

Sondierungen

Der Volkstumsdiskurs im Heimatschutz

Wie die obigen »Erkundungen« zeigen, betrachteten die Heimatschutzgründer die »Erhaltung des Volkstums«¹ (Rudorff) und die Erzeugung des »deutschen Menschen« (Mielke) als vorrangige Aufgabe des *Bundes Heimatschutz*. Die erste »Sondierung« der Heimatschutzprogrammatik untersucht entsprechend den Volkstumsdiskurs als Rahmenerzählung des Bundes.

Der »Romantiker« Ernst Rudorff

Da sich die Heimatschutzbewegung mehr oder weniger geschlossen auf Ernst Rudorff (Abb. 1) berief und seine Schriften als Gründungsmanifeste ansah, soll die Rekonstruktion ihres Diskurses bei ihm beginnen. Seine Lebensbeschreibung und sein Briefwechsel bieten eine wertvolle Verständnishilfe für seine publizierten Schriften. Sie zeigen, dass er die Idee des Heimatschutzes einerseits im Zusammenhang mit besonderen Ereignissen und Wendepunkten des Volkstumsdiskurses und andererseits aus einer persönlichen Nähe zu maßgeblichen Protagonisten des Zeitgeschehens heraus entwickelte.

Der *Bund Heimatschutz* wurde zwar erst 1904 gegründet, doch begann seine Vorgeschichte deutlich früher. Ernst Rudorff selbst sah die Grundlagen zu seinem Bemühen, im Namen des »deutschen Volkstums« auf die »Natur der Menschenseele«² einzuwirken, bereits in seiner Kindheit und Jugend gelegt. Dieser Darstellung folgte sein Mitstreiter und (Teil-)Biograf Walter Schoenichen (1876–1956),³ der im Jahr 1954 schrieb:

»Von noch größerer Bedeutung aber war es, daß der junge Rudorff mit den Brüdern Grimm, den Arnims und Ludwig Tieck in unmittelbare Fühlung treten durfte. So empfand er die heilige Glut der Romantik aus nächster Nähe und empfing so für seine spätere Mission, Träger der romantischen Idee des Heimatschutzes zu werden, die denkbar beste Vorbereitung.«⁴

Die These, dass Rudorffs »Mission« in der »heilige[n] Glut der Romantik« ihre spezifische Ausrichtung erhalten habe, wird auch in der neueren Forschung vertreten. Für Katja Schmidt-Wistoff wie für Schoenichen entsprang das Engagement Rudorffs »ei-

nem ganz und gar der Romantik und den Romantikern verpflichteten Geist«, ⁵ was sich darin zeige, dass Rudorff in seinen Texten mit den Romantikern Clemens Brentano (1778–1842), Eichendorff und Ludwig Tieck (1773–1853) »die Dichtergeneration seiner Eltern und Großeltern« ⁶ als Referenz bemühte. Auch Hartung und Knaut vertreten in ihren kritischeren Arbeiten die Ansicht, dass die »Grundgedanken Ernst Rudorffs [...] in ihren wesentlichen Elementen noch in der Romantik zu Beginn des 19. Jahrhunderts [wurzeln]«. ⁷

Abb. 1 Ernst Rudorff (1840–1916), »Vater des Heimatschutzes«



Tatsächlich wuchs Rudorff in einer Umgebung auf, die in »unmittelbare[r] Föhlung« ⁸ mit der Romantik stand. ⁹ Seine Eltern und Großeltern (mütterlicherseits) waren mit einigen ihrer maßgeblichen Vertreter bekannt, verschwägert oder verwandt. Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), Karl Friedrich Schinkel (1781–1841) und Friedrich Schleiermacher (1768–1834) gehörten zu ihrem engeren Bekanntenkreis. Rudorffs Großmutter Charlotte Pistor (1776–1858), geborene Hensler, ¹⁰ war eine Stieftochter von Johann Friedrich Reichardt (1752–1814), dessen Gut in Giebichenstein gelegentlich auch als »Herberge der Romantik« bezeichnet wird. ¹¹ Der Großvater Karl Pistor (1778–1847) gründete in Halle unter anderem mit Achim von Arnim (1781–1831) den Studienkreis der *Freunde freier Untersuchung*. Seit 1809 wohnte der nach Berlin übergesiedelte Arnim bei Rudorffs Großvater in einer Dreizimmerwohnung im Erdgeschoss zur Miete. ¹² In einem gemeinsam von Arnim und seinem Wohnungsgenossen Brentano abgehaltenen Mittagstisch, ¹³ »an dem jederzeit teilnehmen konnte, wer durch Talente oder gesellschaftlichen Rang ausgezeichnet war«, ¹⁴ hatte die 1811 gegründete *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* (Abb. 2), ¹⁵ zu deren Schatzmeister Pistor ernannt wurde, einen informellen Vorläufer. ¹⁶

Die 1808 geborene Mutter Rudorffs Elisabeth »Betty« Pistor (1808–1887) wurde von Schleiermacher getauft. Von ihm erhielt sie als Jugendliche über vier Jahre hinweg theologischen Unterricht und galt als eine seiner Lieblingsschülerinnen. 1832 heiratete sie Adolf Rudorff (1803–1873). Auch Kindheit und Jugend ihres 1840 geborenen Sohnes Ernst Rudorff standen im Zeichen der Romantik. ¹⁷ Früh war er mit den Predigten

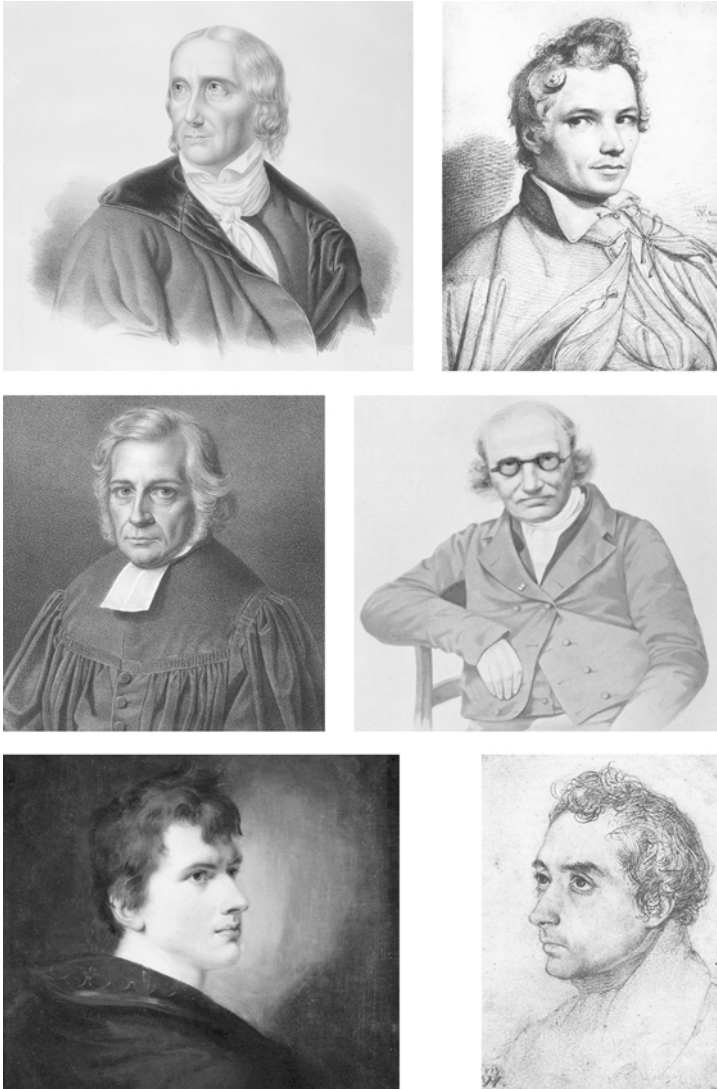
Schleiermachers, den Geschichten Brentanos und der Arnims, den Gedichten Eichen-dorffs und den Grimm'schen Märchen vertraut, die bei geselligen Treffen vorgetragen wurden. Zusätzlich zu seinem Rufnamen trug er die Vornamen seines Paten Friedrich Carl von Savigny,¹⁸ begegnete Bettina von Arnim (1785–1859) und seinem Großonkel Ludwig Tieck noch persönlich; Wilhelm Grimm (1786–1859) schenkte »ihm als Zeichen seiner Gunst ein Exemplar der Märchen mit der Widmung ›Ein kleiner Spaß für den kleinen Ernst‹«. ¹⁹ Mit den Enkeln der Arnims, Brentanos, Grimms und Schinkels – beispielsweise Gisela von Arnim (1827–1889), Herman Grimm (1828–1901) oder Hans von Wolzogen (1848–1938) – pflegte er zeitlebens engen Kontakt. Man könnte in der Tat von einer romantischen ›Vorprägung‹ Rudorffs sprechen.

Friedrich Ludwig Jahns ›Völkerschöpfungskunst‹ und die Genealogie des ›deutschen Volkstums‹ Die Rezeptionsgeschichte der Heimatschutzbewegung hat in der Vergangenheit vor allem die ›poetischen‹ Einflüsse der Romantik auf Ernst Rudorff berücksichtigt. Der romantische Volkstumsdiskurs dagegen, der die Theorie des Heimatschutzes ebenso prägte, wurde meist vernachlässigt. Kai Detlev Sievers hat jedoch bereits auf die enge Beziehung des romantischen Volkstumskonzepts zur Heimatschutzbewegung hingewiesen. Er sieht in Autoren der Zeit um 1800 wie Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Ernst Moritz Arndt (1869–1860) oder den Brüdern Wilhelm und Jacob Grimm (1785–1863) wichtige Bezugspunkte der Deutschen Bewegung²⁰ des späten 19. Jahrhunderts, die »die ›christlich-soziale‹ Bewegung um den Theologen Adolf Stoecker (1835–1909), Friedrich Naumanns (1860–1919) ›Nationalsoziale‹, der ›All-deutsche Verband‹ sowie eine Anzahl von Reformbewegungen« umfasste, »zu denen neben dem Dürerbund, der Heimatkunstabewegung und den Landreformen der Bund Heimatschutz zu rechnen« ist.²¹

Wie Sievers schreibt, sammelten sich in der Deutschen Bewegung »alle jene Kräfte, die die emanzipatorischen Ideen der Französischen Revolution ablehnten und die durch den Fortschritt in Gang gesetzten gesellschaftlichen und politischen Auflösungserscheinungen bekämpften und auf ein gesundes, gewachsenes Deutschsein setzten«. ²² In der Romantik fanden sie Argumentationsmuster vor, an die sie anknüpfen konnten. Der zentrale Begriff des ›Volkstums‹ wurde von dem Pädagogen und als ›Turnvater‹ bekannt gewordenen Jahn in seiner 1810 erschienenen Schrift *Deutsches Volksthum* als Ersatz für Fremdworte wie »National, Nationalität, Nationaleigenthümlichkeit, Nationgemäß« eingeführt.²³ »Hier wird«, wie Jahn in der Einleitung schrieb, »von Volk gleich Volksthum gebildet, von diesem kommen wir auf dem natürlichsten Wege zu volksthümlich, und dann auf Volksthümlichkeit«. ²⁴

Doch der Begriff war nicht nur verhältnismäßig neu, sein Gegenstand war zudem noch klärungsbedürftig. Jahn trat seiner Leserschaft mit der Mahnung entgegen, es sei »hohe Zeit«, ²⁵ sich über folgende Fragen zu verständigen: »Was gehört zu einem folgerechten Volk? was waren wir vormahls? was sind wir nun? wie kamen wir dahin? was sollen wir sein? wie können wir es werden? und, wenn wir es geworden sind, bleiben?« ²⁶ Inhaltlich knüpfte der Volkstumsdiskurs an die ›Nationalgeistdebatte‹ des 18. Jahrhunderts und deren Akteure wie Thomas Abbt, Justus Möser und Karl Friedrich von Moser an.²⁷

Abb. 2 Mitglieder der »Christlich-deutschen Tischgesellschaft«. Von oben links nach unten rechts: Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), Karl Friedrich Schinkel (1781–1841), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Karl Pistor (1778–1847), Achim von Arnim (1781–1831), Clemens Brentano (1778–1842)



Jahn führte das ›deutsche Volkstum‹ als das »Wandelnde und Bleibende, Langsamwachsende und Langdauernde, Zerstörtwerdende und Unvergängliche«²⁸ auf einen vermeintlichen »Germanische[n] Geist«²⁹ zurück. Die Idee des ›deutschen Volkstums‹ repräsentierte von Beginn an einen – wie Karl Henrici es später nannte – »seelische[n] Inhalt«.³⁰ Dieses rhetorisch geschickt, in seiner Widersprüchlichkeit unwiderlegbar

als das zugleich »Wandelnde und Bleibende«³¹ beschriebene Volkstum zeige sich, so Jahn, in gleichen Sitten und Trachten, einem gleichen Wesen, Denken und Fühlen eines Volkes und auch in einer einheitlichen, auf ein diffuses Urchristentum bezogenen Volksreligion.³² Dass davon in der Wirklichkeit wenig zu merken war, wie Jahn selbst bemängelte, konnte seinen Glauben an die Existenz des »unnennbare[n] Etwas«³³ indessen nicht erschüttern. Dass sich beispielsweise gerade die Nachfolgestaaten des soeben aufgelösten Heiligen Römischen Reiches durch ihre konfessionelle Vielfalt auszeichneten, liege an der »Einnistung der Jesuiten«.³⁴ Ohne sie, so behauptete Jahn, hätte die Reformation längst eine »freigläubige einige Deutsche Kirche« hervorgebracht.³⁵ Bereits bei Jahn, der sich eine deutsche Religion herbeiwünschte (bei allen rhetorischen Rücksichten auf ein vermeintliches »Urchristentum«³⁶), ist ein Prozess zu beobachten, den Dieter Langewiesche als charakteristisch für den modernen Nationalismus bezeichnet: »Die Nation wird das Zentrale, ihr zu dienen wird zur Aufgabe der Kirche in der jeweiligen Nation.«³⁷

Auch eine Schöpfungsgeschichte implizierte die neue Volkstumsreligion. Am Ursprung der Genesis des *Deutschen Volkstums* stand das »Schauspiel der Völker«: »Wie die Geschichte aufzuzeichnen anfängt«, so Jahn, »ist die damahls bekannte Erde schon eine Bühne, Völker haben sich in die Rollen des größten Schauspiels getheilt«.³⁸ In der Aufführung dieses »Schauspiels« sah Jahn die eigentliche »Bestimmung« der Menschheit. Der »Gottesdienst« der Volkstumsreligion bestand entsprechend in der Pflege des Volkstums. Ein Staat ohne Volkstum dagegen wäre in Jahns Seinsordnung nur ein »seelenloses Kunstwerk« und ebenso wenig wert wie ein »Volk ohne Staat«: »Nichts ist ein Staat ohne Volk, ein seelenloses Kunstwerk; nichts ist ein Volk ohne Staat, ein leibloser lustiger Schemen, wie die weltflüchtigen Zigeuner und Juden. Staat und Volk in eines, geben erst ein Reich, und dessen Erhaltungsgewalt bleibt das Volkstum.«³⁹

Die Bestimmung des Menschen durch sein Volkstum war für Jahn total; die »vergleichende Völkergeschichte« (inklusive Schädellehre) habe, wie er schrieb, »leibliche, geistige, sittliche, ins ganze Völkerleben verwebte Besonderheiten« ermittelt.⁴⁰ Entsprechend erstreckte sich die Ordnung des Volkstums auf jeden Lebensbereich und beinhaltete zudem den Auftrag, den vermeintlichen nationalen Besonderheiten dort zu Geltung und Ausdruck zu verhelfen. Immanuel Kants aufgeklärtes »animal rationabile«,⁴¹ dessen Vernunft ihm nicht nur die Möglichkeit, sondern zugleich die moralische Pflicht auferlegt, rational zu handeln und die Gesellschaft in ein »nach Vernunftprinzipien geordnetes« Ganzes zu bringen,⁴² wurde von Jahn zu einer Art »animal nationale« uminterpretiert, das nicht nur über eine Nationalität verfügte, sondern auch den Auftrag besaß, diese in einem Staat zu verwirklichen. Das Sendungsbewusstsein des Heimatschutzes fand in dieser ontologischen Struktur seine Begründung.

Jahns »Deutsche Kirche« war eine politische Theologie. Sie war es nicht zuletzt auch deswegen, weil seine seinstheoretischen Betrachtungen ihren Anlass in einem profanen politischen Ereignis fanden: der Französischen Revolution. Jahns *Volkstums-Schrift* entstand als Teil seiner im Auftrag der preußischen Monarchie betriebenen politischen Agitation gegen die französische Besatzung. Als Mobilisierungsschrift sollte sie die deutsche Bevölkerung gegen die französische Besatzung aufhetzen. Landsleute, die Frankreich und dem Code Napoléon wohlwollend gegenüberstanden, diskreditierte Jahn als »wie vom Teufel besessen«.⁴³ Sie würden unter dem Einfluss

der kosmopolitischen »Mißaufklärer«⁴⁴ ihre »natürliche« Bestimmung verleugnen und sähen ausgerechnet die Franzosen – das »unmenschlichkeitste« Volk – »als Muster-volk«⁴⁵ an. Jahn deklarierte die Ziele der europäischen Aufklärung, wie sie sich in den Forderungen der Französischen Revolution nach Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit äußerten, als französische Ideen. Sie würden sich nicht auf deutsche Verhältnisse übertragen lassen, weil sie einem »fremden Volksgeist« entsprungen und darum aus dem »deutschen Volkstum« als »undeutsch« auszuschneiden seien.⁴⁶

Jahns »Staats- und Völker-Mittellehre«⁴⁷ – so beklagte schon Heinrich Heine in der *Romantischen Schule* – lieferte ein Programm »gegen jene allgemeine Menschen-Verbrüderung«.⁴⁸ Der Volkstumsstaat war zwar insofern »modern«, als er formal berücksichtigte, dass seit etwa 1800 – wie Wolfgang Hardtwig bestätigt – »jede Form politischer Herrschaft [...] in der Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Volkssouveränität neu begründet werden [musste]«,⁴⁹ doch gewährte er den Bürgern nicht viel mehr als eine ideelle Teilhabe an der Herrschaft. Trotz fortschrittlich erscheinender Forderungen nach »Bürgerfreiheit«⁵⁰ und dem Ende jeder »Knechtschaft«⁵¹ baute Jahns Gegenmodell zu den Ideen von 1789 nicht auf demokratischem Gedankengut, sondern auf dem Prinzip der Monarchie auf. Das Profil des »germanischen Menschen«, dem Jahn zur »Wiedergeburt« verhelfen wollte, war ein Gegenentwurf zum aufgeklärten Menschen. Die romantische Volkstumsidee entstand in einer politisch-ideologischen Auseinandersetzung mit den Gedanken der europäischen Aufklärung. Was Jahn als »Völkerschöpfungskunst«⁵² bezeichnete, war vielmehr das Beispiel einer »Völkererfindungskunst«, die sich klar als antiemanzipatorisches Gegenmodell präsentierte. Er konstruierte ein »deutsches Volkstum«, das sich gegen alle vermeintlich zersetzend auf es einwirkenden Einflüsse wandte: gegen »Frankreich, Weltbürgertum und, als einen gebündelten Ausdruck der Moderne, die Juden«, wie Langewiesche Jahns Feindbilder zusammenfasst.⁵³

Systematik des Volkstums

Am Anfang der Begriffsgeschichte des »deutschen Volkstums« stand zwar Jahn, die Verankerung der Volkstumsidee im Bürgertum war jedoch bei Weitem nicht allein sein Werk.⁵⁴ Die Systematisierung des Volkstumsgedankens ist vielmehr darauf zurückzuführen, dass eine gut vernetzte, einflussreiche Gruppe von Intellektuellen gleichzeitig ähnliche Argumentationsmuster vertrat und damit einen neuen Diskurs begründete.⁵⁵ Wenige Jahre vor Jahn verklärte bereits Fichte, zeitweise Rektor der Berliner Universität, in seinen *Reden an die Deutsche Nation* die »Deutschen« zu einem einzigartigen »Urvolk«.⁵⁶ Während Fichte, Jahn und Arndt in der Fachliteratur weithin als »Wegbereiter[] des deutschen Nationalismus«⁵⁷ betrachtet werden, geraten die programmatischen Beiträge von Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Savigny und Schinkel, die zum engeren Bekanntenkreis der Familie Rudorff gehörten, diesbezüglich seltener in den Blick. Ihre Bedeutung ist jedoch keineswegs zu unterschätzen. Die drei Namen stehen für die »romantische« oder »volkstümliche« Erneuerung ihrer Professionen. Sie reihten Religion (Schleiermacher), Architektur (Schinkel) und Recht (Savigny) in die Ordnung des Volkstums ein. Die Idee des Volkstums erhielt durch sie »wissenschaftliche« Weißen und gelangte (im Falle von Savigny und Schleiermacher) über das Lehrprogramm der neugegründeten Berliner Universität in den bürgerlichen Bildungskanon.

Der ›Volksgeist‹ wurde von den romantischen Vordenkern als abstraktes, transzendentes Prinzip begriffen, das bei ›ungestörter‹ Entwicklung seine konkrete Gestalt in den jeweiligen Disziplinen ausbilden würde. Seine systematische Position fand der ›Volksgeist‹ in diesen Konzeptionen jeweils an der Stelle des »unerklärlichen Hintergrund[s]«⁵⁸ aller Dinge, des Ortes, an dem die ›vopolitischen Grundlagen des Politischen«⁵⁹ festgelegt werden. Der »Volksgeist«, schrieb der Nationalökonom Wilhelm Georg Friedrich Roscher (1817–1894), sei gleichwertig mit metaphysischen Theoremen wie der »Lebenskraft« oder den »Gedanken Gottes«.⁶⁰ Hans Ulrich Wehler verortet Schleiermachers Wirken am Beginn einer Entwicklung, die »die ›Sakralisierung des Nationalen‹ und [...] die ›Nationalisierung des Religiösen‹« vorangetrieben habe.⁶¹ Ähnlich charakterisiert der Schinkel-Biograf Jörg Trempler das Nationaldom-Projekt (1814) des Architekten, in dem »das gesamte Volk, die Nation verehrt werden sollte«,⁶² als eine »Mischung des Christlich-Religiösen und des Politisch-Nationalen«.⁶³ Auch die »überkonfessionellen religiösen Denkmuster« Savignys, der 1840 vom ›Romantiker auf dem Thron‹ Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) zum Justizminister ernannt wurde, besitzen »deutliche Entsprechungen in seinem Rechtsdenken« – wie der Herausgeber der *Savignyana* Joachim Rückert schreibt.⁶⁴

Die Volksgeisttheorie Savignys enthielt bereits wesentliche Theoreme von Rudorffs Heimatschutzkonzept. Durch seinen Vater, der eng mit Savigny zusammenarbeitete, kam Rudorff früh mit diesen Gedanken in Berührung. Der Berliner Rechtsprofessor Adolf Rudorff gehörte zu Savignys »eigentliche[n] Mitstreiter[n] und Schüler[n]«. ⁶⁵ Der von Rückert deswegen häufig auch der »treue Rudorff«⁶⁶ Genannte wurde 1839 Mitherausgeber des historistischen Hausorgans,⁶⁷ der *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*.⁶⁸ Nach Savignys Tod brachte er eine Neuauflage der Schrift über das *Recht des Besitzes* heraus, mit der Savigny einst einem größeren Publikum bekannt geworden war. Savigny verfasste programmatische Schriften der sogenannten *Historischen Schule*, die sich selbst – »1815 bewußt deutsch«⁶⁹ – als *Geschichtliche Schule der Rechtswissenschaft* gründete. In der 1814 erschienenen Schrift *Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* lieferte er die Grundlegung der historistischen Rechtswissenschaft, die zugleich eine konzentrierte und einflussreiche Systematik des Volkstums vorzeichnete.⁷⁰

Es ist allgemein bekannt, dass die beiden Schlüsselbegriffe des Heimatschutzes – ›Heimat‹ und ›Landschaft‹ – auch im juristisch-politischen Bereich verwendet wurden. Bislang wurde allerdings nicht der Frage nachgegangen, ob und in welcher Weise ein systematischer Zusammenhang des heimatschützerischen Volkstumsbegriffs zur Volkstumssystematik der *Historischen Schule* bestand. Dabei offenbart schon ein oberflächlicher Vergleich, dass zentrale Topoi wie das ›germanische Rechtsgefühl‹ oder der »ideale Mitbesitz«, ⁷¹ mit denen Rudorff Volkstum und Landschaft verband, bereits im Kontext der Rechtswissenschaft eine Funktion besaßen. Zudem zeigte sich Ernst Rudorff in seiner Autobiografie mit den Inhalten sowie den Auseinandersetzungen der *Historischen Schule* mit ihren Gegenströmungen vertraut. Er wusste um die ›Wesensverwandtschaft‹ der ›romantischen‹ Erneuerer »in den Grundzügen ihrer Denkungsart« und kannte ihre Auseinandersetzungen mit der Hegel'schen Schule.⁷²

Abgesehen von der Nähe zu Rudorff und dem Heimatschutz liegt eine besondere Bedeutung der *Historischen Schule* für diese Untersuchung darin, dass sie weit über ihren

Fachbereich hinaus wirkte. Ihr Volksgeistkonzept wirkte auf die ›Volkskunde‹ Wilhelm Heinrich Riehls,⁷³ und ihr Ansatz erlangte über Historiker wie die beiden preußischen Staatshistoriografen Franz Leopold von Ranke (1795–1886) und Heinrich von Treitschke bedeutenden Einfluss auf die deutsche Geschichtsschreibung. Wie Thomas Nipperdey schreibt, leistete sie einen erheblichen Beitrag zu »der Begründung der modernen Geschichtswissenschaft, der endgültigen Umformung der Geschichtsschreibung zur – einigermaßen strengen – Wissenschaft«.⁷⁴ Doch ungeachtet des wissenschaftlichen Anspruchs setzte sich mit Ranke auch der religiöse Impuls des ›Volksgeistes‹ in die Geschichtswissenschaft fort. Der sich selbst als »skeptische[n] ›Semihistoristen‹«⁷⁵ bezeichnende Nipperdey kritisiert, dass Ranke trotz seiner methodischen Wissenschaftlichkeit ein »romantisch-religiöses Verhältnis zur Vergangenheit« auszeichne, das heute »kaum mehr nachvollziehbar« sei.⁷⁶

Als ehemaliger Theologe und eigentlicher »Begründer«⁷⁷ des historiografischen Historismus habe Ranke mit seinen Studien »das Walten Gottes in der Geschichte«⁷⁸ erforschen wollen. Träger dieses Waltens seien – wie bei Jahn, nur wesentlich elaborierter aufbereitet – die Staatsnationen.⁷⁹

Eine ähnliche Einschätzung wird Savigny zuteil. Auch ihn leitete ein Impuls, den man im weitesten Sinn volkstumstheologisch nennen könnte. Zwar wird seine Arbeit als »Rechtshistoriker des Mittelalters«⁸⁰ bis heute gewürdigt, doch dürften die Prämissen, die seine historische Forschung leiteten, »auch von seinen heutigen Anhängern nicht mehr geteilt werden«, wie Rückert schreibt.⁸¹ Sein Blick auf die Geschichte war »kein bloßer Rückblick auf historische ›Fakten‹«, ⁸² sondern diente dem Versuch, das »›wahrhaft Seiende‹« – das Walten des deutschen ›Volksgeistes‹ in der Rechtsgeschichte – zu »enthüllen«.⁸³ Rechtsgeschichte betrieb die *Historische Schule*, um das »Germanische Recht« zu rekonstruieren, das »unmittelbar und volksmäßig mit uns« zusammenhänge, denn »den ursprünglichen Geist lernt man nur kennen aus dem alten Buchstaben«, wie Savigny meinte.⁸⁴ Trotz (oder wegen) dieser metaphysischen Verankerung vertrat die *Historische Schule* »in den Juristischen Fakultäten die dominierende Lehrmeinung des 19. Jahrhunderts«⁸⁵ und gestaltete die preußische Rechtswirklichkeit mit teilweise verhängnisvollen Folgen für die aus dem ›deutschen Volkstum‹ ausgegrenzten Personengruppen.

Wie Jahn empfing auch Savigny die maßgeblichen Impulse für seine vaterländische Volksgeistlehre von den Ereignissen und Folgen der Französischen Revolution. Seine geschichtliche Rechtswissenschaft bot einen Gegenentwurf zum juristischen »Fluch dieser Revolution«⁸⁶ – dem ›Code Napoléon‹, der auf den egalitären Prinzipien des Naturrechts aufbaute.⁸⁷ Der anti-aufklärerischen Stoßrichtung gemäß richteten sich seine Bemühungen auch ganz allgemein gegen die »vielen ähnlichen Vorschläge[] und Versuche[] seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts«, die die »naturgemäße Entwicklung der Völker und Verfassungen«⁸⁸ »störten«. Gegen diese »politische Krankheit«, ⁸⁹ die bereits die westlichen Landesteile Preußens ergriffen habe, versuchte der »Begründer und Wortführer der neuen ›historischen Schule‹«⁹⁰ ein Gegenmodell zu entwickeln, ein Recht, das einen Charakter besäße, der »dem Volk eigenthümlich« sei, »so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung«.⁹¹ Ebenso wie Jahn untermauerte Savigny seine Darstellung mit einer Art Genesis des geschichtlich gewordenen Rechts:

»Wo wir zuerst urkundliche Geschichte finden, hat das bürgerliche Recht schon einen bestimmten Character, dem Volk eigenthümlich, so wie seine Sprache, Sitte, Verfassung. Ja diese Erscheinungen haben kein abgesondertes Daseyn, es sind nur einzelne Kräfte und Thätigkeiten des einen Volkes, in der Natur untrennbar verbunden, und nur unsrer Betrachtung als besondere Eigenschaften erscheinend. Was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Ueberzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Nothwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt.«⁹²

Werden und Wirken von Geschichte und Natur gehen hier unterschiedslos ineinander über. Savigny setzte dem von ihm als abstrakt und willkürlich bezeichneten Naturrecht der Aufklärung ein vermeintlich »natürliches Recht«⁹³ entgegen. Dieses »Gewohnheitsrecht«, wie er es nennt, das »erst durch Sitte und Volksglaube, dann durch Jurisprudenz erzeugt wird«,⁹⁴ finde seinen festen Boden im »nationale[n] Grund«. Es sei überall durch »innere, stillwirkende Kräfte, nicht durch die Willkühr eines Gesetzgebers« entstanden.⁹⁶ Nähmen die »inneren, stillwirkenden Kräfte« eine »ganz ungestörte einheimische Entwicklung«,⁹⁷ entstehe von selbst eine »natürliche« Gesellschaftsordnung, die den Willen des Volkes repräsentiere. Legitimiert war die Rechtsordnung also durch das vermeintlich natürliche Walten des »Volksgesistes«, das sich in den »geschichtlich gewordenen« Rechtsformen ausdrücke. Der »Volksg Geist« wurde durch Savigny zur formalen Grundlage einer vermeintlich natürlichen Rechtsordnung. Und deshalb stellt Ernst-Wolfgang Böckenförde fest: »Das vielberufene geschichtliche Denken Savignys und der Historischen Schule ist in seinem Kern ein ungeschichtliches Denken« – die Geschichte werde »zum Entfaltungsraum einer Natur-Entwicklung reduziert«. ⁹⁸

Es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen demokratischen Konzeptionen der »Volkssouveränität« und der Idee einer »Volkstumssouveränität«, wie man das Legitimationsmodell der *Historischen Schule* nennen könnte. Das Volk stand zwar im Zentrum, jedoch nicht als Versammlung politischer Akteure, sondern in seiner imaginären und abstrakten Form als Volkstum. Aus der Konstruktion des »Volksgesistes« ergaben sich verschiedene Probleme, die ähnlich schon bei Jahn auftraten und in der Folge auch alle weiteren volkstumsorientierten Organisationen einschließlich des Heimatschutzes in Verlegenheit brachten. Da sich der »Volksg Geist« aus naheliegenden Gründen nicht selbst äußern kann, bedurfte das Modell der »Volkstumssouveränität« besonderer Stellvertreter oder – bleibt man im religiösen Wortfeld – Theologen oder Propheten, die den »Volksg Geist« aus der »Geheimschrift der Natur« (Jahn),⁹⁹ aus Geschichte und Literatur heraus-»fühlen«¹⁰⁰ (Savigny) können. Diese nur als metaphysisch zu bezeichnende Konstruktion ist oft kritisiert worden. Sarkastisch kommentiert Nipperdey das Volksgeistkonzept von Savigny: »Das Volk nun aber wird, erstaunliche Wendung, repräsentiert von den Juristen; die Gelehrten und die Richter sind es, die das Recht bewahren und organisch fortbilden, nicht der Staat und nicht das Volk unmittelbar, sondern sie haben das Monopol, sie klären, reinigen die Gewohnheit.«¹⁰¹ Es waren die gegen revolutionäres Gedankengut weitgehend immunen Technokraten, die einen vermeintlich unverfälschten Zugang zum »Volksg Geist« besitzen sollten.

Auf ein zweites Problem, das eine Parallele im Architekturgeschehen findet, weist Nipperdey hin: »Und die Tradition ist nun, wiederum erstaunlich, das römische

Recht.«¹⁰² Savigny befand sich in einer schwierigen Situation: Vom Germanischen Recht, das »unmittelbar und volksmäßig mit uns zusammen« hänge, seien – so Savigny – »die meisten ursprünglichen Formen wirklich verschwunden«.¹⁰³ Und das ausgearbeitete und seit Jahrhunderten angewendete Recht war ein »fremdvölkisches« – das römische. Savigny löste diesen Widerspruch scheinbar auf, indem er erklärte, das römische Recht könne dem deutschen Wesen nicht ganz fremd sein, da es sich schließlich über Jahrhunderte im Reich gehalten habe. Er plädierte dafür, einerseits »den gegenwärtigen Zustand des Rechts [...] zu reinigen«¹⁰⁴ und zu prüfen, »wie viel von altgermanischen Einrichtungen [...] wieder erweckt«¹⁰⁵ werden könne, andererseits das geschichtlich gewordene »Gewohnheitsrecht« im »Fortgang der Zeiten«¹⁰⁶ dem »Volksg Geist« entsprechend weiterzuentwickeln¹⁰⁷ – eine Scheinlösung, die im volkstumsorientierten Lager eine Frontbildung zwischen »Romanisten« und »Germanisten« zur Folge hatte. Die Architekturtheoretiker standen – dies sei kurz erwähnt – vor einem ähnlichen Problem wie die Juristen, nur war es hier vorrangig der Umgang mit dem Erbe der griechischen Antike, der zu Konflikten führte.

Eine Mittlerrolle erhielt in diesem Gefüge das lokale Recht. Zwar stand der »nationale Volksg Geist« im Zentrum von Savignys Systematik,¹⁰⁸ doch war er der Überzeugung, dass das Prinzip des »volkseigentümlichen« Rechts am besten durch einen Rechtsregionalismus im Kampf gegen die juristischen Universalismen der Zeit gestärkt werden könnte: »Könnte in jedem Stande, in jeder Stadt, ja in jedem Dorfe ein eigenthümliches Selbstgefühl erzeugt werden, so würde aus diesem erhöhten und vervielfältigten individuellen Leben auch das Ganze neue Kraft gewinnen.«¹⁰⁹ Der hier propagierte Rechts-Regionalismus war lediglich als Wiederholung der Volkstumsidee in kleinerem Maßstab gedacht; er sollte dazu dienen, das Prinzip der »Eigentümlichkeit« im »Volk« zu verankern. In der Rechtswirklichkeit blieb er jedoch eine untergeordnete Erscheinung, die sich in den entscheidenden Punkten dem nationalen Recht beugen musste.

Weder Jahns noch Savignys Volkstumskonzepte können an dieser Stelle erschöpfend behandelt werden, doch soll ein Einblick in den Aufbau und einige Grundelemente der Volkstumssystematik gegeben werden, die später auch beim Heimatschutz Relevanz gewannen. Dies betrifft zunächst die politisch-theologische Grundstruktur. Das politische Element zeigte sich darin, dass das »deutsche Volkstum« von seinen Vätern als Gegenmodell zum emanzipatorischen Gedankengut der Aufklärung präsentiert wurde. Zu einer politischen Theologie wurde die Volkstumsidee, indem sie in einer eigens konzipierten Seinsordnung verankert wurde – dem »Schauspiel der Völker«.¹¹⁰ Von dieser Ursprungsgeschichte – einer »erfundenen Tradition« (Hobsbawn) ähnlich – leiteten sich die folgenden Elemente ab. Im Zentrum der neuen Volkstumsordnung stand der Mensch als »animal nationabile«. Diese Ordnung definierte die »Natur der Menschenseele« (Ernst Rudorff)¹¹¹ über den jeweiligen »Volksg Geist« und sah das Menschenheil in der Verwirklichung der Eigenart seines Volkstums. Diese metaphysische Grundkonstellation bestimmte das spezifische Verhältnis zu Natur, Geschichte, Wissenschaft. Einzelne Positionen und Theoreme wie die »Volkstumssouveränität«, der Antiuniversalismus, die Begründung der Übernahme antiker Traditionen und die Aufwertung von Gefühl und Regionalismus sind in dieser Systematik bereits angelegt. Ebenso fand die umstrittene technokratische Organisation, die auch der Heimatschutz vertrat, hier bereits ihre »wissenschaftliche« Legitimation. Mit seiner Verankerung in Natur und Geschichte

nahm der Volkstumsnationalismus zwar Entwicklungen der Moderne auf, stand aber in einem politischen, weltanschaulichen und normativen Gegensatz zu deren humanistischem Projekt.

Exkurs: Heinrich von Treitschkes ›Modernisierung‹ der Schöpfungsgeschichte

Das darwinistische Sittengesetz

Heinrich von Treitschkes Bedeutung für den Volkstumsdiskurs wiederum lag vor allem darin, dass er seine Systematik in einer Weise an die veränderte politische Situation nach der Revolution von 1848 anpasste, die bis zur Gründung des *Bundes Heimatschutz* im Wesentlichen ihre Gültigkeit behielt. Das Gründungsmanifest des Heimatschutzes »Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur« veröffentlichte Rudorff 1880 in Treitschkes *Preußischen Jahrbüchern*.¹¹² Den Aktualisierungen seines Lehrers konnte Rudorff leicht zustimmen, da dieser die romantische Volkstumsmetaphysik in ihren wesentlichen Grundzügen fortschrieb. In seiner Habilitationsschrift über die Gesellschaftswissenschaft bezeichnete Treitschke 1859 »jenes berühmte Wort Savigny's: ›der Staat ist die äußere Form, die sich das innere Leben der Nation auf natürliche Weise selbst geschaffen« als immer noch unerreichtes »Ideal«.¹¹³ Trotz einiger inhaltlicher Modifikationen¹¹⁴ setzte Treitschke ebenso wie Savigny die Existenz eines ›Volksgestes‹ (zu dessen »Auguren«¹¹⁵ er sich selbst aufschwang) als eigentlichen Träger der Volkssouveränität voraus. Und wie bei Savigny erhielt – so Walter Bußmann – bei Treitschke der »›Geist eines Volkes‹ als die metaphysische Einheit der Volksindividualität [...] das höhere Recht gegenüber der demokratischen Vorstellung einer Volkssouveränität.«¹¹⁶ Der »Staat« war hier »Mittelpunkt des Volkstums«¹¹⁷ oder »lebendige[r] Leib des Volksgestes«,¹¹⁸ der – wie Ulrich Langer hervorhebt – »nicht der Legitimation durch eine Mehrheit seiner Bürger«¹¹⁹ bedurfte. Die »Volksthümlichkeit« sei (so Treitschke in einer Auseinandersetzung mit Riehls *Naturgeschichte des Volkes*)¹²⁰ »das Einzige, was in dem Wechsel der Volksgeschichte relativ fest und dauernd bleibt«.¹²¹

Die politisch-theologische Grundlage der romantischen Volkstumsmetaphysik blieb somit ebenso erhalten wie die Auffassung, dass der ›Volksgest‹ das Volkstum in seiner Totalität durchdringe; das heißt, dass Politik, Religion, Volk, Recht, Kultur lediglich Ausdrucksformen ein- und derselben metaphysischen Substanz seien.¹²² Treitschke behielt auch weitere Elemente der Volkstumssystematik bei – wie die Bedeutung der Geschichte als Schaukampf der Völker und den eigenständigen Wert dessen, was in Übereinstimmung mit dem ›Volksgest‹ »historisch geworden«¹²³ sei. Obwohl Treitschke kein Intellektueller war, der sich, so Langer, »liberalem Denken zuordnen läßt, einem Denken, das vorrangig auf die Verwirklichung der Grundrechte, insbesondere der demokratischen Freiheitsrechte, gerichtet ist«, ¹²⁴ verteidigte er vehement den mit dem Liberalismus verbundenen gesellschaftlichen Aufstieg des Bürgertums in den Revolutionen von 1789 und 1848. Die Legitimation der neuen gesellschaftlichen Konstellation erfolgte jedoch eher durch »eine sozialdarwinistisch-rassistische Komponente«, ¹²⁵ die Treitschke bereits zu Beginn der 1860er Jahre vertrat, als Rudorff dessen Vorlesungen hörte. Treitschkes Name ist mit einer (weltweiten) Entwicklung verbunden, deren Ergebnis Jürgen Osterhammel als »eine Art von regulierter Anarchie« bezeichnet, »zu deren herrschender Ideologie um 1900 ein sozialdarwinistisch-rassistisch verstan-

dener internationaler Liberalismus« wurde.¹²⁶ Tendenziell verwarf Treitschke die naturrechtliche Begründung der bürgerlich-liberalen Revolutionen und überführte sie in eine naturalistische beziehungsweise sozialdarwinistische Logik. Die Revolution wurde als ›Kampf der Stände‹ interpretiert, und »die Unterscheidung von herrschenden und beherrschten Klassen«¹²⁷ präsentierte der Anhänger einer »neumachiavellistischen Machtlehre«¹²⁸ bar aller moralischen Erwägungen als politische Machtfrage. Nach diesem darwinistischen »Sittengesetz«¹²⁹ hatte in einem gesunden Staat der mächtigste Stand die Staatsgewalt inne. Wo dies nicht der Fall sei, sei der Staat krank.¹³⁰

Bereits in Savignys Darstellung des preußischen Königreichs als geschichtlich gewordenes Produkt des ›Volksgesistes‹ wurde die ursprünglich von Gottes Gnaden gegebene Regierungsform neu legitimiert; sein technokratisches Modell wertete en passant die Bedeutung der Bildungsschicht als Vermittlerin des ›Volksgesistes‹ gegenüber den anderen Gesellschaftsständen und -klassen auf. War diese Modifikation noch vergleichsweise subtil, avancierte das Bürgertum bei Treitschke zur herrschenden Klasse und tragenden Schicht des Staates. Die Monarchie erklärte er dem modernen Staat nur in ihrer konstitutionellen – das heißt bürgerlich kontrollierten – Form als angemessen; »de[n] deutsche[n] Adel« und dessen Blutsmythos hielt Treitschke im modernen Staat für einen »Anachronismus«.¹³¹ Die bürgerlichen Werte Arbeit und Leistung erhob er dagegen zum »Grundprincipe jedes gesittigten Volkstums«.¹³² Politische Partizipation sollte lediglich nach jenem »ächt-humanen Grundsatz, der Rechte nur gegen Uebernahme von Pflichten zuerkennt«, ¹³³ verteilt werden. Dieser pseudo-meritokratische Grundsatz richtete sich allerdings nicht nur gegen den Adel. Zunehmend nahm Treitschke den ›vierten Stand‹ in den Fokus. Aufgrund des angeblich rein wirtschaftlichen Daseins dieses Standes sprach er ihm die »politische Mündigkeit schlechterdings«¹³⁴ ab. In einem späteren Aufsatz formulierte er die Rollenverteilung zwischen den Ständen folgendermaßen: »Die Millionen müssen ackern und schmieden und hobeln, damit einige Tausende forschen, malen und regieren können.«¹³⁵ Für seinen Biografen Bußmann war diese Formulierung der »krasseste[] Ausdruck« der Tatsache, ¹³⁶ dass »in Treitschkes Sprachverwendung ›kleine Leute‹ eine Gruppe darstellt, die sowohl in politischer als auch in ästhetischer Hinsicht vollkommen uninteressant und wertlos« war.¹³⁷

Vom ›Schauspiel der Völker‹ zum ›Rassenkampf der Geschichte‹

Aus der bisherigen Rekonstruktion des Volkstumsdiskurses, die das ›Schauspiel der Völker‹ als neuen ontologischen Rahmen dem geschichtlichen Geschehen zugrunde legte, sollte deutlich geworden sein, aus welcher geistigen Situation heraus sich die volksumsorientierte Architekturtheorie dem Streben nach »völkischen Kunsthöhen«¹³⁸ zuwandte, statt in einem universalistischen Sinn das »Schöne zu suchen [...], wo und wie es sich nur finde, um es [...] überall hin zu verbreiten«.¹³⁹ Doch wie konnte die künstlerische Vollendung eines jeweils individuellen ›Volksgesistes‹ zum agonalen Gedanken eines Kunst-»Wettbewerb[s]« der »Völkerstämme«¹⁴⁰ führen? Auch diese Frage lässt sich nicht mit den Mitteln der Logik, sondern allein genealogisch beantworten. Hierfür ist ein Blick auf die sozialdarwinistisch-rassistische Verankerung des Volkstumsdiskurses aufschlussreich, die eng mit dem Wirken Treitschkes verbunden war.

Zunächst aktualisierte Treitschke die ›Urgeschichte des Volkstums‹, die zur Legitimation seines Ordnungsmodells diente. Allerdings naturalisierte er die Genesis, indem er sie zum »erbarmungslosen Rassenkampf der Geschichte« stilisierte. In seinem 1861 erschienenen Essay »Die Freiheit« schrieb er:

»Ein Gemeinplatz geworden ist die Behauptung, die Alles beleckende Cultur werde endlich auch die Volkssitten durch eine Menschheitssitte verdrängen und die Welt in einen kosmopolitischen Urbrei verwandeln. Aber es waltet über den Völkern das gleiche Gesetz wie über den Einzelnen, welche in der Kindheit geringere Verschiedenheit zeigen als in gereiften Jahren. Hat anders ein Volk überhaupt das Zeug dazu, in dem erbarmungslosen Rassenkampfe der Geschichte sich und sein Volksthum aufrecht zu erhalten, so wird jeder Fortschritt der Gesittung zwar sein äußeres Wesen den anderen Völkern näher bringen, aber die feineren, tieferen Eigenheiten seines Charakters nur um so schärfer ausbilden.«¹⁴¹

Das über allen Völkern unterschiedslos waltende Gesetz war demnach der erbarmungslose »Rassenkampf der Geschichte«. Dieser »Rassenkampf« verhindere, dass sich die Welt in einen »kosmopolitischen Urbrei« verwandeln würde. Trotz aller möglichen äußeren Anpassung des Wesen eines Volkstums würde er die »feineren, tieferen Eigenheiten seines Charakters nur um so schärfer ausbilden«.

Der »Rassenkampf« und der Auftrag, das »Volksthum aufrecht zu erhalten«,¹⁴² sind in diesem Zitat eng miteinander verschränkt. Tendenziell bildete die ›germanische Rasse‹ den Oberbegriff für das ›deutsche Volkstum‹, gelegentlich verwendete er sie auch nahezu synonym. Treitschkes *Gesellschaftswissenschaft* erschien 1859 und damit im gleichen Jahr wie Charles Darwins *On the Origin of Species* und die Einführung der ›Rasse‹ in den Volkstumsdiskurs ist als Tribut an die naturwissenschaftlichen Argumentationszusammenhänge der Zeit zu verstehen. Die Rassentheorie war (nicht nur) bei Treitschke eine ›naturwissenschaftliche‹ Aktualisierung der Volkstumsidee. Das Volkstum ist in Treitschkes Zitat in die Rassentheorie eingebettet; diese bildete den neuen – scheinbar naturwissenschaftlichen – legitimatorischen Rahmen für die Volkstumsidee.¹⁴³ Die Rassenmetapher stammte aus dem unhinterfragbaren Bereich der Natur und war deshalb in besonderer Weise geeignet, die Schöpfungsgeschichte als ›natürliche Ordnung‹ zu legitimieren. Gelegentlich wird angemerkt, dass Treitschke den Rassebegriff nur vereinzelt verwendet und ihn nicht weiter ausgeführt habe, so dass er in seinem Denken folglich marginal gewesen sei. Doch verkennt eine solche Argumentation die Funktion des Begriffs. Tatsächlich lässt sich nicht sagen, dass Treitschke darum bemüht war, Licht ins Dunkel seiner ›Rassentheorie‹ zu bringen. Der ›politische‹ Historiker nutzte gerade die Unklarheit des Rassebegriffs. Der Rassebegriff ist das ›naturwissenschaftliche‹ Pendant des ›Volksgespirits‹, der bei Treitschke – so Bußmann –, »in den verschiedenen politischen Situationen als eine letzte und vor allem immer auch als eine unkontrollierbare Instanz wirksam«¹⁴⁴ wurde. Der »Rassenkampf der Geschichte«¹⁴⁵ erzeugte das mystische Dunkel, aus dem heraus Treitschke sich als »Schatzgräber der Weisheit« (Kant) zu Wort melden konnte.

Auch ohne wissenschaftliche Verifizierung diente ihm der ›Rassenkampf‹ zur Stiftung einer neuen Moral: Sowohl außen- als auch innenpolitisch rief Treitschke – um eine Formulierung seines Zeitgenossen Franz Mehring (1846–1919) zu verwenden – den

Darwinismus als »Sittengesetz der Menschheit« aus.¹⁴⁶ In seinem Aufsatz über »Das deutsche Ordensland Preußen«¹⁴⁷ gab er eine Probe dieses neuen Sittengesetzes, indem er bezüglich des Umgangs mit der als »slawisch« eingestuften ursprünglichen Bevölkerung des preußischen Ostens anmerkte, dass »[b]ei dem unseligen Zusammenprallen tödlich verfeindeter Racen [...] die blutige Wildheit eines raschen Vernichtungskrieges menschlicher, minder empörend« sei als die Erniedrigung des Gegners in die »Stumpfheit der Besiegten«.¹⁴⁸ Treitschke stellte die Vernichtung somit als einen Akt der Humanität dar, da sie die unterlegene »Rasse« vor angeblich erniedrigender »Stumpfheit«¹⁴⁹ retten würde. Von diesen »schonungslosen Racenkämpfe[n]«¹⁵⁰ sah er das innerste Wesen Preußens bestimmt, dessen Ursprung in der osteuropäischen Kolonisationspolitik des *Deutschen Ordens* liege:

»Wir lachen des hämischen Geredes über die willkürliche Entstehung des preußischen Staates [...]. Und wer mag das innerste Wesen von Preußens Volk und Staat verstehen, der sich nicht versenkt hat in jene schonungslosen Racenkämpfe, deren Spuren, bewußt und unbewußt, noch in den Lebensgewohnheiten des Volkes geheimnisvoll fortleben? Es webt ein Zauber über jenen Boden, den das edelste deutsche Blut gedüngt hat im Kampf für den deutschen Namen und die reinsten Güter der Menschheit.«¹⁵¹

Der »schonungslose« beziehungsweise – wie Treitschke an anderer Stelle schrieb – »erbarmungslose Rassenkampf«, der für »die feineren, tieferen Eigenheiten«¹⁵² des Volkstumscharakters ausbilde, avancierte in seinem »ungeheuer wirkungsvollen Essay« zum Gründungsmythos Preußens.¹⁵³

Auch innenpolitisch waren die vermeintlichen »Rassenunterschiede« von Bedeutung. Bereits in seiner *Gesellschaftswissenschaft* sah Treitschke den Charakter eines Staatswesens unter anderem durch den innerstaatlichen »Kampf der Rassen«¹⁵⁴ geprägt, er warnte vor »Stammesgegensätze[n]«, weil »Rassengegensätze in letzter Instanz sich nothwendig politisch verwirklichen« würden.¹⁵⁵ Der scheinbar stufenlose Übergang vom »Stamm« zur »Rasse« war in Treitschkes Werk angelegt. Während er außenpolitisch »Volk« und »Rasse« nicht klar unterschied, unterschied er innenpolitisch nicht konsequent zwischen »Stamm« und »Rasse«. Es ist jedoch offensichtlich, dass er die vermeintlich natürliche Kategorie der »Rasse« sowohl in der innen- als auch in der außenpolitischen Sphäre jeweils als die ontologisch gewichtigere betrachtete. Nationales Bewusstsein zu wecken hieß für Treitschke daher auch, »germanisches Rassenbewusstsein« zu erzeugen.

Im europäischen Kontext ließen sich parallele Tendenzen beobachten. Treitschke bewegte sich mit der Naturalisierung des Volkstums nicht nur in der Tradition Jahns, der bereits 1810 die Völker sowohl durch kulturelle, mentale als auch leibliche Merkmale definierte (ebenfalls ohne dies zu vertiefen), sondern auch im Rahmen des zeitgenössischen europäischen Diskurses. Mosse hat in seiner *Geschichte des europäischen Rassismus* wiederholt darauf hingewiesen, dass europaweit »[d]ie mythologischen und geistigen Ursprünge der Rasse [...] mit der nationalen Herkunft gleichgesetzt« wurden: »Die Vergangenheit einer Rasse und ihrer Geschichte war mit der des Volkes identisch.«¹⁵⁶ Für James Hunt (1833–1869) beispielsweise, Präsident der Londoner *Anthropologischen Gesellschaft*, »waren rassische Unterschiede absolut und umfaßten Aussehen, Religion, Kunst und Moral«.¹⁵⁷ Zudem vermischten Hunts Ausführungen den »wissenschaftlich-

biologischen« mit dem politischen Diskurs beziehungsweise legitimierten sie den politischen aus dem »wissenschaftlich-biologischen«. Wie Mosse dargelegt hat, verfasste Hunt seine Theorien im Jahr 1863, um »insbesondere drei Vorurteile [...], die gegen die Wissenschaft gewirkt hätten« zu entkräften: »religiöse[n] Wahn, die fixe Idee von den Menschenrechten und de[n] Glaube[n] an die Gleichheit«.¹⁵⁸ Auch Hunt wandte sich offensichtlich gegen das politische Erbe der Aufklärung. Eine Differenzierung zwischen biologischen, idealistischen, kulturellen und religiösen Varianten des Volkstumsnationalismus muss daher immer beachten, dass alle Kategorien in letzter Konsequenz ihren Ursprung in einem politischen Phantasma hatten, das sich aus der Ablehnung der Aufklärung und ihrer Ideen der (politischen) Gleichheit und der Menschenrechte gebildet hatte.

Wenn Treitschke – wie Hermann von Petersdorff (1864–1929) in einem eher hagiografischen Beitrag schrieb – »den Deutschen ihre Eigenart so eingehend« schilderte und »die reiche Fülle des deutschen Geisteslebens so einleuchtend«¹⁵⁹ zeigte, überführte er damit auch die deutsche Kultur in die nationalistische Ordnung. Sowohl in seiner *Deutschen Geschichte* als auch in früheren Arbeiten strukturierte Treitschke die deutsche Kultur einerseits danach, in welchem Grade sie »aus den Tiefen des Volksgeistes«¹⁶⁰ aufsteige. Andererseits mystifizierte der »deutsche Prophet«¹⁶¹ sie zu einem Instrument der Vorsehung. Ihre vermeintliche Größe sei »wie ein Wink des Schicksals«,¹⁶² dass »Gott noch Großes vorhabe mit diesem Volke«.¹⁶³ Ebenso wurde die kulturelle Sphäre in den darwinistischen Rasse- und Volkstumskampf integriert. Sie sei – beispielsweise in der Person des Malers Peter Cornelius (1783–1867) – dazu bestimmt, »die akademische Kunst der Franzosen durch die Treue und den Tiefsinn des alten christlich-germanischen Wesens zu besiegen«.¹⁶⁴ Pinsel, Taktstock und Feder wurden so zu Waffen des völkischen Daseinskampfes.

Der Treitschke-Schüler Ernst Rudorff zeigte recht früh, dass solche Denkmuster bei ihm auf fruchtbaren Boden fielen; er übertrug sie wie selbstverständlich auf sein eigenes Metier. Als frisch eingestellter Professor an der *Königlich Akademischen Hochschule für ausübende Tonkunst* in Berlin erwog er anlässlich des Deutsch-Französischen Krieges von 1870/71 einen künstlerischen Feldzug gegen Frankreich. Insbesondere die Operetten von Jacques (Jakob) Offenbach schienen ihm den »Tiefsinn des alten christlich-germanischen Wesens«¹⁶⁵ in hohem Maße zu stören. So schrieb er in einem Brief an seinen Freund und Kollegen Joseph Joachim (1831–1907): »Ich habe jetzt oft daran gedacht, ob man nicht den Moment benutzen müsste, auch auf künstlerischem Gebiet Frankreich den Krieg zu erklären, insonderheit der Muse des Herrn Offenbach.«¹⁶⁶

Rudorffs Vorstellungen vom Vaterland und dem deutschen »Wesen« waren – wie er selbst darlegte – zu einem großen Teil durch Treitschke vermittelt. Treitschke blieb seit seiner Studienzeit eine fachliche und moralische Instanz für ihn. Fern jeder kritischen Distanz zu seinem Lehrer, der Mehring zufolge die »historischen Thatsachen [...] wie ein strammer Husar niedersäbelte, sobald sie ihm irgend im Wege standen«,¹⁶⁷ und der auch nach Aussage seines Universitätskollegen Richard Sternfeld (1858–1926) seiner politischen Mission wegen »in akademischen Kreisen [...] nicht so ohne weiteres zu den »zünftigen« Historikern gerechnet«¹⁶⁸ wurde, erbaute sich Rudorff über Treitschkes Tod hinaus an der »Herrlichkeit des inneren Lebens«¹⁶⁹ der hinterlassenen Schriften.

Exkurs: Karl Bernhard Hundeshagens politische Theologie des Volkstums

»Der deutsche Protestantismus«

Die Idee des deutschen Volkstums und einer spezifisch deutschen Nationalreligion beschäftigten Ernst Rudorff auch in den Folgejahren. Sein Lehrer Treitschke hatte ihm tatsächlich »Unvergängliches in die Seele gepflanzt«, ¹⁷⁰ und es zeigte sich, dass der Heimatschutzgründer im Hinblick auf die neuen Ideen mehr war als ein passiver »Mitläufer«. Seinen biografischen Aufzeichnungen lässt sich entnehmen, dass ihn gerade die religiöse Dimension des Themas weiterhin beschäftigte und er eigene Überlegungen hierzu entwickelte. Einer seiner Gesprächspartner auf diesem Feld war sein Jugendfreund Wolzogen, ¹⁷¹ der sich später als deutsch-christlicher Religionsstifter profilierte. ¹⁷² Wolzogen war es auch, der Rudorff auf das 1847 in erster Auflage erschienene Werk *Der deutsche Protestantismus* des Theologen Karl Bernhard Hundeshagen (1810–1872) ¹⁷³ hinwies, das – so Nipperdey – »als Versuch einer politischen Theologie« ¹⁷⁴ begriffen werden kann, die »Protestantismus und deutsche[n] Nationalismus« ¹⁷⁵ verbindet. ¹⁷⁶

Ein Treffen mit Hundeshagen am 30. Juni 1868 nutzte Rudorff für die »eingehendsten Unterhaltungen« mit dem Theologen. ¹⁷⁷ Welche Positionen Rudorff dabei vertrat, ist seinen Aufzeichnungen nicht im Detail zu entnehmen; er berichtete lediglich, dass seine eigenen Überlegungen noch zu unsicher waren, als dass er sie hätte »weitläufig auseinandersetzen und begründen« können. ¹⁷⁸ An seinen Vater schrieb er jedoch, dass Hundeshagens Worte »so sehr die Wärme der ächtesten, christlichen Frömmigkeit [athmeten]«, dass man ihm »nur mit innerer Freude und wahrem Gewinn zuhören konnte«. ¹⁷⁹ Offensichtlich waren Hundeshagens Ausführungen Rudorffs Ansichten verwandt, ohne jedoch eine ähnlich enthusiastische Begeisterung hervorrufen zu können wie jene Treitschkes.

Dass Hundeshagens Werk *Der deutsche Protestantismus* das Interesse der späteren Heimatschützer Rudorff und Wolzogen weckte, dürfte daran liegen, dass der seit 1867 an der Bonner Universität lehrende Theologieprofessor versuchte, die christliche Theologie »vor dem Hintergrund eines romantisch geprägten Historismus« ¹⁸⁰ im Volkstumsdiskurs zu verankern. Dabei trieb er die Apotheose der Nation deutlich weiter als seine Fachkollegen, die ähnliche Ideen verfolgten. ¹⁸¹ Erschwert wurde die beabsichtigte Nationalisierung auf theologischem Gebiet jedoch durch den Umstand, dass sich das Christentum grundsätzlich als universalistische Religion versteht, für die Nationen im modernen Sinne keine sonderliche Relevanz besitzen. Mit der katholischen Kirche existierte seit fast zwei Jahrtausenden eine Institution, in deren Glanz – so zitiert Hundeshagen zustimmend einen Kollegen – »wie die verschiedenen Sternenlichter vor der Sonne, so alle Volksunterschiede erlöschen«. ¹⁸²

Universalismus vs. Nationalismus

Auch Hundeshagen negierte in seinem Plädoyer für eine deutsche »Volksreligion« zunächst nicht den christlichen Universalismus. Er betonte vielmehr, dass »die christliche Offenbarung die Erzeugerin der Humanitätsidee« ¹⁸³ sei, vor deren Postulat der Gleichheit es weder ein »Ansehn der Person, des Standes« noch »einen Unterschied der Volks-

eigenthümlichkeit«¹⁸⁴ gebe. Allerdings bleibt es dabei nicht. Die Gleichheitsidee erhält in einem zweiten Schritt eine entscheidende Differenzierung: Es sei ein Kennzeichen des christlichen Monotheismus, dass er nicht nur die ideelle Gleichheit der Menschheit, sondern auch ihre ›natürliche Ungleichheit‹ theologisiere. Er ehre nicht nur die Ebenbildlichkeit Gottes in allen Menschen, sondern in der heiligen Dreifaltigkeit ebenso das urchristliche Prinzip der »Besonderung«.¹⁸⁵ Unter das Prinzip der ›Besonderung‹ subsumierte Hundeshagen auch die vermeintlich natürlichen Unterschiede der Völker, die als Teil der Schöpfung gottgewollt seien. Im »Organismus« der Nation verkörpere sich, »sofern er nicht ein willkürlich gemachter, sondern ein geschichtlich gewordener ist, [...] der Geist einer Nation, dieser Nation und keiner andern«.¹⁸⁶ Der oben erwähnte Glanz des Katholizismus verstieß gemäß Hundeshagen insofern gegen die Schöpfung, weil er den ›Nationalgeist‹ negierte und die »Volkseigenthümlichkeit« zum Erlöschen brachte.

Doch Hundeshagen verankerte das Prinzip der ›Besonderung‹ nicht nur in der Offenbarung. Der von ihm mehrfach hervorgehobene Gedanke, dass das »Menschengeschlecht aus Einem Blute« und einem Geist »ohne Unterschied in deren geschichtlicher und Raçengliederung«¹⁸⁷ entspringe, wurde durch die Naturalisierung des ›Volksgeistes‹ in den Protestantismus faktisch aufgehoben. In Hundeshagens Entwurf sollte das Christentum schließlich sogar die Nation ›verklären‹:

»Der enge und schroffe Begriff der Nationalität, der in den heidnischen Naturstaaten erzeugt worden war, wurde durch das Christenthum gebrochen, aber nicht um durch dasselbe zerstört, sondern gereinigt und verklärt zu werden. Denn das Christenthum hebt nichts auf, was seinen Grund in einer ächten, ewigen Naturbasis hat, sondern gibt nur dem Natürlichen seine richtige Stellung und höhere Weihe.«¹⁸⁸

Das Christentum sollte den »Naturstaaten« »den Weg zum Heile«¹⁸⁹ weisen, das heißt: deren ›objektive‹ Nationalität zu ›subjektivem‹ Bewusstsein bringen und sie vollenden. Während Hundeshagen die Idee der Humanität zum ›Idealismus‹ erklärte, schlug er die ›natürliche Ungleichheit‹ dem Realismus zu und verankerte die Idee der Nation in einer vermeintlich »ächten, ewigen Naturbasis«.¹⁹⁰ Mit dieser ›Theologie der natürlichen Schöpfung‹, die an Jahns Modell des ›Schauspiels der Völker‹ anschließt und Treitschkes sozialdarwinistisch-rassistischer Naturalisierung desselben im ›Rassenkampf der Geschichte‹ vorangeht, gelang es ihm, das christliche Postulat der Gleichheit in einer für viele seiner Zeitgenossen überzeugenden Weise zu unterlaufen und in den Volkstumsdiskurs einzugliedern. Was Juristen und Historiker wie Savigny und Treitschke als vermeintliches Ergebnis historischer ›Forschungen‹ präsentierten – das Primat des ›Volksgeistes‹ –, erhielt Hundeshagen durch theologische Exegese.

Der ›Funke‹ des *Deutschen Protestantismus* ›zündete‹ umgehend.¹⁹¹ Der »deutsche Theologe«, wie Hundeshagen von seinem Kollegen und Herausgeber Theodor Christlieb (1833–1889) rückblickend bezeichnet wurde,¹⁹² erhielt noch im Erscheinungsjahr seines Hauptwerks eine Berufung an die Heidelberger Universität.¹⁹³ Dort ging er in einer am 22. November 1852 gehaltenen Festrede »Ueber die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee« erneut auf das widersprüchliche Verhältnis zwischen Nationalismus und christlichem Universalismus ein. Zur Illustration griff er diesmal auf eine mathematische Metapher zurück: »Alle die verschiedenen Zähler

in der Menschheit sind auf den gemeinsamen Nenner gebracht. Dieser Nenner aber heisst: Mensch.«¹⁹⁴ Im Gegensatz zur ›idealen Menschheit‹ des Nenners gebe der Zähler den Wert »für die reale Menschheit«¹⁹⁵ der einzelnen Nationalitäten an. Bis zur Vollendung des jeweiligen Nationalgeistes zeige das Resultat der beiden Bruchteile die Kulturstufe einer Nation auf dem Weg zur aus National- und Humanitätsbewusstsein gleichermaßen bestehenden ›wahren‹ christlichen Humanität an. Der ideologische ›Bruch‹ zwischen Nationalismus und Universalismus wurde damit nicht ausgeräumt, sondern radikalisiert. Auf diese Weise konnte Hundeshagen jeder Nation einen bestimmten – höheren oder niedrigeren – Kulturwert zuordnen. Die Menschheit wurde in Viertel-, Halb- und Vollmenschen unterteilt.

Abgesehen von der logischen Herausforderung, die Attribute ›ideal‹ und ›real‹, ›universalistisch‹ und ›nationalistisch‹, ›gleich‹ und ›ungleich‹ miteinander zu vereinbaren, führte Hundeshagens Konstruktion entgegen seines Anspruchs auf Ausgewogenheit zwangsläufig zu einer einseitig nationalistischen Deutung des Weltgeschehens. Der ›politische‹ Theologe, der das deutsche Volk – so Hedda Gramley – für den »Vollstrecker einer göttlichen Mission«¹⁹⁶ hielt, neigte nicht der universalistischen Nennerseite, sondern der nationalistischen Zählerseite zu, auf der die Wertigkeit der Nationen bestimmt wurde. Für ihn hatte die »deutsche Nation die Bestimmung, Weltnation zu sein« und besaß damit potenziell den höchsten Kulturwert.¹⁹⁷ Mit der Reformation, in der sich der »unwillkürliche Drang deutsch-nationaler Naturbestimmtheit« verwirklicht habe,¹⁹⁸ habe die »geistige Weltherrschaft der Deutschen als des Culturvolks der neuen Epoche« begonnen.¹⁹⁹

›Natürliche Ordnung‹

Das Modell seiner Werttheologie, das auf den Komponenten einer nur ideellen Gleichheit, der vermeintlich natürlichen Ungleichheit und dem daraus abgeleiteten Kulturwert bestand, projizierte Hundeshagen noch einmal auf die innere »Sphäre der Nationalität«.²⁰⁰ Zwar unterliege auch der Staat in begrenztem Umfang dem Postulat der Gleichheit, doch gelte das Dogma der »Besonderung« auch hier:

»Seine Besonderung innerhalb der Sphäre der Nationalität, auf einem bestimmten Boden der Erdoberfläche, zieht eine unzählige Menge anderer Besonderungen nach sich. Seine topographische Beschaffenheit, sein Klima, die Nahrungsmittel und Erwerbszweige seiner Angehörigen wirken im höchsten Grade auf die Gestaltung seines innern Lebens; nicht minder seine natürlichen und künstlichen Grenzen, seine Verkehrs- und völkerrechtlichen Beziehungen. Durch alle diese Momente zusammengenommen und ihre Wechselwirkungen im Lauf der Geschichte entstehn Gliederungen im Innern des Staats, es gestaltet sich danach seine Verfassung; er wird der Staat, d. h. dieser und kein anderer; er geräth unter die Macht bestimmter Verhältnisse, d. h. eines naturnothwendigen Soseins und eines zwar geschichtlich wandelbaren, aber oft auf lange hin und mit den stärksten Banden ihn umstrickenden Sogewordenseins. So ist auch von dieser Seite angesehen der Staat die Besonderung und seine Menschenbetrachtung ist nicht die nivellirende der Humanität, der Gleichheit, sondern die besondernde des bedeutungsvollen Unterschiedes unter den Menschen selbst.«²⁰¹

Nicht nur die Menschheit, auch die Nation weise zahlreiche »Besonderungen« auf, die von großmaßstäblichen Gliederungen wie Regionen bis zur einzelnen Person reichten. Die staatliche Ordnung legitimierte sich bei Hundeshagen wie in der Romantik zunächst als »geschichtlich Gewordenes«. Durch die Einbeziehung natürlicher Gegebenheiten wie der topografischen Beschaffenheit, des Klimas und der natürlichen Grenzen verschmolz das Natürliche jedoch mit dem Geschichtlichen zu einem unteilbaren Ganzen. Hundeshagen buchte den Staat, seine gesellschaftliche Ordnung und seine Verfassung unmerklich vom Status des geschichtlichen »Sogewordenseins« in den des »naturnothwendigen Soseins«²⁰² über; die geschichtlich gewordene Ordnung wurde zur naturgegebenen Ordnung.

Laut Nipperdey diente die Historie den politischen Theologien der Zeit als »Arsenal« »der politischen Auseinandersetzung«, »sie sollte politische Programme legitimieren«.²⁰³ Mit seinem Topos des »naturnothwendigen Soseins«²⁰⁴ verweigerte Hundeshagen jedoch eine wirkliche politische Auseinandersetzung. Er verschob die Grundentscheidungen in den Bereich der sogenannten »vopolitischen Grundlagen«.²⁰⁵ Die christlichen Ideen »der Humanität, der Gleichheit«²⁰⁶ im Staat verwirklichen zu wollen, sei – so Hundeshagen – »naturwidrigste Heteronomie«.²⁰⁷ Es sei

»im eigentlichsten Sinne unpolitisch, d. h. eine dem Wesen des Staats widersprechende Zumuthung, dass er sich schlechterdings auf den Standpunkt der absolut gleichen Werthung des Menschen stellen, daß er alle Einzelnen unter seinen Angehörigen als absolut gleich taxieren soll, daß er wie die Kirche nur auf den allgemeinen Menschenwerth jedes Einzelnen schauen, dem besondern Werth für den Staat den allgemeinen Werth des Individuums substituieren soll«.²⁰⁸

Der Staat sollte in der inneren »Sphäre der Nationalität« die Individuen bewerten, sie nach ihrem »Werth für den Staat« beurteilen und daraus die abzuleitende Zuwendung des Einzelnen »taxieren«. Während in Savignys Theorie des Rechts nur die Juristen die Leitsätze des Rechts »herausfühlen« konnten, galt bei Hundeshagen dasselbe für die Theologen. Kompetenz im Bereich der Humanität, die sich selbstredend auch auf innenpolitische Entscheidungen erstreckte, besaß danach im Zweifelsfall vor allem die kirchliche Technokratie. Und so zog Hundeshagen in seiner Autorität als Kirchenmann aus seiner Werttheorie den Schluss, dass die christliche Humanität nur die Sicherung des Existenzminimums verlange: Der Staat müsse lediglich darauf achten, dass »das Werthmaass keines einzigen seiner geringsten Angehörigen unter das Niveau herabsinken darf, welches er wirklich und unveräusserlich mit den Höchsten im Staat gemein hat«.²⁰⁹

Idee der Humanität

Hundeshagen trat nicht ohne Grund im Jahr 1847 an die Öffentlichkeit. Wie die Publikation von Jahns *Deutschem Volksthum* hatte auch Hundeshagens *Deutscher Protestantismus* einen politischen Hintergrund. Den aktuellen Anlass, seine politische Theologie der »natürlichen Ungleichheit« vorzustellen, fand er im »Humanitarismus«, der mit der Erklärung der Menschenrechte am 4. August 1789 in der französischen Nationalversammlung zu einer geistigen Macht geworden sei. Diese »Weltanschauung, in welcher die Idee der Menschheit den Centralbegriff« bilde und die zu »Theorien von Men-

schenrecht, Menschenfreiheit, Menschenliebe, Menschenbedürfnis, Menschenglück, Menschenerziehung, Menschenverbrüderung und dergl.«²¹⁰ führe, löse wie der Katholizismus die Idee der Gleichheit aus ihrem christlichen Kontext und verabsolutiere sie, wobei fahrlässigerweise die »natürlichen« Unterschiede zwischen den Menschen negiert würden. Nirgends sei der »Humanitarismus« – wie Hundeshagen meinte – »so tief in den Kern der Nation und der Einzelnen eingedrungen« wie in Deutschland.²¹¹ Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) habe – kritisierte Hundeshagen – die Deutschen gelehrt, dass »es der Nationalcharakter der Deutschen sei, keinen Nationalcharakter haben zu wollen«.²¹² Die kosmopolitische Theologie und rationalistische Denkungsart Kants, den Hundeshagen als neuen »humanitaristischen« Religionsgründer »Moses-Kant«²¹³ verspottete, habe sogar die Beamtenschaft ergriffen. Auch »[d]er ganze fernere Verlauf der deutschen Literatur in ihren Koryphäen Lessing, Wieland, Herder, Goethe, Schiller, bewegte sich« – so Hundeshagen – »ebenfalls im abstrakt-kosmopolitischen und nichts weniger als christlich gläubigen Sinne«.²¹⁴ Hundeshagen glaubte, ungeachtet aller Unterschiede eine innere Kontinuität von Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Wolfgang von Goethe (1749–1932) zu den sozialen Reformern seiner Zeit erkennen zu können – wie beispielsweise nach ihm der Begründer der Volkskunde Wilhelm Heinrich Riehl, der »die Helden unseres klassischen Schrifttums« als »Propheten des vierten Standes« bezeichnete.²¹⁵ Der »Humanitarismus« und »Antichristianismus« dieser Autoren, die für »die konsequente Weiterführung und Vollendung der klassischen deutschen Bildung«²¹⁶ stünden, übten für Hundeshagen eine negative Wirkung auf die »Sphären der germanischen Volksthümlichkeit«²¹⁷ aus. Da für ihn das Volkstum, der nationalistischen Doktrin entsprechend, eine Totalität bildet, musste sich für ihn eine Störung der »normalen Entwicklung« auf künstlerisch-literarischem Gebiet früher oder später auf den ganzen Staat auswirken und »als Krankheitszustand oder innere Zerrüttung in allen seinen Gliedern fühlbar« werden.²¹⁸ So sei es kein Wunder, dass die politische Tendenz seit der französischen Julirevolution von 1830 auch in Deutschland zunehmend antinational und kosmopolitisch werde, während die »Freiheitskriege [...] als Dummheit des deutschen Michel verlacht« und ihre Agitatoren als »Deutschthümeler, »voll Begeisterungsextrakt von Anno dreizehn«²¹⁹ verhöhnt würden. Doch trotz der tiefen Verankerung, die Hundeshagen der »Rousseau-Lessing[sche] Menschheitsschwindelei«²²⁰ in der deutschen Bevölkerung und insbesondere bei Intellektuellen und Beamten zugestand, entspreche der antinationale »Humanitarismus« nicht der »Natur unseres Volkes«.²²¹ Die antinationalen Ideen konnten nicht als »geschichtlich Gewordenes« legitimiert werden, da sie einen Widerspruch zum politisch-theologischen Dogma der Volkstumsideologie vom »Schauspiel der Völker« bildeten. Auch hinter Hundeshagens Modell der Volkskirche stand nicht die Idee der Volkssouveränität, sondern ihr »dogmatisches« Double: die »Volkstumssouveränität«.

Spätestens mit der Volkerhebung von 1848 hatte die »Gesamtentwicklung der Nation«²²² für Hundeshagen ihren kritischen Punkt überschritten und das deutsche Christentum war an einem Punkt angelangt, an dem es sich reformieren musste. Das Richtungsweisende an Hundeshagens *Deutschem Protestantismus* war, dass der »deutsche Theologe« mit seinen Bemühungen, die angeblichen Dogmen der »Theologie der Germanen«²²³ zu aktualisieren, den Versuch unternahm, nicht nur die Gegensätze zwischen liberalen und konservativen Positionen, sondern auch jene zwischen Protestan-

ten und Katholiken zu überbrücken.²²⁴ Doch wird er – mutmaßt Nipperdey – mit seiner theologischen Argumentation kaum einen orthodoxen Protestanten überzeugt haben.²²⁵ Seine eigentliche Kraft entfaltete der Text nicht durch ausgefeilte Bibelexegese, sondern durch die unverhohlenen vorgetragene Überzeugung, dass sich die verfestigten theologischen Dogmen politisch verflüssigen müssten zugunsten einer neuen gemeinsamen ›deutschen Religion‹, einer als ›positives Christentum‹ getarnten Volkstumstheologie. In seinem Vorwort zur dritten Auflage des *Deutschen Protestantismus* von 1850, die kurz nach der 48er-Revolution erschien, warb Hundeshagen in aller Offenheit mit politischen Argumenten für die Nationalisierung der Religion. Vehement forderte er »die Aufstellung des nationalen Princip[s]« und »die Emanicipation [sic!] des deutschen Geistes von der Herrschaft des reinen Rationalismus«.²²⁶ Der »nationale Gedanke«²²⁷ habe sich 1813 bewährt und auch 1848 habe er sich als einziges effektives Gegenmittel erwiesen gegen »die Predigt einer rothen Theologie, welche im Bunde mit der rothen Republik seit dem März vorigen Jahres in allen Gassen und auf allen Märkten erschollen« sei.²²⁸ Es sei allein der »feste Kern nationaler Gesinnung« gewesen, »welcher der humanitarischen Strömung der Revolution die Spitze bot und zu bieten vermochte«.²²⁹

Der deutsche Protestantismus wurde von ihm offen als Weg zu einem übergreifenden Bündnis für den kommenden »Kampf zwischen dem Staat und der socialen Demokratie«²³⁰ beworben. Einige Jahre später sah er den Kampf gegen die Sozialdemokratie in seiner heißen Phase angelangt. Im »Zuruf an die deutsche Partei« in Deutschland schrieb er: »Wir haben Religionskrieg, schon längst ist er ausgebrochen, der stille Religionskrieg zwischen der rothen Theologie und Politik und Allem, was auf der andern Seite steht, und wird erst noch zum rechten lauten Ausbruch kommen.«²³¹

Dieser »Religionskrieg« gegen die »socialdemokratischen Utopien« finde nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa statt.²³² Die Ausweitung der Kampfzone gegen die »rothe Theologie« auf die europäische Ebene ließ jedoch seine ausgedehnten theologischen Ableitungen von ›deutscher Religion‹ und ›natürlicher Ordnung‹ aus dem ›germanischen Volksgeist‹ zumindest fragwürdig erscheinen. Bezeichnenderweise sah Hundeshagen Ursache und Lösung des »Religionskrieges« letztlich in einem profan erscheinenden politischen Vorgang, der tatsächlich alle Staaten gleichermaßen betraf: Die »literarisch-künstlerische Humanitätsidee« werde sich fortspinnen »bis zur klaren Verständigung über das was man nennt: die sociale Frage«.²³³

Hundeshagens Einfluss auf den Volkstumsdiskurs ist sicherlich nicht mit dem von Jahn, Savigny oder Treitschke zu vergleichen. Seine Schrift wurde – so Nipperdey – trotz des hohen Aufsehens, das sie bei ihrem Erscheinen erregte, in der Folge kaum beachtet. Erst bei »Troeltsch, Rosenstock oder Plessner«, deren Hauptwerke zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienen, seien vergleichbare Problemstellungen wieder aufgetaucht.²³⁴ Allerdings entgeht Nipperdey (wie auch den Autoren der *Neuen Deutschen Biographie* und der Enzyklopädie *Religion in Geschichte und Gegenwart*, die sich im Wesentlichen auf Nipperdey beziehen), dass der *Deutsche Protestantismus* auch in den Jahren dazwischen eine Wirkung entfaltete. Um 1900 war die Schrift nicht nur bekannt, sondern war für einflussreichere Theologen wie den Heimatschutz-Subskribenten Adolf von Harnack (1851–1930) oder den Leiter der *Christlichen Welt* Martin Rade (1857–1940) offenbar von einem beachtlichen einen gewissen Nimbus umgeben.²³⁵ Auch auf Wolzogen und Rudorff, die sich in den 1870er Jahren mit Colmar von der Goltz (1843–1916),²³⁶

dem Gründer des *Jungdeutschlandbundes*,²³⁷ Lothar von Eichhorn (1844–1929)²³⁸ und dem Maler Achim von Arnim (1848–1891) zu einer Lesegemeinschaft zusammenfanden,²³⁹ sprang der zündende Funke noch zwanzig Jahre nach dem ersten Erscheinen der Publikation über. In besonderem Maße gilt dies für Wolzogen, der um die Jahrhundertwende zu einem der bedeutendsten deutsch-christlichen Vordenker wurde; er veröffentlichte 1911 die *Germanisierung des Christentums*²⁴⁰ und 1917 zusammen mit Adolf Bartels und anderen die 95 *Leitsätze zum Deutschchristentum auf rein-evangelischer Grundlage*,²⁴¹ in denen »die ›Verdeutschung‹ und ›Entjudung‹ des Christentums bis hin zur Abkehr von den ›Zehn Geboten‹ gefordert wurde«. ²⁴² Diese Leitsätze »galten bis weit in das ›Dritte Reich‹ hinein als Grundriß deutschchristl. Frömmigkeit«. ²⁴³ Als Mitglied des Bayreuther Wahnfried-Kreises, Herausgeber der *Bayreuther Blätter* und Gründer des *Allgemeinen Richard Wagner Vereins* ist Wolzogens Einfluss auf das wilhelminische Bürgertum nicht zu unterschätzen. Doch erst die diskursive Aufhebung des Widerspruchs zwischen christlichem Universalismus und Nationalismus durch Hundeshagen und andere – Gramley spricht in diesem Zusammenhang von »erfundenen« Traditionen und der Umdeutung des Nationsbegriffs²⁴⁴ –, ermöglichte es späteren deutsch-christlichen ›Theologen‹ und Heimatschützern wie Wolzogen, Bartels, Lienhard oder Joachim Kurd Niedlich (1884–1928), »beides, Germanentum und Christentum, in innigster Harmonie«²⁴⁵ zu vereinigen, breite Zustimmung zu gewinnen. Auch Rudorffs Schriften und seine Metaphysik der Landschaft bauen auf Diskursfiguren auf, mit denen Hundeshagen bereits im *Deutschen Protestantismus* argumentierte.

Volkstum in den frühen Schriften Ernst Rudorffs

»Von der Kunst im täglichen Leben«

Die Vorgeschichte der Gründung des *Bundes Heimatschutz* könnte im August 1870 beginnen, als Rudorff Emils Frommels Schrift *Von der Kunst im täglichen Leben* aus dem Jahr 1867 las.²⁴⁶ Als Anfang 1872 die Zeitschrift *Rheinischer Pionier* auf den Markt kam und versprach, »alle diejenigen Elemente unter ihrer Flagge zu vereinigen, denen es um Bewahrung und Geltendmachung einer idealistischen Lebensauffassung« ging,²⁴⁷ steuerte Rudorff eine Rezension über die soeben in zweiter Auflage erschienene Schrift Frommels bei. Die Rezension gibt Aufschluss über Rudorffs Geisteshaltung und Zielsetzung und belegt, welch zentralen Ort die Idee vom Schutz des (deutschen) Volkstums in seinem Denken einnahm. Andere Aspekte wie beispielsweise der Landschaftsschutz, der im Heimatschutz im Vordergrund steht, wurden erst später mit diesem Kerngedanken verbunden.

In seinem »Büchlein«²⁴⁸ *Von der Kunst im täglichen Leben* beklagte der Theologe Emil Frommel (1828–1896) den Zustand der Kirchen- und Alltagskunst. Während Hundeshagen den Rationalismus vor allem im literarisch-künstlerischen Bereich anprangerte, rückte Frommel dessen vermeintlich entsittlichende Wirkung in den bildenden und darstellenden Künsten ins Zentrum:

»Ein Bild trifft wahrlich nicht bloß die Netzhaut des Auges noch ein Ton bloß das Trommelfell des Ohrs; ein Bild bildet, ein Wort zündet, ein Ton tönt fort in den Tiefen der Seele, und weckt Gedanke, Empfindung und That. [...] Zeiten großer religiöser, natio-

nalener oder politischer Bewegungen haben nicht bloß ihre sie bewegenden Persönlichkeiten, sie haben ihre eigenen Dichter, Sänger und Maler gehabt, die in Wechselbeziehung zu diesen Bewegungen standen, Ambos und Hammer ihrer Zeit zugleich waren. Die Reformation, die Revolution, die Freiheitskriege, diese drei letzten großen Bewegungen sind auch durchgedichtet, durchgesungen und sit verbo venia – durchgemalt worden. Die Bewegungen des Jahres 48 könnten noch aus frischer Erinnerung von der Macht der Kunst reden.«²⁴⁹

Die Kunst war für ihn ein Medium, das über einen unmittelbaren Zugang zur »Seele« verfügt und dort Gedanken und Taten anstoßen kann. Künstler, die diese Kommunikationswege beherrschten, seien »Ambos und Hammer ihrer Zeit«.²⁵⁰ Allerdings lade diese Wechselwirkung auch zu »Missbrauch« ein. Besonders verdächtig waren ihm die »Macht der Kunst«²⁵¹ bei Bilderzeugnissen, vor allem bei Karikaturen. Diese seien nicht mehr – wie einst bei William Hogarth (1697–1764) und Hans Holbein dem Jüngeren (1490/91–1533) – die »Geißel [...], die das Unheil trifft, sondern der Gassenbube, der die Fenster der Kirchen, der Paläste, der Schule und der Häuser einschmeißt, damit Gassenbuben darüber lachen.«²⁵² Die Folge sei, dass »Gassenbuben«, die durch die Macht der Bilder entsittlicht worden seien, das gegenwärtige Verhältnis von Staat und Kirche in Zweifel zögen. Frommel wolle – schreibt Rudorff in seiner Rezension –

»zum Bewußtsein führen, ein wie unendlich bedeutsames Element die Kunst ist für die Kräftigung und Läuterung oder andererseits für die Verflüchtigung und Zersetzung des innersten Lebens im Einzelnen wie in der Gesamtheit der Nation, und wie diese Bedeutung eine umso schwerer wiegende ist, je argloser die Mehrzahl der Menschen künstlerischen Eindrücken sich hingibt.«²⁵³

Die Vorstellung von der Kunst als bewegender »sittlich-socialer Lebensmacht«²⁵⁴ sei das Maß, an dem Frommel sie messe. Allein die Wirkung der Kunst auf das innere Leben – ob sie »unser Volk versittlicht oder entsittlicht, hebt oder verdirbt«²⁵⁵ – entscheide darüber, ob Kunst gut oder schlecht und »entartend«²⁵⁶ sei. Kunst diene dazu, den »Sinn für das Nationale und Rechte«²⁵⁷ zu bilden. Frommel propagierte in diesem Sinne das »Stübli«²⁵⁸ gegen den »Salon«²⁵⁹, den »ächten naturwüchsigen Volksge-sang«²⁶⁰ gegen die »fremdländische Weise[]«²⁶¹ und allgemein Volkskunst gegen jede »antinationale[] Nachäfferei«.²⁶² Er hoffte, dass das deutsche Volk in Kunst und Handwerk »seine ursprüngliche Kraft und seinen ureigenen Geist wiederfinde[n]« möge.²⁶³

Während Hundeshagen die politische Theologie nationalisierte, indem er die »deutsche Humanitätsidee« durch die »deutsche Religion« ersetzte, wollte Frommel auf dem Gebiet der Kunst die humanistische Trias vom »Wahren, Guten, Schönen« durch den »Sinn für das Gute und Ächte, das Nationale«²⁶⁴ ablösen. »Schön« war nach der neuen Formel, was »national« war.

Bei Emil Frommel – so urteilte sein Sohn Otto Heinrich Frommel (1862–1930) – fielen »Patriotismus und Christenthum schon damals im besten Sinne in Eins«.²⁶⁵ Er galt ihm als »Christ, der mit allen Fasern seiner leidenschaftlichen und empfindsamen Seele im deutschen Volksthum wurzelt und im Könige von Preußen den gottgesandten Führer der deutschen Sache zu erkennen glaubt«.²⁶⁶ Auch wenn sich Emil Frommel in seinem Buch mit direkten Angriffen gegen die Sozialdemokratie zurückhielt,²⁶⁷ zeigten

seine im Text verstreuten Äußerungen gegen den »Rationalismus«,²⁶⁸ den »Kosmopolitismus«,²⁶⁹ gegen »Franzosen«²⁷⁰ und »Gassenbuben« von einer antisozialistischen Tendenz seines christlichen Patriotismus.

Diese Sichtweise auf die Kunstwelt war für Rudorff nichts Neues, hatte er sie doch schon zustimmend bei Hundeshagen zur Kenntnis genommen, der die Verantwortung für die »Gesamtentwicklung unserer Nation«²⁷¹ dem literarisch-künstlerischen Bereich übertragen hatte. Entsprechend fand er auch Frommels Ausführungen »sehr meiner eigenen Empfindung entsprechend«.²⁷² Auch Rudorff beschäftigten »die Gärungen und Zwiespältigkeiten, von denen die neue Zeit erfüllt« war.²⁷³

Allerdings hatte sich Rudorff bislang nicht zu eigenen Aktivitäten durchringen können. Erst nach den ihn beunruhigenden Ereignissen um die *Pariser Kommune* beteiligte er sich mit der Rezension im *Rheinischen Pionier* am Geschehen. »Die Angst vor der proletarisch-sozialistischen Revolution« – schreibt Volker Stalman – »beherrschte seit 1789 und vor allem seit 1848 die bürgerlichen Klassen und die Regierungen im sich industrialisierenden Europa«.²⁷⁴ Die politische Selbstorganisation der »Besitzlosen« wurde seitens der »Besitzenden« zusehends mit Sorge betrachtet. War schon die Revolution von 1848 der Familie Rudorff in schrecklicher Erinnerung geblieben, erreichten die Ereignisse mit der revolutionären *Pariser Kommune* von 1871 eine neue Qualität.

Das Neuartige an diesem Aufstand der Pariser »Arbeiterklasse«²⁷⁵ war, dass sich die Fronten verschoben hatten. Er richtete sich gegen die bürgerliche Regierung Adolphe Thiers'. Der Hauptkonflikt bestand nicht mehr zwischen Adel und Bürgertum, sondern zwischen dem »Proletariat« und der – von deutschen Sozialisten so genannten – »Bourgeoisengesellschaft«²⁷⁶ (Karl Marx), in der sich Bürgertum und Adel zusammenfügten und – so eine Eigenbezeichnung – die »Besitzenden« oder »besitzende Klasse« bildeten. Das mit blutigen Auseinandersetzungen verbundene – so Kristin Ross – »Klassenmassaker im Herzen des »zivilisierten« Europas«²⁷⁷ offenbarte einen neuen, tiefgreifenden innergesellschaftlichen Gegensatz.

Für Rudorff schien sich abzuzeichnen, dass die Prophezeiung Hundeshagens vom »stille[n] Religionskrieg zwischen der rothen Theologie und Politik und Allem, was auf der andern Seite steht«,²⁷⁸ wahr werden würde. Zwar fanden die blutigen Auseinandersetzungen 1871 im weit entfernten Paris statt, aber der »ruhmvolle Vorbote einer neuen Gesellschaft«²⁷⁹ machte sich auch im Deutschen Reich bemerkbar: Der Abgeordnete der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei August Bebel (1840–1913) kündigte am 25. Mai 1871 in der Reichstagssitzung an, dass die Kommune nur ein »kleines Vorpostengefecht« sei und dass der »Schlachtenruf des Pariser Proletariats: »Krieg den Palästen, Friede den Hütten, Tod der Noth und dem Müßiggange!« der Schlachtruf des gesamten europäischen Proletariats werden« würde.²⁸⁰ Zwar erklärte Reichskanzler Otto von Bismarck (1815–1898) im April 1871, ein vergleichbarer »Akt der kosmopolitischen Revolution«²⁸¹ sei im Deutschen Reich auszuschließen,²⁸² doch konnte seine Gelassenheit weder die Furcht seines Kaisers noch die des deutschen Bürgertums vor dem »Abschaum und Auswurf der modernen Kulturwelt«²⁸³ nachhaltig beruhigen.

Frommel stellte die französischen Verhältnisse als Beweis für die Richtigkeit seiner These dar, dass die »falsche« Kunst das Seelenempfinden des Volks »vergifte«. In Frankreich habe »sich's gezeigt, daß auch die Kunst im täglichen Leben mitgeholfen [hat], das Volk in's Verderben zu stürzen«.²⁸⁴ Frommel vertrat damit bereits einen sehr wei-

ten Kunstbegriff, wie er später auch den Heimatschutz kennzeichnen sollte. Rudorff verwies bei der Gelegenheit, »Dinge auszusprechen, die mir selbst besonders zu schaffen machten«, ²⁸⁵ ebenfalls explizit auf Frankreich; er sekundierte Frommel und machte auf eine Kunstform aufmerksam, die dieser unerwähnt gelassen hatte: die Bühne, »die gewaltigste unter allen künstlerischen Mächten, ebenso im Guten wie im Bösen«. ²⁸⁶ Das Direktoriumsmitglied der Berliner Musikhochschule Rudorff machte Jacques Offenbachs Operetten wie das »Pariser Leben« und die »Schöne Helena« mit dafür verantwortlich, dass in Frankreich »die öffentliche Meinung die Unsittlichkeit gleichsam zu Recht erklärt« habe. ²⁸⁷ Um im Deutschen Reich »französische« Verhältnisse zu verhindern, erweiterte er die von Frommel geäußerte Empfehlung zur verstärkten Kontrolle von »Bilderhändlern« und »Drehorgelmusikanten« und forderte ein polizeiliches Operettenverbot. ²⁸⁸

Rudorffs Rezension ist bemerkenswert, weil sie dokumentiert, dass seine Bemühungen, »deutsches Volkstum ungeschädigt und unverdorben zu erhalten«, ²⁸⁹ zeitlich weit vor seine Beschäftigung mit der Landschaft zurückreichten. Er teilte Frommels Ansicht, dass es aus »sittlichen« Gründen notwendig sei, die »Kunst im täglichen Leben« zu nationalisieren, und empfahl die Verbreitung des Buches in der Hoffnung auf eine Besserung der gesellschaftlichen Zustände. ²⁹⁰

Rund 15 Jahre bevor Rudorff das Thema für sich entdeckte, hatte Frommel bereits Kernthemen des späteren Heimatschutzes behandelt. Umso bemerkenswerter ist es, dass sich der »Vater« des Heimatschutzes in seiner Rezension ausschließlich zur Tonkunst äußerte und die von Frommel thematisierte Baukunst außen vor ließ. So monierte Frommel beispielsweise bereits 1867 ausdrücklich, dass sich »die Baukunst der berechnenden Habsucht dienstbar gemacht« und »Fabrikarbeiterkasernen« hervorgebracht habe, wo ein Hausbau mit »Liebe, Kopf und Herz« gefragt gewesen wäre. ²⁹¹ Man verhindere eine »deutsche Erinnerung«, ²⁹² indem man die »Städte ihrer originalen Eigenthümlichkeit beraubt« und indem man sie zudem in ein Raster stecke, durch das »die Häuser, die in gleicher Uniform stecken und wie ein aufgepflanztes Linienregiment aussehen, wo nur die Nummern noch den Unterschied bilden«. ²⁹³ Doch weder die – mit Bezug auf Riehl – vorgebrachte Warnung, dass die Bauern durch den Import von »städtische[m] Flitter« ²⁹⁴ ihrer Heimat entfremdet würden, noch Frommels Plädoyer für die Verschönerungsvereine, die den »Sinn für Naturschönheit« fördern und dem Volke »ihre Schönheit unbewußt zu Gemüthe« ²⁹⁵ führen sollten, waren Rudorff einen Kommentar wert. In zwei der drei im Text enthaltenen Inhaltsangaben vergaß er sogar zu erwähnen, dass sich Frommel in seinem Buch zu architektonischen Fragen geäußert hatte. Auch der »Sinn für Naturschönheit«, mit dessen Pflege Frommel »falsche Empfindsamkeit« von »wahrem Gefühl« ²⁹⁶ zu trennen hoffte, fand in seiner Rezension keine Beachtung.

Als Beispiel für die fortgeschrittene Zerstörung des »historisch Gewordenen« nannte Frommel bezeichnenderweise eine bei Riehl gefundene Anekdote über einen modernen bayerischen Postillion: »Aber was blies der blaue Schwager in dem großartigen Thal? Heine's »schönste Augen,« nach der lüderlichen Melodie des Herrn Stighelli (der beiläufig gesagt ein italienisierter Schwabe ist und auf ehrlich Deutsch »Stigele« heißt).« ²⁹⁷ In Frommels Texten war das Fremde als »Verwässerung« des Deutschtums grundsätzlich negativ konnotiert, besonders dann, wenn es sich in die »Seele« des Landvolks senkte.

Dieser Effekt wird in der zitierten Stelle dadurch gesteigert, dass der vom Judentum zum Christentum konvertierte Heinrich Heine den Text zur »lüderlichen Melodie«²⁹⁸ beige-steuert hatte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass dieser Aspekt auch Rudorffs Beispiel für vermeintlich verderbliches Musiktheater beeinflusste. Jacques Offenbach, der bei Rudorff als Einziger namentlich als Verfasser »unsittlicher« Kulturproduktionen hervorgehoben wurde, war ebenfalls ein zum Christentum konvertierter Jude.

Rudorffs Rezension belegt, dass in seinem Denken der Schutz des Volkstums dem der Landschaft zeitlich vorausging. Bevor er sich den »Heiligtümern der Geschichte und der Natur« zuwandte, hatte er sich vor allem auf seine eigentliche Profession – die Musik – konzentriert. Die Bezugnahme auf die *Pariser Kommune* gibt zudem einen Hinweis darauf, dass sich Rudorff bemühte, in »stiller und allmählicher Art« – wie er das Programm Frommels zustimmend beschrieb – Einfluss auf den »stillen Religionskrieg« zu gewinnen, der nach Hundeshagen »zwischen der rothen Theologie und Politik und Allem, was auf der andern Seite steht«,²⁹⁹ herrschte.

»Die hohe Muße will keine Schwätzer, sondern Priester haben, die durch Mühe und Arbeit die Weihe zum Reden empfangen«, schrieb Frommel.³⁰⁰ Der Kulturschaffende Rudorff fühlte sich offensichtlich angesprochen. Angeregt zog er in Betracht, sich – wie Frommel es gefordert hatte – der »heilige[n] Pflicht« zu stellen, »einer guten Kunst den Weg ins Volk zu bahnen«.³⁰¹ 1870 teilte er Joachim in einem Brief mit, dass er sich nach der Lektüre von Frommels »hübsche[r] Schrift« mit dem Gedanken beschäftige, einen Verein zu gründen, um »schlechter entsittlichender Kunst den Weg in das Volk zu versperren«.³⁰²

»Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur«

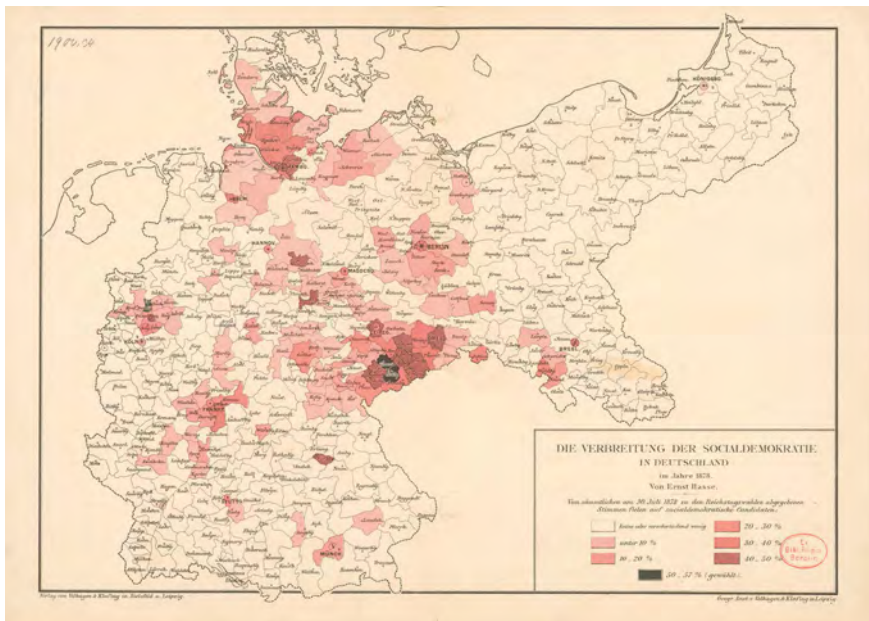
Sechs Jahre vergingen, bis Rudorff sich erneut mit einem Beitrag zum »Volkstums-schutz« zu Wort meldete. Diesmal griff er den von Autoren wie Riehl und Frommel in Gang gesetzten Diskurs um die »sittliche« Macht von Kunst und Alltagsleben auf, indem er ihn auf das Medium der Landschaft übertrug. In der Berliner Tageszeitung *Die Post* veröffentlichte er 1878 den ersten »kurzen Artikel« über Landschaftsschutz.³⁰³ 1880 erschien der Text in erweiterter Form noch einmal unter dem Titel »Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur« in den *Preußischen Jahrbüchern*.³⁰⁴ Jost Hermand interpretiert den Aufsatz als maßgebliche Programmschrift der Heimatschutzbewegung.³⁰⁵ Joachim Radkau ordnet sie darüber hinaus als »Gründungstext des deutschen Naturschutzes«³⁰⁶ ein, was allerdings nicht unwidersprochen geblieben ist.³⁰⁷ Doch unabhängig davon, ob man die weitreichendere Zuschreibung Radkaus teilt, kann Rudorffs Text als »Ursprungsmanifest« des *Bundes Heimatschutz* betrachtet werden – ein Status, der ihm auch durch das Erscheinen der »wichtigsten Programmschrift«³⁰⁸ der Bewegung, des 1897 folgenden »Heimatschutz«-Aufsatzes in den *Grenzboten*, nicht streitig gemacht wird.

Die beunruhigenden »Gärungen und Zwiespältigkeiten«,³⁰⁹ die Rudorff zur Veröffentlichung seines ersten Artikels veranlasst hatten, hatten sich unübersehbar gesteigert, als er sich nun zum zweiten Mal an die Öffentlichkeit wandte. Auch das Jahr 1878 stand im Zeichen politischer Unruhen, die die in weiten Teilen des Bürgertums verbreitete Furcht vor einem Aufstand der Besitzlosen weiter nährte. Allerdings spitzte

sich der von Hundeshagen prophezeite »Kampf zwischen dem Staat und der socialen Demokratie«³¹⁰ diesmal nicht im entfernten Frankreich, sondern im Deutschen Reich selbst zu. Auslöser waren zwei Attentate auf Kaiser Wilhelm I. und die anschließenden Versuche der Regierung Bismarck, die Sozialdemokratie zu verbieten.³¹¹

Hatte sich der Reichskanzler angesichts des Aufstandes der *Pariser Kommune* noch gelassen gezeigt, wurde die Reichsregierung nun deutlich nervöser.³¹² Ihre Versuche, das Wirken der sozialistischen Arbeiterparteien im Reich einzuschränken, zeitigten nicht den gewünschten Erfolg.³¹³ Trotz vielfacher Repressionen hatten die Sozialisten 1877 ihren Stimmenanteil innerhalb von nur sechs Jahren auf über neun Prozent verdreifacht (Abb. 3). Dieser rasante Anstieg bestimmte Bismarcks Prioritätenliste für das Jahr 1878. Als Rudorffs erster einschlägiger Artikel über die »Vernichtung der landschaftlichen Schönheit«³¹⁴ erschien, stand »[g]anz oben auf seiner Tagesordnung [...] die Zerschlagung der Sozialistischen Arbeiterpartei (SAP)«, schreibt der Bismarck-Biograf Jonathan Steinberg.³¹⁵ Der Kampf gegen die »gemeingefährlichen Bestrebungen der Sozialdemokratie«³¹⁶ eskalierte im Mai des Jahres, als die Regierung den ersten Attentatsversuch auf Kaiser Wilhelm I. zum Anlass nahm, die *Sozialistische Arbeiterpartei* mit dem »Sozialistengesetz« – auch (treffender) als »Antisozialistengesetz« bezeichnet – zu zerschlagen. Nach einem zweiten Attentatsversuch auf den Kaiser konnte Bismarck sein Vorhaben realisieren – das Gesetz wurde im Oktober 1878 angenommen und blieb bis 1890 in Kraft. Das Veröffentlichungsjahr von Rudorffs »Ur-Manifest« des Heimatschutzes war das Jahr der »konservativen Wende« der Reichsregierung. Bismarck ging im Kampf gegen die Sozialdemokratie vor, als unterstelle er ihr – wie Jahre zuvor der Kommune – ein »doppeltes Gesicht«, das heißt, als bestünde sie einesteils aus dem »Abschaum und Auswurf der modernen Kulturwelt«, andernteils aus sich berechtigt empörenden »ordnungsliebenden und verständigen Elementen«.³¹⁷ Entsprechend verfolgte Bismarck eine doppelte Strategie, die seit 1871 »zugleich auf soziale Reformen und auf polizeiliche Repression« setzte.³¹⁸ 1878 stand zunächst die Repression im Vordergrund. Obwohl die Sozialdemokraten »nicht nur offiziell«³¹⁹ – wie der Bismarck-Biograf Ernst Engelberg bemerkt – Gewaltlosigkeit propagierten, lastete die Reichsführung ihnen wider besseres Wissen die zwei Kaiser-Attentate an und dämonisierte sie in einer »Angstkampagne«³²⁰ als Organisation verbrecherischer Terroristen.³²¹

Abb. 3 »Die Verbreitung der Socialdemokratie in Deutschland im Jahre 1878«, Karte von Ernst Hasse (Vorsitzender des »Alldeutschen Verbandes« von 1893–1908), 1878



Mehr oder weniger zeitgleich »zum rechten lauten Ausbruch« des Kampfes gegen die Sozialdemokratie generierte der – wie Hundeshagen es ausdrückte – »stille Religionskrieg«³²² einen neuen, modernen Typus politischer Theologie deutsch-christlicher Prägung. Der Hofprediger Stoecker, ein Kollege Frommels, gründete mit dem Wohlwollen von Hof- und Regierungskreisen die *Christlich-Soziale Arbeiterpartei*.³²³ Besonders der spätere Kaiser Wilhelm II. setzte zeitweise große Hoffnungen in die neue Bewegung. In einer Ansprache behauptete er – so Christopher Clark –, dass »die Erweckung der Massen der einzige Weg sei, die revolutionären Tendenzen einer anarchistischen und gottlosen Partei (ein Seitenhieb auf die Sozialdemokraten) zu neutralisieren«.³²⁴ Stoecker solle einerseits die »berechtigte« Kritik am modernen Kapitalismus aufnehmen, um andererseits »die durch Bismarcks Sozialistengesetz politisch entmachteten Arbeiter ins christliche, ins nationale Lager zu locken«.³²⁵ Doch erfüllte die »staatssozialistische« Arbeiterpartei nicht die in sie gesetzten Hoffnungen. Der zweite Teil der Doppelstrategie, der die »Proletariatsmassen« nationalisieren sollte, zeigte nicht den gewünschten Erfolg. Der Versuch, antikapitalistische und nationalprotestantische sowie antisozialistische Elemente im »Staatssozialismus«³²⁶ zu synthetisieren, führte stattdessen zu einer explosiven Mischung – nach den Schüssen auf den Kaiser fand man in den Taschen des Attentäters Max Hödel (1857–1878) die Mitgliedskarte der Stoecker-Partei.³²⁷

Noch am Vorabend der Tat hatte er eine Parteiveranstaltung besucht. Auch beim zweiten Anschlag liegt die Vermutung nahe, dass der »Attentäter Dr. Karl Nobiling – ein

Posener Landwirt – ein Gegner der Sozialdemokratischen Partei war und vielleicht sogar (wie Hödel) der Christlich-Sozialen Partei Stoeckers nahestand«. ³²⁸ Sozialistische Veranstaltungen hatte Nobiling (1848–1878) nur besucht, »um die Redner durch Zwischenrufe zu stören«, wie Otto Pflanze schreibt. ³²⁹ Das skrupellose Vorgehen und die aggressive Stimmung, die die kaiserliche Propaganda entfachte, blieben nicht ohne Folgen für das gesellschaftliche Klima. Die Wahlen wurden begleitet von einer Welle von Majestätsbeleidigungsprozessen, die auch all jene traf, die »durch ein leichtfertig dahingesagtes Wort Kritik an der bestehenden monarchischen Ordnung und den sie tragenden Schichten zu erkennen gegeben hatten. Überall witterte man Mörder, Mordgehilfen, Revolutionäre und Anarchisten«. ³³⁰ Deutschland glich in diesem Wahlkampfjahr – so Stalman – »einem Hexenkessel«. ³³¹ Die Verabschiedung des Sozialistengesetzes, die durch die Radikalisierung der bürgerlichen Wähler ermöglicht wurde, ließ die Frage unbeantwortet, wie sich das neue Reich seines Rückhalts in der Arbeiterschaft versichern wollte.

Ernst Rudorff und der Antisozialismus

Auch Ernst Rudorff ließen weder die Ereignisse noch die dadurch aufgeworfenen Fragen unberührt. Am 3. Juni 1878, einen Tag nach Nobilings Attentat, besuchte er einen Vortrag zur »Lage des Augenblicks« von Heinrich von Treitschke, ³³² der einst in Leipzig die Glut der Vaterlandsliebe in ihm entfacht und nun den Lehrstuhl Rankes in Berlin übernommen hatte. Der nationalliberale Reichstagsabgeordnete Treitschke war einer der vehementesten Befürworter des Sozialistengesetzes. Zwar vertrat er noch 1877 die abweisende Bismarck'sche Linie, »daß eine so ganz undeutsche Bewegung« wie die Sozialdemokratie von selbst »ihr natürliches Ende finden werde«, ³³³ doch warb er schon ein Jahr später leidenschaftlich für das Verbot der Sozialdemokraten. In seinem *Jahrbuch*-Artikel »Der Socialismus und der Meuchelmord« warnte er vor einer »Verschwörung der Socialdemokratie«:

»Es ist aber auch nicht ein von gestern auf heute ersonnener hitziger Einfall, sondern eine wohlerwogene, seit Monaten in schmerzlichem Nachdenken gereifte Ueberzeugung, wenn wir die Meinung aussprechen, daß die heutigen Gesetze nicht mehr ausreichen, um den Bestand der Gesellschaft und der Cultur gegen die große Verschwörung der Socialdemokratie zu sichern. Aus dem Pfuhle der Socialdemokratie ist alle die unauslöschliche Schande der jüngsten Tage emporgestiegen.« ³³⁴

Ganz im Sinne der Propagandalüge des Reichskanzlers lenkte der spätere preußische Hofhistoriograf die Verantwortung für die Kaiserattentate auf die Sozialisten. Die Sozialdemokratie stigmatisierte der Berliner Geschichtspräsident in juristisch-moralischen Kategorien als »Schule des Verbrechens« ³³⁵ oder medizinisch als »Eiterbeule am Leibe unseres Volkes«. ³³⁶ Die Wortwahl Treitschkes unterschied sich damit nicht wesentlich vom antisozialistischen Ton des Reichskanzlers, der freimütig in Briefen, Memoiren, selbst gegenüber der englischen Presse äußerte, gegen wen er seinen Kampf führte: gegen die »Ratten des Landes« (»rats of the country«) ³³⁷ und gegen eine »Räuberbande, mit der wir gemeinsam unsre größeren Städte bewohnen«. ³³⁸ Da sie eher eine Sekte als eine Partei darstelle, sei nach Treitschke mit Argumenten keine Abhilfe zu erwarten:

»Eine allmähliche Läuterung der Socialdemokratie von innen heraus haben wir nie erwartet, denn der Unsinn und die Niedertracht können sich nicht abklären. Was von berechtigten Gedanken in den Lehren dieser Sekte liegen mag ist ihr gemein mit anderen Parteien; was ihr eigen angehört und ihr Wesen ausmacht, das Evangelium der sinnlichen Gier, des Hasses und des Neides, die Verhöhnung alles Heiligen.«³³⁹

Die »verführten Massen« gelte es zu ihrem eigenen Besten durch die neuen Gesetze vor der sozialdemokratischen Agitation zu schützen:

»Die jungen Arbeiter treten zumeist noch unverdorben in die socialistischen Vereine; ihr Gemüth ist anfangs fast immer nur ein unbeschriebenes Blatt. [...] In diesen Schichten der Gesellschaft wird das Böse in der That erst geschaffen durch die Reden und Schriften der Agitatoren, und es wäre ein offenbarer Gewinn für die Cultur, wenn ein strenges Verbot der socialistischen Vereine und Schriften den ehrlichen und denkenden Freunden des Volkes wieder den Zugang verschaffte zu dem Ohre der Massen, das ihnen heute fast ganz verschlossen ist.«³⁴⁰

Erst drei Jahre später setzte die Reichsregierung die schon längere Zeit diskutierten Sozialreformen zur Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter um.³⁴¹ 1878 führte die Reichsregierung »den offenen Kampf gegen die Anarchie«³⁴² zunächst ohne substantielle materielle Kompensation. Treitschke geißelte unterstützend die »Selbstüberhebung und Verwilderung der Massen«, das allgemeine Wahlrecht, weil es eine vermeintliche »unwahre Gleichheit anerkennt«³⁴³ und die »Feigheit der besitzenden Klassen«,³⁴⁴ die nicht entschlossener gegen den vermeintlichen roten Terrorismus vorgehen würden; er erinnerte an die »Erhebung der Commune«, deren »verblendete Regierung [...] sich des Glaubens getröstete, es gebe keinen Pöbel in Paris.«³⁴⁵ Seine Kritik am politischen Dilettantismus der zögernden Parteien, die nicht in der Lage seien, zu erkennen, dass die Sozialisten den Bestand der bürgerlichen Gesellschaft an sich gefährdeten, mündete in einen grundlegenden Appell:

»Das Fractionsunwesen hat überall, in allen Parteien unserer Parlamente, politische Gegner willkürlich aneinander geschmiedet, Gesinnungsgenossen künstlich getrennt. Die Eintagsgebilde dieses Parteiwesens bedeuten wenig neben der großen Frage: soll unser Volk seine Krone unterstützen, wenn sie den Handschuh aufnimmt, den ihr der Terrorismus in's Gesicht geschleudert hat? Wenn sie sich anschickt eine Verschwörung zu unterdrücken, die den Bestand einer tausendjährigen Cultur, alle Religion und Sittlichkeit des heranwachsenden Geschlechts gefährdet?«³⁴⁶

Bereits im ersten Anlauf stimmte der Nationalliberale – gegen »die große Mehrheit der Fraction« – dem Gesetz zu.³⁴⁷ Die mit dem Sozialistengesetz verbundene rechtliche Willkür leugnete Treitschke nicht, sondern verteidigte sie mit der Behauptung, durch die Anschläge befände sich der Staat im Ausnahmezustand.³⁴⁸ Die Sozialdemokratie war für Treitschke schlechterdings das »Andere« der bürgerlichen Gesellschaft, sie bilde einen »Staat im Staate«, der »nur die Sprache der Gewalt«³⁴⁹ verstehe, und sei – mit diesen Worten endete sein Artikel – »ein fremder Tropfen im deutschen Blute«.³⁵⁰

Seit den Leipziger Vorlesungen verehrte Rudorff Treitschke als Autorität in politischen und moralischen Dingen.³⁵¹ Im Anschluss an den Berliner Vortrag bat er ihn, die

Ausführungen zu publizieren, damit sie ein größeres Publikum fänden.³⁵² Doch Treitschke lehnte am 19. Juni 1878 in einem Schreiben an Rudorff ab, da er »[e]iniges von dem, was [er] über die Lage des Augenblicks denke, [...] soeben in den Pr.[eußischen] Jahrbüchern ausgesprochen«³⁵³ habe – am 10. Juni 1878 war dort sein Artikel »Sozialismus und Meuchelmord« erschienen.³⁵⁴ Dies war nicht Rudorffs einziges Engagement in der Angelegenheit. Er griff erneut zur Feder und veröffentlichte seine seit bereits längerer Zeit reifende Perspektive auf die Ereignisse. Mit der *Post* wählte er eine Publikation, für die auch Treitschke in dieser Zeit Artikel verfasste – und zwar, wie Bismarck lobte, »die geistreichsten, die sie überhaupt hatten«.³⁵⁵

»Die Post«

Für die Veröffentlichung seines ersten Beitrags über den vermeintlich unpolitischen Heimatschutz wählte Rudorff mit der Berliner Tageszeitung *Die Post* bezeichnenderweise eine parteinahe Zeitung. Vom Großindustriellen und Eisenbahnmagnaten Bethel Henry Strousberg (1823–1884) 1866 ursprünglich zur »Werbung für seine Eisenbahngründungen«³⁵⁶ ins Leben gerufen, reüssierte sie nach diversen Besitzerwechseln ab Mitte der 1870er Jahre als Parteiorgan der freikonservativen *Deutschen Reichspartei*.³⁵⁷ Die *Deutsche Reichspartei* repräsentierte die Modernisierungsgewinner und erwarb sich den Ruf einer »Partei der vornehmen und reichen Leute«.³⁵⁸ Bismarck schätzte an der von »industriefreundlichen Großagrariern, agrarfreundlichen Schwerindustriellen und Vertretern der hohen Bürokratie«³⁵⁹ dominierten Partei, dass sie – im Gegensatz zu den Altkonservativen – »nicht ›in Opposition gegen die neue Zeit‹ stünde, sondern »eine realistische ›Partei der Gegenwart‹ sei.«³⁶⁰ Ihr eloquentester Redner war Wilhelm von Kardorff (1828–1907),³⁶¹ der »in der Gründerzeit ein märchenhaftes Vermögen erworben« hatte.³⁶² Während der Kanzlerschaft Bismarcks galt sie als Regierungspartei. Auch danach blieb die Fraktion der Freikonservativen Teil des regierungsnahen, sogenannten Kartells und des folgenden Bülow-Blocks. In den Auseinandersetzungen mit der Sozialdemokratie unterstützte die – so Wehler – »zeitweilig innovationswillige«³⁶³ Partei ohne Programm und Satzung »Bismarck sans phrase«.³⁶⁴ Dennoch war ihre Flexibilität nicht grenzenlos, ihre eigentliche politische Identität sieht Stalman im Nationalismus verankert: »Das Nationale stand seit der Gründung der Partei im Mittelpunkt ihrer Ideologie, war Kern ihrer politischen Kultur. Das Ziel der Partei, die deutsche Einheit, war zwar erreicht, der Nationalismus entfaltete jedoch seitdem eine neue Psychomotorik.«³⁶⁵

Diese von Stalman sogenannte Psychomotorik brachte einen zunehmend »aggressiv, gegen innere und äußere, reale und vermeintliche Feinde sich wendenden Nationalismus« hervor.³⁶⁶ Insbesondere richtete sich dieser »gegen nichtdeutsche und deutsche Minderheiten, gegen Katholiken, Sozialdemokraten und Polen«.³⁶⁷ Nach dem Rücktritt Bismarcks sank die Bedeutung der Freikonservativen, bis sie bei den Wahlen von 1912 nicht einmal mehr die nötige Fraktionsstärke erreichten und sich schließlich »mit den 13 Antisemiten zur Deutschen Fraktion«³⁶⁸ zusammenschlossen.

Im Kampf gegen die Sozialdemokratie war die *Post* eine der verlässlichsten Stützen der Reichsregierung. Durch Beiträge wie »Die Vaterlandsliebe und die Sozialdemokratie«,³⁶⁹ »Wie die Sozialdemokratie bekämpft wird«,³⁷⁰ »Wie Sozial-

demokraten zahm werden«³⁷¹ oder gar »Eine Krankheitserscheinung«³⁷² erwarb sich die Parteizeitung den Ruf, ein »besonderer Exponent antisozialistischer Strömungen«³⁷³ zu sein – eine Einschätzung, die von sozialdemokratischer Seite bestätigt wurde: Laut Bebel gehörte sie zu den »giftigsten und unfairsten Gegnern der Partei«.³⁷⁴ Das Antisozialistengesetz begrüßte die *Post* mit einem Kommentar aus Süddeutschland: »Endlich! ist die Stunde gekommen, wo auf dem Wege der Gesetzgebung die Hand angelegt werden soll an ein Uebel, welches wie ein fressendes Gift um sich gegriffen hat und das, soferne nicht bald Hilfe kommt, alles gesunde Leben im Staat und Gesellschaft zu vernichten droht.«³⁷⁵ Da Rudorff über gute Verbindungen in die Presselandschaft verfügte, darf man davon ausgehen, dass sein Artikel sehr zielgerichtet den Weg in die *Post* fand. Den Landschaftsschutz pries er mit antisozialistischem Tenor an, dass dieser »eine Menge socialen Giftstoffs« resorbieren könne.³⁷⁶

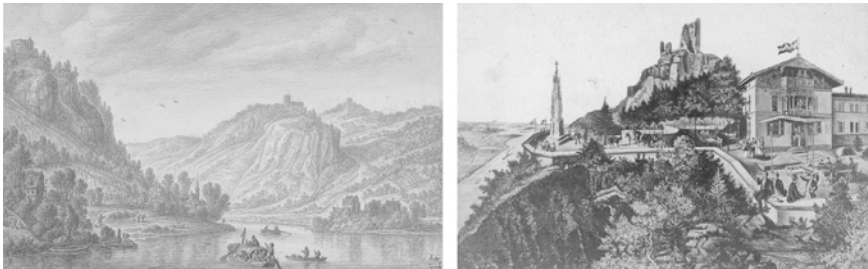
Auch die Periodika, in denen Rudorff in der Folge publizierte, bestätigen, dass er sich bewusst für die *Post* entschieden hatte. Seine weiteren Artikel zum Heimatschutz erschienen in den *Preußischen Jahrbüchern* (1880) und den *Grenzboten* (1897). Als Wochen- beziehungsweise Monatsperiodika für Politik, Geschichte und Literatur boten sie ihm – im Gegensatz zur Tageszeitung *Die Post* – Raum für längere Ausführungen.³⁷⁷ Beide Zeitschriften besaßen ein klares politisch-ideologisches Profil – sie waren »nationalpädagogischen Zielen« verpflichtet.³⁷⁸ Ihre parteipolitische Spannweite erstreckte sich von nationalliberal bis nationalkonservativ. »Die ›Jahrbücher‹ waren etwas anspruchsvoller und niveauvoller als die ›Post‹, zudem mit einem etwas liberaleren Habitus«, so charakterisiert Stalman die beiden Publikationsorgane.³⁷⁹ Gegenüber der freikonservativen *Deutschen Reichspartei* hätten sich die *Preußischen Jahrbücher* »parteinah« verhalten.³⁸⁰ Zwar übernahm mit Hans Delbrück (1848–1929) erst 1883 ein freikonservatives Parteimitglied die Mitherausgeberschaft,³⁸¹ doch schon Treitschke, der die Zeitschrift zwischen 1866 und 1889 prägte und bis 1879 Mitglied der *Nationalliberalen Partei* war, war – so Stalman – »auf dem rechten Rand der Nationalliberalen angesiedelt, hatte mit Sympathie die Gründung und Entwicklung der Freikonservativen Partei beobachtet und auch Positionen vertreten, die mit denen der Freikonservativen harmonierten«.³⁸² Entsprechend bestätigte die Wahl der *Jahrbücher*, in denen Rudorffs erste ausführlichere Kritik des »modernen Lebens« erschien, seine publizistische Selbstverortung, die auf das politische Umfeld der *Reichspartei* und des Antisozialismus verwies.

Rudorffs Kritik der Moderne

Angeregt durch Werke wie Emil Frommels *Von der Kunst im täglichen Leben* und Riehls *Land und Leute*, das er spätestens 1872 las,³⁸³ entwickelte Rudorff im *Post*-Artikel erstmals seine Theorie der Landschaftszerstörung. Mit dem »modernen Leben« und der »Natur« sind in Rudorffs Aufsatztitel »Über das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur« bereits die beiden Diskurse benannt, die er im Bereich der Landschaftsgestaltung in ein spezifisches Verhältnis zueinander bringen wollte. Dieses Verhältnis – so Rudorffs Grundthese – sei aus dem Gleichgewicht geraten. Ohne den Kontext zu verändern, vertiefte er das bei Frommel eher randständige Thema des »Sinns für Naturschönheit« und setzte es in enge Beziehung zum modernen Tourismus und den all-

gegenwärtigen Begleiterscheinungen technischer und ökonomischer Entwicklungen, besonders den Flurbereinigungen in der Landwirtschaft. Das moderne Leben, das er wie seine (unterschlagenen) Referenzautoren³⁸⁴ im Wesentlichen auf ein materialistisches Denken zurückführte, würde in Ermangelung jedes ›Natursinns‹ die ›Natur‹ der ›gewachsenen‹ Landschaft systematisch vernichten.

Abb. 4 »Der Drachenfels«. Zeichnung von Herman Saftleven, um 1675 (links); Drachenfels mit touristischen Einrichtungen, Werbebrospekt 1857 (rechts)



Seine Kritik verdeutlichte er am Beispiel der geplanten Drachenfels-Eisenbahn. Sie erschien ihm als Symbol eines besonders rücksichtslosen Materialismus: »Seit einiger Zeit«, so Rudorff, durchlaufe

»die öffentlichen Blätter eine Notiz des Inhalts: es sei der Plan gefaßt worden, auf den Drachenfels, den berühmtesten Punkt des rheinischen Siebengebirges, eine Eisenbahn nach dem Muster der Rigibahn zu bauen; das Project nähere sich jetzt seiner Verwirklichung, die Vorarbeiten seien bereits begonnen und obrigkeitliche Concession werde dem Unternehmen hoffentlich nicht fehlen. Dies Alles natürlich, ohne daß bis heute irgendwo nur eine leiseste Andeutung darüber laut geworden wäre, daß das angepriesene Unternehmen auch eine Kehrseite haben könnte.«³⁸⁵

Die erwähnte »Kehrseite« des Umgangs mit dem Drachenfels und seiner Burgruine (Abb. 4), benannte er im folgenden Satz:

»Denn mit der Natur und den Denkmälern der Geschichte, die in gewissem Sinne, so weit sie malerisch und poetisch wirken, als ein Stück Natur gelten können, wird heutzutage ein eigenthümliches Doppelspiel getrieben. Auf der einen Seite ignoriert man ihre Reize und tritt sie in grausamer Rücksichtslosigkeit um des materiellen Vortheils willen mit Füßen.«³⁸⁶

Die »grausame[] Rücksichtslosigkeit um des materiellen Vortheils willen«³⁸⁷ opfere – so Rudorff – die landschaftlich und historisch wertvollsten Orte »dem Schwammgewächs des modernen Touristenwesens«. ³⁸⁸ Zwar bringe die touristische Infrastruktur mehr Menschen »der Natur und den Denkmälern der Geschichte«³⁸⁹ näher, doch das »hohle Treiben der Vergnüglinge«³⁹⁰ und die neue Verkehrsinfrastruktur für das »Reisen en masse«³⁹¹ würden das »wahre« Naturerlebnis verhindern. Das »einseitige[] Hervorkehren der materiellen Gesichtspunkte« habe ein »völliges Ignorieren der idealen«³⁹² zur

Folge. In dem Maße, in dem der Naturgenuss durch den Tourismus zur »Kneiperei in veränderter Form«³⁹³ verkomme, verliere er für den echten Naturfreund seine ästhetischen Qualitäten. Rudorff fasste das Verhältnis des modernen Lebens zur Natur in die Formel: »Man feiert die Natur, aber man feiert sie, indem man sie prostituiert.«³⁹⁴

Der »Geist des modernen Materialismus« beschränke sich jedoch nicht auf die punktuelle »Entweihung« herausragender Orte durch den Tourismus. Unempfindlich für den Ursprung und die Poesie landschaftlicher Schönheit sei die »Herrschaft realistischer Lebensauffassung«³⁹⁵ in Form der Flurbereinigungen im Begriff, das ganze Land zu erfassen und seinen ästhetischen Reiz zu zerstören:

»Das Malerische und Poetische der Landschaft entsteht, wo ihre Elemente zu zwangloser Mischung verbunden sind, wie die Natur und das langsame Walten der Geschichte sie hat werden lassen. Je plötzlicher und gewaltsamer eine abstracte Theorie diesem Gewordenen aufgezwängt wird, je mathematischer sie verfährt, je radicaler sie die Scheidung jener Elemente in einzelne Kategorien vollzieht, die einem bestimmten praktischen Zweck dienen, um so sicherer vernichtet sie auch alle Physiognomie, allen Reiz individuellen Lebens. In Nord- und Mitteldeutschland ist man in diesem Sinn bemüht, gelegentlich der Verkoppelungen und Gemeinheitstheilungen das bunte, anmuthige Land zu einem möglichst kahlen, glatt geschorenen, regelmäßig geviertheilten Landkartenschema umzuarbeiten.«³⁹⁶

Unverkennbar scheint in solchen Passagen die Problemstellung der *Historischen Schule* Savignys auf, die das »dem Volk eigenthümlich[e]«³⁹⁷ und individuelle deutsche Recht durch das vermeintlich abstrakte und willkürliche Naturrecht der Aufklärung bedroht sah. Von der *Historischen Schule* übernahm Rudorff auch die historistische Zauberformel des »geschichtlich Gewordenen«, mit der sich künstliche Elemente der Landschaft – Geschichtsdenkmäler, alte Bauernhäuser, Mühlen oder Schmieden – in der Natur äquivalente Elemente verwandeln lassen (vorausgesetzt, sie sind nicht »fremdländischen« Ursprungs). In martialischer Diktion beklagte er, wie der »gewachsenen« Landschaft durch das rationalistische Denken am Reißbisch »eine abstracte Theorie [...] aufgezwängt«³⁹⁸ werde, die alles per Lineal glatt scheren oder anderweitig vernichten würde. Es würde durch die wirtschaftlich begründeten »Verkoppelungen und Gemeinheitstheilungen das bunte, anmuthige Land zu einem möglichst kahlen, glatt geschorenen, regelmäßig geviertheilten Landkartenschema«³⁹⁹ umgearbeitet. Auch die zunehmende Industrialisierung führte er auf den Rationalismus zurück: Einen »aus dem Boden emporgewachsen[en]« »Wald von Fabrikschornsteinen« stilisierte er als »garstige, himmelhoch hinausgerekte Geradlinigkeit«,⁴⁰⁰ an der sich ein »schonungsloser Realismus«⁴⁰¹ offenbare.

Ebenso nahm Rudorff nun Frommels Kritik am Verlust der »originalen Eigenthümlichkeit«⁴⁰² der Städte auf (allerdings ohne diesen oder Riehl zu erwähnen). Während der Garnisonspfarrer Frommel jedoch auch militärische, also gouvernementale Gründe für das »Linienregiment« in den Städten verantwortlich machte, führte Rudorff die Herrschaft der geraden Linie ausschließlich auf das einseitige Profitstreben zurück. Es gebe kaum noch »eine einzige kleinere oder mittelgroße deutsche Stadt«, schrieb er, »deren behaglichem Charakter nicht geradezu ins Gesicht geschlagen würde durch die Platitude, mit der sich allerlei moderne Bauspeculation mitten zwischen die gemüthvol-

le Architektur der alten Zeit drängt«. ⁴⁰³ Besonders die Großstädte würden ihren alten Charakter durch »das unnatürliche, ja ungeheuerliche und gefährliche Wachsen« verlieren. ⁴⁰⁴ Bevor die Großstadt als Inkarnation des »gesichtslosen Materialismus« pauschal die Rolle des Gegenbildes zur »Natur« angenommen habe, hätte sie sogar den Charakter einer eigenständigen »Landschaftsform« besessen. Den Reiz einer Stadtlandschaft würdigte er beispielsweise in der Beschreibung einer Eisenbahnfahrt, mit der er das alte Köln umrundet hatte: »Eine Fahrt mit der Eisenbahn vom Hauptbahnhof her, in der Richtung auf Brühl die Stadt umkreisend, war damals ein Genuß. Da breitete sich zur Linken über dem Grün des Festungswalles das Meer der Dächer und Giebel aus.« ⁴⁰⁵

Diese malerische Erscheinungsform der Häusermasse sei jedoch nach dem Kriege im Frühkapitalismus der Gründerzeit verloren gegangen:

»Von diesem poesiereichen, gemütlichen und liebenswürdigen alten Köln, wie es vor dem Kriege 1870 aussah, ist heute so gut wie nichts mehr vorhanden. Zwar die schönen alten Kirchen stehen inmitten einer ihnen völlig wesensfremden Umgebung. Der öde Materialismus der neuen Zeit hat mit allem Übrigen auf Nimmerwiedersehen aufgeräumt.« ⁴⁰⁶

Anhand einer Reihe von Beispielen versuchte Rudorff darzustellen, wie das ästhetische Landschaftserlebnis durch die Vorherrschaft wirtschaftlicher Faktoren immer mehr eingegrenzt werde. Die vermeintliche Landschaftsvernichtung erschien ihm darüber hinaus aber auch als Symptom einer parallelen Zerstörung der menschlichen Natur und der Gesellschaftsordnung, in der Form, wie »das langsame Walten der Geschichte sie hat werden lassen«. ⁴⁰⁷ Es wird recht schnell ersichtlich, dass er die Zerstörung der vermeintlich gewachsenen Gesellschaftsformen, die er als »die moralische Seite der Naturempfindung« ⁴⁰⁸ in die Argumentation einbrachte, für entscheidend hielt. Seiner Diagnose nach profitierten von den ländlichen Rationalisierungsmaßnahmen vor allem die Meistbietenden und Meistbesitzenden. Den Ärmeren hingegen würden durch die Privatisierungen von Wald und Allmende die damit verbundenen Verdienst- und Selbstverpflegungsmöglichkeiten genommen ⁴⁰⁹ und den Naturliebhabern der freie Zugang zu Wald und Flur. »An manchen Stellen« – so Rudorff – laufe es »schließlich darauf hinaus, daß ein paar wohlhabende Leute gewinnen, während die Uebrigen die Zeche bezahlen«. ⁴¹⁰ Er räumte zwar ein, dass die Maßnahmen aus nationalökonomischer Sicht gerechtfertigt seien; er bezweifelte jedoch die Nachhaltigkeit der wirtschaftlichen Gewinne im Vergleich zu den Verlusten, die an anderer Stelle entstünden. Schlimmer als die materiellen Einbußen wog nach Rudorffs Überzeugung nämlich die Entfremdung der Landbevölkerung vom deutschen Volkstum. Die Gesetze, die die einseitig durchgeführte Ökonomisierung und Privatisierung der Landschaft fördern würden, unterminierten jedes Gefühl der Heimatverbundenheit:

»Der ideale Mitbesitz an Gottes Erde, der dem Menschen als Menschen gebührt, und der in der Freiheit, den Wald zu betreten, seinen schönsten Ausdruck findet, wird durch jene Gesetzesparagrafen stillschweigend streitig gemacht, und das ist ein Schnitt in das Herz des deutschen Volkes.« ⁴¹¹

Rudorff trieb »eine positive Sorge für das tiefer verstandene Gesamtgedeihen des Volkes« ⁴¹² und um das »Herz des deutschen Volkes«. ⁴¹³ Der Verlust des »ideale[n] Mit-

besitz[es] an Gottes Erde«⁴¹⁴ verletzte nämlich »den tiefe[n] Sinn für Billigkeit, der den Germanen innewohnt«. ⁴¹⁵

Was bis hierhin – trotz der mehrfachen Versicherung Rudorffs, dass er keinesfalls grundsätzliche Einwendungen gegen die Flurbereinigungen habe, sondern lediglich gegen ihre »unsensible« Durchführung an manchen Stellen protestiere – wie eine Kapitalismuskritik klingen könnte, zielte tatsächlich in eine ganz andere Richtung: Die »germanische« Gefühlswelt habe nämlich »von jeher instinktmäßig in dem Begriff der ›freien Natur‹ einen Ausgleich gefunden für die Nothwendigkeit der Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden«. ⁴¹⁶ Die einseitige Verletzung durch die ökonomistische Aufkündigung der freien Zugänglichkeit der Natur entziehe dagegen der von ihm als natürlich bezeichneten »Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden«⁴¹⁷ die Legitimation. Das vermeintlich germanische Gerechtigkeitsgefühl, das Rudorff hier anführt, besaß für ihn gerade deswegen eine grundlegende Bedeutung, weil es die vorhandene gesellschaftliche Ordnung zu legitimieren und stabilisieren schien. Der »ungermanische Materialismus« verletze jedoch »die uralten Wurzeln des Rechtsgefühls«⁴¹⁸ und gefährde dadurch die »natürliche Ordnung«. Auf politischem Gebiet befürchtete Rudorff als Folge der Landschaftsenteignung und -entfremdung entsprechend ein Erstarken des »sozialistischen Materialismus«, denn: »Es ist der Socialdemokratie in die Hände gearbeitet, wenn man in solcher Weise die Gewissen gerade der Treusten und Bravsten im Volke verwirrt, wenn die Besitzenden in diesem Punkt sich ihrer Verbindlichkeit gegen Nichtbesitzenden los und ledig erklären wollen.«⁴¹⁹

Nicht zufällig koppelte Rudorff die Warnung vor dem Erstarken der Sozialdemokratie an die vermeintliche Missachtung der »uralten Wurzeln des Rechtsgefühls«. ⁴²⁰ Rudorff übertrug die Grundstruktur und die Argumentationsweise der *Historischen Schule* auf die Theorie der Landschaft. Schon Savigny postulierte, dass es einen »organische[n] Zusammenhang des Rechts mit dem Wesen und Character des Volkes« gebe, und leitete daraus ein vermeintlich »dem Volk eigenthümlich[es]«, ⁴²¹ das sogenannte natürliche Recht ab. Dieses »Gewohnheitsrecht« sei »durch Sitte und Volksglaube, [...] überall also durch innere, stillwirkende Kräfte« tief im Volkstum verankert. ⁴²² Nach Rudorffs Ansicht griff der nationalökonomische »Realismus« mit seiner mathematischen Sicht auf die Welt zu kurz, weil er kein Gefühl für diese »inneren Kräfte« und für das »Gesamttgedeihen des Volkes« habe. ⁴²³ Der Materialismus verkenne den »Anspruch des Gemüths«⁴²⁴ und vergesse, die durch die Missachtung des deutschen Volkswesens ausgelösten politischen Mechanismen in seinen Berechnungen zu berücksichtigen. Die »Landschaftsvernichtung« wurde so zur grundlegenden Metapher für die parallele Zerstörung der moralischen, ästhetischen, ökonomischen und politischen Strukturen. Rhetorisch stellte Rudorff die Frage:

»[A]ber ist nicht – Alles zugestanden, was der Staatskasse durch die Möglichkeit äußerster Ausnutzung des Bodens, Ersparung an Beamtenpersonal u.s.w. an Gewinn zufließen mag – die Rechnung dennoch im tieffsten Grunde falsch? Ist die Summe dieser materiellen Vortheile nicht schließlich ein Geringes gegenüber dem Schaden, der der ganzen socialen Entwicklung droht, wenn die Landbevölkerung mehr und mehr aufhört, sich verwachsen zu fühlen mit dem natürlichen Boden, wenn ihrem Zuströmen in die Großstädte damit Thor und Thür geöffnet wird?«⁴²⁵

Die Antwort war eindeutig: Man werfe »Gold weg[], um Kupferdreier aufzulesen«.⁴²⁶ Durch die Missachtung der Natur des »germanischen Volkstums« sei der moderne Ökonomismus im Begriff, die »natürliche« Legitimation der »Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden«⁴²⁷ zu untergraben, wodurch die Basis der gesamten Ordnung gefährdet sei. Die materialistische Durchdringung der Außenhaut des gesellschaftlichen Organismus befördere im Gegenzug den gesellschaftlichen Materialismus »von innen« und stelle damit die gesamte Besitzordnung in Frage. Mit dieser Lesart der Landschaft befand er sich auf einer Linie mit der Reichsregierung, die versuchte, liberalistische »Exzesse« für das Anwachsen der sozialistischen Tendenzen verantwortlich zu machen.

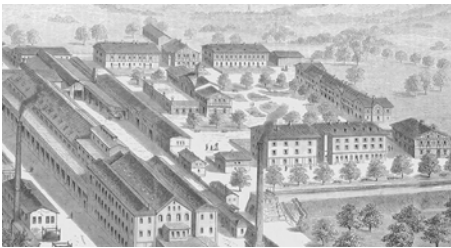
Ästhetischer Antisozialismus

Angesichts des politischen Kontextes seiner Artikel überrascht es nicht, dass Rudorffs Überlegungen trotz der harschen Kritik am Ökonomismus nicht darauf abzielten, die von ihm diagnostizierte Verletzung des »germanischen Rechtsgefühls«⁴²⁸ durch eine materielle Verbesserung der Situation der »Nichtbesitzenden« auszugleichen. Ein solcher Vorschlag hätte seinem Bekenntnis zur »Nothwendigkeit der Kluft«⁴²⁹ zwischen Reich und Arm widersprochen. Obwohl er durchaus wirtschaftliche Ursachen für »Landflucht« und »Proletarisierung« benannte und dafür eintrat, »die Gemeinheitstheilungen im Interesse der Aermeren theils zu erschweren, theils unter manchen Verhältnissen, besonders in gebirgigen Gegenden, wo der Boden als Acker geringen Werth hat, gänzlich zu verbieten«,⁴³⁰ suchte er den Ausgleich nicht auf wirtschaftlichem Gebiet. Auch hier gab bereits Savigny einen Lösungsweg vor: Der Ansatzpunkt war die Erzeugung einer bestimmten lokalen Identität über den Erhalt lokalen Rechts. Savigny war überzeugt, dass über den Erhalt von örtlich begrenzten Rechtsverhältnissen ein »eigenthümliches Selbstgefühl erzeugt werden« könne, das an das »Ganze« binde.⁴³¹ Auch Riehl vertrat die Ansicht, »daß die Angstfrage des modernen Proletariats weit mehr eine ethische ist als eine bloße Geldfrage«⁴³² und dass der »proletarische Geist«⁴³³ durch die Stärkung eines ständischen Bewusstseins bekämpft werden müsse.⁴³⁴ Für den Heimatschutz bedeutete die Erzeugung des »eigenthümlichen Selbstgefühls« (Savigny) vor allem, das innere Band, das die Menschen »an die Scholle bindet«,⁴³⁵ zu stärken. »Jeder Mensch sollte einen Fleck Erde besitzen, den er sein eigen nennt«,⁴³⁶ schlug Rudorff vor – womit faktisch auch materielle Überlegungen nicht vollkommen unberücksichtigt blieben. Allerdings war diese Variante, die einen direkten Naturbezug der Arbeiter durch eigenen Grund- und Hausbesitz garantieren sollte, ebenfalls vor allem »idealistisch« gemeint. Sie sei »im buchstäblichen Sinn weder durchführbar noch nothwendig«.⁴³⁷ Abgesehen von dem immensen Flächenverbrauch hätte zu ihrer Verwirklichung massiv in die ungleichen Besitzverhältnisse eingegriffen werden müssen, für deren Erhalt sich der Gutsbesitzer Rudorff jedoch gerade einsetzte. Stattdessen sollte »[j]eder Mensch [...] lernen sich irgendwo zu Hause zu fühlen«.⁴³⁸

Seine Anregung, »statt der Miethskasernen mehr und mehr kleine einzelne Häuser«⁴³⁹ mit Gärten zu bauen, weil jeder durch die »Fürsorge für solch ein kleines Fleckchen Erde [...] lernen [würde], die Natur wahrer zu verstehen, als wenn er sie nur von

Sonntagsausflügen her kennt«, ⁴⁴⁰ wurde mit den Werksiedlungen (Abb. 5) bereits seit der Jahrhundertmitte von später in der *Freikonservativen Partei* organisierten Unternehmern wie Carl Ferdinand Stumm (1836–1901) praktiziert. Auch dieser Reformvorschlag ließ sich jedoch nicht durchführen, ohne die nach Rudorff notwendige »Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden« ⁴⁴¹ zu verringern – das war auch ein Punkt der zeitgenössischen Debatte.

Abb. 5 Frühe Arbeitersiedlungen. Werksiedlung des Baumwollindustriellen Arnold Straub in Kuchen (Württemberg), 1858–1887 (links); erste Werksiedlung der Firma Krupp in Essen Alt-Westend (Rheinprovinz), um 1870 (rechts)



Als öffentliche (und nicht als private) Aufgabe diskutierte etwa im selben Jahr die *Post* am Beispiel der 1854 initiierten »Cité ouvrière« im französischen Mühlhausen diese Möglichkeit. Während Rudorff in seiner Argumentation auf den »ideellen« Besitz abzielte, der durch Haus und Grund gestärkt werden solle, stellte die *Post* die Arbeiterhäuschen jedoch zunächst als Element einer materiellen Strategie vor: Es könne »durch solche gemeinnützige[n] Anstalten in Verbindung mit Kranken-, Altersversorgungs- und Sparkassen dem Fortwuchern der Sozialdemokratie ein wirksamer Hebel entgegengesetzt« werden. ⁴⁴² Nachgeordnet wurde allerdings auch hier der Vorteil einer habituellen Verbürgerlichung einbezogen: Der Eigentumserwerb sei geeignet, »unter den Arbeitern den Sinn für Sparsamkeit und Häuslichkeit zu verbreiten und so dieselben der sozialdemokratischen Agitation unzugänglich zu machen«. ⁴⁴³

Der bekennende »Idealist« Rudorff schlug dagegen vor, den »Conflict zwischen realen und idealen Interessen« ⁴⁴⁴ auf ästhetischem Wege per Landschaftsschutz zu lösen, indem die vermeintlich »gesunden, ursprünglichen Beziehungen des Menschen zur Natur« ⁴⁴⁵ revitalisiert werden:

»Das Erwachen einer ächten, lebendigen Pietät für die Natur, eine volle Würdigung alles dessen, was an erhaltenden, reinigenden Mächten in ihr beschlossen ist, könnte von einer so segensreichen Einwirkung auf die Entwicklung aller unserer Lebensverhältnisse sein, wie kaum etwas Anderes. Wenn man sich entschließen wollte, die gesunden, ursprünglichen Beziehungen des Menschen zur Natur, statt sie fortgesetzt zu zerstören, umgekehrt zu kräftigen, wo sie noch bestehen, sie wiederherzustellen und neu anzuregen, wo sie vernichtet sind oder überhaupt fehlen – es würde nicht nur dem Schwammgewächs des modernen Touristenwesens dadurch ein gutes Theil Nahrung entzogen: nein, geradezu eine Menge socialen Giftstoffs würde nach und nach in der sich neu bildenden Atmosphäre resorbiert werden. [...] Jeder Mensch sollte lernen sich

irgendwo zuhause zu fühlen. Diese Kunst, die sich ehemals von selbst verstand, kommt uns mehr und mehr abhanden. Sie wieder zu beleben, dafür Sorge zu tragen, daß die Liebe zum heimatlichen Boden wieder eine Macht werde im Volksleben, das müßte als eine der vornehmsten und dringendsten Aufgaben unserer Gesetzgebung, unserer Verwaltung angesehen werden.«⁴⁴⁶

Hier sah er den – bislang sträflich vernachlässigten – Hebel gegen die Sozialdemokratie. Die Grundannahme seiner Überlegungen spitzte er in einem ergänzenden Kommentar acht Jahre später zu:

»In unbegreiflicher Verkennung der Zusammenhänge des geistigen Lebens ist die Unterschätzung ästhetischer Gesichtspunkte so völlig an der Tagesordnung, daß es fast zur Unmöglichkeit geworden ist, für die Anerkennung ihrer Bedeutung im öffentlichen Leben irgendwie Gehör zu finden. [...] Es gilt darauf zu dringen, daß [...] die Wichtigkeit des ästhetischen Moments auch für das sittliche Gedeihen des Volkes in ihrem vollen Umfange anerkannt [...] werde.«⁴⁴⁷

Rudorff plante offensichtlich, gegen den Sozialismus eine neue Front auf dem Gebiet des kulturellen oder »geistigen Lebens«⁴⁴⁸ zu errichten. Grundlage war die von ihm vorausgesetzte enge Beziehung von Ästhetik und Sittlichkeit. Wenn der Naturbezug durch eine ästhetisch intakte Landschaft revitalisiert wäre – so Rudorff – würde ein »ideale[r] Mitbesitz«⁴⁴⁹ ausreichen, damit die Landbevölkerung sich wieder emotional »verwachsen« fühle »mit dem natürlichen Boden«.⁴⁵⁰ Durch die erneuerte Bodenbindung wäre dem Zug in die Stadt und damit dem »Gespenst« der Sozialdemokratie ein ästhetisch-moralischer Riegel vorgeschoben. Er ergänzte damit das antisozialistische Spektrum um einen ästhetischen oder, genauer gesagt, um einen landschaftlichen Antisozialismus.

Volkstumsmoderne: Vorbild England

Aus dem Dilemma, einerseits das als natürlich empfundene Wirtschaftssystem »in seiner alten patriarchalischen Form«⁴⁵¹ zu erhalten – dessen Bestand auf die Verfügbarkeit billiger Arbeitskräfte für Industrie, Landwirtschaft und Haushalt angewiesen war –, andererseits die sozialistische Agitation zu bremsen, mochte eine Lösung, die sich vorrangig auf den »ideale[n] Mitbesitz an Gottes Erde«⁴⁵² stützte, in der Tat einen Ausweg bieten. Als erfolgreiches Vorbild für eine Strategie des ästhetischen Antisozialismus durch den Schutz des Landschaftsbildes präsentierte Rudorff das englische Königreich. Dieses war dem *Reichspartei*-Publikum bereits als Beispiel besonderer »Staatsklugheit« geläufig; als solche definierte die *Post* in dem Artikel »Sozialismus und nationaler Instinkt« ein Regieren »in dem staatsklugen Sinne, in welchem die mittleren und oberen Klassen in England es verstehen, ohne Geräusch die arbeitenden Klassen in einer gewissen Disziplin zu erhalten, welche in Deutschland ganz und gar verloren gegangen ist«.⁴⁵³ Rudorff erkannte in England über diese Disziplinierung hinaus auch ein Beispiel für die Versöhnung des »modernen Lebens« mit der »Natur«. »Die Pietät« und »Feinsinnigkeit« der Engländer, schrieb er,

»mit der sie auf dem Lande wirtschaftliches und ästhetisches Interesse zu verbinden wissen, verdient ebenso sehr gerühmt zu werden. Hier ist der thatsächliche Beweis

geliefert, daß eine hohe Kultur nicht nothwendig zur Mißhandlung der Natur führen muß. Freilich England hat den ächten, wilden Wald leider längst eingebüßt, seine Holzungen sind eher Parks zu nennen. Aber in diesem Lande der Fabriken und rationellen Landwirtschaft lebt neben dem praktischen Sinn ein so tiefes und allgemein ausgebildetes Gefühl für die Anmuth der Landschaft, daß das Land nicht etwa wie ein Magazin für ökonomische Produkte, sondern wie ein Garten aussieht.«⁴⁵⁴

Es ist daher nicht überraschend, dass Rudorff als Beleg für eine ›geräuschlose‹ Beibehaltung des sozialen und ästhetischen Status quo die britischen Inseln anführte. Er forderte dazu auf, die deutsche Flurbereinigung mit dem landschaftlich verträglicheren Verfahren in England zu vergleichen, um auch im Deutschen Reich die wirtschaftlichen und ästhetischen Interessen in ein ausgeglichenes Verhältnis zu bringen.⁴⁵⁵

Im Land »der Fabriken und rationellen Landwirtschaft« (Rudorff) ließ der Gartenarchitekt Humphry Repton (1752–1818) bereits im 18. Jahrhundert Industrieanlagen samt Arbeitersiedlungen landschaftsgestalterisch buchstäblich ›im Gebüsch‹ verschwinden – wie auf den Darstellungen in einem seiner berühmten ›Red Books‹ (Abb. 6) zu sehen ist.⁴⁵⁶

Durch das Wirken von Gartenarchitekten wie William Kent (1685–1748), Lancelot Brown (1716–1783), Repton und anderen entstanden die berühmten englischen Bilderbuchlandschaften mit ihren malerischen Kompositionen aus vegetativen und architektonischen Elementen. In der Tat schufen die neuen Landbesitzer mit solchen Eingriffen idyllische Szenerien entlang ihrer Gartenwege, ohne einen Beitrag zur Verbesserung der materiellen Situation der ›Unterschichten‹ leisten zu müssen. Im Gegenteil. Michael Niedermeier weist darauf hin, dass ihre Parks auf Böden angelegt wurden, die zuvor »durch Einhegungen gewaltsam den Bauern entrissen worden war[en]«.⁴⁵⁷ Die enteignete Landbevölkerung wiederum war gezwungen, in den städtischen Fabriken ihre »konkurrenzlos billige Arbeitskraft« anzubieten.⁴⁵⁸ Diese Vorgänge geschahen nicht im Geheimen. Über die Einhegungen und ihre Auswirkungen hatten sich beispielsweise die Bauern von Northamptonshire 1797 in einer Petition an das Parlament beschwert:

»Wir erkennen ferner als eine noch schädlichere Wirkung dieser Einhegung die Entvölkerung unseres Dorfes. Jetzt ist es angefüllt mit kühnen und starken Landwirten [...] jetzt werden sie notwendig infolge von Arbeitslosigkeit in Massen nach den Industriestädten abwandern, wo sie infolge ihrer Beschäftigung am Webstuhl oder in der Schmiede ihre Kraft bald verlieren werden; als Folge wird ihre Nachkommenschaft schwächlich sein.«⁴⁵⁹

Profiteure der Entwicklung waren die Frühkapitalisten der Londoner City, die sich auf dem ehemaligen Bauernland ausgedehnte Landsitze errichten ließen, so dass sich diese um 1700 schon zu drei Vierteln »in Händen finanzstarker Citymagnaten und der mit ihnen durch Heirat liierten Whig-Aristokratie« befanden.⁴⁶⁰ Diese Zusammenhänge waren dem interessierten Zeitgenossen Rudorff auch um 1880 bekannt.⁴⁶¹ Das Fundament der vermeintlichen »Anmuth« der englischen Landschaft (Rudorff) wurde also gerade durch die von ihm vordergründig kritisierten Ökonomisierungs- und Rationalisierungsschübe gelegt. Die ästhetisch bewahrte Natur war ein Produkt des modernen Lebens und jener Modernisierungsgewinnler, deren deutsche Vertreter ihm das Forum

Abb. 6 »The Fort near Bristol«, Vorher-/Nachher-Darstellung in der englischen Landschaftsarchitektur um 1800. Die Arbeitersiedlung (oben rechts) lässt der Landschaftsarchitekt Humphrey Repton hinter einer Bepflanzung (unten rechts) verschwinden (aus: Repton 1803)



für seine erste Landschaftsschutz-Publikation boten. Rudorff hatte durchaus Recht, wenn er unterstellte, dass die »Anmuth der Landschaft«⁴⁶² daher rühre, dass die Engländer wirtschaftliches und ästhetisches Interesse zu verbinden wussten. Allerdings unterschlug der Heimatschützer, dass sie auf Kosten der »Entwurzelung«, Vertreibung und Pauperisierung genau der Landbevölkerung verwirklicht wurde, die er angeblich wieder fest an die »Scholle«⁴⁶³ binden wollte. Nicht nur die Verhältnisse vor 1800, sondern auch die zeitgenössischen Verhältnisse hinter den landschaftlichen Kulissen⁴⁶⁴ waren in England durchaus nicht vorbildlich. Wilhelm Hasbach (1849–1920), ein Zeitgenosse Rudorffs und Professor für Staatswissenschaften in Kiel, brachte in der *Schriftenreihe des Vereins für Socialpolitik* (1894), die »schwere[], sociale[] Krankheit, an welcher England in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts litt«,⁴⁶⁵ auf die Formel: »auf der einen Seite Steigerung der Renten und der Gewinne, der Zehnten und der Gebühren der bevorzugten Klassen, auf der anderen Seite Hunger und Kälte, Elend und Verbrechen der nach vielen Tausenden zählenden landwirtschaftlichen Bevölkerung«.⁴⁶⁶

Das Primat der Gewinnmaximierung und Kostensenkung gelte, so Hasbach, im Prinzip auch für die Einhegungen des 19. Jahrhunderts.⁴⁶⁷ Eine anschauliche Schilderung der Situation der englischen Arbeiter zum Ende des Jahrhunderts gab der aufgrund der Sozialistenverfolgung zunächst nach Paris, anschließend ins Londoner Exil geflüchtete deutsche Gewerkschafter Rudolf Rocker (1873–1958); Rudorffs Ästhetizismus allerdings erhielt hierdurch eine unbarmherzige Note:

»Es gab damals in London viele Tausende von Menschen, die nie in einem Bett geschlafen haben und sich bei Nacht in irgendeinem Winkel verkrochen, wo sie die Polizei nicht stören konnte. Ich habe [...] Tausende menschlicher Wesen gesehen, die zu keiner wie immer gearteten Arbeit mehr fähig waren, Menschen, unglaublich zerlumpt, mit schmutzigen Fetzen bedeckt, die keine Blöße verhüllten, verlaust, verdreckt, von ewigem Hunger geplagt, die sich jeden Tag von den Abfällen der Straße nährten und in den halbverfaulten Überresten, die nach dem Schluß der Märkte zurückblieben, gierig wühlten, um einen Bissen zu ergattern. Ich bin durch schmutzstarrende Gassen und Gäßchen mit halbzerfallenen Häuserfronten gewandert, so trostlos und öde, daß keine Feder imstande wäre, von dem grauen Jammer ein richtiges Bild zu entwerfen. Und in diesen Höhlen der Armut wurden Kinder geboren, lebten Menschen vom Elend verzehrt, von endloser Qual vor der Zeit gebrochen und von allen anderen Schichten der Gesellschaft gemieden wie eine Horde Aussätziger. Auf diesem Düngerhaufen des Lebens konnte keine geistige Saat mehr gedeihen. Es war der Abfall einer Gesellschaft, deren Träger immer noch behaupteten, daß der Mensch nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sei, die sich aber ängstlich hüteten, dieses Angesicht in den Slums von London von Angesicht zu Angesicht anzuschauen. Ich habe auch in anderen Ländern manche Bilder des sozialen Elends kennengelernt, aber in keinem Lande springt der krasse Unterschied zwischen dem üppigsten Reichtum und der unbeschreiblichsten Not so sehr ins Auge wie in den Großstädten Englands. Reichtum und Armut wohnen häufig so dicht beisammen, daß sie kaum durch einige Straßenzüge getrennt sind. [...] Was mir dabei am meisten auffiel, war der Umstand, daß man gerade in England an diesen Dingen weniger Anstoß nahm als in anderen Ländern.«⁴⁶⁸

Angesichts dieser Zustände bemerkte Rocker, dass es »eine Stufe materiellen und geistigen Elends [gibt], auf welcher der Mensch zu keiner inneren Erhebung mehr fähig« sei.⁴⁶⁹ Maßgebliche Funktionäre der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung hätten die »Insassen der berüchtigten Hungerdistrikte« in den Slums von London bereits aufgegeben, weil diese »restlos demoralisiert« seien.⁴⁷⁰ Unabhängig vom Umgang der englischen Regierung mit den »Proletarierscharen« legte Rockers Beschreibung nahe, dass es nicht in erster Linie die gepflegte Ästhetik der Landschaft war, die die englische Sozialdemokratie niederhielt. Eine anmutige Landschaft, wie Rudorff sie England zusprach, konnte offensichtlich nicht verhindern, dass die Landbevölkerung in die Städte abwanderte. Sie allein bot keinen Lösungsansatz für das von ihm skizzierte »sittliche« Grundproblem des Sozialismus.⁴⁷¹

Idee des Volkstums

Im bereits zitierten Artikel »Sozialismus und nationaler Instinkt«⁴⁷² brachte die *Post* einen weiteren Grund für die vermeintlich geräuschlose Disziplinierung der englischen Arbeiterklasse ins Spiel. Wie der Titel nahelegt, schrieb sie, dass die »mittleren und oberen Klassen« Englands den Sozialismus bekämpften, indem sie auf den »nationalen Instinkt« der Arbeiter setzten. Sie legitimierten die gesellschaftliche Ordnung, indem sie durch geschickte Propaganda den Nationalstolz der »Unterschicht« schürten; sie vermittelten ihr das Gefühl, auf einer höheren Kulturstufe als Angehörige anderer Staaten zu stehen. Wie die *Post* behauptete, suggeriere die englische Publizistik der Arbeiterschaft, einer besonders demokratischen Nation anzugehören, obwohl zu dieser Zeit »das Wahlrecht, bisher nur den besitzenden Klassen verliehen und Hunderttausende [...] davon ausgeschlossen [sind], welche es heut in Deutschland besitzen«.⁴⁷³ Widersprüche zur realen Situation würden dabei überspielt. Entscheidend sei allein das Erreichen eines Gefühls der allgemeinen Zufriedenheit, das eintreten würde, wenn sich »unsere Stammesgenossen jenseits des Kanals dann stolz an die Brust schlagen, und ausrufen: »seht, wir sind doch bessere Menschen!«⁴⁷⁴ Was in dem kurzen Zeitungsartikel als politisch motivierte Spekulation erschien,⁴⁷⁵ hatte nach heutigem Forschungsstand – zumindest im Bereich der Grünplanung – durchaus einen wahren Kern. Auch im Zentrum der englischen »Nationalisierung der Massen« (Mosse) stand nicht das Demokratiebewusstsein; der englische Gartendenkmalpfleger David Lambert weist darauf hin, dass die

»Bereitstellung von öffentlichen Grünanlagen [...] zur Zeit der industriellen Revolution vor allem dem Zweck [diente], Orte sozialer und politischer Unruhe zu verhindern und durch entsprechende Planungskonzepte den öffentlichen Raum besser unter Kontrolle zu halten. Im Sinne der Obrigkeit wurden konkrete Modelle entwickelt, die für den Parkbesucher bestimmte Identifikationsangebote zur Stärkung von Patriotismus, Militarismus und Heldenverehrung bereit hielten.«⁴⁷⁶

Die Idee, Nationalbewusstsein zu erwecken, um die »geschichtlich gewordene« als »natürliche Ordnung« zu stabilisieren, stand – wie bei Jahn und Savigny gezeigt – am Anfang des Volkstumsgedankens. Auch Hundeshagen, Riehl und Frommel stellten den nationalen Gedanken ins Zentrum ihrer Überlegungen und priesen ihn als wirksames Mittel im Kampf gegen die Sozialdemokratie. Reichsregierung und Kaiserhaus teilten

diese Überzeugung. Selbst die ›liberale Hoffnung‹ in der Hohenzollerndynastie – der spätere Kaiser Friedrich III.⁴⁷⁷ – trug zur Reichsgründung in sein Tagebuch ein, dass man »[m]it einem solchen neuen Deutschland [...] ›ein Bollwerk gegen den Sozialismus [gewänne]‹«. ⁴⁷⁸ Bismarck, der »die Gründung einer deutschen Nationalität«⁴⁷⁹ als sein Lebenswerk ansah, belehrte den zukünftigen Kaiser Wilhelm II. 1888 in einem Schreiben: »Der nationale Gedanke ist auch den Social- und anderen Demokraten gegenüber [...] stärker als der christliche.«⁴⁸⁰

Die Absicht, über eine bestimmte Form der Identifikationsbildung zum Ziel zu gelangen, strukturierte offensichtlich auch Rudorffs Überlegungen zur Ästhetisierung der ›natürlichen Ordnung‹. Er war überzeugt, die besondere Naturverbundenheit der Deutschen von den alten Germanen bis zur Gegenwartshochkultur als Eigentümlichkeit deutschen Volkstums nachweisen zu können:

»In dem innigen und tiefen Gefühl für die Natur liegen recht eigentlich die Wurzeln des germanischen Wesens. Was unsere Urväter in Wodans heilige Eichenhaine bannte, was in den Sagen des Mittelalters, in den Gestalten der Melusine, des Dornröschen lebt, was in den Liedern Walters von der Vogelweide anklingt, um dann in neuer ungeahnter Fülle in Goethes oder Eichendorffs Lyrik, endlich in der eigenartigsten Offenbarung des deutschen Genius in unserer herrlichen Musik wieder hervorzubrechen: immer ist es derselbe Grundton, derselbe tiefe Zug der Seele zu den wundervollen und unergründlichen Geheimnissen der Natur, der aus diesen Aeußerungen des Volksgefühls spricht. Ist es nicht, als wenn ein böser Dämon uns triebe, in der Jagd nach den Phantomen des Glanzes und des Genusses dies Allerheiligste, das uns gleichsam das Leben gegeben, zu zertreten, den Born zu verschütten, aus dem wir immer wieder verjüngenden Trank schöpfen konnten?«⁴⁸¹

Dramaturgisch bildet diese Passage, in der Rudorff den für ihn so entscheidenden Nachweis eines ›germanischen Naturgefühls‹ zu führen versuchte, das Finale des Aufsatzes. Auch die Begrifflichkeiten waren kaum noch steigerungsfähig – sie reichten weit in die Sphäre des Sakralen hinein. Rudorff sprach von »Wodans heilige[n] Eichenhaine[n]«, von der »Offenbarung des deutschen Genius«, von der »Seele«, von »wundervollen und unergründlichen Geheimnissen«, vom ›Lebensborn‹ und schließlich vom »Allerheiligste[n]«. ⁴⁸² Wie schon seine Beschreibung der Vorlesungen Treitschkes besaß auch diese »Offenbarung«⁴⁸³ des ›germanischen Genius‹ die hymnische Diktion einer Heilsbotschaft. Rudorff war sich sicher, mit dem »innigen und tiefen Gefühl für die Natur«⁴⁸⁴ einen besonderen nationalen Instinkt der Deutschen ausgemacht zu haben, den er über die Landschaftspflege gezielt ansprechen und revitalisieren wolle.

Die Tatsache, dass Rudorffs Konstruktion des deutschen Volkstums durch das »innige[] und tiefe[] Gefühl für die Natur«⁴⁸⁵ gekennzeichnet wurde, ist in der Forschung allgemein anerkannt. Knaut schreibt, dass die »Naturempfängnis« für Rudorff »einen wesentlichen Teil deutscher nationaler Identität [bildete], ihr Verlust mußte notwendigerweise auch deren Verlust bedingen, mithin das Deutschtum in seinem Bestand bedrohen«. ⁴⁸⁶ Auch Schmidt-Wistoff stimmt ihm in diesem Punkt bei. Es gehe Rudorff

»vor allem auch darum, den moralisch-ästhetischen Gewinn durch die Naturbetrachtung zu ermöglichen und damit die unerlässliche Voraussetzung für eine deutsche

Geisteskultur zu erhalten, die, so sieht es Rudorff, ihren Ursprung in tiefer Naturverbundenheit hat. Die Erfahrung mit der Natur ist für ihn eine essentielle Erfahrung deutsch-nationaler Bildung.«⁴⁸⁷

Weniger im Blickfeld ist, dass diese Betonung der Naturverbundenheit Teil einer politisch-theologischen Tradition war, die glaubte, aus einer besonderen Naturnähe auf eine besondere Lebenstüchtigkeit und einen besonderen Kulturwert der jeweiligen Nation schließen zu können. Für Hundeshagen war es der »unwillkürliche Drang deutsch-nationaler Naturbestimmtheit«, ⁴⁸⁸ der die Deutschen zur Weltnation prädestinierte, und auch Rudorff war der Ansicht, dass das deutsche Volk eine »geschichtliche[] Mission«⁴⁸⁹ besitze. Es sei – so der Landschaftsschützer – »nicht ohne Grund, wenn kein Volk der Erde Dichter der Landschaft, der Naturempfindung aufzuweisen hat von solcher Kraft und Innigkeit wie das deutsche«, ⁴⁹⁰ auch die deutsche Musik sei bedeutender als die »aller anderen Nationen zusammengekommen«, ⁴⁹¹ wie er in seinen späteren »Heimatschutz«-Aufsätzen schrieb.

Volkstum als Ideal

Erstaunlicherweise entlehnte der Vordenker des Heimatschutzes »die rechte Art, wie die Natur in der Landschaft [...] empfunden werden kann und soll«, ⁴⁹² Friedrich Schillers 1795 erstmals veröffentlichter kunsttheoretischer Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung*.⁴⁹³ Als Musiker rechnete sich Rudorff selbst der romantischen Schule zu, als Kunsttheoretiker bezog er sich jedoch auf einen Autor, der im Bereich der Kunsttheorie vor allem dafür bekannt ist, dass er – so Jürgen Habermas – mit seiner Abhandlung *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795) »die erste programmatische Schrift zu einer ästhetischen Kritik der Moderne«⁴⁹⁴ geschrieben und damit einen entscheidenden Beitrag zum von Rudorff politisch bekämpften ›Projekt der Moderne‹ geleistet hatte. Eine Passage aus dem Schillertext, die Rudorff von 1880 bis 1901 in den Endversionen aller drei größeren Aufsätze zitierte,⁴⁹⁵ gibt einen Einblick in die Konstruktion seines Naturbegriffs:

»Ueber die rechte Art, wie die Natur in der Landschaft, in den Denkmälern der Vergangenheit u.s.w. empfunden werden kann und soll, hat Schiller im Eingang seines Aufsatzes ›über naive und sentimentalische Dichtung‹ ein paar Andeutungen gegeben, die als wahrhaft goldene Worte hier ihre Stelle finden mögen: Er sagt: ›Es giebt Augenblicke in unserem Leben, wo wir der Natur in Pflanzen, Mineralien, Thieren, Landschaften, sowie der menschlichen Natur in Kindern, in den Sitten des Landvolks und der Urwelt, nicht weil sie unseren Sinnen wohlthut, auch nicht, weil sie unseren Verstand oder Geschmack befriedigt (von beiden kann oft das Gegentheil stattfinden) sondern bloß weil sie Natur ist, eine Art von Liebe und von rührender Achtung widmen. [...] Denkmälern der alten Zeiten [...] Es sind nicht diese Gegenstände, es ist eine durch sie dargestellte Idee, was wir in ihnen lieben. Sie sind, was wir waren; sie sind, was wir wieder werden sollen. Wir lieben in ihnen das stille schaffende Leben, das ruhige Wirken aus sich selbst, das Dasein nach eigenen Gesetzen, die innere Nothwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst. Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit zur Natur zurückführen. Sie sind also zugleich Darstellung unserer verlorenen Kindheit, die uns ewig das Theuerste bleibt;

daher sie uns mit einer gewissen Wehmut erfüllen. Zugleich sind sie Darstellungen unserer höchsten Vollendung im Ideale, daher sie uns in eine erhabene Rührung versetzen.«⁴⁹⁶

Diese Textpassage ist für das spätere Architekturprogramm des Heimatschutzes in mehrfacher Hinsicht von hoher Aussagekraft. Der ›Autor‹ des Heimatschutzes fand bei Schiller, der bereits in den oben genannten *Briefen* die Entzweiung des modernen Menschen beklagt hatte, einen Ausweg aus der Misere. Lässt man die aufklärerische Intention Schillers außer Betracht, der – so Habermas – »die Analyse der mit sich entzweiten Moderne in Begriffen der Kantischen Philosophie durchführt und eine ästhetische Utopie entwirft, die der Kunst eine geradezu sozial-revolutionäre Rolle zuschreibt«, ⁴⁹⁷ dann war die Programmatik des Heimatschutzes in einem Teil des Zitats scheinbar treffend wiedergegeben: »Wir waren Natur, wie sie, und unsere Kultur soll uns auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit zur Natur zurückführen.«⁴⁹⁸

Die Parallele besteht darin, dass das heimatschützerische Architekturprogramm beabsichtigte, den modernen Menschen auf ästhetischem Wege ›zurück‹ zu seiner Natur zu führen. Allerdings muss hier die Einschränkung gemacht werden, dass Rudorff Schiller nicht in der Absicht folgte, den Weg zur Natur zurück über ›Vernunft und Freiheit‹ zu nehmen, sondern den Weg über das ›Gefühl‹ und die ›Zucht von oben herab‹⁴⁹⁹ propagierte.

Schiller führte als Gegenstände, die den Sinnen wohlten, auf: Denkmäler der alten Zeiten, Landschaften, Natur in Form von Pflanzen, Mineralien, Tieren sowie die Sitten des Landvolks. In dieser Aufzählung scheinen die späteren Fachgruppen des *Bundes Heimatschutz* – Denkmalpflege; Pflege der überlieferten ländlichen und bürgerlichen Bauweise; Schutz der landschaftlichen Natur einschließlich der Ruinen; Rettung der einheimischen Tier- und Pflanzenwelt sowie der geologischen Eigentümlichkeiten; Volkskunst auf dem Gebiete der beweglichen Gegenstände; Sitten, Gebräuche, Feste und Trachten⁵⁰⁰ – beinahe vorweggenommen.

Aber Rudorff fand in dieser Textpassage auch einen Ansatz, die Idee des Volkstums und die moderne Zeit auf kunst- und architekturtheoretischem Gebiet zu synchronisieren. Mehrfach betonte Rudorff: »Soll aber die Natur moralisch, d. h. reinigend und erhebend wirken, so muß sie vor Allem selbst unentweihte, unverfälschte Natur geblieben sein.«⁵⁰¹

Auch in der folgenden Passage aus einem Vortrag des Jahres 1892 forderte er die Bewahrung einer unverfälschten Natur als »Jungbrunnen des Volkstums«.⁵⁰²

»Die Seele des Volkes – und um diese handelt es sich doch – kann nicht gesund bleiben, wenn ihr der Hintergrund unverfälschter Natur in ihrem Vaterlande genommen wird; sie muß, – wenn sie nicht verkümmern und ausarten soll, – in ihrer Landschaft und in den Denkmälern ihrer Vergangenheit gleichsam ein Spiegelbild ihres innersten Wesens bewahren dürfen, aus dem ihr das Ideal ihrer Eigenart, wie diese sich im Laufe der Jahrtausende herausgebildet hat, immer wieder frisch und ungetrübt entgegenleuchtet. Hier liegt der wahre Jungbrunnen des Volkstums!«⁵⁰³

Nicht wenige Kommentatoren neigen daher dazu, Rudorff und den Heimatschutz vor allem mit einem rückwärtsgewandten Landschaftsschutz zu verbinden. Doch darf Ru-

dorffs Begriff der »unverfälschte[n] Natur«⁵⁰⁴ nicht allzu dogmatisch verstanden werden; er erklärte wiederholt, dass nur ein »Narr fordern [könnte]«, »auf Eisenbahnen, auf Elektrizität und Fabriken [zu] verzichten«.⁵⁰⁵ Stattdessen rief er dazu auf, das »Malerische in der Landschaft«⁵⁰⁶ zu fördern, indem Ausgleichsmaßnahmen an anderer Stelle ergriffen werden, beispielsweise Hecken, die entfernt wurden, an anderer Stelle neu anzupflanzen.⁵⁰⁷

Abb. 7 Schinkels ›Die Blüte Griechenlands‹ war das einzige Bild in Ernst Rudorffs Kölner Wohnung (hier: Gemälde A. W. J. Ahlborn nach Karl Friedrich Schinkel, 1836)



Die Wurzeln des deutschen Wesens lagen für Rudorff zwar im germanischen Volkstum, doch propagierte er kein Germanenheidentum, das zurück in »Wodans heilige Eichenhaine«⁵⁰⁸ führe. Weit entfernt von jeglicher »Bärenfell«-Romantik⁵⁰⁹ bezog sich der Heimatschützer, über dessen Sofa seiner Kölner Wohnung als einziges Bild der »schöne Stich von Schinkels ›Blüte Griechenlands‹«⁵¹⁰ (Abb. 7) hing, auf das Germanentum als Idee. Auch in dieser Hinsicht wurde Rudorff in Schillers Zitat fündig. Schiller betonte, dass es nicht die Gegenstände selbst seien, die wir lieben, sondern die »durch sie dargestellte Idee«.⁵¹¹ Ähnlich wie Rudorff die gartenartige Landschaft Englands – das Land »der Fabriken und rationellen Landwirthschaft«⁵¹² – als vorbildlich darstellte, weil hier wirtschaftliche und ästhetische Aspekte derart miteinander in Einklang gebracht worden seien, dass in dieser »Harmonie« die Idee der Natur erschien, entsprach es seinem Ideal einer volkstümlichen Moderne, wenn sich das »moderne Leben« in Deutschland von der Idee des Germanentums beseelt zeigte. Die Idee eines »germanischen Volksgeistes« konnte sich insofern auch in Erscheinungen des modernen Lebens konkretisieren.

Doch galt nach Schiller für den schönen Schein eine wichtige Einschränkung:

»Nur soweit er aufrichtig ist, (sich von allem Anspruch auf Realität ausdrücklich losagt), und nur soweit er selbstständig ist, (allen Beistand der Realität entbehrt) ist der Schein ästhetisch. Sobald er falsch ist und Realität heuchelt, und sobald er unrein und der Realität zu seiner Wirkung bedürftig ist, ist er nichts als ein niedriges Werkzeug zu materiellen Zwecken, und kann nichts für die Freiheit des Geistes beweisen.«⁵¹³

Entscheidend war für Schiller demnach nicht die naturgetreue Rekonstruktion der Gegenstände, sondern das Aufscheinen der darzustellenden Idee. Die Idee des ›germanischen Wesens‹ entsprach gerade nicht einer detailgetreuen Reproduktion vergangener Formen germanischen Lebens, im Gegenteil: Geheuchelte Realität und falscher Schein waren dem Kunstwerk abträglich. Der Schein sei nur dann ästhetisch, wenn er ›aufrichtig‹ sei. Dies erklärt den Vorwurf des bloßen Nachahmens und des äußerlichen Akademismus, den der Heimatschutz den historistischen Architekten später machen sollte. Ebenso könnte hieraus der Unterschied rühren, den Rudorff zwischen dem bengalischen Feuer, das am Gießbach für die Touristen entzündet wurde, und den künstlichen Illuminationen auf dem Wendelstadt'schen Ball oder im Garten seiner heimischen ›Knabenburg‹ sah – offensichtlich werde das eine aus rein materiellem Interesse inszeniert, während die beiden anderen ›aufrichtig‹ gemeint seien. Die innere Gemeinsamkeit von so unterschiedlichen Bauten wie dem Bauernhaus zu Tacitus' Zeiten, der Burg Franz von Sickingens (Abb. 8) oder Friedrich Schinkels für Rudorff relativ modernem Schauspielhaus am Berliner Gendarmenmarkt wird so erklärlich – sie verkörperten in dieser Betrachtungsweise die Idee deutschen Volkstums im Wandel der Zeiten. Auch ein modernes Gebäude konnte daher durchaus ›naturwüchsig‹ sein. Entscheidend war, dass das Ideal der ›germanischen Eigenart‹ ästhetisch zu seinem Recht kam, und das Urteil in diesen Punkt oblag seit Savigny den Gelehrten.⁵¹⁴

Exkurs: Moderne und Natur in Rudorffs Biografie

Aus biografischer Sicht überrascht es nicht, dass Rudorff seine Kritik am vermeintlich gesellschaftszerstörenden Potenzial des ›modernen Materialismus‹ mit einer antisozialistischen Perspektive formulierte. Rudorff publizierte nicht nur in der Parteizeitung der Modernisierungsgewinner, er bewegte sich auch in deren sozialem Kontext. Die Familie Rudorff gehörte zwar nicht zu den Superreichen ihrer Zeit wie die Strousbergs oder Kardorffs. Dennoch waren im Kaiserreich auch die Vertreter der Bildungsaristokratie wohlhabend genug, ein komfortables Leben zu führen. Neben der Stadtwohnung in Berlin besaß die Familie die ›Knabenburg‹ (Abb. 9) im Niedersächsischen, in der sie die Sommermonate verbrachte. Als die Vorortbahn ihren Betrieb nach Lichterfelde bei Berlin aufnahm, erwarb Rudorffs Vater dort für seinen Sohn eine Villa mit Garten. Anders als es seine deutliche Kritik am Geist des Ökonomismus vermuten lassen könnte, formulierte Rudorff sein Manifest aus der Position eines Profiteurs der Moderne. Er gehörte zur Partei jener, die angesichts des politischen Aufstiegs der Sozialdemokratie allen Grund hatte, über die »ächte, lebendige Pietät für die Natur« als Mittel zur Sicherung der eigenen privilegierten Lage⁵¹⁵ nachzudenken.

Nicht nur die politische Ausrichtung, auch die Wahl seiner Themen zeigte sich eng mit seiner Biografie verknüpft. Seine Theorie der Landschaft fußte auf persönlichen Erlebnissen. Seine autobiografischen Aufzeichnungen belegen eine beachtliche Anzahl an Ausflügen und Reisen. Auch gegen die Praxis der Verkoppelungen und Gemeinschaftsteilungen, mit denen bäuerliche Grundstücke zum Zweck einfacherer Bewirtschaftung zusammengelegt wurden, wandte sich Rudorff ungefähr in der Zeit, in der sie den Sommersitz der Familie erreichten.

Abb. 8 »Schloss und Stättlein Landstul«, Burg Franz von Sickingens (1481–1523), Stich von Matthäus Merian d. Ä., ca. 1640

Abb. 9 »Knabenburg« im niedersächsischen Lauenstein, Sommersitz der Familie Rudorff



Es ist sehr aufschlussreich für die Einordnung seiner Schriften, auch einen Blick darauf zu werfen, wie Rudorff das ›moderne Leben‹ in seinen persönlichen Alltag integrierte. Abweichend vom Bild, das der Heimatschützer in seinen Texten von sich entwarf und das bis heute selbst in der Fachliteratur tradiert wird, ist es nicht so, dass er für den industriellen Fortschritt einen Preis »bezahlen mußte, für den er jedoch nichts erhielt«. ⁵¹⁶ In der Darstellung Sieferles, der beispielsweise auch Knaut folgt, ⁵¹⁷ wird Rudorff zumeist folgendermaßen charakterisiert:

»Auf der Verliererseite standen andere, nämlich Personen wie Rudorff selbst, also Bildungsbürger, die ästhetisch sensibilisiert waren, von materieller Not und körperlicher Arbeit befreit, und denen durch die Industrialisierung die vertrauten Fluchträume in die Natur, in Stille und Beschaulichkeit genommen wurden.« ⁵¹⁸

Sieferles Darstellung ignoriert, dass nicht nur das Wirtschaftsbürgertum, sondern auch das Bildungsbürgertum Modernisierungsdividenden – wenn auch unterschiedlicher Art – erhielt, die seine Möglichkeiten namentlich für das Naturerlebnis erheblich erweiterten. Selbst die von Rudorff kritisierten Gemeinschaftsteilungen gereichten ihm zum Vorteil. Sie ermöglichten es ihm, seinen persönlichen ›Rückzugsraum‹ in Lauenstein über den eigentlichen Sommersitz der Familie hinaus auszudehnen und zu befestigen. ⁵¹⁹ Der Heimatschützer nutzte die Gelegenheit, aus »Liebe zu der natürlichen Schönheit dieses Flecks Erde, der mir als Heimat in besonderer Weise heilig und teuer ist«, ⁵²⁰ seinen Besitz durch den Erwerb der Lauensteiner Burgruine, eines Eichenhains und anderer reizvoller Partien zu arrondieren und das umliegende Terrain nebst Dorf in eine Art Landschaftsgarten zu verwandeln. ⁵²¹ Mit diesem Vorgehen handelte er zunächst nicht anders als die traditionellen romantischen ›Landschafter‹, die ebenfalls Burgruinen und malerische Dörfer als Staffagen um ihre Anwesen herum arrangiert hatten. Gestalterische Konkurrenz, die ihm in Form eines 1897 von Lauensteiner Bürgern in Eigenregie gegründeten Verschönerungsvereins erwuchs, wies er umgehend in die Schranken. Als sich der Verein anschickte, einen historischen Spazierweg wieder in Betrieb zu nehmen, der über Rudorffs neu erworbenes Gelände führte, wandte sich der Heimatschützer mit einer Beschwerde gegen das Vorhaben.

Während Siefertle und andere aus Rudorffs programmatischen Texten auf eine grundsätzliche Abneigung gegen das »amerikanisierte« Verhalten der bourgeoisen Aufsteiger⁵²² und ihre »materialistische Gesinnung« schließen, zeigt der Blick auf die Biografie ein anderes Bild. Privat partizipierte der junge Kölner Musiklehrer am Lebensstil der »Bourgeoisie« selbst da, wo sie ihren Charme nicht gerade diskret verbreitete. Was er andernorts als »amerikanische Dekadenz«, »Materialismus« und »Banausentum« verurteilte, rief bei ihm angesichts der eigenen Teilnahme keine Bedenken hervor, wie seine Reaktion auf eine Einladung der Kölner Bankiersfamilie Wendelstadt zeigte:

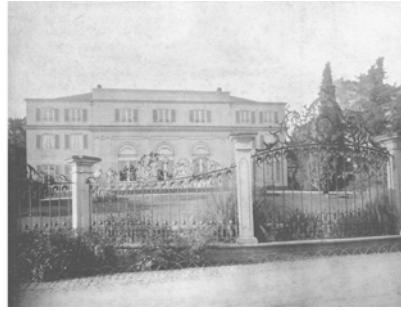
»Auf Sonntag Abend (d.9ten) bin ich von Wendelstadts zu einem Ball nach Godesberg eingeladen, und denke mir das Zauberfest so reizend in der wundervollen Umgebung, daß ich keine Lust hatte abzuschreiben. Ein Extrazug—steht auf der Einladung zu lesen—fährt sämtliche Gäste in der Nacht zurück. Das ist Kölnische Opulenz und Rheinische Beweglichkeit. Wem würde es bei uns einfallen, in Großkreutz einen Ball zu geben, und sich die Leute von Berlin dazu kommen zu lassen!«⁵²³

Die delikate Geste der rheinischen Großbürger, für ein Gartenfest eigens einen Ball-express von Köln in die ehemals kurfürstliche Redoute in Bad Godesberg (Abb. 10) zu bestellen, der noch in der gleichen Nacht zurückfahren sollte, beeindruckte ihn sichtlich. Das protzige Verhalten—hier »landschaftlich« als »Kölnische Opulenz und Rheinische Beweglichkeit«⁵²⁴ legitimiert—gab dem Apologeten des einfachen, ländlichen Lebens keinen Anlass zu jener Kritik »an künstlich großgezogenen Bedürfnissen, am »Zuviele« in allen Dingen vom Größten bis zum Kleinsten«,⁵²⁵ die er anderswo äußerte. Ebenso konnte der Romantiker bei der Schilderung des Wendelstadt'schen Ball nichts Triviales an bengalischen Flammen finden, wohingegen er in seinem Aufsatz abfällig feststellte, dass nichts »charakteristischer für den Durchschnittsstandpunkt der heutigen Naturschwärmer [ist], als daß man beispielsweise im Radauthal einen großen künstlichen Wasserfall anlegt oder den Gießbach mit bengalischen Flammen beleuchtet«.⁵²⁶

Fernab von jeder Eichendorff-Romantik schätzte er im entsprechend exklusiven Rahmen das zeitgenössische pyrotechnische Arsenal durchaus als Steigerung des Naturgenusses:

»Gegen Abend fuhr ich nach Godesberg zum Wendelstadt'schen Ball. Für die ganze Einrichtung dort und alle Veranstaltungen zu dem Fest giebt es nur den Ausdruck »fürstlich«. [...] Die Beleuchtung des Gartens mit bunten Lampen, und später in einer Pause des Tanzens mit allem möglichen Feuerwerk war zauberisch. [...] Feuerregen fiel von den Säulen des Gartengitters herab und [...] unter Trauerweiden und Ibiscus brannten rothe und grüne strahlend helle bengalische Flammen, während hinter der kleinen Fontaine gegenüber eine Rakete nach der anderen emporstieg und Leuchtkugeln herabsenkte.«⁵²⁷

Abb. 10 Redoute, Bad Godesberg. Ziel der Wendelstadt'schen Ballgesellschaft. Stich von Johann Ziegler, 1798, nach einer Zeichnung von Laurenz Jansch, 1792 (links); Foto von 1890 (rechts)



Auch im Garten der heimischen ›Knabenburg‹ wurde für die »wundervollsten bengalischen Flammen gesorgt, für Raketen, Leuchtkugeln und Feuerräderwerk«, wenn ein Fest »zauberisch«⁵²⁸ wirken sollte.

Im kleinen wie im großen Radius profitierte Rudorff ganz selbstverständlich von den neuen technischen Verkehrsmitteln. Zudem war es gerade der technische Fortschritt der Moderne, der ihm neue ›Naturräume‹ erschloss. Rudorffs autobiografische Aufzeichnungen zeigen eine fugenlose Integration des modernen Lebens in ein Naturerleben. Für ein Frühstück, »in den Dunst des Morgens getaucht«,⁵²⁹ eilte er schon 1868 mit dem Schnellzug von Köln nach Remagen (Luftlinie rund 45 Kilometer), als handele es sich dabei um einen Vorort:

»Am Dienstag [14. Juli 1868] fuhr ich mit Kühne zu Stockhausen nach Neuenahr. Schon um 6 Uhr früh bestiegen wir den Schnellzug, und frühstückten um halb 8 Uhr in Remagen angesichts des Rheins. Die ganze Landschaft in den Dunst des Morgens getaucht, noch keine Hitze, kurz Alles sehr erquicklich.«⁵³⁰

Ausflüge dieser Art waren keine Ausnahme. Eisenbahn und Dampfboot ermöglichten es dem Städter erst, das landschaftliche Element – und sei es nur als »bäuerliche[] Wirthsstube«⁵³¹ in einem rheinischen Touristenort – in die Lebenspraxis zu integrieren:

»Abends in Bacharach saßen wir dann in der niedern durchaus bäuerlichen Wirthsstube an einem aparten Tisch, von der übrigen Gesellschaft sehr angestaunt ob unserer guten Laune. [...] Das Dampfboot zur Rückfahrt nach Cöln war auf diese Weise verfehlt und so mußten wir uns mit der Eisenbahn begnügen.«⁵³²

Sogar eine Fabrik, die in seinen Aufsätzen als Inkarnation der hässlichen Seite der Moderne erschien und – so Rudorff in einem Aufsatz – »aller Menzel'schen Virtuosität zum Trotz – nüchtern und häßlich« bleibe,⁵³³ eignete sich privat durchaus als Ziel und Kulisse einer fröhlichen Chorfahrt mit ›Wein, Weib und Gesang‹:

»Mit dem Dampfschiff fuhren wir nach Tisch nach Mülheim, dann von da mit der neuen Eisenbahn in kaum 15 Minuten nach Gladbach. [...] Dann aber wurden vierstimmige Lieder gesungen; zuerst vor einem Wirtshaus einer kleinen Anhöhe gegenüber; später

in einem neuen Zanders'schen Fabrikgebäude, wo es enorm hallte und schallte; endlich in dem herrlichen Park von Zanders, wo die bunte Gesellschaft [...] sich Pfirsiche und Maibowle vortrefflich schmecken ließ.«⁵³⁴

Dies sind nur vereinzelte Beispiele, doch sie verdeutlichen den Gewinn an Lebensqualität und die nahtlose Integration der modernen touristischen Infrastruktur in die Lebensführung des wohlhabenden Bürgertums. Sie wurden ihm zu einer Art zweiten Natur. Rudorff jettete mit dem Dampfboot zur Kur nach Sylt, reiste mit dem Zug zu den Passionsspielen nach Oberammergau und fuhr mit dem Omnibus ins Rutschbahnlokal in Berlin-Gesundbrunnen – kurz: Rudorff zog alle Register, die die moderne Freizeit- und Erholungsindustrie zu bieten hatte. Solange er von den modernen Verkehrsmitteln persönlich profitierte, bejahte er sogar ihren weiteren Ausbau. Als er den deutschen Truppen 1870/71 nach Frankreich hinterherreiste, ließ er nicht unerwähnt, dass »[d]ie Eisenbahn bis Pont à Mousson [...] zum Glück fertig«⁵³⁵ sei. Selbst einem technischen Großprojekt wie dem »Marne-Rhein-Kanal, der sich« – so Rudorff – »in malerischen Windungen durch diese Bergwildniß hinzieht«, ⁵³⁶ begegnete er nicht feindselig. Auch wenn Rudorff sich abfällig über die »Majorität aus allen Schichten« äußerte, für die die Fahrt ins Grüne nur »eine Kneiperei in veränderter Form«⁵³⁷ sei, ist es offensichtlich, dass auch für ihn – vom Frühstück mit Rheinpanorama bis zur gutgelaunten Runde in einer »bäuerlichen Wirthsstube«⁵³⁸ und der Maibowle neben Zanders Papierfabrik – die Kneiperei zu einem gelungenen Ausflug dazugehörte.

Die Beispiele zeigen auch, wie und in welchem Maße die motorisierten Ausflüge in die nähere und fernere Umgebung einen neuen Lebensstil mit sich brachten. Das wilhelminische Bürgertum suchte in der Natur nicht nur die »vertrauten Fluchträume« für »Stille und Beschaulichkeit«. ⁵³⁹ Für Rudorff und seine begüterten Zeitgenossen war die »deutsche Natur« ein Erlebnisraum, der sich dank der neuen Verkehrsmittel von den Alpen bis zur Nordsee erstreckte. Zum Problem wurde diese Form des Reisens in seinen Augen jedoch als »Massenerscheinung«. Folglich galt seine Kritik und Gegenwehr vorrangig dem »Reisepöbel«⁵⁴⁰ und der Partizipation größerer Kreise der Bevölkerung an diesen Privilegien.

Antichristianismus und Antisozialismus

Bereits Jahn und Savigny diente das Doppel von »Volkgeist« und Volkstum als eine Art ontologische »Firewall«, mit deren Hilfe sich die Ideen der Französischen Revolution als »unnatürlich« und »undeutsch« aus dem Bereich des Politischen ausgrenzen ließen. Der politische Ursprung des deutschen Volkstums bestimmte seinen Diskurs und seine Erscheinungsformen auch in der Folgezeit. Zwangsläufig ergab sich aus dieser Ursprungsgeschichte jedoch nicht nur eine relative Differenz des Deutschtums zu allen anderen »Volkstümern« – besonders zum »Franzoseutum« und »Judentum«, sondern auch ein kontradiktorischer Gegensatz zu universalistischen Ontologien. Innerhalb des Volkstumsdiskurses zeigten sich diese antiuniversalistischen Tendenzen in den Polemiken gegen Katholiken, Demokraten, Sozialisten und Juden, die sogenannte »schwarze«, »rote« und »goldene Internationale«. Rudorffs Schriften griffen vorrangig den im Bürgertum konsensfähigen Antisozialismus offen auf. Antichristliche, antihumanistische und antisemitische Elemente, die keine vergleichbare öffentliche Akzeptanz besaßen,

offenbarten sich jedoch in den Publikationsorten und -zusammenhängen, der Auswahl der zitierten Autoren, den verwendeten Chiffren und den Auslassungen.

Zu Anfang der ›Sondierung‹ wurde die antiaufklärerische Genealogie der Volkstumsidee herausgearbeitet, die sich mit fortschreitender Entwicklung zu einem antisozialistischen Gesellschaftsmodell entwickelte. Aufgrund der Ontologisierung seiner politischen Inhalte besaß der Volkstumsnationalismus den Charakter einer politischen Theologie und stand als solche grundsätzlich in Konkurrenz zu allen anderen Religionen. Die Opposition zum Christentum ging jedoch über ein normales Wettbewerbsverhältnis hinaus. Der Nationalismus baute auf dem Dogma der ›natürlichen Ungleichheit‹ auf, das in Widerspruch zum universalistischen Anspruch des Christentums stand. Der aggressive Antikatholizismus der Volkstumsnationalisten, der sich in der stehenden Redewendung der ›schwarzen Internationale‹ zeigte, ist auf diesen Aspekt zurückzuführen. Doch blieb auch die protestantische Kirche nicht unbehelligt. Die Bemühungen von Theologen wie Hundeshagen oder Wolzogen, den christlichen Universalismus mit einer Art ›Theologie der natürlichen Schöpfung‹ zu umgehen, waren ebenso als Angriff auf das protestantische Christentum zu verstehen.

Antihumanismus

Eine antiemanzipatorische Haltung war allen bereits aufgeführten ›Vordenkern‹ Rudorffs gemein. Sie war begleitet von einer grundsätzlichen Ausgrenzung all dessen, was in irgendeiner Hinsicht unter die Rubriken eines aufklärerischen Rationalismus oder Kosmopolitismus zu fassen gewesen wäre. Dies hinderte besonders Hundeshagen und Treitschke jedoch nicht daran, die intellektuellen Leistungen der ›großen‹ weltbürgerlichen Deutschen – einerlei, ob Lessing, Kant, Goethe oder Schiller – als Zeichen für die vermeintliche geistige Überlegenheit des deutschen Volkstums zu okkupieren – die Programm-Manifeste des Heimatschutzes standen ihnen darin in nichts nach. Rudorffs Umgang mit Schillers Andeutungen über »die rechte Art, wie die Natur [...] empfunden werden kann und soll«, ⁵⁴¹ geben ein anschauliches Beispiel für diese ambivalente Haltung. Rudorff entnahm der Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* des kantianisch argumentierenden Kunsttheoretikers die Eingangssequenz nahezu in Gänze und präsentierte sie in einer Weise, die suggerierte, dass Schiller ein grundsätzlich gleiches Kunst- und Naturverständnis hätte wie er. Dies traf jedoch in den an dieser Stelle entscheidenden Punkten nicht zu. Rudorffs Zitierweise legt nahe, dass er sich selbst darüber im Klaren war. Der Heimatschützer ließ nämlich genau den Abschnitt aus, in dem Schiller – Ehrenbürger der französischen Republik – erläuterte, dass der Weg ›zurück in die Natur‹ für den vernünftigen Menschen weder erstrebenswert noch gangbar sei. ⁵⁴² Ein Naturgefühl, wie Rudorff es aktivieren wollte, gab es für Schiller nicht. Die reflexive Distanz, die den modernen Menschen von der landschaftlichen Idylle trennte, hatte längst auch das Gefühlsleben erreicht: »Sie empfanden natürlich; wir empfinden das natürliche«, ⁵⁴³ schrieb Schiller und zog daraus die Konsequenz: »Jene Natur, die du dem Vernunftlosen beneidest, ist keiner Achtung, keiner Sehnsucht wert. Sie liegt hinter dir, sie muß ewig hinter dir liegen.« ⁵⁴⁴

Bei der Betrachtung der ›vernunftlosen‹ Natur werde dem Menschen bewusst, dass er als vernünftiges Wesen die Möglichkeit »zur Göttlichkeit« ⁵⁴⁵ habe, das heißt die Fä-

higkeit, (gesellschaftliche) Ideale⁵⁴⁶ zu bilden und seine Wirklichkeit danach zu formen. Der Mensch male sich in seinen Göttern selbst und strebe ihnen nach. Aus dieser Einsicht in seine Humanität ließ Schiller indes nicht die Negation jeder Naturnotwendigkeit folgen. Im ›Ideal‹⁵⁴⁷ vereinige das ›animal rationale‹ seine innere, vernünftige Natur mit der äußeren Natur und hebe so die moderne Entzweiung zumindest in der Vorstellung auf. Kraft seiner Ideale ist der Mensch daher ›theoretisch‹ in der Lage, die gesellschaftliche Wirklichkeit »von allen zufälligen Schranken«⁵⁴⁸ – in die Sprache der *Historischen Schule* übersetzt: vom historisch Gewordenen und von scheinbar natürlichen Ordnungen – zu befreien und in eine seiner reflexiven Natur würdige Form zu überführen.⁵⁴⁹ Schillers Ideal, das »Geist mit Herz verbindet«,⁵⁵⁰ war als kommunizierbares und kritisierbares Regulativ der Wirklichkeit insofern nur als Absage an die antiintellektuelle Metaphysik des ›germanischen Naturgefühls‹ zu verstehen, dessen Auslegung allein seinen Theologen überlassen bleiben sollte.

Rudorff ließ jedoch nicht nur die Textpassage aus, aus der hervorgegangen wäre, dass Schiller eine vollkommen andere Vorstellung über die Art vertrat, wie Natur zu empfinden sei. Der Universalhistoriker Schiller hatte sich bereits in seiner Antrittsvorlesung in Jena zum Leben in ›Wodans heiligen Eichenhainen‹ auf eine Weise geäußert, die keinen Zweifel offen ließ, dass die alten Germanen keinesfalls ein Vorbild sein konnten für das, »was wir wieder werden sollen«.⁵⁵¹ Der Gegensatz der Betrachtungsweisen könnte kaum größer sein. Wo Rudorff den Germanen idealisierte, hielt Schiller entgegen:

»Immer zum Angriff und zur Verteidigung gerüstet, von jedem Geräusch aufgescheucht, reckt der Wilde sein scheues Ohr in die Wüste; Feind heißt ihm alles was neu ist, und wehe dem Fremdling den das Ungewitter an seine Küste schleudert! [...] Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen. So waren *wir*. Nicht viel besser fanden uns Cäsar und Tacitus vor achtzehn hundert Jahren.«⁵⁵²

»So waren *wir*«, schrieb Schiller,⁵⁵³ bevor uns das Licht der Aufklärung erreichte. Dagegen erstrahle im modernen Deutschland – 1795 – die Sonne der Gleichheit, des Naturrechts und des Gesellschaftsvertrags:

»Ein heitrer Himmel lacht jetzt über Germaniens Wäldern, welche die starke Menschenhand zerriß und dem Sonnenstrahl auftat [...]. Die Gleichheit, die er durch seinen Eintritt in die Gesellschaft verlor, hat er wieder gewonnen durch weise Gesetze. Von dem blinden Zwange des Zufalls und der Not hat er sich unter die sanftere Herrschaft der Verträge geflüchtet, und die Freiheit des Raubtiers hingegeben, um die edlere Freiheit des Menschen zu retten.«⁵⁵⁴

Schiller verurteilte die »Freiheit des Raubtiers«⁵⁵⁵ und setzte ihr als Gegenbild die »Freiheit des Menschen«⁵⁵⁶ entgegen – seine Definition des Humanismus war eindeutig auf die Aufklärung und ihre politischen Ideale bezogen. Anders als Hundeshagen, der den humanistischen Geist des deutschen Bildungskanons offen diskreditierte, nahm Rudorff eine heimliche Umwertung vor. In seiner Darstellung musste es dem unwissen-

den Leser erscheinen, als wäre auch der Universalist Schiller zu den Anhängern der Idee eines germanisierenden Volkstumsnationalismus zu rechnen.

Antisemitismus

In den Augen von Arnim und Brentano, den Vordenkern der *Christlich-deutschen Tischgesellschaft*, in der sich ein bedeutender Teil des sozialen Umfelds von Rudorffs Elternhaus zusammenfand, drohten nicht nur durch die Verbreitung ›französischen‹ Gedanken- guts Gefahren für die Reinheit des ›deutschen Volkstums‹.⁵⁵⁷ Nahezu gleichursprünglich mit der Diffamierung der Franzosen war der Antisemitismus, wie Marco Puschner in seiner Untersuchung der politischen Romantik nachweist:

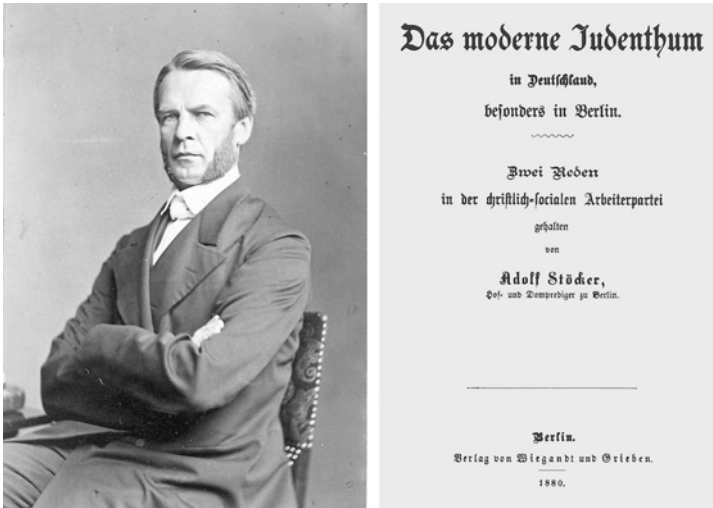
»Der Versuch, die deutsche Nation im Schattenriß des jüdischen Feindes zu konstruieren, findet sich [...] schon bei Achim von Arnim, Clemens Brentano, Ernst Moritz Arndt oder Adam Heinrich Müller, und nicht erst bei den Adepten ihres Nationenkonzeptes im späten 19. Jahrhundert.«⁵⁵⁸

Während die Franzosen die Bedrohung von außen darstellten, wurden die ›Juden‹ als grundsätzlich ›vaterlandslose Gesellen‹ und »Archetypus des ›Heimatlosen‹« zum inneren Feind stilisiert.⁵⁵⁹ Wie Stefan Nienhaus in seiner Untersuchung der *Christlich-deutschen Tischgesellschaft* schreibt, zeichneten die Volkstumstheoretiker ihre Feindbilder noch nicht einmal mit sonderlich viel Mühe – beiden Gruppen wurden die gleichen negativen Stereotype zugeschrieben. Der deutschen »Ursprünglichkeit und Schlichtheit, Treue und Aufrichtigkeit, Reinheit, Tugendhaftigkeit und deutschem Mut stehen bei Juden wie bei Franzosen Oberflächlichkeit und Künstlichkeit, Verrat, List und Verstellung, Schmutzigkeit, Wollust und Feigheit gegenüber.«⁵⁶⁰ Doch war die Abgrenzung, die die Romantiker der *Tischgesellschaft* zwischen ›Deutschen‹ und ›Juden‹ errichteten, nicht hermetisch. Arnim kannte auch »heimliche Juden oder solche, die zum Judenthum übergetreten«⁵⁶¹ seien. In systematischer Hinsicht war der derart markierte Personenkreis eng mit Jahns »vom Teufel«⁵⁶² besessenen Deutschen verwandt, die vermeintlich ›französischen‹ Ideen zuneigten. Derartige ›Öffnungen‹ der Volkstumsgrenzen dienten der Ausgrenzung und symbolischen Exilierung politisch Andersdenkender. »In ihrem Kern«, so Nienhaus, sei dieser Antisemitismus daher »nicht mehr traditionell religiös, sondern deutlich politisch motiviert gewesen.«⁵⁶³

Allerdings waren die Antisemiten in einer Zeit, in der eine aufgeklärte preußische Regierung die weitgehende Judenemanzipation beschloss (1812) und die Salongesellschaft Berlins die Gleichberechtigung vorlebte, politisch in der Defensive.⁵⁶⁴ Brentanos judenfeindliche Satire *Der Philister vor, in und nach der Geschichte* (1811) wurde, wenngleich halbherzig, von der Zensur eingezogen.⁵⁶⁵ In Kreisen Gleichgesinnter wurde der Antisemitismus dennoch weiter tradiert. Aus Rudorffs Aufzeichnungen geht hervor, dass sich auch in seinem Elternhaus zumindest ein habitueller Antisemitismus hielt. Sein Vater sprach 1860 von der »gemeinen Judenmusik«⁵⁶⁶ Meyerbeers,⁵⁶⁷ und für Ernst Rudorff war es – trotz langjähriger und intensiver Freundschaften zumindest zu konvertierten Juden⁵⁶⁸ – eine Erleichterung, wenn ein Kollege, »obgleich sehr jüdisch aussehend doch einen günstigen Eindruck«⁵⁶⁹ auf ihn machte. Auch in seinen Schriften erhielt sich ein untergründiger Antisemitismus. Seine antisozialistisch ausgerichtete Kritik an den ›Auswüchsen‹ des Materialismus, die er in der *Post* veröffentlichte, ist vor

dem Hintergrund zu betrachten, dass in weit verbreiteten Werken wie Gustav Freytags *Soll und Haben* (1855) oder Wilhelm Heinrich Riehls *Bürgerlicher Gesellschaft* (1851) die Juden mit dem ›Materialismus‹ identifiziert wurden.⁵⁷⁰

Abb. 11 Adolf Stoecker (1835–1909), Hof- und Domprediger von Kaiser Wilhelm I. und Gründer der antisemitischen »Christlich-sozialen Arbeiterpartei«
Abb. 12 Adolf Stoecker, »Das moderne Judenthum in Deutschland, besonders in Berlin«. Zwei Reden in der christlich-socialen Arbeiterpartei, 1880. Eine Rede davon war »Unsere Forderungen an das moderne Judentum«



Bezüglich des antisemitischen Kontextes sind die Veröffentlichungsorte und -zeitpunkte der Heimatschutz-Manifeste bedeutsam. Die Zeit zwischen 1878 und 1880 (den beiden Erscheinungsjahren der Schriften Rudorffs) besaß nicht nur für die Entwicklung des Antisozialismus, sondern ebenso für den deutschen Antisemitismus eine entscheidende Bedeutung. In dieser Zeit begann mit der Gründung der *Christlich-sozialen Arbeiterpartei* die »Geschichte der antisemitischen Organisationen und Sammlungsbewegungen in Deutschland.«⁵⁷¹ Der Parteigründer Adolf Stoecker (Abb. 11) machte in seinem Bemühen, den Sozialdemokraten Wählerstimmen abzunehmen, das kapitalistische System für die sozialen Missstände mitverantwortlich, allerdings – so Wippermann – »nicht das gesamte, sondern nur das von Juden kontrollierte.«⁵⁷²

Verbunden war damit die Hoffnung, auch die Verantwortung für die soziale Schiefelage allein auf den ›jüdischen Materialismus‹ umlenken zu können und auf diese Weise die ›soziale Frage‹ zur ›deutschen Judenfrage‹⁵⁷³ zu erklären (Abb. 12). Bei diesem Vorhaben waren sich die Antisemiten der Rückendeckung Bismarcks gewiss.⁵⁷⁴ Eine Schlüsselfigur in diesem Prozess der ›Umbuchung‹ war wiederum Rudorffs Mentor Treitschke (Abb. 13). Der preußische Staatshistoriograf erwarb sich nach übereinstimmender Ansicht der Fachliteratur den zweifelhaften Ruhm, den Antisemitismus im Rahmen des ›Berliner Antisemitismusstreits‹ nicht nur bei der kleinbürgerlichen Sto-

Abb. 13 Heinrich von Treitschke (1834–1896), seit 1886 preußischer Staatshistoriograf

Abb. 14 In den »Preussischen Jahrbüchern«, deren Herausgeber Treitschke war, erschien 1879 sein Aufsatz »Unsere Aussichten«, der Mitauslöser des »Berliner Antisemitismusstreits« war



ecker-Klientel, sondern vor allem in bildungsbürgerlichen Kreisen salonfähig gemacht zu haben.

Mitauslöser des Streits war Treitschkes kurz nach Stoeckers Rede »Unsere Forderungen an das moderne Judentum« publizierter Aufsatz »Unsere Aussichten« (Abb. 14),⁵⁷⁵ in dem er – so Werner Bergmann im *Handbuch zur ›Völkischen Bewegung‹* – »Sozialisten und Juden als die ›inneren Feinde‹ ausmachte«.⁵⁷⁶ Mit dem verhängnisvollen Satz »die Juden sind unser Unglück«⁵⁷⁷ (Abb. 15) prägte er dort eine feststehende Redewendung, deren suggestive Kraft noch ein halbes Jahrhundert später Julius Streichers nationalsozialistisches Hetzblatt *Der Stürmer* für seine antisemitische Propaganda nutzte (Abb. 16). In diesem Artikel griff Treitschke typische Argumentationsmuster des Volkstumsnationalismus auf. Nachdem er ausführlich auf die äußeren Feinde des Deutschen Reiches eingegangen war, wandte er sich der Lage im Inneren zu. Auch hier drohe »schwere Gefahr«.⁵⁷⁸ Wie nach dem im Vorjahr erschienenen »Sozialismus und Meuchelmord«-Artikel nicht anders zu erwarten, waren für Treitschke die »einem wüsten Unglauben« verfallenen »Massen« und die »Gräueltage vom Frühjahr 1878«,⁵⁷⁹ also die den Sozialdemokraten angelasteten Kaiserattentate, Symptome dieser Gefahr. Auch das Spekulantentum der Gründerzeit nahm er als »Zeitübel« wahr, bezüglich dessen Ursache er zu einem überraschenden Schluss kam:

»Die wirtschaftliche Noth, die Erinnerung an so viele getäuschte Hoffnungen und an die Sünden der Gründerzeiten, der Anblick der zunehmenden Verwilderung der Massen, die mit der Verbreitung der Geheimkünste des Lesens und Schreibens mindestens

gleichen Schritt hält, und nicht zuletzt das Gedächtniß jener Gräueltage vom Frühjahr 1878 – das Alles hat Tausende zum Nachdenken über den Werth unserer Humanität und Aufklärung gezwungen.«⁵⁸⁰

Abb. 15 »Die Juden sind unser Unglück«. Ausschnitt aus Treitschkes Aufsatz »Unsere Aussichten«, 1879

Abb. 16 Werbekasten der Zeitschrift »Der Stürmer« mit dem obigen Treitschke-Zitat, Worms 1935

bezwingen. Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück!



»Humanität und Aufklärung«⁵⁸¹ trugen für Treitschke eine Mitschuld an den gesellschaftlichen Fehlentwicklungen, wenngleich er seine Auffassung an dieser Stelle noch vorsichtig als suggestive Aufforderung »zum Nachdenken über den Werth unserer Humanität und Aufklärung«⁵⁸² ausdrückte. Die Verbindung der ›deutschen Humanitätsidee‹ mit dem (sozialen) Materialismus war im Volkstumsdiskurs eine geläufige Argumentationsfigur. Doch beließ Treitschke es nicht dabei. In seinem »Aussichten«-Artikel mündeten die antisozialdemokratischen und antihumanistischen in antisemitischen Passagen: »Unter den Symptomen der tiefen Umstimmung, welche durch unser Volk geht, erscheint keines so befremdend wie die leidenschaftliche Bewegung gegen das Judenthum.«⁵⁸³ Das »Nachdenken über den Werth unserer Humanität und Aufklärung«⁵⁸⁴ habe im Volk demnach zu einer »Umstimmung« geführt, die eine »leidenschaftliche Bewegung gegen das Judenthum« zur Folge gehabt habe. Obwohl er die judenfeindliche Wendung noch distanzierend er als »befremdend«⁵⁸⁵ bezeichnete, schlüpfte der Antisozialismus an dieser Stelle bereits hinter die Maske des Antisemitismus. Er schrieb ›Humanität und Aufklärung‹ als vermeintlichen Ursprung des Materialismus (und damit indirekt auch Sozialismus) sowie der ›Börsensünden‹

mehr oder weniger subtil dem Judentum zu. So erschien die antisemitische Stimmung in seiner Darstellung auch nur auf den ersten Blick als ›befremdend‹. Tatsächlich rechtfertigte er sie:

»[U]nbestreitbar hat das Semitentum an dem Lug und Trug, an der frechen Gier des Gründer-Unwesens einen großen Antheil, eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet und die alte gemüthliche Arbeitsfreudigkeit unseres Volkes zu ersticken droht; in tausenden deutscher Dörfer sitzt der Jude, der seine Nachbarn wuchernd auskauft.«⁵⁸⁶

Verstärkt würde der ungute Einfluss des Judentums, weil insbesondere die liberale »Presse dem Judentum einen viel zu großen Spielraum gewährte«.⁵⁸⁷ Die jüdischen Journalisten, allen voran Ludwig Börne, führten angeblich einen »eigenthümlich schamlosen Ton ein, der über das Vaterland so von außen her, ohne jede Ehrfurcht« spreche.⁵⁸⁸ Treitschke, der den ›Kathedersozialisten‹ Gustav Schmoller (1838–1917) mit der Behauptung provozierte, dass »Millionen [...] ackern, schmieden und hobeln [müssen], damit einige Tausende forschen, malen und regieren können«⁵⁸⁹ und die Sozialdemokraten als »Schule des Verbrechens«⁵⁹⁰ bezeichnete, behauptete nun, den inneren Feind ausgemacht zu haben, der für die »Gährung und de[n] Unmuth«⁵⁹¹ der letzten Jahre verantwortlich ist: die Juden. Und so »erscheint die laute Agitation des Augenblicks doch nur als eine brutale und gehässige, aber natürliche Reaction des germanischen Volksgefühls gegen ein fremdes Element, das in unserem Leben einen allzu breiten Raum eingenommen hat«.⁵⁹² Zwar schien es Treitschke »sündlich zu vergessen, daß sehr viele Juden, getaufte und ungetaufte, Felix Mendelssohn, Veit, Riesser u. A. – um der Lebenden zu geschweigen – deutsche Männer waren im besten Sinne«. Von den Juden forderte er: »sie sollen Deutsche werden«,⁵⁹³ doch entlarvte sich diese Forderung nach Integration mit der gleichzeitigen Behauptung ihrer Unmöglichkeit als unehrlich:

»Die Aufgabe kann niemals ganz gelöst werden. Eine Kluft zwischen abendländischem und semitischem Wesen hat von jeher bestanden, seit Tacitus einst über das odium generis humani klagte; es wird immer Juden geben, die nichts sind als deutsch redende Orientalen; auch eine specifisch jüdische Bildung wird immer blühen, sie hat als kosmopolitische Macht ihr gutes historisches Recht.«⁵⁹⁴

Diese Behauptung unterlief die von Treitschke gleichzeitig geforderte Angleichung der ›Juden‹ an den imaginären ›deutschen Volksgeist‹ – vielleicht nicht ganz ohne Absicht, betrachtet man den politischen Kontext.

Noch in seinem Artikel über »Sozialismus und Meuchelmord« war der Sozialismus der »fremde[] Tropfen im deutschen Blute« gewesen,⁵⁹⁵ nun erschien das ›Judentum‹ als »fremdes Element«.⁵⁹⁶ Diese Wende erscheint umso überraschender, als Treitschke in dem älteren Artikel anlässlich eines »Rundumschlages gegen alle erdenklichen ›Reichsfeinde‹«⁵⁹⁷ das ›Judentum‹ überhaupt nicht erwähnte. Erst 1879 war es vorrangig der Einfluss jüdischer »hosenverkaufender Jünglinge«⁵⁹⁸ und ihrer Nachkommen, der laut Treitschke das deutsche Gemeinwesen bedrohe.⁵⁹⁹ Als Stoecker in seiner staatlich gedeckten ›Judenhetze‹ die ›soziale Frage‹ zur Judenfrage umformulierte,⁶⁰⁰ verschob auch Treitschke in den *Jahrbüchern* den Diskurs aus dem politischen Bereich in den

religiösen. Seine Bemerkungen über die Judenfrage beendete er mit dem Satz: »Am letzten Ende führt jede schwere sociale Frage den ernsten Betrachter auf die Religion zurück.«⁶⁰¹ Er und Stoecker kämpften gemeinsam von »der Kanzel und dem Katheder«⁶⁰² gegen die »slavische Verehrung fremden Wesens«, die »im Namen der Freiheit gepredigt [ward]«, und so verbannte Treitschke »[u]nheimische, radicale, abstracte Ideen«, die er im Jahr zuvor noch den (deutschen) Sozialdemokraten zugeschrieben hätte, als jüdische und »undeutsche[] Ideale[]«⁶⁰³ aus dem deutschen Volkstum. Treitschke entwickelte im »Antisemitismusstreit« das Volkstumsprofil weiter und versuchte, den Antisemitismus aus der Latenz ins aktive Stadium zu überführen, ihn »salonfähig zu machen – eine Entwicklung, die viele seiner Studenten unterstützten.

Während die *Post* den Ruf des aggressivsten antisozialistischen Organs besaß, heizten nun vor allem die *Preußischen Jahrbücher* die antisemitische Stimmung an. Zwei Jahre nach der mutmaßlichen Erstveröffentlichung des Heimatschutz-Manifests stand Ernst Rudorff mit der erweiterten Publikation seiner Kritik des modernen Lebens wiederum mitten im Zentrum des Geschehens. In den beiden Ausgaben der *Preußischen Jahrbücher*, die jener mit Rudorffs Aufsatz vorausgingen, publizierte Treitschke den Artikel »Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage« und die Notizen »Zur Judenfrage«, in denen er seine Angriffe verstärkte und – nun politisch geschickt zwischen »geistigem« und »rassischem« Antisemitismus oszillierend – davor warnte, dass die Judenemanzipation »die Blutsvermischung, die doch zu allen Zeiten das wirksamste Mittel zur Ausgleichung der Stammesgegensätze« war, erschwere.⁶⁰⁴ Obwohl Rudorff nicht offen antisemitisch argumentierte, verzahnten sich seine Texte und jene des *Jahrbücher*-Herausgebers nicht nur zeitlich, sondern auch argumentativ.

Rudorffs Klagen über den Materialismus und die Sozialdemokratie korrespondierten mit denen Treitschkes über die Juden und den »schnöden Materialismus unserer Tage«.⁶⁰⁵ Beide Autoren sahen das »germanische Wesen« durch den »wesensfremden« Materialismus gefährdet. Während Rudorff die »Landschaftszerstörung« als Verletzung eines vermeintlichen germanischen Naturinstinkts kritisierte, wertete Treitschke den Antisemitismus als vom »Instinkt der Massen«⁶⁰⁶ geleitete Abwehrreaktion. Beiden Texten war zudem eigen, dass sie politische Lösungen aus dem Ideengut der Aufklärung mit einer ontologischen Konstruktion ausschlossen. Während Rudorff eine politische Lösung der »sozialen Frage« dadurch unmöglich machte, dass er eine vermeintlich notwendige »Kluft zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden«⁶⁰⁷ im deutschen Volksinstinkt verankerte, konterkarierte Treitschke jeden ernstgemeinten Versuch gleichberechtigten Zusammenlebens von Juden und Christen durch den Hinweis auf eine angeblich ewige, volkstumsbedingte »Kluft zwischen abendländischem und semitischem Wesen«.⁶⁰⁸

In diesen unterschiedlichen »Klüftungen« zeigt sich der Unterschied zwischen Treitschkes manifest und Rudorffs latent antisemitischem Text. Doch relativierte sich dieser Unterschied durch den Kontext. Treitschkes Manifest des Antisemitismus und Rudorffs zum ästhetischen Antisozialismus standen in einem inneren Zusammenhang: Wer die beiden Schriften aus der Volkstumperspektive liest, erhält in Rudorffs Kritik der Moderne die Diagnose, dass die »soziale Frage« durch den »unnatürlichen« Materialismus verursacht sei, und in Treitschkes Text den Hinweis, dass die Lösung

des ›Materialismusproblems‹ in der ›Judenfrage‹ liege. Insofern war es scheinbar konsequent, dass beide ›Probleme‹ die gleiche Lösung verlangten.

Abb. 17 »Wie die Ichneumonen kommen sie mir vor«. Ausschnitt aus einem Brief Ernst Rudorffs an seinen Freund und Förderer Joseph Joachim, 25. Dezember 1879

falsche Adresse richtet. Mit den Juden im Mittelalter mag man Mitleid haben; heute fällt das, was etwa an schmutzigen, gehäßigen Angriffen in Worten gegen sie geleistet wird, zu Nichts zusammen gegenüber dem tiefen Schaden, den sie thatsächlich der ganzen Entwicklung unseres nationalen Lebens zugefügt haben und noch beständig zufügen. Mir ist schon längst nach Thränen zu Muthe, wenn ich daran denke, wie die Gesinnung, die in erster Linie von ihnen ausgeht, das Zersetzen und Veräußerlichen unserer besten Güter nach sich zieht. Wie die Ichneumonen kommen sie mir vor, die ihre Eier in den Leib einer schönen großen Raupe gelegt haben, so daß das ganze Thier nach und nach von innen ausgesogen und aufgefressen wird, nur die Hülle schließlich übrig bleibt, die die Brut mit sich herumschleppt. Jetzt ist es an der Zeit, mit den Germanen Mitleid zu haben, die so umgarnt sind, daß nicht abzusehen ist, wie ihr ursprünglicher Charakter sich wieder befreien und kräftig auf sich selbst stellen soll.

Ungeachtet der zurückhaltenden öffentlichen Äußerungen liegt eine eindeutige Positionierung Rudorffs zum ›Berliner Antisemitismusstreit‹ vor, die nahelegt, dass er seinen Artikel nicht zufällig in den *Preussischen Jahrbüchern* veröffentlichte. In einem Brief an seinen Freund und Vorgesetzten Joseph Joachim bekräftigte er – wieder einmal – seine völlige Übereinstimmung mit seinem ›Propheten‹ und dessen Beiträgen: »Hast Du Treitschke gelesen? ich unterschreibe jedes Wort, was er sagt. Wie ungeheuer Recht er hat, das wird durch Nichts klarer erwiesen, als durch die Wuth, die seinen so höchst maßvollen, milden Worten antwortet.«⁶⁰⁹ Die vehementen Reaktionen, die Treitschke für seine schon damals als antisemitisch erkannten Texte erntete, stellten nach Rudorffs Ansicht eine Bestätigung seines einstigen Lehrers und »höchst maßvollen, milden Worten«⁶¹⁰ dar.

Auch hinter den Kulissen wurde er tätig. Als Joachim beabsichtigte, während des ›Antisemitismusstreits‹ ein Benefizkonzert für die oberschlesischen Juden, die 1879/80 unter einer Hungerkatastrophe litten, in einer Synagoge zu geben, intervenierte Rudorff. Er schrieb seinem Freund und Förderer:

»Mit den Juden im Mittelalter mag man Mitleid haben, heute fällt das, was etwa an schmutzigen, gehäßigen Angriffen in Worten gegen sie geleistet wird, zu Nichts zusammen gegenüber dem tiefen Schaden, den sie thatsächlich der ganzen Entwicklung unseres nationalen Lebens zugefügt haben und noch beständig zufügen. Mir ist schon längst nach Thränen zu Muthe, wenn ich daran denke, wie die Gesinnung, die in erster Linie von ihnen ausgeht, das Zersetzen und Veräußerlichen unserer besten Güter nach

sich zieht. Wie die Ichneumonen kommen sie mir vor, die ihre Eier in den Leib einer schönen großen Raupe gelegt haben, so daß das ganze Thier nach und nach von innen ausgesogen und aufgefressen wird, nur die Hülle schließlich übrig bleibt, die die Brut mit sich herumschleppt.«⁶¹¹ (Abb. 17)

Ichneumonen, mit denen Rudorff die Juden in diesem Zitat verglich, sind Parasiten, die andere Parasiten befallen, sogenannte Hyperparasiten. Die Aggressivität und Radikalität dieser Formulierungen scheint allein dadurch erklärlich, dass ihn die »deutsch-christliche Religion« bereits sehr stark ergriffen hatte. Für diese Annahme spricht weiterhin, dass Rudorff diese Gedanken seinem Entdecker, Freund und Vorgesetzten an der Berliner Musikhochschule mitteilte, den er persönlich sehr schätzte, weshalb er ihn auch ausdrücklich von seiner Diffamierung ausnahm:

»Du zählst zu denen des israelitischen Stamms, die wie Felix Mendelssohn, Neander u. Andere so sehr Deutsche geworden sind, daß Deutschland Dich als sein Eigenthum beanspruchen und auf Dich stolz sein darf als einen seiner Ersten und Edelsten; Du darfst Dich nicht dazu hergeben, mit einer Judenkoterie gemeinsame Sache zu machen, die mit ihrem Edelstein renommiren und Dich dazu brauchen will, in majorem gloriam ihrer Sippschaft ein volles Concert zu machen.«⁶¹²

Doch reichte Rudorffs Mitgefühl nicht für die oberschlesischen Juden, für die dieses Konzert organisiert werden sollte.⁶¹³ Mitleid hatte der Heimatschützer vor allem mit jenen, die er für seinesgleichen hielt: »Jetzt ist es an der Zeit, mit den Germanen Mitleid zu haben die so umgarnt sind, daß nicht abzusehen ist, wie ihr ursprünglicher Charakter sich wieder befreien und kräftig auf sich selbst stellen soll.«⁶¹⁴

Joseph Joachim ließ auf Rudorffs Intervention hin eine Arie entfallen, führte das Konzert jedoch trotzdem durch. Doch schien er dem Freund dessen Vorstoß nicht übel genommen zu haben. Joachim, der selbst fest an »der Deutschen Mission, ihre Kultur zu verbreiten«, ⁶¹⁵ glaubte, unterzeichnete später auch den Aufruf zur Gründung des *Bundes Heimatschutz*. Die beiden Söhne seines Freundes aus Kindheitstagen, Paul Mendelssohn Bartholdy (1841–1880), forderte Rudorff nach einigem Überlegen dagegen nicht auf, den Aufruf zu unterzeichnen. Wie er seinem *Heimatschutz*-Mitgründer Robert Mielke mitteilte, würden jüdisch klingende Namen nicht zu einem Aufruf eines Vereins passen, der das deutsche Volkstum schützen solle. Er besprach mit Mielke, Mendelssohn zwar zur Mitgliedschaft im Verein aufzufordern, dessen Namen jedoch nicht auf der Subskribentenliste zu veröffentlichen.⁶¹⁶

Von der Theorie zur Praxis

Vorlaufphase zur Gründung des »Bundes Heimatschutz«

Lange bevor sich 1901 der erste Sondierungszirkel des *Bundes Heimatschutz* zusammenfand, bildete sich dessen Programmatik sukzessive in den Schriften Ernst Rudorffs heraus. Anhand seiner Texte und ihrer Entstehungsbedingungen lassen sich Aufbau und Ziele des späteren Heimatschutzprogramms recht zuverlässig rekonstruieren. Bislang