte. Was er in der Wildnis tut, ist auch nicht böse, sondern schlimmstenfalls albern (so wäre wohl das gesellschaftliche Urteil der „Tante Dezenz“ über einen gesetzten Mann, der ausgelassen umherspringt). Dieses Sich-Ausleben geschieht auch gerade nicht in der Auseinandersetzung mit anderen, in einem Kampf aller gegen alle um gesellschaftliches Fortkommen oder wirtschaftlichen Erfolg, sondern allein in der Abgeschlossenheit des Waldes.

Riehls Freiheitsbegriff offenbart sich also als konservativ. Deshalb ist zu vermuten, dass die Freiheit tatsächlich „in das Telos des Volksorganismus eingeordnet und relativiert wird“, wie Körner und Eisel (2001, 156) vermuten: Es kann angenommen werden, dass Riehl der Erfahrung der Freiheit die Aufgabe zuschreibt, einen Beitrag zur Stabilisierung und Ausgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung zu leisten. Der Notwendigkeit, dass es dem „gesetzten Mann“ möglich sein muss, sich in der Wildnis wie ein Kind zu verhalten, entspricht auf der Ebene des ganzen Volkes die Notwendigkeit der wilden Wald- und Gebirgsbauern, welche die Gesellschaft vor Degenerationserscheinungen durch Überzivilisation bewahren sollen. Dass diese Stabilisierung gerade durch das Freiheitserlebnis in der Wildnis gefördert wird, möchte ich im Folgenden verdeutlichen:

In der Wildnis ist nämlich nicht nur die Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen erfahrbar, sondern es wird auch die *Bestimmung der Freiheit* spürbar, d. h. dass sie Freiheit *für etwas* ist. Diese Bestimmung ist die „individuelle Selbstverantwortung“ (Eisel 2003, 414). In der Wildnis erfährt der Mensch konkret, dass gesellschaftliche Zwänge die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit behindern können, weil und indem er die Abwesenheit dieser Zwänge als Befreiung erlebt. Die Freiheit von gesellschaftlichen Zwängen lässt ihn auch spüren, dass die politische Freiheit „mechanische und ritualisierte Gesetzestreue¹²⁵“ (ebd.) fordert.

Die Wildnis macht also erfahrbar, dass die politische Freiheit nur eine Scheinfreiheit ist, die in Wirklichkeit despotischen, äußeren Zwang ausübt und ein bloß mechanisches, seelenloses Befolgen abstrakter Gesetze fordert. Das in der Wildnis empfundene Gefühl der Freiheit erinnert an die *Verantwortung*, die jeder einzelne für die Annahme und *schöpferische* Ausgestaltung der *Sittengesetze* trägt. Durch diese Freiheitserfahrung wird sich der Einzelne seiner *Individualität* bewusst. Diese Erfahrung verweist gerade

¹²⁵ Der Begriff der *Gesetzestreue* könnte missverstanden werden: Kritisiert wird ja gerade *mit* der Aufforderung zu *inniger Treue* zum Sittengesetz das bloß *mechanische* Befolgen der Gesetze, bei dem man ohne viel Nachdenken 'auf der sicheren Seite' ist. *Treue* impliziert vielmehr *verantwortliches* Handeln gegenüber dem Gesetz, ein Annehmen des Gesetzes von innen heraus.

nicht auf die Notwendigkeit, einen Staat zu konstruieren, der allen Individuen mit unterschiedlichen Einzelinteressen möglichst große und von den Interessen der anderen unbeeinträchtigte Handlungsfreiheit einräumt. Im Gegenteil: Hinter Riehls Philosophie steht ein Freiheitsbegriff „der nicht Emanzipation von Bindungen bedeutet, sondern *Selbstverantwortung* in einem Schicksal als *Gestaltungsaufgabe*.“ (Ebd.; Hervorh. V. V.) Gegenstand dieser eigenverantwortlichen und schöpferischen Gestaltung ist in erster Linie die eigene Person. *Nur* durch die Ausgestaltung seiner eigenen Persönlichkeit leistet das Individuum auch einen Beitrag zur Ausgestaltung des Ganzen der Gesellschaft; das ergibt sich aus Riehls organismischem Gesellschaftsbild.

Das Wildniserleben ist also ganz und gar kein 'Sich-Ausleben', nicht der bloße Akt individueller Bedürfnisbefriedigung, als der er zunächst erscheint. Es dient vielmehr der Stabilisierung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und ist somit ein *Dienst am Ganzen*. Diese Stabilisierung besteht in der individuellen, eigenverantwortlichen und schöpferischen Annahme und Ausgestaltung der Sittengesetze. Dass das als 'Sich-Ausleben' erscheint, liegt daran, dass diese Stabilisierung eine *lebendige* sein muss, die zu einer *Entwicklung* der Gesellschaft beiträgt. Riehl scheint das Freiheitserleben – entsprechend seiner Theorie des Gleichgewichts – als Ergebnis einer dialektischen Vermittlung zweier gegensätzlicher Bedürfnisse im Menschen zu verstehen: Der „schöpferische Drang“, die „Herzenslust“ liefern ohne eine sinngebende Bindung ins Leere, wären ein bloßes Gehetztsein von der eigenen Triebhaftigkeit, während umgekehrt die Bindung ohne lebendigen „Inhalt“ starr und tot bleiben würde und sich nicht von dem mechanischen Befolgen der Gesetze unterscheiden würde, das den politischen Gegner kennzeichnet.

Riehl ist sich der Tatsache bewusst, dass er zu den ersten gehört, die einen Schutz der Wildnis fordern.

„Jahrhunderte lang war es eine Sache des Fortschritts, das Recht des Feldes einseitig zu vertreten; jetzt ist es auch eine Sache des Fortschritts, das Recht der Wildnis zu vertreten *neben* dem Recht des Ackerlandes.“ (LuL, 40; Hervorh. i. O.)

Obwohl er selbst seine Position, d. h. die Stoßrichtung seiner „Sozial-Politik“, als „sozial-politischen *Konservatismus*“ bezeichnet, legt er doch größten Wert darauf, nicht einfach ein rückwärtsgewandter Reaktionär zu sein. Er tritt vielmehr für das „Recht der Wildnis“ als „*Sache des Fortschritts*“ ein. Das ist aber nur vordergründig fortschrittlich, denn auf der inhaltlichen (politischen) Ebene steht die Wildnis ja gerade *gegen* den Fortschritt. Was Riehl mit Fortschritt meint, ist die organische Ausgestaltung des gegebenen gesellschaftlichen Ganzen auf Basis der überlieferten Sitten.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Eingangs wurde die These aufgestellt, dass um die Mitte des 19. Jahrhunderts der Begriff der Wildnis auf die Stadt übertragen wurde. In dieser Arbeit habe ich anhand der Theorien Riehls verdeutlicht, dass sich tatsächlich aus konservativer Perspektive die modernen Großstädte so darstellen, dass sie zutreffend als „verwildert“ bezeichnet werden können.

Um dies zu zeigen, bin ich zunächst auf die Grundbegriffe der Gesellschafts- und Kulturtheorie Riehls eingegangen und habe gezeigt, dass er die Familie als natürliche, urmenschliche Ordnung und Grundlage der organisch-ständischen Ordnung ansieht. Individuelle Ausprägungen sowohl der Stände als auch der einzelnen, ethnisch bestimmten Volksgruppen entstehen aus individuellen Land-und-Leute-Beziehungen, wobei den „Bodenverhältnissen“ eine primär prägende Funktion zukommt. In einem Exkurs wird Herders Geschichtsphilosophie dargestellt, da in ihr paradigmatisch die Denkfigur des Zusammenhangs von Land und Leuten ausformuliert wird, die auch Riehls Theorie zugrunde liegt. Riehls Theorien unterscheiden sich aber in einigen Punkten von der Denkweise Herders: Bei Herder spielen Überzivilisation und Wildnis keine Rolle. Eine weitere Differenz liegt darin, dass Riehl den Herderschen „Volkscharakter“ durch die „Sitte“ ersetzt. Der Unterschied besteht in dem ‚empirischen‘ Charakter der Sitten. Entsprechend widmet sich Riehl ihnen in einer „naturgeschichtlichen“ Analyse. Im Unterschied zu den neuzeitlich-modernen ‚empirischen‘ Wissenschaften achtet er dabei gerade auf das Individuelle und ignoriert es nicht als störende Nebenbedingungen. So glaubt er das den Dingen eigene *Wesen* und damit die *lebendige* Wirklichkeit erfassen zu können, die in den unpraktischen, abstrakten und bloß konstruierten Systemen, wie es die in der Tradition der Aufklärung stehende Vernunft sich ausdenkt, verfehlt würden.

Riehls Kritik an der modernen Zeit im Allgemeinen richtet sich gegen deren Künstlichkeit und Widernatürlichkeit und den Abfall von den Sitten. Ich erkläre, wieso Riehl auch und gerade das *Wachstum* der modernen Großstädte unter diese Kritik fasst, obwohl der Begriff des Wachstums einen Naturprozess beschreibt und er ja eine Ausrichtung von Gesellschaft und Kultur an *Natur* fordert. Dazu betrachte ich seinen Naturbegriff anhand zweier Gegenbegriffe: des Geistigen und der Geschichte. Riehls Naturbegriff stellt sich in Abgrenzung zum Geistigen als ambivalent heraus. Des weiteren zeigt sich, dass ihm als „künstlich“ all das gilt, was ein Produkt der Vernunft im Sinne der Aufklärung ist; diese ist abstrakt und damit lebensfeindlich. Auch das Künstliche gilt ihm wiederum als ambivalent: Es hat eine starre, alles Lebendige und (damit) Individuelle erstickende Seite und eine chaotische, triebhaft-verwilderte. Beide, Natur und Geschichte, sollen als Maßstäbe des Handelns dienen und im Ursprung aller Kultur kon-

vergieren Natur und Geschichte. Wenn sich Städte, wie er dies den mittelalterlichen attestiert, im Einklang mit Natur und Geschichte entwickeln, dann bilden sie Individualität aus, zeichnen sich also durch eine unverwechselbare Gestalt und eigene Sitten und Traditionen aus. Die Städte entwickeln sich dann naturwüchsig-organisch, was bedeutet, dass sie sich sowohl ihrem inneren Wesen, ihrer inneren Natur, als auch den äußeren Naturvorgaben gemäß entwickeln.

Die *Künstlichkeit* der modernen Großstädte manifestiert sich erstens im Fehlen einer individuellen Gestalt. Sie wird durch die abstrakte Rationalität, der sich die modernen Städte verdanken, unmöglich gemacht. Zweitens sind sie „widernatürlich“, weil sie – als Produkte einer sich autonom glaubenden Vernunft – maßlos wuchern (sie werden groß durch Zuzüge Fremder) statt sich nach dem eigenen, inneren Maß zu richten. Sie wuchern statt sich ihrem natürlichem Maß gemäß zu entwickeln, weil sie Produkte künstlicher Umstände sind. Sie werden als neue, das alte, harmonische Stadt-Land-Gefüge zerstörende Mittelpunkte konstruiert. Die Prinzipien der Konstruktion sind vor allem ökonomische. Diese sind mit Riehls organischer Gesellschaftsauffassung unvereinbar, nach der die Organe alle gleichermaßen füreinander und für das Ganze verantwortlich und notwendig sind. Als Beweis für das notwendige Scheitern dieser (Un)Vernunft sieht er das materielle Elend an, das in den Städten herrscht.

Riehl beschreibt das Leben in den modernen Großstädten als *Verwilderung*, die im Wesentlichen darin besteht, dass in ihnen die Sitten verwahrlosen. Weil für Riehl nur eine den Sitten entsprechende Lebensführung moralisch ist, kann das Großstadtleben nur unmoralisch sein. Die Verwilderung der Sitten ist dabei einerseits die Ursache der modernen Großstädte, andererseits wird sie durch die Großstädte erst hervorgebracht und sie wird durch diese verstärkt. Dieser zirkuläre Zusammenhang ist kennzeichnend für alle Momente der Verwilderung des städtischen Lebens: Sittenlosigkeit, Unmoral, die Auflösung der Familie, das Zerschneiden der ständischen Ordnung, die Maßlosigkeit und die autonome und abstrakte Vernunft sind einander alle Ursache und Wirkung. – Die städtische Verwilderung äußert sich bei den zwei städtischen Ständen, dem Bürgertum und dem vierten Stand, auf zwei unterschiedliche Weisen. Die bürgerliche Verfeinerung, d. h. die durch die „Überzivilisation“ bedingte Blasiertheit, Ostentation und vor allem Frivolität, erscheint als eine Form von Barbarei. Die Verwilderung des vierten Standes ist unmittelbar einsehbar: Sie äußert sich im Fehlen aller Gesittung und in zügelloser Grobheit.

Die modernen, kosmopolitischen Großstädten haben keine *Eigenart*. Sie sind keine Wesen mit eigenem Charakter mehr. Deshalb gleichen sich alle modernen Großstädte, wodurch auch bedingt ist, dass es *keine Vielfalt* an unterschiedlichen Städten mehr gibt. Diese Nivellierung ist für Riehl widernatürlich, da ihm Ungleichheit als ein „Naturgesetz“ gilt und die Unterschiede in den Siedlungsformen natürlich und notwendig für deren ausgewogenes und lebendiges Verhältnis sind.

Als *kompensatorisches Prinzip* zu dieser städtischen Verwilderung greift Riehl auf die *landschaftliche Wildnis* zurück. In der Kulturgeschichte standen sich zwar immer schon Pole gegenüber (zu Beginn der Kulturentwicklung „Wald“ und „Feld“, im Mittelalter in einem idealen Verhältnis „Stadt“ und „Land“), aber die autonome Rationalität der Aufklärung, die eine neue, absolute Qualität des Bösen darstellt, bringt die maßlosen Großstädte hervor, durch die das harmonisch-lebendige Gleichgewicht, in dem die Städte untereinander, mit den Dörfern, dem „Feld“ und dem „Wald“ gestanden haben, zerstört wird. Dieser neuen, absoluten Maßlosigkeit der modernen Zeit stellt Riehl die Rückbesinnung auf den Ursprung entgegen. Sie kann der modernen Gesellschaft nur mit und in der ursprünglichen, landschaftlichen Wildnis gelingen, weil diese die (Rückkehr zur) Unschuld repräsentiert. Zur Wildnis zählt Riehl Wald, Moore und Heiden, alle „Bodenkulturformen“, die im Gegensatz zum kultivierten „Feld“ stehen. Es gibt auch in den überzivilisierten Ländern noch Menschen, die als Wilde in der Wildnis leben, insbesondere Wald- oder Bergbauern. Der Typ dieses Wilden wird für Riehl vom Westerwälder repräsentiert, der sich wesentlich dadurch auszeichnet, dass er seine ambivalenten Eigenschaften (er ist einerseits grob und roh, andererseits aber rechtschaffen, genügsam und kraftvoll) auf unschuldige Weise vereint.

Die Wildnis wirkt in mehrfacher Hinsicht kompensatorisch zu den modernen Verwilderungserscheinungen. Riehl sieht den Nutzen der Wildnis dabei auf einer „ideellen“ Ebene, die er dem rein nutzenorientierten, ökonomischen Denken entgegenstellt. Sie erhöht erstens die landschaftliche Vielfalt, d. h. die Vielfalt an „Bodenkulturformen“, in denen Riehl gleichzeitig auch die Gliederung der Gesellschaft vorgebildet sieht. Die Wildnis leistet aber einen besonderen Beitrag zur Erhöhung und Ausgestaltung der landschaftlichen Vielfalt, weil sie als einzige der Landschaftselemente unkultiviert ist. Zweitens ist die Wildnis der ‚Jungbrunnen‘ der Nation. Diese Aufgabe erfüllt sie, weil sie an die Ursprünge der Kulturentwicklung erinnert, stabile Sitten verbürgt und weil die in ihr lebenden Menschen der Natur nicht entfremdet sind bzw. der Kontakt mit der Wildnis dieser Entfremdung entgegenwirkt. Die Wildnis und ihr Erleben erhält die Menschen gesund und kraftvoll und bewahrt die Nation somit vor dem Untergang, in dem sie vor innerer und äußerer Bedrohung (in Form von Überzivilisation bzw. dem Hereinbrechen fremder Völker) schützt. Die landschaftliche Wildnis gilt Riehl also als notwendige Ergänzung zur modernen Kultur. Ein besonderer Aspekt der ‚Jungbrunnen‘-Funktion ist die Freiheit, die in der Wildnis erfahrbar wird. Freiheit wird in der Wildnis zwar als persönliche erlebt, sie ist aber trotzdem keine ungebundene Freiheit, wie die ‚individuelle Freiheit‘ des Liberalismus, weil sie letztlich im Dienste der Stabilisierung der gesellschaftlichen Ordnung steht. Riehls Plädoyer für den Schutz der Wildnis als „Sache des Fortschritts“ offenbart sich also als typisch konservatives Eintreten gegen individuelle und bedingungslose Emanzipation und für eine Bindung des Einzelnen an das Ganze der Gesellschaft.

Eingangs wurde auch gesagt, dass das Thema Wildnis derzeit in der Gesellschaft an Aktualität gewinnt. Dies mache sich z. B. in Angeboten der Freizeitindustrie und in der Werbung bemerkbar, aber auch im Naturschutz. In dieser Arbeit habe ich gezeigt, dass es etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts geläufig ist, von der Stadt in übertragenem Sinn als Wildnis zu sprechen. Seit einiger Zeit ist zum Diskurs der Stadt als Wildnis derjenige über die Wildnis in der Stadt hinzugekommen und schließlich ein weiterer: Derjenige der Stadtplaner um die sich *auflösende* Stadt als Wildnis.

Beispielhaft sei hier Kai Vöckler (1998, 277; Hervorh. V. V.) angeführt, der die Diskurs-Situation um die Peripherie oder „Zwischenstadt“¹²⁶ folgendermaßen zusammenfasst: „Die Peripherie, dieses Konglomerat aus Stadtautobahnen, Schrebergärten, Gewerbegebieten, Vorortsiedlungen, Monokulturen und postindustriellen Brachflächen, hat sich bisher eher am Rand der Aufmerksamkeit befunden. Wenn sie überhaupt qualifiziert wurde, dann zumeist als *Wucherung*, *Wildwuchs* oder *Wildnis*. Trotz ihrer evidenten Künstlichkeit, ihrer weitgehend von Menschenhand geschaffenen Materialität, wird die Peripherie mit Metaphern der *Natürlichkeit* belegt, die offensichtlich Fremdartigkeit, *Unbeherrschbarkeit* und *Unkontrollierbarkeit* suggerieren sollen.“

Die Lesart der Peripherie als Wildnis könnte in weiteren Arbeiten untersucht werden. Es fällt auf, dass in der Kulturkritik des 19. Jahrhunderts die *ganze Stadt* als Wildnis bezeichnet worden ist, während heute die *Auflösung* der Städte als Wildnis angesehen wird. Ein weiterer Unterschied scheint darin zu liegen, dass bei Riehl die städtische Verwilderung schlecht und moralisch verwerflich war, während in den heutigen Debatten um diese „neue Wildnis“ verschiedene Positionen auftreten. In einigen wird diese „Stadt-Wildnis“ als die Zukunft des Städtischen angesehen, während andere sie bekämpfen wollen. Ob diese Ablehnung in der Tradition Riehls steht, wie es zu der Umwertung kommen konnte und wie sich die verschiedenen Haltungen zur Zwischenstadt als Wildnis begründen, könnte ebenfalls Gegenstand weiterführender Arbeiten sein.

¹²⁶ Der Begriff der „Zwischenstadt“ ist von Thomas Sieverts (zuerst 1997, hier zitiert nach der dritten Auflage von 2001) in seinem gleichnamigen Buch eingeführt worden; damit hat er in Deutschland die bis heute anhaltende Diskussion um suburbane Räume angestoßen.

8 Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (2000): *Ästhetische Theorie*. (Erste Auflage 1973). Herausgegeben von Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Altenbockum, Jasper von (1994): *Wilhelm Heinrich Riehl. 1823 – 1897*. Böhlau Verlag, Köln – Weimar – Wien.
- Bahrdt, Hans Paul (1961): *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau*. Rowohlts Deutsche Enzyklopädie, Sachgebiet Soziologie [127]. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg.
- Bataille, Georges (1984): *Der heilige Eros*. (1. Auflage 1963). (Franz. Original: *L'Érotisme*, o. J.; Übersetzung von Max Hölzer). Ullstein Materialien, Frankfurt am Main – Berlin – Wien.
- Bensch, Margrit (1995): *Die 'Blut-und-Boden'-Ideologie – ein dritter Weg der Moderne. Zum theoriegeschichtlichen Hintergrund eines Naturalismus ohne Ökonomie. – Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur. Bd. 2*. Berlin.
- Bensch, Margrit (1999): *Blut oder Boden – welche Natur bestimmt den Rassismus?* In: *Schriftenreihe der Fakultät Architektur Umwelt Gesellschaft, Nr. 111*. Berlin.
- Bernard, Daniela (1994): *Natur in der Stadt. Über die Abhängigkeit der Wahrnehmung städtischer Spontanvegetation von kulturellen Mustern*. Diplomarbeit am Fachbereich 7 der TU Berlin. Berlin.
- Breuer, Stefan (1995): *Anatomie der konservativen Revolution*. (1. Aufl. 1993). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Duden Fremdwörterbuch (1997). Bd. 5. Dudenverlag, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich.
- Duerr, Hans Peter (1978): *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Syndikat, Frankfurt am Main.
- Eisel, Ulrich (1993): *Das Raumparadigma in den Umweltwissenschaften. – Nachrichtenblatt zur Stadt- und Raumsoziologie, Jg. 8 (1), 27 – 39*.
- Eisel, Ulrich (1999): *Die Architektonik der Moderne. Einige theoretische und definitive Vorklärungen für die Dekonstruktion des Diskurses der Baumeister*. In: *Moderne – Postmoderne – Antimoderne. Fachbereich 08 Landschaftsarchitektur. TU Berlin*. Berlin.
- Eisel, Ulrich (2003): *Tabu Leitkultur. – Natur und Landschaft, Jg. 78 (9/10), 409 – 417*.
- Eisel, Ulrich (2004): *Politische Schubladen als theoretische Heuristik. Methodische Aspekte politischer Bedeutungsverschiebungen in Naturbildern*. In: *Fischer, Ludwig (Hrsg.): Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen*. Hamburg University Press, Hamburg. 29 – 43.
- Elias, Norbert (1976): *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- Fellmann, Ferdinand (1991): Natur als Grenzbegriff der Geschichte. In: Schwemmer, Oswald (Hrsg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 75 – 89.
- Fischer, Hubertus (1990): Natur und Stadt – Stadt und Landschaft. In: Natur ist Kultur. Beiträge zur ökologischen Diskussion.. Herausgegeben von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Hannover. 11 – 20.
- Gadamer, Hans-Georg (o. J.) Der Begriff der Erfahrung und das Wesen der hermeneutischen Erfahrung. o. O. 243 – 267.
- Gelinsky, Eva (2004): Regionalismus und Ernährungskultur – das Beispiel „Slow Food“. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Geramb, Viktor v. (1954): Wilhelm Heinrich Riehl. Leben und Wirken. Otto Müller Verlag. Salzburg – Freilassing.
- Göhler, Gerhard (2002): Liberalismus im 19. Jahrhundert - ein Überblick. In: Heidenreich, Bernd (Hg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Berlin: Akademie-Verlag. 211-228.
- Greiffenhagen, Martin (1986): Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Groh, Ruth & Groh, Dieter (1991): Weltbild und Naturaneignung: zur Kulturgeschichte der Natur. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Jessel, Beate (2002): Wildnis – Die „geplante Planlosigkeit“. In: Evangelische Akademie Tutzing und Nationalparkverwaltung Bayerischer Wald (Hrsg.): Wildnis vor der Haustür. Ergebnisse eines Workshops. Tagungsbericht Heft 7. 70 – 80.
- Hard, Gerhard (1993): Herders 'Klima'. Zu einigen 'geographischen' Denkmotiven in Herders *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Haberland, Detlef (Hrsg.): Geographia Spiritualis. Festschrift für Hanno Beck. Peter Lang, Frankfurt am Main – Berlin – Bern – New York – Paris – Wien. 87 – 106.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): Grundlinien der Philosophie des Rechts. (1. Auflage 1821). Felix Meiner, Hamburg.
- Kant, Immanuel (1974): Kritik der praktischen Vernunft. (1. Aufl. 1788). Immanuel Kant, Werkausgabe, Bd. VII. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kant, Immanuel (1974a) Kritik der Urteilskraft. (1. Aufl. 1793). Immanuel Kant, Werkausgabe, Bd. X. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Kirchhoff, Thomas (1995): Die Einmaligkeit und Vielfalt der Welt. Individualität als Geschichtsprinzip – Versuch einer ideengeschichtlichen Rekonstruktion der Entstehung des monadischen Paradigmas in der Leibnizschen rationalistischen Metaphysik und seiner Transformation in die konservative idiographische Geschichtsphilosophie Herders. In: Studienprojekt Funktionalismus, Fachbereich Umwelt und Gesellschaft der TU Berlin, Manuskriptdruck, 147 – 273.
- Kersting, W. (1995): Sitte. In: Ritter, Joachim: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9. Schwabe, Basel. 897 – 907.

- Knaut, Andreas (1993): Zurück zur Natur! Die Wurzeln der Ökologiebewegung. Supplement 1 zum Jahrbuch für Naturschutz und Landschaftspflege. Arbeitsgemeinschaft beruflicher und ehrenamtlicher Naturschutz e. V. (ABN) (Hrsg.). Kilda-Verlag, Bonn.
- Komorowski, Ingo v. (1995): Antimoderne Moderne – Über die Verbindung konservativer und liberaler Vorstellungen im Faschismus. In: Studienprojekt Funktionalismus, Fachbereich Umwelt und Gesellschaft der TU Berlin, Manuskriptdruck, 613 – 679.
- Körner, Stefan (2001): Theorie und Methodologie der Landschaftsplanung, Landschaftsarchitektur und Sozialwissenschaftlichen Landschaftsplanung vom Nationalsozialismus bis zur Gegenwart. In: Schriftenreihe der Fakultät Architektur Umwelt Gesellschaft, Nr. 118. Berlin.
- Körner, Stefan (2003): Naturschutz und Heimat im Dritten Reich. – Natur und Landschaft, Jg. 78 (9/10), 394 – 400.
- Körner, Stefan & Eisel, Ulrich: Rekonstruktion zentraler Naturschutzideen. In: Bundesamt für Naturschutz (Hrsg.): Naturschutzstrategie: Argumentenetz für den Naturschutz. Bearbeitet von Eisel, Ulrich; Hanisch, Jochen; Jax, Kurt; Körner, Stefan; Nagel, Anne; Peters, Wolfgang; Schulz, Jürgen & Trepl, Ludwig. 45 – 222.
- Le Bon, Gustave (1938): Psychologie der Massen. (1. Auflage 1895). Alfred Kröner Verlag, Stuttgart.
- Lindner, Loreen (2004): Landschaftsbild und Landschaftsgestaltung in Deutschland zur Zeit des Nationalsozialismus. Ideengeschichtliche und ideologische Hintergründe anhand zweier bedeutender Landschaftsplaner des Nationalsozialismus: Heinrich Friedrich Wiepking Jürgensmann und Erhard Mäding. Projektarbeit am Lehrstuhl für Landschaftsökologie der TU München. Freising.
- Lynch, Kevin (2001): Das Bild der Stadt. (1. Auflage 1965; engl. Originalausgabe 1960). – Bauwelt Fundamente 16. Birkhäuser, Basel – Boston – Berlin.
- Mann, Renate (2004): Wilde Weiblichkeit und weibliche Wildnis. Ein Beitrag zur ideengeschichtlichen Rekonstruktion des Dilemmas des männlichen Subjekts. Diplomarbeit am Lehrstuhl für Landschaftsökologie der TU München. Freising.
- Mann, Thomas (1986): Buddenbrooks. Verfall einer Familie. Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
- Marcuse, Herbert (1970). Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. (Engl. Originalausgabe: 1964). Luchterhand Verlag, Neuwied – Berlin.
- Meyers Großes Taschenlexikon (1992): in 24 Bänden. 4. Auflage. B. I.-Taschenbuchverlag, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich.
- Nash, Roderick (1982): Wilderness and the American Mind. (Erste Auflage 1967). Yale University Press, New Haven – London.
- Piepmeier, Rainer (1980): Das Ende der ästhetischen Kategorie 'Landschaft'. Zu einem Aspekt neuzeitlichen Naturverhältnisses. - Westfälische Forschungen. Mitteilungen des Provinzialinstituts für westfälische Landes- und Volksforschung des

- Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe. Bd. XXX. Herausgegeben von Schöller, P. & Wallthor, A. H. von. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, in Verbindung mit Böhlau-Verlag, Köln – Wien.
- Poggendorf, Lorenz (2003): Wildnis im Wandel. Von der Landschaft in die Stadt. Vom Umgang mit urban-industrieller Wildnis im Spannungsfeld von Naturschutz und Freiraumplanung. Diplomarbeit am Institut für Ökologie, TU Berlin.
- Praxenthaler, Judith (1996): Wildnis. Vom Ort des Schreckens zum Ort der Sehnsucht nach der Vergöttlichung – die Idee der Wildnis vor dem Hintergrund der Veränderungen des Naturverständnisses in der Neuzeit. Diplomarbeit am Lehrstuhl für Landschaftsökologie der TU München. München.
- Riehl, Wilhelm Heinrich (1854): Land und Leute. In: Ders.: Kulturgeschichte der Natur als Grundlage einer deutschen Social-Politik, Bd. 1. Cotta'scher Verlag, Stuttgart – Tübingen.
- Riehl, Wilhelm Heinrich (1851): Die Bürgerliche Gesellschaft. Verlag der Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart – Tübingen.
- Riehl, Wilhelm Heinrich (1935): Die Familie. In: Ders.: Die Naturgeschichte des deutschen Volkes. Zusammengefasst und herausgegeben von Gunther Ipsen. Kröner, Leipzig. 161 – 217.
- Riehl, Wilhelm Heinrich (1903): Das landschaftliche Auge. (zuerst erschienen 1850). In: Ders.: Kulturstudien aus drei Jahrhunderten (1. Auflage 1859). Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, Stuttgart – Berlin. 61 – 86.
- Riesman, David (1958): Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters. (Englische Originalausgabe 1950). – Rowohlt's deutsche Enzyklopädie. Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg.
- Ritter, Joachim (1974): Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft. In: Ders. (Hrsg.): Subjektivität. Suhrkamp, Frankfurt am Main. 141 – 163, 172 – 190.
- Schama, Simon (1996): Der Traum von der Wildnis. Natur als Imagination. (Englische Originalausgabe 1995). Kindler, München.
- Schulz, Jürgen (2000): Landschaft als Ideal oder als Funktionsträger? Die Interpretation des Naturschutzes im Nationalsozialismus durch die moderne ökologische Planung und eine Entgegnung aus ideengeschichtlicher Perspektive. Diplomarbeit am Fachbereich Umwelt und Gesellschaft der TU Berlin. Berlin.
- Sieverts, Thomas (2001): Zwischenstadt: zwischen Ort und Welt, Raum und Zeit, Stadt und Land. (1. Auflage 1997). Bauwelt-Fundamente, 118. Bertelsmann Fachzeitschriften, Gütersloh – Berlin; Birkhäuser, Basel – Boston – Berlin.
- Simmel, Georg (1957): Brücke und Tor. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. Das Schöne und die Kunst. Philosophie der Landschaft. Stuttgart.
- Spaemann, Robert (1991): Das Natürliche und das Vernünftige. In: Schwemmer, Oswald (Hrsg.): Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 149 – 164.
- Spaemann, Robert (1991): Natur. In: Ders.: Philosophische Essays. Philipp Reclam jun., Stuttgart. 19 – 40.

- Steinbach, Peter (1976): Einleitung. In: Riehl, Wilhelm Heinrich: Die Bürgerliche Gesellschaft. Herausgegeben und eingeleitet von Peter Steinbach. Ullstein, Frankfurt am Main – Berlin – Wien. 7 – 52.
- Strelow, Heinz-Siegfried (2002): Wilhelm Heinrich von Riehl (1823 – 1897). In: Heidenreich, Bernd (Hrsg.): Politische Theorien des 19. Jahrhunderts. Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus. Akademie Verlag, Berlin. 193 – 206.
- Stremlow, Matthias & Sidler, Christian (2002): Schreibzüge durch die Wildnis. Wildnisvorstellungen in Literatur und Printmedien der Schweiz. Bristol-Stiftung, Ruth-und-Herbert-Uhl-Forschungsstelle für Natur- und Umweltschutz; WSL (Hrsg.). Haupt, Bern – Stuttgart – Wien.
- Tönnies, Ferdinand (1972): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. (1. Auflage der Originalausgabe 1887). 3. Nachdruck (1. Nachdruck 1963). Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- Trepl, Ludwig (1994): Geschichte der Ökologie. Vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Zehn Vorlesungen. (1. Auflage 1987). Beltz Athenäum, Frankfurt am Main – Weinheim.
- Trepl, Ludwig (o. J.): Die Natur als Organismus und als Gesellschaft konkurrierender Individuen. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Trommer, Gerhard (1997): Wilderness, Wildnis oder Verwilderung – Was können und was sollen wir wollen? In: Bayerische Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege (ANL) (Hrsg.): Wildnis – ein neues Leitbild!? Möglichkeiten und Grenzen ungestörter Naturentwicklung in Mitteleuropa. Laufener Seminarbeiträge 1/97. Laufen/Salzach. 21 – 30.
- Vöckler, Kai (1998): Psychoscape. In: Prigge, Walter (Hrsg.): Peripherie ist überall. Edition Bauhaus, Bd. 1. Campus Verlag, Frankfurt – New York. 277 – 287.
- Weber, Max (1956): Die „Objektivität“ wissenschaftlicher Erkenntnis. In: Ders.: Soziologie – Weltgeschichtliche Analysen – Politik. Alfred Kröner Verlag, Stuttgart. 186 – 262.
- Wolf, Judith (1996): Die Monoklimaxtheorie: Das biologische Konzept vom Superorganismus als Entwicklungstheorie von Individualität und Eigenart durch Expansion. In: Naturalismus. 2 Bde. Projektbericht am Fachbereich 7, TU Berlin. Manuskriptdruck. Bd. 1. Berlin. 231 – 306.
- Wörterbuch der philosophischen Begriffe (1998), begr. von Friedrich Kirchner und Carl Michaelis, fortges. von Johannes Hoffmeister. Vollst. neu hrsg. von Arnim Regenbogen und Uwe Meyer. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Ziegler, Ursula (2002): Prozessschutz vor den Hintergrund der Ideengeschichte des Naturschutzes. Diplomarbeit am Lehrstuhl für Landschaftsökologie der TU München. Freising.
<http://www.loek.agrar.tu-muenchen.de/mitarbeiter/schuster/Diplomarbeit.pdf>

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Freising, den 31. Januar 2005