

Intellektuellen-Götter

Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne



Schriften des Historischen Kollegs

Herausgegeben von Lothar Gall

Kolloquien

66

R. Oldenbourg Verlag München 2009

Intellektuellen-Götter

Das religiöse Laboratorium
der klassischen Moderne

Herausgegeben von
Friedrich Wilhelm Graf
unter Mitarbeit von
Elisabeth Müller-Luckner

R. Oldenbourg Verlag München 2009

Schriften des Historischen Kollegs

herausgegeben von

Lothar Gall

in Verbindung mit

Johannes Fried, Hans-Werner Hahn, Manfred Hildermeier,
Martin Jehne, Claudia Märzl, Helmut Neuhaus, Friedrich Wilhelm Rothenpieler,
Luise Schorn-Schütte, Dietmar Willoweit und Andreas Wirsching

Das Historische Kolleg fördert im Bereich der historisch orientierten Wissenschaften Gelehrte, die sich durch herausragende Leistungen in Forschung und Lehre ausgewiesen haben. Es vergibt zu diesem Zweck jährlich bis zu drei Forschungsstipendien und zwei Förderstipendien sowie alle drei Jahre den „Preis des Historischen Kollegs“.

Die Forschungsstipendien, deren Verleihung zugleich eine Auszeichnung für die bisherigen Leistungen darstellt, sollen den berufenen Wissenschaftlern während eines Kollegjahres die Möglichkeit bieten, frei von anderen Verpflichtungen eine größere Arbeit abzuschließen. Professor Dr. Friedrich Wilhelm Graf (München) war – zusammen mit Prof. Dr. Werner Busch (Berlin), Prof. Dr. Kaspar von Greyerz (Basel) und Dr. Jörn Leonhard (Oxford) – Stipendiat des Historischen Kollegs im Kollegjahr 2003/2004. Den Obliegenheiten der Stipendiaten gemäß hat Friedrich Wilhelm Graf aus seinem Arbeitsbereich ein Kolloquium zum Thema „Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne“ vom 6. bis 8. Mai 2004 im Historischen Kolleg gehalten. Die Ergebnisse des Kolloquiums werden in diesem Band veröffentlicht.

Das Historische Kolleg wird seit dem Kollegjahr 2000/2001 – im Sinne einer „public private partnership“ – in seiner Grundausrüstung vom Freistaat Bayern finanziert, seine Stipendien werden gegenwärtig aus Mitteln der Fritz Thyssen Stiftung, der Gerda Henkel Stiftung und des Stifterverbandes für die Deutsche Wissenschaft dotiert. Träger des Historischen Kollegs, das vom Stiftungsfonds Deutsche Bank und vom Stifterverband errichtet und zunächst allein finanziert wurde, ist die „Stiftung zur Förderung der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Kollegs“.

historischeskolleg.de

Kaulbachstraße 15, D-80539 München

Tel.: +49 (0)89 2866 3860 · Fax: +49 (0)89 2866 3863

E-Mail: elisabeth.mueller-luckner@historischeskolleg.de

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2009 Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, München

Rosenheimer Straße 145, D-81671 München

oldenbourg.de

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlagbild: Jules Lefevre: La Verite, 1870, Öl auf Leinwand, Musée d'Orsay,

© akg-images/Erich Lessing.

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier (chlorfrei gebleicht)

Satz: Typodata GmbH, München

Druck: Memminger MedienCentrum, Memmingen

Bindung: Buchbinderei Klotz, Jettingen-Scheppach

ISBN 978-3-486-58257-4

Inhalt

Friedrich Wilhelm Graf

Zur Einführung VII

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer XIII

Ulrich Sieg

Ein Prophet nationaler Religion. Paul de Lagarde und die völkische
Bewegung 1

Claus Arnold

Katholische „Gegenintellektuelle“ und kirchlicher Antimodernismus
vor 1914. 21

Harald Haury

Urlaub vom Kopfe? Johannes Müller (1864–1949) und die religiös
politische Wirkung Elmauer Sommerfrischen. 39

Christian Nottmeier

Protestantismus und Moderne: Adolf Harnacks Programm einer
historischen Plausibilisierung des Christentums. 61

Volkhard Krech

Motor, Kritiker, Transformator: Drei Funktionen von Intellektuellen in
der Religionsgeschichte 83

Gangolf Hübinger

Religion und politische Streitkultur im „Jahrhundert der Intellektuellen“ ... 101

Astrid Reuter

Am Abgrund des wilden Heiligen. Roger Bastide zwischen Calvinismus
und Candomblé 121

Klaus Große Kracht

Das Pneuma der Kritik, oder: Linkskatholizismus als intellektueller

Habitus bei Walter Dirks. 143

Friedrich Wilhelm Graf

Zur Einführung

Es dürfte Max Weber gewesen sein, der den Begriff der „Intellektuellenreligiosität“ geprägt hat. In dem nun unter dem Titel „Religiöse Gemeinschaften“ kritisch edierten Manuskript zu „Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte“ findet sich der Begriff zwar nur an vier Stellen. Doch spricht Weber auch von „Intellektuellenekstase“, „Intellektuellenerlösung“, „Intellektuellenheilslehren“, „Intellektuellenkontemplation“, „Intellektuellenkulten“, „Intellektuellenprophetien“, „Intellektuellenreligionen“, „Intellektuellensoteriologie“, „Intellektuellenspekulation“ sowie „Intellektuellenweltflucht“. Sein Einfallsreichtum in der Bildung von Komposita, in denen der moderne, erst seit der Dreyfus-Affäre von 1898 sich durchsetzende Begriff des Intellektuellen mit genuin religiösen Konzepten verknüpft ist, spiegelt Webers grundlegende Einsicht in die außerordentlich produktive Rolle von Intellektuellen in der Geschichte der Religionen, speziell in den Religionsgeschichten der Moderne. Man mag darüber streiten, ob Webers inzwischen berühmte Selbstdeutung als eines „religiös un-musikalischen“ heroischen Skeptikers der widersprüchlichen Vielschichtigkeit seiner individuellen Bindungen an kulturprotestantische Ideale freier Persönlichkeit gerecht wird; enge Weggefährten wie insbesondere sein Cousin Otto Baumgarten, Professor für Praktische Theologie an der Universität Kiel, haben ihrem geliebten Max eine ganz eigene Glaubensmusikalität und genuin protestantische Weltfrömmigkeit attestiert. Auch bleibt in der Weber-Forschung umstritten, inwieweit Webers Konzept der Intellektuellenreligiosität von seiner intensiven, bisweilen gar obsessiven Beschäftigung mit so ernsthaften Glaubensdenkern wie Lev N. Tolstoi und Fjodor M. Dostojewski sowie von seinen sonntäglichen Gesprächen mit jungen sinnhungrigen Glaubensekstatikern wie Georg von Lukács und Ernst Bloch geprägt ist. Aber es duldet keinen Zweifel, daß Weber, stärker als jeder andere Klassiker einer modernen soziologisch orientierten Religionsforschung, der Religiosität von Intellektuellen eine grundlegende Bedeutung für die Entwicklung von Erlösungsreligionen zuerkannt hat. Nichts Geringeres als das „Schicksal der Religionen“ speziell in der Moderne hängt für ihn von den Wegen ab, die Intellektuelle bei der Suche nach Sinn einschlagen.

Es ist im einzelnen nicht leicht, mögliche Zusammenhänge zwischen Webers typologischer Begriffsbildung und seinen individuellen Wahrnehmungen der religionskulturellen Lage um 1900 zu erschließen. Deutlich ist jedoch, daß er die starke kulturelle Prägekraft von Erlösungsreligionen entscheidend auf die intellektuellen

Bedürfnisse gelehrter Menschen, vernünftig Gebildeter zurückführte, rational stimmige, überzeugende Antworten auf das Grundproblem aller Religion, die Theodizeefrage, zu geben. Jeder Denkende sehe sich bald mit den „Sinn“-Defiziten der Welt konfrontiert. Und so bleibe er in seiner Lebensführung elementar darauf verwiesen, für diese „Erfahrung der Irrationalität der Welt“ eine zumindest subjektiv plausible, Alltagsroutinen stabilisierende Antwort zu finden. Ohne subjektiven Sinn, so lautet die Voraussetzung dieses Arguments, ist eine rationale, durch Konstanz und Verlässlichkeit ausgezeichnete Lebensführung nicht möglich: „Je mehr der Intellektualismus den Glauben an die Magie zurückdrängt, und so die Vorgänge der Welt ‚entzaubert‘ werden, ihren magischen Sinngehalt verlieren, nur noch ‚sind‘ und ‚geschehen‘, aber nichts mehr ‚bedeuten‘, desto dringlicher erwächst die Forderung an die Welt und ‚Lebensführung‘ je als Ganzes, daß sie bedeutungshaft und ‚sinnvoll‘ geordnet seien.“¹

Als für Intellektuelle besonders „bedeutungshaft“ nennt Weber „Intellektuellen-schöpfungen“ wie die Prädestinationslehre, die Lehre von der Seelenwanderung und einen starken religiösen Dualismus. Hier sei jeweils die fundamentale Diskrepanz zwischen individueller Lebensführung und Schicksal thematisiert, also ein Wissen um die Sinnwidrigkeit des Kosmos konstruiert worden. Intellektuellenreligiosität führt für Weber deshalb zunächst zu elementarer Weltablehnung, und es ist alles andere als Zufall, daß er in seinen komparatistischen religionsethischen Studien über „Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ immer wieder auf die für fromme Intellektuelle kennzeichnende Weltdistanz, Weltflucht oder „spezifische Intellektuellenweltflucht“ zu sprechen kommt. Sie könne „sowohl eine Flucht in die absolute Einsamkeit, oder – moderner – in die durch menschliche Ordnung unberührte ‚Natur‘ (Rousseau) und die weltflüchtige Romantik, wie eine Flucht unter das durch menschliche Konvention unberührte ‚Volk‘ [...] sein, mehr kontemplativ oder mehr aktiv asketisch sich wenden, mehr individuelles Heil oder mehr kollektiv-ethisch-revolutionäre Weltänderung suchen“².

Intellektuelle ziehen, so Weber, aus ihrer Weltdistanz bzw. weltablehnenden Haltung höchst unterschiedliche lebenspraktische Konsequenzen. Er erfaßt sie in seiner Typologie religiöser Habitusformen in einem Schema der Erlösungsreligionen, für das die Opposition von Mystik und Askese grundlegend ist: Mystische Formen der Weltdistanz prägten insbesondere die asiatischen Religionsgeschichten, wohingegen in der okzidentalen Geschichte der Religion unterschiedliche Formen asketischer Lebensführung bzw. „innerweltlicher Askese“ bestimmend seien. Die von prominenten europäischen Intellektuellen um 1900 propagierten Entwürfe neuer Mystik deutete der kulturprotestantisch sozialisierte Weber deshalb sehr kritisch, als eine Art *sacrificium intellectus* oder als einen Glaubensverrat an jenen

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Teilbd. 2: Religiöse Gemeinschaften. Hrsg. v. Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Petra Schilm unter Mitwirkung von Jutta Niemeier, Max Weber Gesamtausgabe Abt. I, Band 22-2 (Tübingen 2001) 273.

² Ebd.

Rationalitätsformen, die die spezifische kulturelle, vor allem wissenschaftlich-technische Überlegenheit des Okzidents gegenüber den östlichen Kulturen begründeten. Und indem Weber die Genese und Durchsetzung dieser okzidentalen Rationalität auch auf religiöse Wurzeln zurückführte und bestimmte Formen religiöser Lebensführung im Okzident selbst als Rationalisierungsgewinne deutete, konnte er in den lebensreformerischen Renaissance der Mystik in Europa um 1900 nur die Preisgabe gebotener religiöser Ernsthaftigkeit sehen. Die Aufgabe der Intellektuellen sei es gerade, dem tragischen Ernst des Lebens standzuhalten, in streng asketischer Frömmigkeit, in heroischem Skeptizismus, und sich nicht von mystischen Gottesnarkotika den Verstand benebeln zu lassen. Für die damals gerade im Bildungsbürgertum verbreiteten vielen Spielarten vagabundierender Religiosität, von Naturmystik über Gemeinschaftsromantik bis hin zum lebensreformerischen Glauben an die erlösende Kraft der freien Liebe, hatte er nur Verachtung übrig – gerade weil er die literarischen Produkte der Lebenssinnsucher seiner Zeit intensiv zur Kenntnis nahm.

In Fortschreibung von Webers Konzept der Intellektuellenreligiosität habe ich in Studien zur Religionsgeschichte der Moderne vor einigen Jahren den Begriff des Religionsintellektuellen eingeführt. Moderne Religionsgeschichten seit 1800 sind entscheidend dadurch geprägt, daß neben den professionellen, hauptamtlich agierenden und alimentierten Glaubenskündern der religiösen Institutionen oder Organisationen, also Pfarrern, Pastoren, Diakonen, Bischöfen, Rabbinern, Imamen und so fort, sowie mehr oder minder frei tätigen religiösen Virtuosen – Propheten, zur Umkehr mahnenden Bußpredigern, charismatischen Sektenführern – auch neue Akteure Glaubenswahrheiten, genauer: ihre je individuelle Glaubenseinsicht, öffentlich vertreten. Im Übergang von den feudal-ständischen Gemeinwesen zur modernen bürgerlichen Gesellschaft entsteht seit Mitte des 18. Jahrhunderts ein positionell zunehmend differenzierterer literarischer Glaubensmarkt, mit religiösen Journalen, Kirchenzeitschriften, Gemeindebriefen, Vereins- und Verbandszeitschriften der vielen freien, aber kirchennahen Vereine und Verbände, Traktaten, Missionsblättern und den Werbeschriften der diversen lebensreformerischen Glaubensbewegungen bzw. neureligiösen Bewegungen, die sich seit dem Vormärz, deutlich verstärkt dann im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts bilden. Journalisten und Redakteure werden nun ebenso zu Lebenssinnkündern wie sog. Laienprediger und Mahnwächter, die sich, ohne irgendeine kirchliche Beauftragung, ein göttliches Mandat zur Kritik des sündhaften modernen Zeitgeistes zuschreiben. Im Spektrum solcher neuen religiösen Akteure spielen Religionsintellektuelle eine gewichtige Rolle. Folgt man den in den letzten zwanzig Jahren veröffentlichten Studien zur öffentlichen Rolle und zum Selbstverständnis europäischer Intellektueller – genannt seien nur Autoren wie Christophe Charle³, Gangolf

³ *Christophe Charle*, *Les intellectuels en Europe au XIXe siècle. Essay d'histoire comparée* (Paris 1996); dt.: *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert* (Frankfurt a. M. 2001).

Hübinger⁴, Ingrid Gilcher-Holtey⁵, Michel Winock⁶ – dann zeichnen Intellektuelle sich durch einen „avantgardistischen Spürsinn fürs Relevante“ (Jürgen Habermas) aus. Sie provozieren durch Kritik der falschen Verhältnisse, ergreifen mutig Partei für Entrechtete, bringen starke moralische Argumente in eine als allzu pragmatisch oder technokratisch erlittene öffentliche Debatte ein und verstehen sich, trotz ihrer nicht selten zu beobachtenden Eitelkeit, insoweit als berufene Vertreter der Zivilgesellschaft, als sie emphatisch das Recht des freien Bürgers gegen die Autorität der Herrschenden vertreten. Der Intellektuelle muß sich, so hat es Jürgen Habermas in seiner Dankesrede zur Verleihung des Kreisky-Preises im März 2006 in Wien betont, „zu einem Zeitpunkt über kritische Entwicklungen aufregen können, wenn andere noch beim *business as usual* sind. Das erfordert ganz unheroische Tugenden: eine argwöhnische Sensibilität für Verletzungen der normativen Infrastruktur des Gemeinwesens; die ängstliche Antizipation von Gefahren, die der mentalen Ausstattung der gemeinsamen politischen Lebensform drohen; den Sinn für das, was fehlt und ‚anders sein könnte‘; ein bißchen Phantasie für den Entwurf von Alternativen und ein wenig Mut zur Polarisierung, zur anstößigen Äußerung, zum Pamphlet“⁷.

Intellektuelle sind Spezialisten des öffentlichen Gebrauchs symbolischer Güter. Für Religionsintellektuelle gilt deshalb: Ihre spezifische Aufmerksamkeit gilt den eine Kultur prägenden, aber bleibend umkämpften Glaubensgütern. Religionsintellektuelle bedienen sich der überkommenen religiösen Sinnstoffe, um Protest zu erheben, Zeichen zu geben, Partei zu ergreifen. Sie nehmen die symbolischen Ressourcen, die Bilder, Zeichen, Erlösungsmetaphern und Heilsgeschichten der bestimmenden Glaubensüberlieferungen für ganz harte Gegenwartskritik in Anspruch, wobei sie oft mit prophetischer Entschiedenheit das Gegebene kritisieren und den Kairos grundlegender Umkehr, den Mut zur Glaubensentscheidung für den anderen, besseren Weg beschwören. Und die Heilsmetaphern des Glaubens, die Visionen des himmlischen Jerusalems und die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes dienen ihnen dazu, grundlegende Alternativen zum schlechten status quo aufzuzeigen. Religionsintellektuelle gehen dabei, im Unterschied zu glaubensfernen Intellektuellen, davon aus, daß allein die Kraft des Gottesglaubens eine wirklich fundamentale, prinzipielle Änderung der Verhältnisse bewirken kann. In Religion sehen sie die alles entscheidende Potenz der Kultur, die, dank

⁴ Gangolf Hübinger, Die politischen Rollen europäischer Intellektueller, in: Gangolf Hübinger, Thomas Hertfelder (Hrsg.), Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik (Stuttgart 2000) 30–44; ders., Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte (Göttingen 2006).

⁵ Ingrid Gilcher-Holtey (Hrsg.), Zwischen den Fronten. Positionskämpfe europäischer Intellektueller im 20. Jahrhundert (Berlin 2006).

⁶ Michel Winock, Le siècle des intellectuels (Paris 1997); dt.: Das Jahrhundert der Intellektuellen (Konstanz 2003).

⁷ Jürgen Habermas, Ein avantgardistischer Spürsinn für Relevanzen. Die Rolle des Intellektuellen und die Sache Europas, in: ders., Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI (Frankfurt a. M. 2008) 84.

ihrer Jenseitsbezüge oder Transzendenzgehalte, mitten im Diesseits schon die Schranken der Immanenz durchbricht. Religionsintellektuelle machen dabei von überkommenen religiösen Vorstellungsgehalten einen zugleich kritischen wie konstruktiven, schöpferischen Gebrauch. Pathetisch kritisieren sie die gegebenen religiösen Verhältnisse, und scharf greifen sie die Kirchen an, etwa wegen allzu großer Nähe zu den Herrschenden. Symbiosen von Staat und Kirchen oder Institutionen wie das landesherrliche Kirchenregiment und der päpstliche Autoritätskult gelten ihnen als Zeichen von Religionsverfall und Niedergang echten, ernsten Glaubens. Auch bekunden Religionsintellektuelle immer wieder ihr elementares Leiden an lebensferner, abstrakter Kirchenlehre und einer hohlen dogmatischen Formelsprache. Lebendig müsse Religion sein, Ausdruck der wahren Bedürfnisse und Hoffnungen der Menschen. Man mag aus guten ideologiekritischen Gründen viele Religionsintellektuelle des späten 19. und 20. Jahrhunderts als üble Scharlatane kritisieren und mit Argumenten der klassischen Religionskritik ihre schillernden Sinnsynthesen als bloße Fiktionen eines sich selbst täuschenden Willens zur Ganzheit entlarven. Denn wer vom „ganzen Menschen“ redet oder „ganzheitliche“ Deutungen von was auch immer anbietet, gerät zu Recht bald in den Verdacht, nur ein Lügner zu sein. Aber im Reich des Geistes und speziell in den Sinnwelten des religiös-vorstellenden Bewußtseins sind Fiktionen ganz harte mentale Fakten. Viele moderne Religionsintellektuelle suchen unverständlich gewordenen, als hohl und sinnlos erlittenen Glaubenssymbolen neuen Lebenssinn abzugewinnen, und dazu beziehen sie zumeist religiöse Gemeinschaftsbilder auf die imaginierte Gemeinschaft der Nation. In ganz unterschiedlichen Glaubenssynthesen sind seit 1800 Gottes auserwähltes Volk und das je eigene Staatsvolk miteinander verschmolzen worden, so daß die unüberbietbar starke emotionale Bindungskraft des Gottesglaubens für die innere Einheit (und natürlich auch für die Kriege) der Nation in Anspruch genommen werden kann – der eine Gott als Integrationssubjekt par excellence. Aber religiöse Sinnbilder und Hoffnungszeichen können auch der Sakralisierung der eigenen Klasse dienen, etwa in den diversen Spielarten des modernen religiösen Sozialismus, oder die Emanzipation der eigenen, sich als unterdrückt und marginalisiert erlebenden Gruppe befördern. Religiöse Symbolsprachen sind überaus interpretationsoffen, und das Wort Gottes kann ganz unterschiedlich ausgelegt und angeeignet werden. Gott kann sich selbst vor dem Mißbrauch nicht schützen, den mancherlei Fromme um ihrer selbst willen mit ihm treiben⁸.

Was theologisch legitime Rede von Gott und eine „gute Religion“ ist, ist in der Moderne aber bleibend umstritten⁹, und so gewinnt moderne Religionsgeschichte ihre spezifische Konfliktodynamik nicht zuletzt aus dem permanenten Deutungsstreit von Religionsintellektuellen um die allzumal knappe Ressource „Sinn“. Religionsintellektuelle streiten gern und viel. Sie sind glaubensschöpferisch, indem sie

⁸ Zum Thema siehe: *Friedrich Wilhelm Graf*, *Missbrauchte Götter. Zum Menschenbilderstreit in der Moderne* (München 2009).

⁹ *Uwe Justus Wenzel* (Hrsg.), *Was ist eine gute Religion? Zwanzig Antworten* (München 2007).

Sinnelemente ganz unterschiedlicher religiöser Überlieferungen miteinander frei kombinieren und rekombinieren, Theosophie mit Christumystik, Goethes Naturpantheismus mit Marienfrömmigkeit. Auch versuchen Religionsintellektuelle, überkommene Glaubenssymbole zu vergegenwärtigen, und wollen zur Plausibilisierung des Althergebrachten Evidenz durch immer neue Steigerung von Erfahrungsintensität erzeugen. Selbst wenn sie keine ganz neue Religion stiften und nicht die – in der Glaubensmoderne seit 1800 vielfältig inszenierte – Rolle des Religionsstifters übernehmen wollen¹⁰, agieren sie doch insoweit als Künder neuer Religion, als sie im öffentlichen Glaubensdiskurs für ihre individuelle Gottessicht kämpfen und aus ihrer individuellen Glaubensgewißheit normative, handlungsleitende Verbindlichkeiten für alle abzuleiten suchen. Sie tragen damit zur konfliktreichen Pluralisierung des religiösen Feldes bei und treiben die Modernisierung von Religion durch umstrittene Aktualisierung, Vergegenwärtigung uralter Sinn-symbole voran.

Die im folgenden publizierten acht Beiträge gehen zurück auf das Kolloquium „Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne“, das vom 6. bis 8. Mai 2004 in der Kaulbach-Villa zu München stattfand. Das zeitliche Spektrum der vorgestellten Religionsintellektuellen reicht vom späten 19. Jahrhundert bis in die Frühgeschichte der Bundesrepublik. Das Schwergewicht liegt auf der klassischen Moderne um 1900. Die spannungsreiche Vielfalt der jeweils präsentierten Religionsintellektuellen läßt erkennen, daß moderne Intellektuelle höchst unterschiedliche Götter angebetet haben – aber zumeist nicht nur im strengen Geist, sondern auch im emotionalen Überschwang, entgrenzender Emphase fürs Unbedingte.

Vorworte bieten die Gelegenheit, öffentlich gebotenen Dank zu bekunden. Im Kollegjahr 2003/2004 habe ich in der Kaulbach-Villa, also leider in allzu großer Nähe zur Schellingstraße, einige Kapitel eines Buches über die Glaubensdiskurse europäischer Intellektueller der klassischen Moderne schreiben dürfen. Für die großzügige Gastfreundschaft und vielfältige Unterstützung danke ich allen Mitarbeitenden des Historischen Kollegs. Frau Dr. Elisabeth Müller-Luckner hat die Vorbereitung des Kolloquiums über Intellektuellen-Götter tatkräftig gefördert. Auch hat sie nun den schwierigen und zeitraubenden Prozeß der Drucklegung dieses Bandes souverän gemeistert. Dafür danke ich ihr sehr herzlich! Dem Kuratorium des Historischen Kollegs, allen voran dem Vorsitzenden Lothar Gall, bin ich zu großem Dank dafür verpflichtet, daß mir 2003 ein Forschungsstipendium des Historischen Kollegs gewährt wurde.

München, im Juli 2009

Friedrich Wilhelm Graf

¹⁰ Zu den Religionsstiftern der Moderne faszinierend: *Alf Christophersen, Friedemann Voigt* (Hrsg.), *Religionsstifter der Moderne. Von Karl Marx bis zu Johannes Paul II.* (München 2009).

Verzeichnis der Tagungsteilnehmer

Prof. Dr. Claus Arnold, Frankfurt a. M., C.Arnold@em.uni-frankfurt.de
Dr. Hans Cymorek, München
Prof. Dr. Friedrich Wilhelm Graf, München, ethik@evtheol.uni-muenchen.de
Dr. Klaus Große Kracht, Potsdam
Harald Haury, München, haraldhaury@web.de
Prof. Dr. Gangolf Hübinger, Frankfurt/Oder, huebinger@euv-frankfurt-o.de
Prof. Dr. Volkhard Krech, Bochum, religionswissenschaft@rub.de
Dr. Christian Nottmeier, Berlin, christian.nottmeier@uni-potsdam.de
Dr. phil. Marcus Pyka, Lugano, mpyka@fc.edu
Dr. Astrid Reuter, Münster, astrid.reuter@uni-muenster.de
Prof. Dr. Ulrich Sieg, Marburg, ulrich.sieg@t-online.de
Prof. Dr. Günther Wassilowsky, Linz, g.wassilowsky@ktu-linz.ac.at
PD Dr. Folkart Wittekind, Bochum/Köln, Folkart.Wittekind@ruhr-uni-bochum.de
Prof. Dr. Hubert Wolf, Münster, hubert.wolf@uni-muenster.de

Ulrich Sieg

Ein Prophet nationaler Religion

Paul de Lagarde und die völkische Bewegung*

Kaum eine Figur der deutschen Geistesgeschichte besitzt einen so schlechten Ruf wie Paul de Lagarde. Er gilt als fanatischer Judenhasser, Vordenker der völkischen Bewegung und Wegbereiter des Nationalsozialismus. Die eindeutige Bewertung lähmte freilich die intellektuelle Neugier und führte zu eher bescheidenen Erträgen der Lagarde-Forschung. Nach wie vor wird die in Fritz Sterns Werk „*The Politics of Cultural Despair*“ vorgetragene Deutung als maßgeblich betrachtet, obwohl sie bereits über vierzig Jahre alt ist und sich methodisch wie inhaltlich nur noch schwer in eine moderne Sicht des Deutschen Kaiserreichs integrieren läßt¹. Das mangelnde Interesse schlägt sich in schrumpfenden Wissenshorizonten nieder. So spielt in Heinrich August Winklers Darstellung „*Der lange Weg nach Westen*“ Lagarde zwar eine gewisse Rolle als Stichwortgeber des Antisemitismus, doch firmiert er unter einem falschen Geburtsnamen, ohne daß dies ein Rezensent moniert hätte².

Zu den inhaltlichen Fehlern und unergiebigem Gemeinplätzen tritt ein methodisches Problem. Für gewöhnlich versteht man Ideen- und Wissenschaftsgeschichte als Entfaltung von Begriffen. Dies führt zu jenem Primat des Erfolgs, der menschlichen Außenseitern und sperrigen geistigen Konzepten nur selten gerecht wird³. Überdies handelt es sich im Falle Lagardes um eine ausgeprägte „Verlustgeschichte“. Zu den notwendigen Bedingungen seiner Resonanz im *Fin de Siècle* gehört der Umstand, daß die ursprünglichen Kontexte seines Denkens weitgehend in Vergessenheit geraten waren. Seine Schriften wurden massiv gekürzt und für den Zeitgeschmack wieder aufbereitet, weshalb Lagarde mehr als manch anderer Autor einem größeren Publikum lediglich als Urheber markanter Sinnsprüche bekannt

* Für vielfältige Anregungen, konstruktive Kritik und sachliche Expertise danke ich Anne Chr. Nagel, Philipp Blom, Ewald Grothe und Uwe Niemann.

¹ Die Arbeit erschien erstmals in Berkeley 1961. Hier wird die deutsche Übersetzung *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland* (Bern, Stuttgart, Wien 1963) herangezogen; im folgenden zitiert: *Stern*, *Kulturpessimismus*.

² *Heinrich August Winkler*, *Der lange Weg nach Westen*, Bd. 1: *Deutsche Geschichte vom Ende des Alten Reiches bis zum Untergang der Weimarer Republik* (München 2000) 275.

³ Vgl. *Ulrich Sieg*, *Der frühe Hermann Cohen und die Völkerpsychologie*, in: *Aschkenas* 13 (2003) 461–483, hier: 462f.

war⁴. Um so schwieriger ist es deshalb zu erklären, daß Lagarde herausragende Intellektuelle ganz unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung in den Bann schlug.

In Anbetracht der Komplexität des Themas kann es nur um eine erste Kartierung des ideengeschichtlichen Geländes gehen. Dabei soll zumindest ansatzweise erörtert werden, worin die Gründe für Lagardes ebenso breite wie intensive Wirkung lagen. Der Essay skizziert zuerst das Ausmaß der Lagarde-Rezeption in wilhelminischer Zeit (I) und bietet alsdann eine Einordnung des streitbaren Kulturkritikers in die völkische Bewegung (II). Eine Fallstudie zu einem prominenten Leser erörtert einige Motive für die ungewöhnliche Faszination Lagardes (III). Das bilanzierende Fazit fragt schließlich nach dem Ort Lagardes in der deutschen Geschichte und nach seiner Bedeutung für die Durchsetzung eines radikalen Nationalismus (IV).

I.

Schon bei Lebzeiten war Paul de Lagarde weithin bekannt. Der Göttinger Orientalist betrieb mit der Septuaginta-Edition, die eine sichere Textgrundlage für das Alte Testament ermitteln sollte, eines der ehrgeizigsten Forschungsprojekte seiner Epoche. Schon früh beeindruckt durch Thomas Carlyle und Ernest Renan, kritisierte er vehement die religiöse und moralische Substanzlosigkeit des Bismarck-Reiches. Lagardes 1878 erstmals veröffentlichte „Deutsche Schriften“ wurden zu einem Schlüsselwerk radikalkonservativer Kulturkritik, das ihm eine rasch wachsende Anhängerschar eintrug. Gleichwohl fühlte sich der vereinsamte und durch die lange Wartezeit auf eine Professur verbitterte Gelehrte als einsamer Prediger in der Wüste. Er verstrickte sich in eine Vielzahl gelehrter Fehden, in denen sein Judentumhaß und seine Ablehnung der bürgerlichen Welt immer deutlicher wurden⁵.

Lagardes überraschender Tod im Dezember 1891 brachte an den Tag, daß der Orientalist trotz seines schwierigen Charakters über zahlreiche Bewunderer in der Wissenschaftswelt verfügte. In einer Vielzahl von Nachrufen gedachte man des Verstorbenen und rühmte vor allem seine weit ausgreifenden Sprachkenntnisse. Bereits 1892 wurde eine Stiftung ins Leben gerufen, die das Andenken des Göttinger Professors bewahren sollte. Das Gründungsdokument pries die Vielseitigkeit Lagardes, der „durch seine ‚Deutschen Schriften‘ gezeigt habe, wie die gelehr-

⁴ Dazu pointiert: *Andreas Urs Sommer*, Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik“: Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch 4 (1998) 169–194, hier 170ff.; im folgenden zitiert: *Sommer*, Agitation.

⁵ Wichtig zur europäischen Dimension der Kulturkritik in der zweiten Hälfte des langen neunzehnten Jahrhunderts. *John W. Burrow*, The Crisis of European Thought, 1848–1914 (New Haven, London 2000); biographisch informativ: *Ina Ulrike Paul*, Paul Anton de Lagarde, in: *Uwe Puschner, Walter Schmitz, Justus H. Ulbricht* (Hrsg.), Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ (München usw. 1996) 45–93; im folgenden zitiert: *Paul*, Lagarde.

teste Einzelforschung mit den Forderungen und Fragen des Lebens aufs innigste zusammenhängt“. Der Aufruf wurde von 120 Gelehrten unterzeichnet und verwies stolz auf das breite ausländische Interesse⁶.

Ein eigenständiges Gewicht besaß die theologische Lagarde-Rezeption. Sie beschränkte sich nicht auf eine einzige wissenschaftliche Richtung, auch wenn die Ansichten des schroffen Kirchenkritikers alles andere als leicht integrierbar waren. Doch mußte man an den Universitäten und in den evangelischen Landeskirchen bedenken, daß Lagarde je länger, je mehr zu den Lieblingsautoren des protestantisch geprägten Bildungsbürgertums zählte. Rein wissenschaftlich wirkte Lagarde mit seiner Verbindung von philologischer Exaktheit und komparativer Methodik vor allem auf die „Religionsgeschichtliche Schule“. Als Septuaginta-Forscher und ausgezeichnete Kenner des Koptischen lenkte er die Aufmerksamkeit auf manches vernachlässigte Thema⁷. Allerdings sind gerade unter den jüngeren Gelehrten nicht unerhebliche Reserven spürbar. Beispielsweise trug die Grabrede seines Nachfolgers Julius Wellhausen, aus der zumeist die rühmenden Passagen zitiert werden, Züge energischer Abgrenzung. Von hoher Warte hieß es über Lagardes spekulative Urteilsbildung: „Religiös ist er befangen in der Orthodoxie Friedrich Wilhelms IV., einer kirchlichen Abart der Romantik. Wissenschaftlich ist er beherrscht von der damals üblichen comparativen Methode, einer etwas wilden Vergleicherei. Im Uebrigen darf man ihn als Autodidakten bezeichnen.“⁸

Die Tatsache, daß Ernst Troeltsch den zweiten Band seiner „Gesammelten Schriften“ 1913 Lagarde widmete, sollte gleichfalls nicht überbetont werden. Hierin bereits einen aussagekräftigen Beleg für Troeltschs Nähe zum Antisemitismus zu sehen⁹, hat mehr mit gegenwärtigen Idiosynkrasien als mit einem ausgewogenen historischen Urteil zu tun. Denn am Vorabend des Ersten Weltkrieges galt Lagarde den bildungsbürgerlichen Lesern Troeltschs als Idealist, dessen Weltanschauung gerade über dem tagespolitisch motivierten Streit der Parteien stehe. Vermutlich war die Widmung primär ein Ausdruck der Pietät gegenüber dem eigenen akade-

⁶ Aufruf zur Stiftung der Freunde Paul de Lagardes vom 22. Dezember 1892; Staatsbibliothek Berlin, Nachlaß Twisten.

⁷ Dies betonen zurecht: *Niklaus Peter, Andreas Urs Sommer* (Hrsg.), Franz Overbecks Briefwechsel mit Paul de Lagarde, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 4 (1997) 127–171, hier 130. Speziell zu Lagardes lange vernachlässigter Bedeutung für die Erforschung des Koptischen: *Heike Behlmer*, Schenute, Besa und Lagarde – Eine unbekannte Episode der Forschungsgeschichte, in: *Journal of Coptic Studies* 5 (2003) 55–66.

⁸ *Julius Wellhausen*, Gedächtnisrede auf Paul de Lagarde, Sonderdruck aus den Nachrichten der K[öniglichen] Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Geschäftliche Mittheilungen (Göttingen 1894) 1. In der Forschungsliteratur werden die wissenschaftlichen Vorbehalte gegenüber Lagarde, der einer zunehmend als gestrig empfundenen Orientalistengeneration angehörte, nicht immer ausreichend gewürdigt. Hellsichtig zu den Reserven der „Religionsgeschichtlichen Schule“ hingegen: *Robert Hanhart*, Paul Anton de Lagarde und seine Kritik an der Bibel, in: *Bernd Möller* (Hrsg.), *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe* (Göttinger Universitätschriften Ser. A, 1, Göttingen 1987) 271–305, hier 301.

⁹ So die These von *David N. Myers*, *Resisting History. Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought* (Jews, Christians and Moslems from the ancient to the modern world, Princeton, Oxford 2003) 64f.

mischen Lehrer, dessen gewaltige Sprachkenntnisse und skeptischer Positivismus den jungen Theologen einst beeindruckt hatten¹⁰. Strikt lehnte Troeltsch hingegen das verächtliche Luther-Bild Lagardes ab, und die Vorstellung einer national geprägten Zukunftsreligion betrachtete er schon aus methodischen Gründen als unhaltbar¹¹.

Wie Johannes Heinßen herausgearbeitet hat, besaß Lagarde eine beträchtliche Bedeutung für die Diskussion der Bildungsidee im ausgehenden 19. Jahrhundert¹². So äußerte sich der Schriftsteller Hermann Bahr, der ein erklärter Gegner des Antisemitismus war, sehr anerkennend über Lagarde. Insbesondere teilte er die Kritik an einem überregulierten und erdrückend faktenintensiven Schul- und Universitätsunterricht. In der Abgeschlossenheit seines Tagebuchs hielt Bahr fest, ihn habe die erste Lagarde-Lektüre darüber belehrt, „wie völlig persönlich wahre Bildung ist“¹³. Der Schulreformer und Philosoph Friedrich Paulsen zählte ebenso zu den Anhängern der Lagardeschen Kulturkritik wie der Soziologe Ferdinand Tönnies. Und der Archäologe Ludwig Curtius beschrieb die Beschäftigung mit Lagardes Gedankenwelt rückblickend sogar als Erweckungserlebnis¹⁴.

Der erfolgreichste Promoter Lagardes um die Jahrhundertwende war der Jenaer Kulturverleger Eugen Diederichs. Er wählte Lagardes Formulierung vom „heimlich offenen Bund“, die später dem George-Kreis als Selbstkennzeichnung dienen sollte, als Verlagsmotto¹⁵. Auch in seiner beruflichen Korrespondenz wies Diederichs immer wieder auf Lagarde hin. So ließ er den Neukantianer Paul Natorp 1914 wissen, daß die auf breite Wirkung berechnete „Sammlung Diederichs“ mit dem Band „Deutscher Glaube, Deutsches Vaterland, Deutsche Bildung“ trefflich begonnen habe. Allein „ein pommerscher Grossgrundbesitzer (hat) 1000 Exemp-

¹⁰ Hierfür spricht vor allem die Passage im Vorwort, VIII: „Lagarde hatte der Religion gegenüber die Vorteile, die der echte Philologe vor dem theoretisierenden Philosophen voraus hat. Er kannte zugleich die Theologie gründlich und wußte sie zu schätzen und war doch innerlich frei von ihr.“ *Ernst Troeltsch*, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik (Tübingen 1913).

¹¹ Vgl. *Ders.*, Luther und die moderne Welt, in: *Ders.*, Schriften zur Bedeutung des Protestantismus für die moderne Welt (1906–1913), hrsg. v. *Trutz Rendtorff* in Zusammenarb. mit *Stefan Pautler*, (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 8, Berlin, New York 2001 [zuerst 1908]) 53–97, hier 67, sowie *Ders.*, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902/1912) mit den Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen, hrsg. v. *Trutz Rendtorff* in Zusammenarb. mit *Stefan Pautler* (Ernst Troeltsch Kritische Gesamtausgabe 5, Berlin, New York 1998) 143. Eine erste Annäherung an dieses ideen- und theologiegeschichtlich schwierige Thema bietet: *Hans-Georg Drescher*, Ernst Troeltsch und Paul de Lagarde, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft 3 (1984) 95–115.

¹² *Johannes Heinßen*, Historismus und Kulturkritik. Studien zur deutschen Geschichtskultur im späten 19. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 195, Göttingen 2003) 464–487; im folgenden zitiert: *Heinßen*, Historismus und Kulturkritik.

¹³ Eintrag Bahrs vom 2. Februar 1906; *Hermann Bahr*, Tagebuch (Berlin 1909) 114f., hier 114.

¹⁴ *Ludwig Curtius*, Deutsche und antike Welt. Lebenserinnerungen (Stuttgart 1950) 175f.

¹⁵ *Paul*, Lagarde 84. Detailliert zu Diederichs' Veröffentlichungspolitik: *Gangolf Hübinger*, Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung, in: Geschichte und Gesellschaft 22 (1996) 31–45, sowie *Meike G. Werner*, Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena (Göttingen 2003) 183–186.

lare“ der reich gebilderten Lagardeausgabe „zur Verteilung an höheren Schulen angekauft“¹⁶.

Neben dem gleichfalls geschickt vermarkteten Nietzsche wurde Lagarde zur zentralen Referenzgröße der Reformbewegungen. Exemplarisch sei an den Mitbegründer des Wandervogels Karl Fischer erinnert, der mit Vorliebe die innere Folgerichtigkeit des Lagardeschen Idealismus betonte¹⁷. Auch ein so experimentierfreudiger Schriftsteller wie Christian Morgenstern ließ sich von Lagardes düsterer Prosa beeindrucken. Er verfaßte ein Gedicht, das von der Vision getragen wurde, einst die Worte „Lest Lagarde!“ auf den eigenen Grabstein gesetzt zu wissen. Im Ersten Weltkrieg mit seinen tiefgreifenden ideologischen Verwerfungen zeigte sich Thomas Mann überzeugt, daß Lagarde neben Nietzsche und Wagner zu „den Grossen“ des deutschen Volkes gerechnet werden müsse¹⁸.

Vielleicht am wichtigsten für Lagardes Wertschätzung im Bildungsbürgertum war seine inhaltliche Attraktivität für die Autoren der Fichte-Renaissance. Sein Werk war durchzogen von Motiven, die eine zeitgemäße Erneuerung der Nation forderten und weltanschaulich legitimierten. Dabei verwandte Lagarde eine appellative religiöse Sprache, die auch schwierige Vorstellungen Fichtes, wie die Bejahung des Johanneischen Christentums, als Gebot der Stunde erscheinen ließen¹⁹. Nicht nur unter den christlichen Befürwortern einer stark national geprägten Kultur, sondern auch unter den jüngeren Zionisten kam es zu einer intensiven Beschäftigung mit den „Deutschen Schriften“. So studierten Martin Bubers studentische Anhänger im Prager „Bar Kochba“ eingehend Lagardes Ideen. Von ihnen versprach man sich eine Legitimation des jüdischen Kulturaufbruchs, der sich gegen die „saturierte Generation der Gründerzeit“ richtete²⁰. Wie selbstverständlich konnte der zionistische Politiker Nachum Goldmann im Ersten Weltkrieg Lagar-

¹⁶ Schreiben des Verlagslektors R. Buchwald an Natorp vom 9. April 1914, Teilnachlaß Paul Natorp, Seijo University Library, Tokyo. Für die Unterstützung meiner Forschungen zum späten Natorp danke ich herzlich Prof. Takayuki Shibata von der Tōyō University.

¹⁷ Vgl. Steven E. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults (Stuttgart, Weimar 1996) 117.

¹⁸ Thomas Mann, Betrachtungen eines Unpolitischen (Berlin 1918), in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 12 (Frankfurt am Main 1960) 7–589, hier 276; allgemein zur Wirkung Lagardes: Stern, Kulturpessimismus 113f.

¹⁹ Vgl. Heißen, Historismus und Kulturkritik 472f., sowie zu den philosophisch-systematischen Bezügen Hans Walter Schütte, Lagarde und Fichte. Die verborgenen spekulativen Wurzeln des Christentumsverständnisses Paul de Lagardes (Gütersloh 1965). – Allgemein zur Bedeutung religiöser Denkgfiguren in der Hochzeit des Nationalismus: Friedrich Wilhelm Graf, Die Nation – von Gott „erfunden“? Kritische Randnotizen zum „Theologiebedarf“ der historischen Nationalismusforschung, in: Gerd Krumeich, Hartmut Lehmann (Hrsg.), „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 162, Göttingen 2000) 285–317, bes. 301–314.

²⁰ Dazu eingehend: Philipp Blom, Martin Buber and the Spiritual Revolution of the Prague Bar Kochba. Nationalist Rhetoric and the Politics of Beauty (phil. Diss. Oxford 1997). Allgemein zur jüdischen Fichte-Rezeption um die Jahrhundertwende: Manfred Voigts, „Wir sollen alle kleine Fichtes werden!“ Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten (Berlin, Wien 2003); im folgenden zitiert: Voigts, Kleine Fichtes.

de als „Klassiker des deutschen Nationalgedankens“ bezeichnen²¹. Dies läßt auf eine hohe Akzeptanz der Lagardeschen Ideen im politischen Feld schließen, dem wir uns im folgenden zuwenden wollen.

II.

Die Nachrufe zeigen, welche Bedeutung man Lagarde innerhalb der entstehenden völkischen Bewegung zumaß. Insbesondere schätzte man es, daß mit seinem leidenschaftlichen Nationalismus keine konkrete politische Positionierung verbunden war. Lagardes schicksalsschwere Sprache drückte ein tiefes Unbehagen an der Moderne aus und gab seinen Lesern das Gefühl großer Radikalität, ohne sie zu direktem Engagement zu verpflichten. Dementsprechend vage lobte Paul Cauer die Unangepaßtheit des Lagardeschen Denkens und verglich es mit einem „Sauer-teig, der Gährung hervorruft“²². Symptomatisch für die Bewunderung, die man Lagarde entgegenbrachte, war die Reaktion der organisierten Studentenschaft. Im Verbandsorgan der Vereine deutscher Studenten nannte man Lagarde „eine[n] der größten Gelehrten unseres Volkes“ und verherrlichte ihn zugleich als den Apostel einer „neuen nationalen Religion“²³. Schon reservierter war die Reaktion des nationalistisch eingestellten Germanisten Gustav Roethe in der „Vossischen Zeitung“. Nachdrücklich betonte er den Ernst der Lagardeschen Weltanschauung, die mit den kühnen Verallgemeinerungen eines Langbehn nichts zu tun habe. Aber auch Roethe geriet ins Schwärmen, wenn er die innere Einheit von Leben und Werk Lagardes und dessen deutsche Gesinnung herausstellte²⁴.

Die verschiedenen Lager des politischen Antisemitismus bemühten sich darum, Lagardes Ansehen als Wissenschaftler und sprachgewaltiger Essayist für ihre Zwecke zu nutzen. Besonders tat sich Theodor Fritsch hervor, der in einer Vielzahl von Artikeln den Orientalisten zum Vordenker der antisemitischen Bewegung stilisierte²⁵. Fritsch eskamotierte die intellektuellen Skrupel, die Lagarde zumindest gelegentlich gegenüber antisemitischen Verallgemeinerungen gehegt hatte. Statt

²¹ *Nachum Goldmann*, Von der weltkulturellen Bedeutung und Aufgabe des Judentums (Weltkultur und Weltpolitik, Deutsche Folge 8, München 1916) 44.

²² *Paul Cauer*, Paul de Lagarde und seine deutschen Schriften, in: Deutsches Wochenblatt, Jg. 1891, 633ff., hier 634.

²³ *Rud[olf] Heinze*, Paul de Lagarde, in: Akademische Blätter Nr. 6 vom 16. Januar 1892, 252f.

²⁴ *Gustav Roethe*, Zur Erinnerung an Paul Anton de Lagarde, in: Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung Nr. 51 vom 31. Januar 1891, 1–4, hier 4, heißt es apodiktisch: „Hat Lagarde Recht, wenn er den echten Deutschen darin erkennen will, daß er einsam ist, selbständig und eigenartig, dann war er ein echter Deutscher. Hat Lagarde Recht – und er hat es –, wenn er vom rechten Mann verlangt“, daß er unbeirrt der rechten Idee folgt, die in seiner Brust lebt, dann war er ein rechter Mann.“

²⁵ Vgl. etwa seine beiden nicht namentlich gezeichneten Beiträge in den Deutsch-Sozialen Blättern Nr. 179 vom 17. Januar 1892, 23ff. und Nr. 195 vom 8. Mai 1892, 222. Zur Schlüsselstellung Fritschs für den Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts: *Massimo Ferrari Zumbini*, Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus: Von der Bismarckzeit zu Hitler (Das Abendland N.F. 32, Frankfurt a.M. 2003) 321–422; im folgenden zitiert: *Zumbini*, Wurzeln des Bösen.

dessen konzentrierte er sich darauf, eine organische Verbindung zwischen dem spätrömisch gefärbten Denken Lagardes und dem aufkommenden Rassismus der 1890er Jahre herzustellen.

Wichtige Schrittmacherdienste für Lagardes Resonanz leistete zudem sein Biograph Ludwig Schemann. Mit guten Kontakten zu den „Bayreuther Blättern“ ausgestattet, verfügte der Begründer der Gobineau-Vereinigung über eine erstklassige Möglichkeit, seine Ansichten zu verbreiten. Schemann entschied sich bei der Anpreisung Lagardes für eine mittlere Tonlage. Zwar hob er die heroischen Züge des vereinsamten Zeitkritikers gebührend hervor, doch daneben stellte er den pflichtbewußten Göttinger Gelehrten, der sich um sein Ansehen keine Sorgen machen mußte²⁶. Die Glättung von Lagardes Vergangenheit erfüllte eine zentrale Funktion, verlieh sie ihm doch jene Respektabilität, ohne die ein Erfolg seiner Ideen im Bürgertum schwerlich vorstellbar war.

Vermutlich entscheidend für Lagardes langfristige Rolle in der völkischen Bewegung war der Schwiegersohn Richard Wagners, Houston Stewart Chamberlain, dessen Breitenwirksamkeit immer noch unterschätzt wird. Seine „Kriegsaufsätze“ erreichten weit mehr Leser als Sombarts „Händler und Helden“ und zählten zu den wirkmächtigsten deutschen Veröffentlichungen im Ersten Weltkrieg. Inhaltlich verbreiteten sie eine antiwestliche Ideologie, deren Subtext markant jüdenfeindliche Züge trug²⁷. Chamberlain sorgte dafür, daß der Name Lagarde dauerhaft mit dem Wagners verbunden wurde, obwohl der Orientalist dessen Musik keineswegs geschätzt hatte. In seinem 1899 erschienenen Hauptwerk „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“, das in Preußen zu den Bestandteilen der Lehrerausbildung gehörte, stellte der ehrgeizige Autodidakt manche Beziehung zu Lagardes Œuvre her²⁸.

Chamberlain stützte sich vor allem auf jene Aussagen, die eine inhaltliche Scheidung von Judentum und Christentum begünstigten. In diesem Licht wird Jawhe zum „Prototyp des edlen und dabei doch zank- und rachsüchtigen Juden“²⁹. Selbst den Ausdruck „Messias“ war Chamberlain nicht bereit, als Teil der jüdischen Tradition anzuerkennen. Statt dessen betonte er unter Bezugnahme auf Lagardes For-

²⁶ Ludwig Schemann, Paul de Lagarde. Ein Lebens- und Erinnerungsbild (Leipzig 1919); eine prägnante Charakterisierung dieses Werks bietet: Heißen, Historismus und Kulturkritik 485ff.

²⁷ Vgl. Erik Lindner, Houston Stewart Chamberlain: The Abwehrverein and the ‚Praeceptor Germaniae‘, 1914–1918, in: Leo Baeck Institute Year Book 37 (1992) 213–236, sowie als Einordnung in den ideengeschichtlichen Kontext Ulrich Sieg, Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe (Berlin 2001) 174–194.

²⁸ Houston Stewart Chamberlain, Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts, hier wiedergegeben nach der 13. Aufl. (München 1919 [zuerst 1899]) 122; im folgenden zitiert: Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Zur Rezeptionsgeschichte des vom Kaiser geschätzten Werks vgl. Helmut Berding, Moderner Antisemitismus in Deutschland (Neue Historische Bibliothek, Frankfurt a.M. 1988) 149f.; die biographischen Hintergründe von Chamberlains Weltsicht entwickelt: George C. Field, Evangelist of Race. The German Vision of Houston Stewart Chamberlain (New York 1981).

²⁹ Chamberlain, Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts 122. Vgl. auch, ebd. 279, die dezidierte Aussage: „Von dem eigentlichen jüdischen Gedanken blieb, nachdem Jesus gelebt hatte, nichts mehr übrig; wie nach vollendetem Tempelbau konnte das Gerüst abgetragen werden.“

sungen, daß es sich um ein Wort aus „Assyrien oder Babylonien“ handle³⁰. Keinerlei Probleme hatte Chamberlain hingegen mit der idealistischen Grundierung des Lagardeschen Weltbildes. Er unterstrich, daß ein „echt germanische[r] Mann“ seinem Gemüt bei der Ablehnung des Judentums vertrauen dürfe und keine ideologische Hilfe durch die Rassenlehre benötige³¹. Besondere Sympathien hegte Chamberlain für Lagardes präsentisches Religionsverständnis, das er im Kern für mystisch hielt. Nur in einem Punkt lehnte er die Ansichten des Göttinger Gelehrten scharf ab. Dieser habe ein Zerrbild Luthers verfochten, weil er den ebenso revolutionären wie nationalen Charakter der Reformation nicht erkannt habe³².

Nach der desillusionierenden Weltkriegsniederlage wurde Lagarde im völkischen Lager als Verkünder „nationaler Wiedergeburt“ angesehen. Seine Ideen, die z. T. aus der Reaktionszeit der 1850er Jahre stammten und die Erfüllung konservativer Sehnsüchte in eine ferne Zukunft verlegten, wirkten nun eigentümlich aktuell³³. Hinzu trat, daß sich Lagarde stets als Verfechter eines gefährdeten Deutschtums verstanden hatte und nun als verschmähter Prophet darstellen ließ. Dementsprechend pathetisch fielen die Reden zu seinem hundertsten Geburtstag 1927 aus. Selbst ein überzeugter Linksliberaler wie der Historiker Wilhelm Mommsen akzentuierte die ethische Lauterkeit des Lagardeschen Nationalismus³⁴. Im Kern bemühte sich Mommsen allerdings um die historische Einordnung von Lagardes Mitteleuropaplänen, die er als utopischen Kontrapunkt zur Bismarckschen Realpolitik interpretierte. Hans Rothfels wiederum unterstrich in seinem Jubiläumsartikel für die Unterhaltungsbeilage der „Königsberger Allgemeinen Zeitung“ die Nähe des Lagardeschen „Generationsgefühls“ zur Gegenwart, gab aber auch der inneren Zerrissenheit des Gelehrten breiten Raum³⁵. Mit derlei Subtilitäten pflegte sich Alfred Rosenberg nicht zu plagen, als er in seinem 1930 erstmals erschienenen „Mythus des 20. Jahrhunderts“ Lagarde als Vorläufer der nationalsozialistischen Bewegung darstellte.

³⁰ Ebd. 280f., Anm. 1, hier 280. Die wissenschaftshistorischen und politischen Hintergründe der Auseinandersetzung um die „Ursprünge“ des Judentums erörtern: *Klaus Johanning*, *Der Bibel-Babel-Streit*. Eine forschungsgeschichtliche Studie (Europäische Hochschulschriften R. 23, 343, Frankfurt a. M. usw. 1988), und *Reinhard G. Lehmann*, *Friedrich Delitzsch und der Bibel-Bibel-Streit* (Orbis Biblicus et Orientalis 133, Fribourg, Göttingen 1994).

³¹ *Chamberlain*, *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* 173f. In seiner Wortwahl spielt Chamberlain auf Lagardes vielleicht bekanntesten Satz an: „Das Deutschthum liegt nicht im Gebüte, sondern im Gemüthe.“ *Paul de Lagarde*, *Ueber die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik*. Ein Vortrag gehalten im November 1853, in: *Ders.*, *Deutsche Schriften*, (Göttingen 1920 [zuerst 1874]) 18–39, hier 30.

³² *Chamberlain*, *Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* 1008f.

³³ Vgl. *Armin Mohler*, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Ein Handbuch (Darmstadt 1972) 29 und passim.

³⁴ *Wilhelm Mommsen*, *Paul de Lagarde als Politiker*. Zu seinem 100. Geburtstag am 2. November 1927 (Göttingen 1927) 29.

³⁵ Der betreffende Zeitungsausschnitt befindet sich: Bundesarchiv Koblenz, N 1178 (= Nachlaß Mommsen) Nr. 85; dort liegen gleichfalls einige Briefe von Historikerkollegen, die in der Regel mit Mommsens Beurteilung der Lagardeschen Ambivalenzen übereinstimmen. – Für den Hinweis auf diese Dokumente danke ich herzlich Anne Chr. Nagel.

Gleich Chamberlain berief sich Rosenberg in seiner „Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit“ auf Lagarde, wenn es galt, alttestamentliche Bestandteile der Evangelien als „unchristlich“ zu denunzieren³⁶. Neben Wagner verherrlichte er Lagarde als heroischen Kämpfer „gegen die ganze bürgerlich-kapitalisierte Welt der Alberiche“³⁷. Die Überhöhung ging so weit, daß der Göttinger Philologe wie Meister Eckhart als Inbegriff deutschen Seelenadels vorgestellt wurde³⁸. Lagardes Konzept einer nationalen Religion hatte mittlerweile eine solche Selbstverständlichkeit gewonnen, daß die Ablehnung Luthers eher zweitrangig war. Bei Rosenberg wuchs Lagarde, wie einst Friedrich Barbarossa, zur mythischen Figur, die ihrer „Auferstehung harrt“³⁹. Mit der historischen Gestalt des ebenso selbstherrlich auftrumpfenden wie von Selbstzweifeln geplagten Gelehrten hatte dies schlechterdings nichts mehr tun. Erstaunlicherweise blieb das hochgradig ideologisierte Lagarde-Bild Rosenbergs – mit einigen Modifikationen – auch nach 1945 nicht ohne Wirksamkeit⁴⁰.

So unstrittig es ist, daß Lagardes eigentümliche Melange aus national-religiöser Sinngebung und positivistischem Wissenschaftsverständnis in ganz unterschiedlichen historischen Kontexten rezipiert wurde, so wenig wissen wir über die Ursachen dieses Phänomens. Dabei scheint es offenkundig, daß Lagardes neoromantische Wiederverzauberung der Welt vornehmlich über ästhetische Kategorien erfolgte⁴¹. An einem herausgehobenen Beispiel soll nun den Gründen für die ungewöhnliche Faszination nachgegangen werden, die Lagardes Texte entfalteten. Die Rede ist von Adolf Hitler, der bis dato eher selten mit dem Göttinger Orientalisten in Verbindung gebracht wurde.

III.

Die Quellen von Hitlers Weltanschauung sind schon häufiger untersucht worden, ohne daß ein besonderes Augenmerk auf die Rolle Lagardes gefallen wäre. Zwar

³⁶ *Alfred Rosenberg*, Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltungskämpfe unserer Zeit, hier wiedergegeben nach der 21./22. Aufl. (München 1934); im folgenden zitiert: *Rosenberg*, Mythos des 20. Jahrhunderts. Generell zu Rosenbergs Ablehnung des Alten Testaments: *Frank-Lothar Kroll*, Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich, (Paderborn, München, Wien, Zürich 1998) 139f.; im folgenden zitiert: *Kroll*, Utopie als Ideologie.

³⁷ *Rosenberg*, Mythos des 20. Jahrhunderts 443.

³⁸ In diesem Sinne heißt es, ebd. 237: „Erst ein Paul de Lagarde wagte wieder so offen zu sprechen, wie einst der Dominikanerprior aus dem 14. Jahrhundert.“

³⁹ *Ders.*, Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis (München 51938 [zuerst 1928]) 157f.

⁴⁰ Eigentümliche Teleologien finden sich nicht nur bei linksliberal eingestellten Anhängern des „deutschen Sonderwegs“. Auch ein konservativer Historiker wie Frank-Lothar Kroll nimmt eine bemerkenswerte Rückprojektion nationalsozialistischer Maßstäbe vor, wenn er zu Lagarde bemerkt, dieser habe Rosenberg „antizipiert“ (*Kroll*, Utopie als Ideologie 142).

⁴¹ Vgl. *Ulrich Sieg*, Anti-Semitism and Nationalism. The Case of Paul de Lagarde, Presentation at the Annual Meeting of the German Studies Association in New Orleans, Ms. September 2003.

wurde gelegentlich die Vermutung geäußert, daß er zu den Ideengebern Hitlers gehöre, doch fehlte es bislang an empirischem Material, um von einer tiefergehenden Beeinflussung sprechen zu können. Generell sind die Lektüreerlebnisse des Autodidakten nicht leicht zu ermitteln. Von der Sorge um die eigene Originalität geplagt, verwischte der leidenschaftliche Leser Hitler nach Möglichkeit die Spuren seiner geistigen Aneignung⁴². Immerhin wissen wir von einem intensiven Kontakt zu dem ihn bewundernden Chamberlain, den Hitler während seiner Landsberger Haft studierte. Gleichzeitig las er während der Arbeit an „Mein Kampf“ ideenhistorische Klassiker wie Marx, Nietzsche, Ranke oder Treitschke. Generell wird jedoch die Bedeutung dieser Lektüre nicht allzu hoch veranschlagt, weil Hitlers hermetische Weltanschauung keine echte Beeinflussung zugelassen und seine ideologischen Bekenntnisse sich primär an den Erfordernissen der politischen Großwetterlage orientiert hätten⁴³.

In der einzigen Rede, in der Hitler direkt auf Lagarde Bezug nimmt, diente der Kulturkritiker als Legitimationsinstanz. Es handelt sich um die Ansprache „Die soziale Sendung des Nationalsozialismus“, mit der Hitler nach seiner Landsberger Haft eine inhaltliche Bestimmung der völkischen Bewegung vornahm. In diesem Zusammenhang rekurrierte er auf jene Denker, die eine „innere Umwandlung“ des deutschen Volkes gefordert hätten, und nennt Lagarde neben „Turnvater Jahn“, Fichte und Richard Wagner⁴⁴. Die Forschung hat dem allerdings keine sonderliche Bedeutung zugemessen, weil Hitler zugleich prononciert darauf hinwies, daß alle völkischen Theoretiker daran gescheitert seien, „den Sieg der anderen Seite zu verhindern“. Dies lag auf einer Linie mit der in „Mein Kampf“ geäußerten Verachtung gegenüber den „deutschvölkischen Wanderscholaren“ und ließ eine nähere Beschäftigung Hitlers mit Lagarde unwahrscheinlich erscheinen⁴⁵. Nun ist eine Quelle aufgetaucht, die zur Revision dieser Ansicht nötigt.

Der Fundort ist die heute in Washington befindliche Privatbibliothek Hitlers, die zwölfhundert Bände, vermutlich knapp ein Zehntel ihrer ursprünglichen Größe, umfaßt. Sie stammen aus einem Salzbergwerk in der Nähe von Berchtesgarden

⁴² Dazu nuanciert: *Joachim Fest*, Hitler. Eine Biographie (Berlin 1973) 289, im folgenden zitiert: *Fest*, Hitler.

⁴³ Vgl. etwa die Aussage von *Ernst Nolte*, Der Faschismus in seiner Epoche. Action française. Italienischer Faschismus. Nationalsozialismus. Mit einem Vorwort zur Taschenbuchausgabe (München 1984), daß es zur Erfassung der Atmosphäre, in der Hitlers Weltbild wirken konnte, „nicht nötig“ sei, auf die Vordenker des deutschen Nationalismus, „Fichte, Arndt, Lagarde, Treitschke“ zu rekurrieren. Ähnlicher Auffassung: *Fest*, Hitler 295, der betont, daß sich Hitlers Weltbild seit 1924 nicht mehr substantiell verändert habe. – Allgemein zu den ideengeschichtlichen Bezügen in Hitlers erstem Buch: *Barbara Zehnpfennig*, Hitlers „Mein Kampf“. Eine Interpretation (München 2000).

⁴⁴ *Adolf Hitler*, „Die soziale Sendung des Nationalsozialismus“. Rede auf der NSDAP-Versammlung in Stuttgart am 16. Dezember 1925, in: *Ders.*, Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933, Bd. 1: Die Wiedergründung der NSDAP. Februar 1925 – Juni 1926, hrsg. u. komment. v. *Clemens Vollnhals* (München usw. 1994) 239–262, hier 247; dort auch das nächste Zitat.

⁴⁵ *Ders.*, Mein Kampf, hier zitiert nach der 444.–448. Aufl. (München 1939); die Textstelle findet sich ebd. 395. Knappe Interpretationen von Hitlers Rede geben: *Enrico Syring*, Hitler. Seine politische Utopie (Berlin, Frankfurt a. M. 1994) 71, sowie *Zumbini*, Wurzeln des Bösen 633f.

und dürften in ihrer überwiegenden Zahl in Hitlers Privatresidenz, dem Berghof, Platz gefunden haben. In manchen Büchern finden sich Anstreichungen des Diktators, die ihn als gewissenhaften und nicht selten engagierten Leser ausweisen⁴⁶. Bereits in „Mein Kampf“ hatte Hitler erklärt, welche Bedeutung systematische Lektüre für die Schaffung eines Weltbilds besitze. Sie habe primär das „Wertvolle vom Wertlosen zu sondern“, um „das eine dann im Kopfe zu behalten für immer“, das andere umgehend zu vergessen⁴⁷.

Hitlers Privatbibliothek enthält gleich zwei Exemplare der im November 1934 vom Münchener Lehmanns Verlag erneut aufgelegten „Deutschen Schriften“⁴⁸. Während ein Band ungelesen wirkt, enthält der andere auf 77 von insgesamt 482 Seiten mit dickem Blaustift und dünnem Bleistift vorgenommene An- und Unterstreichungen. Letztere sind meist recht präzise; häufig werden nicht nur ganze Sätze, sondern auch einzelne Satzteile markiert. In der Regel scheinen die energischen Striche Übereinstimmung zu signalisieren, nur ganz selten verweisen Fragezeichen auf sachliche Vorbehalte. Hitler verwendete ein hierarchisches System, das von der einfachen Unterstreichung über den ein- bis dreifachen Seitenstrich bis hin zu Ausrufezeichen und Kreuzen am Seitenrand reicht und Schlüsse auf die inhaltlichen Akzente seiner Hervorhebungen zulässt. Die Mehrzahl der Anstreichungen liegt in der ersten Hälfte der „Deutschen Schriften“, wodurch die kulturkritischen und religiösen Überlegungen des frühen Lagarde ein besonderes Gewicht erhalten.

Verhältnismäßig zahlreich sind die biographischen Bezüge. Der Anhänger abstinenter Lebensführung hebt die verhängnisvolle Wirkung von Nikotin und anderen Rauschgiften hervor, der in Wien politisch geprägte Nationalist goutiert Ausführungen zur geistigen Dürftigkeit der Magyaren⁴⁹. Generell zustimmungsfähig

⁴⁶ Zu den Beständen von Hitlers Bibliothek vgl. *Philipp Gassert, Daniel S. Mattern, The Hitler Library. A Bibliography* (Westport, Conn., London 2001). Knappe Charakterisierungen von Hitlers Lektürevorlieben bieten: *Jordan Mejias, Hitlers Bücher. Was hat er gelesen? Wer hat ihm Bücher geschenkt? Besuch in einer vergessenen Bibliothek*, Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung Nr. 15 vom 13. April 2003, 23 u. 25; im folgenden zitiert: *Mejias, Hitlers Bücher*, sowie *Timothy W. Ryback, Hitler's Forgotten Library. The Man, His Books, and His Search for God*, in: *New Atlantic Monthly* 291 May 2003, 76–90; im folgenden zitiert: *Ryback, Hitler's Forgotten Library*.

⁴⁷ *Hitler, Mein Kampf* 36. Vgl. auch die selbstgewisse Äußerung, ebd. 37: „Wer aber die Kunst des richtigen Lesens innehat, den wird das Gefühl beim Studieren jedes Buches, jeder Zeitschrift oder Broschüre augenblicklich auf all das aufmerksam machen, was seiner Meinung nach für ihn zur dauernden Festhaltung geeignet ist, weil entweder zweckmäßig oder allgemein wissenschaftlich.“

⁴⁸ Das genaue Erscheinungsdatum der Zweitaufgabe der „Deutschen Schriften“ findet sich im Täglichen Verzeichnis der Neuerscheinungen (Beilage zum Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel) Nr. 271 vom 20. November 1934.

⁴⁹ *Paul de Lagarde, Deutsche Schriften*, hrsg. v. *Karl August Fischer* mit einem Personen- und Sachverzeichnis (Paul de Lagarde Schriften für das deutsche Volk 1, München 21934) 21 u. 245. Der Band trägt die aufschlußreiche Widmung „Den alten Propheten des Deutschen Volkes widmet seinem Nachfolger herzlichst J. F. Lehmann“. Er läßt sich in der Hitler Library, die in den Rare Book Special Collections der Library of Congress aufbewahrt wird, unter der Signatur RBSCD VIII-b-23; DD204.L35 1934 vol. 1 [Copy 2] bestellen. An- und Unterstreichungen Hitlers in diesem Band der „Deutschen Schriften“ werden im folgenden mit der betreffenden Seitenangabe im Fließtext wiedergegeben.

scheint Hitler die Gefahr, daß die deutsche Jugend „am Ende ihrer Schulzeit vor Langeweile stirbt“ (*Lagarde*, Deutsche Schriften 360). Offenkundig ist Hitlers Vorliebe für heroische Gesten und die Bejahung des Führertums. Mit zwei Seitenstrichen markiert er Lagardes Auffassung aus dem Jahr 1853, daß Deutschland ein Cromwell fehle (vgl. ebd. 21). Ähnlich energisch ist der Satz angestrichen: „Große Männer sind unbequem, weil sie kleine Menschen zwingen, sie anzuerkennen (welche Anerkennung durch Haß ebenso füglich bezeugt wird wie durch Liebe)“ (ebd. 72). Dem korrespondiert das Festhalten der Lagardeschen Aussage, daß der Fortschritt in der Geschichte stets abhängig vom „einzelne[n] Mensch[en]“ sei (ebd. 138). Schließlich zeigt sich Hitler von der Formulierung beeindruckt, „[n]ur eines Mannes großer, fester, reiner Wille“ (ebd. 286) könne Deutschland aus der Verderbnis führen. Der Kult der bedeutenden Persönlichkeit ist eingebettet in ein tragisches Geschichtsverständnis: „[G]roße Ereignisse“, so heißt es in theatralischer Diktion, „halten auf gute Gesellschaft: mit so kleinen Menschen wie die jetzt lebenden lassen sie sich nicht ein. Die Elektrizität in der Weltgeschichte wird nur von Höhen angezogen: Maulwurfshaufen sind vor jeder Art Blitz sicher“ (ebd. 24). Beträchtliches Interesse legt Hitler gegenüber Lagardes prognostischen Fähigkeiten an den Tag. Im Licht späterer Entwicklungen erscheint vor allem ein Satz bemerkenswert, der mit einem dicken Kreuz am Seitenrand hervorgehoben ist: „Gegenwärtig treiben wir nun einem Kriege zwischen Rußland einer-, England und Frankreich andererseits zu“ (ebd. 38)⁵⁰. Allein, so wichtig Hitler die politischen Ausführungen Lagardes auch nimmt, weit mehr setzt er sich mit dem Thema „Religion“ auseinander.

Es ist kaum verwunderlich, daß Hitler in den „Deutschen Schriften“, deren Neuauflage zeitlich mit der Verschlechterung der Beziehungen zum Vatikan zusammenfiel, Passagen mit antikatholischer Tendenz angestrichen hat. Er hält fest, daß der Papst von je her das Prinzip der „Nationalität“ (ebd. 58) marginalisiert und statt dessen die eigene Unfehlbarkeit verkündet habe. Mit doppelter Seitenanstreichung bekundet Hitler seine Zustimmung zur Lagardeschen Kritik der katholischen Doppelmoral: „[E]s⁵¹ mutet der Welt zu, sowohl Clemens den Vierzehnten, der den Jesuitenorden aufhob, als Pius den Siebenten, der ihn wiederherstellte, für unfehlbar zu halten. Natürlich ist, wo solch ein Janustempel offen steht, der Krieg niemals zu Ende“ (ebd. 61). Generell scheint sich Hitler von Erörterungen angezogen zu fühlen, mit denen Lagarde die Aggressivität der päpstlichen Politik kritisiert. Diese habe im Mittelalter dazu geführt, daß der deutsche König von der Kurie als „Vasall“ (ebd. 62) betrachtet worden sei. Die schroffe Dichotomie zwischen Deutschland und dem Papst diene bei Lagarde der Legitimation des eigenen nationalen Religionsverständnisses. Hitler interessiert sich besonders für jene Wendungen, welche die Ausweglosigkeit und Härte des Konflikts zwischen Kirche und Nation unterstreichen. So erscheint ihm die Äußerung bemerkenswert: „Will

⁵⁰ In außenpolitischer Perspektive könnte auch die Anstreichung einer Passage wichtig sein, in der Polen als Teil Rußlands betrachtet wird (ebd. 116).

⁵¹ Gemeint ist Rom.

man den Romanismus unschädlich machen, so muß man Rom besiegen, und um Rom besiegen zu können, muß man Krieg mit ihm führen“ (ebd. 113). Erstaunlich ist, daß Hitler selbst Lagardes Ablehnung des Kulturkampfs positive Seiten abzugewinnen versteht. Mit einem Ausrufezeichen markiert er eine Textstelle, in der bezweifelt wird, daß der Katholizismus erfolgreich mit juristischen Mitteln bekämpft werden könne. Denn jede Art von gesetzgeberischer Gewalt, so heißt es dort in kühner Metaphorik, „treibe die Krankheit nur auf die inneren, edleren Organe“ (ebd.). Die Kritik zielt auf das rein utilitaristische Politikverständnis der katholischen Kirche, das mit dem Rechtsempfinden des deutschen Volkes nicht zu vereinbaren sei. Und in einem ohnehin bereits markierten Absatz wird die lakonische Feststellung, „[d]ie Kurie liebt nie ein Land als wann sie es brauchen kann“ (ebd. 159), noch einmal eigens durch Unterstreichung hervorgehoben. Ähnlich großes Interesse wie an antikatholischer Polemik zeigt Hitler an den antiprotestantischen Invektiven des Orientalisten.

Während der Katholizismus in den von Hitler angestrichenen Passagen als machtvolle Institution erscheint, treten beim Protestantismus primär die „zersetzenden Elemente“ hervor. Bereits dessen „Aufhebung des Zölibats“ habe unheilvoll gewirkt, weil es dadurch den „Söhnen guter Familien“ unmöglich geworden sei, eine Stelle als Geistlicher anzunehmen (ebd. 16). Ob dies allerdings zu einer generellen Ablehnung des Kirchendienstes bei „feineren Gemütern“ (ebd.) geführt hat, scheint Hitler nicht für ausgemacht zu halten; denn er kommentiert die entsprechende Stelle mit einem seiner seltenen Fragezeichen. Unzweifelhaft ist hingegen Hitlers Sympathie für Lagardes drastische Schelte protestantischer Unaufrichtigkeit. Dessen Geistliche seien „nichts als theologisch angefärbte Projektionen politischer Velleitaten: Maden, welche die Farbe der sie fütternden Frucht annehmen“ (ebd. 18). Angesichts des verheerenden Urteils über die Theologie ist es nicht überraschend, daß ihre Fakultäten gleich welcher Konfession geschlossen werden sollen. Ja, Hitler hält mit Lagarde den offenen Kampf gegen Katholizismus und Protestantismus für unausweichlich, der auch gegen die Sozialdemokratie notwendig sei (vgl. ebd. 78 u. 371). Die Einschätzung entbehrt nicht der Konsequenz, wenn man bedenkt, daß die christliche Religion wegen ihrer jüdischen Bestandteile ohnehin „dem Untergange geweiht“ sei (ebd. 267).

Immer wieder fällt Hitlers Blick auf jene Ausführungen, welche die Nähe des Protestantismus zum Judentum betonen. In dieser Perspektive wird die Paulinische Lehre zum „Reflex eines Reflexes des Evangeliums in einer energischen und edlen, aber zweifellos durch und durch jüdischen Seele“ (ebd. 18). Mit Verve kontrastiert der Orientalist die „plundrigen Lumpen des heutigen Protestantismus“ (ebd. 30) mit der „altmodische[n], aber derbe[n] und warme[n] Kleidung“ der Juden. Vor diesem Hintergrund erscheint die Idee christlicher Judenmission als hybrid, und dementsprechend wird Lagardes Feststellung markant hervorgehoben: „[J]ede Religion, sogar Fetischismus, ist besser, als der Mischmasch aus fader, feiger Sentimentalität und den abgestandenen, angefalteten Resten des Christentumes, den wir heutzutage Protestantismus nennen“ (ebd.). Dies heißt natürlich nicht, daß Hitler an den wenigen halbwegs ausgewogenen Passagen Lagardes zum The-

ma „Judentum“ interessiert war. Vielmehr bekundet gerade seine intensive Lektüre genuin wissenschaftlicher Erörterungen den Willen, sich bei einem ausgewiesenen Sachkenner gegen das Judentum zu munitionieren.

Lagardes puristischer Positivismus hatte den Quellenwert der Paulinischen Berichte energisch in Zweifel gezogen, die seiner Ansicht nach „gar keine Gewähr der Zuverlässigkeit“ (ebd. 67) böten. Hitler hebt nicht nur diese Passage hervor, sondern scheut auch vor Lagardes radikaler Konsequenz nicht zurück, „daß die christliche Theologie eine Unterabteilung der Geschichtswissenschaft ist“ (ebd. 172). Hitlers Interesse geht so weit, daß er selbst eine Liste angeblich unsittlicher Textstellen im Alten Testament anstreicht (vgl. ebd. 214). Gleichzeitig und in deutlichem Kontrast zu diesen eher fachlichen Erörterungen werden Ausführungen zum „überzeitlichen Charakter“ der Juden festgehalten. Mit einem Ausrufezeichen kommentiert Hitler den inhaltsschweren Satz: „Verderbt sind also die Juden durch die Geschichte nicht, nur in ihrer Natur erhalten“ (ebd. 28). Den Kommentator der „Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung“ irritierte diese Annotation so sehr, daß er Lagardes Äußerung schlicht als „Irrsinn“ bezeichnete⁵². Tatsächlich handelt es sich um eine judenfeindliche Wesenszuschreibung, wie sie im deutschen Idealismus keineswegs selten vorkam. Insbesondere Fichte, dessen Nationsbegriff mit radikalen Homogenitätsvorstellungen einher ging, vertrat schroff judenfeindliche Auffassungen⁵³. Bei Lagarde tritt zu diesem rigiden Nationsverständnis eine eigentümliche Kombination geschichtsphilosophischer und physiognomischer Überlegungen. Sie gipfeln in der von Hitler hervorgehobenen Aussage, das jüdische Aussehen habe sich seit den Patriarchen nicht verändert (vgl. ebd. 28). Dies stimmt mit der eigentümlichen Volkstumsmetaphysik überein, wonach die Deutschen ein viel zu weiches Material seien, um mit den Juden zusammenzuleben. Bezeichnend für die Verschärfung der Perspektive ist allerdings die Tatsache, daß Hitler den Lagardeschen Wunsch, die Religion möge die Juden mit der deutschen Nation „zusammenschmelzen“, mit einem Fragezeichen quittiert (ebd. 31).

Mit Vorliebe werden Ausführungen, welche die kulturhistorische Bedeutung der Juden herabsetzen, durch Hitler festgehalten. So sei ihnen die „Grundlage aller Zivilisation, die Monogamie“ (ebd. 28), derart fremd, daß sie erst „um das Jahr 1000 unserer Zeitrechnung“ (ebd.) akzeptiert wurde. Auch der Glaube an einen einzigen Gott sollte nicht als jüdische Leistung verbucht werden. Mit An- und Unterstreichung betont Hitler Lagardes polemische Aussage: „Der Monotheismus ist nichts spezifisch Jüdisches: Chinesen, Inder, Griechen, vermutlich auch Ägypter haben ihn gehabt: er ist das notwendige Ergebnis des Denkens und an sich ohne jeden ethischen Wert. Monotheismus ist so wenig Religion, wie das Wissen um die Einwohnerzahl Deutschlands deutscher Patriotismus ist“ (ebd. 29). Generell herrscht an der Hervorhebung despektierlicher Äußerungen zur jüdischen Religi-

⁵² *Mejias*, Hitlers Bücher 25.

⁵³ Vgl. aus der breiten Literatur zu diesem Thema *Micha Brumlik*, *Deutscher Geist und Judenhaß. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum* (München 2000) 75–131 u. 325–329, sowie *Voigts*, *Kleine Fichtes* 83–106.

on kein Mangel. Dies gilt ebenso für die Schmähung Jahwes als „Götze aus Papiermaché“ (ebd. 29) wie für die Charakterisierung des Judentums als primitive Religion, in der die Wahrsagerei eine entscheidende Rolle spiele (vgl. ebd. 258). Mit zwei dicken Buntstiftstrichen bezieht sich Hitler auf Lagardes Vorstellung, daß die Juden die Verantwortung für den Kreuzestod Jesu tragen. Und er unterstreicht jene Aussage, die einst Friedrich Nietzsche beeindruckt hatte und bei der Entstehung des „Antichrist“ eine wichtige Rolle spielte⁵⁴: „Kein Volk schlägt sein Ideal an das Kreuz“ (ebd. 64). Dem korrespondiert das Interesse an Lagardes These, das Evangelium sei durch Paulus systematisch verfälscht worden, der als „völlig Unberufener“ niemals „Einfluß auf die Kirche“ hätte gewinnen dürfen (ebd. 67).

Äußerungen Lagardes über die Juden, die sich auf die Gegenwart übertragen lassen, finden beinahe stets Hitlers Aufmerksamkeit. Dies trifft etwa für die Aussage zu, daß „die Verpflanzung der polnischen und österreichischen Juden nach Palästina“ noch „schwere Arbeit“ (ebd. 41) bedeute. Ähnliches gilt für die Forderung nach einer nationalen Religion ohne jüdische Traditionselemente, die vom Appell zu einer grundlegenden *Damnatio memoriae* begleitet wird: „Wollt ihr die orthodoxen Satzungen und Anschauungen nicht, ihr deutschen Väter, so schafft euch zunächst die biblische Geschichte des Alten Testaments vom Halse, aber so gründlich, daß ihre Namen in Gegenwart eurer Kinder nie genannt werden dürfen“ (ebd. 213). Damit verband sich die Zustimmung zu Lagardes Ansicht, daß die „Judenfrage“ nicht durch staatliche Stellen, sondern „nur durch das deutsche Volk“ (ebd. 370) ihrer Erledigung zugeführt werden könne.

Lagardes politisches Denken wurde von der Überzeugung getragen, daß die innere Reichseinigung mit den Krönungsfeierlichkeiten von Versailles noch keineswegs beendet sei. Vielmehr hätten die Deutschen ihre eigentliche Aufgabe, zur wahren Religion zu finden, noch vor sich. Aus der normativen Überhöhung des Nationsbegriffs resultiert die Forderung nach einer idealen Politik, die von Hitler mit drei Buntstiftstrichen auf beiden Seitenrändern nachdrücklich hervorgehoben wird: „Möge Deutschland nie glauben, daß man in eine neue Periode des Lebens treten könne ohne ein neues Ideal. Möge es bedenken, daß wirkliches Leben von unten auf, nicht von oben her wächst, daß es erworben, nicht gegeben wird“ (ebd. 193). Der utopischen Zukunftsverklärung entspricht die Verachtung der Tagespolitik, der die Menschen „erbärmlich tatenlos“ (ebd. 194) zusähen. In einer keinen Widerspruch duldenden Sprache wird Deutschland als „die Gesamtheit aller deutsch empfindenden, deutsch denkenden, deutsch wollenden Deutschen“ (ebd.) definiert. Und in binärer Logik, deren drastische Konsequenzen an den Nationalsozialismus erinnern, heißt es weiter: „[J]eder einzelne von uns [ist] ein Landesverräter, wenn er nicht in dieser Einsicht sich für die Existenz, das Glück, die Zukunft des Vaterlandes in jedem Augenblicke seines Lebens persönlich verantwortlich erachtet, jeder einzelne ein Held und ein Befreier, wenn er es tut“ (ebd.).

Beträchtliche Sympathien zeigt Hitler für die antiuniversalistische Stoßrichtung der Lagardeschen Weltanschauung. Mit zwei Buntstiftstrichen und einem Ausrufe-

⁵⁴ Dazu informativ: *Sommer*, Agitation 187–193.

zeichen bewertet er die Aussage, „daß eine einzelne Nation höher steht als die Menschheit“ (ebd. 164). Genau so wichtig wird Lagardes These eingeschätzt, daß Katholizismus und Liberalismus trotz aller öffentlichen Auseinandersetzung in ihrer Vorliebe für humanitär universalistische Ideale konvergierten. Letztlich handle es sich nur um den „Brotneid zweier Konkurrenten, welche alle beide zum Hause hinaus gewiesen werden müssen“ (ebd.). Zugleich findet sich in Lagardes Argumentation ein stark antibürgerlicher Affekt, der sich in der von Hitler hervorgehobenen Aussage, „die Religion wächst nicht auf Reformbanketten“ (ebd. 165), widerspiegelt. Das Endziel der „germanischen Völker“ müsse eine Vielzahl „nationale[r] Religionen“ sein, die allerdings nur gegen den energischen Widerstand des „Jesuitismus“ ins Leben treten könnten (ebd. 270)⁵⁵.

Ein apokalyptisches Geschichtsdenken bildet die zentrale Voraussetzung für die Vielzahl drastischer Werturteile. Der Untergang der maroden Gegenwart ist notwendige Vorbedingung für den Anbruch einer besseren Zeit. Bezeichnend für die Aggressivität der Lagardeschen Auffassung ist das antiintellektualistische Feindbild: „Auf der Oberfläche des neuen Deutschen Reiches schwimmt der Literat, und zwar der offen und der heimlich von irgend einem Parteihaupte geleitete Literat. Diese Wasserpest muß aus unseren Flüssen und Seen ausgerottet, das politische System muß vernichtet werden, welches ohne sie nicht existieren kann“ (ebd. 276). Kaum weniger bezeichnend ist allerdings die sentimentale Diktion, mit der Lagarde anschließend die Neugeburt der deutschen Nation ausdrückt: „[D]er reine Himmel wird alle Blumen des Ufers und alle Sterne des Himmels zurückstrahlen, die alten Götter werden aus den Fluten tauchen, und niemand wird uns weiter gram sein“ (ebd.). Hitler, für den rasche Stimmungsschwankungen und ein sentimentales Verhältnis zur eigenen Brutalität charakteristisch waren, entschied sich für die gleichmäßige Hervorhebung des gesamten Zitats. Letztlich dürfte er auch Lagardes eschatologische Perspektive geteilt haben, der von einer gewaltigen Umwälzung das Ende der heillosen Gegenwart erhoffte.

IV.

Was läßt sich aus der wechselvollen Geschichte der Lagarde-Rezeption lernen? In wilhelminischer Zeit profitierte der Göttinger Gelehrte von der Selbststilisierung als akademischer Außenseiter, die ihm vor allem aus den Reformbewegungen zahlreiche Leser zuführte. Seine Bildungskritik traf ebenso den Ton der Zeit wie seine Aktualisierung von Fichtes Nationsbegriff. In eindrucksvoller Sprache artikulierte Lagarde das weitverbreitete Unbehagen an der Moderne und präsentierte drastische Feindbilder, ohne zu einer grundlegenden Gesellschaftsveränderung aufzufordern. Überdies fand er mit Eugen Diederichs einen geschäftstüchtigen Verleger, der um den Sinnbedarf seiner Zeitgenossen wußte. Diederichs reduzierte

⁵⁵ Vgl. auch die von Hitler, ebd. 159, angestrichene Passage, in welcher der Papst verächtlich als „Puppe“ des Jesuitengenerals bezeichnet wird.

die Komplexität der Lagardeschen Texte erheblich und setzte für die Breitenwirkung auf eine Kombination aus religiöser Semantik und plakativ formulierter Kulturkritik. Im harten Konkurrenzkampf um eine zeitgemäße Form des Nationalismus erwies sich die Stilisierung Lagardes zum „Propheten des Deutschtums“ als kluge Strategie.

In der antisemitischen Bewegung schätzte man besonders die Respektabilität, die der Lagardesche Professorentitel verbreitete. Chamberlain benutzte den verstorbenen Orientalisten als Referenzgröße, wenn es galt, die eigenen jüdenfeindlichen Ansichten wissenschaftlich zu untermauern. Nach dem Ersten Weltkrieg wurde Lagarde zum „Verkünder völkischer Wiedergeburt“ stilisiert, der Enttäuschte unterschiedlicher Couleur faszinierte. Den Endpunkt der gezielten Instrumentalisierung markierte Alfred Rosenberg, dessen Lagarde-Kult den streitbaren Positivisten zur mythischen Figur überhöhte, die im „Dritten Reich“ der Beglaubigung einer „deutschen Religion“ diene.

Hans-Ulrich Wehler hat den Nationalsozialismus als „radikalnationalistische Massenbewegung“ gedeutet⁵⁶. Sollte sich diese Sichtweise als tragfähig erweisen, so spräche einiges dafür, die Rolle Lagardes als „Prophet nationaler Religion“ höher zu gewichten. An der Bedeutung nationalistischer und völkischer Ideologeme für das Geschichtsbild im „Dritten Reich“ besteht ohnehin kein Zweifel. Beispielsweise genoss Heinrich von Treitschke in der Partei großes Ansehen, und seine Büste war nicht zufällig im Vorraum des Frankschen Reichsinstituts aufgestellt⁵⁷. Sie bekundet den Legitimationsbedarf eines politischen Systems, das sich nicht auf althergebrachte Traditionen stützen konnte. Gleichzeitig verband sich mit dem radikalen Nationalismus der neuen Herrscher jenes starke Vertrauen in eine bessere Zukunft, das schon im *Fin de Siècle* zumeist in religiöser Sprache ausgedrückt worden war⁵⁸.

Über biographische Bezüge zwischen Lagarde und Hitler läßt sich trefflich spekulieren. Sie reichen vom nie verarbeiteten Tod der Mutter, über das spannungsgeladene Verhältnis zum herrischen Vater bis zur Selbststilisierung als unabhängiger Autodidakt, ja Revolutionär. Beide Außenseiter einte der Haß auf die bürgerliche Welt und eine eigentümliche Kombination aus Sentimentalität und Gewaltphantasien, die von einem notorisch guten Gewissen begleitet waren. Lagarde blieb jedoch ein „Täter in Gedanken“, und die Unterschiede zwischen dem peniblen Phi-

⁵⁶ Vgl. *Hans-Ulrich Wehler*, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* Bd.4: Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949 (München 2003) 542–580. Wehler knüpft in manchem an *Ian Kershaws* monumentale Studie *Hitler*, 2 Bde. (Stuttgart 1998, 2000) an, welche die Fruchtbarkeit von Max Webers Konzept der „charismatischen Herrschaft“ für die Erforschung des Nationalsozialismus belegt.

⁵⁷ Vgl. *Hagen Schulze*, *Walter Frank*, in: *Hans-Ulrich Wehler* (Hrsg.), *Deutsche Historiker*, Bd.7 (Göttingen 1980) 69–81, hier 74. Allgemein: *Helmut Heiber*, *Walter Frank und sein Reichsinstitut für die Geschichte des neuen Deutschlands* (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte, Stuttgart 1966).

⁵⁸ Hierzu maßgeblich: *Lucian Hölscher*, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich* (*Industrielle Welt* 46, Stuttgart 1989).

lologen und dem selbstherrlichen Agitator sind so groß, daß sie nicht ignoriert werden sollten. Als Grundlage für weitreichende psychologische Interpretationen dürften Hitlers Markierungen in den „Deutschen Schriften“ nicht ausreichen. In ideengeschichtlicher Perspektive sind die Washingtoner Funde indes alles andere als nebensächlich.

Hitlers Leseverhalten wirft erneut die Frage nach den Quellen seiner Weltanschauung auf. Die Akribie, mit der Hitler die „Deutschen Schriften“ Lagardes studierte, verrät beträchtliches Interesse. Hitler munitionierte sich mit dem orientalistischen Spezialwissen eines anerkannten Gelehrten, dessen politische Ansichten für ihn in mancher Hinsicht anschlußfähig waren. Die Wichtigkeit der Nation „[a]ls Handlungseinheit und Loyalitätspol, als Integrationszentrum und Lebenssinn“, von der Wehler mit Bezug auf Hitler spricht⁵⁹, läßt sich schon für Lagarde konstatieren. Bemerkenswerte Übereinstimmungen liegen ferner in der rückhaltlosen Bejahung der Macht und in den ideologischen Feindbildern. Vehement negieren Lagarde und Hitler die bürgerliche Welt, deren liberalen Wertekanon sie als „jüdische Herrschaftsstrategie“ interpretieren und zugleich delegitimieren.

Immer dringlicher wird die Frage, welchen Stellenwert die Religion für Hitlers Weltdeutung besitzt⁶⁰. Die Überzeugungsfestigkeit religiöser Menschen scheint er uneingeschränkt positiv beurteilt zu haben. Exemplarisch sei auf die Markierung einer Textstelle verwiesen, die Lagardes Abgrenzung von religiös indifferenten Gelehrten beinhaltet: „Wer eine Weltanschauung sein nennt, besitzt sie entweder als ein Geschenk der Religion seiner Kindheit oder als einen Erwerb der harten Kämpfe, welche er als Mann um einen neuen Glauben geführt hat. Jede Weltanschauung ist religiös“ (ebd. 363). Es dürfte schwerlich zufällig sein, daß Hitler in der Auseinandersetzung mit den christlichen Konfessionen auch jene Passagen anstreicht, welche die soziale Prägekraft und politische Bedeutung der Religion untermauern. Als „historische Potenz“ (Jacob Burckhardt) hat er sie gewiß nicht unterschätzt⁶¹.

Natürlich sind mit den hier vorgestellten Befunden nicht alle Argumente für die hermetische Geschlossenheit und Unveränderbarkeit des Hitlerschen Weltbildes entkräftet. In seiner Hitler-Biographie äußerte Joachim Fest pointiert: „[S]ein Verstand ..., produzierte kaum Gedanken, wohl aber große Kraft. Sie verengte und härtete das Ideengemenge und gab ihm eine glaziale Ungerührtheit.“⁶² Ähnliches läßt sich vielleicht über Lagarde sagen, dessen Kernaussagen nicht selten im Prophetenton formuliert sind und aus weiter Ferne zu kommen scheinen. Allein, auch für Lagarde und Hitler gilt Heraklits Erkenntnis, daß man nicht zweimal in densel-

⁵⁹ Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 4, 577.

⁶⁰ Dies unterstreicht auch Ryback, *Hitler's Forgotten Library*, der auf Hitlers zahlreiche Bücher zu spirituellen Fragen hinweist.

⁶¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die Passage in: *Hitler*, Mein Kampf 125: „Man kann nicht wirklich zwei Herren dienen. Wobei ich die Gründung oder Zerstörung einer Religion denn doch als wesentlich größer halte als die Gründung oder Zerstörung eines Staates, geschweige denn einer Partei.“

⁶² Fest, *Hitler* 296.

ben Fluß steigt. Der Göttinger Orientalist hatte in seinen „Deutschen Schriften“ Veröffentlichungen ganz unterschiedlicher Lebensphasen aus ihren ursprünglichen Kontexten gerissen und in das Bild einer einheitlichen Weltanschauung gezwungen. Und so spiegelt ihre intensive Aneignung eher den Facettenreichtum der völkischen Bewegung als die ursprünglichen Entstehungszusammenhänge im Preußen Friedrich Wilhelms IV. und Wilhelms I.

Die Anstreichungen belegen Hitlers Vorliebe für plakative Formulierungen und apodiktische Gedanken. Sie berühren ideologisch zentrale Probleme, wie die Rolle der Kirchen, die Verdammung des Judentums und die massive Überhöhung der deutschen Nation. Häufig lassen sich Beziehungen zum Inhalt von „Mein Kampf“ feststellen, aber in vielem scheint Hitler auch aktuelle Ereignisse vor Augen zu haben. Überdies legte seine Machtfülle als Diktator prinzipielle Gedanken zur Rolle der Religion im Staat und zur Konfrontation der Ideologien nahe. Hervorstechend ist das Interesse an nationalistisch-religiösen Argumentationsfiguren, die sich gegen das Judentum richten lassen. In welchem Ausmaß die Lagarde-Lektüre Hitlers Weltbild generell prägte, wird weitere Untersuchung erfordern.

Claus Arnold

Katholische „Gegenintellektuelle“ und kirchlicher Antimodernismus vor 1914

1. Katholische Intellektuelle – ein *Tour d'Horizon*

Der Begriff „katholischer Intellektueller“ scheint international gesehen eine gewisse Konjunktur zu erleben¹; im Blick auf Deutschland evoziert er zunächst aber ganz bestimmte Bilder: Man denkt an Romano Guardini oder Ernst Michel und an die Kreise, die ihr Erbe bewahren und wissenschaftlich pflegen. Katholische Intellektuelle scheint es von daher vor allem in der Weimarer Zeit gegeben zu haben², mit vielerlei Nachwirkungen in der alten Bundesrepublik. Wer das Jubiläums-Heft der katholischen Kulturzeitschrift „Hochland“ von 1953/54 durchblättert, findet einen repräsentativen Ausschnitt dieser „offiziellen“ Intellektuellen und Literaten photographisch verewigt: u. a. Karl Muth, Friedrich Fuchs, Konrad Weiß, Clemens Bauer, Werner Bergengruen, Alois Dempf, Friedrich Dessauer, Peter Dörfler, Otto Karrer, Josef Pieper, Otto B. Roegele, Maria Schlüter-Hermkes, Franz Schnabel, Reinhold Schneider³. Mit dem „Hochland“ ist natürlich nur ein, wenn auch wichtiger Teil, der katholischen intellektuellen Landschaft angesprochen, den man auch mit dem Begriff „Kulturkatholizismus“ belegen kann⁴. Im Umkreis des „Hochland“, das von 1903 bis 1971 erschien, haben wir es vor allem mit der inneren Pluralisierung des katholischen Milieus und seiner gesellschaftlichen Positionierung

¹ *Claire Toupin-Guyot*, Les intellectuels catholiques dans la société française. Le centre catholique des intellectuels français (1941–1976) (Rennes 2002); *Jay P. Corrin*, Catholic intellectuals and the challenge of democracy (Notre Dame 2002); *Kevin E. Schmiesing*, American Catholic intellectuals and the dilemma of dual identities 1895–1944 (Lewiston 2002); *Stephan Aerschmann*, Katholische Schweizer Intellektuelle und der italienische Faschismus 1922–1943 (Religion, Politik, Gesellschaft in der Schweiz 30, Freiburg i. Ue. 2002); *Hervé Serry*, Naissance de l'intellectuel catholique (Paris 2004). Im Dezember 2004 fand an der Universität Metz eine Tagung zu den intellektuellen Milieus im deutschen Katholizismus statt; vgl. je *Michel Grunewald* u. a. (Hrsg.), Das katholische Intellektuellenmilieu, seine Presse und seine Netzwerke (Convergences 40, Bern 2006).

² *Ulrich Bröckling*, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens (München 1993).

³ Hochland 46 (1953/54) Heft 1.

⁴ *Claus Arnold*, Art. Kulturkatholizismus, in: RGG⁴ 4 (2001) 1844 (Lit.).

zu tun, seien es nun die katholisch-deutsche Nationalisierung⁵ und die kaiserzeitlichen Integrationsbemühungen⁶, die siegkatholischen Tendenzen der Weimarer Zeit⁷ oder die erneuerte geistig-gesellschaftliche Leitfunktion in der Nachkriegszeit⁸. Phänomene des Milieuzerfalls zeigen sich in der Herausbildung eines Rechts- oder Linkskatholizismus, personifiziert etwa in Martin Spahn auf der einen⁹ und Walter Dirks¹⁰ auf der anderen Seite. Die besondere „katholische“ Prägung der intellektuellen Existenz ergibt sich aber stets noch aus der Spannung zum Milieu, und sei dies ganz biographisch bedingt, wie bei den zahlreichen Ex-Konvikto- ren, Ex-Seminaristen, Ex-Priestern und Ex-Jesuiten, heißen sie nun Philipp Funk, Hermann Hefele oder – einmal internationaler gesehen – Henri Bremond und George Tyrrell. Zu erinnern ist in diesem Kontext auch an die post-katholischen Intellektuellen wie Martin Heidegger¹¹, seinen weniger bekannten Gießener Philosophenkollegen August Messer oder natürlich auch an Carl Schmitt. Neben diesen „endogenen“ katholischen Intellektuellen gibt es natürlich die große Schar der Geister, die von außen kamen und – meist aus konservativer Motivation – Orientierung am Felsen Petri suchten: die Konvertiten und Re-Konvertiten, deren Freud und Leid an der Kirche Bände füllen kann, seien es nun Max Scheler oder G. K. Chesterton¹².

Im Blick auf die Kaiserzeit¹³ ist der Begriff des katholischen Intellektuellen noch kaum gebräuchlich; immerhin gewinnt das katholische Bildungsbürgertum jener

⁵ Vgl. u.a. *Barbara Stambolis*, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 269 (1999) 57–98; *Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche* (Hrsg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte* (Frankfurt a. M. 2001); *Friedrich Wilhelm Graf*, Art. Nationalismus IV.1., in: *RGG*⁴ 6 (2003) 71–74.

⁶ Vgl. generell den Themenband: *Integration oder Gegengesellschaft? Der deutsche Katholizismus um 1900: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002) 1–239, sowie *Heinz Hürten*, Karl Muths „Hochland“ in der Vorkriegszeit – oder der Preis der Integration, in: *Martin Huber, Gerhard Lauer* (Hrsg.), *Bildung und Konfession. Politik, Religion und literarische Identitätsbildung 1850–1918* (Studien und Texte zur Sozialgeschichte und Literatur 59, Tübingen 1996) 133–146; der Sbd. künftig zitiert als *Huber, Lauer*, *Bildung*.

⁷ *Thomas Ruster*, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik* (Paderborn 1994, 2¹⁹⁹⁷).

⁸ *Joachim Köhler, Damian van Melis* (Hrsg.), *Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft* (Konfession und Gesellschaft 15, Stuttgart 1998).

⁹ *Gabriele Clemens*, Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 37, Mainz 1983); *Christoph Weber*, *Der „Fall Spahn“* (1901) (Rom 1980); *Reinhard Richter*, *Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik* (Münster 2000).

¹⁰ Vgl. den Beitrag von *Klaus Große Kracht* in diesem Band.

¹¹ Zu Heideggers „Katholizität“ vgl. die zahlreichen Beiträge von *Hugo Ott*.

¹² Vgl. etwa *Patrick Allitt*, *Catholic converts. British and American intellectuals turn to Rome* (Ithaca 1997); *Christian Heidrich*, *Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen* (München 2002).

¹³ Zum Forschungsstand: *Christoph Garstka*, *Intellektuelle im Kaiserreich*, in: *Jutta Schlich* (Hrsg.), *Intellektuelle im 20. Jahrhundert in Deutschland. Ein Forschungsreferat* (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 11. Sonderheft, Tübingen 2000) 115–160; künftig zitiert als *Garstka*, *Intellektuelle*.

Tage in der Forschung an Profil¹⁴. Zum Typus des „katholischen“ Universitätsprofessors (als Theologe oder Vertreter der „Weltanschauungsfächer“ Geschichte und Philosophie) und seiner geistigen Prägung liegen einige biographische Studien vor¹⁵; ob dabei im Einzelfall die Hürde zum Sozialtypus des „akademischen Intellektuellen“ à la Harnack oder Troeltsch genommen wurde, bleibt aber schwer zu beurteilen¹⁶. Immerhin hatten die Katholiken dann großen Anteil an der intellektuellen Kriegsarbeit¹⁷. Schon unter den 93 Unterzeichnern des berühmten Aufrufs „An die Kulturwelt“ von 1914 finden sich sieben katholische Theologen¹⁸ (gegenüber fünf evangelischen) und zwei katholische Historiker¹⁹.

„Religionsintellektuelle“ im Sinne von Friedrich Wilhelm Graf²⁰ lassen sich im katholischen Bereich vor 1914 am ehesten im Kontext der sog. Modernismuskrise identifizieren²¹. In einem Netz europäisch-nordamerikanischer intellektueller Kontakte, das zugleich eine Öffentlichkeit jenseits der amtlich-kirchlichen Strukturen konstituierte, wurden Transformationen des Katholizismus projiziert, die zumal nach der starken modernistisch-antimodernistischen Polarisierung ab 1907 radikal ausfallen konnten: Alfred Loisy wandelte sich dabei vom Kirchenreformer zum Kündler einer Humanitätsreligion bzw. eines „mysticisme moral“²². Und der Ex-Priester Salvatore Minocchi bekannte 1909 in der Zeitschrift „La voce“: „Der wahre Zweck des Modernismus ist in der Tat nicht eine Reform der katholischen

¹⁴ Dieter Langewiesche, Vom Gebildeten zum Bildungsbürger? Umriss eines katholischen Bildungsbürgertums im wilhelminischen Deutschland, in: Huber, Lauer, Bildung 107–132.

¹⁵ Vgl. u. a. Karl Hausberger, Franz Xaver Kiefl (1869–1928). Schellverteidiger, Antimodernist und Rechtskatholik (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 6, Regensburg 2003); Claus Arnold, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 86, Paderborn 1999) (Lit.); künftig zitiert als: Arnold, Sauer.

¹⁶ Herman Schell, Albert Ehrhard und Martin Spahn wären wohl die prominentesten Kandidaten.

¹⁷ Vgl. allgemein Kurt Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch (Berlin 2000); zur katholischen deutschen Gegenpropaganda vgl. zusammenfassend Arnold, Sauer 309–317.

¹⁸ Albert Ehrhard (Kirchenhistoriker), Straßburg; Gerhard Esser (Dogmatiker), Bonn; Alois Knoepfler (Kirchenhistoriker), München; Anton Koch (Moraltheologe), Tübingen; Josef Mausbach (Moraltheologe), Münster; Sebastian Merkle (Kirchenhistoriker), Würzburg; Joseph Schmidlin (Missionswissenschaftler), Münster.

¹⁹ Heinrich Finke, Freiburg i. Br., und Martin Spahn, Straßburg. Zu Finke: Christoph Weber, Heinrich Finke zwischen akademischer Imparität und kirchlichem Antiliberalismus, in: AHVNrh 186 (1983) 139–165.

²⁰ Vgl. die Einleitung dieses Bandes.

²¹ Zum aktuellen Forschungsstand: Claus Arnold, Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche, in: Theologische Revue 99 (2003) 91–104; ders., Art. Reformkatholizismus, in: RGG⁴ 7 (2004). Wichtige Aspekte, die hier nicht wiederholt werden müssen, bei Friedrich Wilhelm Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlags, in: Gangolf Hübinger (Hrsg.), Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme (München 1996) 243–298, hier 282–289.

²² Claus Arnold, Alfred Loisy, in: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.), Klassiker der Theologie (München 2004).

Kirche, was eine unverwirklichbare und unmögliche Utopie ist, sondern das Bemühen, alle lebendigen Elemente des gegenwärtigen Katholizismus in den allgemeinen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft hinein aufzulösen. Wenn das Minimalprogramm, so gesagt, von protestantischen und katholischen Modernisten darin besteht, die getrennten Kirchen in eine christliche Kirche hinein aufzulösen, so kann deren Maximalprogramm nichts anderes sein als die Auflösung der christlichen Kirche in die universelle soziale Demokratie hinein, die danach strebt, eine höhere und fortgeschrittenere Form des Katholizismus zu verwirklichen.“²³

Der „Modernismus“ brachte sogar eine literarische Idealgestalt hervor: In Antonio Fogazzaros Roman „Il santo“ wurde nicht nur ein Treffen der führenden Kirchenreformer stilisiert, sondern auch ein idealistisch-einfacher „Heiliger“ als Prophet des progressiven Katholizismus präsentiert. Fogazzaros Roman²⁴, der auf persönlichen Wunsch Pius’ X. indiziert wurde, avancierte zum Roman einer bürgerlichen „reformkatholischen Generation“. Rein quantitativ ist die rasche Verbreitung des im November 1905 erschienenen Werkes bemerkenswert: 30 000 verkaufte Exemplare in Italien im ersten Jahr, 100 000 in den USA und England bis 1908, ca. zehn Auflagen in Deutschland und Frankreich zur gleichen Zeit, Übersetzungen ins Russische, Ungarische, Holländische, Spanische und Japanische. Die mystisch-reformerische Botschaft des „Heiligen“ hatte den „idealistischen“ Zeitgeist beflügelt.

In Deutschland wurde gleichzeitig der 1901 verstorbene Kirchenhistoriker und „liberale Katholik“ Franz Xaver Kraus (bei Fogazzaro als „Prof. Dane“ karikiert) posthum im Sinne eines zunehmend völkisch aufgeladenen Antikulturnationalismus²⁵ stilisiert. Kraus’ Biograph Ernst Hauviller deutete ihn im Lichte von Paul de Lagarde und Houston St. Chamberlain: „Er war für den Katholizismus – soweit dies innerhalb seiner Normen möglich war – was Paul de Lagarde für das evangelische Christentum gewesen: ein Pfadfinder für wahre, freie Religiosität kommender Zeiten.“²⁶

Friedrich Wilhelm Graf hat betont, daß sich schon in der reformkatholisch-„modernistischen“ Phase vor 1914 keineswegs durchgängig moderne bzw. liberale Kulturkonzepte finden lassen²⁷. Daneben hat Gangolf Hübinger grundsätz-

²³ Zit. nach *Giuseppe Zorzi*, Auf der Suche nach der verlorenen Katholizität. Die Briefe Friedrich von Hügels an Giovanni Semeria, Bd. 1 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 3, Mainz 1991) 216.

²⁴ *Paolo Maranon*, Il modernismo di Antonio Fogazzaro (Neapel 1998); *ders.*, Riforma religiosa e misticismo ne Il Santo di Antonio Fogazzaro, in: Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino (1-4 ottobre 1997), hrsg. von *Alfonso Botti* und *Rocco Cerrato* (Studi e testi 6, Urbino 2000), 691-706; der Sbd. künftig zitiert als *Botti, Cerrato*, Il modernismo.

²⁵ *Norbert Schlossmacher*, Der Antikulturnationalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zwischen Ideologie und antikatholischem Affekt, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) 93-122.

²⁶ Vgl. *Ernst Hauviller*, Franz Xaver Kraus. Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus (Colmar 1904) 135, vgl. ebd. 110. Zum Ganzen: *Arnold*, Sauer 120-126. Vgl. *Claus Arnold*, Art. Ernst Hauviller, in: BBKL 20 (2002) 721-725.

²⁷ *Friedrich Wilhelm Graf*, Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiege-

lich auf den kulturkatholischen Antiintellektualismus im Kaiserreich hingewiesen²⁸. Dieser Antiintellektualismus hatte freilich eine ganz spezifische Ausprägung. Er hing mit dem Feindbild der modernistischen Reformtheologen zusammen: dem „Intellektualismus“ der Neuscholastik – ein Feindbild, das bis hin zum II. Vatikanum gepflegt wurde²⁹. Wie schon Christian Pesch SJ 1911³⁰ sah sich deshalb auch Karl Rahner SJ 1943 zum Protest gegen den „Antiintellektualismus“ herausgefordert³¹. Ob aber dieser meist vitalistische, anti-neuscholastische „Antiintellektualismus“ potentieller (post-)katholischer³² „Religionsintellektueller“ ihren intellektuellen Status gefährdet, wäre im Einzelfall näher zu prüfen³³. Bei aller möglichen strukturellen Modernität der Neuscholastik ging es bei diesem Streit eben auch um die Frage, ob ein idealisiertes, repristiniertes kirchliches Mittelalter das Leitbild der Catholica in der Moderne sein könnte.

So interessant eine weitere Fahndung nach (post-)katholischen Religionsintellektuellen vor 1914³⁴ auch sein könnte: In diesem Beitrag soll es um die Negativ-

schichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hrsg. v. *Hubert Wolf* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2, Paderborn 1998) 67–106. Der Sbd. künftig zitiert als *Wolf*, Antimodernismus.

²⁸ *Gangolf Hübinger*, Die Intellektuellen im wilhelminischen Kaiserreich. Zum Forschungsstand, in: *ders.*, *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.), *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich* (Frankfurt a. M. 1993) 199–210 (mit 242–244), hier 207f; künftig zitiert als *Hübinger*, Kaiserreich. Die Behauptung Hübingers (ebd.), „die katholische Amtskirche“ fasse „in der Tradition des ‚Syllabus errorum‘ die modernen Geisteshaltungen unter dem Verdikt des Intellektualismus zusammen“, scheint fragwürdig. Die entsprechenden Quellenbegriffe in den lehramtlichen Dokumenten sind vielmehr „Rationalismus“ und „Modernismus“.

²⁹ *Hubert Wolf*, *Claus Arnold* (nach Vorarbeiten von *Uwe Scharfenecker*, unter Mitarbeit von *Andreas Ochs* und *Barbara Wieland*), *Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955*, 2 Bde. (Paderborn 2001), Sachregister ad vocem Intellektualismus/Antiintellektualismus.

³⁰ Vgl. *Hübinger*, Kaiserreich 207f. (mit 243). Zur intellektuellen Bandbreite der deutschen Jesuiten um 1900: *Klaus Schatz*, „Liberale“ und Integralisten unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002) 141–162.

³¹ *Hubert Wolf* (Hrsg.), *Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943) (Ostfildern 1994) 174–185. Zur Würdigung dieser Edition und des Rahner-Gutachtens vgl. *Thomas Ruster*, in: *Lebendiges Zeugnis* 51 (1996) 316–318 sowie die Neu-edition mit Zusammenfassung der Diskussion und der Kritikpunkte bei *A. Raffelt* (Bearb.), *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie* (Karl Rahner. Sämtliche Schriften 4, Freiburg i. Br. 1997). Vgl. auch *Karsten Kreuzer*, *Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära*, in: *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 410–420.

³² Die Frage, ob das Prädikat „katholisch“ nur noch bei aktivem Kirchenbezug zu vergeben ist, wird mit dieser Formulierung offengelassen.

³³ Z.B. bei dem kirchenreformerisch und politisch (v.a. pazifistisch) tätigen Kölner Religionsphilosophen *Johannes Hessen*: *Christoph Weber*, *Der Religionsphilosoph Johannes Hessen* (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 1, Frankfurt a. M. 1994).

³⁴ Zu denken wäre prosopographisch u.a. an *Friedrich von Hügel*, *Romolo Murri*, *Ernesto Buonaiuti*, *Henri Bremond*, *George Tyrrell* und inhaltlich vor allem an die Wiederentdeckung des „mystischen Elements“ in der Religion; vgl. aus der Fülle der Literatur: *Lawrence Barmann*, *C. J. T. Talar* (Hrsg.), *Sanctity and Secularity during the Modernist Period. Six perspectives on hagiography around 1900* (Subsidia hagiographica 79, Brüssel 1999).

folie dieser „modernistischen“ Aspirationen gehen, nämlich um den konkreten Einfluß, den konservative katholische „Gegenintellektuelle“³⁵ auf den kirchlichen Antimodernismus vor 1914 genommen haben. Der Antimodernismus wird seltener mit dem Begriff Intellektualität in Zusammenhang gebracht; er erscheint vielmehr oft als dumpfe Repression bzw. konservative Verschwörung im Stile des kirchlichen Geheimdienstes von Umberto Benigni, dem Sodalitium pianum³⁶. Dagegen soll im folgenden der Hinweis von Graf auf die mögliche strukturelle Modernität katholischer Konservatismen aufgenommen³⁷ und geprüft werden, inwiefern „intellektuelle“ Gehalte und Lebensgestaltungen auch hinter diesem Antimodernismus stehen könnten. Den archivarisches Anstoß zu diesem Thema hat der Fund der Akten zur Enzyklika Pascendi³⁸, dem wichtigsten antimodernistischen Dokument Papst Pius' X., im Vatikanischen Geheimarchiv gegeben.

2. Albert Maria Weiß und die Enzyklika Pascendi

a) Konkreter Einfluß

Wenn man den Faszikel mit den Akten zu Pascendi aufblättert³⁹, fällt einem zunächst ein Mantelbogen mit einem anderthalbseitigen Autograph Pius' X. in die Hände. Der Papst entwirft ein dramatisches Bild: Der Feind des Menschengeschlechts (also der Satan) schlafe nie, sondern ändere je nach dem Lauf der Zeiten taktisch geschickt seine Sprache; immer bereit zum Kampf, bringe er, selbst wenn

³⁵ Dieser Begriff taucht bei Hauke Brunkhorst als Kennzeichnung der deutschen „Mandarine“ auf; vgl. *Garstka*, *Intellektuelle* 134. Er wird im folgenden auf die antimodernistischen Vordenker übertragen.

³⁶ Zusammenfassung des Forschungsstandes bei *Roland Götz*, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimodernistische „Sodalitium Pianum“, in: Für Euch Bischof – mit Euch Christ. FS Friedrich Kardinal Wetter, hg. von *Manfred Weitlauff* und *Peter Neuner* (St. Ottilien 1998) 389–438; künftig zitiert als *Götz*, Benigni. Vgl. auch *Otto Weiß*, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“ (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2, Regensburg 1998); künftig zitiert als *Weiß*, *Dominikanerorden*.

³⁷ *Friedrich Wilhelm Graf*, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: *Peter Hünemann* (Hrsg.), *Jan Heiner Tück* (Mitarb.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1, Paderborn 1998) 49–65.

³⁸ Zum bisherigen Forschungsstand: *Herman H. Schwedt*, Art. Pascendi dominici gregis, in: *LThK*³ 7 (1998) 1406f. Vgl. jetzt *Claus Arnold*, Absage an die Moderne? Papst Pius X. und die Entstehung der Enzyklika Pascendi (1907), in: *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 201–224; *ders.*, Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: *Historisches Jahrbuch* 125 (2005) 153–168.

³⁹ Archivio segreto vaticano (ASV), Epistulae ad principes. Positiones et minutae 157 (1907/08), Faszikel 35^A (ohne Folierung/Paginierung). Die näheren Umstände der Redaktion von Pascendi sind Gegenstand des Frankfurter DFG-Projektes „Antimodernismus und römisches Lehramt.“

die Wahrheit ihn verfolge, seine Batterien stets neu in Stellung. Deshalb könnten wir uns nie in falscher Sicherheit wiegen, ohne die biblische Verurteilung der falschen Propheten auf uns zu ziehen, die den Frieden verkündeten, wo kein Friede sei, und den Sieg dort, wo alles zur Schlacht rufe. Und deshalb sei es zu allen Zeiten, und besonders heute, wo die große Konspiration gegen unseren Herrn Jesus Christus, gegen seine übernatürliche Religion, gegen seine Kirche und sein Priestertum durch die falschen Lehrer, die die Finsternis Licht nennen und das Licht Finsternis, zum Höhepunkt gelangt sei, nötig – was nötig ist, das verrät uns Pius X. nicht mehr, denn er ist vor Erregung aus der Konstruktion gefallen und bietet nur noch den abschließenden Satz, daß nun die Zeit zum Reden gekommen sei.

Wenn auch der Endredaktor von Pascendi, der Sekretär der lateinischen Brevien Vincenzo Sardi, die päpstliche Erregung in gefälligere lateinische Perioden kleiden und einige wenige Wortgruppen in die Einleitung der Enzyklika einbauen konnte, so wird doch deutlich, daß Pius X. – bei all seiner eindrucksvollen Arbeitskraft und seinem pastoralen Eifer – intellektueller Hilfe bedurfte, um die Enzyklika Pascendi zu schreiben. Öffnet man den Mantelbogen mit dem Autograph des Heiligen, kommen zwei kleine Briefdoppelbögen zum Vorschein. Sie sind datiert vom 29. Januar 1907 und richten sich an einen „verehrten Herrn Professor“. Unterschrieben hat sie der Dominikanerpater Albert Maria Weiß, damals Professor für Apologetik in Freiburg in der Schweiz und der Forschung als führender Antimodernist wohlbekannt⁴⁰. Weiß will in dem Brief eine Frage des ungenannten Professors beantworten und fährt dann „um der größeren Klarheit und Bestimmtheit willen“ in Lateinisch fort: „Zunächst ist die Häresie, die nun die Geister zu beherrschen bedroht, keine Häresie wie es die alten Häresien waren, also eine Ansammlung einiger Propositionen, sondern sie ist ein Kompendium, mehr noch der Extrakt und der Geist aller Häresien, quasi das letzte Wort von all dem, was die einzelnen Häresien bis jetzt durch ihre eigenen Irrtümer als letztes Ziel erstrebten.“ Deshalb reiche es nicht mehr aus, einzelne Irrtümer festzuhalten, sondern man müsse den allgemeinen Geist und den Habitus benennen, aus dem all das hervorkomme. Das sei aber sehr schwierig, weil die modernen Ideen aus sich heraus zwiespältig seien und weil ihre Vertreter sie absichtlich einnebelten, und zwar schlauer als seiner Zeit die Jansenisten. Die neue Häresie des Modernismus greife darüber hinaus die Fundamente des Glaubens und der Theologie selbst an, und so weit seien nicht einmal der Protestantismus und seine Anhänger innerhalb und außerhalb der Kirche gegangen. In vierzehn weiteren Punkten entwirft Weiß daraufhin eine Gesamtsicht des Modernismus, seinen historischen Positivismus und Relativismus in der Exegese und Patristik, der jede übernatürliche Offenbarung zunichte mache, seinen dogmatischen Minimalismus, seine Gegnerschaft zur scholastischen Philosophie, seine zersetzende Wirkung auf die Aszese in den Seminarien und Klöstern. Weiß verlangt abschließend eine theoretische und praktische Abwehr, und man erkennt unschwer Kerngedanken der Enzyklika „Pascendi“, die gute sieben Monate später erschien.

⁴⁰ Über ihn zuletzt Weiß, Dominikanerorden 133–203 und passim.

Pius X. hatte sich zwar schon länger mit dem Gedanken einer Verurteilung der gefährlichen neuen Ideen in Exegese und Religionsphilosophie befaßt. Der Weg, den die römische Kurie unter ihm bisher dazu beschritten hatte, war aber ein traditioneller: Die Indexkongregation und das Sanctum Officium hatten Werke, vor allem des Exegeten Alfred Loisy, indiziert, und im Januar 1907 waren es bereits geschlagene drei Jahre, daß man im Sanctum Officium an einem Syllabus der Hauptirrtümer Loisys arbeitete. Dieser erschien endlich im Juli 1907, sprach aber nicht explizit vom Modernismus als neuer Gesamthäresie⁴¹. Pius X. war ein ungeduldiger Papst, der Ergebnisse sehen wollte, und man wird nicht darin fehlgehen, daß ihm Pater Weiß schon vorher die Augen dafür geöffnet hatte, was eigentlich not tat: die erstmalige Offenlegung eines häretischen Systems durch das Lehramt selbst und effektive Kontrollmaßnahmen. Die Enzyklika *Pascendi* erschien im September 1907 und überbot bewußt das Dekret *Lamentabili*, wie man in den offiziellen Fußnoten in den *Acta Sanctae Sedis* offen zugab. Nicht mehr das scholastische Verfahren des Herausschälens von Propositionen, sondern die Decouvrierung einer falschen modernen Weltanschauung wurde hier geboten.

Wieder einmal ermöglicht es uns eine römische Archivöffnung, die Kommunikationskanäle konservativer Denker zum Papst noch besser offenzulegen. Pius X. unterhielt ein berühmt-berüchtigtes Privatsekretariat, die sogenannte *segretariola*, das teilweise in Konkurrenz zum Staatssekretariat trat. Die Bestände sind seit 2003 zugänglich und durch ein exzellentes Inventar erschlossen⁴². Daraus ergibt sich die Identität des „verehrten Professors“, an den Weiß eigentlich schrieb: Es war der Turiner Nationalökonom Giuseppe Toniolo⁴³, ein nach kirchlichen Maßstäben heiligmäßiger katholischer Laie, der vom Vatikan mit einer Werkausgabe, einem nach ihm benannten Institut und unlängst noch mit einer Sondermarke geehrt worden ist. Beeinflußt von der historischen Schule der Nationalökonomie⁴⁴, gehörte der sozial-konservative Toniolo zu den Vordenkern der Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ von Leo XIII. und engagierte sich in der katholischen Laienbewegung der „*Opera dei Congressi*“. Als diese von Pius X. 1906 wegen zu christdemokratisch-unabhängiger Ausrichtung aufgehoben worden waren, ernannte der Papst ihn zum Vorsitzenden einer der drei hierarchisch kontrollierten Nachfolgeinstitutionen, Vorläufern der Katholischen Aktion. Toniolos Briefwechsel mit dem Papst füllt eigene Faszikel und betrifft neben sozialpolitischen Fragen immer wieder auch Themen der internen Kontrolle der italienischen Kirche im engeren Sinne. Den Pater Weiß hatte Toniolo in den 1890er Jahren als nationalökono-

⁴¹ Claus Arnold, *Lamentabili sane exitu* (1907). Das Römische Lehramt und die Exegese Alfred Loisys, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 11 (2004) 24–51.

⁴² Alejandro M. Dieguez, *L'Archivio particolare di Pio X. Cenni storici e inventario* (Collectanea Archivi Vaticani 51, Vatikanstadt 2003); künftig zitiert als *Dieguez*, *L'Archivio*.

⁴³ Über ihn *Johannes Madey*, in: BBKL 12 (1997) 327f.; *Atti del Convegno di studi su Giuseppe Toniolo* (Treviso, 1845 – Pisa, 1918): Pisa, 7–8 ottobre 1988 (Pisa 1990); *Paolo Pecorari*, Toniolo. Un economista per la democrazia (Rom 1991).

⁴⁴ Romano Molesti, Giuseppe Toniolo e la scuola storica tedesca, in: *Il pensiero economico moderno* 20 (2000) 13–29.

mischen Professorenkollegen in Fribourg kennen- und schätzengelernet. Beide verband die sozialkonservative politische Ausrichtung wie die Angst vor einer unabhängig-laikalen Christdemokratie. Weiß war es hier wie Toniolo gegangen: Er hatte die christlich-soziale Bewegung in Österreich mitbegründet, bekämpfte dann aber als Ratgeber des Wiener Kardinals Gruscha die christlich-soziale Partei Karl Luegers schon unter Leo XIII. vergeblich und mußte deshalb Österreich verlassen. Toniolo machte sich vor diesem Hintergrund auch gerne die theologischen Ansichten von Weiß zu eigen und übermittelte schon im September 1905 ein erstes Memorandum von Weiß an Pius X. Der Papst antwortete, daß er mittlerweile auch ein längeres persönliches Gespräch mit dem Dominikaner gehabt habe und den von ihm genannten Gefahren begegnen wollte⁴⁵. Wie wir nun wissen, legte Weiß anderthalb Jahre später noch einmal nach, in dem Wissen, daß Toniolo seine Gedanken dem Heiligen Vater vorlegen würde.

b) Ein „Gegenintellektueller“

Weiß war also einer der Anreger und Vordenker der Enzyklika Pascendi, die im Grunde genommen die Agenda der katholischen Kirche bis zum II. Vatikanum mitbestimmt hat⁴⁶. Ist es aber statthaft, ihn als modernen konservativen „Gegenintellektuellen“ zu bezeichnen, oder ist er nicht nur Produkt eines Ordens, der seit über achthundert Jahren Wächter der Orthodoxie hervorgebracht hat⁴⁷ – ein Apparatschik eben? Was sind die modern-antimodernen Züge an Albert Maria Weiß? Weiß verfielt zunächst nicht einen naiven Konservativismus; er versteht sich als bewußter Erneuerer des Antiliberalismus und Ultramontanismus aus dem 19. Jahrhundert. Sein intellektuelles Schlüsselerlebnis war die Nachfolge und dann die bewußte Distanzierung von seinem Münchener Lehrer Döllinger. Dessen Schicksal blieb ihm ein warnendes Beispiel, und er meinte damit selbst in die Abgründe des Liberalismus geschaut zu haben. Er bewahrte sich deshalb eine feine Witterung für alle Tendenzen der innerkatholischen Pluralisierung, für Historismus und Subjektivität. Obwohl ihm seine Position als Freisinger Seminarprofessor Freiräume bot, wählte Weiß dann den Dominikanerorden als transnationale geistige Heimat, deren erneuerter Thomismus ihn anzog. In diesem Orden führte Weiß nun keineswegs eine anonyme Ordensexistenz, die sich selbstverleugnend in das große Ganze einordnete. Eine gewisse Flamboyanz kennzeichnete sein ganzes Wirken; er selbst stilisierte sich zu einem modernen Propheten, zu einem zweiten Jeremias und Eliasjünger⁴⁸.

⁴⁵ ASV, Archivio particolare Pio X, b. 15 (Corrispondenza: September 1905), fol. 797–799.

⁴⁶ Wolf, Antimodernismus.

⁴⁷ Auch hier ist aber zu bedenken, daß der Dominikanerorden nach der Säkularisation im 19. Jahrhundert durch geistig hervorragende Gestalten wie Lacordaire mehr oder weniger neu gegründet werden mußte.

⁴⁸ *Albert Maria Weiß*, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben (Freiburg i. Br. 1925).

Weiß' sozial- und kirchenpolitisches Engagement erfolgte aber aus intellektueller Überzeugung. In schöpferischer Aufnahme der alten jesuitisch-dominikanischen Kontroverse um die Zuordnung von Natur und Übernatur arbeitete er scharf den Vorrang des übernatürlichen Zieles heraus und entwickelte daraus eine tendenziell autoritäre Ekklesiologie und Gesellschaftslehre: „Indem Gott die Menschheit zur übernatürlichen Ordnung erhob, hat er ihr das Streben nach dem übernatürlichen Ziel nicht bloß als ein schönes Ideal, sondern auch als unerläßliche Pflicht auferlegt.“⁴⁹ „Wenn aber alles auf das übernatürliche Ziel der übernatürlichen Ordnung bezogen werden soll, dann muß jene Anstalt, in der die übernatürliche Ordnung nach Christi Gesetz verkörpert ist, ... dann muß die Kirche, muß das Papsttum ein Recht haben, zu überwachen und zu beurteilen, was der Erreichung des übernatürlichen Zieles dienlich und was hinderlich ist.“⁵⁰ Darin war für Weiß der Sinn des Ultramontanismus zusammengefaßt, und seine größte Sorge war, daß viele Katholiken um 1900 nicht mehr ultramontan sein wollten. Das war für ihn die „religiöse Gefahr“: „In religiösen Kreisen und Zeiten, besser gesagt dort, wo die Dogmatik die Herrschaft hat, da sind die Katholiken ultramontan oder kirchlich gesinnt ohne alle weitere Rücksicht. Wo die Politik die Oberhoheit gewinnt, in Zeiten, da man alles Gewicht darauf legt, die Welt zu verstehen und mit der Welt in Frieden zu leben, da siegt der Opportunismus auf Kosten des Friedens und der Einheit unter den Katholiken.“⁵¹ Weiß setzte auf konservative Identitätssicherung, auf klare Innen-Außen-Unterscheidungen, auf eine eindeutige Positionierung des Katholizismus, nämlich als Antiliberalismus und Antimodernismus. Nicht die individuelle Persönlichkeit war im Kontext der Moderne zu retten⁵², sondern die seelenrettende Autorität der Kirche zu bewahren. Dabei richtete sich Weiß' Zeitkritik auch auf die blinden Flecken in der Wahrnehmung liberal-katholischer Geister: Nationalismus, Herrenmenschentum und die antijudaistische Tendenz der Kritik an der Gesetzeskirche wurden von ihm diagnostiziert, aber zu plakativ angeprangert⁵³, als daß eine tatsächliche Nachdenklichkeit bei den Betroffenen erreicht werden konnte. Im übrigen huldigte auch Weiß einem katholisch-antikapitalistischen Antisemitismus⁵⁴, der Teil seiner konservativen Vision

⁴⁹ Ebd. 124.

⁵⁰ Ebd. 125f.

⁵¹ Ebd. 126.

⁵² *Friedrich Wilhelm Graf*, Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft um 1900, in: *Rüdiger vom Bruch, Gangolf Hübinger, Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.), Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft (Stuttgart 1989) 103–131.

⁵³ Weiß setzte sich schon 1897 kritisch mit einer etwas obskuren französischen reformkatholischen Schrift von Sar Péladan auseinander, die die Kirche von der „unseligen semitischen Schnur“ abschneiden wollte. Weiß rief dazu empört aus: „Ohne Antisemitismus bis aufs Messer kein Katholizismus der Zukunft!“ *Albert Maria Weiß*, Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart, Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1911) 236f. (Nachdruck des Artikels „Die drohende Religionsdemokratie“ von 1897).

⁵⁴ Zur Diskussion um die diesbezüglichen Thesen von Olaf Blaschke vgl. *Gisela Fleckenstein, Christian Schmidtman*, Katholischer Antisemitismus im europäischen Vergleich. Die Generaldebatte der 14. Tagung des Schwerter Arbeitskreises Katholizismusforschung am 25. November 2000

war, die „soziale Frage“⁵⁵ durch die Rückkehr zu einer mittelalterlich-ständischen Gesellschaftsidylle zu lösen.

Allen Bemühungen um konfessionelle Annäherung – nicht nur im theologischen, sondern auch im gesellschaftlich-politischen Bereich⁵⁶ – stellte Weiß seinen radikalen Antiprotestantismus entgegen: Das ursprüngliche Luthertum, das er vom späteren staatskirchlichen Byzantinismus schied, war für ihn der Vater des modernen subjektiven Geistes⁵⁷. Als Fortsetzer seines plötzlich verstorbenen Ordensbruders und Vorbildes Heinrich Suso Denifle suchte er, „Luther und das Luthertum in seiner frühesten Entwicklung“ (Bd.2, 1909) historisch zu desavouieren⁵⁸. Reformation und Gegenreformation bildeten die historische Folie, auf der Weiß auch seine Gegenwart verstand, übrigens auch in seinem Modernismus-Memorandum für Pius X.⁵⁹. Und dies ist nicht nur ein Thema der historisch motivierten Identitätsbildung⁶⁰. Bei der Suche nach strukturell verwandten Typen intransigentem Intellektualität wird man neben dem Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts⁶¹ wohl erst wieder im 16. Jahrhundert bei den humanistisch gebildeten Kontroversisten und Ketzerjägern vom Schlage eines Johannes Eck, eines Ambrosius Catharinus oder eines Alphons von Castro fündig werden⁶².

in Dortmund, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 49 (2001) 244–247; sowie die Beiträge von *Carsten Kretschmann* und mir in der von *Hubert Wolf* herausgegebenen Dokumentation der Tagung „Katholizismus und Judentum“ in der Katholischen Akademie in Bayern.

⁵⁵ Zum Kontext vgl. *Gangolf Hübinger*, *Intellektuelle und Soziale Frage im Kaiserreich*. Ein Überblick, in: *Ulrich Alemann* u. a. (Hrsg.), *Intellektuelle und Sozialdemokratie* (Opladen 2000) 29–41. Interessant ist Hübingers Hinweis (ebd.36) auf die Parallelität der Disziplinierung von Intellektuellen im katholischen und im sozialdemokratischen Milieu. Dabei sollte aber bedacht werden, daß der kuriale Antimodernismus im Falle des „praktischen Modernismus“ in vielfacher Weise in Deutschland abgegrenzt wurde – nicht zuletzt von der Mehrheit des Episkopats.

⁵⁶ Vgl. den Kampf gegen den „praktischen Modernismus“ im Zentrums- und Gewerkschaftsstreit; *Weiß*, *Dominikanerorden*.

⁵⁷ *Albert Maria Weiß*, *Liberalismus und Christentum*. Mit dem Anhang „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus“ (Trier 1914) 321f.

⁵⁸ Vgl. auch die im selben Jahr erschienene „Lutherpsychologie“.

⁵⁹ Vgl. z. B. das Echo in Giuseppe Toniolo, an Pius X., Pieve di Soligo, 21. September 1905; ASV Arch. Part. Pio X. b. 15, fol. 797f.: „Il dottissimo e piissimo Padre Weiss, più volte ebbe a discorrermi delle varie, profonde e spesso violenti correnti filosofiche, razionalistiche, antireligiose, che i suoi studi (specie l'ultimo Volume) e le sue estese relazioni personali, gli rivelarono minacciose, non solo sostenendo assalti gravi o aperti o latenti al cattolicesimo, ma insinuando insensibilmente fra i credenti stessi migliori, uno spirito dissolvente della fede e disciplina cattolica, che può rassomigliarsi allo stato degli animi, che precedette la Riforma lutherana.“

⁶⁰ Vgl. dazu *Claus Arnold*, *Konfessionalismus und kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1960)*, in: *Alberto Melloni*, *Massimo Faggioli* (Hrsg.), *Preparativi per un bilancio delle scienze religiose nel novecento* (Münster 2004) (im Druck).

⁶¹ *Otto Weiß*, *Kulturen – Mentalitäten – Mythen*. Zur Theologie und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. von *Manfred Weitlauff*, *Hubert Wolf* und *Claus Arnold* (Paderborn 2004).

⁶² Dies ist ein ergänzender Aspekt zu: *Olaf Blaschke* (Hrsg.), *Konfessionen im Konflikt*. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter (Göttingen 2002). Dazu kritisch: *Carsten Kretschmann*, *Henning Pahl*, Ein „zweites konfessionelles Zeitalter“? Vom Nutzen und Nachteil einer neuen Epochensignatur, in: *Historische Zeitschrift* 276 (2003) 369–392.

Im Kontext des sog. deutschen Katholizismus wurde Weiß' Position als dysfunktional für das Milieu empfunden, Weiß' Warnungen vor der „religiösen Gefahr“ mit Spott überzogen. Hinter Weiß standen weder der deutsche Episkopat noch der deutsche Katholizismus politischer und verbandlicher Art; neben dem Wohlwollen Pius' X. stand hinter ihm aber die Medienmacht des Herder-Verlags. Nicht als kirchlicher Funktionär, sondern als theologischer Autor trat Weiß seinen Kampf an: Bei Herder wurden fast alle seine zahlreichen Werke aufgelegt, die „Apologie des Christentums“ in fünf Bänden viermal, die noch populäreren Werke „Die Kunst zu leben“ und „Lebensweisheit in der Tasche“ erreichten Auflagen von über 30 000 Exemplaren. Hier erschienen auch sein autobiographischer Rückblick „Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben“⁶³ oder die „Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart“, die aus seinen monatlichen zeitkritischen Beiträgen in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift hervorgingen. Noch in der fünften Auflage des Herderschen Staatslexikons von 1932 ist Weiß auf einem Schmuckblatt mit Portrait und großen Worten aus seiner Feder verewigt⁶⁴.

3. Paul Wilhelm von Keppler

Kehren wir ein wenig zur Enzyklika Pascendi zurück. Giuseppe Toniolo war auch deshalb auf dem Laufenden über die Enzyklika Pascendi, weil er mit Billigung Pius' X. an der Gründung eines internationalen katholischen wissenschaftlichen Instituts arbeitete. Der Papst wollte sich bei aller Orthodoxie nämlich keine Fortschrittsfeindlichkeit nachsagen lassen und kündigte am Ende von Pascendi tatsächlich die Gründung dieses Instituts an, das die wahre, also neuscholastisch fundierte Wissenschaft befördern sollte. Aus dem Plan wurde schließlich nichts, weil sich die gemäßigten und die radikal antimodernistischen Kräfte in der römischen Kurie gegenseitig lähmten. Roger Aubert hat das bereits 1978 in abschließender Weise rekonstruiert⁶⁵. In unserem Kontext erscheint es aber bemerkenswert, daß Pius X. den persönlichen Wunsch äußerte, daß P. Weiß Mitglied des Instituts werden sollte. Er tat dies in einem Handschreiben an den intransigenten Papsthistoriker Ludwig Pastor⁶⁶, der in der vorbereitenden Kommission gegen den Kardinalprotektor des Instituts, den früheren Kardinalstaatssekretär Rampolla, arbeitete. Neben Weiß wurde durch das persönliche Eingreifen des Papstes auch der Rottenburger Bischof

⁶³ Der Rückblick: „Lebensarbeit gegen den Liberalismus“ von 1914 mußte allerdings im hochkonservativen Trierer Petrus-Verlag erscheinen, da Weiß auf dem Höhepunkt des Gewerkschaftstreits in Deutschland selbst für Herder als Autor nicht mehr tragbar war. Es blieb dann freilich bei dieser Ausnahme.

⁶⁴ Staatslexikon⁵ 5 (1932) nach 1144. Eine durchaus kritische Würdigung von Weiß findet sich im zugehörigen Artikel von *Aug. M. Knoll*; ebd. 1146–1149.

⁶⁵ *Roger Aubert*, Un projet avorté d'une association scientifique internationale catholique au temps du modernisme, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 16 (1978) 223–312.

⁶⁶ Reproduktion bei *Wilhelm Wühr* (Hrsg.), Ludwig Freiherr von Pastor, Tagebücher – Briefe – Erinnerungen (Heidelberg 1950) nach 496.

Paul Wilhelm Keppler auf die Liste des Instituts gesetzt. Keppler hatte schon 1903 ein lateinisches Memorandum gegen den deutschen Reformkatholizismus an Leo XIII. gerichtet, das Karl Hausberger unlängst ediert und dabei auch die antimodernistische Protagonistenrolle Keplers gewürdigt hat⁶⁷. Auch dieses Memorandum nimmt Gedankengänge von Pascendi vorweg, ohne daß aber ein konkreter Einfluß auf die Enzyklika aktenmäßig greifbar wäre⁶⁸. Weiß und Keppler wie auch der zur Debatte stehende Innsbrucker Jesuit und historische Polemiker Emil Michael SJ waren in der Kommission als zu wenig wissenschaftlich abgelehnt worden, u. a. von P. Franz Ehrle SJ, dem späteren Kardinalbibliothekar der hl. römischen Kirche. Der polemische und popularisierende Zug dieser Herren irritierte die Kommission ebenso, wie sie den Papst erfreute, der doch keine reine, sondern eine politisch und kirchlich wirksame Wissenschaft befördern wollte.

Im Vergleich zu P. Weiß ist Keppler als der beweglichere Intellektuelle zu betrachten. Keppler brachte ein gewisses radikal-ultramontanes Erbe von seinem geistlichen Onkel und Erzieher mit⁶⁹. Als akademischer Lehrer in Tübingen und Freiburg übte er eine neuartige Verbindung von Exegese und Homiletik, die sich an den französischen Klassikern der Kanzelrede inspirierte, ihm aber auch den milden Spott seiner streng wissenschaftlichen Kollegen und auch kritischer Studenten eintrug. Zugleich etablierte sich Keppler als kirchlicher Kunstpapst der Diözese Rottenburg und förderte insbesondere die Neugotik, aber auch den sog. Beuroner Stil. Kirchenpolitisch bewegte sich Keppler zeitweise im Fahrwasser des „liberalen Katholiken“ Franz Xaver Kraus, an den er sich in Freiburg anschloß. Ein ästhetisierender Grundzug geht durch die Interessen von Keppler, den man bei P. Weiß ganz vermißt. Keppler begeisterte sich für Gobineau, wohl vor allem für dessen „Renaissance“, und wurde Mitglied der Freiburger Gobineau-Gesellschaft von Ludwig Schemann, der ihm auch Paul de Lagarde nahebrachte. Früher als andere Katholiken entdeckte Keppler auch den Rembrandtdeutschen Julius Langbehn für sich, mit dem ihn schließlich ein enges persönliches Verhältnis verband. Aus Langbehns Kulturkritik speiste sich auch Keplers antimodernistische Wirksamkeit, die er als Bischof mit seiner berühmten Rede „Über wahre und falsche Reform“ von 1902 eröffnete. Keplers Kennzeichnung der Reformkatho-

⁶⁷ Karl Hausberger, Eine Denkschrift des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler über den Reformkatholizismus aus dem Jahr 1903, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) 321–340; ders., Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: ebd., 163–177; vgl. ders., „Reformistae quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces.“ Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Wolf, Antimodernismus 217–239.

⁶⁸ Keppler hatte allerdings im Frühjahr 1907 eine Audienz bei Pius X.; Weiß, Dominikanerorden 74.

⁶⁹ Neben den grundlegenden Beiträgen von Hausberger vgl. zum Folgenden Otto Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zu Theologiegeschichte (Regensburg 1995) passim (Reg.); Arnold, Sauer, passim (Reg.) sowie ders., Katholische Milieus in Stadt und Land Oberschwabens um 1900. Adlige Damen, Modernisten und Lourdesgrotten, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 21 (2002) 219–239.

liken als „Margarinekatholiken“ war und ist eine publizistisch wirksame Polemik⁷⁰. Keppler erreichte auch sonst die Massenwirksamkeit, die seinen modernistischen Gegnern verwehrt blieb. Keplers „Wanderfahrten und Wallfahrten in den Orient“ fesselten Zehntausende, seine bei Herder verlegten, prachtvoll ausgestatteten Essays zur christlichen Kunst schmückten tausende katholische Wohnzimmerschränke. In seinen populären Schriften „Mehr Freude“ und „Leidenschule“, deren Gesamtauflage in die Hunderttausende ging, verstand Keppler es meisterhaft, das traditionale Glaubensgut mit dem zartbitteren Schmelz des Kulturpessimismus bzw. neuromantischer Empfindsamkeit zu überziehen und dabei doch auch moderne Seelsorgsstrategien zu verfolgen. Der Weltfreudigkeit der Reformer stellte Keppler dabei eine entschlossene Jenseitsorientierung entgegen, die dann freilich auch immanente Früchte zeitigen sollte. Keppler griff dabei bewußt auch auf wenig ökumenische Kontroverslehren zurück. In seiner an die Kleriker gewandten Schrift „Die Armenseelenpredigt“ bemerkt er etwa: „Der Tod ist ein guter Sakristan. Er bringt uns Zuhörer in die Kirche, die vielleicht lange keine Predigt mehr gehört haben. Und er arbeitet unserm Worte gut vor. Er disponiert die Gemüter, bricht lang verschlossene und verrottete Gewissen auf, zieht tiefe Furchen des Leidens, in die wir unsern Samen streuen können ... (Die Totentrauer) ermöglicht es dem Prediger, mit der Pflugschar des Schmerzes in fremden Herzen zu pflügen, ohne befürchten zu müssen, daß er verletze oder verderbe. An diese Wunde darf er rühren ... Es ist nicht gut, wenn sie unter dem Einfluß des Leichtsinns und Weltsinns sich vorzeitig schließt nach dem Wort: ‚Aus dem Auge, aus dem Sinn‘.“⁷¹ Der Band enthält auch Musterpredigten, deren letzte, eine Abendpredigt für Allerseelen, typische Kostproben Keplerscher Rhetorik gibt:

„Ich aber habe euch an diesem Abend eine Botschaft zu überbringen. Sie kommt aus der Nacht, da niemand wirken kann. Die armen Seelen habe sie mir aufgetragen, diese guten Seelen, die mehr an uns als wir an sie denken und so sehr und noch mehr auf unser Heil bedacht sind, als da sie noch auf Erden lebten. Grüße sie von uns, sagten sie mir, als ich diese Predigt mit ihnen besprach, grüße sie von uns und rufe ihnen ins Gewissen hinein: Wirket, solange es Tag ist! Sag ihnen, daß wir sie bitten und beschwören, sie möchten den Tag benützen und wirken die Werke dessen, der auch sie mit einer Aufgabe und Sendung betraut hat, einzuwirken die goldenen Fäden der Gotteswerke, des Gebetes, der guten Meinung, des Gottesdienstes, der Sonntagsfeier, des Sakramentsempfanges, der Werke der Liebe ins Gewebe ihres Lebens. Sag ihnen, daß der Tag plötzlich, ohne Abend und ohne Dämmerung, umschlägt in die Nacht, da niemand wirken kann, daß manche von denen, die bei diesem Abendgottesdienst sich eingefunden haben, den nächsten Allerseelentag nicht mehr auf Erden erleben.“⁷²

⁷⁰ Friedrich Wilhelm Graf, „Gerechtigkeit für Margarinekatholiken“ (Rez. O. Weiß, Modernismus), in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 13, 16. Januar 1996.

⁷¹ Paul Wilhelm von Keppler, Die Armenseelenpredigt (Freiburg i.Br. 1913, 6-7 1919) 6f.

⁷² Ebd. 203f.

Keppler mobilisierte seinen Klerus in homiletischen Kursen, merzte modernistische Neigungen bei den Seminaristen aus und schüchterte erfolgreich die kritische Tübinger katholisch-theologische Fakultät ein, indem er den Dogmatiker Wilhelm Koch seines Amtes entsetzte und den katholischen Historiker und Legendenforscher Heinrich Günter maßregelte. Keppler schuf sich mit freien Kapitelskonferenzen neue Foren für seine Beredsamkeit und umkleidete sein Amt, das zuvor eher mit der Jovialität schwäbischen Honoratiorentums versehen worden war⁷³, mit byzantinisierender Weihe. Der modernistische Vorwurf an Keppler, er sei ein Schauspieler, er sei unecht, ein Verräter seines Förderers Kraus, verkannte die Tatsache, daß Keppler wohl der einzige intellektuelle Kopf des Episkopates war, der spürte, wohin die Fahrt des Zeitgeistes ging, und zugleich erfolgreich die Episkopalisierung seiner Diözese betrieb, auch darin wegweisend für den deutschen Katholizismus. Seine Gegner und Opfer wie Hermann Hefele und Philipp Funk schwenkten nach 1918 wenigstens teilweise auf seinen Kurs ein, als sich der modernistische Antiliberalismus mit dem antimodernistisch-ultramontanen wieder verband. Keppler selbst blieb übrigens auch politisch beweglich, engagierte sich in der theologischen Kriegsarbeit⁷⁴ genauso, wie er es nach 1918 schaffte, die Wende zur Republik besser zu vollziehen als etwa sein Münchener Kollege Faulhaber⁷⁵. Schließlich installierten seine Nepoten – sein Sekretärsneffe und sein Künstlerneffe – im Zentrum der Rottenburger Bischofsgrablage in Sülchen ein monumentales Grabmal, das eine neue Qualität Rottenburger Totenkultes markierte⁷⁶.

4. Konterrevolution von oben

Nicht nur der Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts stellte eine ernstzunehmende intellektuelle Option dar; auch der Antimodernismus Pius' X. ist maßgeb-

⁷³ Hubert Wolf (Hrsg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893)* (Ostfildern 1994).

⁷⁴ Zu Kepplers Kriegspredigt ist ein Beitrag von Klaus Schreiner in Vorbereitung.

⁷⁵ Vgl. z. B. Kepplers Predigt „zur Heimkehr der Rottenburger Krieger (gehalten am 25. Dezember 1918)“; *Paul Wilhelm von Keppler*, *Wasser aus dem Felsen*, Bd. 1 (Freiburg i.Br. 1927) 144–150, hier 146f.: „Während ihr noch draußen standet im Feld, ist daheim über Nacht die ganze bisherige Staatsordnung, die Landes- und Reichsverfassung in Trümmer gegangen. Jetzt heißt es, den Schutt aufräumen und einen Neubau aufführen. Das Volk soll nunmehr selber sich seinen Wohlfahrtsstaat bauen. Da wollen wir, da müssen wir auch dabei sein. Und wir alle, Männer und Frauen, werden das sehr ernst nehmen, denn wir wissen wohl, daß es sich um die höchsten Güter handelt, daß die ganze Zukunft des Vaterlandes, der Friede und das Wohl des ganzen Volkes davon abhängt.“

⁷⁶ Wenn man Kepplers Biographen glauben darf, überraschte Adolf von Harnack Keppler beim Kaiserjubiläum 1913 mit dem Kompliment, er habe alle seine Schriften gelesen. Keppler konnte das von sich angesichts der Fülle des Harnack'schen Oeuvres nicht behaupten, lobte aber seinerseits Harnacks „Lukas, der Arzt“ (1906): „ich glaube, Exzellenz werden später einmal am Evangelisten Lukas einen mächtigen Fürsprecher bei Gott haben“; *Adolf Donders*, *Paul Wilhelm Keppler. Bischof von Rottenburg, ein Kündler katholischen Glaubens* (Freiburg i.Br. 1935) 167.

lich von konservativen kirchlichen (Gegen-)Intellektuellen beeinflusst worden, die vielleicht genauer als der Papst das angepeilte Ziel erkannten. Weiß und Keppler sind nur zwei Protagonisten einer transnationalen Gruppe, die ein feines Gespür für die theologischen und kirchlichen Implikationen von Historismus, Anthropozentrik und Ökumenismus hatten – Umberto Benigni etwa war selbst Kirchenhistoriker und hatte mit dem kritischen Louis Duchesne in der von Leo XIII. berufenen historisch-liturgischen Kommission zusammengearbeitet⁷⁷. Benigni, Louis Billot, Ludwig Pastor, Ernst Commer und all die anderen wußten genau, was sie taten, und leiteten mit Hilfe der kirchlichen Autorität eine Wende ein, die – *mutatis mutandis* – für den Katholizismus die antihistoristische Revolution im Protestantismus nach 1918⁷⁸ vorwegnahm. Diese antihistoristische und antiliberalen Gegenrevolution von oben wurde letztlich auch von vielen am Relativismus leidenden „Modernisten“ angenommen und ist u. a. die Vorbedingung für den Siegkatholizismus der Weimarer Zeit. Die veränderte intellektuelle Atmosphäre ließ zumindest im katholischen Deutschland zunächst nur noch die Alternativen des Mitschwimmens im antiliberalen mainstream oder des Rückzugs ins innere Exil bzw. in die positive Arbeit zu⁷⁹. Der Antimodernismus dieser radikalen Ideengeber wurde zwar bald nach Pius X. und teilweise schon unter ihm bzw. gegen ihn gemildert, und der Neuscholastik nach 1918 gelang es sogar, wie Claude Langlois formuliert, Modelle gelungener Zeitgenossenschaft zu entwickeln⁸⁰, aber das geistige Klima in der katholischen Kirche war insgesamt auf lange Zeit hin erfolgreich beeinflusst worden.

Die politischen Implikationen dieses Vorgangs sind unübersehbar – vor allem, was die romanischen Länder angeht. Zwar waren nicht alle Antimodernisten so radikal wie Umberto Benigni, der bekannte, daß die Geschichte ein fortwährender verzweifelter Versuch des Erbrechens sei und daß diese Menschheit nur die Inquisition verdiene⁸¹. Eine übergreifende, wenn auch im Einzelfall nicht zwingende politische Rechtslastigkeit⁸² des italienischen und französischen Antimodernismus

⁷⁷ Christoph Weber (Hrsg.), *Die römische Kurie um 1900. Ausgewählte Aufsätze von Paul M. Baumgarten* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 10, Köln 1986) 58f.

⁷⁸ Friedrich Wilhelm Graf, *Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre*, in: Jan Rohls, Gunther Wenz (Hrsg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre* (FS Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988) 377–405.

⁷⁹ Arnold, Sauer.

⁸⁰ Claude Langlois, *Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique*, in: Botti, Cerrato, *Il modernismo* 33–51.

⁸¹ Diesen Ausspruch überliefert Benignis Hörer Ernesto Buonaiuti; vgl. Götz, Benigni 399f. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die Modernität der Pressekampagnen Benignis im Gewerkschaftsstreit und Zentrumsstreit, die die deutschen Zentrumsblätter zu regelrechten Gegenkampagnen nötigten.

⁸² Natürlich können auch vom „Modernismus“ biographische Wege zum Faschismus führen, wie das Beispiel von Brizio Casciola, dem römischen Armenseelsorger und Vorbild für den „Heiligen“ Fogazzaros, beweist. Casciola tat sich als Nationalist im Ersten Weltkrieg hervor und avancierte zum Ratgeber Mussolinis; Simona Urso, Don Brizio Casciola. Un modernismo ingenuo?, in: Botti, Cerrato, *Il modernismo* 707–725.

kann dennoch festgehalten werden. Benignis spätere Hinneigung zum Faschismus ist notorisch, aber auch logisch, da es für ihn zu Liberalismus, Sozialismus und Christdemokratie (die von den Antimodernisten als „Weiße Internationale“ diffamiert wurde) nur diese reale Alternative gab. Bekannt ist auch, daß der führende Neuscholastiker Louis Billot SJ, der in brillanter Verbindung von Intellektualität und Intransigenz der Indexkongregation 1903 ein Schreckensbild der Loisy'schen Exegese entworfen hatte⁸³, 1927 sein Kardinalat aufgab, weil er die Verurteilung der Action française durch Pius XI. nicht mittragen wollte. Unbekannt war bisher, daß ein Hauptverfasser der Enzyklika Pascendi, der französische Dogmatiker Joseph Lémius, schon 1914 erfolgreich bei Pius X. für Charles Maurras und die Action française interveniert hatte⁸⁴. Der Papst verzichtete bekanntlich darauf, die Indizierung von Maurras zu publizieren. Michel Winock hat in seinem „Jahrhundert der Intellektuellen“ geschildert, welche geistige Wende im französischen Katholizismus die schließliche Verurteilung von Maurras durch Pius XI. im Jahr 1926 ausgelöst hat. Ohne sie hätte Jacques Maritain⁸⁵ kaum zu seiner Menschenrechtsphilosophie gefunden⁸⁶, und mit ihr war wenigstens politisch die Abkehr vom radikalen Antimodernismus vollzogen, die dann nach und nach bis hin zum II. Vatikanum auch theologisch eingelöst wurde.

⁸³ *Claus Arnold*, Die Römische Indexkongregation und Alfred Loisy am Anfang der Modernismuskrise (1893–1903). Mit besonderer Berücksichtigung von *P. Thomas Esser O.P.* und einem Gutachten von *P. Louis Billot S. J.*, in: Römische Quartalschrift 96 (2001) 290–332.

⁸⁴ *Dieguez*, L'Archivio 178. Vgl. zum Ganzen *Jacques Prévotat*, Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899–1939 (Paris 2001).

⁸⁵ Über ihn *Philippe Chenaux*, in: Dictionnaire des intellectuels français (Paris 1996).

⁸⁶ *Michel Winock*, Das Jahrhundert der Intellektuellen (Konstanz 2003) 237–247 („Rom gegen die Action française“).

Harald Haury

Urlaub vom Kopfe?

Johannes Müller (1864–1949)
und die religiös-politische Wirkung Elmauer Sommerfrischen

I.

1924 erschien der von Max Scheler herausgegebene Sammelband „Versuche zu einer Soziologie des Wissens“. Die darin versammelten Autoren haben teilweise noch heute einen Namen – Helmuth Plessner etwa, Paul Honigsheim oder Leopold von Wiese¹. Mir geht es um den Beitrag eines kaum mehr bekannten Autors, des Erlanger Privatdozenten Wilhelm Vollrath. Er bearbeitete die „Soziologie moderner Lebenskreise“ und verglich dazu die Gemeinschaftsbildung um Stefan George, Rudolf Steiner, Hermann Graf Keyserling und Johannes Müller².

Vollrath hob zunächst auf eine Gemeinsamkeit ab. Alle Kreise wendeten sich gegen ein „Zuviel des Historischen“, das nachteilig sei für das Leben³. Sehr unterschiedlich gestalte sich dagegen die Form der Vergemeinschaftung. Während Stefan George und Rudolf Steiner geradezu exaltierte Lobeshymnen dargebracht würden, stünden Graf Keyserling und Johannes Müller sehr viel dezenter im Mittelpunkt ihrer Gemeinden⁴. Keyserling wolle nur „Anreger“ sein, „Betriebsleiter der Tagungen seiner Gesellschaft für freie Philosophie“⁵. Bei Müller trete ein Moment hinzu, von dem Keyserling noch träume. Müller habe bereits vor dem Weltkrieg mit Schloß Mainberg eine prägende Lokalität besessen. Das im Krieg erbaute oberbayrische Schloß Elmau wirke noch mächtiger. „Vorzüglich der Ort und sein Raum in Natur und Landschaft“ prägten „das Zusammengehörigkeitsgefühl seiner Gemeinde“ charakteristisch aus. Man habe die Elmau „ein Kloster“ genannt. Tatsächlich biete sie den Menschen eine „Entrückung“ aus „der kleinen Alltäglichkeit“. Während das Kloster aber festhalte, lasse das Schloß wieder los,

¹ *Max Scheler* (Hrsg.), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften 2, München, Leipzig 1924).

² *Dr. Vollrath-Erlangen* [ohne Vornamen], *Zur Soziologie moderner Lebenskreise* (um Stefan George, Johannes Müller, Graf Keyserling, Rudolf Steiner), in: wie Anmerkung 1, 347–364.

³ Ebd. 351.

⁴ Ebd. 353–358.

⁵ Ebd. 358.

damit „... einer in sein Leben und Werk wieder zurücktrage, was die Ruhe der Berge und die Freude am Menschen ihm droben beschert.“ Dabei bewahre der Gast aber einen „Hauch von Heimatgefühl“, was bei jeder Begegnung etwas Verbindendes entstehen lasse. Hier sei „das Haus der Hort einer Zusammengehörigkeit“⁶.

Vollrath interpretierte das Zurücktreten Johannes Müllers als charakteristischen Ausweis seiner „Sachlichkeit“ und schlug von da aus eine Brücke zu den theologischen und evangelisatorischen Anfängen des Elmauers. Für Johannes Müller sei vornehmst „das Wort Jesu der Quell neuen Lebens“. Er „verdeutschte und vergegenwärtigte“⁷ es freilich „nicht als Ethik und Ordnung wie Tolstoi, sondern als Potenz der Erneuerung und Wiedergeburt“⁸. Zugleich empfinde und denke Johannes Müller immens „völkisch“. Das Volksganze sei ihm „der höchste irdische Wert“. Darum arbeite er vornehmlich daraufhin, in jedem einzelnen die Erkenntnis „gliedlicher Zugehörigkeit“ zum Ganzen des Volkes zu erwecken. Mann und Frau sollten – wie Johannes Müller immer wieder einschärfe – nicht aneinander Genüge haben. Vielmehr komme ihre innere Verbundenheit erst dadurch zustande, „... daß beide dem Kinde dienen und in diesem dem Volk“. Ähnliches gelte für „Staat und Kirche“. Erst die „gemeinsame Sorge für die Zukunft des Volkes“ gebe ihnen „die rechte Verbundenheit“. So durchziehe alle Reden Müllers „der Rhythmus dieser soziologischen Figur: einer Verbundenheit von Zweien im Dienst an dem Dritten“⁹. Seltsamerweise – das war Vollraths letzte Beobachtung – betone Johannes Müller immer wieder, daß er sich trotz des Reichtums persönlicher Vertrautheit im Innersten, „in der bewegenden Gärung“ seines Lebens, einsam fühle. Müller stehe inmitten einer „Fülle sozialer Beziehungen“, ohne „einen Bewußtseinsreflex“ davon zu haben¹⁰.

Als Vollrath schrieb, war Johannes Müller bereits 30 Jahre als freiberuflicher Vortragsreisender und Seelsorger aktiv. Seine Karriere hatte er als „verkrachter“ Theologe begonnen, promoviert zwar in Philosophie, aber abgewiesen mit seiner theologischen Doktorarbeit. Zudem hatte er sich mit seinem ersten Arbeitgeber überworfen, der lutherischen Judenmission. Um so bemerkenswerter machte sich in der Rückschau der 1920-er Jahre sein Erfolg aus. In Berlin füllten Johannes Müllers Vorträge seit Jahrzehnten Säle mit 1000 Plätzen. Seit 1897 besaß er eine eigene Zeitschrift, die als die „Grünen Blätter“ bekannt geworden war. Ein Sponsor hatte ihm ermöglicht, 1903 auf Schloß Mainberg eine „Pflegestätte persön-

⁶ Alle Zitate ebd. 359.

⁷ Ebd. 360. Vollrath bezog sich auf die Untertitel von Johannes Müllers theologischen Hauptschriften: Die Bergpredigt. Verdeutscht und Vergegenwärtigt (München 1905); Die Reden Jesu. Verdeutscht und Vergegenwärtigt, Band 1. Von der Menschwerdung (München 1909); Band 2. Von der Nachfolge (München 1912); Band 3. Vom Vater im Himmel (München 1918); Band 4. Die Verwirklichung des Reiches Gottes (München 1933).

⁸ *Dr. Vollrath-Erlangen* [ohne Vornamen], Zur Soziologie moderner Lebenskreise (um Stefan George, Johannes Müller, Graf Keyserling, Rudolf Steiner), in: wie Anmerkung 1, 360.

⁹ Ebd. 360.

¹⁰ Ebd. 361.

lichen Lebens“ zu eröffnen. An dessen Stelle war 1916 das größere, komfortablere Schloß Elmau getreten, am Fuß der Wettersteinwand zwischen Garmisch und Mittenwald gelegen. Johannes Müller hatte einen Kreis versammelt, in dem er mit Adligen, Fabrikanten, Politikern, Intellektuellen und Künstlern verkehrte. Das Gros seines Publikums – große Namen wie Max von Baden, Hermann Bahlsen, Adolf von Harnack, Friedrich Lienhard oder Ricarda Huch sollten das nicht verdecken – war aber ein Querschnitt braven protestantischen Bürgertums, Menschen, die in ihrer hergebrachten Frömmigkeit von der urbanen Moderne verunsichert waren. Viele Kleinbürger kamen, zumal Volksschullehrer und -lehrerinnen. Auch die Pfarrer bildeten eine große Gruppe. In Elmau nahm der Anteil der „feinen Leute“ zu. Immer waren mehr Frauen als Männer um Johannes Müller¹¹.

Das war das Phänomen, das Vollrath vor Augen hatte. Ich hätte meinen Beitrag unmittelbar mit einer Skizze von Johannes Müllers Biographie und Unternehmen beginnen können. Dem habe ich aber Vollraths Aufsatz vorgezogen, als Quellentext – und dies aus drei Gründen. Vollrath zeigt, in welcher Gesellschaft Johannes Müller seinerzeit angesiedelt werden konnte. Sein Aufsatz rekapituliert im Vogelzug die Grundlinien des Elmauer Evangeliums. Schließlich bleibt nach der Lektüre der Eindruck, daß nicht alles aufging um und bei Johannes Müller. Das Schloß stand neben seinem Propheten. Und auch Johannes Müllers Verkündigung ließ sich nicht umstandslos auf einen Nenner bringen. Vollrath wußte um Johannes Müllers Bemühen, das Evangelium als Potenz der Erneuerung und Wiedergeburt zu vergegenwärtigen, als Potenz jenseits aller dogmatisch fixen Formeln. Dies und der Hinweis auf des Elmauers seltsames Gefühl von Einsamkeit lassen an den mystisch-anomischen Zug denken, den Johannes Müllers Person und Botschaft ausstrahlen konnten¹². Zugleich sah Vollrath aber auch das völkische Ordnungsdenken, das aus Johannes Müller sprach, seine formelhaft organologische Einschmelzungsarithmetik. Vollrath schilderte ein Nebeneinander. Und um dieses Nebeneinander geht es in meinem Beitrag zum Kolloquium. Ich will die Bandbreite der Aneignung Elmauer Anstöße durch zeitgenössische Intellektuelle vorführen, Suppen, in die zur Elmauer Würze noch allerhand anderes eingerührt war, das beim Kochen mit Johannes Müllers Kraut unterschiedlich reagieren

¹¹ Vgl. Johannes Müllers Autobiographie *Vom Geheimnis des Lebens. Erinnerungen*, Band 1. Jugend und Sendung (Stuttgart 1937); Band 2. Schicksal und Werk (Stuttgart 1938), Bd. 3. Gegen den Strom. Aus dem Nachlaß hrsg. v. *Bernhard Müller* (Elmau 1953). Vgl. dazu als jüngere Darstellungen *Thomas Martin Schneider*, Johannes Müller, in: NDB, Bd. 18 (Berlin 1997) 426–428; *Jochen-Christoph Kaiser*, Erneuerungsbewegungen im Protestantismus, in: *Diethart Kerbs, Jürgen Reulecke* (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen. 1880–1933* (Wuppertal 1998) 581–593, hier 585–588 und *Harald Hawry*, Von Riesa nach Schloß Elmau. Johannes Müller (1864–1949) als Prophet, Unternehmer und Seelenführer eines völkisch-naturfrommen Protestantismus (Gütersloh 2005). Johannes Müllers Nachlaß (im folgenden abgekürzt als NL JM) liegt in Schloß Elmau.

¹² Vgl. *Hans Pöhlmann*, Johannes Müller und Rudolf Eucken, in: *Noris. Bayrisches Jahrbuch für protestantische Kultur* 24 (1910) 1–11; *Hermann Schwarz*, Über neuere Mystik in Auseinandersetzung mit Bonus, Müller, Eucken, Steiner (Gütersloh 1922) 49–60 und *August Messer*, Über Johannes Müllers religiöse Weltanschauung, in: *Philosophie und Leben* 2 (1926) 65–78.

konnte. Dazu habe ich drei Szenen vorgesehen, die jeweils unterschiedliche Wirkungslinien vorstellen.

II.

Johannes Müller kündete vom Erwachen einer neuen Kultur. Die seelenlose „Bewußtseinskultur“ und die schuldopferfixierte „Religion des Christentums“ sollten einer „Wesenskultur“ „persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens“ weichen. Dazu ver helfe das Erleben von Gottes alles durchdringendem Heilswillen. Er spreche zu den wachen Menschen aus dem Lebensgesetz der Natur. Damit die von der Bewußtseinskultur gefesselte Seele wieder für die göttlichen Lebensschwingungen empfänglich werde, müsse man unter den Eindruck der Persönlichkeit Jesu geraten, wie sie die Evangelien zeigten¹³. Daß Johannes Müller mit diesen Gedanken eindrucksvoll reüssierte, hing zu einem Gutteil mit seinem Genie der Vermittlung zusammen. Es kam in seiner Vortagsrhetorik ebenso zur Geltung wie in der Gestaltung des Schloßlebens durch Tanz, Musik und eine Lockerung im bürgerlichen Alltag beklemmender Etikette. Johannes Müller weckte die Ahnung eines freieren Christentums, einer Daseinsunmittelbarkeit jenseits allen Reflektierens. Dennoch – und das ist gegen seine Widerrede festzuhalten¹⁴ – bot er akademisch geschulte Gottesgelehrsamkeit, genauer: eine monistisch „vitalisierte“ Form der „modernen“ Theologie.

Bekanntlich geriet die liberale – und mit ihr die moderne – Theologie nach dem Ersten Weltkrieg in eine Krise¹⁵. Das traf auch Johannes Müller, der sich zwischen der aufkommenden Anthroposophie auf der einen und der dialektischen Theologie auf der anderen Seite wiederfand, von der gerade junge Theologen nach dem Ersten Weltkrieg angezogen wurden¹⁶. Und doch war die „Krise“ in Johannes

¹³ Vgl. als zeitgenössische Darstellungen von Johannes Müllers Verkündigung *Friedrich Rittelmeyer*, Was will Johannes Müller? Kurze Darstellung und Würdigung (München 1910); *Karl Bebringer*, Die Entstehung des ursprünglichen Lebens bei Johannes Müller. Darstellung und Kritik (Gütersloh 1928) und *Constantin Zuyderhoff*, Die Heiligung durch die Seele. Was hat Johannes Müller der Psychologie und der Psychotherapie zu sagen? (Bern Phil. Hist. Diss. 1953). Eine systematisch angelegte Zusammenfassung aus Johannes Müllers eigener Feder ist der Aufsatz „Das dritte Reich“, in: *Grüne Blätter* (im folgenden abgekürzt als GB) 21 (1919) 53–96.

¹⁴ Vgl. etwa *Johannes Müller*, Von Mißverständnissen und Widersprüchen, in: GB 16 (1913) 17–25, hier 23f.

¹⁵ Vgl. etwa – stellvertretend für die umfangreiche Sekundärliteratur – Jacob Taubes Charakterisierung des Zusammenhangs, in: *ders.*, Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg. Nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von *Aleida Assman* (München 1993) 77–97.

¹⁶ Vgl. *Helmut Zander*, Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft, in: *Friedrich Wilhelm Graf, Hans Martin Müller* (Hrsg.), Der deutsche Protestantismus um 1900 (Veröffentlichung der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 19, Gütersloh 1996) 238–297 und *Manacnuac Matthias Lichtenfeld*, Georg Merz – Pastoraltheologe zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (Gütersloh 1997) 96–183.

Müllers Fall nur die eine Seite der Medaille. Zwar suchte er das Heil in der Welt und den Seelen der Menschen aufgehen zu lassen – wofür ihn Karl Barth einen „Subjektivist“ und „Romantiker“ schimpfte¹⁷. Zugleich stellte Johannes Müller sein Evangelium als „Jenseits im Diesseits“ aber scharf gegen die bisherige Kultur und Religion. Seinem Vitalismus eignete ein antihistoristischer Zug, in dem er sich mit der Theologie des Römerbriefes¹⁸ traf. Dies und Johannes Müllers – gänzlich unakademische – Aura prophetischer Gottunmittelbarkeit, machten ihn dort interessant, wo nach einer Möglichkeit gesucht wurde, die hergebrachten liberalen Reich-Gottes-Theologien kulturschaffender Weltdurchdringung „krisenfest“ zu machen. Jedenfalls wurde Johannes Müllers Botschaft der „Menschwerdung“ zu Beginn der 20er Jahre neben Adolf von Harnacks Marcion-Buch entsprechend genannt. Belege finden sich in Beiträgen der Christlichen Welt, etwa in Reinhold Plancks „Der Streit um die Führer“¹⁹ oder in August Albers „Johannes Müller und Karl Barth. Was sie uns heute sind“²⁰. Planck war Pfarrer und eine führende Figur der religiösen Sozialisten in Württemberg²¹, Albers Lektor bei C.H. Beck und enger Freund des 1930 zum Katholizismus konvertierten Theologen Erik Peterson²².

Ich habe mir für meinen Beitrag ein anderes Beispiel gewählt, die Eisenacher Gesamt-Tagung des liberalprotestantischen „Bundes für Gegenwartschristentum“ vom 3. bis 5. Oktober 1921. Der Bund war 1914 gegründet worden. 1920 hatte sich ihm die „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ angeschlossen, ein Eliteverband des liberalen Protestantismus²³.

Auf der Tagung ging es um die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie – unter den Anwesenden war Friedrich Gogarten. Das Thema zog mehrere Hundert Besucher an, darunter viele Universitätstheologen. Es gab drei Hauptvorträge. Sie wurden in der „Christlichen Welt“ abgedruckt. Ein stark komprimiertes Protokoll der Diskussion findet sich in den „Vertraulichen Mitteilungen an die Freunde der Christlichen Welt“²⁴. Im Verlauf der Tagung war es nun der dritte Vortrag, der besonders intensive Diskussionen erregte und manchen Teil-

¹⁷ Vgl. Karl Barths Brief an Johannes Müller vom 20.5.1920 und dessen Antwort vom 16.6.1920 (beide in Abschrift, NL JM).

¹⁸ Vgl. *Karl Barth*, Der Römerbrief, 2. Auflage in neuer Bearbeitung (München 1922).

¹⁹ *Reinhold Planck*, Der Streit um die Führer, in: Christliche Welt (im folgenden abgekürzt als CW) 35 (1921) 569–575. Vgl. dazu den Kommentar der Lehrerin *Marie Killmann*, Um Friedrich Wilhelm Förster. Zum Führerproblem, in: CW 35 (1921) 760f.

²⁰ *August Albers*, Johannes Müller und Karl Barth. Was sie uns heute sind, in: CW 35 (1921) 498–501.

²¹ *David J. Diephouse*, Pastors and Pluralism in Württemberg (Princeton 1987) 283. Vgl. die Personalakte Reinhold Plancks im Landeskirchlichen Archiv Stuttgart.

²² *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk (Freiburg, Basel, Wien 1992) 62, 505.

²³ *Martin Rade*, Bund für Gegenwartschristentum, in: RGG² Bd.1 (Tübingen 1927) 1369f. und *Daniela Dunkel*, Christliche Welt/Freunde der christlichen Welt, in: RGG⁴ Bd.2 (Tübingen 1999) 267–269.

²⁴ *Martin Rade*, Sonderversammlung der Freunde der Christlichen Welt, in: Vertrauliche Mitteilungen an die Freunde der Christlichen Welt 71 (1921) 777–779 und *ders.*, Bund für Gegenwartschristentum. Erste und zweite Hauptversammlung, in: ebd. 779–786.

nehmer stark an Johannes Müller erinnerte²⁵. Ihn hielt der Freiburger Gymnasialprofessor und Leiter der dortigen Volkshochschule Reinhard Liebe²⁶.

Liebe, 1878 in Dresden geboren²⁷, war seit 1909 mit Johannes Müller bekannt²⁸. 1913 hatte er den Kündler der „Menschwerdung“ in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ als Hoffnung gebendes Beispiel einer männlich deutschen Überwindung aller romantisch-sentimentalen Erweckungsfrömmigkeit gerühmt²⁹. Sein Eisenacher Vortrag hieß „Der Gott des neuen Geschlechts und wir“³⁰. Liebe bot den Zuhörern eine vitalistische Lebenstheologie. Johannes Müller erwähnte er nur am Schluß, dort aber in Form eines Bekenntnisses: Liebe wolle über Johannes Müller nicht zu viele Worte machen, „... denn ich stehe ihm zu nahe dazu, ich müßte mich selbst kritisieren“³¹.

Liebe war wegen seiner Schrift „Die Neugeburt des Christentums. Ein Buch von der Schicksalsfrage des Geistes der Gegenwart“³² eingeladen worden, erschienen 1920 im sächsischen Freiberg in einer Auflage von 5000 Exemplaren. Sie hatte in sächsischen und thüringischen Kirchenkreisen Aufmerksamkeit erregt³³. 1926 folgte eine zweite Auflage³⁴. Diese Schrift stelle ich Ihnen näher vor. Ihre Lektüre langweilte mich zunächst, weil ich die Gedankenführung von Johannes Müller her kannte. Aber am Schluß, da wurde es „gruselig“.

Liebe skizzierte einleitend sein Anliegen: Die abendländische Kultur und das mit ihr verbundene hergebrachte Christentum seien in einer „Krise“: „Wir können nicht mehr Christen sein, aber wir werden das Christentum auch nicht los.“³⁵ Es bleibe nur eins: „ein neues Christentum zu schaffen“ und daraus eine neue Kultur hervorgehen zu lassen³⁶. Über deren Fundament bestehe zwischen allen Religiösen

²⁵ Vgl. *Matthias Kroeger*, Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive Bd. 1 (Stuttgart 1997) 304 und *Martin Rade*, Bund für Gegenwartschristentum. Erste und zweite Hauptversammlung, in: Vertrauliche Mitteilungen an die Freunde der Christlichen Welt 71 (1921) 782–786.

²⁶ Vgl. zur gesamten Tagung *Matthias Kroeger*, Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive Bd. 1 (Stuttgart 1997) 304–311.

²⁷ *Oskar Rühle*, Liebe, Reinhard, in: RGG² Bd. 3 (1929) 1644.

²⁸ Vgl. den Brief Reinhard Liebes an Johannes Müller vom 13.7.1909 (NL JM) und Reinhard Liebes 1947 zugunsten Johannes Müllers abgegebene Eidesstattliche Erklärung (Spruchkammerakte Johannes Müller, Staatsarchiv München).

²⁹ *Reinhard Liebe*, Wider den Pietismus. Ein Wort zu der Krisis im gegenwärtigen kirchlichen Leben Deutschlands, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 23 (1913) 280–312.

³⁰ *Ders.*, Der Gott des heutigen Geschlechts und wir. Vortrag gehalten im Bund für Gegenwartschristentum zu Eisenach am 5.10.1921, in: CW 35 (1921) 850–853, 883–889, 866–868.

³¹ Ebd. 868.

³² *Ders.*, Die Neugeburt des Christentums. Ein Buch von der Schicksalsfrage des Geistes der Gegenwart (Freiberg i.Sa. 1920).

³³ *Matthias Kroeger*, Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive Bd. 1 (Stuttgart 1997) 305 A 70.

³⁴ *Oskar Rühle*, Liebe, Reinhard, in: RGG² Bd. 3 (Tübingen 1929) 1644.

³⁵ *Reinhard Liebe*, Die Neugeburt des Christentums. Ein Buch von der Schicksalsfrage des Geistes der Gegenwart (Freiberg i. Sa. 1920) 5f.

³⁶ Ebd. 7.

Übereinstimmung: daß hinter allem Leben eine einheitliche Grundstruktur und eine ewige Gesetzlichkeit stünden³⁷.

Auf die Einleitung folgte der erste Teil von Liebes Buch. Er war überschrieben mit: „Die Grundlagen: Das Wesen des Christentums und seine Lage in der Gegenwart“³⁸. Liebe nannte die Religion ein „zwiespältiges Gebilde“. Ein Teil sei „Phantasie“ und „Dichtung“, der andere „Erleben der Wirklichkeit“³⁹. Entsprechendes gelte für das menschliche Seelenleben. Das Alltags-Ich, Träger vieler Phantasien und Befangenheiten, müsse von dem „wahren Ich“ abgehoben werden, dem „Überirdischen, Transzendenten in unserer Brust“⁴⁰. In ihm wurzele alle „Genialität“, eine „Lebensleidenschaft unpersönlicher Art“, die zur Grundlage einer neuen Religion und Kultur werden könne⁴¹.

Ich will hier nicht in eine Liebe-Philologie eintreten. Man wird in Liebes Begrifflichkeit eine Melange aus deutschem Idealismus, Willenspathos der 1920er Jahre und Johannes Müller sehen dürfen, auf den sich Liebe im Text mehrfach bezieht⁴². Analog zu Johannes Müller beschrieb Liebe das „wahre Ich“ als gegenwärtig gebunden und betäubt. Um es zu lösen, brauche es vor allem anderen – dem Schicksal, der Kunst und der Natur – das Erlebnis eines wachen, vollkommen in der Gottinnigkeit aufgegangenen Menschen. Ein solcher Mensch sei aber der Stifter des Christentums gewesen. Um das zu erkennen, müsse man das „mythologisch-phantastische Material“ abheben, unter dem der ursprüngliche Jesus verschüttet worden sei, und „ein wenig von dem kongenialen Verständnis“ entwickeln, das namentlich „aus Johannes Müller“ spreche⁴³. Dann trete das Geheimnis von Jesu Wesen hervor, eine „Lebensleidenschaft“ von geradezu amoralischer Absolutheit, ein rücksichtsloser „Wille zum Zusammenstoß“, der sich notfalls bedingungslos opfere – aber eben nicht aus Weltverneinung, sondern aus Liebe zum Leben⁴⁴.

Der „Zweite Teil“ von Liebes Buch, „Der Aufbau: Das neue Christsein“⁴⁵ wiederholte zunächst das bislang Gesagte in der Form eines Katechismus: Gott sei „Leben“, Leben aus einer „Ichheit“, beseeltes Leben⁴⁶. Gott sei „Liebe“⁴⁷. Eine Liebe freilich als „Schöpfungsgewalt“, voll „Ernst und Herbheit“, „übermoralisch, fast unmoralisch“, „Vaterliebe“ – so Reinhard Liebe⁴⁸. Gott sei „das Sein“ hinter der „Erscheinung“⁴⁹. Echte Frömmigkeit bestehe darin, sich an die Ewigkeit im

³⁷ Ebd. 8.

³⁸ Ebd. 14.

³⁹ Ebd. 14.

⁴⁰ Ebd. 20.

⁴¹ Ebd. 22f.

⁴² Ebd. 10, 35, 42, 93, 145, 161f., 168f.

⁴³ Beide ebd. 42.

⁴⁴ Ebd. 57. Vgl. ebd. 51–59.

⁴⁵ Ebd. 97.

⁴⁶ Ebd. 97f.

⁴⁷ Ebd. 113.

⁴⁸ Ebd. 117f.

⁴⁹ Ebd. 121f.

Leben auf der Erde hinzugeben. Dazu ver helfe eine Wiedergeburt des wahren Ichs. Sie werde möglich durch den kongenialen Eindruck Jesu⁵⁰. Liebe wandte sich nun der sozialen Ausformung der neuen Religion zu. Ihr entspreche der Zusammenschluß freier Seelengemeinschaften zu wahren Ehen und Freundesbünden. Von unten nach oben, aus dem Zusammenschluß von gemeindlichen Kreisen persönlicher Fühlung müsse künftig auch die Kirche als echte „Volkskirche“ erwachsen⁵¹ – dem Thema hatte Liebe 1919 eine eigene Schrift gewidmet⁵².

Soweit, so gut. Nun aber zu dem, was gruseln macht: Liebe betonte immer wieder die Herbheit der göttlichen Lebens- und Liebesbewegung. Die Entbindung des neuen Lebens müsse als radikaler „Gesundungsprozeß unseres ganzen tiefkranken geistleiblichen Organismus“ begriffen werden⁵³. Einerseits sei das neue Leben bedroht durch die alten Mächte, andererseits wolle es das Kranke austreiben und allenthalben Leben hervor zwingen. Darum sei es gewaltsam⁵⁴. Wichtiger als alle Kreise sei für die weltumbildende Liebe „der Staat“⁵⁵: „Wir brauchen den Staat und wir brauchen Gewalt“⁵⁶. Gemeint seien aber nicht der „Zwangsstaat der vorrevolutionären Ära“ oder der „liberale Freiheitsstaat der Revolution“, sondern ein Staat, der „die Herrschaft der Guten“ ermögliche, alles Lebendige „frei wachsen“ lasse, aber von „unerbittlicher Strenge“ gegen alles „Wertlose“ sei. Darin würden sich „Jesus und Nietzsche“ finden. Gerade dem deutschen Volk⁵⁷ sei solch ein „wahrer Volksstaat“⁵⁸ vorgezeichnet, an dem „die Welt genesen“ könne⁵⁹. Liebe wurde konkreter und nannte als Leitlinien staatlichen Handelns die „Auslese der Besten“, den „Aufbau der Macht für die berufenen Führer“, die „Entrechtung der Niederträchtigen auf Zeit oder auf Dauer“, die „Unschädlichmachung (bis zur Ausmerzung) der wirklichen Schädlinge des Volkes“ und eine „planmäßige Entvölkerung und ‚Entzivilisierung‘ mit dem Ziel der größtmöglichen Steigerung der seelischen Qualität und der wahren Wesenskultur“⁶⁰. Deutschland müsse hier allein schon aus Not vorangehen, weil es nach den jüngsten Gebietsverlusten allenfalls „etwa 40 Millionen Menschen“ nähren könne⁶¹. Nötig seien die „stille Tötung

⁵⁰ Ebd. 127–133.

⁵¹ Ebd. 178–180.

⁵² *Ders.*, Die neue Kirche. Ein Mittelweg, zugleich ein Weg zum Neuaufbau des religiösen und volkskirchlichen Lebens auf breiter Grundlage (Dresden 1919). Vgl. *Martin Rade*, Bund für Gegenwartschristentum, in: RGG² Bd. 1 (Tübingen 1927) 1369f.; *Anne Christine Nagel*, Martin Rade – Theologe und Politiker des sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie (Religiöse Kulturen der Moderne 4, Gütersloh 1996) 174f.

⁵³ *Reinhard Liebe*, Die Neugeburt des Christentums. Ein Buch von der Schicksalsfrage des Geistes der Gegenwart (Freiberg i. Sa. 1920) 173.

⁵⁴ Ebd. 159, 180f.

⁵⁵ Ebd. 183.

⁵⁶ Ebd. 184.

⁵⁷ Ebd. 184.

⁵⁸ Ebd. 186.

⁵⁹ Ebd. 185.

⁶⁰ Ebd. 185.

⁶¹ Ebd. 185.

der unheilbar Geisteskranken“, die „Unfruchtbarmachung der Säuer, der unheilbar Geschlechtskranken und anderer Schwerbelasteter“, die gesetzliche Beschränkung des „sinnlosen Zeugens und Gebärens der Unberufenen“ und schließlich eine sehr viel häufigere und weiter ausgreifende Anwendung der „Todesstrafe“⁶², denn – Liebe hatte seine theologische Begründung dem Maßnahmenkatalog unmittelbar vorangestellt – „kein Erbarmen ... mit dem animalischen ‚Leben‘ als solchem“ zu haben, das sei das drängende Gebot der „echten Liebe“, der „heiligsten Ehrfurcht vor dem wahrhaft ‚Lebendigen‘, vor dem, das in der Seele glüht, das aufwärts will zu Gott“⁶³.

Ich breche hier ab. Liebe gab auf den letzten Seiten seines Buches auch nicht mehr viel Neues zum Druck.

In Liebes Eisenacher Vortrag war seine biopolitische Agenda nicht enthalten. Sie spielte anscheinend auch keine Rolle in der dortigen Diskussion, und dies, obwohl man Liebe wegen seines Buches eingeladen hatte. Nun war das Eisenacher Tagungsthema auch einschlägiger theologisch, die Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. Trotzdem ist es bemerkenswert – ein Marker für Sagbares, vielleicht für Mentalitätsmomente – daß keiner der anwesenden prominenten Theologen, Martin Rade, Hermann Mulert, Friedrich Gogarten oder Emil Fuchs, auf Liebes biopolitische Agenda zu sprechen kam und sich an seiner eugenisch-totalitären Umdeutung der Begriffe „Volkskirche“ und „Volksstaat“ stieß⁶⁴.

Ich habe Liebe als Beispiel für die Radikalisierung einer Linie gewählt, die auch bei Johannes Müller angelegt war. Innerhalb der völkisch-vitalistischen Entwürfe zur Modernisierung des Christentums spielte die Biopolitik eine zentrale Rolle. Das war bei Liebe so und bei Johannes Müller nicht anders, dessen Lehren zur plastischen Kraft, Sexualität, Ehe und Fortpflanzung ebenfalls Einschlägiges brachten⁶⁵. In seiner Zuspitzung und Konkretion ging Liebe über Müller hinaus und schöpfte nicht mehr aus Elmauer Quellen. Doch ließe sich auch an Johannes Müller herausarbeiten, welche Aggressionsphantasien und -potentiale seinerzeit in der völkischen Ausprägung protestantischen „Gutmenschen-Tums“ angelegt waren. Meines Erachtens ist hier der Ausgangspunkt zu suchen, von dem aus Liebe zu

⁶² Ebd. 185f.

⁶³ Ebd. 185.

⁶⁴ Vgl. etwa Martin Rades Besprechung von Hitlers *Mein Kampf* (CW 46, 1932, 649–652) und dazu *Anne Christine Nagel*, *Martin Rade – Theologe und Politiker des sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie* (Religiöse Kulturen der Moderne 4, Gütersloh 1996) 238f.

⁶⁵ *Johannes Müller*, *Der Beruf und die Stellung der Frau*, in: GB 3 (1900) 1–51, 177–224, 284–309, hier 303–305 (seit 1902 in mehreren Auflagen auch als Buch erschienen); *ders.*, *Von Kindererziehung und Jugendunterricht*, in: GB 5 (1902) 38–71, 73–112, 145–195, hier 57–59, 191–195; *ders.*, *Über persönlichen Verkehr und Freundschaft zwischen Mann und Frau*, in: GB 8 (1905) 127–159; *ders.*, *Die erzieherische Bedeutung der Ehe*, in: GB 9 (1906) 1–42; *ders.*, *Vom Segen der Not*, in: GB 12 (1909) 41–112, hier 58f.; *ders.*, *Über Ehe und Geschlechtsleben*, in: GB 27 (1925) 241–261; *ders.*, *Das moralische Problem des Geschlechtstriebes*, in: GB 31 (1929) 81–149 und *ders.*, *Die Ehe der Zukunft*, in: GB 31 (1929) 150–217.

den „Deutschen Christen“ gelangte⁶⁶ und Johannes Müller zu seinem Bekenntnis zur NS-Bewegung, wovon gleich zu handeln ist. Allerdings war dieses Bekenntnis – auch politisch – nicht der einzige Ausgang von Johannes Müllers Lebenstheologie, womit ich zur zweiten Szene meines Beitrags überleiten will.

III.

Johannes Müllers Reden und Schreiben durchzog die Erwartung einer völkischen Erweckung. Seine Kulturkritik war mit der Ansage einer neuen Zeit verbunden, in der die Gegensätze der Geschlechter, Klassen und Völker aufgehoben sein würden. Den Ersten Weltkrieg las er als Heilkrise und verkündete den August 1914 als Anbruch der ersehnten Zeitenwende. Der Krieg stelle der Menschheit den Bankrott ihrer Zivilisation vor Augen und erwecke sie aus ihrer Wesenlosigkeit zu nationalem Gemeinschaftsleben. Deutschland sei in seinem inneren Aufbruch am weitesten vorangeschritten. Es stehe mit einer gerechten Sache allein gegen die ganze Welt zusammen. Das zeige seine Sendung als Gottes bevorzugtes Werkzeug, das im Sieg auch die Gegner erlösen, das Wiedereinander der Völker beenden und ein gemeinschaftliches Miteinander in Europa heraufführen werde⁶⁷. Das Zerbrechen der inneren Einheit, Deutschlands Niederlage und der neue Triumph der „Wesenlosigkeit“ in der Weimarer Republik war für Johannes Müller nur ein neuer Beweis der deutschen Sendung: Der Messias müsse erniedrigt werden, um desto wunderbarer auferstehen zu können⁶⁸. Seit dem Sommer 1933 glaubte Johannes Müller die Erfüllung seiner Erwartung in Adolf Hitler aufgehen zu sehen. Von diesem Glauben kam er bis Kriegsende nicht mehr los⁶⁹.

In wie unterschiedlicher Weise Johannes Müllers politische Prophetie angeeignet werden konnte, will ich an zwei biographischen Skizzen und einer Brieflektüre vorführen. Die biographischen Skizzen gehören in den Kontext des Ersten Weltkrieges. Die Briefquelle stammt aus der Zeit des Nationalsozialismus.

In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg hatte Johannes Müller unter seinen eifrigsten Berliner Bewunderern den Hauptmann Hans Georg von Beerfelde. Beer-

⁶⁶ Vgl. *Reinhard Liebe*, Der Kampf um die christdeutsche Einheit, in: CW 48 (1934) 348–353 und Johannes Müllers Brief an Reinhard Liebe vom 21. 2. 1939 (in Abschrift, NL JM).

⁶⁷ Vgl. die Sammlung einiger Kriegsvorträge Johannes Müllers in: *ders.*, Reden über den Krieg: Der Krieg als Schicksal und Erlebnis, Der Krieg als Not und Aufschwung, Der Krieg als Gericht und Aufgabe, Der Tod fürs Vaterland und die Hinterbliebenen, Der Krieg als religiöses Erlebnis (München 1916).

⁶⁸ Vgl. *Johannes Müller*, Deutschlands Schicksal, in: GB 21 (1919) 1–52; *ders.*, Weltkatastrophe und Gottesglaube, in: GB 21 (1919) 149–170; *ders.*, Rede am Nationaltrauertag. 14. 1. 1923, in: GB 25 (1923) 57–67 und *ders.*, Der Untergang der Kulturwelt, in: GB 25 (1923) 77–96.

⁶⁹ Vgl. *ders.*, Nationale Revolution, in: GB 35 (1933) 73–109; *ders.*, Adolf Hitler und seine Gegner, in: GB 35 (1933) 148–158; *ders.*, Reformation oder Rückkehr zum Ursprung, in: GB 36 (1934) 169–296 und *ders.*, Von der Wirklichkeit Gottes. Elmauer Rede vom 9. 2. 1941, in: GB 43 (1941) 61–80. Vgl. die Sammlung belastender Redepassagen und die Urteilsbegründung in Johannes Müllers Spruchkammerakte von 1946 (Staatsarchiv München).

felde, 1877 geboren, verpaßte keinen Berliner Vortrag Johannes Müllers und beteiligte sich an ihrer Organisation⁷⁰. Er verbrachte seine Urlaube in Mainberg und reiste bezeichnenderweise direkt nach seiner Verlobung dorthin, um Johannes Müller seine Braut vorzustellen⁷¹. 1915 wurde Johannes Müller Pate von Beerfeldes erstem Kind Siegfried⁷².

Die Beerfeldes waren alter märkischer Adel und der Hohenzollern-Monarchie eng verbunden⁷³. Hans Georg diente im Alexander-Regiment, einem der prestigeträchtigsten der preußischen Armee. Allerdings wurde Beerfelde im Soldatenberuf nicht wirklich heimisch, nahm im Frühjahr 1914 seinen Abschied und sondierte bei Johannes Müller wegen einer hauptberuflichen Mitarbeit in Mainberg und später in Elmau⁷⁴. Bei Kriegsbeginn rückte er wieder ein, war bis August 1916 Kompanieführer, dann Bataillonskommandeur an der Westfront. Es folgten Verwendungen im Generalstab, als Corps-Adjutant an der Ostfront, schließlich ab Juli 1917 in der politischen Abteilung des großen Generalstabs in Berlin. Beerfelde wurde nicht befördert, doch zeigen die Verwendungen, daß ihn die Armee für tüchtig sowie politisch und „charakterlich“ verläßlich gehalten haben muß⁷⁵.

Beerfelde hat unter dem, was er an der Front erlebte, gelitten⁷⁶. An der Ostfront kam er in Kontakt mit österreichischen Offizieren, die eine deutsche Obstruktionspolitik dafür verantwortlich machten, daß bislang kein Waffenstillstand habe geschlossen werden können. Beerfelde war zutiefst irritiert. Er nutzte seine Versetzung nach Berlin, um in der Sache Erkundigungen einzuholen, und begann, die Umstände des Kriegsausbruchs zu recherchieren. Bald agitierte er für einen sofortigen Frieden ohne Annexionen, warf der militärischen und politischen Führung vor, die Öffentlichkeit systematisch zu belügen, nahm Kontakt zu Vertretern der Linksparteien auf und initiierte Aktivitäten, die den Sturz des Reichskanzlers Bethmann Hollweg zum Ziel hatten. In diese Aktivitäten versuchte Beerfelde auch Johannes Müller und dessen Vertraute Max von Baden und Anton Fenrich sowie Ernst Troeltsch zu verwickeln⁷⁷. Nachdem Beerfelde den Januar-Streik der Berliner

⁷⁰ Vgl. den Brief Johannes Müllers an seine Frau Irene aus Berlin vom 6. 11. 1908 (NL JM) und Hans Georg von Beerfeldes zahlreiche, in Vortragsangelegenheiten geschriebenen Briefe und Karten an Johannes Müller. Allein im Oktober und November 1909 waren dies sechs (NL JM).

⁷¹ Vgl. das Mainberger Gästebuch ab dem Jahr 1909 (NL JM) und Johannes Müllers rückschauenden Brief an Hans Georg von Beerfelde vom 30. 5. 1917 (in Abschrift NL JM).

⁷² Brief Johannes Müllers an Hans Georg von Beerfelde vom 12. 11. 1915 (in Abschrift, NL JM).

⁷³ Beerfelde, Linie Lossow, 2. Zweig (Zuchen), in: Genealogisches Handbuch der Adligen Häuser, Hauptbearbeiter *Walter v. Hueck*, Archivar des Dt. Adelsarchivs e.V., Bd. 66 der Gesamtreihe, Adelige Häuser A Bd. XIV (Limburg 1977) 26f.

⁷⁴ Vgl. Johannes Müllers rückschauende Briefe an Hans Georg von Beerfelde vom 30. 5. 1917 und 15. 7. 1922 (in Abschrift, NL JM).

⁷⁵ Vgl. *Lothar Wieland*, Wahrheit in der Kriegschuldfrage und „geistige“ Revolution 1918/19 – Hauptmann im Generalstab: Hans Georg von Beerfelde (1877–1960), in: *Wolfram Wette, Helmut Donat* (Hrsg.), Pazifistische Offiziere in Deutschland 1871–1933 (Bremen 1999) 147–167.

⁷⁶ Vgl. ebd. 148 und Hans Georg von Beerfeldes Brief an Johannes Müller vom 12. 11. 1915 (NL JM).

⁷⁷ Vgl. *Anton Fenrich*, Die Kluft, Ergebnisse, Briefe. Dokumente aus den Kriegsjahren 1914–1919 (Stuttgart 1919) 20–22, 52–54 und Max von Badens Briefe an Johannes Müller vom 16. 6., 24. 6., 17. 7., 28. 7., 31. 8. und 1. 10. 1917 (in Abschrift, NL JM).

Munitionsarbeiter aktiv unterstützt hatte, nahm man ihn – er war bereits 1917 einmal festgenommen worden – im März 1918 in Haft. Von revolutionären Matrosen befreit, wurde er im November 1918 kurzzeitig als zweiter Vorsitzender an die Spitze des Vollzugsrates der Berliner Arbeiter- und Soldatenräte gewählt⁷⁸.

Beerfelde war in seinen Aktionen ein religiös Getriebener. Das dafür beste – und sicher manchen USPD Genossen irritierende – Zeugnis ist Beerfeldes Flugschrift „Das große Geheimnis der Weltrevolution“, erschienen Anfang des Jahres 1919⁷⁹. Beerfelde eröffnete den Text expressiv: In den Wirrungen der katastrophischen Zeit artikuliere sich ein einziger „Schrei nach Erlösung“⁸⁰. Eine Erlösung werde es aber nur dann geben, wenn es gelinge, „die Liebe, den ewigen Urquell allen Seins“⁸¹ wieder freizulegen, denn „... nur die befreite, durch hingebende Liebe erwachte Seele“ finde „... den Frieden, der höher ist, als alle Vernunft, der nichts weniger und nichts mehr ist, als das Ergebnis eines neuen Schöpfungsvorgangs in uns“⁸². Darum – so folgte Beerfelde – sei die „Neugeburt des Menschen ... die Revolution, die wir brauchen!“⁸³. „Den Weg“ zur Neugeburt, zeige aber kein anderer als „Jesus“, freilich nicht der Jesus, aus dem „die Religionen“ ein „Zerrbild“ gemacht hätten, sondern der ursprüngliche Jesus, „unser erster und stärkster Brudermensch“⁸⁴. Abschließend mahnte Beerfelde, „Sozialismus und Kommunismus“ dürften nicht am Materiellen haften bleiben. Es gehe um ein „viel tieferes Sehnen“, das Verlangen nach „seelischer Gemeinschaft“ um „das Ziel der Menschwerdung schlechthin“⁸⁵.

„Die Menschwerdung“ war nun aber ein zentraler Begriff Johannes Müllers. Beerfelde nahm dessen Evangelium und Sicht des Krieges auf, speiste das Bild von der Heilkrise, die den Fluch des „Mammonismus“⁸⁶ überwinden und das Tor zu einer neuen, die Wohlfahrt aller Klassen und Völker befördernden Politik aufstoßen werde⁸⁷, aber in einen pazifistischen, messianisch getriebenen religiösen Sozialismus ein – zur Empörung seines Elmauer Prophetenvaters. Belege finden sich im Briefwechsel der beiden aus den Jahren 1916 bis 1918. Schon im Dezember 1916

⁷⁸ Vgl. *Lothar Wieland*, Wahrheit in der Kriegsschuldfrage und „geistige“ Revolution 1918/19 – Hauptmann im Generalstab: Hans Georg von Beerfelde (1877–1960), in: *Wolfram Wette, Helmut Donat* (Hrsg.), Pazifistische Offiziere in Deutschland 1871–1933 (Bremen 1999) 148–156.

⁷⁹ *Hans Georg Beerfelde*, Das große Geheimnis der Weltrevolution. Aufklärungsschrift von Hans Georg von Beerfelde (Berlin o.J.).

⁸⁰ Ebd. 3.

⁸¹ Ebd. 7.

⁸² Ebd. 8.

⁸³ Ebd. 8.

⁸⁴ Ebd. 8.

⁸⁵ Ebd. 10.

⁸⁶ Vgl. *Johannes Müller*, Reden über den Krieg (München 1916) 85 und Johannes Müllers Brief an Hans Georg von Beerfelde vom 6. 6. 1917 (in Abschrift, NL JM).

⁸⁷ Vgl. *Johannes Müller*, Reden über den Krieg (München 1916) 97–144; *ders.*, Über den Krieg hinaus, in: GB 18 (1915/16) 5–16; Ein freies Volk auf freiem Grund und Boden. Rede am 3. 10. 1915 am Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald auf der 24. Hauptversammlung des Bundes deutscher Bodenreformer in Gegenwart des regierenden Fürsten zu Lippe, in: GB 18 (1915/16) 97–110 und *ders.*, Gott mit uns und unseren Feinden, in: GB 19 (1917) 54–74.

schrieb Beerfelde Johannes Müller, der Verzicht auf jedweden „Machtfrieden“ und der Abschluß eines „echten Völkerfriedens“ seien die „Bedingungen für eine neue Kultur“ und den Advent des „dritten Reiches“⁸⁸. Für Johannes Müller, der diesen Ausdruck seit 1915 verwendete⁸⁹, war das starker Tobak⁹⁰. Und der Ton wurde schnell gereizt. Johannes Müller warf dem Frontsoldaten Realitätsverlust vor⁹¹ und machte an ihm eine „seltsame hysterische Art“ aus, einen „psychopathischen“ Zug⁹², der – so Johannes Müller im Juni 1917 – eine „ärztliche Kur“ verlange⁹³. Beerfelde habe offenkundig eine Trommelfeuerpsychose erlitten und sei nicht mehr ganz bei sich⁹⁴. Johannes Müller gab Beerfelde zwar nicht völlig verloren und hielt losen Kontakt. Daher erkundigte sich Beerfeldes älterer Bruder Curt Gustav, ein im Krieg mit dem Orden Pour le Mérite ausgezeichnete Oberstleutnant⁹⁵, 1922 bei Johannes Müller nach dem Wohlbefinden Hans Georgs, der sich damals teils in Oberbayern, teils in Südtirol aufhielt⁹⁶. Übermächtig war jedoch das Trennende. Wenige Monate vor der Anfrage des Bruders hatte Johannes Müller seinen früheren Schützling wissen lassen, daß ein Besuch in Elmau undenkbar sei, weil den Gästen des Schlosses niemand zugemutet werden könne, der als „Evangelist der Schuld Deutschlands“ auftrete und „mit aller Kraft“ die „Lügenregrundlagen des Justizverbrechens von Versailles zu befestigen“ suche⁹⁷.

Beerfelde – das sei nachgeschoben – hatte sich bereits 1919 aus der aktiven Politik zurückgezogen. Seine Versuche, die politisch Verantwortlichen des Jahres 1914 wegen Fälschung der offiziellen Urkundensammlung zum Kriegsbeginn vor Gericht zu ziehen, hatte ihm haßerfüllte Angriffe eingetragen, bis hinein in die Reihen der MSPD⁹⁸. Innerhalb der radikalen Linken isolierte ihn seine als Überstand eines bürgerlichen Individualismus empfundene Religiosität und seine damit einhergehende Skepsis gegenüber dem Sozialismus marxistischer Lesart⁹⁹. Beerfelde schlug

⁸⁸ Brief Hans Georg von Beerfeldes an Johannes Müller vom 20. 12. 1916 (NL JM).

⁸⁹ Vgl. Johannes Müllers Brief vom 26. 9. 1916 aus Berlin an seine Frau Irene (NL JM). Vgl. *Johannes Müller, Erinnerungen* (Fassungen für die GB), in: GB 41 (1939) 1–185, hier 156.

⁹⁰ Vgl. Johannes Müllers Brief an Hans Georg von Beerfelde vom 22. 12. 1916 (in Abschrift, NL JM).

⁹¹ Vgl. Johannes Müllers Briefe an Hans Georg von Beerfelde vom 6. 6., 7. 6., 9. 6., 22. 6., 23. 6., 28. 6. und 29. 6. 1917 (in Abschrift, NL JM).

⁹² Dasselbe vom 28. 6. 1917 (in Abschrift, NL JM).

⁹³ Dasselbe vom 29. 6. 1917 (in Abschrift, NL JM).

⁹⁴ Dasselbe vom 28. und 29. 6. 1917 (in Abschrift, NL JM).

⁹⁵ Beerfelde, Linie Lossow, 2. Zweig (Zuchen), in: *Genealogisches Handbuch der Adligen Häuser, Hauptbearbeiter Walter v. Hueck*, Archivar des Dt. Adelsarchivs e.V., Bd. 66 der Gesamtreihe, Adelige Häuser A Bd. XIV (Limburg 1977) 26f.

⁹⁶ Vgl. Brief Johannes Müllers an Curt Gustav von Beerfelde vom 24. 11. 1922 (in Abschrift, NL JM).

⁹⁷ Brief Johannes Müllers an Hans Georg von Beerfelde vom 15. 7. 1922 (in Abschrift, NL JM).

⁹⁸ *Lothar Wieland*, Wahrheit in der Kriegschuldfrage und „geistige“ Revolution 1918/19 – Hauptmann im Generalstab: Hans Georg von Beerfelde (1877–1960), in: *Wolfram Wette, Helmut Donat* (Hrsg.), *Pazifistische Offiziere in Deutschland 1871–1933* (Bremen 1999) 156–163.

⁹⁹ Vgl. *Rudolf Heydeloff*, *The Political-Judicial Career of Dr. Jur. Walter Luetgebrune and the Crisis of Weimar and early National Socialist Germany 1918–1934* (Waterloo Ontario 1977) 33f.

sich mit wechselnden Tätigkeiten durch, arbeitete vor allem als freier Journalist und Publizist.

Vor dem Berliner Kriegsgericht wurde Beerfelde im Sommer 1918 von dem Göttinger Rechtsanwalt Walter Luetgebrune verteidigt. Luetgebrune, 1879 im lippischen Ehrentropf geboren und 1903 in Freiburg promoviert, war in seiner Karriere von dem bekannten jüdischen Anwalt Max Alsberg gefördert worden¹⁰⁰. Wie sein Mentor stand Luetgebrune in dem Ruf, politisch eher liberal zu sein¹⁰¹. Beerfeldes Mandat hatte er zufällig und auf Vermittlung Alsbergs erhalten. Über das Verfahren kam Luetgebrune in Kontakt zu Johannes Müller. Er las dessen „Eindeutschung“ der Bergpredigt und Aufsätze der „Grünen Blätter“, in denen der Krieg als Resultat einer internationalen kapitalistischen Verschwörung zur Vernichtung Deutschlands begriffen wurde¹⁰². Anscheinend kam diese Lektüre wie ein Damaskuserlebnis über den Anwalt. Ausgehend von Johannes Müller vertiefte er sich mehr und mehr in das Denken der völkischen Szene und verbrachte von 1919 bis 1929 fast jeden Urlaub auf Schloss Elmau¹⁰³. Gleichzeitig profilierte er sich politisch mit einschlägigen Mandaten, verteidigte 1920 die wegen der Erschießung von 15 Thüringer Arbeitern angeklagten Angehörigen der Marburger Studentenwehr Bogislaw von Selchows, Traugott von Jagow, den seine Beteiligung am Kapp-Putsch vor Gericht gebracht hatte, die Hintermänner des Rathenau-Mordes, den Kapitän Erhard und andere im Zusammenhang des Erzberger-Mordes angeklagte Mitglieder der „Organisation Consul“ sowie Erich Luddendorf, der als Teilnehmer am Hitler-Putsch von 1923 vor Gericht kam¹⁰⁴. Luetgebrune wurde selbst prominent und zusehends antisemitisch¹⁰⁵. Den Kontakt zu seinem alten Förderer Alsberg brach er Mitte der 1920er Jahre ab, und auch das Ende seiner Elmaubesuche 1929 könnte mit seinem Antisemitismus zusammenhängen¹⁰⁶, stand doch Johannes Müller damals in der jüdischen Frage anders als das Gros der Völkischen¹⁰⁷.

Walter Luetgebrune – das sei nachgeschoben – stieß Ende der 1920-er Jahre zur NS-Bewegung und bekleidete ab Juli 1932 die Funktion eines „obersten Rechtsberaters“ der SA im Rang eines „Gruppenführers“ (= Generalleutnants), wurde zu seinem Glück jedoch einige Monate vor der Ermordung der SA-Führung um Ernst Röhm von seinem Posten beurlaubt, weil er – mit seinen Beziehungen lockend –

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 1–33 und *ders.*, Starnach der Rechtsextremisten. Walter Luetgebrune in der Weimarer Republik, in: VfZ 32 (1984) 373–421.

¹⁰¹ Ebd. 374.

¹⁰² Vgl. etwa *Johannes Müller*, Jesus und der Krieg, in: GB 17 (1914) 185–200, hier 188; *ders.*, Reden über den Krieg (München 1916) 2, 50 und *ders.*, Die Rettung, in: GB 21 (1919) 119–146.

¹⁰³ *Heydeloff* (1984) 377 und *ders.* (1977) 31–33, 36f., 87–92.

¹⁰⁴ *Ders.* (1984) 378f.

¹⁰⁵ Ebd. 380–402.

¹⁰⁶ Ebd. 397; *ders.* (1977) 261 (A. 672 und 673), 268.

¹⁰⁷ Vgl. *Johannes Müller*, Über die Möglichkeit einer künftigen Kultur, in: GB 28 (1926) 125–142, hier 141 und *ders.*, Ansprache zur Judenfrage, Schloß Elmau Januar 1931 (masch. Nachschrift, NL JM) 2.

lukrative Mandate wohlhabender von Arisierung oder politisch motivierter Enteignung bedrohter Klienten übernommen hatte¹⁰⁸.

Die „jüdische Frage“ schlägt die Brücke zu meinem dritten Beispiel für den Umgang mit Johannes Müllers politischer Verkündigung. Nach den biographischen Skizzen zu Hans Georg von Beerfelde und Walter Luetgebrune geht es darin schlicht um die Lektüre einer Quelle.

„Sehr geehrter Herr Doktor, gestern erhielt ich Ihr gütiges Schreiben vom 27. Mai. ... Es war einer jener glühenden Chamsin-Tage¹⁰⁹, ... ich war matt und auch seelisch recht herabgestimmt; und dann kam unverhofft Ihr so gütiger Brief und brachte etwas vom frischen Wald, der menschlichen Wärme, dem freundlichen Troste der Elmau. Er hat mir sehr wohlgetan und wirkt sich weiter aus, fast wie ein heilsamer, stärkender Talisman. ... Heute ist unser ‚Schawuoth‘/Wochenfest, aber ich meide hier schon längst jede Synagoge wie Kirche; aber wie wohl war es mir nach einer ihrer Reden ..., wenn ich hinauslief in den Wald und mir war, als müsse ein Kraftstrahl vom allwissenden Schöpfergott nun auch durch mich kleinen Menschen hindurchwirken.“

Der Brief wurde in Jerusalem abgeschickt, und zwar im Juli 1935¹¹⁰. Der Autor, Friedrich Körner, arbeitete – wie er Johannes Müller schrieb – inzwischen an der dortigen Universität¹¹¹ und war über England nach Palästina emigriert. Ich weiß sonst nichts über ihn. Der erste Brief ist kurz, nur zwei Seiten lang, vielleicht wegen der Hitze, über die Körner klagt. Doch gibt es im Nachlaß einen zweiten, ausführlicheren Brief, der elf Seiten lang ist und etwa sechs Wochen nach dem ersten abgeschickt wurde¹¹². Mit diesem zweiten Brief beschäftige ich mich ausgiebiger, weil darin faßbar wird, wie eine „Elmauische Weltanschauung“ Koerners Sicht der Zeitläufte anleitete.

In seinem zweiten Brief nannte es Friedrich Körner zunächst „... eine Art Paradox. Indem Adolf Hitler mit Schicksalsmacht in das deutsche Schicksal griff, hat dieser geschichtsgewaltige Mann ... nicht nur *ein* Volk gerettet, sondern gleich – zwei [sic!], das jüdische nämlich so nebenbei mit. ... Einzelnen Juden mag die neue Richtung geschadet haben, der Volkspersönlichkeit hat sie unabsehbar genützt. Denn im Grunde hat das jüdische Volk die gleichen Feinde wie das deutsche, den volkszersetzenden Individualismus, den entformenden Liberalismus, das charakterlos gestaltlose Allerweltstum. Aber die törichten Menschen begreifen nicht leicht, daß der Herrgott den Freunde und Retter justament in der Gestalt des Feindes schicken kann.

¹⁰⁸ Heydeloff (1984) 402–419.

¹⁰⁹ Der „Chamsin“ ist ein in Ägypten und Palästina wehender heißer Wüstenwind.

¹¹⁰ Brief Friedrich Koerners an Johannes Müller, datiert vom 6. Siwan 5695 (= 7 Juni 1935, NL JM).

¹¹¹ Die Hebrew University of Jerusalem war 1921 gegründet worden. Vgl. Norman Bentwich, *The Hebrew University of Jerusalem 1918–1960* (London 1961) 11–40.

¹¹² Brief Friedrich Koerners an Johannes Müller, datiert vom 19. Tammus 5695 (= 20 Juli 1935, NL JM).

Die Juden haben eine derbe Lektion erhalten und sie noch keineswegs aus-
lernt ...: daß es kein Mittel gibt, sich Ansehen zu schaffen, wenn man sich nicht
zuvor selbst achtet. Ja selbst Hingabe an Staat und Vaterland kann Würdelosigkeit
gegen das eigene Blut und feige Anschmeißgesinnung nicht wett machen.“

Als heilsam am Nationalsozialismus erschien Koerner nicht nur der Zwang zur
jüdischen Volkwerdung, der von der antisemitischen Politik des neuen Deutsch-
land ausgehe. Koerner war viel näher an Johannes Müller. Wie Müller¹¹³ klagte er
über die aktuelle „Hetze“ vieler Juden gegen Deutschland: „In London konnte ich
z. B. täglich sehen, wie ein gewissenloses Gesindel täglich die schäbigsten Verdäch-
tigungen gegen Deutschland austreute, bis auch die Engländer anfangen, langsam
angewidert zu werden. ... daß solche halbangepaßten Knechtsseelen nicht gerade
vornehm wirken, liegt auf der Hand.“ Solchen durch Minderwertigkeitskomplexe
gespeisten und sich in Ressentiments ausmünzenden moralischen Kretinismus
könne nun das Vorbild der seelenvollen Wiedergeburt des deutschen Volkes kurie-
ren: „Darum müssen, so meine ich, auch im Judentum alle Schätzer von Vornehm-
heit und Adel heute mit hoffendem Blick auf Deutschland blicken.“

Meines Erachtens ist das Dialektik vom Schlag des Elmauer Messianismus. Jo-
hannes Müller hatte immer zwei Gesichter des Judentums gesehen, einen unruhig
die Erlösung ersahnenden „messianischen Instinkt“ und daneben den Absturz in
die „Schachergesinnung“ formalisierter Gesetzesfrömmigkeit¹¹⁴. Vor allem wäh-
rend der 20er und frühen 30er Jahre hatte er ersteren als heilsnotwendiges Korrektiv
gegen die Trägheit der Völker gerühmt¹¹⁵, um ab der zweiten Hälfte des Jahres
1933 jüdische Niedertracht zu geißeln¹¹⁶. Ähnlich dialektisch stellt sich Johannes
Müllers Weg in den Nationalsozialismus dar. Er hatte die NS-Bewegung lange ab-
gelehnt¹¹⁷, um seine Bekehrung zum Führer ab dem Sommer 1933 mit dem Argu-

¹¹³ *Johannes Müller*, Kosmische Ereignisse, in: GB 35 (1933) 137–143, hier 141; *ders.*, Das jüdische Schicksal, in: GB 35 (1933) 242–246; *ders.*, Wie ich die gegenwärtige Lage sehe, in: GB 41 (1939) 248–270, hier 258, 265 und *ders.*, In der Wende der Zeiten, in: GB 42 (1940) 1–13, hier 5.

¹¹⁴ *Ders.*, Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum (Leipzig 1892); *ders.*, Die Einheit der Entwicklung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, in: GB 7 (1904) 247–275; *ders.*, Die Bergpredigt (München 1905) 13–15, 27, 335–338; *ders.*, Die Reden Jesu, Bd. 1 (München 1909) 132, 158, 162–164, 181, 257–263; dasselbe, Bd. 2 (München 1912) 69–72. Vgl. *Hans-Joachim Barkenings*, „... und nicht entbehrt werden können.“ Das seltsame Plädoyer des Johannes Müller für die Juden im Jahr 1933, in: *Edna Brocke, Hans-Joachim Barkenings* (Hrsg.), „Wer Tora vermehrt, mehrt Leben.“ Festgabe für Heinz Kremers zum 60. Geburtstag (Neukirchen-Vluyn 1986) 127–138 und *Wolfgang E. Heinrich*, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 145, Pulheim 2000) 567–585.

¹¹⁵ *Johannes Müller*, Über die Möglichkeit einer künftigen Kultur, in: GB 28 (1926) 125–142, hier 141 und *ders.*, Ansprache zur Judenfrage, Schloß Elmau Januar 1931 (masch. Nachschrift, NL JM) 2.

¹¹⁶ *Ders.*, Kosmische Ereignisse, in: GB 35 (1933) 137–143, hier 141; *ders.*, Das jüdische Schicksal, in: GB 35 (1933) 242–246; *ders.*, Wie ich die gegenwärtige Lage sehe, in: GB 41 (1939) 248–270, hier 258, 265 und *ders.*, In der Wende der Zeiten, in: GB 42 (1940) 1–13, hier 5.

¹¹⁷ *Ders.*, Nüchternheit, in: GB 25 (1923) 67–76, hier 72f.; *ders.*, Was ist eine Nation und wodurch wird sie gebildet? in: GB 28 (1926) 144–147; *ders.*, Menschwerdung oder Rassezucht, in: GB (1926) 161–166 und *ders.*, Die nationale Revolution und das deutsche Schicksal, in: GB 35 (1933) 73–109.

ment zu proklamieren: gerade, daß vieles an Hitler irritiere und nicht dem entspreche, was man sich von einem gottgesandten Führer erwarte, zeige, daß durch Hitler Gottes Werk von statten gehe und nicht etwas von Menschen Gemachtes¹¹⁸.

Vor diesem Hintergrund konnte wiederum Koerner seine Ausführungen zum Verhältnis von Judentum und Nationalsozialismus mit einem Bekenntnis schließen, das tiefe Übereinstimmung ausdrückte: „Vor Ihnen, sehr geehrter Herr, darf man auch Ansichten äußern, die man sonst doch nur mit Vorsicht äußern dürfte; und so sage ich schlankweg: ich schätze den Nationalsozialismus gerade aus Liebe zum jüdischen Volk; kein Blutsdeutscher begleitet sein Wohlergehen mit ehrlicheren Segenswünschen als ich.“

Ebenso deutlich wird der Einfluß Elmaus in Koerners Beschreibungen der Vorgänge in Palästina: „Und nun aus diesem Lande des innerseelischen Ghetto [sic!] mit einem jähen Sprung zu uns herüber, nach Erez-Jissrael. Ich kann, was hier wird, nur mit den Worten fassen, die ich so oft aus ihrem Munde hören durfte. Über alle Pläne und Vorbereitungen hinweg hat ein triebmächtiges Selbstgeschehen eingesetzt,... Eine wundersame Liebe ist erwacht und erfüllt täglich aufs neue schon entfremdete Menschen, die Liebe zum Jüdischen.“ Zwar lasse das fremdartige Treiben der „Ostjuden“ in den „Westjuden“ „etwas wie ‚antisemitische‘ Anwandlungen“ aufkommen. Die Zukunft seien aber „unsere Kinder vom Erez-Jisrael“. Das „Mädelchen des Minsker Juden“ und „das blonde Töchterchen des Rechtsanwalts aus Magdeburg“ lernten nebeneinander. „... und alle diese Kinder reden fließend, müheloser als wir Alten, ein reines Hebräisch, das frische, saftige Kinderhebräisch, das einem vor Wundern und Entzücken das Wasser in die Augen treiben könnte. Die Vatersprache im Munde, die Füße auf Väterboden, ... diese Kinder werden einmal wenig Ähnlichkeit haben mit den geistreichelnden Schmusen vom Kurfürstendamm.“

Nächst den Kindern gründete Koerner seine Hoffnung auf die „jüdischen Arbeiterpioniere“, die „nach gesellschaftlicher Erneuerung“ strebten, zugleich aber ihr Volkstum entschieden bejahten. Unter ihnen sei ein „areligiöser Sozialismus“ zu finden, der Körner „wie ein Fingerzeig“ zu sein schien. „Der sozialistische Arbeiter ist wenigstens öffentlich unreligiös. Aber in seinem Schulwerk bildet doch eine der Grundlagen die hebräische Bibel, nur eben nicht als ‚Bibel‘, sondern als nationales Schrifttum seines Volkes. Und die Feste feiert er auch, aber nicht, um zu beten, sondern als Naturfeste oder Erinnerungen an wichtige Begebenheiten der Volksgeschichte. Und die meisten sozialistischen Arbeiter kennen ihren ‚Tannach‘ noch immer besser als der Durchschnittsfromme im Westen.“ Vor allem aber – Koerner zitierte nun noch ein „Mantra“ Johannes Müllers¹¹⁹ – sei der Arbeiterpio-

¹¹⁸ Ders., Der Sieg des Lebens, in: GB 35 (1933) 110–126, hier 119–121.

¹¹⁹ Vgl. ders., Das Vergängliche und das Bleibende im Christentum, in: GB 8 (1905) 181–222, hier 186–199; ders., Zur gegenwärtigen Lage des Christentums, in: GB 11 (1908) 145–176, hier 152–165; ders., Die Bergpredigt (München 1905) 335–338; ders., Die Reden Jesu, Bd. 1 (München 1909) 259–261; dasselbe, Bd. 2 (München 1912) 69–72; dasselbe, Bd. 3 (München 1918) 125f. und ders., Jesus wie ich ihn sehe, zweite ergänzte Auflage (Elmau o.J.) [1930] 5.

nier gänzlich frei von dem „absonderlichen Sündenbewußtsein“ vieler Frommer. Damit leitete Körner über zur abschließenden Wendung seiner Charakteristik:

„So möchte ich sagen, was hier jedenfalls Wurzeln fassen kann, ist eine innigste Durchdringung von Volksgemeinschaft und Volksbewußtsein mit einem Glauben an das göttliche Walten in der Geschichte. Volks- und Gottesgefühl untrennbar verbunden.“

Man könnte es effekthascherisch nennen, ausgerechnet den Brief eines Juden, der zugleich Johannes Müller-Verehrer und hitlergläubig war, so ausgiebig vorzustellen. Diesen Tadel müßte ich hinnehmen. Problematischer ist der methodische Einwand, daß ich praktisch nichts von Koerner weiß: Hat er vieles Johannes Müller zu Gefallen geschrieben? Dagegen sprechen die Länge und der bekenntnisartige Charakter des Schreibens. Ich sehe in dem Brief mit seinem Ineinander von deutsch-völkischem Denken, Zionismus und Elmauer Weltanschauung vor allem ein besonders eindrucksvolles Beispiel für das Phänomen, das ich insgesamt vorführen wollte: Welch eigentümliche und eben je nach Herkunft und Lebenssituation unterschiedliche Ausprägungen Johannes Müllers Vitalkur (nebst dem Erleben der Elmau) zeitigen konnte.

Daß Johannes Müller – wie am Beispiel Hans Georg von Beerfeldes oder Friedrich Koerners beispielhaft zu sehen – in einer im Wortsinn „perversen“ Weise weltanschaulich wirken konnte, hing mit dem Nimbus der Außeralltäglichkeit und Authentizität zusammen, die von ihm ausgingen: Gerade intellektuelle Sinnsucher und Religionskundler meinten bei Johannes Müller einer Macht zu begegnen, über die sie redeten und schrieben, ohne sie selbst „zu haben“. Was es mit diesem Moment und der besonderen Anziehungskraft Johannes Müllers auf sich hat, versuche ich in der nun folgenden abschließenden Szene anzudeuten.

IV.

Im Frühjahr 1933 erschien im Wiener Paul Zsolnay Verlag der Roman „Werkzeug in Gottes Hand“¹²⁰. 1959 wurde er unter dem Titel „Schloß Egers“ nochmals aufgelegt¹²¹. Sein Autor, Erich Ebermayer (1900–1970), kam aus weltoffenen großbürgerlichen Verhältnissen. Ebermayers Vater Ludwig war Oberreichsanwalt am Reichsgericht in Leipzig, einer der ranghöchsten Juristen der Weimarer Republik. Erich hatte Jura studiert und war 1921 Deutschlands damals jüngster Rechtsanwalt geworden, arbeitete dann aber vor allem als freier Schriftsteller, Dramaturg und Theater-Regisseur¹²².

In Ebermayers Lebenslauf spiegelt sich das hochkultivierte Milieu der Familie: Der Nachlaß zeigt vertraute Beziehungen zur Familie Mann und weist Ebermayer

¹²⁰ *Erich Ebermayer, Werkzeug in Gottes Hand. Roman* (Berlin, Wien, Leipzig 1933).

¹²¹ *Ders., Schloß Egers* (Hamburg, Wien 1959).

¹²² [ohne Autor] Erich Ebermayer, in: *Deutsches Literaturlexikon*, Bd. 3 (Bern, München 1971) 765f.

als ein literarisches Mündel Gerhard Hauptmanns aus¹²³. Dazu kamen zahlreiche Kontakte in die Welt von Film und Theater, darunter zu Gustav Gründgens. Erich Ebermayer war ein kosmopolitisch eingestellter Demokrat, außerdem homosexuell und lebte relativ offen mit einem festen Partner zusammen. Er verachtete die NS-Bewegung. Mit der Machtübernahme Hitlers war er beruflich und privat hoch gefährdet, fand aber Deckung durch familiäre Beziehungen. Philipp Bouhler, Reichsleiter der NSDAP und Leiter der Kanzlei des Führers war Ebermayers Vetter. Seine Cousine hatte Fritz Todt geheiratet. Dazu halfen Kontakte in die UFA. Ebermayer kam als Drehbuchautor unter¹²⁴.

Die Elmau hatte Ebermayer erstmals 1922 besucht und kam bis 1943 38 Mal. Johannes Müller war für ihn eine Lebensbegegnung, fast ein zweiter Vater¹²⁵. Bei seinem „Werkzeug in Gottes Hand“ handelt es sich um einen Schlüsselroman – trotz Ebermayers Reserven gegenüber dieser Bezeichnung¹²⁶. Ebermayer gestaltete darin die Lebensbotschaft Johannes Müllers mitsamt ihrem Zug zu Härte, ja Brutalität. Doch fand er – im Kontrast zu den bisher vorgestellten Ordnungsbildern – in Johannes Müllers Vitalismus vor allem eine befreiende, beklemmende Konventionen sprengende Potenz. Das tritt im Roman um so deutlicher hervor, als Ebermayer das Publikum des Schlosses, die Folie für Johannes Müllers Wollen und Handeln, als sehr „spießig“ zeichnet: „Bürger sind es, ... zahlende Gäste, ... Menschen jener Schicht also, die langsam zerrieben wird zwischen den Mühlsteinen entschlossenerer und unverbrauchter Klassen ...“¹²⁷. Ein paar Hundert Wohlsituierte seien es, darunter „zur Gewissensberuhigung“ einige Dutzend Studenten gestreut¹²⁸. Der Juli sei schlechthin die Zeit der anbetenden Studienrätinnen¹²⁹. Dann gebe es noch die Trupps und Kränzchen sandalentragernder Jugendpfleger, der Theologen und der alten Damen¹³⁰. Trotz allen Gemeinschaftspathos hielten die einzelnen Schichten schön zueinander. Und alle zusammen beobachteten voller Eifersucht, wer und vor allem welche gerade in der besonderen Gunst des Meisters stünde¹³¹.

¹²³ Vgl. die Korrespondenz in Erich Ebermayers Nachlaß (Staatsbibliothek Berlin).

¹²⁴ Vgl. Ebermayers Korrespondenz mit Gerhart Hauptmann in den Jahren von 1939 bis 1941 (Nachlaß Erich Ebermayer, Staatsbibliothek Berlin) und *Erich Ebermayer*, Denn heute gehört uns Deutschland... Persönliches und politisches Tagebuch. Von der Machtergreifung bis zum 31. Dezember 1935 (Hamburg, Wien 1959) 15–18, 22, 26, 36, 63, 76, 90f., 155–160, 171, 187, 291, 315, 524–537.

¹²⁵ Vgl. Erich Ebermayers 1947 zugunsten Johannes Müllers abgegebene eidesstattliche Erklärung (Spruchkammerakte Johannes Müller, Staatsarchiv München) und Erich Ebermayers Brief an Clothilde Schäfer (eine enge Vertraute Johannes Müllers und alte Freundin Ebermayers) vom 18.4.1944 (NL JM).

¹²⁶ Vgl. *Erich Ebermayer*, Denn heute gehört uns Deutschland... Persönliches und politisches Tagebuch. Von der Machtergreifung bis zum 31. Dezember 1935 (Hamburg, Wien 1959) 19, 74, 223f., 342, 457 und den Brief Anton Fendrichs an Clothilde Schäfer vom 23.4.1933 (NL JM).

¹²⁷ *Erich Ebermayer*, *Werkzeug in Gottes Hand*. Roman (Berlin, Wien, Leipzig 1933) 82.

¹²⁸ Ebd. 158.

¹²⁹ Ebd. 274.

¹³⁰ Ebd. 84.

¹³¹ Ebd. 84 und 108.

Vor diesem Hintergrund entfaltet sich die Handlung. Der Herr von Schloß Egers heißt Hannes Michael. Eine mit eiserner Disziplin überwundene Kinderlähmung – an der seinerzeit auch der kleine Johannes Müller erkrankt war¹³² – hat in ihm einen unbändigen Lebensdurst hinterlassen¹³³. Zugleich müht er sich fast verzweifelt, aus einer morbiden Welt und morbiden Menschen Leben hervorzulocken – ohne für die Hilfesuchenden ein wirkliches Rezept zu wissen: „Man kann nichts dazu tun.“¹³⁴

Der Plot des Romans ist eine „unmögliche“ Dreiecksbeziehung. Karin, eine junge Schauspielschülerin, die wegen ihres lauterer Charakters im Theaterbetrieb der großen Stadt gescheitert ist, kommt nach einem Zusammenbruch zurück nach Egers¹³⁵. Sie verliebt sich in Bert¹³⁶, den reformpädagogisch angehauchten Hauslehrer der Söhne Hannes Michaels, einen etwas melancholisch gezeichneten Romantiker, der an die Wandervögel der Vorkriegszeit erinnert¹³⁷. Zugleich zieht Karin eine wachsende Faszination zu Hannes Michael hin, der seinerseits für sie schwärmt, weil er in ihr seine Jugend findet¹³⁸. Schließlich wird der jungen Frau die Situation unerträglich. Von Bert schwanger flieht sie vor ihrer Zuneigung für Hannes Michael und vor dessen Avancen. Der Schloßherr läßt auf Egers alles stehen und liegen – eigentlich sollte er bald zu auswärtigen Vorträgen aufbrechen – und reist ihr nach. In München kommt es zu einer dramatischen Auseinandersetzung. Hannes Michael gewinnt und reist mit Karin zwei Wochen durch Italien. Es folgt die Rückkehr nach Egers, wo Hannes Michael das Mädchen an Bert übergibt – mit der Versicherung, sie nicht körperlich angerührt zu haben. Die jungen Leute sollen heiraten und werden es auch tun¹³⁹.

Mitten in den Aufbruch des Lebens tritt aber der Tod. Florian, Karins jüngerer Bruder, der im Lauf des Romans in Begleitung obskurer sozialistischer Jungen-Gruppen immer mal wieder das Schloß besuchte, um seine Verachtung der Bürgerwelt zu nähren, kommt am Ende geläutert wieder. Seine Energien und seinen Idealismus will er jetzt in sein Abitur und Studium stecken, stirbt aber bei einem nächtlichen Skiunfall: Rauschhaft gleitet er einen märchenhaft in Mondlicht getauchten sanften Abhang hinunter, ohne um den jähen Absturz zu wissen, der die Piste beschließt¹⁴⁰.

Politisches, eine Welt krisenhaften Umbruchs, ist im Roman durchaus präsent. Ebermayer nutzt sie als Hintergrund, um dem Elmauer Zusammenklang von Eros, Natur und Leben Ernst zu verleihen. Der Lebensglaube, den er beschreibt, hat et-

¹³² *Johannes Müller*, Erinnerungen (Fassung für die GB), in: GB 38 (1936) 202.

¹³³ *Erich Ebermayer*, Werkzeug in Gottes Hand. Roman (Berlin, Wien, Leipzig 1933) 7–40.

¹³⁴ Ebd. 168.

¹³⁵ Ebd. 77–151, 208–263.

¹³⁶ Ebd. 263–278.

¹³⁷ Ebd. 41–76, 244.

¹³⁸ Ebd. 192, 368f.

¹³⁹ Vgl. ebd. 313–410.

¹⁴⁰ Vgl. ebd. 244, 278–312, 411–442.

was Grimmiges. Den Lesern helfen Passagen, in denen Ebermayer seine jungen Helden reflektieren läßt, wie ihnen geschieht.

Von Hannes Michael zum Tanz erwählt – es handelt sich um einen Elmauer Tanz, rasant und schweigend, bei geöffneten Fenstern und in luftiger Kleidung¹⁴¹ – fühlt Karin eine kaum gebändigte, urwüchsige Vitalität: „Karin schloß einen Augenblick die Augen. Gott im Himmel war das schön mit diesem alten Mann zu tanzen ... welch gebändigte Kraft in seinen Armen, die dennoch so zart und leicht sie führten,... für die Frau die ganze süße Leichtigkeit des Getanztwerdens.“¹⁴²

Die alte Hausdame des Schlosses, Fräulein Hauck – sie steht für Clothilde Schäfer und Elisabeth Krause, mit denen Ebermayer eng befreundet war¹⁴³ – beruhigt Bert ob Hannes Michaels Wirkung auf Karin: „Lieben, – ja. Bis zum Wahnsinn. ... Seit dreißig vierzig Jahren. Daher nimmt er seine Kraft. Ich war auch schon mal dran, ganz am Anfang.“¹⁴⁴ „Er handelt nach seiner Natur. Und für ihn ist Natur und Gott das Gleiche. Er gehorcht einfach. Werkzeug ist er, das Gott gehorcht und das Gott eines Tages zerbrechen wird, wenn er es nicht mehr braucht. Bis dahin gehorcht er einfach, ohne viel zu fragen nach Moral und Sitte. ... Grausam war er immer. Aber auch die Natur ist grausam. Wir müssen ihn alle lieb haben bis ans Ende.“¹⁴⁵ Bert versteht und ist beruhigt, zumal er die Aura des Schloßherrn zuvor ähnlich analysiert hatte: Bei Hannes Michael sei alles Eros, Brutalität und Vitalität. Widerstände, schlechte Laune, Trauer, Depressionen: „Er lacht das alles weg. Er leuchtet ihnen allen heim, mit dem wilden, brutalen Lachen, mit dem erwärmenden aufbrechenden Blick seiner wissenden und traurigen Augen.“¹⁴⁶ Das wirke besonders auf Frauen und junge Mädchen¹⁴⁷. Vor dem Eros Hannes Michaels werde das bloß Sexuelle trivial, sei nur noch ein Teil des Phänomens Leben. „Leben ... begriffen als Wunder, als Geschenk, als Leihgabe Gottes, ist etwas so ungeheuer Weites und Hohes und Vielarmiges, daß das Geschlechtliche nicht mehr als Zentrum und Urgrund alles Geschehens erscheint, sondern als der Strom, der tief unter dem Boden des Lebens braust und quillt, unsichtbar zumeist, um selten und herrlich ans Tageslicht zu brechen.“¹⁴⁸

Ebermayer macht den Elmauer Lebensglauben auch von der Seite des Todes her zum Thema: Unter dem Eindruck von Florians Tod sitzen Karin und Bert neben Hannes Michael, der am Ende ihr Schweigen bricht: „Das Leben ist voller Wun-

¹⁴¹ Vgl. *ders.*, Denn heute gehört uns Deutschland... Persönliches und politisches Tagebuch. Von der Machtergreifung bis zum 31. Dezember 1935 (Hamburg, Wien 1959) 222, 227 und *Johannes Müller*, Die Erlösung des Leibes, in: GB 25 (1923) 141–174, hier 161–166.

¹⁴² *Erich Ebermayer*, Werkzeug in Gottes Hand. Roman (Berlin, Wien, Leipzig 1933) 137.

¹⁴³ *Ders.*, Denn heute gehört uns Deutschland... Persönliches und politisches Tagebuch. Von der Machtergreifung bis zum 31. Dezember 1935 (Hamburg, Wien 1959) 342, 460. Vgl. *Erich Ebermayers Briefe an Clothilde Schäfer vom 24.4.1933, 12.12.1937, 2.12.1944 und 10.3.1945* (NL JM).

¹⁴⁴ *Ders.*, Werkzeug in Gottes Hand. Roman (Berlin, Wien, Leipzig 1933) 384.

¹⁴⁵ Ebd. 378.

¹⁴⁶ Ebd. 285.

¹⁴⁷ Ebd. 285.

¹⁴⁸ Ebd. 289f.

der. Und daß es neben den Tod gebettet ist, ganz nahe – das ist sein größtes Wunder.“¹⁴⁹ Spricht’s, hält den Gästen nachmittags einen Vortrag über den Tod und setzt für den Abend außerplanmäßig Tanz an¹⁵⁰.

Ebermayer war beileibe kein unkritischer Mensch, auch nicht gegenüber Johannes Müller. Aus seinem (allerdings literarisch bearbeiteten) Tagebuch sprach 1933 bald hilflose Wut über Johannes Müllers Bekehrung zum „Führer“¹⁵¹. Trotzdem findet sich darin noch im Januar 1935, als Ebermayer die Elmau fast verleidet war, ein Eintrag, der darin bestätigt, den Roman als literarische Quelle und Erklärung dafür zu nehmen, warum ein demokratisch eingestellter, intellektuell wacher und reichlich nonkonformistisch lebender Mensch wie Erich Ebermayer für Johannes Müller tiefe Anhänglichkeit empfinden konnte.

Der für den Tag nach Neujahr eigentlich geforderte Tanz sei abgesetzt worden, weil Johannes Müllers „neue große Herzensbindung“ die Elmau fluchtartig verlassen habe: „Staatstrauer“ für alle. Müller habe sich unsichtbar gemacht¹⁵². Die Lähmung habe auch am nächsten Tag angehalten. Ebermayer war verärgert: Eigentlich zögen ihn nur noch die Teestunden mit der alten Elsbeth Krause in das Schloß. Auch die oberbayrische Landschaft gehe ihm auf die Nerven. Sie sei doch wüst und düster im Vergleich zu den Dolomiten¹⁵³. Die Pointe bringt der folgende, auf den 4. 1. datierte Eintrag: Johannes Müller habe die „Hoftrauer“ überraschend beendet und Tanz angesetzt. Er sei erschienen, habe eine Helferin genommen und zu tanzen begonnen, dann aber plötzlich abgebrochen und den Saal wortlos verlassen. Dazu nun Ebermayer: „Ist es nicht schön und jenseits aller Lächerlichkeit, mit über siebzig noch so stark und leidenschaftlich empfinden und leiden zu können? So unverhüllt und naiv, so großartig und gleichgültig gegen das Geschwätz der Menschen? Ich habe den alten Mann selten mehr geliebt als in diesem Augenblick.“¹⁵⁴

¹⁴⁹ Ebd. 442.

¹⁵⁰ Ebd. 443 f.

¹⁵¹ *Ders.*, Denn heute gehört uns Deutschland... Persönliches und politisches Tagebuch. Von der Machtergreifung bis zum 31. Dezember 1935 (Hamburg, Wien 1959) 226, 286, 340–342, 459.

¹⁵² Ebd. 460.

¹⁵³ Ebd. 460 f.

¹⁵⁴ Ebd. 461.

Christian Nottmeier

Protestantismus und Moderne: Adolf Harnacks Programm einer historischen Plausibilisierung des Christentums

1. „Bloß erhabene Witzlein?“ – Zur Harnack-Rezeption in den 1920er Jahren

Theologische Paradigmenwechsel leben – wie wissenschaftliche Paradigmenwechsel überhaupt – nicht zuletzt davon, daß die als Avantgarde einer neuen Ära auftretenden jungen Theologen nicht allein mit anspruchsvollem methodischem Apparat, sondern zugleich mit nicht minder ausgeprägtem Sendungsbewußtsein aufzutreten pflegen. Dieses Sendungsbewußtsein gibt sich dann nicht damit zufrieden, die alten wissenschaftlich-theologischen Väter und Lehrer vom Sockel zu stürzen, sondern ist zugleich bemüht, den Gegensatz doch auch als generationenbedingt darzustellen. Gutbürgerliche Kulturseligkeit steht nicht allein gegen Krisenbewußtsein, dialektische Methode, religiösen Sozialismus oder die Rückkehr zu Luther, sondern erstere wird zumindest als veraltet, wenn nicht greisenhaft dargestellt, während eine kraftvoll auftretende Jugend längst zu neuen Ufern aufgebrochen ist. Das gilt nicht allein für die 1920er Jahre, sondern ließe sich ähnlich für die 1890er Jahre oder die 1870er Jahre feststellen, wie der Marburger Theologe und Publizist Martin Rade mit Blick auf die eigenen theologischen Aufbrüche mit Harnack und Ritschl im Rückblick der 1920er auf die 1870er Jahre deutlich gemacht hat¹.

Betrachtet man die theologiegeschichtliche Konstellation der 1920er Jahre, so trifft diese Beobachtung auch auf das Verhältnis der nach 1880 geborenen Theologen zu dem mehr als 30 Jahre älteren Harnack zu. So berichtete 1928 ein aufstrebender Göttinger Theologiehistoriker und Systematiker Harnacks Lehrstuhlnachfolger Hans Lietzmann über einen Besuch bei dem 77jährigen Harnack: „das ist eine Ruine. das ist ein Mann von nur halber oder drittelter Verantwortlichkeit. ... Es ist natürlich, daß Sie, der Sie ihn häufiger sehen, dieses geistige Eintrocknen nicht so scharf wahrnehmen wie ich. Erst sehr spät, durch mehrere Zigarren angeregt, blitzte der alte geistreiche Kerl wieder auf. ... Ich bekam sogar nach einstündiger Feuerprobe verspätet eine Tasse Tee, und zum Schluß einen Gruß an meine

¹ *Martin Rade*, Krisis und Mission der liberalen Theologie, in: *An die Freunde*. Hrsg. von *Christoph Schwöbel* (Berlin, New York 1993) Nr. 80 (20. August 1930) 883.

Frau. Ich denke der Besuch wird günstig auf ihn wirken, und vor allem, Harnack hat sich bei mir ein Generalpardon erworben. Ich verzeihe dem Mann jetzt alles, er hat ein Recht, Invalide zu sein.“² Dem Besucher – Emanuel Hirsch – ging es bei diesem Generalpardon weniger um den eigentlichen Anlaß des Besuches – Auseinandersetzungen um eine Rezension in der von Hirsch redigierten, von Harnack gegründeten Theologischen Literaturzeitung – als vielmehr um das in seinen Augen kaum tragbare politische Gebaren Harnacks, der von Hirschs in zahlreichen Publikationen dargelegtem nationalkonservativen Ringen um „Deutschlands Schicksal“ nichts wissen wollte.

Ein weiterer aus der Reihe der jungen radikalen Krisenintellektuellen der Weimarer Zeit hatte nach einer Tagungsbegegnung mit Harnack acht Jahre zuvor ähnliche Töne angeschlagen. Der junge Karl Barth war 1920 in Aarau auf Harnack getroffen. Im Nachgang zu dieser Tagung kam es zu einem Zusammentreffen der beiden Theologen im Hause des Baseler Kirchenhistorikers Eberhard Vischer – einem Schüler Harnacks. Harnack zeigte sich nach diesem Gespräch entsetzt: „Die Erwägung, daß sich diese Art Religion überhaupt nicht ins Leben umsetzen läßt, sondern nur als Meteor, und zwar als ein zerplatzender, über ihm erscheinen kann, mildert den Eindruck wenig, da man sich immer wieder fragen muß, wie kann ein Pfarrer, der doch Seelsorger sein soll, so urteilen? Gemildert hat sich mir der Eindruck durch die persönliche Aussprache am Sonntag, die mir eine kleine Hoffnung gegeben hat, Barth könne sich noch ändern, wenn er sich von seinem willkürlich zurecht gemachten Biblizismus befreit.“³ Barth hingegen brachte ganz andere Eindrücke aus der Begegnung im Hause Vischer zu Papier: „Harnack thronte auf seinem Kanapee, wurde ‚Exzällänz‘ genannt und teilte Bonmots aus ... Etwas Erschütterung sei der Kirche wohl zu wünschen, aber ich sollte meine Auffassung von Gott doch lieber für mich behalten, keinen ‚Exportartikel‘ daraus machen. Zuletzt wurde ich als Calvinist und Intellektualist betitelt und mit der Weissagung, daß ich nach allen Erfahrungen der Kirchengeschichte eine Sekte gründen und Inspirationen empfangen werde, entlassen.“ Und Barth fuhr ermunternd fort: „Wir müssen nun beide in die Hände speuzen zur Vorbereitung neuer Taten. Es ist offenbar, daß der Götze wackelt. Harnack machte den Eindruck eines im Grunde gebrochenen Mannes, er wußte wirklich erstaunlich wenig außer seinen erhabenen Witzlein.“⁴

Dieser Hirsch und Barth verbindende Elan eines theologischen Aufbruchs⁵ sollte freilich nicht über die auch in den 1920er Jahren immense Aufmerksamkeit

² Emanuel Hirsch an Hans Lietzmann am 10. Januar 1928, in: *Kurt Aland*, Glanz und Niedergang der deutschen Universität (Berlin, New York 1979) 563f.

³ Harnack an Vischer am 26. April 1920, in: Öffentliche Bibliothek Basel, Nl. E. Vischer, Korr. A. Harnack.

⁴ Barth an Thurneysen am 20. April 1920, in: *Karl Barth, Eduard Thurneysen*, Briefwechsel 1914–1925 (Gütersloh 1966) 52f.

⁵ Hirsch und Barth wirkten bekanntlich zwischen 1921 und 1925 beide als Kollegen in Göttingen. Wolfgang Trillhaas, der seit 1924 bei beiden studierte, erinnerte sich trotz der theologischen wie politischen Gegensätze zwischen den beiden Theologen, daß Barth Hirschs umfassende Gelehrsamkeit zum Anlaß genommen habe, „seine eigene wissenschaftliche Leistung zu steigern. E.

hinwegtäuschen, die sowohl Harnacks gelehrtenpolitischem wie seinem theologischen Engagement zuteil wurde. Ein Gradmesser dieser Aufmerksamkeit sind die zahlreichen Zeitungsveröffentlichungen zu den Jubiläen Harnacks: 70. Geburtstag 1921, Goldenes Doktorjubiläum 1923, 75. Geburtstag 1926 und schließlich der Tod am 10. Juni 1930⁶. Kaum ein Theologe dürfte in diesem Maße auf den ersten Seiten der wichtigsten Tageszeitungen präsent gewesen sein. Insbesondere die Nachrufe stellen eine herausragende Quelle für die Einschätzung der Bedeutung wie der bleibenden Wirksamkeit Harnacks in der politischen wie kulturellen Öffentlichkeit Deutschlands um 1930 dar. Eine der Sympathie für den Theologen gänzlich unverdächtige Zeitung wie die „Rote Fahne“, das Zentralorgan der KPD, kam trotz des quasi obligatorischen Hinweises auf die „tief eingewurzelte[...] stockreaktionäre[...] Einstellung des Theologen“, der der „oberflächliche Skeptizismus des Historikers“ entsprochen habe, um die Feststellung der ideologischen Gefahr, die von Harnack ausging, nicht herum: „Diese liberale, freisinnige Deutung der Kirchenlehren erwies sich wegen ihrer raffinierten Doppelzüngigkeit und Pseudowissenschaftlichkeit als viel gefährlicher als die alten theologischen Ladenhüter, mit denen man keinen Hund mehr vom Ofen lockte.“⁷

Auch wenn man das letzte Zitat nicht zu hoch veranschlagen darf, so ist es doch zumindest ein Reflex auf die ungebrochene Wirksamkeit des akademischen Lehrers und kirchenhistorischen Forschers, des Gelehrtenpolitikers wie des Wissenschaftsmanagers und nicht zuletzt des unter protestantischen Theologen der zwanziger Jahre überaus seltenen Verteidigers der neuen demokratischen Ordnung. Insbesondere in den politischen und wissenschaftspolitischen Debatten der 1920er Jahre war Harnack durchaus präsent. Ebenso versuchte er in die theologischen Debatten einzugreifen – die Marcion-Monographie von 1921 ist davon ebenso ein Beleg wie die von Harnack angeregte Debatte mit Karl Barth 1923. Das offizielle Deutschland ehrte Harnack an seinem 78. Geburtstag am 7. Mai 1929 mit der Einweihung des Harnack-Hauses in Berlin-Dahlem. Die Festrede hielt kein geringerer als Reichsaußenminister Stresemann⁸. Neben der politischen Prominenz des Reiches wie Preußens waren zahlreiche ausländische Botschafter anwesend.

Daß insbesondere in der Theologie und der Kirche das Harnack-Bild weithin negativ bestimmt ist, ist insofern nur mit ihrer Milieuverengung zu erklären. „Dieser Hiatus zwischen Theologie- und Kirchenmilieu und dem Wissenschafts- und

Hirsch hat wahrscheinlich das Verdienst, daß Barth sich nicht in Prophetie oder falscher Erbaulichkeit verlor“ (*Wolfgang Trillhaas*, *Aufgehobene Vergangenheit. Aus meinem Leben* [Göttingen 1976] 97). Hirsch seinerseits kannte noch 1933 als gemeinsamen Gegner von dialektischer Theologie und „nationalem Luthertum“ den Bruch mit Kulturprotestantismus und idealistischer Spekulation, vgl. *Emanuel Hirsch*, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung* (Göttingen 1934) 112–114.

⁶ Umfangreiche Sammlungen dazu befinden sich im Nachlaß Harnacks, der in der Handschriftenabteilung der Berliner Staatsbibliothek verwahrt wird (künftig: Nl. Harnack).

⁷ *Rote Fahne* vom 12. Juni 1930.

⁸ *Gustav Stresemann*, *Lebendige Wissenschaft* (1929), in: *ders.*, *Vermächtnis*. Bd. 3 (Berlin 1930) 488–491.

Bildungsmilieu, in dem Harnack seine Wirkungen entfaltete, gehört zu den negativen Voraussetzungen für Harnacks Marginalisierung in Theologie und Kirche“, wie Kurt Nowak treffend formuliert hat⁹. Hinzu kam die politische Diffamierung Harnacks von rechts – insbesondere des dominanten konservativen Protestantismus – als auch von links wegen Harnacks Beteiligung am Aufruf der 93, wobei diese Kritik sein folgendes Engagement der Kriegs- wie Nachkriegsjahre stillschweigend übergang. Insbesondere im konservativen Protestantismus hatte die Harnack-Verachtung Wurzeln, die bis in die 1880er Jahre zurückreichten. Hier bündelten sich in der Ablehnung Harnacks antidemokratische, antikapitalistische und auch antijudaistische Stimmungen des deutschen Protestantismus. Hatte man nicht hier schon in den 1880er Jahren auf die Thron und Altar gefährdenden Grundlagen seiner Theologie verwiesen? „Mit der Welt der Chemie, des Eisens und des Geldes, mit ‚Clique und Kapital‘ wollte man nichts zu tun haben. Befanden sich unter den Förderern der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft nicht auch überproportional viele Juden? Fragte man mit Häme.“¹⁰ Schon während der Berufung 1888 hatten konservative Blätter mit Mißgunst auf das Eintreten der „Judenblätter“ – gemeint waren „Berliner Tageblatt“ und „Vossische Zeitung“ – für Harnack verwiesen¹¹.

Insofern sind zahlreiche Faktoren für die tiefgreifenden Ressentiments Harnack gegenüber heranzuziehen, die für die kulturelle wie theologische Disposition des deutschen Protestantismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts überaus aufschlußreich sind. Zu diesen Verzerrungen gehört das von den Aufbruchbewegungen nicht geschaffene, aber wohl doch weiter verbreitete Bild der methodischen Naivität des Historikers wie des Theologen Harnack. Auch dabei dürfte das Zerrbild des kulturseligen Bildungsbürgers Harnack, der die Religion in der Kultur umstandslos aufgehen ließ, mitschwingen. Es scheint vielversprechend, sich diesem Problemkomplex von der Frage nach der intellektuellenreligion – oder in Harnacks Fall wohl besser Gelehrtenreligion – zu nähern. Insofern soll im folgenden versucht werden, das im Falle Harnacks in der Tat nicht leicht überschaubare Ineinander von Biographie, religiösem Ideal, methodisch-wissenschaftlichem Instrumentarium, der gegenwartsgeleiteten Krisendiagnostik des modernen Christentums und den theologie- wie gelehrtenpolitischen Handlungsfeldern im „Weltanschauungskampf der Gegenwart“ zu sichten. Mit welchem theologischen und historischen Deutungsanspruch trat Harnack in den Debatten der Jahrhundertwende auf? Dies ist nicht allein mit Blick auf Biographie und Theologie Harnacks von Bedeutung, sondern auch für die religionsintellektuelle Topographie um 1900. Denn Harnacks

⁹ Kurt Nowak, Adolf von Harnack in Theologie und Kirche der Weimarer Republik, in: Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorff, Kurt-Viktor Selge (Hrsg.), Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 204, Göttingen 2003) 207–235, hier 210, im folgenden zitiert: Nowak, Theologie und Kirche.

¹⁰ Nowak, Theologie und Kirche 213.

¹¹ Ausführlichere Belege bei: Christian Nottmeier, Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930 (Beiträge zur Historischen Theologie 124, Tübingen 2004) künftig: Nottmeier, Politik.

Versuche einer gegenwartsbezogenen Aktualisierung christlich-protestantischer Welt- und Selbstdeutung wirkten weit in die unterschiedlichen akademisch-intellektuellen Milieus hinein und waren Bezugspunkte der religionspolitischen wie religionsintellektuellen Auseinandersetzungen um Gestalten wie Carl Jatho, Gottfried Traub und Johannes Müller, aber auch Friedrich Rittelmeyer, Arthur Bonus, Gustav Frenssen und Arthur Drews. Und sie wirkten nicht minder in die religionsintellektuellen Milieus von Katholizismus und Judentum, wie die Debatten um Modernismus und liberalen Katholizismus¹² bzw. die Auseinandersetzung um die Identität des Judentums um 1900 belegen. Eine Karikatur des „Kladderadatsch“ mit dem Titel „Klerikale Moden“ etwa zeigte 1908 Harnack mit einer Nähnaedel in einer Schneiderwerkstatt: „Harnack. Schneiderei für modernistische geistliche Trachten“, so konnte man an der Eingangstür zur Werkstatt lesen¹³.

Ich beginne daher mit einigen biographischen Notizen zur theologisch-geistigen Prägung und versuche sodann Harnacks theologisches Programm einer historischen Plausibilisierung des Christentums zu skizzieren. Einige Bemerkungen zu Harnacks Verhältnisbestimmung von Protestantismus und Moderne stehen am Schluß der Überlegungen.

2. Biographisch-intellektuelle Prägungen

1881 beschrieb Harnack die Eigenart seiner baltischen Heimat gegenüber Franz Overbeck mit Blick auf seinen Lehrer Moritz von Engelhardt wie folgt: „er war stets bereit auf Alles einzugehen, was man ihm entgegenhielt, und der große Skepticismus, mit dem er eigene Meinungen am liebsten in Frage stellte, hätte ihn wohl in andere Bahnen geleitet, wenn ihm schließlich doch nicht sein Luthertum identisch mit allen Idealen gewesen wäre. Solch' ein Standpunkt ist in Deutschland seit ein paar Menschenaltern nicht mehr möglich. In meiner Heimath ist das ganze Cultussystem, noch fest mit dem lutherischen Glauben der Väter verbunden.“¹⁴ Harnack schrieb das in einer Zeit, in der er den lutherisch-konfessionellen Prägungen seiner baltischen Heimat theologisch bereits entwachsen und zu den führenden Gestalten des sich um den Göttinger Albrecht Ritschl scharenden theologischen Neuaufbruchs geworden war. Die baltischen Prägungen sind aber auch für diesen Weg nicht zu unterschätzen, wenngleich Harnack wohl Engelhardts Skeptizismus, nicht aber die lutherisch imprägnierte Uniformität des Kultursystems übernommen hatte. Schon den Oberprimaner trieb die Frage nach der Kulturbedeutung des Christentums um¹⁵, die Harnack mit großer Intensität im Studium bei Engelhardt weiter verfolgte. Die jüngst veröffentlichte Preisarbeit zu

¹² Vgl. Otto Weiß, *Der Modernismus in Deutschland* (Würzburg 1995).

¹³ *Kladderadatsch* Nr. 2 vom 11. Januar 1908. Erstes Beiblatt.

¹⁴ Harnack an Overbeck am 2. Dezember 1881, in: *Öffentliche Bibliothek Basel*, NL. Overbeck I, 142.

¹⁵ Vgl. dazu: *Agnes von Zahn-Harnack*, Adolf von Harnack (Berlin 1951) 23f., künftig: ZH.

Marcion aus der Feder des neunzehnjährigen Studenten belegt das eindrucksvoll¹⁶.

Sie zeigt in beeindruckender Weise die Fähigkeit zur Systematisierung des historischen Stoffs wie auch das immense Geschick, an strategisch entscheidenden Punkten der Geschichte auch gegenwartsbezogen relevante Konstellationen am historischen Material zu entfalten. Denn Marcion kommt nicht allein als theologiegeschichtlich interessante Gestalt zu stehen, sondern an ihm bearbeitet Harnack die Frage nach dem Recht wie den Aporien einer subjektivitätstheoretischen Grundlegung der Religion – ein Problem, das Harnack mit den Begriffen „Glaubens- und Vernunftsubjektivismus“¹⁷ zu umschreiben sucht. Wenngleich Harnack sich hier bei der Lösung dieses Problems noch weithin in den lutherischen Bahnen seiner Lehrer bewegt, so fällt doch die Sensibilität auf, mit der er Marcion als „modernen Gläubigen des 2. Jahrhunderts“ in die theologische Debattenlage einzuzeichnen unternimmt.

Anders als die meisten seiner Dorpater Lehrer hatte offensichtlich bereits der junge Harnack ein ausgesprochen sensibles Gespür für die Krise, in die das Christentum unter den Bedingungen der Moderne geraten war. Dazu trugen insbesondere die Freunde aus der Studentenverbindung Livonia bei, aber auch die im Umfeld Karl Ernst von Baers geführten Auseinandersetzungen um Darwin¹⁸. Das Christentum war in diesen Kreisen alles andere als unumstritten. Harnacks wichtigster philosophischer wie naturwissenschaftlicher Gesprächspartner, der Physiologe Gustav von Bunge, hat dieses Krisenbewußtsein nachhaltig geschärft – in einer Auseinandersetzung, die beinahe zum Bruch der Freundschaft geführt hätte. Schon in dieser Zeit schälte sich bei Harnack die Überzeugung heraus, daß mit der Dogmatik des alten Schlanges diesbezüglich nichts zu machen sei – aber auch dem Kulturprotestantismus älterer Prägung vermochte er sich nicht anzuschließen, schien dieser doch die Differenzpunkte von Religion und Kultur vorschnell einzubrennen. Hier hat die vielzitierte Anekdote von der bei der Belletristik einzustellenden Dogmatik ihren Ort¹⁹. Gleichwohl war Harnack sowohl philosophisch wie systematisch-theologisch überaus interessiert²⁰. Hier spielten nicht allein die Werke Albrecht Ritschls²¹, sondern etwa auch die frühen Publikationen Friedrich Nietzsches eine wichtige Rolle, zumal Harnack stets den regen Kontakt zu philosophisch versierten Köpfen suchte: der Physiologe Gustav von Bunge in Dorpat, der Theologe Julius Kaftan und besonders der früh verstorbene Philosoph Carl Göring in Leipzig, auch zeitweilig Franz Overbeck in Basel. Ein persönlicher

¹⁶ *Adolf Harnack*, Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Hrsg. von Friedemann Steck (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 149, Berlin, New York 2003).

¹⁷ Ebd. 294f.

¹⁸ Zu diesen Gesprächskontexten Nottmeier, Politik 34–55.

¹⁹ ZH 82f.

²⁰ Dies zeigt überaus eindringlich: Claus-Dieter Osthövener, Adolf von Harnack als Systematiker, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 99 (2002) 296–331, künftig: Osthövener, Systematiker.

²¹ Vgl. Nottmeier, Politik 66–87.

Kontakt zu Nietzsche kam zwar nicht zu Stande, doch versicherte Overbeck Nietzsche, der junge Harnack sei ein guter Kenner von dessen Werken: Am 13. März 1876 schrieb Overbeck an Nietzsche: „Bei meiner neulichen Rückkehr machte ich eine recht erfreuliche Bekanntschaft, die des jungen theologischen Dozenten Harnack aus Leipzig, dessen Verkehr mit mir Dir ja bekannt ist. Ich fand an ihm einen sehr gelehrten und gescheidten Menschen, zwar mit einer noch leidlichen Dosis jugendlicher Selbstgefälligkeit behaftet, doch nicht mit mehr als wovon sich die Beseitigung hoffen läßt, wenn ihn Zeit und Erfahrung belehrt haben werden, wie wenig es bedeuten will, klüger zu sein als seine Leipziger Collegen, und sonst der oder jener theologische Hinz und Kunz. Er hatte auch Dir einen Besuch zugedacht, da man sich im Kreise junger Leute, in welchem er in Leipzig verkehrt ..., viel mit Deinen Schriften beschäftigt, und er selbst als guter Theologe hauptsächlich Deiner zweiten Betrachtung zu Dank verpflichtet zu sein erklärte, von der dritten aber nicht viel wissen zu wollen schien. Man muß ihm eben die Leipziger Luft zu Gute halten. Ich habe es übernommen Dir sein lebhaftes Bedauern auszudrücken, daß er Dich hier nicht mehr getroffen.“²² Harnacks Auseinandersetzung mit Nietzsche kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Sie ist aber insofern von Bedeutung, daß sie zeigt, daß schon der junge Harnack sich intensiv nicht nur mit den theologischen, sondern auch den philosophischen Bewegungen seiner Zeit beschäftigt hat. Die Beschäftigung mit Nietzsche, bei Harnack spätestens für 1873 nachweisbar, ist zudem für diese Zeit eine absolute Seltenheit. Historische Methodendebatten sind bei ihm gleichfalls seit den 1870er präsent. Harnack hat die Debatten um Lamprecht ebenso verfolgt wie sich mit großer Aufmerksamkeit mit den Schriften Max Webers beschäftigt²³. Harnack rezipierte aufmerksam und in großem Umfang kirchenhistorische Literatur des Auslands, besonders aus England und Amerika, aber auch aus Rußland und Frankreich²⁴, nahm aber zugleich wegweisende Erscheinungen wie William James „The Varieties of Religious Experience“ wahr. „Es interessiert mich sehr, und ich glaube, es muß ins Deutsche übersetzt werden“, erklärte er nur wenige Tage nach dem Erscheinen des Buches gegenüber einer Schülerin²⁵. Bereits seit den 1870er Jahren hatte Harnack zudem

²² Franz Overbeck an Nietzsche am 13. März 1876. In: Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe II/6 (Berlin, New York 1980) 288f.

²³ Insofern ist die These von Stefan Rebenich, Harnack habe „neuere sozialwissenschaftliche, ideengeschichtliche und anthropologische Konzepte“ nicht in seine Historiographie integriert, kaum zutreffend, vgl. *Stefan Rebenich*, *Orbis Romanus. Deutungen der römischen Geschichte im Zeitalter des Historismus*, in: *Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorf, Kurt-Victor Selge* (Hrsg.), *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 204, Göttingen 2003) 43. Hier wäre etwa nur an Harnacks „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten“ von 1902 zu denken, die allein mit Blick auf mentalitätsgeschichtliche Fragestellungen als überaus innovativ anzusehen ist.

²⁴ Vgl. etwa *Adolf Harnack*, *Ausländische Arbeiten zur Kirchengeschichte, vornehmlich der ältesten*, in: *Theologische Literaturzeitung* 13 (1888) 345–355.

²⁵ Harnack am 16. Januar 1901 an Else Zuhellen-Pfleiderer, in: *Adolf von Harnacks Briefe und Karten an Else Zuhellen-Pfleiderer*, hrsg. von *Christian Nottmeier*, in: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 8 (2001) 114.

umfangreiche Reisen nach England, Frankreich und Italien unternommen. Vielbeachtete Vortragsreisen führten ihn zudem nach Skandinavien und 1904 – gemeinsam mit Max Weber und Ernst Troeltsch – in die Vereinigten Staaten. Diese Reise zählte Harnack zu den schönsten Ereignissen seines Lebens²⁶.

Eine Grundlage dieses Erfolges war die Kärnerarbeit der frühen Jahre²⁷. So hat Harnack insbesondere die Leipziger Zeit von 1872 bis 1879 zu aufwendigen Editionsprojekten zur Frühgeschichte des Christentums genutzt – Projekte, die nicht allein antiquarischer Selbstzweck waren, sondern – indem sie an die Anfänge der kirchlichen Lehrentwicklung zurückgingen – zugleich die historischen Grundlagen einer Neubestimmung des Christlichen freilegen sollten. Harnack hat dieses Anliegen wiederholt ausgesprochen. Gustav von Bunge gegenüber erläuterte er seine Arbeit dahin gehend, daß es ihm gemeinsam mit Ritschl nicht nur um eine einfache Reduktion, sondern einen Neubau der Dogmatik ginge: „Die ganze orthodoxe Dogmatik kann man, soweit ich sehe, nicht über Bord werfen, ohne das Christenthum zu entleeren, aber ein großer Theil ist heute ein die Fahrt hemmender Ballast. Freilich durch bloße Substractionen läßt sich auch nicht helfen; es handelt sich um einen Neubau der Glaubenslehre auf dem Grunde des Evangeliums und nach den Maßstäben, den ursprünglichen und denen Luthers. Daran arbeiten wir – damit's aber nicht zu prätentios aussieht – als Kärner, denn zunächst sind Kärnerdienste hier nöthig.“²⁸

3. Religion, Kultur und Geschichte: Harnacks historische Theologie als eigenständiger Typ moderner Theologie

Neben diese Kärnerarbeiten traten aber zugleich philosophische wie systematisch-theologische Studien im Kreis der Freunde und der Studenten, aber auch in weiten Perspektiven angelegte vergleichende religionsgeschichtliche Studien. So referierte Harnack 1877 über die Frage des Verhältnisses von Islam und Christentum²⁹. Er konnte bereits in diesem Zusammenhang zwei grundlegende metho-

²⁶ So notierte Harnacks baltische Cousine Fanny von Anrep in einem Brief vom 26. Dezember 1904/8. Januar 1905 an ihren Sohn Egbert von Anrep nach dem Erhalt eines Briefes von Harnack: „Adolf bekräftigt mich in meinem Ausspruch, daß er ein ungewöhnlich glückliches und erfolgreiches Leben hat und spricht sich sehr hübsch darüber aus. Die Reise nach Amerika nennt er eines der schönsten und glücklichsten Erlebnisse in seinem und Amaliens Leben“, in: *Fanny von Anrep, Briefe einer Livländerin aus den Jahren 1873–1909* (Schriftenreihe der Carl-Schirren-Gesellschaft 6, Landshut 1990) 239.

²⁷ Vgl. Nottmeier, Politik 62–87.

²⁸ Harnack an Bunge am 28. Juni 1881, in: Nl. Harnack, K. 28, Korr. Bunge.

²⁹ *Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Bd. 2 (Tübingen 1909) 529–538, künftig zitiert als: LDG (gemeint ist dabei jeweils die vierte Auflage. Wird eine frühere Auflage herangezogen, so wird das im folgenden jeweils vermerkt). Harnack nahm ihn erstmals mit dieser Auflage in das dogmengeschichtliche Lehrbuch auf. Eine Nachschrift von Martin Rade wird unter dem Titel „Christliche Parallelen zum Islam“ in der Universitätsbibliothek Marburg verwahrt. Sie weicht nur minimal von der Druckfassung im Lehrbuch ab.

dische Einsichten formulieren, die dann auch seine berühmten Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ leiteten. Die authentische Gestalt einer Religion, so Harnack, lasse sich nicht allein aus den „authentischen Worten und Handlungen ihres Stifters“³⁰ rekonstruieren. Neben den Selbstanspruch der Stiftergestalt tritt vielmehr auch ihre Wirkung auf andere. Insofern „sind die Aussagen der religiösen Gemeinde, welche der Stifter selbst gesammelt, mit in Rechnung zu ziehen, soll die authentische Gestalt der Religion richtig reproducirt werden.“³¹ Dieses Prinzip der Wirkungsgeschichte gilt freilich nicht allein für die kanonischen Schriften, sondern wird auf die Christentumsgeschichte insgesamt ausgeweitet, wie Harnack dann in den einleitenden Vorlesungen zum „Wesen des Christentums“ bemerkt. Denn wesentliche Elemente des Christentums sind in seinem Ursprungsstadium erst im Modus der Potentialität enthalten: „Wir dürfen hinzufügen, daß Christus selbst und die Apostel davon überzeugt waren, daß die Religion, die hier gepflanzt war, in Zukunft noch Größeres erleben und Tieferes schauen werde als in der Zeit ihrer Stiftung: sie vertrauten dem Geiste, daß er von einer Klarheit zur anderen führen und höhere Kräfte entwickeln werde“, formuliert Harnack dann in der *Wessenschrift*³². Denn nicht allein die Anfänge, sondern der Entfaltungsreichtum der Folgezeit stellen die Norm einer Erscheinung dar. Das läßt sich an Harnacks Jesusdarstellung exemplifizieren: Nicht daß Jesus bestimmte Gedanken erstmals ausgesprochen hat³³, charakterisierte dessen Besonderheit, sondern erstens die „Reinheit“ seiner Verkündigung – hier trägt Jesu Verkündigung gegenüber den Pharisäern also einen reduktionistischen Charakter, indem er verschüttete Grundgedanken besonders der Propheten und Psalmisten wieder hervortreten läßt bzw. besonders prägnant zum Ausdruck bringt – und zweitens der „Ernst“ und die „Kraft seiner Persönlichkeit“, mit der er diese Grundgedanken zur Geltung bringt: „Worte thun es nicht, sondern die Kraft der Persönlichkeit, die hinter ihnen steht. ... Seine Worte wurden ihnen zu ‚Worten des Lebens‘, zu Samenkörnern, die aufgingen und Frucht trugen – das war das Neue.“³⁴ In der Kraft des Gottesbewußtseins Jesu verbinden sich Reduktionismus („Reinheit“) und Persönlichkeit („Ernst“). Damit verlagert sich bei Harnack das Problem der Besonderheit Jesu von der Frage nach der Herkunft einzelnen Vorstellungsmaterials auf die Ebene der Religionstheorie und der Geschichtsmethodik. Religion geht nicht in Verkündigung und Lehre auf, so notwendig sie dieser bedarf. Sie verbindet sich, um historisch wirkmächtig zu

³⁰ LDG 2 531.

³¹ Ebd.

³² *Adolf von Harnack, Das Wesen des Christentums*, hrsg. von *Trutz Rendtorff* (Gütersloh 1999) 6, künftig zitiert als: *WdC*.

³³ Als methodischer Leitfaden muß folgende Bemerkung Harnacks gelten, die unmittelbar auf die von „jüdische[n] Gelehrte[n]“ gestellte Frage nach dem Neuen an Jesus anschließt: „Nun fragen Sie noch einmal: ‚Was war denn das Neue?‘ In der monotheistischen Religion ist diese Frage nicht am Platze. Fragen Sie vielmehr: ‚War es *rein* und war es *kraftvoll*, was hier verkündet wurde?‘“ (ebd. 85) Der folgende Absatz beantwortet diese Frage zunächst bezüglich der Reinheit, dann bezüglich der Kraft.

³⁴ Ebd. 85.

werden, vielmehr mit den großen Stiftergestalten. An ihnen und dem Eindruck, den diese Gestalten auf ihre Anhänger machen, wird Verkündigung und Lehre zu erlebter Religion. Religion ist Leben und entzündet sich an Leben. Beim Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, handelt es sich „um ein *Leben*, das, immer aufs neue entzündet, nun mit eigener Flamme brennt“³⁵. Nicht einzelne Elemente der Verkündigung Jesu allein, sondern ihre in der Verbindung mit der Person Jesu in der Geschichte ablesbare Wirkmächtigkeit³⁶ und Fähigkeit, immer neu religiöses Leben zu entzünden, markieren die religionsgeschichtliche Besonderheit Jesu nach Harnack³⁷. Diese Konzentration des Christentums in seiner Stiftergestalt ist Harnack zufolge zentral und stellt den „neuen, entscheidenden Kraftpunkt“ der Entwicklung dar: „Das meiste von dem, was wir sonst noch der Originalität des Christentums zuschreiben, lag längst teils im Judentum, teils in der ersten religiösen Arbeit der Griechen fertig vor und wurde von der Kraft des Evangeliums einfach in Beschlag genommen. So entstand das ‚Christentum‘.“³⁸

Ihre Reifegestalt erhielten diese Überlegungen in den Vorlesungen von 1900, sie lassen sich aber sowohl ihrer materialen wie ihrer theoretischen Gestalt nach bis in die 1870er Jahre zurückverfolgen und lagen mit der „Dogmengeschichte“ von 1886 erstmals voll entfaltet vor. Es war dieses Buch, das Harnack über den Theologenkreis hinaus weit bekannt machte, führte es doch zu den bekannten heftigen Auseinandersetzungen um Harnacks Ruf nach Berlin 1888³⁹. Die „Dogmengeschichte“ ist aber noch unter einem anderen Gesichtspunkt von Interesse. Sie ist interpretierbar als Abhandlung über das Verhältnis von religiöser Subjektivität und ihren kulturellen Darstellungsformen. Die Dogmengeschichte ist in diesem Sinne gerade nicht als bloße Verfallsgeschichte angelegt, sondern durch Faktoren legiti-

³⁵ Ebd. 59.

³⁶ Harnack unterstreicht dieses Prinzip ausdrücklich mit Blick auf die Frage nach dem Neuen an Jesus: „Daß der eine oder andere jüdische Lehrer das Zeremoniell-Gesetzliche hinter dem Sittlichen zurücktreten ließ, kann hier nicht entscheiden, da er aus der Gesamterscheinung des jüdischen Lehrertums der damaligen Zeit doch nicht heraustrat“ (WdC 84, Anm. 23).

³⁷ Es ist mithin nicht etwa der Harnack häufig unterstellte „Antijudaismus“, sondern eine grundsätzliche Frage religionstheoretischer Reflexion, die sich an der Frage des Verhältnisses von Jesus zum Judentum seiner Zeit entzündet. Es geht daher in diesen Passagen nicht um Harnacks Bewertung des Judentums seiner Zeit, sondern um die Klärung der Frage nach der Bedeutung religiöser Stiftergestalten. Das Christentum gäbe seine Identität auf, so läßt sich Harnacks Meinung paraphrasieren, wollte es auf die zentrale Stellung Jesu für das in ihm wurzelnde religiöse Leben verzichten. Harnacks Stellung zum Antisemitismus wie zur Rassentheorie war eindeutig ablehnend. An diesem Befund ändert auch der Briefwechsel mit Houston Stewart Chamberlain nichts. Insofern wird man fragen müssen, ob Wolfram Kinzigs Behauptung, Harnack sei Chamberlain auf den „Leim“ gegangen, dem Sachverhalt gerecht wird. Die erhaltene Korrespondenz beschäftigt sich vorrangig mit Harnacks Lektüre von Chamberlains Goethedarstellung von 1912. Sie gehört sachlich primär in den Kontext von Harnacks Goetheinterpretation, wenngleich sich auch für Harnacks Stellung zu Chamberlains Antisemitismus klare Belege finden (hier antijüdischer Dämon). Daß Chamberlain auch für jüdische Intellektuelle von hoher Anziehungskraft gewesen ist, belegt das Beispiel Martin Bubers.

³⁸ *Adolf Harnack*, Als die Zeit erfüllt war, in: RA 1 306.

³⁹ Vgl. *Nottmeier*, Politik 104–116.

miert, die in Strukturanalogien von Hellenismus und Evangelium wurzeln. Zu nennen sind die von der griechischen Philosophie herausgearbeitete „Idee der geschlossenen, in sich lebendigen und verantwortlichen Persönlichkeit“⁴⁰ und Jesu religiös begründete Einsicht in den „unschätzbaren Wert, den jede Einzelseele für sich vor Gott besitzt“⁴¹. So konnte Harnack den Versuch der Kirchenväter, zwischen religiöser Grundeinsicht und dem kulturellen Ertrag der griechischen Bildung zu vermitteln, durchaus würdigen. Hinzu kam, daß das Christentum als reflektierte Religion notwendig auf die Vermittlung in kulturellen Formen angewiesen ist. Darin unterscheidet es sich etwa von einer „kulturlosen Secte“ wie dem Manichäismus und bedarf schon wegen seines in der Reich-Gottes-Idee angelegten universalistischen Elements kultureller Formen und ihrer geschichtlichen Realisierung. Der Bund zwischen Kirchen und Staat konnte so „die Menschheit auf eine höhere Stufe“ stellen, gelangte doch erst mit diesem Bunde „der Mensch im Menschen zur Anerkennung“⁴². Harnacks Kritik zielte vielmehr darauf, daß ein Festhalten am dogmatischen Christentum das Evangelium auf eine dieser Formen kulturell festnagelte und damit die für eine gelungene Kultursynthese notwendige Bewahrung des Eigenrechts der Religiösen in Frage stellt. Diese Perspektive ist leitend für Harnacks Darstellung des Katholizismus wie wohl auch des Judentums zur Zeit Jesu. Diese bleibende Differenz von Religion und Kultus ist zudem im Evangelium selbst angelegt. Denn das „Apokalyptisch-eschatologische“ gehört nicht allein zu den kulturell und historisch kontingenten Formen des Evangeliums, sondern „auch zu seinem Inhalte“⁴³.

Dieser Vorbehalt war auch mit Blick auf die Sicherstellung der individuellen Würde und Freiheit jedes Menschen – den „unendlichen Wert der Menschenseele“ – von Bedeutung. Diese überzeitliche und überweltliche Sicherstellung der personalen Identität ist das, was dem einzelnen Leben „Ewigkeitsgehalt“⁴⁴ zu geben vermag. Freiheit und Eigenständigkeit der Persönlichkeit lassen sich daher nur religiös begründen.

Die hier nur andeutungsweise skizzierten Überlegungen Harnacks hatten elementare Konsequenzen für den Zuschnitt seiner Theologie. Und sie verbanden sich mit einer reflektierten Krisendiagnostik, die sich über den Relevanzverlust der organisierten Religion nicht hinwegtäuschte. Harnack konnte gar von der „Krise aller Krisen“⁴⁵ sprechen, der sich das Christentum zur Zeit ausgesetzt sah, eine Krise, für die nicht allein mit Blick auf die Frage der zweckmäßigen Verfassung der

⁴⁰ *Adolf Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1 (Tübingen 1909) 55, Anmerkung 1, künftig abgekürzt zitiert LDG.

⁴¹ Ebd. 80.

⁴² *Adolf Harnack*, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, in: *Paul Hinneberg* (Hrsg.), Die Kultur der Gegenwart I/4 (Berlin, Leipzig 1906) 132.

⁴³ LDG 1 167.

⁴⁴ *Adolf Harnack*, Die sittliche und soziale Bedeutung des modernen Bildungsstrebens, in: *ders.*, Reden und Aufsätze. Bd. 2 (Gießen 1904) 104, künftig zitiert als: RA 2.

⁴⁵ *Adolf Harnack*, Rezension zu Rudolf Sohm, Kirchengeschichte im Grundriß, in: Theologische Literaturzeitung 13 (1888) 55.

Kirchen „jede directe Analogie“⁴⁶ fehle. Gleichwohl setzte er auf die „Continuität des christlichen Gedankens und seine wunderbare Anpassungsfähigkeit an die wechselnden Bedingungen des gemeinschaftlichen Lebens“⁴⁷. In den Krisen der Gegenwart stehe die Kirche besonders vor der Aufgabe, die Gebildeten wie den Arbeiterstand neu zu gewinnen – eine Aufgabe, die „nicht anders gelöst werden kann als durch die Hervorbringung neuer Formen. Neue Formen aber erzeugt nur ein lebendiger Geist, der im Evangelium wurzelt und zugleich mit allen Erkenntnissen und Kräften der Gegenwart im Bunde steht. Die oberste Aufgabe für die evangelischen Kirchen ist daher ..., ein solches gemeinsames Verständniß des Evangeliums wiederherzustellen, daß es in keinem Sinn als Last, sondern als die Macht der Befreiung und Erlösung verstanden wird.“⁴⁸

Diese Aufgabe ließ sich für Harnack aber nicht mehr dogmatisch, sondern allein mit der Historie lösen. Nur im Modus historischer Bildung, so Harnacks Überzeugung, lasse sich das Christentum in den weltanschaulichen Auseinandersetzungen der Gegenwart noch plausibilisieren. Gegenüber Ritschl etablierte sich Harnack mithin als Vertreter einer dezidiert historischen Theologie, die damit einen anderen Typ moderner Theologie darstellt. Die Historie ist freilich nicht Selbstzweck, sondern verfolgt das Ziel, die im Zuge der Geschichte immer wieder verformte und umgebildete Religion über sich selbst aufzuklären, indem sie die Schlichtheit und den Ernst des Evangeliums wieder zum Vorschein bringt. Erst kritische Geschichtsschreibung führt die Religion zu sich selbst: „Die Theologie muß heute die Wissenschaft sein, die die christliche Religion von der Wissenschaft befreit – aus der Paradoxie dieser Aufgabe entspringt der größte Teil der Schwierigkeiten, die sie belasten.“⁴⁹ In diesem Sinn kann Harnack denn auch Bildung als „wiedergewonnene Naivität“ bezeichnen⁵⁰, die mit der „volle[n] Entfaltung der Individualität“ zugleich auch die Freiheit des Individuums „gegenüber der Außenwelt“ sicher stellt⁵¹ und so „das Leben mit Ewigkeitsgehalt erfüllt“⁵².

In der Betrachtung der großen Persönlichkeiten in den Umbrüchen der Zeiten wird die Geschichte eben diesem Auftrag religiöser Bildung im Sinne der Schlichtheit und Einfachheit des Evangeliums gerecht: Hier stehen neben Jesus und seinem Evangelium Luther und Augustin als der „erste moderne Mensch“⁵³. Hinzu kommt noch, fast wichtiger als Luther, Goethe. „Es mag in meiner Natur liegen, Menschen, die mir eine tiefe Verehrung abgewonnen haben, nur als Lichtgestalten zu sehen. So geht es mir mit Goethe, so mit Augustin! Um einen dritten bin ich

⁴⁶ *Adolf Harnack*, Vorrede des Übersetzers, in: *Edwin Hatch*, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter (Gießen 1888) V.

⁴⁷ Ebd. VI.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ *Adolf Harnack*, Über Wissenschaft und Religion. Angeeignetes und Erlebtes (1895), in: RA 2 374.

⁵⁰ „Bildung ist wiedergewonnene Naivität. Hört! Hört!“, ebd.

⁵¹ RA 2 85.

⁵² RA 2 104.

⁵³ LDG 3 97.

schon verlegen; denn Jesus Christus gegenüber empfinde ich total anders und vermenge ihn nicht mit jenen Heroen. ... Für Luther hege ich unbegrenzten Dank, habe aber kein Herzensverhältniß zu ihm.“⁵⁴

Harnacks lebenslange Faszination für die Gestalt Augustins ist ein eindrucksvoller Beleg für den Zusammenhang von religiöser Bildung und Geschichtsschreibung⁵⁵. Harnacks intensive Beschäftigung mit Augustin reicht bis weit in die 1870er Jahre zurück⁵⁶. Schon damals bezeichnete Harnack Augustin als den „ersten modernen Menschen“. So erläuterte er 1888 in einem Brief an Albrecht Ritschl: „Wenn man ihn vergleicht mit den üblen Gesellen seines Zeitalters, die von den Zeitgenossen als die wahren Helden gepriesen werden ..., so erscheint er doch als Menschen neben Masken.“ Die genannte Formel „drückt aber in meinem Sinn nichts anders aus, als daß wir im Stande sind, ihn zu verstehen, wie er im Stande war, seinen Empfindungen Ausdruck zu geben. Athanasius, Hieronymus etc., selbst Origenes sind im Grunde für uns nur Folianten; Augustin berührt uns doch, obgleich er gewiß so gut Rhetor gewesen, wie unsere heutigen Theologen größtentheils Politiker, menschlich u. es ist dabei doch kein Dutzendmensch, der zu uns spricht.“⁵⁷

Für Harnack repräsentiert Augustin als „Reformator der Frömmigkeit“ die Rückführung der Religion auf sich selbst „in die Herzen der Einzelnen als Gabe und Aufgabe hinein“; er hielt „jeder Seele ihre Herrlichkeit und Verantwortlichkeit vor: Gott und die Seele, die Seele und ihr Gott“⁵⁸. Zugleich aber war es Augustin, der in seiner Sakraments- und Kirchenlehre „das Lebendigste und Freieste, den Besitz Gottes, einpresste in ein gleichsam dingliches Gut, welches einer

⁵⁴ Harnack an Loofs am 26. Januar 1906, in: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt Halle/Saale, Nl. Fr. Loofs, Yi 19 IX 1596.

⁵⁵ Vgl. zu Harnacks Augustindeutung v. a.: *Cornelius P. Mayer*, „Es ist der Mann, der überhaupt in der Antike und der Kirchengeschichte nicht seinesgleichen gehabt hat.“ Augustinus im Werk Adolf von Harnacks, in: *Cor unum* 56 (1998) 41–55. Bezüglich systematischer Gesichtspunkte der Augustindeutung Harnacks ist weniger ergiebig: *Kurt Flasch*, Harnacks Augustin, in: *Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorff, Kurt-Victor Selge* (Hrsg.), *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 204, Göttingen 2003) 51–68, künftig: *Flasch*, Augustin.

⁵⁶ Vgl. Harnack an Gustav von Bunge am 20. Oktober 1875: „Mir sind seine Confessionen eine lebendige Quelle der Belehrung und sittlichen Anregung“, sowie am 3. November 1875: „Ich bin sehr gespannt, wie Du die Confessionen beurtheilen wirst: allerdings auch recht ängstlich. ob Dir mein grosser Augustinus auch zusagen und Dich erheben wird. Man muss ihn doch mit etwas ‚historischem‘ Blick betrachten, um das Grosse und Einzige an ihm deutlich nachzuempfinden“, in: Nl. Harnack, Korr. G. v. Bunge.

⁵⁷ Harnack an Ritschl am 22. April 1888, in: Nl. Harnack, K. 40., Korr. A. Ritschl. Zu vergleichen ist auch *Adolf Harnack*, Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern, in: *ders.*, *Aus Wissenschaft und Leben*. Bd. 2 (Gießen 1911) 20f.: „Es ist der Mann, der überhaupt in der Antike und der Kirchengeschichte nicht seinesgleichen gehabt hat, der in der Kraft, inneres Leben auszusprechen, unerreicht war, Augustinus. ... wir reden heute noch mit den Worten Augustins, denken mit seinen Gedanken und nennen das modern“.

⁵⁸ LDG 3 58.

Anstalt, der Kirche, übergeben sei“⁵⁹. In dieser Doppelgesichtigkeit, Vater eines autoritätsgläubigen Vulgärkatholizismus auf der einen, Erwecker „individuelle[r] Frömmigkeit und persönliche[n] Christentum[s]“ auf der anderen Seite, repräsentiert Augustin für Harnack wohl mehr noch als Luther Religion im Sinn des Evangeliums wie auch seine Gefährdungen durch den Autoritätsglauben. Diese Doppelgesichtigkeit konnte Harnack im Zusammenhang der Kritik an Augustins Lehre von Sünde, Erbsünde und Urstand in einer Weise verdeutlichen, die einerseits seine Skepsis gegenüber einer ihre Möglichkeiten überschätzenden Dogmatik als Welterklärung markierte, die aber andererseits selbst in diesen Lehren Religion im Sinne des Evangeliums als Selbstbeurteilung des frommen Individuums zu erkennen vermochte: „Die ganze Lehrauffassung an diesem Punkte zeigt, daß die Gewißheit des Erlösten, dass er ohne Gott unselig ist und zu keinem guten Werk geschickt sei, eine Selbstbeurtheilung des Glaubens ist, die eine Grenze darstellt, niemals aber ein Princip der Betrachtung der Geschichte der Menschheit werden kann. An diesem Punkte war, eben weil die Widersprüche so ungeheure wurden, die Entwicklung der Dogmatik bei Augustin nahe daran, den colossalen Stoff, in den sie sich verwirrt hatte, abzuwerfen und sich von der Welt- und Geschichtserklärung zurückzuziehen. Aber wie Augustin auf ihn nicht verzichten wollte, so will man ihn auch heute noch nicht fahren lassen, weil man meint, dass die Bibel ihn schütze, und weil man die Demuth des Glaubens, die sich im Verzicht zeigt, Gottes Weltregierung an der Geschichte zu controliren, nicht lernen will.“⁶⁰ Alle berechtigten Kritikpunkte konnten jedoch Harnack zufolge die „Größe der Erkenntnis nicht verdunkeln, dass Gott in uns Wollen und Vollbringen wirkt, dass wir nichts haben, was wir nicht empfangen haben, und dass Gott-Anhängen gut und unser Gut ist“⁶¹. Harnack konnte deshalb mit Blick auf das hinter diesen Lehren verborgene religiöse Erleben Augustins „in jeder einzelnen bedenklichen Formulierung Augustin’s ein richtiges Moment der Selbstbeurtheilung des Christen“ erkennen, welches nur deshalb fehlerhaft ist, „weil es in die Geschichte projecirt oder zum Fundament der Construction einer ‚Geschichte‘ gemacht ist“. Das eröffnete ihm zugleich den Weg zu einer Umformung dogmatischer Lehraussagen in Selbstausslegungen des frommen Bewußtseins: „Ist nicht die Prädestinationslehre ein Ausdruck des Bekenntnisses: Wer sich rühmen will, der rühme sich des Herrn? Liegt nicht der Lehre von der Erbsünde der Gedanke zugrunde, daß hinter allen einzelnen Sünden die Sünde als Mangel der Liebe, der Freude und des Friedens Gottes ruht? Ist sie nicht ein Ausdruck für die richtige Beobachtung, dass wir uns für alles Böse schuldig fühlen, auch dort, wo uns gezeigt wird, daß wir keine Schuld haben?“⁶²

Die hier am Beispiel Augustins vorgeführte Methode ließe sich an weiteren Gestalten vollziehen – etwa auch Luther. Immer verfährt Harnack in der Weise, daß

⁵⁹ Ebd. 59.

⁶⁰ Ebd. 199.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

er zunächst die religiöse Subjektivität einer Persönlichkeit schildert, um von daher Lehrmeinungen und kirchenhistorische Wirkungen zu würdigen. Insofern gilt auch hier, daß Religion in der Geschichte sich nicht durch Lehre, sondern Gesinnung und Tat auszeichnet. Augustin kommt freilich die grundlegende Bedeutung zu, daß in ihm in dem für ihn spezifischen Ineinander von Frömmigkeit, Institution und Wissenschaft den weiteren dogmengeschichtlichen Verlauf strukturierende Faktoren vorzufinden sind, die dann in den drei Ausgängen der Dogmengeschichte ihre Ausprägung erhalten.

Neben Augustin stand Goethe, der für Harnacks Gesamtkonzeption von immenser Bedeutung ist⁶³. Denn Goethe steht für eine neuzeitliche Frömmigkeitspraxis, in der augustinische Seelenschau und Innerlichkeit eine unlösliche Verbindung mit „heitere[r] Freude an der Welt, an dem deutlichen Erfassen derselben und an ruhig kräftigem Wirken“ eingehen. In dieser Verbindung religiöser Subjektivität und „Weltaufgeschlossenheit“ erblickte er die Bedeutung des späten „Goethe in der Epoche seiner Vollendung“, in dem letztlich die religionsgeschichtliche Bedeutung des Protestantismus liegt. Zudem steht Goethe für die fundamentale Einsicht, daß „man die christliche Religion überhaupt nicht am Erkennen messen soll, sondern als Kraft ins Auge fassen“ müsse.

Selbstredend gehen in diesem Programm einer historischen Plausibilisierung des Christentums historische Methode und Gegenwartsinteressen eine enge Verbindung ein. Gleichwohl ist hervorzuheben, daß Harnack durchaus um eine Trennung der Ebenen bemüht war. Denn gerade der Geschichte schrieb er eine kritische Funktion sowohl hinsichtlich der Subjektivität des Historikers wie den Ausbildungsformen von Institutionen zu. Auch die „Dogmengeschichte“ ist nicht allein auf die Eruierung eines bestimmten unvergänglichen Gehalts von Religion gestimmt, sondern sie verbindet multiperspektivisch Religions-, Institutions- und Wissenschaftsgeschichte. Und zu Beginn der Missionsgeschichte stellt Harnack fest: „Die Wissenschaft ... muß sich an die Thatsachen halten und die weltgeschichtliche Bedeutung der Erscheinung dieser Religion von ihnen aus gewinnen. Das schließt nicht jedes Werturtheil aus – denn ohne Werturtheile gibt es überhaupt keine geschichtliche Betrachtung –, wohl aber solche Werturtheile, die auf besonderen reli-

⁶³ Vgl. dazu *Friedemann Voigt*, Die Goethe-Rezeption der protestantischen Theologie in Deutschland 1890–1932, in: *Volker Drehsse, Wilhelm Gräb, Dietrich Korsch* (Hrsg.), *Protestantismus und Ästhetik* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 19, Gütersloh 2001) 93–119, v.a. 105ff. Bedauerlicherweise nur auf die späten Elmauer Vorträge bezieht sich *Wilfried Barner*, Adolf von Harnack zwischen Goethekult und Goethephilologie, in: *Kurt Nowak, Otto Gerhard Oexle, Trutz Rendtorff, Kurt-Victor Selge* (Hrsg.), *Adolf von Harnack. Christentum, Wissenschaft und Gesellschaft* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 204, Göttingen 2003) 143–160. Leider findet sich hier auch kein Hinweis auf die zahlreichen Bezugnahmen auf Goethe in Harnacks theologischem Oeuvre. Das ist besonders mit Blick auf das Lehrbuch der Dogmengeschichte bedauerlich, das nicht nur knapp 30 Goethereminiszenzen enthält, sondern in dem Harnack auch an fünf zentralen Stellen jeweils Zitate von Goethe sowie altkirchlichen Schriftstellern zusammenstellt.

giösen Erfahrungen beruhen.“⁶⁴ Insofern war Harnack stets bemüht, historisches Erkennen und normativ-religiöse Dimension der Geschichtsschreibung auseinander zu halten, wenngleich er um, allerdings ungewollte, religiös-ethische Konnotationen in seiner Geschichtsschreibung wußte – ein Sachverhalt, der sich freilich bei jeder Art von Geschichtsschreibung einstellen dürfte, die mehr als Archäologie sein will, denn als „Archäologie ist alle Geschichte stumm“⁶⁵. Von rein antiquarischer Geschichtsschreibung, darin war er sich mit Nietzsche einig, hielt Harnack nichts. Hier lag denn auch ein Motiv seines überaus ambivalenten Verhältnisses zur „Religionsgeschichtlichen Schule“. Nicht die Methode an sich war ihm suspekt – schon in den 1870er Jahren hatte er etwa die wichtigen Arbeiten von Max Müller studiert⁶⁶ –, wohl aber fürchtete er, daß über dem notwendigen religionsgeschichtlichen Vergleich die Frage nach der historischen Identität des Christlichen vernachlässigt werde. Daß dabei „letzte Ideen und Maximen“ aufschienen, bestritt Harnack keinesfalls. So heißt es in einem Brief an seinen Schüler Gustav Krüger: „Ich habe durch Herkunft, Bildungsgang und Neigung den Doppelberuf, wenn Sie so wollen, empfangen, der Kirchenhistorie zu dienen und der evangelischen Kirche. Ich liebe die Priester nicht, ‚weder die beeidigten noch die unbееidigten‘, ich liebe auch die Landeskirchen nicht, weder die königlichen noch die synodalen, aber ich habe eine mir selbst oft unerklärliche Liebe und Sorge für die evangelische Kirche – meinethalben der Kirche in abstracto, u. ich kann nicht davon lassen, darüber nachzudenken, was ihr frommt, sowohl für eine späte Zukunft, als von heute auf morgen. Ich weiß, daß von dieser Sorge und diesem Nachdenken sich auch in den historischen Arbeiten etwas abspiegelt, vielleicht nicht immer ohne Nachtheil für die reine Geschichte, aber immer ungesucht und niemals absichtlich gewollt. Dieser Zusatz, vermuthet ich, ist es, der die Neuesten choquirt und in dem sie noch immer ein Stück der alten Finsterniß erblicken. Ich werde mich in dieser Hinsicht schwerlich mehr ändern, weil diese Art außerhalb reflectirter Thätigkeit bei mir liegt, und weil sie bei mir zusammenhängt mit den letzten Ideen, Motiven und Maximen, die meinem Leben u. so auch meiner historischen Imagination Kraft u. Inhalt geben. Andere mögen es anders machen; denn Gott sei Dank ist die Historie kein Rechenexempel mit vorgeschriebener Auflösungsform. Aber irgendeine Farbe von der palette ihres Herzens. Ihre Gesinnungen u. Weltbetrachtungen werden sie auch hinzufügen müssen, wenn sie nicht bei der kritischen Häckselbank verharren wollen. Der historische Naturalismus hat wie der naturalistische Roman an der Langweiligkeit seine Grenzen.“⁶⁷

⁶⁴ Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (Leipzig 41924) 1.

⁶⁵ WdC 41.

⁶⁶ Vgl. Harnack an Bunge am 5. Januar 1874, in: Nl. Harnack, Korr. G. von Bunge: „Von neueren Erscheinungen, die auch Dich interessiren werden, mache ich Dich aufmerksam auf Max Müller's 4 Vorträge zur Einleitung in die vergleich. Religionswissenschaft...“ Gemeint ist: *Friedrich Max Müller*, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (Straßburg 1874).

⁶⁷ Harnack an Gustav Krüger am 11. September 1896, in: Nl. Harnack, Kasten 35, Korr. G. Krüger.

4. Protestantismus und Moderne

Über das religiöse Ideal, dem Harnack sich verpflichtet fühlte, hat er an prominenter Stelle, im dritten Band der Dogmengeschichte, Auskunft gegeben. Es ist eine der zentralen und in der Harnackforschung kaum zur Kenntnis genommene Stelle seines Oeuvres: „Wenn sich Beides vereinen ließe in der Wissenschaft und in der Stimmung, die Frömmigkeit, Innerlichkeit und Innenschau Augustin's mit der Weltaufgeschlossenheit, dem ruhigen, kräftigen Wirken und der klaren Heiterkeit der Antike, dann wäre wohl das Höchste erreicht! Man sagt uns, diese Verbindung sei ein Phantom, ja ein absurder Gedanke. Aber verehren wir nicht die großen Geister, die uns seit Luther geschenkt worden sind, eben deshalb, weil sie es versucht haben, dieses ‚Phantasiebild‘ zu verwirklichen? Hat nicht Goethe in der Epoche seiner Vollendung dieses Ideal für das seinige erklärt und es in sich darzustellen versucht? Liegt nicht die Bedeutung des evangelisch-reformatorischen Christenthums, wenn es wirklich etwas Anderes ist als Katholicismus, in diesem Ideal beschlossen?“⁶⁸ Gesinnung und Tat – religiöse Innerlichkeit und Weltaufgeschlossenheit – das waren Harnack zufolge die beiden Hauptlinien, die im evangelisch-reformatorischen Christentum zur Geltung zu kommen hatten. Sicherstellung der Würde des Individuums durch den Ewigkeitsgehalt seiner Gottesbeziehung auf der einen, alltagspraktische Bewährung des Glaubens in den entsakralisierten Lebensordnungen von Wissenschaft, Staat, Recht, Familie auf der anderen Seite – darin lag die Kulturbedeutung und besondere Bedeutung des Protestantismus in der Moderne – wobei Harnack auch in seiner Lutherdarstellung an das kulturkritisch-eschatologische Moment in Luthers Frömmigkeit erinnern konnte, das das wiederentdeckte Evangelium vor kulturellen Überformungen bewahren sollte⁶⁹. Mit Blick auf die Bedeutung des von Luther noch nicht rein durchgeführten, aber doch schon angedeuteten neuen Lebensideals bemerkte Harnack: „Der Christ muss sich mit der Kraft seines Glaubens an der Ausgestaltung der Persönlichkeit, der productiven Ausbildung der Herrschaft über die Natur und der Durchdringung des geistigen Lebens durch den Geist kraftvoll theiligen und die Ueberlegenheit dieses Glaubens, ja seine Unentbehrlichkeit dort nachweisen können, oder die Religion wird Besitzthum einer Secte werden, über die der grosse Gang unserer Geschichte hinwegschreitet.“⁷⁰

Die Zukunft des Protestantismus lag in der Langperspektive in der vollen Durchsetzung des reformatorischen Anliegens. Es galt das fortzusetzen, was nach Harnack mit Augustin begonnen hatte und wofür die humane Weltfrömmigkeit des späten Goethe exemplarisch stand: die Ausbildung, Erziehung und Entwicklung freier, weltzugewandter Persönlichkeiten, die sich in ihrer unverwechselbaren Würde im Ewigkeitsgehalt des Evangeliums über diese Welt hinaus gegründet wis-

⁶⁸ LDG 3 107. Weder *Barner*, *Goethekult*, noch *Flasch*, Augustin, gehen auf diese für Harnacks Verständnis von Goethe und Augustin zentrale Stelle ein.

⁶⁹ LDG 3 831.

⁷⁰ LDG 3 834.

sen. So endete das „Lehrbuch der Dogmengeschichte“ in den ersten beiden Auflagen mit den Worten: „Darum kann das Ziel aller christlichen Arbeit, auch aller theologischen, nur das sein, immer sicherer die Schlichtheit und den Ernst des Evangeliums zu erkennen, um in der Gesinnung immer reiner und lebendiger, in der That immer liebevoller und brüderlicher zu werden.“⁷¹ Auch hier klang wiederum Goethe an⁷². Die kirchliche Form blieb für Harnack ein auf absehbare Zeit notwendiges Vehikel. Als Konfession bedeutete der Protestantismus den bleibenden Einspruch gegen die Unterwerfung des Gewissens unter fremde Autoritäten, ohne kirchlichen Absolutismus: „Der Absolutismus hat nur im lebendigen Gemüt eine Stelle.“⁷³ Religiöse Gemeinschaft, so Harnack, entstehe zu allen Zeiten „durch das Erfahrungs- und Glaubenszeugnis erweckter Personen, das Resonanz und Licht in anderen Personen hervorruft.“ Hier kam dann die Historie als Wissenschaft wieder ins Spiel. Denn allein sie vermochte „Vermutungsevidenzen“⁷⁴ bereitzustellen, die zeigen konnten, „daß die Menschheit und diese Religion zusammengehören, daß jene auf diese angelegt ist und daß durch geschichtliche Nachweisung und ethische und philosophische Überlegung die Grundgedanken des Evangeliums in ein helles und überzeugendes Licht gestellt werden können“⁷⁵. Daß äußere Autoritäten nicht mehr halfen, darauf insistierte Harnack in den Debatten um ein adäquates kirchliches Bekenntnis, die von den 1880er Jahren bis 1922 immer wieder geführt wurden. Aber gerade seine Unabgeschlossenheit wie seine plurale Differenzierung machten ihn zugleich modern. Wie keine andere Form des modernen Christentums stand der Protestantismus als religiöse Erscheinung für den Geist von Aufklärung und Neuzeit. Und er stand gerade darin, daß er weder zu einer einheitlichen Dogmenbildung in der Lage war noch mit einer bestimmten Kulturstufe wie der griechischen oder der römischen identifiziert werden konnte, für die Unabgeschlossenheit der Moderne selbst. Gerade in dieser Unabgeschlossenheit, in dem Fehlen eindeutiger Epochengrenzen und seiner inneren Pluralisierung spiegelte der Protestantismus die Moderne und die sie kennzeichnende plurale Ausdifferenzierung arbeitsteiliger Gesellschaftssphären wider. Der „Schwebezustand“⁷⁶ des Protestantismus ist letztlich der der Moderne selbst⁷⁷.

⁷¹ LDG 3² 764 (=LDG 3⁴ 902).

⁷² „Auch werden wir Alle nach und nach von einem Christentum des Wortes und des Glaubens zu einem Christentum der Gesinnung und der Tat kommen“, so Goethe am 11. März 1832 an Eckermann, in: *Johann Peter Eckermann*, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens, hrsg. von Ch. Michel (Frankfurt a. M. 1999) 749.

⁷³ Harnack am 7. Juli 1928 an Erik Peterson, in: *Erik Peterson*, Briefwechsel mit Adolf von Harnack und ein Epilog, in: *Hochland* 30 (1932/33) 116, künftig: *Peterson*, Briefwechsel.

⁷⁴ Harnack am 28. Juni 1928 an Erik Peterson, in: *Peterson*, Briefwechsel 113.

⁷⁵ Harnack an Peterson am 7. Juli 1928, in: a.a.O. 115.

⁷⁶ LDG 1 6.

⁷⁷ Vgl. dazu auch *Osthöfener*, Systematiker 324f. Eine umfassende Darstellung der Protestantismusdeutung Harnacks ist ein Desiderat.

Erinnert sei hier noch einmal an die Konzeption des dreifachen Ausgangs der Dogmengeschichte bei Harnack. Harnack konnte schon 1890 zugestehen, daß die Reformation in vielen Bereichen „eine altkatholische, resp. auch mittelalterliche Erscheinung“ sei. Modern war sie nach Harnack aber in ihrem religiösen Kern als Religion des persönlich-individuellen Glaubens. Nachtridentinischer Katholizismus und Sozinianismus „sind in vieler Hinsicht moderne Erscheinungen, aber auf ihren religiösen Kern gesehen sind sie es nicht ...“⁷⁸. Damit ist impliziert, daß beide Bewegungen auch für die Gegenwart bedeutsam bleiben. Für den Katholizismus liegt das auf der Hand, während der Sozinianismus für den „Dogmatismus des sog. gesunden Menschenverstandes“⁷⁹ zu stehen kommt. Er steht – in Teilen durchaus positiv gewürdigt – für das Bündnis von Scholastik und Renaissance, freilich ohne Sinn für Religion und gewinnt gerade dadurch für die Deutung der Neuzeit „durch Kulturhistoriker und Philosophen, sofern ihnen die christliche Religion eine gleichgültige oder störende Sache ist“⁸⁰, immense Bedeutung. Innerhalb der Konzeption der Dogmengeschichte wurde der Protestantismus so zum Sachwalter des Eigenrechts der Religion, die sich nur in dieser Form – und bei aller Differenz – religiös vergemeinschaften wie mit moderner Wissenschaft in Einklang bringen ließ. „Die konsequente Gestalt der protestantischen Frömmigkeit ist die Freiheit“, so Harnacks knappe Bestimmung⁸¹.

Die Konkretionen dieses theologisch-religiösen Programms ließen sich un schwer in den zahlreichen Debatten, in die Harnack involviert war, aufweisen. Das gilt für die Bildungspolitik ebenso wie für die Sozialpolitik, insbesondere Harnacks Engagement im Evangelisch-sozialen Kongreß. Als er 1923 seinen sechsten Band der Reden und Aufsätze an Nathan Söderblom, dem dieser Band gewidmet war, übersandte, betonte er nochmals das christlich-protestantische Vorzeichen seiner gesamten Tätigkeit: „So werden Sie im 6. Bande neben der Theologie sehr viel Anderes finden, was gesagt u. geschrieben werden mußte, obschon es Andere besser hätten sagen können; aber ich hoffe, Sie werden in dem Vielen eine letzte Einheitlichkeit nicht vermissen; sie stammt aus dem evangelischen Geiste, den auch Sie als das höchste Gut u. die höchste Weisheit schätzen u. so kraftvoll bezeugen.“⁸²

Harnacks theologische Zentralformel vom unendlichen Wert der Menschenseele ist in nahezu alle seine bildungs- wie wissenschaftspolitischen Beiträge eingegangen. Sie hat ihm insbesondere den Übergang von der Monarchie zur Republik mit ermöglicht, erwies sie sich doch nicht zuletzt als demokratietaugliche Chiffre individueller Freiheitsrechte. Es war Harnacks an reformatorischer Weltaufgeschlossenheit geschulter Protestantismus, der ihm, gerade wegen des Wissens um den

⁷⁸ LDG 3 809.

⁷⁹ A.a.O. 806.

⁸⁰ A.a.O. 768.

⁸¹ RA 3 269.

⁸² Harnack an Söderblom am 27. Februar 1923, in: UB Uppsala, Nathan Söderblom samling, von Harnack, Adolf.

unausbleiblichen historischen Wandel von Personen und Strukturen, den Übergang in die Demokratie erleichterte. Insofern war seine Theologie wohl kaum mehr pluralismusfähig als in den 1920er Jahren, eben weil sie etwas ermöglichte, was im deutschen Protestantismus jener Jahre außerhalb des liberalprotestantischen Lagers nur schwer zu finden war: die Fähigkeit zum Kompromiß.

Harnacks breite Wirksamkeit war mithin nicht weniger als der Versuch, das protestantische Ideal der „vollen Entfaltung der Individualität“ zur Geltung zu bringen. In dieser Absicht hat er sich in den Weltanschauungskämpfen um 1900 engagiert zu Wort gemeldet. Prophetisches Pathos oder gar der Anspruch, als religions- oder theologiepolitische Führungspersönlichkeit aufzutreten, lagen ihm dabei fern – sehr zum Unwillen seiner Freunde und Weggefährten, die ihn immer wieder in eine solche Rolle drängen wollten. „ich besitze weder den Muth des Ikonoklasten noch die Kraft des Reformators ... Nicht einmal ein Wegweiser an der Straße getraue ich zu sein; denn ich müsste den Weg kennen, den ich weise; ich kenne ihn aber nicht“, heißt es schon 1890 in einem Brief an Constantin Rössler⁸³. Es lag darin wohl auch eine Schranke des Historikers: „die historische Methode ist konservativ; denn sie sichert die Ehrfurcht – nicht vor der Überlieferung, sondern vor den Tatsachen“⁸⁴.

Diesem – wenn man so will – historisch bedingten Konservativismus ist Harnacks Stellungnahme zu den Entwürfen prominenter nichtakademischer Religionsintellektueller wie Traub, Jatho und Bonus in einem unveröffentlichten Vortrag mit dem Titel „Die Bedeutung der Theologie für die Religion“, den er im Oktober 1912 vor den Freunden der „Christlichen Welt“ hielt, zuzuschreiben: „Lese ich die Aufsätze von *Bonus*, von *Traub* und so manchem Anderen, der seine größere oder kleinere Gemeinde hat, so habe ich öfter den Eindruck, die Theologie sei für die Religion nicht einmal mehr ein notwendiges Übel, sondern schlechthin ein Übel. ... *Ritschl* versuchte es, die christliche Religion von der metaphysischen Theologie zu befreien; nun versucht man es, sie von der Dogmengeschichte und von der kirchenhistorischen Theologie zu entlasten. Dabei kehrt man zwar zu einer Art Metaphysik zurück, aber nicht mehr zu einer theologischen, sondern zu einer Spielart monistisch-naturwissenschaftlicher Spekulation.“⁸⁵ Harnack lag daran, die bleibende Bedeutung besonders der historischen Theologie in Erinnerung zu rufen. Seiner Meinung nach war das Christentum unter neuzeitlichen Bedingungen nur noch im Modus historischer Bildung zu plausibilisieren. Der Historie kam damit zugleich eine regulative Funktion zu, bewahrte sie das Christentum doch davor, „einen erträumten Christus für den wirklichen“ einzutauschen und verhin- derte damit jeden „Freibrief für jede beliebige Phantasie und für jede theologische Diktatur, die das Geschichtliche unserer Religion auflöst und die Gewissen Ande-

⁸³ Harnack an Constantin Rössler am 5. November 1891, in: Bundesarchiv Berlin, Bestand N 2245, Nl. Constantin Rössler, Korr. Harnack.

⁸⁴ RA 2 166.

⁸⁵ Vortragsmanuskript in: Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nl. Harnack, K. 13, hier Bl. 1.

rer mit der eigenen Erfahrung zu foltern sucht“⁸⁶, wie Harnack in der Debatte mit Karl Barth 1923 durchaus weitsichtig formulierte. Neuzeitliche Christentumspraxis und historische Bildung gehörten diesem Verständnis nach unabdingbar zusammen.

⁸⁶ Jetzt in: *Karl Barth, Offene Briefe 1909–1935*. Herausgegeben von *Diether Koch* (Zürich 2001) 62 bzw. 72.

Volkhard Krech

Motor, Kritiker, Transformator: Drei Funktionen von Intellektuellen in der Religionsgeschichte

Einleitung

Bildungsniveau und Religiosität, so ein häufig zu vernehmendes Klischee, korrelieren negativ. In der stärkeren Variante behauptet dieses Vorurteil, daß sich Bildung und religiöse Praxis wechselseitig ausschließen. Die schwächere Variante besagt, daß ein gebildeter Mensch Religion nicht nötig habe. Religion ist diesem Verständnis zufolge etwas für die ungebildeten Massen, die ihr etwaiges Leid oder auch nur ihre mangelnde Bildung mit religiösen Mitteln kompensieren müssen.

Eine hohe Bildung ist das wesentliche Merkmal der Intellektuellenschicht. Karl Mannheim definiert die Intellektuellen als diejenige Schicht, die über Bildung, nicht jedoch über Eigentum verfügt, und die ein Weltanschauungsproduzent ist¹. Diesem Verständnis entsprechend lautet die sozialstrukturelle Konkretion des genannten Klischees: Intellektuelle sind – jedenfalls in Relation zu anderen Gesellschaftsschichten und zumindest tendenziell – unreligiös. Gegen dieses Stereotyp ist wahrscheinlich ebensoviel angeschrieben worden, wie es vertreten wird. Möglicherweise liegt darin ein Indiz für die eigentümliche Zwischen- – oder sollte ich sagen: Zwitterstellung? – der Intellektuellen zwischen Himmel und Erde, zwischen Ideen und Interessen². Doch ich greife vor.

Meine folgenden, eher sporadischen als systematischen Überlegungen orientieren sich an den Stichworten „Motor“, „Kritiker“ und „Transformator“, mit denen ich drei Funktionen von Intellektuellen in der Religionsgeschichte benennen möchte³. Die interessanteste Stellung von Intellektuellen innerhalb der Religionsgeschichte scheint mir die des „Transformators“ zu sein; deshalb räume ich ihr auch den größten Teil meiner Ausführungen ein. Abschließend werde ich eine Art

¹ Vgl. *Karl Mannheim*, *The Problem of Intellegentsia*, in: *ders.*, *Essays on the Sociology of Culture* (London 1971) 91–170.

² Damit will ich jedoch keineswegs behaupten, daß Intellektuelle engelsgleich wären; religionsgeschichtlich liegt wohl eher der Vergleich mit Hermes, dem Himmelsboten nahe (und übrigens von da aus zur Hermetik).

³ Freilich kann man die Stichworte und die entsprechenden Funktionen mehren, etwa um das Stichwort „Bändiger“.

von Intellektuellenreligiosität andeuten, die man mit dem Stichwort „engagierte Distanz“ bezeichnen kann. Zuvor werde ich in aller Kürze auf den Begriff des Intellektuellen zu sprechen kommen, weil sich anhand seiner widersprüchlichen Konnotationen insbesondere die Funktion des „Transformators“ diskutieren läßt.

Der Begriff des Intellektuellen

Abgesehen von der Frage, was in dem eingangs genannten Klischee mit unreligiös und somit auch mit religiös gemeint ist, ist der Begriff des und der „Intellektuellen“ selbst schillernd. Einerseits wird er pejorativ verwendet, andererseits mit utopischen Hoffnungen belegt. Mit Dietz Bering läßt sich die Semantikgeschichte des Intellektuellenbegriffs daher als „ideologische Polysemie“ bezeichnen⁴. Er ist vergleichsweise jungen Datums⁵ und hat zwei recht unterschiedliche Quellen. Zum einen kam der Begriff im späten 19. Jahrhundert zunächst in Frankreich im Kontext der Dreyfus-Affäre auf, als eine „protestation des intellectuels“ die Rehabilitierung von Dreyfus forderte und die Unterzeichner sich den Vorwurf des Antinationalen, Abstrakten, Dekadenten und Inkompetenten einhandelten. Die zweite Quelle ist der polnische und russische Begriff der Intelligenzia. Der Publizist und Romancier Piotr Dmitrijewicz Boborykin (1836–1921) verwendet diesen Begriff gegen die russischen Nihilisten (die [früheren] „Narodniki“) und jene, die, statt nützliche Arbeit zu leisten, sich dem Müßiggang hingeben⁶. Zugleich stellt er aber auch die Aufgabe der Intelligenzia heraus. Wie dem aus dem Französischen stammenden Begriff des Intellektuellen haften auch dem Begriff der Intelligenzia zweideutige Konnotationen an. In sozialstruktureller Hinsicht faßt Pável N. Miljukov (1859–1943) 1903 verschiedenste Gesellschaftsschichten mit unterschiedlichen Einstellungen unter den Begriff zusammen⁷. Vor der Oktoberrevolution 1917 gab es in Rußland demnach eine liberale ebenso wie eine christlich-soziale und eine revolutionäre Intelligenzia. Der Begriff umfaßt also sowohl Idealisten wie Materialisten.

Von beiden Quellen aus hielt der Begriff des Intellektuellen – zunächst über Émile Durkheim und dann durch Max Weber – Einzug in die Soziologie und Geschichtswissenschaft. Durkheim verwendet den Begriff ausschließlich positiv und sieht den Intellektuellen als Teil der modernen Religionsgeschichte, während Weber den Begriff insbesondere in Bezug auf die „Intellektuellenreligiosität“ in seinen ambivalenten Konnotationen gebraucht.

⁴ Dietz Bering, *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes* (Frankfurt 1982).

⁵ Vgl. Edward Shils, *Intellectuals*, in: *Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 5 (New York 1968) 399–415.

⁶ Zur Genese und Verwendung des Begriffs der Intelligenzia siehe die Beiträge in Richard Pipes, (Hrsg.), *Die russische Intelligentsija* (Stuttgart 1962) (Orig. New York 1961) sowie Marc Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia: The Eighteenth-Century Nobility* (New York 1966) und neuerdings Karl Schlögel (Hrsg.), *Wegzeichen – Zur Krise der russischen Intelligenz* (Frankfurt a. M. 1990).

⁷ Vgl. Pável Miljukov, *Iz istorii russkoj intelligencii* (St. Petersburg 1903).

Motor

Spätestens seit den Arbeiten Webers ist klar, daß den Intellektuellen innerhalb der Religionsgeschichte eine zentrale Bedeutung zukommt. Wie bereits häufig betont wurde, stellen „Intellektuelle“ und „Intellektualismus“ Schlüsselbegriffe in Webers Religionssoziologie dar. Diesen Sachverhalt hat Gangolf Hübinger auf originelle Weise und mit neuen Akzentsetzungen herausgestellt⁸. Deshalb beschränke ich mich auf eine sehr grobe Skizze.

Im Zentrum der religionsgeschichtlichen Dynamik – jedenfalls derjenigen der Kulturreligionen – steht für Weber die Erfahrung der Irrationalität der Welt: „Dies Problem: die Erfahrung von der Irrationalität der Welt war ja die treibende Kraft aller Religionsentwicklung. Die indische Karmanlehre und der persische Dualismus, die Erbsünde, die Prädestination und der Deus absconditus sind alle aus dieser Erfahrung herausgewachsen.“⁹ Dieses Problem zu bearbeiten, ist die Aufgabe der Intellektuellen, denn ihr Charakteristikum ist es, „durch die eigene innere Nötigung[,] die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können“¹⁰.

Weber typologisiert zwar unter anderem, aber doch in wesentlicher Hinsicht die „Systeme der Lebensreglementierung“ und deren gegenläufige Entwicklung im Orient und Okzident anhand der habituellen Folgen für die Trägerschicht der Intellektuellen – und zwar nach dem Aktiv-Passiv-Schema: „Wo immer eine Intellektuellenschicht den ‚Sinn‘ der Welt und des eigenen Lebens denkend zu ergründen und, – nach dem Mißerfolg dieser unmittelbar rationalistischen Bemühung –, erlebnismäßig zu erfassen und dieses Erleben dann, indirekt rationalistisch, ins Bewußtsein zu erheben trachtet, wird sie der Weg irgendwie in die stillen hinterweltlichen Gefilde indischer unformbarer Mystik führen. Und wo andererseits ein Stand von Intellektuellen, unter Verzicht auf jenes weltentfliehende Bemühen, statt dessen bewußt und absichtsvoll in der Anmut und Würde der schönen Geste das höchste mögliche Ziel innerweltlicher Vollendung findet, da gelangt sie irgendwie zum konfuzianischen Vornehmheitsideal. Aus diesen beiden, sich kreuzenden und ineinander schiebenden Komponenten ist aber ein wesentlicher Teil aller asiatischen Intellektuellenkultur zusammengesetzt. Der Gedanke, durch schlichtes Handeln gemäß der ‚Forderung‘ des Tages jene Beziehung zur realen Welt zu gewinnen, welche allem spezifisch occidentalen Sinn von ‚Persönlichkeit‘ zugrunde liegt, bleibt ihr ebenso fern wie der rein sachliche Rationalismus des Westens, der

⁸ Vgl. Gangolf Hübinger, Intellektuelle, Intellektualismus, in: Hans G. Kippenberg, Martin Riesebrodt (Hrsg.), Max Webers ‚Religionssystematik‘ (Tübingen 2001) 297–213, hier 297.

⁹ Max Weber, Politik als Beruf, in: Politische Schriften, hrsg. von Marianne Weber (München 1921) 444.

¹⁰ Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winkelmann (Tübingen 1985) 304. Es geht Weber also nicht – jedenfalls zunächst nicht – um die, wie im Falle des wertethischen Standpunktes im französischen Diskurs, wertende Beurteilung der Trägerschaften und schon gar nicht um die Wertung religiöser Inhalte, sondern um die Analyse ihrer „soziologisch relevanten Wirkungen“ (Wirtschaft und Gesellschaft 311).

die Welt praktisch durch Aufdecken ihrer eigenen unpersönlichen Gesetzmäßigkeiten zu meistern trachtet.“¹¹

Die Ausbildung der Erlösungsreligiosität – in ihrer weltflüchtigen wie weltbeherrschenden Ausprägung – wird für Weber zum zentralen Religiositätstypus, mit dem er seine Religionstypologie entwirft. Und wo die Erlösungsreligiosität in eine Weltflucht mündet, ist sie maßgeblich Intellektuellenreligiosität. Soweit meine knappen Einlassungen zur Funktion von Intellektuellen als Motor der Religionsgeschichte.

Kritiker

Webers Analyse der Bedeutung von Intellektuellen als Träger von innovativen Ideen in der Religionsgeschichte bezieht sich weitgehend auf das Früh- und Hochstadium der Kulturreligionen – also auf den Zeitraum von der Achsenzeit bis zur Frühen Neuzeit. Seitdem – aber auch schon vorher – gibt es eine Funktion innerhalb der und mit Bezug auf die Religionsgeschichte, die man mit dem Stichwort „Kritiker“ der Religion bezeichnen kann. Religionskritik hat zahlreiche Facetten. Zunächst bietet es sich an, die in einigen religionswissenschaftlichen und theologischen Entwürfen entwickelte Unterscheidung zwischen religionsinterner und externer Kritik aufzunehmen¹². Kritik der Religion kann also einmal im Sinne des Genitivus objectivus und einmal im Sinne des Genitivus subjectivus verstanden werden.

Zu den vielschichtigen Motiven der neuzeitlichen Religionskritik zählen die im Vergleich zur Scholastik sich verschärfende Disjunktion von Glauben und Wissen sowie politische Emanzipationsbestrebungen¹³. Beispielsweise ist für Paul-Henri Thiry d'Holbach Religion „zur stärksten Triebfeder einer ungerechten und niederträchtigen Politik geworden“¹⁴. Die deutsche (wie auch die englische) Aufklärung hat nicht diejenige politische Stoßrichtung, wie sie in Frankreich zu vernehmen ist. Sie zielt vielmehr auf die Kritik der Kirchlichkeit bzw. der kirchlich verfaßten Religion und ist somit der internen Religionskritik zuzuordnen. Beispielsweise nennt der Deist Johann Christian Edelmann (1698–1767) das dem Klerus „unterworfenen“

¹¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. II (Tübingen 1921) 377.

¹² Vgl. etwa Hans Zirker, *Religionskritik* (Düsseldorf 1982) 13, und Michael Fr. J. Marlet, *Grundzüge und Phasen der Religionskritik*, in: Karl-Heinz Weger (Hrsg.), *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart* (München 1976) 13–24.

¹³ Ich lasse hier das Phänomen der antiken Religionskritik außer acht, weil sie meines Erachtens nicht von der kulturbedeutsamen Tragweite ist wie diejenige der Neuzeit und Moderne; Beispiele der antiken Religionskritik sind etwa das vorsokratische „Fragment des Kritias“ (*Diels, Kranz* B25), Polybios in seiner *Historiae* (VI, 56.6–12), Cicero in *De natura deorum* (I, 118) und Livius in seiner Abhandlung *Ab Urbe Condita* (I, 19.4).

¹⁴ Paul-Henri Thiry d'Holbach, *Le christianisme dévoilé, où examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (London 1761), dtsh. in: *Religionskritische Schriften*, hrsg. von Manfred Naumann (Berlin 1970) 167.

Christentum „eine Gesellschaft unvernünftiger und im höchsten Grad bezauberter Thoren“¹⁵. Dies tut er, um gerade die „Vernunftgemäßheit desselben“ hervorzuheben. Und Hermann Samuel Reimarus (1694–1768?) zufolge ist Jesus gekommen, um „die Menschen von dem thörichten *Pfaffen-Glauben* frey zu machen“¹⁶.

Die interne Religionskritik stellt die Vernunft oder die natürliche Religion den positiven, geoffenbarten Religionen gegenüber. Der Weg führt hier von Lessing über Kant bis zur Forderung eines „undogmatischen Christentums“. Rudolf Euckens „Religion des Lebens“ setzt auf eine Religiosität jenseits aller positiven Inhalte. Daneben stellen sich Forderungen einer neuen synthetischen Weltreligion, die sich aus Momenten aller Weltreligionen speisen solle (so etwa bei Eduard von Hartmann).

Die Unterscheidung zwischen interner und externer Religionskritik mag in mancher Hinsicht hilfreich sein. Allerdings verdeckt sie die Tatsache, daß auch die externe Religionskritik Bestandteil der Religionsgeschichte sein oder werden kann; nämlich dort, wo sie entweder in eine neue Religion umschlägt oder wo sie sich von religiösen Ideen entgegen der Intention nicht vollständig löst. Beispiele für solche Umschläge oder Kontinuitäten sind: Auguste Comtes „Priesterherrschaft“ des Positivismus, Marx in der Rezeption einiger Neomarxisten (etwa Roger Garaudy und Ernst Blochs Interpretation des Marxismus in seiner prophetisch-messianistischen Variante) sowie Nietzsches prophetischer Gestus. Selbst Feuerbachs Unternehmen läßt sich – so einige seiner Kritiker in radikalisierte religionskritischer Absicht – als Vergöttlichung des Menschen verstehen, indem es, so etwa der Vorwurf von Bruno Bauer und Max Stirner, den christlichen Gott durch den menschlichen ersetzen wolle. Feuerbachs Kritik sei folglich „nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion“¹⁷ und die letzte Konsequenz der Hegelschen spekulativen Formel: „Gott ist Mensch geworden“¹⁸. Feuerbach selbst hatte ja „verkündet“: „*Homo homini Deus* est, dies ist der oberste praktische Grundsatz –, dies der Wendepunkt der Weltgeschichte.“¹⁹ Nicht nur die interne, sondern auch die externe intellektuelle Religionskritik kann also eine Funktion innerhalb der Religionsgeschichte ausüben. Freilich weisen beide Sorten der Religionskritik Nähen zur Funktion des Intellektuellen als eines „Transformators“ der Religionsgeschichte auf. Es handelt sich somit lediglich um eine analytische, nicht einmal um eine idealtypische Unterscheidung zwischen „Kritiker“ und „Transformator“, womit ich beim dritten Stichwort bin.

¹⁵ Johann Christian Edelmann, Die Göttlichkeit der Vernunft (Bad Cannstatt 1977) (Orig. 1742) 428.

¹⁶ Hermann Samuel Reimarus, Abgenöthigtes jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubensbekenntniß, in: Sämtliche Schriften, Bd. 9 (München 1969) (Orig. 1746) 213.

¹⁷ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften, hrsg. von Hans G. Helms (München 1969) 119; vgl. auch 212f.

¹⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Theorie Werkeausgabe, hrsg. von Eva Moldenbauer, Karl Markus Michel, Bd. 17 (Frankfurt a. M. 1969) 17, 204.

¹⁹ Ludwig A. Feuerbach, Gesammelte Werke Bd. 5 (Berlin 1984) 444.

Transformator

Mit dem Stichwort „Transformator“ ist die Funktion benannt, mit der Intellektuelle die Religionsgeschichte aktiv umzuformen beabsichtigen. Freilich gibt es solche Umformungen stetig; andernfalls gäbe es die Religionsgeschichte – wie Geschichte überhaupt – nicht als einen dynamischen Prozeß. Mit dem Stichwort „Transformation“ meine ich im Unterschied zur steten Entwicklung eine besondere Modifikation, eine spezifische Akzentverschiebung, die generell, darin vielleicht aber zu ungenau, mit dem Begriff Mystik bezeichnet wird. Exakter ist von einem religiösen Subjektivierungsprozeß zu sprechen, innerhalb dessen es – je nach religionsgeschichtlicher Besonderheit – zu einer Verlagerung oder zu einer Ergänzung der kognitiven und pragmatischen Dimension des Religiösen durch emotionale und ästhetische Nuancen kommt.

Für die spätneuzeitliche und moderne Religionsgeschichte ist etwa an folgende Phänomene zu denken: an das „romantische Syndrom“ um 1800, die Konjunktur ästhetischer und esoterischer Religiosität um 1900 (ich nenne nur die Monte-Verità-Bewegung), an den Pantheismus von Naturwissenschaftlern, von Albert Einstein über Werner Heisenberg bis zu Hans-Peter Dürr und Fritjof Capra²⁰, sowie an die Konjunktur des „New Age“ und fernöstlicher Religiosität im Zuge oder als Reaktion auf die politische Revolte in den 1960er Jahren²¹. Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, ist die Tatsache, daß die genannten Erscheinungen sehr häufig eine Form von moderner „Intellektuellenreligiosität“ darstellen.

Die religionsgeschichtliche Erscheinung, die ich als Subjektivierungsprozeß bezeichne, haben Georg Simmel und Ernst Troeltsch analysiert und theoretisiert, wobei ich mich jedoch auf Simmels Analysen beschränke. Im ersten Band seiner *Einleitung in die Moralwissenschaft* löst Simmel den Religionsbegriff von dessen ethischer Fixierung. Er kommt zu dem Schluß, „daß sowohl die moralisch-sozialen Wirkungen ohne die Religion als auch die Religion ohne jene bestehen kann“²². Die Anerkennung der kulturgeschichtlichen Leistung von Religion bei gleichzeitiger Diagnose des Verlustes ihrer Potenz führt zu einer Art Säkularisierungstheorie, die die ehemalige Dynamik der Religion im Hegelschen Doppelsinn aufgehoben sieht: „Die Religion hat uns Empfindungen gelehrt gegen Welt und Menschen, soziale Zusammenschlüsse hervorgebracht, Kräfte in uns entwickelt, die ohne sie schwer-

²⁰ Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund vgl. Burkhard Gladigow, Pantheismus als ‚Religion‘ von Naturwissenschaftlern, in: Peter Antes, Donat Pahnke (Hrsg.), *Die Religion von Oberschichten* (Marburg 1989) 219–239. Zur Religiosität von Chemikern siehe Ansgar Jödicke, Konfigurationen religiöser Symbolsysteme bei Chemikern. Eine semiotische Morphologie (Konstanz 1999).

²¹ In den USA, vor allem Kalifornien, ist dies eher eine Begleiterscheinung, in Deutschland hingegen eher eine Reaktion. Prominentestes Beispiel für die Attraktion fernöstlicher Religiosität auf deutsche Intellektuelle im Anschluß an die politische Ernüchterung dürfte wohl Peter Sloterdijks Konversion zur Baghwan-Bewegung sein.

²² Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, I (1892), hrsg. von Klaus Christian Köhnke, Gesamtausgabe Bd. 3 (Frankfurt a.M. 1989) 427.

lich wären ausgebildet worden, die in ihrem Werthe und ihrer Wirkung bleiben, wenn ihr religiöser Inhalt und Vehikel längst veraltet und verfallen ist.“²³

Auf die Schattenseiten dieses Säkularisierungsprozesses kommt Simmel im zweiten Teil seiner *Moralwissenschaft* zu sprechen. Dort führt er den Pessimismus und das „Gefühl der Leere und Werthlosigkeit des Lebens“²⁴ als die Signatur der modernen Kultur an. Die Genese dieses Zustandes erklärt er mit der „seit langem vorbereiteten Revolutionirung der Idealbildung“²⁵: Sowohl in inhaltlicher wie in formaler Hinsicht „kommen uns die unerschütterlichen Lebenswerthe, die sicheren Zielpunkt gewährenden Ideale abhanden“²⁶. Zugleich aber, und darin liegt die Pointe der Simmelschen Zeitdiagnose, ist mit den absoluten Endzwecken nicht auch das Bedürfnis nach ihnen weggefallen²⁷. Simmel beschreibt seine Gegenwart als eine Zeit des Übergangs und diagnostiziert einen gleichsam habituellen Überhang der Orientierungsmuster, die sich noch nicht den veränderten realen Lebensbedingungen angepaßt haben. „Die psychischen Funktionen gehen vermöge fest gewordener Gewöhnung noch eine Weile weiter, erleiden aber, weil jenes nothwendige Glied fehlt, Störungen, Ablenkungen, Rückschläge, die sich im deutlicheren oder dunkleren Bewußtsein als ungestilltes Bedürfnis, leeres Sehnen und Streben spiegeln.“²⁸

An diese Zeitdiagnose knüpft Simmel in der *Philosophie des Geldes* an und führt sie weiter aus. Er nimmt die bereits in der *Moralwissenschaft* angeführte zeitdiagnostische Beobachtung auf, daß mit der Relativität der Weltanschauung, die in der modernen Geldwirtschaft ihren reinsten Ausdruck findet, nicht zugleich auch das metaphysische Bedürfnis nach einem absoluten Wert weggefallen sei. Er zeichnet die kulturgeschichtliche Entwicklung nach, die mit der christlichen Vorstellung vom Heil der Seele und dem Reich Gottes an der Zeitenwende beginnt und mit dem bloß *formalen* Bedürfnis nach einem absoluten Endzweck als dem Signum der momentanen Lage der Kultur endet: „[D]as Bedürfnis hat seine Erfüllung überlebt.“²⁹ In dieser Perspektive stellt sich das metaphysische Problem der Gegenwart als Folge der gleichzeitigen Distanz und Nähe zur christlichen Kultur dar; die Moderne hat sich zwar emanzipiert, steht aber noch im *Schatten* der Kulturmacht des Christentums. Indem Simmel Gegenwartsanalyse und Geschichtsbeachtung in einem Wechselwirkungszusammenhang sieht, kann er „die Schwächung des religiösen Empfindens und gleichzeitig das so lebhaft wiedererwachte Bedürfnis nach einem solchen“ als Korrelat der Tatsache verstehen, „daß dem modernen Menschen der Endzweck abhanden gekommen ist“³⁰.

²³ Ebd.

²⁴ *Simmel*, Einleitung in die *Moralwissenschaft* II 30.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ *Georg Simmel*, *Philosophie des Geldes* (1900²1907), hrsg. von *David P. Frisby*, *Klaus Christian Köhnke*, Gesamtausgabe Bd. 6 (Frankfurt a. M. 1989) 491.

³⁰ A. a. O. 492.

Simmel ist nicht nur darauf bedacht, das religiöse Dilemma in der Moderne zu analysieren, sondern sucht auch nach Anzeichen seiner Lösung. Da er das Problem in einem fehlenden metaphysischen Endzweck ausgemacht hat, entwickelt Simmel zunächst aus erkenntnistheoretischer Perspektive ein Religionsverständnis, das die Funktion der Einheitsbildung unter den Bedingungen der Moderne ermöglicht. Den Ausgangspunkt bildet die phänomenologische Beobachtung, daß das religiöse Bewußtsein eine einheitliche Verfassung des Individuums ermöglicht, die durch widersprüchliche Emotionen und Haltungen evozierte Spannungszustände umschließt. Die Vereinheitlichung solcher Ambivalenzen wird als Indiz dafür herangezogen, daß es sich bei der religiösen Form um eine Einheit stiftende Kategorie *sui generis* handelt. Die begriffliche Lösung der Religiosität von ihren dogmatischen Inhalten ermöglicht es, sie als eine einheitliche fundamentale Verfassung des Bewußtseins zu begreifen, die das Sein in der ihr eigenen Sprache ausdrückt, die Welt aus sich heraus formt und den anderen Weltformungen selbständig gegenübersteht.

Im Kontext der werttheoretischen Überlegungen in der *Philosophie des Geldes* schreibt Simmel religiösen Symbolen die Funktion zu, die beiden Kategorien von Sein und Wert zu einer höheren Einheit zusammenzufassen und zwischen Ideen, Werten, Sein, Interessen und Individualität zu vermitteln³¹. Diese soziologische Perspektive wird in der Monographie *Die Religion* aus dem Jahre 1906 zugespitzt, indem Simmel die Funktion von Religion in der doppelten Leistung von sozialer Integration im Sinne der Eingliederung des Einzelnen in eine soziale Einheit einerseits und personaler Individuation andererseits bestimmt³².

Mit diesem Konzept von Religion vermag Simmel das „Problem der religiösen Lage“ anzugehen, wie ein Artikel aus dem Jahre 1911 betitelt ist³³. Bei seiner Diagnose geht er von der Beobachtung aus, „daß nicht wenige geistig vorgeschrittene Persönlichkeiten [also Intellektuelle, VK] ihre religiösen Bedürfnisse mit der Mystik befriedigen“³⁴. Diesen Sachverhalt deutet er einerseits als Bestätigung seines formalen Religionskonzeptes und zugleich als Beleg dafür, daß „der religiöse Antrieb aller ‚Aufklärung‘ zum Trotz weiterbesteht“³⁵. Den Transformationsprozeß, den Simmel mit dem neuerwachten Interesse an der Mystik einsetzen sieht, über-

³¹ Vgl. *Simmel*, *Philosophie des Geldes* 28.

³² Vgl. *Georg Simmel*, *Die Religion*, in: *Philosophie der Moderne* (1905), *Die Religion* (1906,²1912), Kant und Goethe (1906,³1916), Schopenhauer und Nietzsche (1907), hrsg. von *Michael Behr*, *Volkhard Krech* und *Gert Schmidt*, Gesamtausgabe Bd. 10 (Frankfurt a. M. 1995) 39–118.

³³ Vgl. *Georg Simmel*, *Das Problem der religiösen Lage* (1911), in: *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), *Philosophische Kultur* (1911, ²1919), hrsg. von *Rüdiger Kramme*, *Ottheim Rammstedt*, Gesamtausgabe Bd. 14 (Frankfurt a. M. 1996) 367–384.

³⁴ *Georg Simmel*, *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag* (1918), in: *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hrsg. und eingeleitet von *Michael Landmann*, Neuauflage mit einem Nachwort von *Klaus Christian Köhnke* (Frankfurt a. M. 1987) 148–173, hier 168. Zum neuerwachten Interesse an der Mystik um 1900 siehe *Hermann Platz*, *Vom Erwachen der ‚Mystik‘ um 1900*, in: *Hochland. Katholische Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst* 34 (1936/ 1937) 324–337 u. 434–448.

³⁵ *Simmel*, *Der Konflikt der modernen Kultur* 171.

führt er in sein kulturwissenschaftliches Programm und setzt die gesamtkulturelle Lage und Religion in ein neues Verhältnis, welches das diagnostizierte Paradoxon auflösen soll. Das generelle „Lebensproblem der Gegenwart“ sieht er in der Suche „nach dem Allgemeingültigen, das zugleich individuell ist, nach dem Recht der Person, das zugleich das Recht der Allgemeinheit ist“³⁶. Das Problem der religiösen Lage im besonderen sieht Simmel in dem bereits in der *Moralwissenschaft* und der *Philosophie des Geldes* diagnostizierten Zustand: „[D]as Überlebende ist jetzt nicht mehr die Form der Transzendenz, die eine neue Erfüllung sucht, sondern etwas Tieferes und Hilfloseres: das *Bedürfnis*, das durch das Transzendente überhaupt gestillt wurde, das diese Erfüllung überlebt hat und nun durch die Aufhebung der Glaubensinhalte gelähmt und wie vom Wege zu seinem eignen Leben abgeschnitten scheint.“³⁷ Simmel diagnostiziert eine kulturelle Entwicklung, die beide Problemlagen einer Lösung zuführen kann. Sie besteht darin, daß Religion, in der Semantik vom Heil der Seele, die *allgemeine Forderung* an jeden Menschen richtet, seine *nur ihm eigene Individualität* auszuformen. In dieser doppelten Leistung von Religiosität sieht Simmel denn auch eines der Motive, „aus denen das gegenwärtige Leben wieder instinktiv nach Religion tastet“³⁸.

Simmel hält sowohl das Problem der Moderne wie das der religiösen Lage für gelöst, „wenn die Menschen ein religiöses Leben lebten“, d.h. ein solches, das sich weder „mit“ noch „aus“ Religion vollzieht, „sondern dessen Vollzug selbst ein religiöser ist“³⁹. Dies deutet auf ein Religiositätskonzept hin, das bereits Goethe und später Eduard Spranger mit „Weltfrömmigkeit“ bezeichnen.

Damit ist eine mögliche Richtung der „Evolution des religiösen Wesens“⁴⁰ innerhalb der Moderne angegeben. Ihre Realisierung bleibt jedoch an die Beantwortung der Frage gebunden, „ob die Religiosität der *Durchschnittstypen* [im Unterschied zu den Intellektuellen] die Wendung von der Substanz des Götterhimmels und der transzendenten ‚Tatsachen‘ vollziehen kann“⁴¹. Ist die „Intellektuellenreligiosität“ am Ende also gar die modernitätskompatible Form der „Virtuosenreligiosität“?

Die schwierige, intellektuelle Kompetenz erfordernde Aufgabe besteht darin, Religiosität im Sinne einer reinen, von aller Objektivation befreiten Prozeßkategorie zu praktizieren; d.h., die zwangsläufig sich einstellenden Objektivationen immer wieder in den kontinuierlichen Lebensprozeß zu integrieren und dadurch zu verflüssigen. Dies freilich nicht im Sinne einer Aufweichung oder gar Verflüchtigung, sondern im Sinne einer flexibleren Handhabe. Aber damit bin ich bereits bei

³⁶ Georg Simmel, Vom Heil der Seele (1902/1903), in: Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Bd. 1, hrsg. von Rüdiger Kramme, Otthein Rammstedt, Gesamtausgabe Bd. 7, (Frankfurt a.M. 1995) 109–115.

³⁷ Simmel, Das Problem der religiösen Lage 369.

³⁸ Simmel, Vom Heil der Seele 114.

³⁹ Simmel, Das Problem der religiösen Lage 381.

⁴⁰ Georg Simmel, Religiöse Grundgedanken und moderne Wissenschaft. Eine Umfrage, in: Nord und Süd 128 (1909) 366–369, hier 369.

⁴¹ Simmel, Das Problem der religiösen Lage 383.

der Frage, wie die transformatorische Funktion der Intellektuellen vor allem innerhalb der modernen Religionsgeschichte einzuschätzen ist.

Intellektuellenreligiosität als Transformation oder als Verfall der Religionsgeschichte?

„Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, daß gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander. Es ist weder zufällig, daß unsere höchste Kunst eine intime und keine monumentale ist, noch daß heute nur innerhalb der kleinsten Gemeinschaftskreise, von Mensch zu Mensch, im *pianissimo*, jenes Etwas pulsiert, das dem entspricht, was früher als prophetisches Pneuma in stürmischem Feuer durch die großen Gemeinden ging und sie zusammenschweißte.“⁴² Dieses berühmte Zitat aus „Wissenschaft als Beruf“ zeigt, daß Weber der Religion in der Moderne über intime Verhältnisse hinaus keine wirklich gestalterische Kraft (im Sinne der Kulturbedeutung) mehr zuschreibt. Dementsprechend hat er für die „Intellektuellenreligiosität“ seiner Zeit auch nur Spott übrig. So sehr Weber der Religion auf mikrosozialer Ebene noch Chancen einräumt, so unsympathisch ist ihm jeglicher Versuch, die gegenwärtige Kultur mit einer *neuen Religiosität der Innerlichkeit* zu versehen. Diese verwechsle religiöse Inhalte „mit der formalen psychologischen Qualität solcher ästhetischen Dämmer-Stimmungen ...“, wie sie heute so gern durch musikalische und optische Mystifizierung erzielt werden“⁴³. Weber hat vor allem das neuerwachte, „etwas geschwätzige sog. ‚religiöse‘ Interesse unserer deutschen Intellektuellenschichten in der Gegenwart“ im Blick⁴⁴. Damit spielt er auf die Bildungs- und Kunstreligion an, die man mit Ernst Troeltsch und Thomas Nipperdey als vagierende Religiosität, als eine Form *säkularen Glaubens* bezeichnen kann⁴⁵. Jene geistigen Strömungen, die sehnstchtig nach erneuerter oder gar gänzlich neuer Religiosität verlangen, stellt Weber in einen Zusammenhang mit „politischen Enttäuschungen und dadurch bedingter politischer Desinteressiertheit“⁴⁶. Und was ihre kulturelle Potenz anbelangt, so vermögen sie zwar „den Schein eines weit verbreiteten ‚religiösen‘ Interesses vorzutäuschen, ändern

⁴² Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann (Tübingen 41973) 612.

⁴³ Max Weber, ‚Kirchen‘ und ‚Sekten‘ in Nordamerika, in: *ders.*, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*, hrsg. von Johannes Winckelmann, (Stuttgart 1964) 382–397, hier 397.

⁴⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann (Tübingen 1985) 307.

⁴⁵ Vgl. Thomas Nipperdey, *Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918* (München 1988) 140ff.

⁴⁶ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 307.

aber nichts daran, daß aus derartigen Bedürfnissen von Intellektuellen und ihrem Geplauder noch niemals eine neue Religion entstanden ist“⁴⁷.

Weber wendet sich vor allem deshalb gegen die zeitgenössischen *Spielarten* von Religiosität, weil er in ihnen die der Religion zukommende *Ernsthaftigkeit* vermißt: So „kulturbedeutsam und -wirksam die Religion in den ‚vorrationalen‘ Epochen dasteht, so sehr besteht Weber für die ‚moderne Welt‘ auf ihrer Depotenzierung“, worauf Hartmann Tyrell unter Bezugnahme auf das „Gebot der Konsequenz“ hinweist⁴⁸. Die den Rationalitätskriterien verpflichtete wissenschaftliche Perspektive kann unter den Bedingungen der differenzierten modernen Gesellschaft *in letzter Konsequenz* nur die Inkongruenz der verschiedenen Wertsphären konstatieren⁴⁹. Die intellektuelle Redlichkeit zwingt Weber sowohl auf logischer als auch auf lebenspraktischer Ebene zu diesem Schluß. Weder in einer erneuerten Kirche noch in neuen Formen von Religion liegt ein religiöses Potential, das die durch den Verlust eines verbindlichen Letztwertes entstandenen Antagonismen der Moderne zu vermitteln vermag.

Für Webers Einschätzung der modernen „Intellektuellenreligiosität“ sind drei miteinander zusammenhängende Gesichtspunkte entscheidend: politische Enttäuschung, Passivität und damit zusammenhängend der Rückzug in die Gefühlsphäre. Das typologische (nicht kategoriale!) Kriterium lautet: passive oder aktive Lebensführung. Wie gesagt, steht die Erlösungsreligiosität im Zentrum der religionsgeschichtlichen Dynamik. Allerdings kann sie zwei idealtypisch gesonderte Arten der Lebensführung annehmen. „Es ist nun der historisch entscheidende Unterschied, der vorwiegend morgenländischen und asiatischen, gegenüber den vorwiegend okzidentalischen Arten der Erlösungsreligiosität, daß die ersteren wesentlich in Kontemplation, die letzteren in Askese ausmünden.“⁵⁰ Für die Frage nach der Intellektuellenreligiosität ist nun entscheidend, daß sie sich im wesentlichen auf asiatischem Boden ausgebildet und in die Passivität der Gefühlssphäre geführt hat. Ich erinnere noch einmal an das eingangs genannte Zitat: „Wo immer eine Intellektuellenschicht den ‚Sinn‘ der Welt und des eigenen Lebens denkend zu ergründen und, – nach dem Mißerfolg dieser unmittelbar rationalistischen Bemühung –, erlebnismäßig zu erfassen und dieses Erleben dann, indirekt rationalistisch, ins Bewußtsein zu erheben trachtet, wird sie der Weg irgendwie in die stillen hinterweltlichen Gefilde indischer unformbarer Mystik führen.“ Hinduismus und vor allem Buddhismus sind ein geeigneterer Nährboden für die Ausbildung einer Intellektuellenreligiosität als die anderen Weltreligionen. Die Erlösungsreligiosität der Weltbeherrschung führt dagegen zu einer pragmatischen Lebensführung. Von daher

⁴⁷ A. a. O. 314; vgl. auch Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I 251 f.

⁴⁸ Vgl. Tyrell, *Religion und ‚intellektuelle Redlichkeit‘* 160.

⁴⁹ Vgl. die Zwischenbetrachtung, in: Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I 536–573.

⁵⁰ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* 334.

nimmt es nicht wunder, daß sich die westliche Esoterik auf östliche, insbesondere indische Quellen stützt⁵¹.

Eben diese drei Aspekte – politische Enttäuschung, Passivität und damit zusammenhängend der Rückzug in die Gefühlssphäre – sind es, die Weber zur Kritik an der modernen westlichen Intellektuellenreligiosität führen. In der Religionsgeschichte mag dies seine Berechtigung gehabt haben – zumal die Intellektuellenreligiosität eine Konsequenz aus dem Gebot der Stellungnahme zu Welt und Leben war. Die „Legitimation“ der asiatischen Intellektuellenreligiosität besteht im denkerischen Rigorismus, der die Intellektuellen in die konsequente Weltflucht getrieben hat. Die Kaffeehausreligiosität der literarischen Intelligenz fällt demgegenüber unendlich weit ab. Die Haltung seiner Zeitgenossen konnte Weber nur als halbherzig verachten. Mit dem Gebot der Konsequenz hat das nichts zu tun. Zudem kam es für Weber darauf an, sich pragmatisch den Erfordernissen der Zeit zu stellen. Und dieser Aufgabe stand der Rückzug in die ‚Gefühlsduselei‘ aus politischer Enttäuschung heraus entgegen. Weber transportiert also die Polysemie des Begriffs des Intellektuellen. Intellektuelle haben als Motor einen legitimen Platz in der Religionsgeschichte (übrigens auch als Kritiker auf gleicher Augenhöhe). Als Transformator in Richtung einer elastischen Religiosität (um Troeltschs Begriff der elastischen Volkskirche umzuwandeln) haben sie keine Kulturbedeutung; als solche sind sie nur ein dekadentes Phänomen.

Für Troeltsch und Simmel erbringt die Subjektivierung von Religion jedoch geradezu umgekehrt die Leistung, Individualität und Persönlichkeit zu konstituieren. Die Trägerschaft dieses Transformationsprozesses sind nicht zuletzt, vielleicht sogar im wesentlichen die Intellektuellen. Mit diesen Positionen sind die Möglichkeiten ausgeleuchtet, mit denen das Phänomen der modernen Intellektuellenreligiosität zu beschreiben ist. Während Simmel und Troeltsch darum bemüht sind, Religiosität als „modernitätskompatibel“ auszuweisen, und der Intellektuellenreligiosität deshalb die Funktion der Transformation zuzuschreiben, liegt Weber umgekehrt daran, die überaus wichtige Kulturbedeutung von Religion in der Zivilisationsgeschichte herauszustellen. Eben aus diesem Grund hält er jede Synthese mit Anforderungen der Moderne für ausgeschlossen.

Webers ambivalente Einschätzung gründet in der höchsten Wertschätzung oder gar Idealisierung der ethischen Prophetie, wie sie sich exemplarisch bei den großen jüdischen Propheten realisiert hat (darin ist er von Duhm beeinflusst). Aber wie gesagt, der konsequente Rückzug in die Kontemplation ist eine ebenbürtige Konsequenz. Vor dem Hintergrund dieser Idealisierung bedeutet die moderne Intellektuellenreligiosität eine Verfallsgeschichte der religiösen Praxis. Von dieser Einschätzung aus ist es nicht weit bis zum Motiv des Verrats, das Julien Benda zur Charakterisierung der Intellektuellen in den 1920er Jahren verwendet hat – freilich aus einem anderen Blickwinkel und mit einer anderen Motivation als Weber, aber

⁵¹ Unabhängig davon, ob diese Rezeption den Quellen gegenüber angemessen ist. Ebenso wenig kann ich hier die Frage erörtern, welche lebenspraktischen Konsequenzen diese Art von hybrider Kreuzung religionsgeschichtlicher Elemente aus unterschiedlichen Kulturkreisen hat.

dennoch mit einigen erstaunlichen objektiven Gemeinsamkeiten in der Argumentation. In der Neuausgabe seines Buches „La trahison des clercs“ von 1946, das ursprünglich 1927 erschienen ist, schreibt Benda: „In den zwanzig Jahren, die seit dem Erscheinen dieses Buches vergangen sind, hat die These, die ich darin vertrat – nämlich daß jene, deren Amt die Verteidigung ewiger und interessefreier Werte wie der Vernunft und der Gerechtigkeit ist und die ich die clercs nenne, dieses Amt zugunsten praktischer Interessen verraten haben – nichts von ihrer Wahrheit verloren. ... Will ich nach den Ursachen forschen, so scheinen sie alle auf eine zurückzuführen: den Gefühlshunger.“ Auf vielfache Weise „stürzt sich der clerc ins Gefühl und bricht mit der geistigen Askese, die sein Gesetz ausmacht“⁵².

Im typologischen Apparat Webers propagiert Benda ein gesinnungsethisches Verständnis des Intellektuellen. Dessen Aufgabe ist es, frei von Verstrickungen in die pragmatische politische Praxis ideale Werte zu vertreten. Das ist, wie gesagt, nicht der Wertstandpunkt Webers. Seine Präferenzen liegen in einer von Verantwortungs- und Pflichtgefühl getragenen Haltung, im „stille[n] Ertragen der Dissonanzen des Lebens“ und darin, der „Forderung des Tages nachzukommen“⁵³. Weder die Haltung, die das Innere nach Außen kehrt (so in der Kunst- und Literatenreligiosität), noch die Emphase eines politischen Messianismus (so in der russischen revolutionären Intelligenzia) als zwei Spielarten der Intellektuellenreligiosität kommen für Weber in Betracht. Webers und Bendas Kritik an der zeitgenössischen Intellektuellenhaltung ist jedoch gemeinsam, daß beide die Intellektuellen in der Sphäre zwischen Ideen und Interessen situieren, sowie die Kritik an ihnen, sich Gefühlen hinzugeben – sei es denen der Innerlichkeit, sei es denen, die sich in der emphatischen Hingabe an das Politische artikulieren.

Das Motiv des Verrats durchzieht auch die jüngere Geschichte des Diskurses über Intellektuelle: Mal diskreditieren sie sich durch das Buhlen mit der politischen Macht, mal wird ihnen vorgeworfen, sie würden aus kommoden Umständen heraus an aller Praxis, der sie doch zugleich ihre Bequemlichkeiten verdanken, nur herummäkeln, statt sie zu gestalten⁵⁴. Das für uns Interessante an dieser Dimension des Diskurses über Intellektuelle, der ja das Selbst- wie Fremdbild der Intellektuellen nicht zuletzt konstituiert, ist zweierlei. Zum einen gilt Gleiches auch für die Einschätzung der Bedeutung von Intellektuellen innerhalb der Religionsgeschichte, wofür exemplarisch die Positionen von Weber auf der einen sowie Simmel und Troeltsch auf der anderen Seite stehen: Einmal ist Intellektuellenreligiosität die notwendige Bedingung dafür, der Gefahr einer reduzierten und sich selbst mißverstehenden Moderne zu wehren. Das andere Mal ist sie ein Beleg für den Verfall der Religionsgeschichte.

⁵² Julien Benda, *Der Verrat der Intellektuellen*, mit einem Vorwort von Jean Amery, (Frankfurt 1983) Zitate: 13 und 69f.

⁵³ Nipperdey, *Religion im Umbruch 142f.* Ich lasse hierbei die Frage außer acht, ob es sich bei diesem Wertstandpunkt um eine Selbst- und Fremdstilisierung der Weberschen Biographie handelt.

⁵⁴ Seit Gerhard Schröders Verteidigung der Sparmaßnahmen im Bundeshaushalt im Jahre 1999 wissen wir, daß sich die Welt in zwei Parteien aufteilt: in die Macher und die Miesmacher.

Zum zweiten ist interessant, daß der Diskurs über Intellektuelle unter anderem mit Begriffen geführt wird, die aus der Religionsgeschichte stammen. Ich nenne nur wenige Beispiele, die sich leicht um weitere mehrten ließen:

- Es war zunächst Émile Durkheim, der sich in der Dreyfus-Affäre entsprechend zu Wort meldete. In dem Aufsatz „Individualismus und Intellektuelle“ charakterisiert er die Werthaltung der Intellektuellen als die „Religion der Humanität“, in der der Mensch zugleich Glaubender und Gott ist⁵⁵. Nicht von ungefähr bezeichnet daher Robert Bellah Durkheim als den „Hohepriester“ und „Theologen“ der Zivilreligion der Dritten Republik⁵⁶.
- Helmut Schelsky nennt in seiner Intellektuellenschelte die Intellektuellen die Sachwalter von „meinungs- und glaubenshaften Letztwerten“ und bezichtigt sie der *Priesterherrschaft*⁵⁷.
- Michael Walzer betont dagegen die sozialkritische Funktion von Intellektuellen als Säkularisat der *Prophezie*⁵⁸.
- Gerade das prophetische Motiv gibt wiederum dem Chicagoer Juristen Richard A. Posner Anlaß dazu, die „Jeremiaden“ der Intellektuellen zu kritisieren⁵⁹.
- Zuvor hatte schon Karl Popper Linksintellektuelle als „falsche Propheten“ apostrophiert⁶⁰.
- Im Titel der deutschen Übersetzung von Edward W. Sails Buch über die Suche nach dem „Ort des Intellektuellen“ werden diese gar als „Götter, die keine sind“, bezeichnet⁶¹. Der Intellektuelle habe bislang zwei Selbstbilder zur Verfügung gehabt: sich entweder einem „Klerus“ elitärer Wahrheitssucher anzuschließen oder sich in die ökonomischen, politischen und kulturellen Machtstrukturen vermittelnd einzufügen. Jenseits dieser Alternative schlägt Said vor, daß der Intellektuelle sich einmische und Stellung beziehe, zugleich aber auf seiner Distanz zur Herrschaft, aber auch zu „Bewegungen“ oder zum „Überlebenskampf einer

⁵⁵ Émile Durkheim, „Individualism and the Intellectuals“, in: William S. F. Pickering (Hrsg.), Durkheim on Religion. A Selection of Readings with Bibliographies (London, Boston 1975) 59–73, hier 62.

⁵⁶ Robert N. Bellah, Introduction, in: ders. (Hrsg.), Emile Durkheim on Morality and Society. Selected Writings (Chicago, London 1973) IX–LV, hier: X.

⁵⁷ Helmut Schelsky, Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen (Opladen 1975) 106. Die Assoziation mit der alten These vom Priesterbetrug liegt nahe.

⁵⁸ Vgl. Michael Walzer, Exodus und Revolution (Frankfurt a. M. 1995) und ders., Politik und Religion in der jüdischen Tradition, in: Otto Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen (Frankfurt a. M. 1996) 121–140; siehe auch der Sache nach Hauke Brunkhorst, Einführung in die Geschichte der politischen Ideen (München 2000) 43–87.

⁵⁹ Vgl. Richard A. Posner, Public Intellectuals: A Study of Decline (Cambridge 2001).

⁶⁰ Vgl. Karl Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band 2: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen (Bern u. a. 1958) (Orig.: The Open Society and Its Enemies, Vol. II: The High Tide of Prophecy. Hegel, Marx, and the Aftermath [London 1945]).

⁶¹ Edward W. Said, Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen (Berlin 1997). Der Titel des Originals ist dagegen viel harmloser: Representations of the Intellectual (London 1994). Allerdings erschien zuvor bereits ein Artikel von Said unter dem Titel: Gods That Always Fail, in: Independent vom 29. Juli 1993, 18.

Gruppe“ beharre. Der dem Intellektuellen angemessene Ort sei das „Exil“, womit abermals eine Verbindung zwischen dem Intellektuellen und der Prophetie hergestellt ist.

Intellektuelle sind diesem Sprachgebrauch zufolge also das Säkularisat oder gar das Äquivalent entweder des Priesters oder des Propheten. Ob positiv oder negativ konnotiert: In beiden Fällen stehen Intellektuelle – zumindest in interpretatorischen Zuschreibungen – innerhalb der Religionsgeschichte. Die Alternative von „Priesterherrschaft“ oder „Prophetie“ befindet sich – jedenfalls strukturell – im Kontext der Frage, ob die moderne Intellektuellenreligiosität angemessene Fortführung der Religionsgeschichte sei oder Verrat an ihr übe.

Karl Mannheim hat als Charakteristikum der Intellektuellen ausgemacht, daß sie Repräsentanten der „sozial freischwebenden Intelligenz“ sind⁶². Die Metaphorik des freien Schwebens bezieht sich auf die Kreativität des Geistes, die sich zwar auf politische Fragen richten soll, sich darin aber gerade nicht durch die Bindung an lobbyistische Interessen einschränken lassen darf. Im besten Falle stehen Intellektuelle zwischen dem Ideenhimmel und dem Reich des Pragmatischen. Religionsgeschichtlich legt sich daher der Vergleich mit Hermes, dem Götterboten nahe. Gerade diese Zwischenstellung aber wird ihnen zum Verhängnis: Entweder wird den Intellektuellen das freie Schweben zum Vorwurf gemacht, oder aber sie diskreditieren sich dadurch, daß sie sich zum Fürsprecher entweder von Ideen oder von Interessen machen. Ob Intellektuelle sich also „praktisch“ engagieren oder sich auf Gesellschaftskritik „zurückziehen“: Sie machen es stets verkehrt. Wie steht es angesichts dieses Dilemmas um den Verrat der Intellektuellen? Von welcher Seite man diesen Vorwurf auch immer erhebt oder abweist: Beim Gebrauch des Verratsmotivs gilt es mit Urs Jaeggi zu bedenken: „Heute, kaum bestreitbar, würden die als Helden oder Märtyrer [!] gefeiert, die gestern als Verräter gehenkt wurden. Und umgekehrt? Verrat bleibt der dauernd sich wandelnde Schatten, den die stärker und schwächer werdenden, höher und tiefer steigenden Lichter unserer Epoche (sc. des 20. Jahrhunderts, VK) werfen.“⁶³ Die moderne Intellektuellenreligiosität ist Teil dieses allgemeinen Problems. In ihrer Funktion als Transformatoren der Religionsgeschichte stehen Intellektuelle – um mit Norbert Elias zu sprechen – zwischen Engagement und Distanz, womit ich bei meinen Schlußüberlegungen angelangt bin.

Engagierte Distanz

Manche Intellektuelle reagieren heute auf die Probleme, die mit der Zwischenstellung in der Religionsgeschichte verbunden sind, mit einer Art von Zurückhaltung gegenüber religiösen Angelegenheiten. Sie üben keine Transformationsfunktion

⁶² Vgl. *Karl Mannheim*, *Ideologie und Utopie*, Schriften zur Philosophie und Soziologie Bd.3 (Bonn 1929) 123.

⁶³ *Urs Jaeggi*, *Versuch über den Verrat* (Darmstadt, Neuwied 1984) 12.

aus, sondern verhalten sich gegenüber religiösen Fragen eher mit wohlwollender Indifferenz oder mit distanzierterem Interesse. Eine solche Haltung kommt etwa darin zum Ausdruck, daß Intellektuelle mit der „religiösen Option“ liebäugeln oder eher kokettieren, ohne sie ernsthaft in Betracht zu ziehen. Sie zeigen sich fasziniert von dezidiert religiösen Überzeugungen, ohne selbst das *sacrificium intellectus* praktizieren zu wollen. Es handelt sich hierbei um ein ästhetisches Interesse an Religion als „Gegenwelt“, die auf diese Weise jedoch leicht idealisiert und archaisiert wird. Religion dient heutzutage nicht selten als Projektionsfläche für Sehnsüchte, die in der Welt kalter Rationalität keinen Platz haben oder aus ihr heraus allererst entstehen. Als Beispiel für diese intellektuelle Haltung dem Religiösen gegenüber nenne ich das Buch von Jan Roß über Johannes Paul II. mit dem vielsagenden Untertitel „Drama und Geheimnis“⁶⁴. Auf die Gretchenfrage „Wie hältst du’s mit der Religion“ würde so mancher unter den Intellektuellen heute antworten: „Ein Mensch früherer Zeiten hätte wohl gesagt, daß sein Leben in Gottes Hand liegt und der Herr es schon richten werde.“

Eine Haltung, die der religiösen Frage näher ist als die wohlwollende Indifferenz, ist diejenige, die sich in der Ambivalenz einer „engagierten Distanz“ charakterisieren läßt. An die Stelle des agonalen Atheismus der Weltanschauungskämpfe der Neuzeit und frühen Moderne tritt der unentschiedene, in der Schwebelage gehaltene Agnostizismus. Möglicherweise kleidet sich diese Haltung gerade aus Respekt dem Religiösen gegenüber in Zurückhaltung. Bereits Karl Holl stellte fest, wie Johann Hinrich Claussen in einer Literaturbesprechung betont: „Die wahre Geheimreligion der heutigen Gebildeten ist nicht die Mystik, sondern die Zurückhaltung.“⁶⁵ Auf dieser Linie liegt auch Wittgensteins viel zitierter Appell, daß man darüber, wovon man nicht sprechen könne, schweigen müsse⁶⁶.

Vielleicht besteht die Funktion der Intellektuellen in der modernen Religionsgeschichte darin, eine Sensibilität für religiöse Fragen zu behalten und zu reklamieren. Interessanterweise ist Religion gerade unter Gebildeten zu etwas sehr Persönlichem geworden, über das zu sprechen nachgerade peinlich ist. Das große, pathetische Bekenntnis – pro oder contra – vernimmt man jedenfalls kaum noch. Religion ist im Zuge der Individualisierung nicht mehr nur eine Privatsache, sondern wird zunehmend zu einem intimen Sachverhalt: Über religiöse Fragen spricht man nicht ohne weiteres – im Unterschied etwa zu Fragen der sexuellen Präferenz. Vielleicht konstituiert moderne Intellektuellenreligiosität weder, wie Simmel und Troeltsch vermuteten, Individualität, noch ist sie ein dekantendes Phänomen, wovon Weber überzeugt war. Möglicherweise erweist sie eine Sensibilität für das exkludierte Individuelle, für das *individuum ineffabile*, das sich nicht einfach vergesellschaften läßt. Es könnte sein, daß Intellektuellenreligiosität – freilich in ihrer aufgeklärten und nicht in ihrer irrationalistischen, die Gefühlssphäre betonenden

⁶⁴ Jan Roß, *Der Papst Johannes Paul II. Drama und Geheimnis* (Berlin 2000).

⁶⁵ Vgl. Johann Hinrich Claussen, *Die unsichtbare Religion. Auf der Suche nach verborgener Spiritualität*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 23.7.2003.

⁶⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus-logico-philosophicus* (Frankfurt a.M. 1969) Satz 7.

Variante – darum weiß, daß Religion im Unterschied zu anderen gesellschaftlichen Bereichen die individuelle Differenzenerfahrung zu Vergesellschaftungsprozessen berücksichtigt und gegenüber den tendenziellen Totalitätsansprüchen von häufig untereinander divergierenden gesellschaftlichen Anforderungen eine Distanzierung ermöglicht. Wenn sich Intellektuellenreligiosität ins dezente Schweigen zurückzieht, bringt sie das Individualitätsideal auf die der Moderne wohl angemessenste Weise, nämlich kontrafaktisch, zur Geltung.

Kein positionelles Bekenntnis abzulegen, muß also nicht heißen, kein Interesse mehr an der Religion zu haben. So üben Intellektuelle denn auch häufig eine Religionskritik in zweifacher Hinsicht – und das gerade um der Religion willen: zum einen an religiösen Regressionen und zum anderen an säkularen Heilsversprechen. Beispiele für die zuerst genannte Kritik sind Intellektuellenmanifeste gegen islamischen und jüdischen Fundamentalismus. So spricht sich etwa die ägyptische Autorin Nawal Al-Sa'dawi in einem Interview gegen den Islam⁶⁷ als ägyptische Staatsreligion aus und verteidigt eine liberale Auffassung des Islam. Ende Februar 1999 riefen Avraham B. Yehoshua, Amos Oz, Yehuda Amichai, David Grossmann und weitere einflußreiche israelische Intellektuelle zu einer „entschiedeneren Unterstützung“ der nicht-orthodoxen Richtungen des Judentums auf, gerade um ein liberales Religionsverständnis zu befördern. Die zweite Sorte von Kritik, die auf der Basis einer Intellektuellenreligiosität geübt werden kann, bezieht sich auf Ideologien, die sich mit religiöser Semantik aufladen und sich auf diese Weise sakralisieren – etwa auf (sozial-)technologische Phantasien, die die Moderne an die Stelle von Religion setzen. In beiden Varianten mischt sich die nach Weber typischerweise *weltflüchtige* Intellektuellenreligiosität in politische Debatten ein – gerade um der religiösen Ideen willen. Ob sich solche Kritik in einer explizit religiösen oder nur religiös gefärbten Semantik äußert – jedenfalls sind Intellektuelle Teil der modernen Religionsgeschichte und scheinen es – mit zunehmendem Funktionsverlust der religiösen Organisationen und Professionellen – auch zu bleiben.

⁶⁷ Vgl. das am 20. September 2003 gegebene Interview, das auf der liberalen arabischen Webseite www.elaph.com dokumentiert ist. Darin heißt es unter anderem: „Die Religion ist kein Text, und Gott ist kein Buch. Das habe ich in meiner ersten Religionsstunde bei meiner Großmutter, einer analphabetischen Bäuerin, gelernt: ‚Gott ist die Gerechtigkeit, erkennt ihn mit dem Verstand‘. Also: Gott ist Gerechtigkeit, kein Text, der aus der Druckerei kommt. Das ist Religion für mich, das ist der Islam und seine Werte.“

Gangolf Hübinger

Religion und politische Streitkultur im „Jahrhundert der Intellektuellen“

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist die Intellektuellensemantik in die öffentliche Streitkultur zurückgekehrt. Jürgen Habermas und Jacques Derrida, die beiden führenden Repräsentanten der deutschen und französischen *philosophie engagée*, haben Demonstrationen in den europäischen Metropolen gegen den Krieg der USA im Irak zum Anlaß genommen, um einen Aufruf zu Europas „Erneuerung“ aus dem Geist der intellektuellen Selbstmobilisierung in der internationalen Presse zu veröffentlichen. Rhetorische Strategie und Rollenspiel folgen den klassischen Mustern, die das „Jahrhundert der Intellektuellen“, wie der französische Historiker Michel Winock das 20. Jahrhundert bezeichnet, bereitgestellt hat¹. Das Manifest erklärt die Massendemonstrationen gegen den Irakkrieg zum symbolischen Ort „für die Geburt einer neuen europäischen Öffentlichkeit“. Im Bewußtsein seiner kulturellen Werte und „historischen Errungenschaften“ – explizit genannt sind „Christentum und Kapitalismus, Naturwissenschaft und Technik, römisches Recht, und Code Napoléon, die bürgerlich-urbane Lebensform, Demokratie und Menschenrechte, die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft“ – habe das neue Europa die Aufgabe, „sein Gewicht auf internationaler Ebene und im Rahmen der UN“ künftig stärker in die Waagschale zu werfen. „Wenn das Thema bisher nicht einmal auf die Agenda gelangt ist, haben wir Intellektuelle versagt.“²

In Deutschland gibt es keine der französischen Kulturforschung adäquate Geschichte der Intellektuellen im 20. Jahrhundert. Sonst wäre bekannt, daß am Ende des Ersten Weltkriegs mit Ernst Troeltsch einer der bedeutendsten Religions-Intellektuellen ziemlich das gleiche gedacht und öffentlich proklamiert hat. Troeltsch hat in seinen Schriften und Reden zwischen 1918 und 1922 die Frage nach der inneren Integrationskraft der europäischen Kulturwerte und nach den Spannungen,

¹ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 125 vom 31. 5. 2003). Das Manifest wurde in einer gemeinsamen Aktion mit Essays von Adolf Muschg (Neue Zürcher Zeitung), Umberto Eco (La Repubblica), Gianni Vattimo (La Stampa), Fernando Savater (El País) und Richard Rorty (Süddeutsche Zeitung) am gleichen Tag publiziert.

² Alle Zitate im Abdruck bei Jürgen Habermas, Der gespaltene Westen (Frankfurt a.M. 2004) 43–51.

gar der Spaltung zwischen „Amerikanismus und Europäismus“³ dringlich auf die Agenda des 20. Jahrhunderts gesetzt. Für den Theologen Troeltsch war dies eine Frage nach der intellektuellen Macht des Christentums: „Sie [die Christlichkeit, G.H.] ist die Religion des Abendlandes aus seiner innerlichsten Entwicklung heraus seit den Tagen des Hellenentums und seiner Neubelebung durch die Berührung mit der alten Religion des Orients, seit den Tagen der Völkerwanderung und germanischen Staatsgründung, für die Kultur und Christentum ein und dasselbe waren. Europa wird keine andere Religion sehen, und auf außereuropäischem Boden wiederum wird das Christentum ohne gleichzeitige Übertragung durch das Europäertum schwer Fuß fassen können. Denn eins ist aus dem anderen erwachsen. Das Christentum hat alles in sich gesogen, was Europa an Sehnsucht, Kraft und Begeisterung besaß, und das europäische Leben wiederum ist durchtränkt mit allen Säften des Christentums.“⁴ Bündiger formulierte Troeltsch den Integrationswert in seinen britischen Vorträgen: „Das Christentum ist aus einer jüdischen Sekte die Religion des gesamten Europäertums geworden.“⁵

Die Erwartungen an die politische Integrationskraft aus den Potentialen der christlichen Kulturgeschichte, die Troeltschs intellektuelle Konstruktion der europäischen Kultursynthese aus deutschem Idealismus und westeuropäischer, vornehmlich angelsächsischer Aufklärung speisten⁶, hat am Ende dieses katastrophengesättigten Säkulums Reinhart Koselleck in einem ganz entscheidenden Punkt problematisiert. In den Castalgandolfo-Gesprächen, die sich 1987 dem Thema „Europa und die Folgen“ widmeten, hat Koselleck die historische Lernfähigkeit der Europäer weniger auf die Überwindung als auf das Aushalten von Gegensätzen hin befragt. Charakteristisch für Europas Geschichte sei, daß universale Werte und Ansprüche auf Wahrheit stets in umkämpften Versionen aufgetreten seien: „Der Universalanspruch, der der christlichen Offenbarung innewohnt, hat sich im Verlauf der Geschichte immer pluralistisch dargeboten. Der Zerfall der Christenheit spätestens seit dem 11. Jahrhundert in die byzantinische und die römische Richtung, spätestens seit der Reformation in die katholische und die protestantische Richtung, zeigt, daß die Universalansprüche der Offenbarung empirisch immer plural konkurrierend vorgetragen sind.“⁷ Begibt man sich auf dieses empirische Feld, in dem universale Ideen von Wahrheit und gerechter Ordnung nie rein orthodox und machengeschützt, sondern stets heterodox im Kampf um Wissen und Werte zirkulieren, so ist das Deutungs- und Aktionsfeld der Intellektuellen ganz

³ Ernst Troeltsch, *Schriften zur Politik und Kulturphilosophie 1918–1923*, hrsg. von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Johannes Mikuteit (Troeltsch – KGA 15, Berlin 2002) 449.

⁴ KGA 15, 190f.

⁵ Ernst Troeltsch, Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen, in: *ders.*, Fünf Vorträge für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung (1924) I Christian Thought. Its History and Application, hrsg. von Gangolf Hübinger in Zusammenarbeit mit Andreas Terwey (Troeltsch – KGA 17, Berlin 2006) 112.

⁶ Vgl. Troeltschs Vortrag über „Politik, Patriotismus, Religion“, KGA 17, 117–130, bes. 129f.

⁷ Kosellecks Diskussionsbeitrag in: Krzysztof Michalski (Hrsg.), *Europa und die Folgen*, (Castalgandolfo-Gespräche 1987, Stuttgart 1988) 46.

generell und der Religions-Intellektuellen im besonderen abgesteckt. Denn Intellektuelle sind die Spezialisten im Umgang mit symbolischen Gütern. Zu ermessen sind ihre Rollen und ihr Anteil an der Streitkultur der Neuzeit, ihre Konkurrenz um christianisierte oder säkularisierte, um homogenisierte oder pluralisierte Versionen europäischer Lebensordnungen.

Wie sehr eine Geschichte der Religions-Intellektuellen die Heterogenität kultureller Orientierungen zum Ausgangspunkt machen muß, zeigt allein die Tatsache, daß Ernst Troeltsch seine religiöse Utopie der europäischen Kultursynthese sowohl in theologischer als auch in politischer Sicht aus einer intellektuellen bürgerlichen Minderheitenposition heraus formulierte. Denn die klassische Moderne war nach 1918 durch eine Verschärfung der Kulturkämpfe gekennzeichnet, in denen sich der Erste Weltkrieg ideenpolitisch fortsetzte und an denen sich die Religions-Intellektuellen an vorderster Front beteiligten. Das Problemfeld eines Symposiums zu „Intellektuellen-Göttern im religiösen Laboratorium der klassischen Moderne“ soll deshalb im folgenden unter drei Aspekten strukturiert werden. Erstens sind einige Konzepte und Strategien der europäischen Intellektuellenforschung darzustellen. Vor diesem Hintergrund lassen sich zweitens die Besonderheiten der deutschen, in religiösen Milieus verankerten Intellektuellenkultur im Vergleich zum französischen Laizismus prüfen. Intellektuelle sind nicht identisch mit Klassikern der Theologie. Oft sind Figuren der zweiten und dritten Reihe im öffentlichen Streit markanter oder publizistisch einflußreicher. Dazu sollen drittens mit Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) und Hans Zehrer (1899–1966) exemplarisch zwei abtrünnige Leser von Ernst Troeltsch in ihrem biographischen Gegensatz wie in ihrem großen Einfluß ins *champ intellectuel* der deutschen Geschichte gestellt werden. Bei Bonhoeffer geht es um die gesinnungsethische Konsequenz des intellektuellen Protestes bis zum Letzten. Bei Zehrer um die „religionssemantisch reflektierten Wahrnehmungsperspektiven“ in seinem journalistischen Einsatz für die religiös eingebundene „Durchsetzung des modernen Nationalismus“, den Theologen „als eine Erfolgsgeschichte von ‚Rechristianisierung‘“ lesen⁸.

I.

Auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht liegt die Aufgabe von Intellektuellen darin, Ideen zu prägen, zu bündeln, für ihre handlungsleitende Verbindlichkeit zu kämpfen und in multiplizierender Form die „Ideenzirkulation“ pluralisierter Gesellschaften so lebhaft wie möglich zu betreiben⁹.

Intellektuelle stellen sich in den Dienst eines Ideals, leiten daraus Kulturwerte ab und kämpfen um deren Verbindlichkeit bei der rationalen Weltdeutung, der

⁸ Friedrich Wilhelm Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur (München 2004).

⁹ Jean François Sirinelli, Artikel „Intellectuels“, in: Dictionnaire historique de la vie politique française au XX^e siècle (Paris 1995) 525.

gerechten sozialen Ordnung und der Systematisierung persönlicher Lebensführung. Die Ideen von „Wahrheit und Gerechtigkeit“ erhielten ihren symbolischen Rang als oberste kulturelle Leitwerte in der französischen Staatskrise, zu der sich die Dreyfus-Affäre auswuchs. Aber selbstverständlich gab es auch vor Emile Zola's Gründungsurkunde des modernen Intellektuellen, dem wohlkalkulierten „j'accuse“¹⁰, sehr unterschiedliche Typen von Intellektuellen. Der Religions-Intellektuelle ist bereits eine mittelalterliche Figur und beherrscht die Gründung der europäischen Universitätslandschaft. Nachdem die Universität Bologna an der Wende des 12. zum 13. Jahrhundert als juristische Lehranstalt ins Leben gerufen wurde, war das zur gleichen Zeit gegründete Paris in erster Linie der intellektuellen Pluralisierung der Kleriker geschuldet: „Neben dem dort handelnden Herrscher waren noch wichtig die französische Kirche und ihr Klerus, klug oder gar intellektuell im Vergleich zum armen italienischen oder zu dem feudalen deutschen Klerus.“¹¹

Intellektuelle wirken als „Störungsfaktor“ (Joseph Schumpeter) politischer Ordnungen, sie überführen sozialen Konsens in Dissens. Dadurch sind sie maßgeblich an den kulturellen Polarisierungen und Spaltungen Europas beteiligt. Die großen historischen Teilprozesse der Konfessions-, Nations- und Klassenbildungen verliefen durch ihre Deutungsmacht anders, als sie sonst verlaufen wären. Intellektuelle waren stets engagiert, die Religionskriege zu rechtfertigen, den Nationalismus zur politischen Religion zu erheben oder den Klassenkampf mit Prophetien zur Abschaffung der Herrschaft des Menschen über den Menschen zu führen¹². Im Verlauf des 19. Jahrhunderts vollzog sich in den Ländern der fortgeschrittenen „Doppelrevolution“ aus Industrialisierung und Demokratisierung ein vergleichbarer Prozeß. Die liberale Elitenöffentlichkeit mit ihrem Ideal der vernunftgeleiteten öffentlichen Meinung zum Besten der Nation transformierte sich in die demokratische Massenöffentlichkeit mit parteipolitischen Polarisierungen und intellektuellen Fraktionierungen. Ein zensurfreier, neuartiger Massenmarkt für geistige Produkte sorgte aus der Mitte der kulturellen Metropolen in Frankreich, England und dem Deutschen Reich auffällig gleichzeitig dafür, daß sich zur Sache auch der Begriff des „Intellektuellen“ einstellte und die nicht nur in Frankreich so bezeichnete Sozialfigur mit einem eigenen Profil auf den Plan trat¹³. Die Erforschung dieser Sozial-

¹⁰ Vgl. *Christophe Charle*, Naissance des „Intellectuels“ 1880–1900 (Paris 1990); *Andreas Franzmann*, Der Intellektuelle als Protagonist der Öffentlichkeit. Krise und Raisonement in der Affäre Dreyfus (Frankfurt a. M. 2004).

¹¹ *Peter Moraw*, Die Universitäten in Europa und in Deutschland. Anfänge und erste Schritte auf einem langen Weg (12.–16. Jahrhundert), in: *Ulrich Sieg, Dietrich Korsch* (Hrsg.), Die Idee der Universität heute (München 2005) 25–40, Zitat 32.

¹² *Hans Joas, Klaus Wiegandt* (Hrsg.), Die kulturellen Werte Europas (Frankfurt a. M. 2005), hier *Peter Wagner*, Hat Europa eine kulturelle Identität, ebd. 494–511.

¹³ Vgl. ausführlicher *Gangolf Hübinger*, Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte (Göttingen 2006); *Hübinger*, Die politischen Rollen europäischer Intellektueller, in: *Gangolf Hübinger, Thomas Hertfelder* (Hrsg.), Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik (Stuttgart 2000) 30–44.

figur in ihren politischen Rollen und kulturellen Bedeutungsgehalten ist dann in der französischen, der angelsächsischen und der deutschen Geschichtsschreibung unterschiedliche Wege gegangen. Um es für die folgenden Überlegungen, die dem Typus des Religions-Intellektuellen gewidmet sind, idealtypisch zuzuspitzen: In Frankreich ist die Intellektuellenforschung um den Ausweis der „sociabilité“, der Netzwerke und Geselligkeitsmuster zentriert. In der angelsächsischen Debatte dominiert der Rückgriff auf Joseph Schumpeters Diktum vom „Störungsfaktor“ ungerecht empfundener Sozialordnungen und die entsprechende Erschließung intellektueller „Streitkultur“. Schumpeter selbst hatte für seine Soziologie der Intellektuellen die Arbeiterbewegung im Auge: „Derart haben die Intellektuellen, obwohl sie die Arbeiterbewegung nicht geschaffen haben, sie doch in eine Form gebracht, die wesentlich von der abweicht, die sie allein gefunden hätte.“¹⁴ Auf diese Abweichungs-Hypothese hin lassen sich im Prinzip alle politischen und religiösen Bewegungen untersuchen.

Die deutsche Diskussion hat bislang ihr Gewicht vor allem auf den Aspekt der Bildungsgeschichte, der Gelehrtenpolitik und der literarischen Zirkelbildung gelegt. Stärker als in Frankreich oder in England trat dabei der religiöse Aspekt in den Vordergrund. Max Weber hat sogar die „Intellektuellen“ in ihrem anthropologischen Bedürfnis, „die Welt als einen sinnvollen Kosmos zu begreifen“, erstmals zu einer Leitkategorie der religionssoziologischen Forschung aufgewertet¹⁵. In Deutschland hat sich dies jedoch kaum in der Historiographie niedergeschlagen¹⁶. Nur in Frankreich hat sich die historische Intellektuellenforschung erfolgreich etabliert mit einer 1985 gegründeten eigenen Forschergruppe¹⁷, einem Kanon an Themen und Methoden, einem Speziallexikon¹⁸ und der Popularisierung in der Reihe „Que sais je?“¹⁹. Zugleich ist sie zu einem Experimentierfeld neuer Geschichtsschreibung geworden. Vertreter der historischen Soziologie in der Nachfolge von Pierre Bourdieu wetteifern mit den Verfechtern einer neuen Kultur- und Politikgeschichte (Jean Francois Sirinelli) um ein Paradigma, das auf vier Achsen ruht und sich auch in der Religionsgeschichte bewähren kann.

Gemeint sind erstens die „lieux et réseaux de sociabilité“, Medien, Institutionen und gesellschaftliche Kommunikationsnetze. Interessanterweise dient hierzu namentlich Georg Simmels Begriff der „Geselligkeit“ als Referenz²⁰, der sich wieder-

¹⁴ Joseph Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* (München 1980) 249.

¹⁵ Gangolf Hübinger, *Intellektuelle, Intellektualismus*, in: Hans G. Kippenberg und Martin Riesebrodt (Hrsg.), *Max Webers „Religionssystematik“* (Tübingen 2001) 297–314.

¹⁶ Die heterogene Forschungslage beleuchtet Jutta Schlich (Hrsg.), *Intellektuelle im 20. Jahrhundert in Deutschland* (Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 11, Tübingen 2000).

¹⁷ Die „Groupe de recherche sur l’histoire des intellectuels“ (GRHI) unter Leitung von Nicole Racine und des im März 2004 im Alter von 56 Jahren gestorbenen Michel Trebitsch.

¹⁸ Jacques Juillard, Michel Winock (Hrsg.), *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments* (Paris 2002).

¹⁹ Michel Leymarie, *Les intellectuels et la politique en France* (Paris 2001).

²⁰ Nicole Racine, Michel Trebitsch (Hrsg.), *Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux*, in: *Cahiers de l’IHTP (Institut pour l’histoire de temps présent)* 20 (1992) Zitate 7, 9.

um auf Friedrich Daniel Schleiermacher stützt²¹. Zweitens die „générations“, die Alterskohorten mit ihren spezifischen Erfahrungen und Lebensprägungen²². Drittens die „itinéraires“, die Bildungswege und Sozialbiographien²³. Hinzugefügt zu diesen ursprünglich „trois outils de recherche opératoires en histoire des intellectuels“²⁴ werden die „moments“, die Konfliktereignisse. Die „moments“ sind die entscheidenden Anlässe, die das öffentliche Engagement herausfordern und erst die Theologen, Dichter oder Ärzte zu Intellektuellen machen. Das französische Lexikon präsentiert eine ideenpolitische Landkarte der zeitgeschichtlichen Krisenherde, Spanischer Bürgerkrieg von 1936, „München 1938“, der Archipel Gulag, eine dritte Auflage hätte „das Kopftuch“ aufzunehmen. Aus der mehr oder weniger originellen Konfiguration dieser vier Achsen ergeben sich die Konzepte und thematischen Schwerpunkte, die den unterschiedlichsten Monographien vom mittelalterlichen Gelehrtenwesen bis zu den Arbeiterbewegungen des 20. Jahrhunderts zugrundegelegt werden. Das Ergebnis muß nicht eine klassisch-biographische „intellectual history“ wie kürzlich zu Maurice Halbwachs²⁵, es kann auch eine serielle Sozialstudie sein.

Für die Geschichte der Intellektuellen in der Zwischenkriegszeit wurde mit prosopographischer Akribie das 49bändige „Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français“ von Jean Maitron (1964–1990) ausgewertet²⁶. Ansatzweise ist im deutschen Vergleichsfall der Anteil der jüdischen Intellektuellen an der Sozialdemokratischen Partei Gegenstand einer Untersuchung geworden²⁷. Aber niemand kam bislang ernsthaft auf die Idee, große Enzyklopädien wie „Religion in Geschichte und Gegenwart“ oder das „Görres-Staatslexikon“ auf Karrierevergleich, Alterskohorten oder Netzwerkbildung von Intellektuellen systematisch auszuwerten. Im deutschen Wissenschaftsverständnis erschiene das als ein randständiges Unternehmen.

²¹ Georg Simmel, Die beiden Formen des Individualismus, in: Simmel, Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, hrsg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt (Frankfurt a. M. 1995) 49–56 (Georg Simmel – Gesamtausgabe 7).

²² Als epochale Gliederungskriterien der Studie von Michel Winock über das „Jahrhundert der Intellektuellen“ dienen „Die Ära Barrès“, „Die Ära Gide“ und „Die Ära Sartre“, Winock, Le Siècle des intellectuels (Paris 1997) (dt.: Das Jahrhundert der Intellektuellen, Konstanz 2003).

²³ Viele Monographien enthalten in dieser Funktion einen ausführlichen „Annexe prosopographique“, vgl. etwa Christophe Charle, Paris, fin de siècle. Culture et politique (Paris 1998) 262–274.

²⁴ Nicole Racine, Michel Trebitsch (Hrsg.), Sociabilités intellectuelles. Lieux, milieux, réseaux, in: Cahiers de l'IHTP (Institut pour l'histoire de temps présent) 20 (1992) 7–21.

²⁵ Annette Becker, Maurice Halbwachs. Un Intellectuel en Guerres Mondiales 1914–1945 (Paris 2003).

²⁶ Siehe Christophe Prochasson, Que faire des intellectuels du Maitron? In: Intellectuels engagés d'une guerre à l'autre. Sous la direction de Nicole Racine et Michel Trebitsch (Cahiers de l'institut d'histoire du temps présents 26, 1994) 213–215.

²⁷ Helga Grebing, Jüdische Intellektuelle in der deutschen Arbeiterbewegung zwischen den beiden Weltkriegen, in: Archiv für Sozialgeschichte 37 (1997) 19–38; vgl. auch Ulrich von Alemann u. a. (Hrsg.): Intellektuelle und Sozialdemokratie (Opladen 2000).

II.

Durch nichts unterscheidet sich die Kulturgeschichte der französischen und der deutschen Intellektuellen so sehr wie durch den Bezug zur Religion. Frankreich gliedert die nationale Kulturgeschichte durch die symbolische Repräsentativität seiner engagierten Literaten, die Ära Barrés, die Ära Gide, die Ära Sartre. Auch das wäre in Deutschland nicht möglich, die kulturellen Ausgangspunkte sind zu verschieden. Einen der wesentlichen Gründe, vielleicht den zentralen, stellt die Religion dar. Es muß nicht kirchlich verfaßte und theologisch systematisierte Religion sein. Intellektuelle Impulse durchziehen die deutsche Öffentlichkeit mindestens ebenso stark aus der humanistischen Goethe-Religion²⁸, der freigeistigen Nietzsche-Religion²⁹ oder der nationalistischen Arthur-Bonus-Religion³⁰. Die Skala ließe sich leicht ergänzen³¹. Der gemeinsame Fluchtpunkt liegt in der „anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung“. Bildung wirkt im deutschen Kultur- und Sprachraum auf andere Weise traditionsbildend als in Frankreich. Für Reinhart Koselleck zeichnet er sich dadurch aus, „nicht spezifisch bürgerlich oder politisch konzipiert worden zu sein – sondern primär theologisch“³². Über religiöse Imprägnierung des 16. und 17. Jahrhunderts, aufgeklärt-pädagogische Reformprogramme des 18. Jahrhunderts und selbst-reflexive idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts sei die „Bildung der Persönlichkeit“ mit „selbstkritischer Lebensführung“ und der Nötigung „zu kommunikativen Leistungen, zur *vita activa*“³³ von den Oberschichten bis zur Arbeiterbewegung zum Leitbild der deutschen Kultureliten – mithin der Intellektuellen – geworden.

Es gibt Anregungen, die deutsche Forschung möge sich eng an das Konzept der französischen Konzipierung der Sozialfigur des Intellektuellen anschließen³⁴. Wie schwierig es ist, aus der deutschen Bildungstradition heraus eine Brücke zur französischen Intellektuellenmentalität zu schlagen, zeigt ein Versuch des Rechtswissenschaftlers Gustav Radbruch, zugleich Reichstagsabgeordneter der Sozialdemokratischen Partei und Anhänger der Goethe-Religion. Als in Heidelberg Studenten und Dozenten gegen die Ernennung des pazifistischen Privatdozenten Emil Julius

²⁸ Zum Beispiel bei Otto Baumgarten, vgl. *Gangolf Hübinger*, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland (Tübingen 1994) 181.

²⁹ Zum Beispiel bei Ernst und August Horneffer und in der Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlages, vgl. *Gangolf Hübinger* (Hrsg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme* (München 1996).

³⁰ Ebd., sowie *Graf*, *Wiederkehr der Götter* 98, 146f., 157.

³¹ Vgl. *Peter Antes, Donat Pabnke* (Hrsg.), *Die Religion von Oberschichten* (Marburg 1989).

³² *Reinhart Koselleck*, Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung, in: *ders.*, (Hrsg.): *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen (Stuttgart 1990) 11–46, Zitat 16.

³³ Ebd., 18 und 20.

³⁴ Vgl., verbunden mit einer Polemik gegen Alternativen der deutschen Politik- und Kulturgeschichte, *Hans Manfred Bock*, *Der Intellektuelle und der Mandarin? Zur Rolle des Intellektuellen in Frankreich und Deutschland*, in: *Frankreich-Jahrbuch 1998* (Opladen 1998) 35–51.

Gumbel zum außerordentlichen Professor demonstrierten, protestierte Radbruch in der Heidelberger Zeitung ganz im Stil des kritischen Intellektuellen. Er untermauerte seinen Protest symbolisch mit dem Verweis auf den auch in Heidelberg gezeigten ersten deutschen Tonfilm, der dem Thema „Dreyfus“ gewidmet war³⁵. Die Pointe des Dreyfus-Films in der Regie von Richard Oswald, Uraufführung in Berlin 1930, liegt weniger in der Zuspitzung auf die religiöse Pathosformel von Wahrheit und Gerechtigkeit im Mund der Intellektuellen-Ikone Emile Zola, gespielt von Heinrich George. Sie liegt im Transfer des Intellektuellenthemas von Paris nach Berlin, in den August 1930. Die Geschichte von Macht und Geist, von Staatswillkür und Gesinnungsprotest, von Antisemitismus und Bürgerrecht wird in die Auflösung der demokratischen Institutionen der Weimarer Republik und den latenten Bürgerkrieg hineingespielt. Radbruchs Hoffnungen auf Mobilisierung der zivilbürgerlich gesinnten Akademiker war gleich doppelt trügerisch. Zum einen dominierte unter den jungen Intellektuellen ein Nationalismus, wie ihn die religiös-kulturelle Monatsschrift „Die Tat“ repräsentierte. Zum zweiten zählte der hier angerufene Intellektuellen-Habitus nicht zum Vorbild kultureller Vergesellschaftung in der deutschen Geschichte.

Das wirft die Frage auf, wie vergleichbar sind überhaupt Frankreich und Deutschland, oder wie unvergleichbar³⁶? In der Zirkelbildung? In der Kritik politischer Herrschaft? In der Gestaltung eines sozialen Raumes zwischen Medien, Öffentlichkeit und politischen Eliten? Zur Beantwortung dieser Fragen bieten sich unterschiedliche Vergleichsfelder an. Hervorzuheben sind die unterschiedlichen Traditionen literarisch-politischer Autorität im neuzeitlichen Frankreich und in Deutschland, die unterschiedliche Segmentierung ihrer Gesellschaften und in dem hier gestellten Problemkontext die unterschiedliche Rolle kultureller und konfessioneller Zentren für die Prägung einer intellektuellen Gegenöffentlichkeit gegen die politischen Eliten.

In Frankreich, dafür steht symbolisch die Dreyfus-Krise, konstituieren sich Intellektuelle im 19. und 20. Jahrhundert primär über Politik. In Deutschland konstituieren sich Intellektuelle zum einen über die „Soziale Frage“, aber daraus hervorgehend stärker noch im Streit über die Kultur, über Konzepte der Moderne und über Modernitätskritik, also metapolitisch, wie es Thomas Nipperdey ausgedrückt hat, aber mit nicht geringerer Wirkungskraft für politische Polarisierungen der öffentlichen Meinung. Zu den strukturellen Rahmenbedingungen zählt die Entwicklung von Bevölkerung und Alphabetisierung im Verhältnis zur Buch- und Zeitschriftenproduktion und zur Professionalisierung publizistischer Berufe. Hier hat Frankreich einen frühen Sättigungsgrad erreicht. Die literarische Überproduktionskrise der 1880er Jahre zählt zu den Voraussetzungen für „la naissance des intellec-

³⁵ *Gustav Radbruch*, Protest gegen einen Protest. Universität und der Fall Gumbel (*Gustav Radbruch Gesamtausgabe* 12, Heidelberg 1992) 118–120.

³⁶ Vgl. *Joseph Jurt* (Hrsg.), *Intellektuelle – Elite – Führungskräfte und Bildungswesen in Frankreich und Deutschland* (Freiburg 2004).

tuels“ (Christophe Charle), während sich in Deutschland der literarische Massenmarkt erst noch entfalten musste.

Auch für eine Sozial- und Kulturgeschichte der Religions-Intellektuellen stellt das Gefüge aus Demographie, Demokratisierung, Ökonomisierung und Professionalisierung den strukturierenden Bezugsrahmen dar. Wie das protestantische Bildungsbürgertum sein Wächteramt über allgemeinverbindliche humanistische Kulturwerte spätestens um 1900 verlor, wie es sich in immer neue politische Vereine, lebensreformerische Bünde oder religiöse Zirkel parzellierte, das dürfte allzu bekannt sein. Das deutsche Kaiserreich unterlag dem gleichen Strukturwandel der Öffentlichkeit wie Westeuropa, und auch hier gingen die Deutungskämpfe um die „richtige“ Gesellschaftsordnung auf die Intellektuellen über, die um 1900 begannen, sich als solche zu bezeichnen³⁷. Wie in Frankreich werden die Berufe des „Leitenden Redakteurs“, des „Schriftleiters“ oder des Geschäftsführenden Herausgebers zu zentralen Schaltstellen der Intellektuellenkommunikation. Diesem Feld hat sich die Theologiegeschichte bislang kaum gewidmet, obwohl hier die öffentliche Zirkulation religiöser Ideen organisiert wurde. Als die Vereinigung evangelischer Buchhändler 1937 aufgelöst wurde, gehörten ihr 130 Einzelverlage mit 200 Sortimentbuchhandlungen an. 1961 gelten ca. 600 Verlage und Buchhandlungen als Verteiler im deutschsprachigen Raum³⁸, vom großen Bertelsmann-Verlag, dessen Marktbeherrschung jüngst erschlossen worden ist³⁹, bis zum kleinen Lüneburger Heliand-Verlag, dem Druckort des evangelischen Bundes, in dem Emanuel Hirsch 1934 die Schriftenreihe „Hammer und Nagel“ eröffnete. Damit ist erst einmal nur das protestantische Feld abgesteckt und überhaupt noch nicht das katholische, jüdische oder freireligiöse Milieu ins Auge gefasst, in dem sich eine Vielzahl von religiösen Intellektuellengeschichten schreiben lässt⁴⁰.

Ich konzentriere mich auf den Protestantismus, weil an dessen Eigenart und Kraft zur kulturellen Vergesellschaftung Thesen zur gesamtgesellschaftlichen Verfassung des Kaiserreichs geknüpft worden sind, die für eine Geschichte der Religions-Intellektuellen weichenstellend sind. Hoch veranschlagt wird die intellektuelle Streitkultur in der Christentumsgeschichte von Kurt Nowak, die das Kaiserreich unter das Vorzeichen vom „Kampf um die Leitkultur“ und um bürgerliche Kulturwerte stellt⁴¹. Dem steht nun die Bielefelder Habilitationsschrift von Frank-Mi-

³⁷ Vgl. *Gangolf Hübinger*, *Intellektuelle, Intellektualismus* 300f.

³⁸ Vereinigung evangelischer Buchhändler (Hrsg.), *Der Evangelische Buchhandel. Eine Übersicht über seine Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, mit 600 Firmengeschichten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (Stuttgart 1961).

³⁹ *Saul Friedländer* u. a. (Hrsg.), *Bertelsmann im Dritten Reich* (München 2002).

⁴⁰ Einen ersten Überblick bei *Gangolf Hübinger*, *Helen Müller*, *Politisches, konfessionelles und weltanschauliches Verlagswesen*, in: *Geschichte des deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert* 1/1, im Auftrag der Historischen Kommission des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, hrsg. von *Georg Jäger* in Verbindung mit *Dieter Langewiesche* und *Wolfram Siemann* (Frankfurt a.M. 2001) 347–405; *dies.*, *Politische und konfessionelle Sortimentbuchhandlungen*, ebd. Bd. 1/3 (im Erscheinen).

⁴¹ *Kurt Nowak*, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts* (München 1995) 149–204.

chael Kuhlemann mit der Behauptung vom bürgerlichen Nationalprotestantismus ohne wirkungsmächtige Segmentierung in eine konservative und liberale Richtung diametral entgegen⁴². Der Protestantismus habe durch seine „zunehmende Orientierung an der Nation“ erfolgreich den „Prozeß der Verbürgerlichung“⁴³ betrieben und sei nicht nachhaltig durch einen intellektuellen Kulturkampf zwischen Orthodoxie und Freisinn beeinträchtigt worden. Nicht ideenpolitischer Dissens, sondern pastoraler Konsens über den Weg in die protestantische Moderne? Welche Perspektive auf das Kaiserreich ist die schlüssigere? Im ersten Fall wird den Religions-Intellektuellen eine Protagonistenrolle im Prozeß der kulturellen Vergesellschaftung zuerkannt, im zweiten Fall wird ihnen kein nennenswerter Einfluß auf ihre sozialkulturellen Milieus zugeschrieben.

Es gibt bedeutende innenpolitische Krisenherde des Kaiserreichs und Konflikte in dessen politischer Kultur, die durch die bürgerliche Homogenisierungsthese in der Absicht „einer grundsätzlich anderen Bewertung des Protestantismus und auch des Verhältnisses von Bürgerlichkeit und Religion in der Gesellschaft des Deutschen Kaiserreichs“⁴⁴ in keiner Weise erklärt werden können. Nur wenige Aspekte seien genannt. Der Protestantismus war gespalten in der Grundfrage des Staatsverständnisses, ob das konservative Staatskirchentum als direkter Ausfluß des göttlichen Wortes angesehen oder ob eine Trennung zwischen Evangelium und den Legitimationsformen politischer Herrschaft vorgenommen werden sollte. Der liberale Kulturprotestant Ernst Troeltsch hat sich unter anderem an dieser Frage aufgerieben und sich letztlich aus der theologischen Fakultät herausgedrängt gesehen⁴⁵. Gespalten war der Protestantismus in gleicher kultureller Codierung in der Frage der „Judenbilder“. In der Frage der gesellschaftlichen Integration der jüdischen Deutschen konnte keine bürgerliche Toleranzhaltung unter den Protestanten erlangt werden. Die Liberalen bemühten sich mit begrenztem Erfolg. Die Konservativen, geschart um die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“, arbeiten mit Stereotypen der Ausgrenzung, hier erscheinen die Juden als ruhelos, heimatlos, ehrsüchtig, als kapitalistische Assimilanten oder als schwärmerische Zionisten⁴⁶. Staatsethik und Antisemitismus stellen nur zwei Problembereiche der politischen Kultur dar, deren hoher Segmentierungsgrad nicht nur durch externe Abgrenzung verbürgerlichter Protestanten gegenüber Katholiken und Sozialdemokraten, sondern gerade in binnenprotestantischer

⁴² Auf das Kaiserreich bezogen, wenngleich empirisch nur am Großherzogtum Baden demonstriert, *Frank-Michael Kuhlemann*, Bürgerlichkeit und Religion. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der evangelischen Pfarrer in Baden 1860–1914 (Göttingen 2001).

⁴³ Ebd. 349, 468.

⁴⁴ Ebd. 24f.

⁴⁵ *Friedrich Wilhelm Graf*, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: *ders.* (Hrsg.) *Klassiker der Theologie* 2 (München 2005) 171–189; *Gangolf Hübinger*, Ernst Troeltsch – die Bedeutung der Kulturgeschichte für die Politik der modernen Gesellschaft, in: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004) 189–218.

⁴⁶ *Wolfgang E. Heinrichs*, Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne (Köln 2000).

Polarisierung durch die intellektuellen Wortführer der Liberalen und der Konservativen forciert wurde. In den Fragen von „Ethik und Kapitalismus“ läßt sich Gleiches erkennen⁴⁷. Stellt man die Erzählung der geglückten Symbiose von „Bürgerlichkeit und Religion“ in einen größeren historischen Kontext, so erscheinen die Konsequenzen absonderlich. Der Erste Weltkrieg muß zum großen Unfall in der deutschen Geschichte umgedeutet werden. Denn urplötzlich soll eine neue Mentalität entstanden sein: „Spätestens seit 1918 kam es zu einem tiefgreifenden Bruch im protestantischen Denken und Handeln und zu einer Konfusion mentaler Selbstverständlichkeiten, die es so im Kaiserreich nicht gegeben hat.“⁴⁸ Wie das? Zweifellos erreichte die Streitkultur unter Religions-Intellektuellen und ihre Mobilisierung der Öffentlichkeit in der Weimarer Republik einen neuen Höhepunkt, aber das „champ intellectuel“ mußte nicht erst in Weltkrieg und Revolution geschaffen werden, es war längst vorstrukturiert. Dazu zählte die Kritik am bürgerlichen Habitus und an der bürgerlichen Lebensordnung, an der sich nicht nur sozialistische oder heidnisch-völkische, sondern engagiert auch christliche Intellektuelle beteiligten.

III.

Zu den Impulsen einer Intellektuellengeschichte in Deutschland zählte der Vorschlag, die Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik nicht zu sehr ideologisch zu separieren oder biographisch zu isolieren, sondern intellektuelle Positionen antagonistisch zu diskutieren, beispielsweise Ernst Bloch und Carl Schmitt einander gegenüber zu stellen oder die religiösen Sozialisten in eine Wechselbeziehung zu den deutschen Christen zu setzen⁴⁹. Das läßt sich mit Gewinn auf soziologisch variierende Intellektuellenzirkel ausdehnen. Schon für das Kaiserreich können beispielsweise die religionssemantischen Selbstdarstellungen und religionspolitischen Antriebe eines Bruno Wille und seines Einsatzes für die „Jungen Wilden“ in der Berliner SPD, später sein monistisches Predigerleben in den Friedrichshagener Literatenzirkeln, mit dem Dichter Stefan George und seiner charismatischen Gefolgschaft als zwei konträre Entwürfe ästhetischer Weltbeherrschung verglichen werden. Bruno Wille läßt sich in der Berliner Bohème mit den Dichterefreunden Wilhelm Bölsche und Julius Hart im „Gefängnis zum preußischen Adler“ zusätzlich mit „zwei Pennbrüdern“ fotografieren. Die Botschaft solcher Selbststilisierung galt der religiösen und politischen Demokratisierung der Deutschen im Geiste des ästhetischen Naturalismus und verbunden mit den Naturwis-

⁴⁷ *Gottfried Traub*, *Ethik und Kapitalismus: Grundzüge einer Sozialethik* (Heilbronn 21909); vgl. *Klaus Tanner* (Hrsg.), *Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe. Beiträge zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert* (Leipzig 2000).

⁴⁸ So das Fazit bei *Kuhlemann*, *Bürgerlichkeit und Religion* 468.

⁴⁹ *Manfred Gang, Gérard Raulet* (Hrsg.), *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage* (Frankfurt a. M. 1994).

senschaften⁵⁰. Spiegelverkehrt dazu liest sich die Geschichte der Aristokratisierung des religiösen Lebensgefühls im Stefan-George-Kreis. Hier galt die Losung des charismatischen Führers einer anderen Sakralisierung: „Von mir aus führt kein Weg zur Wissenschaft.“ Und selbst wenn die Jünger das Gebot übertraten und Wissenschaftler wurden, gefordert war eine Gegenposition zum analytischen Rationalismus, „nämlich der ‚Wille zur Schau‘ und die religiöse ‚Ehrfurcht vor dem Gegenstand‘“⁵¹.

Die Polarisierung zwischen Demokratisierung und Aristokratisierung der religiös stimulierten Intellektuellenszene ist in der Weimarer Republik eingelagert in den übergeordneten Antagonismus von Bürgerlichkeit im Sinne ethischer Selbstprägung und Individualmoral einerseits und der Fundamentalkritik aller bürgerlichen Kulturwerte andererseits. In der Dramatisierung dieses Antagonismus spielen Religions-Intellektuelle eine entscheidende Rolle. Für zwei konträre Ausprägungen der religiös-intellektuellen Bürgertumskritik wird im folgenden eine ungewöhnliche Paarung gewählt: Die Gegenüberstellung von Dietrich Bonhoeffer und Hans Zehrer. Bonhoeffer zu den Religions-Intellektuellen zu rechnen, erscheint evident, Zehrer dagegen begründungspflichtig. Deshalb sei noch einmal an die eingangs genannten Kriterien erinnert. Idealtypisch umfaßt der Begriff des „Religions-Intellektuellen“ diejenigen, die die Waffe des „gesprochenen oder geschriebenen Wortes“⁵² in der öffentlichen Streitkultur in religionssemantischer Form gebrauchen. Das muß nicht in Bezügen zu Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack oder Karl Barth geschehen, wie sie Bonhoeffer in unterschiedlichen Lebensabschnitten wählte, das kann in der Tradition eines Arthur Bonus sein, in der Hans Zehrer stand, der in Berlin noch Ernst Troeltschs Seminare besuchte⁵³. Zum Ausdruck kommt darin nicht zuletzt die Spannung zwischen kosmopolitischer Ökumene, für die Bonhoeffer theologisch warb und nationalistischer Abschottung, die Hans Zehrer religiöse Publizistik legitimierte. Bei Bonhoeffer geht es in diesem Zusammenhang mehr um Konstellationen des Entstehungskontextes, die Bonhoeffer zum radikalen Gesinnungsethiker, Pazifisten und Widerstandskämpfer werden ließen. Bei Zehrer dagegen mehr um Konstellationen des Wirkungskontextes, der den „konservativen Revolutionär“ der Zwischenkriegszeit zum führenden protestantischen Publizisten mit einem Programm des rechristianisierten Abendlandes in der intellektuellen Gründungsgeschichte der Bundesrepublik aufsteigen ließ, während Bonhoeffer im „Erinnerungskampf“ um den 20. Juli erst gegen Wi-

⁵⁰ *Bruno Wille*, Das Gefängnis zum preußischen Adler. Eine selbsterlebte Schildbürgerei. Mit einem Bild des Gefängnisses (Jena 1914); vgl. *Gertrude Cepl-Kaufmann, Rolf Kauffeldt*, Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis (München 1994).

⁵¹ *Barbara Schlieben* u. a. (Hrsg.), *Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft* (Göttingen 2004) Einleitung, 14.

⁵² *Schumpeter*, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie 236f.

⁵³ *Friedrich Wilhelm Graf*, Einleitung zu: *ders.* (Hrsg.), Ernst Troeltschs „Historismus“ (Troeltsch-Studien 11, Gütersloh 2000) 9–22, hier 16, zu Bonus vgl. oben, Anm. 8.

derstände zum „Erinnerungsort“ einer geistigen Gegenelite symbolisch aufgewertet wurde⁵⁴.

In seiner umfassenden Bonhoeffer-Biographie hat Eberhardt Bethge das Problem der „Generation“ und der „Netzwerke“ in Bonhoeffers intellektueller Entwicklung in einem zentralen Abschnitt auf den Punkt gebracht und mit den Erosionen der bildungsbürgerlichen Lebensentwürfe verbunden. In den Semesterferien von 1924 richtete sich Bonhoeffer noch ganz an der Konfiguration von Philosophie, Soziologie und Religionsgeschichte aus: „Ich habe augenblicklich eine sehr interessante Arbeit, die Religionssoziologie von Max Weber ... Ich habe nun nachdem Weber vor noch Troeltsch: Soziallehren der christlichen Ethik zu lesen und den Husserl zu Ende durchzuarbeiten – wenn ich zum Schluß noch Zeit habe, mir Schleiermacher gründlich vorzunehmen.“ Im Herbst diskutierte er noch „Max Weber, soziologische Kategorien wie Staat, Volk, Rasse, Merkmale ethischer Gemeinschaften, außerdem Kant, Luther, Holl, Husserl, Hegels Bestimmung des objektiven Geistes“. Dann aber las Bonhoeffer Gogartens „Religiöse Entscheidung“, und Bethge verfolgt, wie in seinen Korrespondenzen plötzlich alles anders wird: „Die Mutter, die manchmal versuchte, die Interessen des Sohnes Dietrich aktiv zu begleiten, hatte sinnetwillen Anfang 1925 die Aufsätze von Troeltsch gelesen.“ Im August 1925 liest sie aber Karl Barth, nachdem ihn Bonhoeffer mit Heißhunger gelesen und sich in Abkehr vom bisherigen Lesekanon zum Propagandisten des neuen Krisendenkens gemacht hatte⁵⁵.

Bonhoeffers theologischer Lebensweg, sein „itinéraire“, führt auf den intellektuellen „Tummelplatz des Aufbegehrens gegen die bürgerliche Kulturwelt“ und ist „Ausdruck einer Rebellion der an Kierkegaard geschulten Söhne gegen die kulturprotestantischen Väter“⁵⁶.

Die großbürgerliche Jugendzeit in der Villenkolonie Grunewald mit den Nachbarn Samuel Fischer, Adolf von Harnack, Hans Delbrück, Walther Rathenau, – Vater Karl Bonhoeffer zählte als Chef der Berliner Charité zu Deutschlands führenden Psychiatern⁵⁷ – die Bildungsatmosphäre im Grunewalder Gymnasium, einer Reform- und Aufbauschule, die ihr Direktor Wilhelm Vilmar in einer freien Pädagogik gegen die konservativen und nationalistischen Lehranstalten Berlins bewußt absetzte, stimulierten ein selbstgeprägtes Denken, das Bonhoeffer die unauflösliche Spannung einer diesseitig-jenseitigen Bindung an weltliche Ordnung und Gottesgesetz ausloten ließ und konsequent in den Widerstand führte. Marion York von Wartenburg, die Frau des mit Stauffenberg hingerichteten Peter York,

⁵⁴ Vgl. Norbert Frei, 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen (München 2005) 142f.

⁵⁵ Eberhard Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie (Gütersloh 2004) 102.

⁵⁶ Nowak, Geschichte des Christentums 212.

⁵⁷ Lebenserinnerungen von Karl Bonhoeffer – Geschrieben für die Familie, in: J. Zutt, E. Straus, H. Scheller (Hrsg.): Karl Bonhoeffer. Zum Hundertsten Geburtstag (Berlin 1969) 8–107; vgl. auch Uwe Gerrens, Medizinisches Ethos und theologische Ethik. Karl und Dietrich Bonhoeffer in der Auseinandersetzung um Zwangssterilisation und „Euthanasie“ im Nationalsozialismus (München 1996).

berichtet im autobiographischen Rückblick, wie die Lehrer dieser Schule ihre Schüler zum Selbstdenken und Sprachenlernen angespornt hatten. Nicht in bildungsbürgerlicher Erfüllung neuhumanistischer Stundenpläne, sondern aus eigenem voluntaristischem Entschluß habe Bonhoeffer Hebräisch gelernt, um nach dem Abitur Theologie als die philosophisch attraktivste Wissenschaft zu studieren⁵⁸.

Die Theologie führte ihn rasch zur Abkehr von der Großerzählung über die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung und Formung der modernen Welt, wie sie als Weber-Troeltsch-These in Bonhoeffers Jugend zirkulierte. An allen theologischen, aber auch sozial- und geisteswissenschaftlichen Fakultäten setzten sich die Studenten damit auseinander. Das kommt im Lektüreplan vom ersten Semester unmittelbar zum Ausdruck und findet seinen Niederschlag in Bonhoeffers Dissertation „Sanctorum Communio“. In knappen Thesen löst Bonhoeffer hier die idealtypische Unterscheidung und soziologische Gegenüberstellung von „Kirche“ und „Sekte“ durch eine Definition der „Kirche“ als „Gemeinschaftsgestalt sui generis“ theologisch wieder auf⁵⁹. „Weber-Troeltsch“, heißt es zusammenfassend im Abschnitt „Kirche und Sekte“, „fehlt die letzte Erkenntnis“ vom „rein soziale[n] Willensakt“, der in „Kirche wie in Sekte“ gleichermaßen eine „Gemeinschaft der Heiligen“ konstituiert⁶⁰. In der kritischen Edition von Bonhoeffers Dissertation wird deutlich, wie ganz generell die Affinität von religiöser Lebensführung und bürgerlicher Lebensordnung, die den liberalen Kulturprotestanten des Kaiserreichs ein zentrales Anliegen war, durch diese exemplarische Kritik an der „genetisch-soziologischen Betrachtung“ von Weber-Troeltsch⁶¹ grundsätzlich problematisiert werden sollte: „Die kommende Kirche wird nicht ‚bürgerlich‘ sein“, während bei aller Abwägung „im Sozialismus eine gewisse ‚Affinität‘ zur christlichen Gemeinschaftsidee zu liegen“ scheint⁶².

Diese Kritik an der eigenen sozialen Klasse im Rahmen einer dogmatischen Untersuchung erschien dem akademischen Betreuer Reinhold Seeberg politisch zu wenig überdacht und wissenschaftlich zu wenig begründet. Seeberg (1859–1935), der theologische Opponent von Ernst Troeltsch an der Berliner Universität, aber aus der gleichen Gelehrten generation wie Troeltsch (1865–1923) und Weber (1864–1920) stammend⁶³, nannte in seinem Gutachten „die Hoffnungsfreudigkeit bezüglich des Proletariats so wie die Geringschätzung des Bürgerlichen überflüssig, da sie nicht aus den Prinzipien der Arbeit herkommen, sondern nur subjektive Wert-

⁵⁸ Marion Yorck von Wartenburg, *Die Stärke der Stille. Erzählung eines Lebens aus dem deutschen Widerstand*, hrsg. von Claudia Schmölders (Köln 1984) 15.

⁵⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (1930) (Dietrich Bonhoeffer Werke, DBW, Bd. 1, München 1986) 185.

⁶⁰ Ebd. 186.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd. 292f.

⁶³ Die überzeugendste Charakterisierung findet sich bei Friedrich Wilhelm Graf und Klaus Tanner, *Lutherischer Sozialidealismus*. Reinhold Seeberg, in: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus 2/2, Das Kaiserreich*, hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf (Gütersloh 1993) 354–397.

urteile bringen. Endlich kann man auch der Kritik nicht immer beistimmen, die der Autor an anderen Ansichten übt (z. B. Troeltsch!).“⁶⁴

Nur diese religionsintellektuelle Revolte einer ganzen Generation gegen die Bildungswelt der „kulturprotestantischen Väter“ und gegen die daraus resultierenden bürgerlichen „Formwerte“ sollte am Beispiel von Dietrich Bonhoeffer hier demonstriert werden, seine biographischen Stationen nach seiner Dissertation zwischen Rom, Barcelona, New York, das Predigerseminar in Finkenwalde und die wachsende Opposition gegen das nationalsozialistische Regime sind minutiös erforscht⁶⁵. Zu den „Formwerten“ eines humanistischen Individualismus, begründet „auf innerer *Distanz* und *Reserve* in der persönlichen Haltung“, hatte schon 1917 Max Weber beklagt, daß sie für die Zukunft der „bürgerlichen sozialen und ökonomischen Struktur“ in der deutschen Gesellschaft weniger ausgeprägt seien als in den angelsächsischen Ländern⁶⁶. In den persönlichen Lebenswegen und Schicksalen konnten antibürgerliche Lebensphilosophie und Formwerte von Bürgerlichkeit durchaus in ihrer intellektuellen Orientierungskraft einander ablösen. In Bonhoeffers Studium Mitte der 1920er Jahre gab die zivilisationskritische Abwehr bürgerlicher Normen zweifellos die Grundmelodie ab. Für die Haftzeit wiederum ist bezeugt, wie sehr das bürgerliche Welt- und Geschichtsbild eines Adolf von Harnack Bonhoeffers theologische Reflexionen im Tegerer Gefängnis lenkte⁶⁷.

Der neun Jahre ältere Journalist Hans Zehrer, wie Bonhoeffer im Berliner Großstadtmilieu sozialisiert, hat seinen festen Platz in der Mediengeschichte der späten Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. 1929–33 leitete er die rechtskonservative Zeitschrift „Die Tat“, 1948–1953 das protestantische „Sonntagsblatt“, 1953–1966 die konservative Tageszeitung „Die Welt“. In der weichenstellenden Gründungsbauphase der Bundesrepublik hatte er somit eine Schlüsselstellung der protestantischen Pressepolitik und Öffentlichkeitsarbeit inne, die für das religionsintellektuelle Feld dieser Epoche bislang wenig thematisiert worden ist⁶⁸.

Weniger bekannt ist die Tatsache, daß er seinen Aufstieg einer religionspolitischen Entscheidung des Verlegers Eugen Diederichs verdankte. Diederichs wollte 1928 seine sowohl geistig als auch finanziell dümpelnde Hauszeitschrift „Die Tat“ wieder auf den ursprünglichen intellektuellen Kurs einer „religiös-sozialen Monatsschrift“ bringen und seinen Anspruch, Organisator der deutschen Kultur

⁶⁴ DBW 9, 176.

⁶⁵ *Bethge*, Bonhoeffer, der allerdings diese zeitsymptomatische intellektuelle Prägephase zwischen Bürgerlichkeit und Bürgerkritik nachrangig behandelt.

⁶⁶ In einem umfassenden Essay über die Chancen der sozialen und politischen Demokratisierung unter dem Titel „Wahlrecht und Demokratie“, in: *Max Weber, Zur Politik im Weltkrieg*. Schriften und Reden 1914–1918, hrsg. von *Wolfgang J. Mommsen* in Zusammenarbeit mit *Gangolf Hübinger* (Max Weber-Gesamtausgabe I/15, Tübingen 1984) 344–396, Zitat 389.

⁶⁷ Die überdauernde Wirkung Harnacks betont Carl-Jürgen Kaltenborn: *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers*, Berlin 1973, nur kurz erwähnt ist Bonhoeffer jetzt bei *Christian Nottmeier*, *Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930* (Tübingen 2004).

⁶⁸ In größerem Kontext jetzt bei *Hans B. von Sothen*, Hans Zehrer als politischer Publizist nach 1945, in: *Frank-Lothar Kroll* (Hrsg.): *Die kupierte Alternative. Konservatismus in Deutschland nach 1945* (Berlin 2005) 125–178.

zu sein, in den Weltanschauungskämpfen der niedergehenden Weimarer Republik unterstreichen⁶⁹. Dazu wählte er Hans Zehrer, der den Lösungsweg aus der Krise der Zeit in der genau entgegengesetzten Richtung zu Dietrich Bonhoeffers Idealen sah und mit seinem Kurs vor und nach dem Dritten Reich erheblichen journalistischen Einfluß erlangte.

Der Weltwirtschaftskrise folgte in Deutschland eine Bücherkrise, weniger eine Zeitschriftenkrise. Der Troeltsch-Hörer Zehrer, Journalist der Vossischen Zeitung aus dem Berliner Ullstein-Verlag, organisierte mit jungen Nationalökonomern aus der Schule Alfred Webers eine erfolgreiche Intellektuellengruppe. Stärker als anderen konservativen Zeitschriften gelang es dem *Tat-Kreis*, dessen Wortführer wie Zehrer selbst der „Generation um 1900“ angehörten, ein generationsspezifisches rechtsintellektuelles Gruppenbewußtsein auszubilden, aus dem heraus die unmittelbar bevorstehende neokonservative Transformation der Verfassung mit analytischer Schärfe und prophetischem Gestus gleichermaßen verkündet wurde. Die emporschnellenden Auflagenziffern von 2000 auf 20000 *Tat*-Nummern bekunden den Anklang, den das *Tat*-Modell unter der Leitformel „Autoritärer Staat und Volksgemeinschaft“⁷⁰ in der sich seit 1930 ständig verschärfenden Staatskrise fand.

Zehrer stimmte die „Tat“ auf realpolitische Krisendeutung in verschärfender Absicht. Sein religiöser Grundton, der ihm das Vertrauen des Verlegers eingetragen hatte, blieb unerschütterlich in den existentialistischen und metaphysischen Leitartikeln und Betrachtungen erhalten. So zieht sich eine Linie von seinem mit Jacob Burckhardt eingeleiteten Artikel „Wohin treiben wir? Weltuntergangsstimmung“ vom August 1931 zur Klage „Die eigentliche Not unserer Zeit. Der Mensch ohne Gesicht“ vom Februar 1933⁷¹. Zehrer kannte die anthropologische Ursache der Gegenwartskrise, es ist die „Krise des Menschen“ als solche⁷². Aber hier sah er innerweltliche „Erlösung“: „Geht hinaus auf die Sportplätze! Seht euch die Seen und Flüsse an, auf denen heute Wassersport getrieben wird ... Horcht hinein in die Jugend, die heute bei den Nationalsozialisten oder den Kommunisten sind. Es ist das beste Menschenmaterial, über das Deutschland je verfügte.“⁷³ Soziologisch setzte er auf die „Revolution der Intelligenz durch die akademischen, technischen und Verwaltungseliten des neuen Mittelstandes. Diese politische Prämierung eines bestimmten Intellektuellentypus steht in einer spezifischen Tradition der europäischen Intellektuellengeschichte, es handelt sich um eine rechtsextreme Variante

⁶⁹ Zur religiösen Kontinuität vgl. *Edith Hanke* und *Gangolf Hübinger*, Von der „Tat“-Gemeinde zum „Tat“-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift, in: *Hübinger* (Hrsg.): *Versammlungs-ort moderner Geister* 299–334.

⁷⁰ Exemplarisch für die ständig wiederholte Herrschafts- und Gesellschaftsauffassung siehe *Hans Zehrer*, Revolution oder Restauration? Die drei Elemente des Staates, in: *Die Tat* 24 (1932) 353–393.

⁷¹ Anonym (*Hans Zehrer*): Wohin treiben wir: *Die Tat* 23 (1931) 329–354; *Hans Zehrer*, Die eigentliche Not unserer Zeit, *Die Tat* 24 (1933) 913–926.

⁷² Ebd. 331.

⁷³ Ebd. 354.

der britischen Fabier-Intellektuellen, die dort allerdings in die Geschichte des Sozialismus und der Labour Party gehören.

Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme von 1933 wurde die *Tat* nicht verboten, wie es manche Beteiligten später zu Protokoll gaben, sie wurde unter der neuen Schriftleitung von Giselher Wirsing, der Zehrer rasch ausbootete, auf NS-konformen Kurs gebracht und auf die völkisch-machtpolitische Idee des Lebensraumes verpflichtet. Es gehört schon zu den bemerkenswerten Konstellationen in der intellektuellen Gründungsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, wie Hans Zehrer und Giselher Wirsing, die Krisen-Rhetoriker der „totalen Revolution“⁷⁴, nach 1945 sehr schnell in Schlüsselstellungen der protestantischen Publizistik gelangten. Hans Zehrer, der vor dem Zweiten Weltkrieg sowohl mit dem späteren Hannoverschen Landesbischof Hanns Lilje als auch mit Axel Springer bekannt war, leitete zwischen 1948 und 1953 das von Lilje ins Leben gerufene „Sonntagsblatt“, das spätere „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt“, bevor er von Axel Springer die Chefredaktion der „Welt“ erhielt. Giselher Wirsing war von 1954 bis 1970 Chefredakteur von „Christ und Welt“. Die „Tat“ als „religiös-soziale Monatsschrift“ hat durch die beiden über 1945 hinaus eine stärkere religiöse Langzeitwirkung entfaltet, als bei aller Forschung zur Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Bundesrepublik und zu einer nationalkonservativen Kontinuität des politischen Journalismus bisher in den Blick gekommen ist. Der Tat-Geist, nicht in seiner staatssozialistischen, wohl aber in seiner religiös imprägnierten parlamentarismus- und parteienfeindlichen Variante und in der Abwehr pluraler Gesellschaftsbilder ist in Konkurrenz zur Westorientierung in die intellektuelle Gründungsgeschichte der Bundesrepublik und in die so vielstimmigen wie dissonanten Entwürfe eines christlichen Europa⁷⁵ eingeflossen.

Für die protestantische Kirchenleitung bestand kein Zweifel, Hans Zehrer zum Kreis erfolgversprechender Religionsintellektueller zu zählen und sich seiner journalistischen Kontakte und Professionalität für die Aktivierung religiöser Symbolbestände beim Aufbau eines christlichen Nachkriegs-Europa zu bedienen. Im Vorwort zu Zehrer's Buch „Der Mensch in dieser Welt“ von 1948 erhob ihn Landesbischof Lilje explizit in diesen Rang. „Die hier vorgelegte Analyse unserer gegenwärtigen geistigen Situation, die auf Grund jahrelangen Nachdenkens und sorgfältigster Arbeit entstanden ist, führt in einem radikalen und zwingenden Gedankengang auf die Grundprobleme unserer Generation, dass der Christ nur mit Erstaunen feststellen kann, hier wird, wenngleich auf eine ganz eigenständige Wei-

⁷⁴ Zehrer, *Wohin treiben wir* 343: „Wir erleben heute also zum erstenmal ein weltgeschichtliches Ereignis, das man nicht anders als mit dem Wort einer ‚totalen Revolution‘ bezeichnen kann.“

⁷⁵ Neben *Sothen*, Hans Zehrer als politischer Publizist 143–156 zur Entwicklung der protestantischen Publizistik, vgl. für das katholische Milieu *Marie-Emmanuelle Reytier*, Die deutschen Katholiken und der Gedanke der europäischen Einigung 1945–1949, in: *Jahrbuch für europäische Geschichte* 3 (2002) 163–184; ferner den einschlägigen Zeitschriftenvergleich bei *Michel Grunewald* in Zusammenarbeit mit *Hans Manfred Bock* (Hrsg.): *Le Discours Européen dans les Revues Allemandes (1945–1955) / Der Europadiskurs in den deutschen Zeitschriften (1945–1955)* (Bern 2001).

se, von jenen Grundfragen der Existenz geredet, die dem christlichen Glauben wichtig sind... Der Unterschied gegenüber den großangelegten Zeitanalysen nach dem Ersten Weltkrieg, wie sie etwa Oswald Spengler bot, scheint mir darin zu liegen, dass hier nicht rückwärts, sondern vorwärts geblickt wird; es geht also nicht um eine Morphologie der Vergangenheit, sondern um die Existenzfrage der Zukunft.“ Für Lilje führen Zehrer Fragen genau an den Punkt, „da die Antworten des christlichen Glaubens aufleuchten“⁷⁶. In der Tat füllte Zehrer in dieser unmittelbaren Staatsgründungsphase in führender publizistischer Position den öffentlichen Diskursraum mit religiösen Sprachspielen und Semantiken. Zehrer engagierte sich im Wettlauf der christlichen Kirchen und Gemeinschaften um die Deutungsmacht über die konkurrierenden Selbstbeschreibungen sozialer und politischer Neuordnung mit jener signifikanten Umpolung Oswald Spenglers, an der Bischof Lilje⁷⁷ im Vorwort besonders gelegen war. Zehrer sah in den Kirchen die institutionellen Garanten einer wertkonservativen „Translatio der Kultur“, Europa stehe am „Ende der Wissenschaft“ und am Beginn einer neuen religiösen Ära: „Die Kirchen als repräsentatives Gebilde des Christentumes müssen deshalb wieder deutlich machen, daß sie ihrem Wesen nach ‚draußen‘ stehen, jenseits von Kultur und Staat, daß sie der technischen Zivilisation gegenüberstehen, und sie müssen selbst wieder als das ‚Andere‘, das ‚Fremde‘ durch eine Zeit gehen – auch äußerlich –, die nach diesem ‚Anderen‘ und ‚Fremden‘ hungrig zu werden beginnt, nachdem sie am Eigenen und Bekannten bis zum Überdruß müde, satt und leer zugleich geworden ist.“⁷⁸

In einer Untersuchung zum Typus und zu den Erscheinungsformen und Biographien der Religionsintellektuellen verdient besondere Beachtung, wie konsequent Zehrer den Intellektuellendiskurs der 1920er Jahre gleich in den ersten Jahrgang des „Sonntagsblatts“ aufnimmt und ihn mit dem Religionsdiskurs zusammenführt: „Die geistige Entwicklung der Menschheit wird bestimmt von jener kleinen Gruppe von Personen, die man als ‚Intelligenz‘ bezeichnet... Sieht man den Weg dieser Intelligenz im Abendland von seinen ersten Anfängen in Griechenland bis heute, so verläuft er immer folgendermaßen: diese Intelligenz reißt das Kollektiv aus seinen mythischen und religiösen Bindungen heraus, ‚klärt es auf‘, bringt ihm das Licht des Bewußtseins, die Autonomie der Vernunft und die Gabe des Denkens, um es zum Schluß wieder in eine neue Form der Bindung zurückzuführen.“⁷⁹ Nach den Irrwegen kollektiver Bindungen durch Kapitalismus, Nationalsozialismus und Kommunismus sei eine neue Stufe historischer Selbstbesinnung erreicht: „Wir befinden uns mithin am Beginn der dritten Entwicklungsphase. Die Epoche der Aufklärung ist vorüber. Die Hinwendung zur bewußten Gebundenheit des Menschen und damit zur neuen religiösen Geistigkeit beginnt. Sie dürfte

⁷⁶ *Hanns Lilje*, Vorwort zu *Hans Zehrer*: Der Mensch in dieser Welt (Hamburg 1948).

⁷⁷ Vgl. auch *Hanns Lilje*, *Memorabilia*. Schwerpunkte eines Lebens (Nürnberg 1973) 95–104, der Zehrer „säkulare Wochenpredigten“ (102) in der Konkurrenz des „Sonntagsblatts“ zu der von Eugen Gerstenmaier mit Giselher Wirsing aufgebauten „Christ und Welt“ sehr schätzte.

⁷⁸ *Zehrer*, ebd. 169f.

⁷⁹ *Hans Zehrer*, Die Wandlung der Intelligenz, in: *Sonntagsblatt* 1 (1948), Nr. 39 vom 24. 10. 1948, 16.

die nächsten Jahrhunderte der Welt bestimmen, in denen innerhalb der Einheit von Welt und Menschheit um einen einheitlichen religiösen Glauben gerungen und der Pluralismus der Religionen beseitigt werden dürfte.“⁸⁰ 43 von 48 Leitartikeln verfaßte Zehrer im ersten Jahrgang des „Sonntagsblatts“ persönlich⁸¹ und nutzte damit die öffentliche Sprecherrolle als Chefredakteur eines führenden kirchlichen Mediums, um seine Kultursynthese aus Konservatismus und Christentum breit zirkulieren zu lassen.

Für eine Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts ist der Wirkungszusammenhang von kirchlichen Institutionen, intellektuellen Akteuren und politischer Öffentlichkeit noch unzureichend erschlossen. Das bleibt am Ende dieses Beitrages mit strukturellen Überlegungen zur Sozialfigur des Intellektuellen und exemplarischen Beobachtungen zu seiner Rolle für die Plazierung religiöser Symbolik und Semantiken in die politische Streitkultur festzuhalten. Mit Gewinn konnte dazu zwar an die bedeutende Christentums Geschichte von Kurt Nowak dort angeknüpft werden, wo sie für die großen Transformationsprozesse ins 20. Jahrhundert hinein vom „Kampf um die Leitkultur“ der neuen industriellen Massenkommunikationsgesellschaft spricht⁸². Nicht schlüssig endet dagegen diese Großerzählung zu den beiden deutschen Konfessionen, wenn sie die Zeit nach 1945 als einschneidende Zäsur, als eine religionspolitische Stunde Null, wertet und für die „christliche Geisteskultur“ der Nachkriegsepoche in die These mündet, die protestantische Publizistik habe „nur noch wenig Ähnlichkeit mit den Kulturdebatten der 20er Jahre gehabt, und ein „in der Weimarer Republik so wirkungsmächtiger neokonservativer Publizist wie Wilhelm Stapel hatte nach 1945 keine Chance mehr“⁸³. Der völkische Propagandist des „christlichen Staatsmanns“ Stapel⁸⁴ vielleicht nicht, der nationalkonservative Verfechter einer Sozialordnung, wurzelnd im „lebendigen“ Gott, „Herr über Natur und Geschichte“, Hans Zehrer, wie gezeigt, dagegen umso mehr⁸⁵.

Es charakterisiert moderne Massengesellschaften, daß die pluralisierten religiösen Symbolbestände und „Sprachspiele“⁸⁶ sich intellektuell in einer Vielzahl von Redaktionszimmern verzweigen und nicht in den Federn einiger Spitzentheologen konzentrieren. Im Deutschen Kaiserreich haben Religionsintellektuelle erheblichen Anteil daran, die konfessionell und weltanschaulich abgegrenzten sozialkul-

⁸⁰ Ebd.; wie in der Weimarer Republik erhalten auch jetzt die großen Kulturutopien ihre Stimulation durch aktuelle Zivilisationskritik, beispielsweise den „Zerfall der Familie“, vgl. Zehrer, „Die heilige Familie“, Sonntagsblatt 1 (1948) Nr. 45 vom 5. 12. 1948, 16; vgl. noch 1962 Zehrer's Beitrag: Heute wieder zukunftsfruchtig, in: Der Monat 14 (1962) Heft 166, 30–32: Der Mensch „wird nur innerhalb des Bezuges der Seele auf Gott zur Person“ (31).

⁸¹ Von Sothen, Hans Zehrer als politischer Publizist 150.

⁸² Siehe oben, Anm. 41.

⁸³ Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland 311f.

⁸⁴ Wilhelm Stapel, Der christliche Staatsmann: eine Theologie des Nationalismus (Hamburg 1932).

⁸⁵ Hans Zehrer, Heute wieder zukunftsfruchtig, in: Der Monat (1962) Heft 166, 30–32, hier 30.

⁸⁶ Dazu eindringlich Friedrich Wilhelm Graf, Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze (München 2006).

turellen Milieus in ihren symbolischen Abgrenzungen einerseits zu befestigen, andererseits durch immer neue Provokationen und Sezessionen allmählich aufzulösen. In der Weimarer Republik haben sie die Polarisierung der politischen Kultur mit Engagement betrieben, der sie unter dem NS-Regime zum Opfer fielen. Als nach 1945 alle religiösen Wertbestände nach Orientierungsmustern durchsucht und Optionen für ein christlich-abendländisches Europa, eine transatlantische Westbindung oder einen autonomen Nationalstaat gegeneinander in Stellung gebracht wurden, griffen alle Lager erst einmal auf intellektuelle Deutungsmuster der Zwischenkriegszeit zurück⁸⁷. Man könnte dies als die erste und prägende intellektuelle Gründungsgeschichte der Bundesrepublik bezeichnen, der dann eine zweite, von der Tenbruck-Schule so materialreich beschriebene Umprägung erfolgte⁸⁸, in der die religiösen Bestände ihre vergesellschaftende Kraft einbüßten.

⁸⁷ Vgl. das Schlußkapitel „Gelehrten-Intellektuelle im Strukturwandel der Öffentlichkeit“ bei *Hübinger*, *Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit*.

⁸⁸ *Clemens Albrecht, Günter C. Behrmann, Michael Bock, Harald Homann und Friedrich H. Tenbruck*, *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule* (Frankfurt a. M. 1999).

Astrid Reuter

Am Abgrund des wilden Heiligen

Roger Bastide zwischen Calvinismus und Candomblé*

I.

Unter den in diesem Band gleichsam posthum versammelten ‚Religionsintellektuellen‘ ist Roger Bastide in verschiedener Hinsicht ein Außenseiter: Nicht nur ist er – der Franzose, der in Brasilien Afrikaner wurde¹ – der einzige, der nicht aus Deutschland stammt. Auch ist er der einzige, der sein ‚religiöses Laboratorium‘ über mehrere Jahrzehnte in die Tropen verlegt und den größten Teil seines Werkes religiösen Traditionen und Lebensstilen gewidmet hat, die weder dem christlichen noch dem jüdischen Erbe entstammen, die außerdem nicht europäisch sind und noch dazu schriftlos überliefert werden: den afroamerikanischen Religionen, einem kulturell hybriden, einem synkretistischen Religionstyp, zu dem auch der im Titel erwähnte brasilianische Candomblé gehört.

Nun liegt es nahe, sich dem im Kreis deutscher ‚Religionsintellektueller‘ weitgehend unbekannten Roger Bastide auf chronologischen biographischen Pfaden zu nähern. Doch bevor dieser Weg eingeschlagen wird, soll ein flüchtiger Sprung in seine letzte Lebens- und Werkphase zu den zentralen Motiven des ‚religionsintellektuellen‘ Typs führen, den Bastide repräsentiert – und damit auch zum Titelthema: zu den Abgründen des „wilden Heiligen“ zwischen Calvinismus und Candomblé.

II.

Im Mai 1968 notiert Bastide, Professor für Ethnologie an der Sorbonne und zugleich *directeur d'études* für Sozialpsychiatrie an der VI. (der sozial- und kul-

* Das Manuskript wurde im September 2004 abgeschlossen. Änderungen, etwa hinsichtlich des Archivbestandes, konnten nicht mehr berücksichtigt werden.

¹ „Je puis donc dire au seuil de cette thèse“, so erklärt Bastide 1960 mit einigem Pathos in der Einleitung zu *Les religions africaines au Brésil*, „*Africanus sum* dans la mesure où j'ai été accepté par une de ces sectes religieuses, considéré par elle comme un frère en la foi“ (Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil* [1960] [Paris 21995] 37f.; im folgenden zitiert: Bastide, *Religions africaines*).

turwissenschaftlichen) Sektion der *École Pratique*, der renommierten Graduierungsschule der Sorbonne: „on m'avais défini jadis: celui qui tourne autour de tous les gouffres, pour sentir la séduction de leurs vertiges, mais qui s'attache bien au mât du navire: il veut écouter les Sirènes, mais pas se noyer.“² Bastide sieht sich mit diesem Bild offenbar gut beschrieben. Und in der Tat kehrt die Motivkonstellation aus der Odyssee – diese Spannung zwischen dem Lockruf der Sirenen und der selbstdisziplinierten Entsagung – in seinem Werk auch immer wieder. Oft wird sie variiert: An die Stelle der Insel der Sirenen tritt – wie es naheliegt für jemanden, der wie Bastide im Gebirge, nämlich in den südfranzösischen Cevennen, groß geworden ist – der Abgrund; und aus dem Halt gebenden Schiffsmast wird der schützende, doch zugleich einengende Zaun, der dem Neugierigen erlaubt, sich in den Abgrund hinunterzubeugen, ohne zu stürzen, der aber auch seine Bewegungsfreiheit begrenzt und seinen Blick verstellt. Beide Motive – Abgrund und Zaun (bzw. Gesang der Sirenen und Schiffsmast) – sind konstitutiv für Bastides Werk und stets spannungsreich verknüpft: Denn Bastide folgte immer wieder dem verführerischen Ruf aus den Tiefen, vergewisserte sich aber beständig des sicheren Halts. Das ‚Opfer des Intellekts‘ also, um es mit Max Weber zu sagen, war auch er nicht bereit zu bringen. Allerdings: Während Max Weber sich jede religiöse Musikalität zu versagen suchte, kultivierte Bastide sein religiöses Hörvermögen durchaus. Eine religiöse ‚Desensibilisierung‘ kam für ihn nicht in Frage. Weber wäre wohl auf ‚Nummer Sicher‘ gegangen und hätte sich, um die Insel der Sirenen zu passieren, Wachs in die Ohren gestopft, wie Odysseus es bei seinen Matrosen tat. Bastide aber zieht es vor, sich wie Odysseus selbst an den Schiffsmast zu klammern. Als ‚Religionsintellektueller‘ repräsentiert er damit einen anderen Typus: An seine „Arbeit gehen und der ‚Forderung der Tages‘ gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich“³ – das bedeutet für ihn: sich der Herausforderung des Odysseus zu stellen, den Gesang der Sirenen wohl zu hören und doch den Weg nicht zu verlieren.

Die eigentlichen Fragen sind damit freilich noch nicht beantwortet: Was macht den Gesang der Sirenen – den Abgrund – so betörend? Und was ist es, das Bastide dennoch schreckt, ihn so entschlossen den Zaun umklammern lässt? Und nicht zuletzt: Wie ist dieser Zaun beschaffen?

Der Abgrund ist, soviel steht fest, gefährlich. Aber die Kräfte, die er birgt, sind ambivalent: zerstörerisch, doch zugleich vital; eine ständige Bedrohung für das soziale Leben, das sich gleichwohl aus ihnen speist. Ambivalenz ist ja nun das zentrale Charakteristikum, das in der Religionsforschung spätestens seit Émile Durkheim dem „Heiligen“ zugeschrieben wird⁴. Und es ist diese Ambivalenz, die es gebietet, das „Heilige“ mit einem Tabu zu belegen: Denn erst das Tabu erlaubt die

² Unveröffentlichtes Manuskript; zitiert nach *Françoise Morin*, Les inédits et la correspondance de Roger Bastide, in: *Philippe Laburthe-Tolra* (Hrsg.), Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme (Paris 1994) 21–42, hier 24.

³ *Max Weber*, Wissenschaft als Beruf [1917/1919] (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe I/17, Tübingen 1994) 1–23, hier 23.

⁴ Vgl. *Émile Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens [1912] (Frankfurt a.M. 1994).

Kontrolle des „Heiligen“, seine kontrollierte Nutzung, die Kanalisierung seiner ambivalenten Macht. Allerdings ist Durkheims Rede vom „Heiligen“ bekanntlich keine theologische: Das „Heilige“ ist für ihn eine gesellschaftliche Kraft, oder vielmehr: *die* gesellschaftliche Kraft schlechthin. Dies gilt auch für Bastide⁵: „Heilig“ sind die Kräfte, die in den Abgründen der Gesellschaft brodeln, auch für Bastide allein deshalb, weil sie der Motor, der Antrieb des sozialen Lebens sind, das ohne sie zum Absterben verurteilt wäre. Und was Durkheim ambivalent nennt, heißt bei Bastide: „wild“: „Le sacré sauvage“ ist sein letzter öffentlicher Vortrag überschrieben, den er 1973, ein paar Monate vor seinem Tod, in Genf hält⁶. Das „wilde Heilige“ ist das ambivalente „Heilige“: die im okkulten Untergrund der Gesellschaft sprudelnde Quelle des sozialen Lebens, die zugleich eine Gefahr für die gesellschaftliche Ordnung darstellt.

Das so verstandene „Heilige“ – als gesellschaftliche Kraft – manifestiert sich entsprechend nicht allein im religiösen Leben, sondern kann prinzipiell in allen Bereichen der Gesellschaft zum Ausdruck kommen. Allerdings kennt es privilegierte Artikulationsformen. Die Religionen gehören dazu, insbesondere Mystik und Magie. Aber auch die Künste, die Literatur, fremde und ferne Kulturen und nicht zuletzt: Traum, Trance und Wahnsinn. Es sind diese Phänomene, die Bastide auf seiner Suche nach den Spuren des „wilden Heiligen“ zu seinen bevorzugten Forschungsfeldern macht.

Bastides ‚religiöses Laboratorium‘ ist also am Abgrund gebaut. Aus dem Abgrund schöpft Bastide sein Material; doch der Abgrund ist steil, Schutzmaßnahmen sind geboten. Damit ist das zweite Element der odysseeischen Motivkonstellation aufgerufen: der Schiffsmast bzw. der schützende, zugleich aber auch Sicht und Bewegungsfreiheit begrenzende Zaun. In einem Text über die nordamerikanische Kulturanthropologie aus dem Jahr 1959 gibt Bastide einen Hinweis darauf, welcher Art der Zaun ist, der ihn beim Blick in den Abgrund vor dem Sturz bewahrt. Der mit fremden Kulturen und Religionen konfrontierte Anthropologe, so schreibt er dort, „a peur, comme en présence d'un gouffre où l'on risque de se perdre. J'ai l'impression qu'il y a chez lui comme une espèce de séduction du gouffre que constitue l'appel des civilisations primitives, mais en même temps il veut un garde-fou pour ne pas tomber. Et nous voyons les diverses théories se succéder, pour donner des garde-fous différents.“⁷ Theorien also sind es, Begriffe, Methoden, so meint Bastide, die den Forscher vor dem Sturz in die Abgründe der Gesellschaft, in die reißenden Fluten des „wilden Heiligen“ bewahren. Und so ist Bastides ‚religiöses Laboratorium‘ nicht nur der Ort, an dem er das Material seziert, das er aus den benachbarten Abgründen schöpft, sondern zugleich auch die Werkstatt,

⁵ „Il n'existe pas un sacré théologique, si j'ose dire“ (Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, in: Leszek Kolakowski et al. [Hrsg.], *Le besoin religieux* [Neuchâtel 1973] 123–145 u. 147–171, hier 154; im folgenden zitiert: *Bastide, Sacré sauvage*).

⁶ *Bastide, Sacré sauvage*.

⁷ *Ders.*, *Les cadres sociaux de l'anthropologie culturelle*, in: *Cahiers internationaux de sociologie* 26 (1959) 15–26, hier 25.

in der er die Sonden konstruiert, mit denen er aus sicherer Position die Abgründe ausleuchten und sein Material an die Oberfläche befördern kann.

Mit der in Bastides Werk basalen Motivkonstellation von Abgrund und Zaun läßt sich die äußere Lage seines ‚religiösen Laboratoriums‘ treffend skizzieren: Am Abgrund gebaut, droht es beständig, in diesen abzurutschen und muß fortwährend abgestützt werden. Begibt man sich nun in das Innere seines Laboratoriums, so hat man zunächst den Eindruck, in ein chaotisches, in ein labyrinthisches Gebäude geraten zu sein, dem ganz offensichtlich bei Baubeginn kein fertiger Konstruktionsplan zugrunde lag. Daß die Statik dennoch stimmt, wird man erst beim, allerdings nicht immer mühelosen Weg durch die verzweigten Gänge und Kammern entdecken. Denn wie Bastide selbst in einem unveröffentlichten Text aus den späteren Lebensjahren angemerkt hat: „Il n’y a pas de logique de l’invention. Sans doute ne crée-t-on pas n’importe comment, la création obéit à des règles, mais ce sont des règles inconscientes. En fait, la formation de nouvelles hypothèses s’élabore lentement, à travers la praxis du chercheur, perdu dans le chaos des faits et qui y cherche son chemin.“⁸ Nun sind die Denk- und Lebenswege Bastides, wie es sein Freund und Kollege Henri Desroche einmal formuliert hat, die eines „savant campé aux frontières du sacré“⁹. Seine intellektuelle Biographie ist also aufs engste mit seiner religiösen Biographie verflochten. Diesen Verflechtungen soll im folgenden nachgegangen werden. Wie also, so ließe sich die Frage auch formulieren, gerät ein französischer Calvinist in den Bann des afrobrasilianischen Candomblé?

III.

Blenden wir also nun chronologisch in Bastides Biographie zurück¹⁰: Bastides Lebens- und Denkwege führen aus dem calvinistischen Milieu der Cevennen – dieser westlich der Rhône sich erstreckenden Gebirgslandschaft im Süden Frankreichs, einem der wichtigen Schauplätze der französischen Konfessionskriege – nach Brasilien, in die Welt des Candomblé, einer von den Sklavinnen und Sklaven und ihren Nachfahren auf der Basis verschiedener afrikanischer Religionen mit Versatzstücken v. a. des iberischen Volkskatholizismus, aber auch indigener Traditionen sowie mit Elementen des Spiritismus in Brasilien begründeten Religion; von hier führen sie

⁸ *Ders.*, La méthodologie comme aventure intellectuelle, unveröffentlichtes Manuskript (Centre Charles Richet d’étude des dysfonctions de l’adaptation [im folgenden: CREDA]; aufgelöst 1996). Meine Arbeit über den Nachlaß Roger Bastides habe ich 1998 abgeschlossen. Seither sind Teile des damals noch ungeordneten und verstreuten Bestandes ins Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine (IMEC, Paris/St.-Germain-La Blanche-Herbe) überführt worden; die neuen Fundstellen konnten für den vorliegenden Beitrag nicht berücksichtigt werden.

⁹ *Henri Desroche*, La Mort de Roger Bastide, in: Bulletin du Centre Thomas Moore 6 (1974) 3–5, hier 4.

¹⁰ Vgl. zum Folgenden: *Astrid Reuter*, Das wilde Heilige. Roger Bastide (1898–1974) und die Religionswissenschaft seiner Zeit (Frankfurt a.M., New York 2000); im folgenden zitiert: *Reuter*, Das wilde Heilige.

viele Jahre später nach Paris und schließlich zurück in ein Dorf in den Cevennen, nach Anduze, wo Bastide im April 1974 nach reformiertem Ritus, doch unter den Klängen der rituellen Trommeln des Candomblé, begraben wird. Geht man diese Wege nach, so wird man sehen, daß sie Bastide immer wieder in die Nähe von Abgründen führten: an die Abgründe des religiösen Lebens, an die Abgründe ferner und fremder Kulturen und nicht zuletzt an die Abgründe der Psyche.

Das basale Motivreservoir seines Werks bilden jedoch die Cevennen. In Nîmes, einer mittelgroßen Stadt an den südöstlichen Ausläufern des cevenolischen Gebirges, wird Roger Bastide 1898 als Kind eines Grundschullehrerpaars geboren. Hier wächst er auf, und dieser Region bleibt er zeit seines Lebens innerlich aufs engste verbunden. So bilden die Cevennen ein wiederkehrendes Motiv in allen Werkphasen und auch in allen (sehr verschiedenen, wie wir noch sehen werden) Werkgatungen. Und stets umgibt Bastide seine cevenolische Heimat mit einer religiös gestimmten Aura des Zaubenhaften, die in der religionshistorischen Bedeutung der Region wurzelt. Denn die Cevennen waren um die Wende zum 18. Jahrhundert der Hauptschauplatz des bewaffneten Kampfes der protestantischen Minderheit um Religionsfreiheit. Begleitet wurde dieser Kampf von einer prophetisch-mystisch inspirierten religiösen Erneuerungsbewegung, die – in Anlehnung an die Exoduserzählung und in Erinnerung an die klandestinen religiösen Versammlungen, die in den Jahren der Verfolgung im unwegsamen cevenolischen Gebirge abgehalten wurden – bis heute als die Zeit der ‚Wüste‘, des *désert*, erinnert wird und im kollektiven Gedächtnis des französischen Protestantismus einen festen Platz hat.

Was Bastide später den Abgrund des „wilden Heiligen“ nennen wird, hat (wie auch sein Pendant, der Zaun) hier seine motivischen Wurzeln. Denn für Bastide spielt sich in den Cevennen das Drama ab, das ihn sein ganzes Leben lang beschäftigen wird. Die Cevennen sind für ihn ein widersprüchliches Land: spröde und doch zugleich voll dionysischen Zaubers, Ort des blutigen Kampfes und der mediterranen Lebensbejahung, der calvinistischen Sittenstrenge und zugleich des mystischen Überschwangs. Die Symbolik der Region schwankt zwischen Paradies und Wüste, und darin ruht für Bastide ihr einzigartiger Charme: „Mon adolescence“, so schreibt er 1926, „entendit ressentir la double mélodie, grave et sévère, des psaumes cévenols, vive et rieuse ...; depuis, ce double chant à jamais s’est mêlé dans mon âme.“¹¹

1915 verläßt Bastide Nîmes mit dem Abitur und geht mit einem Stipendium für die zweijährige Vorbereitung auf die Aufnahmeprüfung an der *École Normale Supérieure*, Frankreichs Elitehochschule, nach Sceaux, im Süden von Paris. Als er 1916 zum Militärdienst eingezogen wird, muß er diese Ausbildung jedoch unterbrechen; nach dem Krieg bekommt er zwar eine neue Chance, fällt aber bei der Aufnahmeprüfung für die *École Normale* durch. Allerdings erhält er ein Stipendium für die Universität von Bordeaux, wo er im Winter 1919 mit dem Studium der Philosophie beginnt. Das intellektuelle Klima an der philosophischen Fakultät

¹¹ Roger Bastide, Discours, 13. Juli 1926, Sonderdruck anlässlich der „Distribution solennelle des Prix au Lycée Dupuy-de-Lôme“ (Lorient 1926) IV.

von Bordeaux war nun insofern ein besonderes, als hier Ende des 19. Jahrhunderts Émile Durkheim unterrichtet und durchgesetzt hatte, daß die Soziologie zum Pflichtbestandteil des Philosophiestudiums wurde. Bastide studiert bei Durkheims Nachfolger Gaston Richard (1860–1945), mit dem Bordeaux ein paar Jahre nach Durkheims Berufung an die Sorbonne zur Hochburg der Anti-Durkheimianer geworden war. Denn Richard, der von der Soziologiegeschichte heute beinahe vergessen ist, war zwar zunächst ein Wegbegleiter Durkheims gewesen, hatte aber später (wohl um 1907) mit ihm gebrochen. Für den Bruch scheinen vor allem Differenzen im Bereich der Religionssoziologie ausschlaggebend gewesen zu sein. Denn während Durkheim die Religion bekanntlich als ein *fait social* im strikten Sinne bestimmte, mithin als eine eminent gesellschaftliche Gegebenheit, insistierte Richard mit zunehmender, auch nach dem frühen Tod Durkheims nicht abklingender Schärfe darauf, daß das religiöse Leben in individuellen Erfahrungen gründe, die der soziologischen Erkenntnis letztlich verschlossen blieben. Es nimmt nun nicht wunder, daß Bastide, der ‚religiös musikalische‘ cevenolische Calvinist, für diese Auffassung sehr empfänglich war, und so wird man in seinem Werk immer wieder ein Echo der anti-durkheimianischen Position Richards vernehmen können.

Zunächst einmal läßt Bastide allerdings jeden Enthusiasmus für die Soziologie vermissen. Zwar wird er Gaston Richard später als denjenigen bezeichnen „qui sut éveiller ..., sous les cieux brouillés de Bordeaux, ma vocation sociologique“¹². Doch wird man trotz dieser Erklärung aus dem Jahr 1934 den Eindruck nicht los, Bastide sei nur mühsam für die Soziologie zu gewinnen gewesen. Denn seine Publikationen belegen¹³, was auch sein enger Freund Paul Arbousse-Bastide (mit dem er nicht, wie es die Namensgleichheit nahelegen könnte, verwandt war) bestätigt: Bastides Interessen in den zwanziger Jahren sind dezidiert literarische: „Bien qu’il se destinât à la philosophie“, so erinnert sich Arbousse-Bastide, „son orientation et ses goûts étaient alors nettement littéraires et esthétiques.“¹⁴ Weniger eine soziologische als vielmehr eine literarische Berufung scheint Bastide also in diesen frühen Jahren verspürt zu haben: Schon als Jugendlicher hatte er Gedichte geschrieben, auch eine Novelle, und in seiner Studienzeit versucht er sich sogar an einem Roman¹⁵. Die Tonalität seiner schriftstellerischen Versuche ist eine religiös-mystische, und sie verbindet sich mit einem regionalistischen Bekenntnis zu den Cevennen. Allerdings ist Bastides schriftstellerischen Ambitionen wenig Erfolg beschieden. Schon seine frühen Bemühungen, André Gide, den *spiritus rector* der *Nouvelle Revue Française*, der bedeutendsten französischen Literaturzeitschrift der Zwi-

¹² *Ders.*, Gaston Richard et l’enseignement de la sociologie, in: Notes libres d’éducation et de pensée laïque 11 (1934) 1–3, hier 1.

¹³ Vgl. *Claude Ravelet*, Inventaire des œuvres de Roger Bastide, 1997 überarbeitete u. erweiterte Neuaufl. von Bastidiana 3 (1993) 9–94.

¹⁴ *Paul Arbousse-Bastide*, Mon ami Roger Bastide, in: Revista do IEB 20 (1978) 41–51, hier 44; im folgenden zitiert: *Arbousse-Bastide*, Mon ami.

¹⁵ Bis auf zwei Prosagedichte aus den Jahren 1920/21 (erstmalig abgedruckt in: Bastidiana 10–11 [1995] 35–41, 42–44) sind die literarischen Texte Bastides sämtlich verschollen.

schenkriegszeit, für seine Arbeiten einzunehmen, scheitern¹⁶, und auch spätere Anläufe zur Publikation seiner belletristischen Texte schlagen fehl¹⁷.

Alternativ wendet er sich daher schon als Student der Literaturkritik zu und kann auch in den zwanziger und dreißiger Jahren in einigen durchaus angesehenen literaturkritischen Zeitschriften wie *Comœdia*, *Cahiers du Sud* und *La Grande Revue* eigene Beiträge veröffentlichen. Die Substanz seiner intellektuellen Interessen bleibt dabei jedoch unverändert. So kreist Bastide auch als Literaturkritiker um die Frage des Zusammenhangs von Literatur und Protestantismus, von mystischer Erfahrung und Dichtung. Als er selbst Anfang der vierziger Jahre auf seine frühen literaturkritischen Arbeiten zurückblickt, notiert er über die Eigenart seines Zugriffs, er sei verwundert gewesen über den enormen Einfluß, „den die Religion auf den Stil eines Schriftstellers und seine Kompositionstechniken hat. Ein Romanautor oder ein Dichter mag jedem mystischen Glauben abgeschworen haben, er mag sich frei fühlen von der Macht der Kirchen, sich zum Freidenker erklären. ... Es bleibt immer irgend etwas zurück. Man tötet die Götter nicht. Man kann sie von ihrem Sockel reißen; doch sie leben in uns weiter, sie harren aus in düsteren Höhlen, in Kammern, die man verschlossen glaubt, und aus dieser unbekannten Finsternis fahren sie fort zu sprechen.“¹⁸ Daraus leitet Bastide ein Literaturverständnis ab, wie es in der Literaturkritik eher unüblich ist: „Schreiben“, so notiert er, „bedeutet, aus den Tiefen des Ich alle verborgenen Schätze, alle nächtlichen Blüten des Unbewußten hervorzuholen, es bedeutet, alle Dämonen und geheimen Götter zu wecken und die unterdrückten Vorfahren zu befreien“¹⁹. Auch im Kontext seiner Literaturkritik tritt es also wieder auf: das Motiv des Abgrunds. Und dies ist durchaus konsequent, ist doch die Literatur für Bastide einer der privilegierten Orte, an denen sich das im Untergrund der Vernunft schwelende „wilde Heilige“ auch in der modernen Gesellschaft artikuliert, eine Trägerin des religiösen Unbewußten in der Moderne, ein, wie er einmal schreibt, „Triumph des Irrationalen“²⁰. Seine Beschäftigung mit der Literatur kommt einem Blick in diesen Abgrund der Moderne gleich, in dem er eine verborgene Wahrheit vermutet. Den

¹⁶ Vgl. die beiden Briefe André Gides an Bastide vom 17. 10. 1916 sowie vom 21. 1. [1917] (Nachlaß Roger Bastide, Privatbesitz Familie Bastide); vgl. *Reuter*, Das wilde Heilige 31f.

¹⁷ So der mit Unterstützung des Schriftstellers André Lamandé unternommene Versuch, einen Roman bei dem renommierten Pariser Verlag Bernard Grasset zu veröffentlichen; vgl. *Reuter*, Das wilde Heilige 47.

¹⁸ „que a religião tem sobre o estilo de um escritor e sobre seus processos de composição. Um romancista ou um poeta pode ter renunciado a qualquer crença mística, julgar-se libertado do poder das igrejas, proclamar-se livre pensador. ...Fica sempre qualquer coisa. Não se matam os deuses. Pode-se derrubá-los de seus pedestais; eles continuam em nós, subsistem nas cavernas sombrias, nas câmaras que se crêem fechadas e, destas trevas ignoradas, eles falam ainda“ (*Roger Bastide, A poesia afro-brasileira* [1943], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Estudos afro-brasileiros* [São Paulo 1973] 3–110, hier 3).

¹⁹ „escrever é trazer das profundezas do eu todos os tesouros escondidos, todas as flores nocturnas do subconsciente e é também, conseqüentemente, acordar todos os demônios e os deuses ocultos, é libertar os antepassados recalçados“ (ebd. 4).

²⁰ „o triunfo do irracional“ (*Roger Bastide, Poetas do Brasil*, hrsg. und annotiert von *Augusto Massi* [1946] [São Paulo 1997] 133).

rückhaltlosen Sturz wagt er gleichwohl nicht. So zitiert er zwar 1936 zustimmend aus einem Gedicht von Pierre-Jean Jouve: „La lumière est au fond de la crypte vivante.“ Doch fügt er sogleich beunruhigt die Frage an: „Mais quelle corde assez solide nous permettra de descendre dans la crypte?“²¹

IV.

Nun könnte man nach allem bisher Gesagten vermuten, Bastide sei ein in der Soziologie gestrandeter, romantisch-verträumter, letztlich verhinderter Dichter und Literaturkritiker gewesen. Das Bild ist jedoch unvollständig. Denn zugleich ist Bastide seit seiner Schulzeit im protestantischen Milieu auch sozial engagiert, v. a. in der Bewegung des *christianisme social*, die ein breites Spektrum von politisch moderaten Sozialreformern bis hin zu christlichen Sozialisten umfaßte und zu deren Leitfiguren der Wirtschaftswissenschaftler Charles Gide (1847–1932) gehörte, ein Onkel des Schriftstellers André. In der Zeitschrift der Bewegung, der *Revue du Christianisme Social*, veröffentlicht Bastide seit 1921 neben literaturkritischen Essays auch mehrere Artikel zu Fragen der Sozial- und Wirtschaftsethik.

1923 beendet Bastide sein Studium und wird Lehrer; allerdings ist er ziemlich unstet. Er läßt sich wiederholt versetzen, beantragt eine Stelle in der Nähe von Paris, wird aber immer wieder in Kleinstädte geschickt²². Im Frankreich der Zwischenkriegszeit bedeutet dies aber: Er ist abgeschnitten vom wissenschaftlichen und kulturellen Leben. Gewissermaßen aus Langeweile beginnt er daher Mitte der zwanziger Jahre, sich parteipolitisch zu engagieren²³. Er tritt der SFIO bei, der französischen Sektion der sozialistischen Internationale, wird 1925 zum Stadtabgeordneten seines damaligen Wohnortes Cahors, der Hauptstadt des südfranzösischen Département Lot, gewählt und schreibt regelmäßige politische Chroniken für die sozialistische Wochenzeitung *La République Sociale*. In Cahors lernt er übrigens auch seine Frau Jeanne kennen, mit der er zwei Töchter haben wird.

Akademische Ambitionen entwickelt Bastide eigentlich erst seit Ende der zwanziger Jahre, im Alter von immerhin dreißig Jahren. Aus dieser Zeit stammen seine ersten Veröffentlichungen in dezidiert soziologischen Zeitschriften wie der 1893 (also noch vor der *Année sociologique*) von René Worms (1869–1926) gegründeten *Revue Internationale de Sociologie*, dem Publikationsorgan des im selben Jahr ins

²¹ Ders., *Sueur de sang et l'unité de la pensée de Pierre Jean Jouve* [1936], wiederabgedruckt in: *Bastidiana* 10–11 (1995) 55–60, hier 56.

²² Von seiner ersten Stelle in Clamecy, in der Nähe von Paris, wechselt er ins südfranzösische Cahors, geht von dort aus ins bretonische Lorient, im Anschluß wieder in den Süden, nach Valence, und schließlich 1937 nach Versailles.

²³ So schreibt er 1924 an seinen Cousin Raoul Stéphan und dessen Frau Marthe: „Évidemment – Je fais ma classe. Malgré moi. ...Mes élèves aussi m'écoutent. Malgré eux. ...il me faut vaincre une vieille paresse“ (Roger Bastide an Raoul und Marthe Stéphan, Cahors, o.D. [1924] (CREDA). Und einige Jahre später antwortet er auf eine Umfrage zur Gefahr der intellektuellen Trägheit von Lehrern mit folgendem Rat: „S'occuper d'autres choses. Surtout, à mon avis, de politique. ...La politique (j'entends militante, et non doctrinale), contre l'habitude“ (zitiert nach *Arbousse-Bastide*, *Mon ami* 45).

Leben gerufenen *Institut International de Sociologie*²⁴. In dessen Umfeld hatten sich seit der Jahrhundertwende etliche Kontrahenten Durkheims zusammengefunden, und seit 1926 stand ihm Gaston Richard vor, Bastides Lehrer aus Bordeaux. In seinen Beiträgen für die Zeitschrift, deren thematisches Spektrum von religionssoziologischen bis hin zu sozialpsychologischen Fragestellungen reicht²⁵, tritt auch Bastide dem hegemonialen Anspruch der Durkheimschen Soziologie entgegen, und die ersten Umriss seiner späteren Arbeit zeichnen sich ab. So sucht er etwa die Grundlinien einer Soziologie der Mystik zu skizzieren und eine Traumsoziologie zu entwerfen²⁶. Das heißt: Auch als Bastide – der sozialpolitisch engagierte, religiös sensible, an seinen eigenen literarischen Ambitionen gescheiterte Dichter und Literaturkritiker – sich für die akademische Soziologie als Berufsfeld entscheidet, verändert er den thematischen Fokus seines Interesses nicht: Wieder wendet er sich den Abgründen des Irrationalen zu: den mystischen Erfahrungen, den Träumen.

1931 schließlich veröffentlicht Bastide im Pariser Verlag Colin sein erstes Buch: *Les problèmes de la vie mystique*, das aber trotz englischer Übersetzung und zweiter Auflage 1948 ohne größere Resonanz bleibt²⁷. In diesem Werk, das sich durch seinen anti-durkheimianischen Gestus auszeichnet, wie auch in seiner zweiten Buchpublikation, den *Éléments de sociologie religieuse* von 1935²⁸, unterscheidet Bastide – mit gewissen Ähnlichkeiten übrigens zu Rudolf Otto (auf den er sich auch beruft), aber auch mit Parallelen zu Georg Simmel und Henri Bergson²⁹ – ausdrücklich zwischen Mystik und Religion: Denn während die Religion – wie er durchaus in Übereinstimmung mit Durkheim schreibt – eine soziale Praxis sei, bestehend aus rituellen Vollzügen und handlungsleitenden kollektiven Vorstellungen, sei die Mystik, zumindest in ihrer, wie er schreibt, „erhabeneren“ Gestalt, „une des manifestations les plus nettes de l’individualisme religieux“³⁰. Das Wesen der Mystik ist für ihn dabei „l’absorption dans l’abîme nue de la Foi“³¹.

²⁴ Zur Rolle von René Worms, zum Institut International de Sociologie sowie der Revue vgl. *Roger Geiger*, René Worms, l’organicisme et l’organisation de la sociologie, in: *Revue française de sociologie* 22 (1981) 345–360; *Terry N. Clark*, Marginality, Eclecticism, and Innovation: René Worms and the Revue Internationale de Sociologie from 1893–1914, in: *Revue internationale de sociologie* (2. Serie) 1–3 (1967) 12–27; *ders.*, Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences (Cambridge/Mass. 1973) 147–154.

²⁵ Vgl. u. a. *Roger Bastide*, Les Arméniens de Valence, in: *Revue internationale de sociologie* 39 (1931) 17–42; *ders.*, Les équilibres sociaux-religieux, in: *Revue internationale de sociologie* 45 (1937) 107–121; *ders.*, Les dernières métamorphoses de la psychologie et leurs répercussions sociologiques, in: *Revue internationale de sociologie* 46 (1938) 177–186.

²⁶ Vgl. *ders.*, Mysticisme et sociologie, in: *Revue internationale de sociologie* 36 (1928) 297–306 (im folgenden zitiert: *Bastide*, *Mysticisme*); *ders.*, Matériaux pour une sociologie du rêve [1933], wiederabgedruckt in: *ders.*, Le rêve, la transe et la folie (Paris 1972) 13–17.

²⁷ *Ders.*, *Les problèmes de la vie mystique* [1931], Nachdruck der 2. überarbeiteten Auflage von 1948 (Paris 1996); im folgenden zitiert: *Bastide*, *Problèmes*.

²⁸ *Ders.*, *Éléments de sociologie religieuse*, Nachdruck [1935] (Paris 1997); im folgenden zitiert, *Bastide*, *Éléments*.

²⁹ Vgl. *Reuter*, *Das wilde Heilige* 80–112.

³⁰ *Bastide*, *Problèmes* 197.

³¹ *Ders.*, *Mysticisme* 306.

Bastide bleibt also seiner Motivik treu: Der Mystiker, so meint er, stürze sich in einen unauslotbaren Abgrund, er öffne sich einer individuellen Grenzerfahrung: der Erfahrung des „Heiligen“³². Die Religion – als objektives, als soziales Kulturgebilde – schöpfe aus dieser subjektiven, dieser individuellen Erfahrung des Irrationalen, aus diesem, wie Bastide schreibt, „bouillonnement affectif“³³ in den Tiefen des Unbewußten. Insofern sei die Mystik „à l’origine“, „à la base“³⁴ der Religion, sie sei ihr dynamisches Prinzip, die Triebkraft der religiösen Institutionen und Rationalisierungen. In der Religion wird also gewissermaßen die ungezügelte Macht des „wildes Heiligen“ institutionell gebunden, unter Kontrolle gebracht, was aber auch bedeutet: Ihre Spontanität wird neutralisiert. Allerdings vermag die Religion das in der mystischen Versenkung erfahrene Irrationale in der Regel niemals vollständig zu absorbieren: „La vie mystique“, so Bastides Überzeugung, „tend toujours à déborder le milieu dans lequel elle s’incarne, voire même à le modifier“³⁵, „elle finit par se détacher des cadres dans lesquels elle se moultait primitivement, puis par les faire éclater“³⁶. Jener Anteil der mystischen Erfahrung aber, der über das Soziale gleichsam hinausschießt, der also nicht kulturell gebunden oder sublimiert werden kann, setzt Bastide zufolge sozial transformatorische Kräfte frei. Diese entfalten ihre Wirkung allerdings nicht zwingend im Bereich des religiösen Lebens. Vielmehr gibt es, so ist Bastide überzeugt, einen „mysticisme sans dieux“³⁷, zu dessen Artikulationsformen etwa Träume gehören können, aber auch soziale Utopien, revolutionäre Umstürze, Krieg und Gewalt und nicht zuletzt die Literatur wie überhaupt die Kunst. All diese Phänomene zeugen in Bastides Sicht von jener „geheimen Wirklichkeit“, die im Schoße der Vernunft schlummert³⁸ und die – wie es dem stets ambivalenten, dem „wildes Heiligen“ eigen ist – zugleich Abwehr und Verlangen hervorruft. Den Traum beispielsweise belegt Bastide mit Attributen, die in ihrer Ambivalenz an seine Umschreibung der mystischen Erfahrung denken lassen: Der traumbringende Schlaf, so notiert er, „brise l’une après l’autre les dernières tentatives de la conscience, effrayée devant l’abîme où elle va sombrer, et dont elle craint de ne pouvoir, ensuite, remonter. ... il nous attire et nous épouvante“³⁹. Von einem solch ambivalenten Zauber sind in Bastides Sicht auch sozialrevolutionäre Utopien und Bewegungen umgeben. Revolutionäre Gewalt – Bastide spricht von einer „mystique révolutionnaire“⁴⁰ – gilt ihm als Aus-

³² Vgl. *Ders.*, *Problèmes*, 41.

³³ Ebd. 203.

³⁴ Ebd. 12f.

³⁵ *Bastide*, *Éléments* 138.

³⁶ Ebd. 134.

³⁷ *Roger Bastide*, *Un mysticisme sans Dieux* [1931], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Le sacré sauvage et autres essais* (Paris 21997) 13–24.

³⁸ *Ders.*, [ohne Titel; Antwort auf eine „Enquête sur l’idée de la révolution“], in: *Signaux* 6 (1928) 25–26, hier 25; im folgenden zitiert: *Bastide*, *Enquête*.

³⁹ *Ders.*, *La plongée ténébreuse* [1932], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Le sacré sauvage et autres essais* (Paris 21997) 25–36, hier 25.

⁴⁰ *Ders.*, *Enquête* 25.

bruch des Unbewußten, jener stets im okkulten Untergrund der Gesellschaft schlummernden „réalité secrète“⁴¹.

Es sei erwähnt, daß Bastide, wenngleich er seine Vorstellungen fernab der avantgardistischen intellektuellen Milieus seiner Zeit entwickelt hat, mit seinem Interesse an den gesellschaftlichen Manifestationen des „Heiligen“ durchaus nicht allein stand. Ein in vieler Hinsicht ähnliches Anliegen hatte 1937 Georges Bataille (1897–1962), Roger Caillois (1913–1978) und Michel Leiris (1901–1990) bewogen, das *Collège de Sociologie* ins Leben zu rufen, eine Gruppe junger Intellektueller, die sich gemeinsam dem Studium der, wie es im Gründungsmanifest heißt, „présence active du sacré“ in der Gesellschaft verschrieben⁴². Zwar löste sich das *Collège de Sociologie* schon zwei Jahre nach seiner Gründung wieder auf, doch widmete sich insbesondere Bataille auch weiterhin der Erforschung der sozialen – vor allem der sozial destruktiven – Kräfte des „Heiligen“. In *Der verfemte Teil*, einer Schrift, an der er zwanzig Jahre gearbeitet hatte, bevor er sie schließlich 1949 veröffentlichte, versucht Bataille zu zeigen, daß jede Gesellschaft über mehr „Energie“ verfügt, als sie zu ihrer Erhaltung unmittelbar benötigt. Diese überschüssige „Energie“ aber müsse, so Bataille, in bestimmten Zeitabständen verschwendet beziehungsweise, wie er es nennt, „verausgabt“ werden⁴³. Würden keine gesellschaftlich sanktionierten Formen einer solchen „Verausgabung“ gefunden, komme es zu plötzlichen gewaltsamen Eruptionen mit zerstörerischen Konsequenzen: „[W]enn wir nicht die Kraft haben, die überschüssige Energie selbst zu zerstören“, so Bataille, „so zerstört sie uns wie ein unbezähmbares Tier, und wir selbst sind das Opfer der unvermeidlichen Explosion.“⁴⁴ Kollektive Gewaltausbrüche etwa wie Kriege, aber auch Gewaltexzesse im Privaten haben Bataille zufolge hier ihren Ursprung. Zur „grandiosesten Form sozialer Verausgabung“ aber wird ihm der Klassenkampf, die soziale Revolution⁴⁵. Bataille führt somit die soziale Dynamik – und zwar ihre destruktiven ebenso wie ihre kreativen Aspekte – auf den energetischen ‚Mehrwert‘ zurück, den eine Gesellschaft erzeugt: „Der Überschuß“, so schreibt er, „ist die Ursache für Bewegung, Strukturveränderung und Geschichte schlechthin.“⁴⁶ Bastide, so hatten wir gesehen, argumentiert in bezug auf das „mystische Leben“ ganz ähnlich und hat mit dem Motiv des Abgrunds immer wieder auf die Ambivalenz dieser irrationalen Mächte verwiesen.

⁴¹ Ebd.

⁴² Georges Bataille et al., Déclaration sur la fondation d'un Collège de Sociologie [1937], in: Denis Hollier (Hrsg.), *Le Collège de Sociologie 1937–1939* [1979] (Paris 21995) 26–27 hier 27.

⁴³ Vgl. ders., *Der verfemte Teil* [1949], in: ders., *Die Aufhebung der Ökonomie* (München 1975) 22–234, hier 45; im folgenden zitiert: Bataille, *Der verfemte Teil*.

⁴⁴ Ebd. 48.

⁴⁵ Ders., *Der Begriff der Verausgabung* [1933], in: ders., *Die Aufhebung der Ökonomie* (München 1975) 7–31, hier: 27; im folgenden zitiert: Bataille, *Verausgabung*.

⁴⁶ Ders., *Der verfemte Teil* 140. Hierin liegt übrigens ein Unterschied zum Ansatz René Girards, der in seinem Hauptwerk *Das Heilige und die Gewalt* von 1972 (dt. Frankfurt a. M. 1992) den Mangel – und nicht, wie Bataille, den Überschuß – für gewaltsame gesellschaftliche Umbrüche verantwortlich macht.

Wir sind nun auf den Spuren Bastides Mitte der dreißiger Jahre angekommen – und es sei daran erinnert, daß Bastide zu diesem Zeitpunkt noch immer Gymnasiallehrer ist. Für den Sprung in die Universität fehlt ihm nach wie vor die der Habilitation vergleichbare sogenannte *thèse d'État*. Entschlossen, diese Hürde zu nehmen, wendet sich Bastide nun aber eigenartigerweise nicht, wie man es wohl erwartet hätte, an Gaston Richard, sondern an einen Vertreter des engeren Durkheim-Kreises: an Maurice Halbwachs (1877–1945), der damals an der Straßburger Universität lehrt. Was Bastide als Habilitation vorschwebt, ist eine Arbeit über die, wie er an Halbwachs schreibt, „cadres sociaux du mysticisme“⁴⁷. Dieser in Anlehnung an Halbwachs' Werk *Les cadres sociaux de la mémoire*⁴⁸ gewählte Titel deutet darauf hin, daß Bastide zwar seinem Thema, der Mystik, treu bleiben will, sich künftig aber intensiver den gesellschaftlichen Anteilen der mystischen Erfahrung zuwenden möchte. Immerhin stellt die Gesellschaft, wie er schon in seinem Buch von 1931 schreibt, das Sprungbrett zur Verfügung, von dem aus der Mystiker „bondira vers la connaissance ineffable“⁴⁹. Das heißt, der Mystiker nutzt nach Bastides Überzeugung die religiöse Tradition, in der er steht, nicht nur nachträglich, um, wie unvollkommen auch immer, seine individuelle mystische Erfahrung zu artikulieren; vielmehr präfiguriert die religiöse (und also gesellschaftlich geformte) Tradition auch das mystische Erleben selbst. Wie sollte man sonst verstehen, so fragt Bastide, „que le Dieu appréhendé par le chrétien soit le Dieu des évangiles, par le bouddhiste le Bouddha, par le mahométan Allah, sinon parce que le mysticisme s'insère dans une tradition et que, à son insu, les formes collectives religieuses pèsent sur lui de toutes leurs forces contraignantes“⁵⁰? Beim Sprung in den Abgrund werden somit nicht alle sozialen Bande gelöst: „Le Dieu que le mystique trouve au dedans de lui“, so konstatiert Bastide, „n'est autre que le Dieu extérieur que lui fournit la tradition“⁵¹. Dieser Gedanke freilich ist nun von Durkheims *représentations collectives* nicht weit entfernt⁵². Insofern ist Bastides Entscheidung, sich dem Durkheim-Kreis anzunähern, auch nicht so befremdlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Halbwachs jedenfalls – der sich übrigens in einem Brief an Bastide selbst als „le plus bergsonien“ unter den Durkheimianern bezeichnet⁵³, aber vor allem als der weberianischste unter ihnen gelten kann – ist offenkundig an

⁴⁷ Im April 1935 unterbreitet Bastide Halbwachs erstmals brieflich mögliche Projektthemen, die sich allerdings (da die Briefe Bastides an Halbwachs nicht gefunden werden konnten) nur aus den Antwortschreiben Halbwachs' rekonstruieren lassen; vgl. die Briefe Halbwachs' an Bastide vom 16. 4. 1935 und vom 21. 7. 1936 (Nachlaß Roger Bastide, Privatbesitz Familie Bastide).

⁴⁸ Vgl. Maurice Halbwachs, *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen* [1925] (Frankfurt a. M. 1985).

⁴⁹ Bastide, *Problèmes* 30.

⁵⁰ Ebd. 198.

⁵¹ Ebd.; ferner: *ders.*, *Mysticisme* 304.

⁵² Vgl. Émile Durkheim, Marcel Mauss, *Über einige primitive Formen der Klassifikation*. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen [1901/1902], in: Émile Durkheim, *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis* (Frankfurt a. M. 1993) 169–256.

⁵³ Maurice Halbwachs an Roger Bastide, Straßburg, 16. 4. 1935 (Nachlaß Roger Bastide, Privatbesitz Familie Bastide).

Bastides Vorhaben interessiert. Er rät ihm, Kontakt mit Marcel Mauss aufzunehmen, dem Neffen und engsten Vertrauten Durkheims. Bastide folgt seinem Rat, und obwohl Mauss ihn zunächst nicht gerade mit offenen Armen empfängt, ergibt sich ein dauerhafter Kontakt, in dessen Verlauf sich seine Habilitationspläne konkretisieren⁵⁴. Und als Bastide schließlich 1937 nach jahrelangen Bemühungen, eine Stelle in der Nähe von Paris zu erhalten, nach Versailles versetzt wird, scheinen die Bedingungen günstig. Denn von nun an könnte er die Kurse von Mauss an der *École Pratique*, der Graduiertenschule der Sorbonne, besuchen und seine akademische Laufbahn zielstrebig vorantreiben. Doch Bastide gibt den ersehnten Posten in Versailles schon nach sechs Monaten wieder auf. Inzwischen hat ihn aus Brasilien ein verlockendes Angebot erreicht: Er soll Professor an der wenige Jahre zuvor gegründeten Universität von São Paulo werden, als Nachfolger von Claude Lévi-Strauss.

V.

Bastide tritt die Stelle an, zunächst mit der Absicht, schon nach wenigen Jahren – ausgestattet, so stellte er sich das wohl vor, mit allerlei exotischem Material für seine Habilitation über die „sozialen Rahmen des Mystizismus“ – nach Frankreich zurückzukehren. Doch wieder kommt es anders, denn in Europa bricht der Krieg aus, und an eine Rückkehr ist einstweilen nicht zu denken. Bastide richtet sich also in Brasilien ein – und das gelingt ihm erstaunlich gut. So publiziert er bereits seit 1938 regelmäßig Chroniken im *Estado de São Paulo* und im *Diário de São Paulo*, den beiden wichtigsten Tageszeitungen der erwachenden Metropole. Hier schreibt er über das in dieser Zeit tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationen außerordentlich dynamische kulturelle und soziale Leben der Stadt, er beobachtet die rasant voranschreitende städtebauliche Entwicklung, die Migrantenmilieus, die avantgardistische Kunst- und Theaterszene; daneben stehen Lektürenotizen, Reisebeschreibungen, Künstler-, Schriftsteller- und Gelehrtenporträts sowie allgemeine kulturpolitische oder philosophische Kommentare⁵⁵. Vor allem aber schreibt er über die Literatur: über die französische, in erster Linie jedoch über die brasilianische, die er seit seiner Ankunft mit enthusiastischem Eifer kennenzulernen sucht.

⁵⁴ Vgl. die elf in den Jahren 1936 bis 1939 verfaßten Briefe Bastides an Mauss sowie die beiden Durchschläge von Briefen Mauss' an Bastide, die sich im Nachlaß Henri Hubert/Marcel Mauss im Archiv des Collège de France in Paris befinden; ferner zwei Briefe von Mauss an Bastide aus den Jahren 1936 und 1937 im persönlichen Nachlaß Bastides (Privatbesitz Familie Bastide).

⁵⁵ Um die Bedeutung zu verstehen, die diese feuilletonistische Arbeit für Bastides Integration ins intellektuelle Milieu São Paulos hat, muß man sich vergegenwärtigen, daß es damals in Brasilien noch kaum fachwissenschaftliche Publikationsorgane gab. Alle wichtigen intellektuellen Debatten wurden daher in der Tagespresse ausgetragen. Bastide, der im intellektuellen Feld in Frankreich eine ausgesprochen marginale Position hatte, steht also in São Paulo von Beginn an im Zentrum der regen Debatten und hat Kontakt zu allen einflußreichen Persönlichkeiten in Kultur und Wissenschaft.

Oder, um es zutreffender zu formulieren: mittels derer Bastide versucht, sich Brasilien, dieses ihm ganz und gar fremde Land, zu erschließen.

Denn tatsächlich wird ihm die brasilianische Literatur zum entscheidenden Medium bei der Entdeckung Brasiliens, seiner Kultur und Geschichte, seiner Religionen. Zwar ist die Literatur, wie gezeigt wurde, für Bastide zunächst einmal eine kreative Artikulationsform der stets individuellen Versenkung eines Autors in die gesellschaftlichen Abgründe. Sie ist aber mehr als das: In ihr gelangen immer auch die kulturellen und gesellschaftlichen, die religiösen Traditionen zum Ausdruck, in denen der Autor oder die Autorin jeweils steht. Für die Literatur gilt also das gleiche wie für die Mystik: Sie ist eingebettet in „soziale Rahmen“. So wie die Gesichtszüge des Gottes, dem der Mystiker in seinem Innersten begegnet, von der religiösen Tradition präfiguriert sind, in der er steht, so spiegelt auch das literarische Imaginäre nach Bastides Überzeugung nicht allein die individuelle Kreativität des Schriftstellers oder der Schriftstellerin wider, sondern weist immer auch Spuren der kollektiven Sensibilitäten einer Gesellschaft, einer Religion, einer Kultur auf. Bastide spricht daher der Literatur einen hermeneutischen Wert auch für die Soziologie zu, denn deren methodische Reichweite hält er – hierin bleibt er seinem Lehrer Gaston Richard auch noch in Brasilien treu – für begrenzt: „La sociologie“, so erklärt Bastide 1944, „nous permet de découvrir les structures sociales, l'écore externe du pays. Mais il faut aller plus loin si nous voulons comprendre une nation; il faut essayer de pénétrer jusque dans son âme.“ Und was die Soziologie nicht leisten kann, erhofft er sich von der Literatur: „Or, il ma semblé“, so fährt er fort, „que la lecture des poètes pourrait m'introduire dans le jardin secret⁵⁶“, in den „geheimen Garten“ Brasiliens.

In einem fiktiven Streitgespräch mit einem ebenso fiktiven Kritiker bezeichnet Bastide zwei Jahre später die Literatur, die Dichtung, sogar als eine „soziologische Methode“ und den poetischen Ausdruck als „eine Form wissenschaftlicher Genauigkeit“⁵⁷. Und er erklärt: „Wenn der Soziologe sich darauf beschränkt, die Dinge in bestimmte Schubladen zu packen ..., so wird er uns nicht mehr liefern als eine Museumsvision; das Soziale wird einfach in eine Vitrine gestopft. Ich will aber keine Wissenschaft, die nach Insektiziden riecht.“ „... Müßte er [der Soziologe, AR] also nicht“, so fragt Bastide, „sozusagen wie ein Taucher vorgehen, der sich ins Meer stürzt, um, zumindest annähernd, die flüssige Fülle kennenzulernen?“ Und er behauptet: „Die Poesie ist dieser Sprung.“⁵⁸ Auch hier begegnen wir also dem

⁵⁶ Roger Bastide, *L'année poétique* [1944], wiederabgedruckt in: *Bastidiana* 10–11 (1995) 135–141, hier 135.

⁵⁷ Vgl. *ders.*, A propósito da poesia como método sociológico/Segunda conversa com o crítico [1946], wiederabgedruckt in: *Maria Isaura Pereira de Queiroz* (Hrsg.), Roger Bastide (São Paulo 1983) 81–87; im folgenden zitiert: *Bastide*, *Poesia como método*.

⁵⁸ „Se o sociólogo se limitar a fazer entrar as coisas em certos quadros... não nos dará mais do que uma visão do museu; o social ficará empalhado dentro de uma vitrine. Não quero uma ciência que cheire de inseticidas. ...Não deverá ele, pois, proceder um pouco como o mergulhador que se joga no mar para conhecer, ao menos aproximadamente, a riqueza líquida? A poesia é este mergulho“ (ebd. 83).

Motiv des Abgrunds, der gefährlichen, der rätselhaften Tiefen, in denen eine Wahrheit verborgen ist, ohne deren Erkenntnis das Wissen über die Welt ein oberflächliches bleibt. Doch entzieht sich dieser okkulte Untergrund der Gesellschaft dem sozialwissenschaftlichen Zugriff. Die Soziologie, so könnte man in Wiederaufnahme des eingangs aufgerufenen Motivs aus der Odyssee sagen, kann sich nicht vom Schiffsmast lösen. Anders jedoch verhält es sich mit der Literatur, die daher in Bastides Augen ein unverzichtbares Korrektiv bildet: „Entweder“, so schreibt er, „beschränkt sich die Soziologie auf die Beschreibung des Rationalen in der Gesellschaft und formt daraus ein harmonisches Ganzes, das jedoch voller Lücken ist, oder aber sie wird sich entscheiden, eine totale Wissenschaft zu sein, und dann wird sie ein Bild der irrationalen Elemente, der verwirrenden und ergreifenden Tiefen, der Bewegungen der Masse, der Gebote des kollektiven Unbewußten geben müssen“⁵⁹. Letzteres leistet für ihn die „intuition poétique“⁶⁰, denn, so Bastide: „die Poesie ist das einzige Licht, das imstande ist, die Welt der Dunkelheit zu erhellen“⁶¹.

Bei seiner Annäherung an Halbwachs und Mauss hatte Bastide Mitte der dreißiger Jahre zeitweilig versucht, seinen ‚Sicherheitsabstand‘ zum Rand der Abgründe zu vergrößern, d. h. sich an den sozialwissenschaftlichen Methoden-Mainstream zu halten. Doch in Brasilien scheint die Faszination, die für ihn von den unbekannten Abgründen ausgeht, erneut zu wachsen. Bastide lockert daher gewissermaßen seine Schutzmaßnahmen – ganz aufgeben wird er sich gleichwohl nicht. Die brasilianische Literatur kommt ihm bei diesem Balanceakt zur Hilfe: Sie erlaubt ihm, einen Blick in die Abgründe der fremden Gesellschaft, ihrer Kulturen und Religionen zu werfen – wohlgemerkt: ohne selbst zu springen. Sie wird ihm, wie er schon 1938 in einem Brief an Mário de Andrade, einen der bedeutendsten brasilianischen Schriftsteller des 20. Jahrhunderts, schreibt, „le guide le plus sûr pour pénétrer les profondeurs de l’âme noire, car souvent l’intuition du poète va plus loin que le coup de sonde du savant“⁶².

Bis zum Kriegsbeginn läßt Bastide allerdings – dieser wiedererwachten Lust am Abgründigen zum Trotz – auch den Kontakt zu Marcel Mauss nicht abbrechen. Brieflich hält er ihn über seine Habilitationspläne auf dem laufenden, die sich jedoch unter den gewandelten Bedingungen bald verändern: Denn gleich zu Beginn seines Aufenthaltes in Brasilien scheint sich Bastide entschlossen zu haben, über die afrobrasilianischen Religionen zu arbeiten⁶³. Wie er zu dem – damals in Europa

⁵⁹ „...ou a sociologia se limita à descrição do que é racional na sociedade, formando um todo harmonioso, mas cheio de lacunas, ou então resolverá ser uma ciência total e terá de reproduzir uma imagem desses elementos irracionais, desses fundos perturbadores et sentimentais, desses movimentos de massa, dos ditames do inconsciente coletivo“ (ebd. 85).

⁶⁰ *Ders.*, La poétique de Bergson [1941], wiederabgedruckt in: Bastidiana 10-11 (1995) 131-134, hier 132.

⁶¹ „a poesia é a única luz capaz de iluminar o mundo da obscuridade“ (*Bastide*, Poesia como método 85).

⁶² Roger Bastide an Mário de Andrade, São Paulo, 27.5.1938 (Archiv des Instituto de Estudos Brasileiros: MA-C-CPL, No. 1297).

⁶³ Wenn er im eben zitierten Brief an Mário de Andrade von der „schwarzen Seele“ spricht, die er kennenzulernen sucht, klingt dieses Interesse ja auch bereits an.

ganz und gar entlegenen – Thema kam, ist unklar. Möglicherweise hat Mauss es angeregt, hatte er doch im Jahr 1900 in der *Année sociologique* dasjenige Buch rezensiert, das als Gründungsbuch der afro-brasilianischen Religionsforschung gilt: das Werk des brasilianischen Gerichtsmediziners und anthropologischen Autodidakten Raymundo Nina Rodrigues über den, wie es im Titel heißt, „animistischen Fetischismus der Neger Bahias“⁶⁴.

Doch wie auch immer seine Entscheidung zustande gekommen sein mag – Bastide widmet sich fortan der Erforschung der afrobrasilianischen Religionen, d. h. er errichtet eine *Dépendance* seines „religiösen Laboratoriums“ in einer Gegend, die in der damaligen religionssoziologischen und -ethnologischen Forschungslandschaft als wenig kultiviert galt. Denn in einer Zeit, in der das Echo des Evolutionismus noch nicht verhallt war, hielt man es im allgemeinen für wenig gewinnbringend, sich mit kulturell bzw. religiös hybriden Gesellschaften und Religionen zu befassen. Es dominierten zwei Forschungsansätze, die sich als Fortsetzungen der jeweiligen Forschungsprogramme von Max Weber und Émile Durkheim ausweisen lassen: Zum einen widmete man sich der Erforschung vermeintlich hochentwickelter Formen des kulturellen bzw. des religiösen Lebens, wie man sie in der okzidentalen Religionsgeschichte zu finden meinte (dies war das Programm Webers); zum anderen richtete man das Augenmerk auf die mutmaßlich frühesten, die „primitiven“, die „elementaren“ Formen des religiösen Lebens (dies war das Programm Émile Durkheims). Hybride, synkretistische Religionen bzw. Kulturen blieben zwischen diesen beiden vorherrschenden Ansätzen weitgehend ausgeblendet, und eine Beschäftigung mit ihnen war wenig opportun. Heute sieht man das freilich ganz anders – und Bastide hat auf diesem Weg Pionierarbeit geleistet. Sein Interesse an den afrobrasilianischen Religionen richtete sich auf den Wandel der Erfahrung des „Heiligen“ unter den Bedingungen von Migration und Exil. Diese Problemkonstellation schärft nun erneut seine Aufmerksamkeit für die Bedeutung der „sozialen Rahmen“ des mystischen Lebens und läßt ihn damit an Forschungsinteressen anknüpfen, über die er sich im Hinblick auf seine *thèse d'État* seit einigen Jahren mit Maurice Halbwachs und Marcel Mauss beriet. So wird Bastide – wenngleich erst viele Jahre später – in seiner *thèse d'État* zeigen, wie die „sozialen Rahmen“ der afrikanischen Religionen in Brasilien rekonstruiert wurden und wie auf diese Weise die ihnen eigene mystische Erfahrung auch im brasilianischen Exil fortleben konnte⁶⁵. Er wird also schließlich tatsächlich das Programm realisieren, das er in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre im Gespräch mit Halbwachs und Mauss entworfen hatte.

⁶⁴ Marcel Mauss, Rez.: Nina Rodrigues, *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, in: *Année sociologique* 5 (1900/01) 224–225; das Werk von Nina Rodrigues basiert auf einer Artikelserie, die zuerst 1896/97 in der *Revista Brasileira* veröffentlicht wurde; 1900 erschien sie in einer vom Autor selbst besorgten französischen Übersetzung in Buchform; 1935 wurden die portugiesischen Originaltexte erstmals zusammenhängend publiziert: *Nina Rodrigues, O animismo feticista dos negros bahianos* [1896/97], Nachdruck (Rio de Janeiro 1935).

⁶⁵ Vgl. dazu unten.

Daß allerdings bis zur Vollendung dieses Projekts noch beinahe zwei Jahrzehnte verstreichen sollten, ahnt Bastide, als er 1938 in Brasilien eintrifft, nicht. Im Gegenteil: Er plant baldige Feldforschungsreisen in den brasilianischen Nordosten, die ‚Wiege‘ der afrobrasilianischen Religionen, vor allem des Candomblé. Doch nicht zuletzt wegen umfangreicher Verpflichtungen in São Paulo kann er erst 1944 zu seiner ersten Feldforschungsreise in den Nordosten aufbrechen; weitere Reisen folgen 1949, 1951, 1962 und schließlich 1973. Was genau Bastide im Candomblé erlebte, wie tief er sich über die Abgründe des „wilden Heiligen“ beugte, die sich im Candomblé vor ihm aufboten, wissen wir nicht. In der Einleitung zu seinem großen Werk *Les religions africaines au Brésil* bezeichnet er sich zwar selbst als einen „frère en la foi, avec les mêmes devoirs et le mêmes privilèges que les autres, du même grade que moi“⁶⁶, und spricht in Vorträgen bzw. Texten aus den Jahren 1970 und 1973 sogar von „Initiation“⁶⁷, doch sollte man aus diesen Äußerungen keine allzu weitreichenden Schlüsse ziehen. Denn die Initiation in den Candomblé erfolgt, wie Bastide im übrigen auch selbst darlegt, in mehreren Stufen; grob lassen sich drei unterscheiden, und eigenen Angaben aus dem Jahr 1970 zufolge hat Bastide 1951 zwar die erste dieser Stufen erklommen, nicht aber die beiden anderen⁶⁸. Dennoch bezeichnet sich Bastide mit Recht als einen „Glaubensbruder“ des Candomblé: Denn bereits in dem ersten, dem basalen Initiationsritual wird ein unauflösliches Band zwischen dem Initianden und demjenigen Gott geknüpft, der zuvor mit Hilfe des Orakels als Schutzgott des Initianden ermittelt wurde. Bastides *orixá* – wie die Götter im Candomblé heißen – ist *Xangô*, der Blitz und Donner befehligt und in mythischer Vorzeit König der nigerianischen Stadt Oyó war, einer der populärsten Götter des afrobrasilianischen Pantheons, temperamentvoll, machtbewußt, doch gerecht. Sein Symbol ist die Doppelaxt, und im afrokatholischen Synkretismus wird er meistens mit dem lanzenwerfenden Heiligen Georg identifiziert, aber auch mit dem Heiligen Hieronymus, da zu dessen Ikonographie der Löwe gehört, ein Königssymbol. Bastide hat der Initiationszeremonie, der er sich unterworfen hat, große Bedeutung beigemessen; so hat er etwa nach eigenem Bekunden in der Folge die Tabus respektiert, die seinem Status als *filho de Xangô*, als „Sohn“ *Xangôs*, wie man im Candomblé sagt, entsprachen. Seine Begegnung mit dem Candomblé markiert also eine Zäsur in seinem Leben, er selbst spricht, als er 1973 seinen, wie er es nennt, „spirituellen Lebensweg“ rekonstruiert, von einer „mental Bekehrung“⁶⁹.

⁶⁶ Bastide, *Religions africaines* 38.

⁶⁷ Vgl. ders., *Conférence sur les phénomènes de la participation* [Vortrag Februar 1970], erstmals veröffentlicht in: *Bastidiana* 2 (1993) 65–73 (im folgenden zitiert: *Bastide*, *Conférence*); ders., *Introdução*, in: ders., *Estudos afro-brasileiros* (São Paulo 1973) IX–XXI (im folgenden zitiert: *Bastide*, *Introdução*).

⁶⁸ Vgl. ders., *Conférence* 67. Es wäre möglich, daß er während seiner letzten Reise nach Brasilien im Herbst 1973 auch die zweite Stufe erlangt hat; angesichts der Kürze seines letzten Aufenthaltes in Bahia kann dies aber als sehr unwahrscheinlich gelten; dem dritten und letzten Initiationsritual hat er sich jedenfalls sicher nicht unterzogen.

⁶⁹ Vgl. ders., *Introdução* Xf.

Die tiefen Eindrücke seiner ersten Reise in den brasilianischen Nordosten im Jahr 1944 hat Bastide in einem Reisebericht geschildert, den er selbst sehr zutreffend als „poetisch-soziologisch“ bezeichnet hat. Dieser Bericht, der 1945 unter dem Titel *Imagens do Nordeste mística em branco e preto* – „Bilder des mystischen Nordostens in schwarz-weiß“ – in Brasilien erschien, gibt eindrücklich Zeugnis von Bastides Verzauberung. Der nüchternen Schreibtischarbeit scheint seine Leidenschaft für den Candomblé indes eher abträglich gewesen zu sein, denn mit seiner Habilitation über die afroamerikanischen Religionen kommt Bastide auch in den folgenden Jahren nur schleppend voran. Erst 1957 – er ist jetzt 59 Jahre alt und seit beinahe zwei Jahrzehnten Universitätsprofessor – wird er seine *thèse d'État* im Fach Soziologie an der Sorbonne einreichen. Gemäß der damaligen Vorgaben handelt es sich um zwei eigenständige religionsethnologische bzw. soziohistorische Schriften: *Les religions africaines au Brésil* und *Le Candomblé de Bahia*⁷⁰. Sechs Jahre zuvor, 1951, hatte er bereits einen Ruf an die VI. Sektion der *Ecole Pratique des Hautes Etudes* erhalten, die sozial- und kulturwissenschaftliche Sektion der Graduiertenschule der Sorbonne, der damals Lucien Febvre vorstand. Bastide, damals noch immer Professor an der Universität São Paulo, nahm den Ruf an, pendelte allerdings drei Jahre halbjährlich zwischen São Paulo und Paris. Erst 1954, nach sechzehn Jahren in Brasilien, kehrte er definitiv nach Frankreich zurück.

VI.

Aus einer „société en transition“⁷¹, wie er es nennt, einer Gesellschaft also im Übergang von der Traditionalität zur Moderne – das war (und ist) Brasilien –, kommt Bastide Ende der fünfziger Jahre zurück nach Frankreich, eine moderne, säkulare Industriegesellschaft, die sich seit seinem Fortgang 1938 tiefgreifend gewandelt hat. Und erneut fragt sich Bastide, was unter diesen Bedingungen aus der Erfahrung des „Heiligen“ wird. In dem bereits erwähnten Vortrag mit dem Titel *Le sacré sauvage* erklärt er 1973: „Il est vrai que Nietzsche a proclamé la mort des dieux ... que les sociologues nous rabattent les oreilles, depuis quelques décennies avec leur processus de ‚sécularisation‘ ... Mais la mort des dieux institués“, so fragt er, „entraîne-t-elle la disparition de l'expérience instituante du Sacré à la recherche de nouvelles formes où s'incarner“⁷²? Eine rhetorische Frage: Denn für Bastide bleibt das „Heilige“, das „wilde Heilige“, eine Instanz, die auch in der Moderne ihre ambivalente Wirkmacht nicht eingebüßt hat. Allerdings, so seine Diagnose, finde das „Heilige“ in der säkularisierten und rationalistisch überformten Gesell-

⁷⁰ Vgl. *ders.*, *Religions africaines*; *ders.*, *Le Candomblé de Bahia* (Paris 1958); im folgenden zitiert: *Bastide*, *Candomblé*.

⁷¹ Vgl. *Roger Bastide*, *Les métamorphoses du sacré dans les sociétés en transition* [1959], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Le prochain et le lointain* (Paris 1970) 227–237; im folgenden zitiert: *Bastide*, *Le prochain*.

⁷² *Ders.*, *Sacré sauvage* 123.

schaft kaum mehr sozial und kulturell gebilligte Artikulationsformen, es habe keinen Platz mehr in der symbolischen Ordnung der Gesellschaft. Während die traditionellen Gesellschaften die Kommunikation mit dem Irrationalen stets aufrecht erhalten hätten – indem etwa Träume, Tranceerfahrungen, aber auch Wahnzustände religiös kodiert und so in den öffentlichen Diskurs integriert würden⁷³ – seien in der modernen Gesellschaft die Kommunikationskanäle zwischen dem „Heiligen“ (für das Bastide in dieser letzten Werkphase zunehmend auch synonym den Begriff des Imaginären verwendet⁷⁴) und der symbolischen Ordnung oftmals verbaut. Von den in den Abgründen schwelenden, wilden Kräften des „Heiligen“ könne daher keinerlei schöpferischer Impuls mehr für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens ausgehen, ihre transformatorische, vitale Dynamik bleibe ungenutzt. Die Anfänge dieser Trennung sieht Bastide geistesgeschichtlich bereits bei Descartes angelegt: „Nous avons fermé les portes depuis Descartes,“ so notiert Bastide 1967, „entre la nuit et le jour.“⁷⁵ Den Göttern und Dämonen wurde damit sozusagen das öffentliche Rederecht entzogen. Doch der Sieg der Vernunft über das dunkle Reich des Imaginären ist für Bastide nur ein Pyrrhussieg: Denn nunmehr bricht sich das aufgestaute „wilde Heilige“ zügellos Bahn, die Götter rächen sich gegen ihre Entmachtung und kehren auf zwei Wegen zurück: Zum einen in Gestalt kollektiver Bewegungen; in diesem Sinne deutet Bastide die zyklisch wiederkehrenden anti-modernen Strömungen (von der Romantik über den Surrealismus bis hin zum Mai 1968) als eruptive Aufstände des „wildes Heiligen“, des Imaginären gegen eine erstarrte symbolische Ordnung. Zum anderen kehren die aus der Öffentlichkeit der Gesellschaft abgedrängten Götter und Dämonen, so meint Bastide, in Gestalt individueller Wahnvorstellungen wieder:

„Die Wege, die das Natürliche mit dem Übernatürlichen verbanden“, so schreibt Bastide 1965 in seiner *Soziologie der Geisteskrankheiten*, „sind allmählich für den Verkehr gesperrt worden. ... Die Toten und die Götter retten sich aber. Sie haben andere Wege entdeckt, auf denen sie sich auf die Erde schleichen, die sie zurückweist. Sie haben andere Masken angelegt, damit man sie nicht erkennen und fortjagen kann. Sie kommen wieder, aber in Form von ‚Phantasiegebilden‘. Die Toten und die Götter waren nicht gefährlich, denn ihr Kommen war durch die Kollektivität kontrolliert, verlief nach strengen und traditionellen Regeln. Ihre Rückkehr als Phantasiegebilde auf heimlichen Wegen, durch die Nacht des Unbewußten, nicht mehr beim hellen Licht des öffentlichen Festes, stellt für die geistige Gesundheit eine große Gefahr dar.“⁷⁶ So sind die modernen Geisteskrankheiten für Bastide eine Art Racheakt des zum Schweigen gebrachten „wildes Heiligen“: „la folie“,

⁷³ Vgl. etwa *ders.*, *Le rêve, la transe et la folie* (Paris 1972); im folgenden zitiert: *Bastide*, *Rêve*.

⁷⁴ Bastides Rede vom „Imaginären“ (in Gegenüberstellung zum „Symbolischen“) weist Anklänge an Jacques Lacan auf; vgl. dazu *Reuter*, *Das wilde Heilige* 331–340.

⁷⁵ *Roger Bastide*, *Sociologie du rêve* [1967], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Rêve* 27–40, hier 29; vgl. auch: *ders.*, *Prométhée ou son vautour. Essai sur la modernité et l'anti-modernité* [1974], wiederabgedruckt in: *ders.*, *Le sacré sauvage et autres essais* (Paris 21997) 163–182, hier 177f.

⁷⁶ *Ders.*, *Soziologie der Geisteskrankheiten* [1965] (Köln 1973) 233; im folgenden zitiert: *Bastide*, *Geisteskrankheiten*.

so schreibt er 1968, „n'est pour moi que la forme pathologique du Sacré, ou – si vous préférez – sa révanche finale“⁷⁷.

Bastides Antwort auf die selbstgestellte Frage, ob der Tod der altbekannten Götter auch den Untergang der schöpferischen Erfahrung des „Heiligen“ mit sich bringe, mündet also in eine Beschäftigung mit den Pathologien der Moderne: So sieht er zwar nicht die ambivalenten Kräfte des „wildes Heiligen“ selbst versiegen, sehr wohl aber droht nach seiner Diagnose der Verfall der kulturellen Kompetenzen im Umgang mit dessen kreativem Potential. Denn während die einen die Verbindungstür zum „Heiligen“ ganz zuschlagen wollten, suchten die anderen – dies etwa sieht Bastide in den Exzessen des Mai 1968 geschehen – lediglich die Wildheit des „Heiligen“, des Irrationalen, des Imaginären zu entfesseln. Beide Seiten jedoch begeben sich damit, so seine Sorge, der kulturellen Kompetenz, die Kräfte des „wildes Heiligen“ zu kontrollieren, sie zum Nutzen der Gesellschaft zu kanalisieren, wie es in traditionellen Gesellschaften geschehe, die den Botschaften von Traum, Trance und Wahnsinn einen Platz im symbolischen Gefüge gäben.

Wird nun aber die Ambivalenz des „Heiligen“, seine Wildheit, nicht mehr gebändigt, wird also das Imaginäre nicht mehr ins Symbolische überführt, so wird es entweder zu einer Gefahr, oder aber seine schöpferischen Energien bleiben wirkungslos, versiegen ganz einfach, werden verschwendet in einem einzigen eruptiven Akt⁷⁸. Bataille hat wohl mit seiner Theorie der „Verausgabung“ angestauter gesellschaftlicher Energien in Kriegen, Gewaltausbrüchen, sexuellen Exzessen etc. etwas Ähnliches gemeint⁷⁹. Bastide aber, der in den Abgründen des „wildes Heiligen“ verborgene Botschaften vermutet, geht es nicht um eine solche Entfesselung, eine solche „Verausgabung“. Das „wilde Heilige“ darf in seinen Augen nicht „verausgabte“, sondern es muß geborgen werden. Den Gesang der Sirenen nicht nur zu vernehmen, sondern auch im sozialen und kulturellen Leben vernehmbar zu machen – dies ist die Herausforderung, der er sich zu stellen versucht⁸⁰. Deshalb

⁷⁷ *Ders.*, Religions africaines et structures de civilisation, in: *Présence Africaine* 66 (1968) 98–111, hier 104. Gestützt auf seine vergleichenden Untersuchungen des Wahns in traditionellen und modernen Gesellschaften spricht Bastide auch von einer „Säkularisierung des Wahnsinns“, die sich parallel zur Säkularisierung der Gesellschaft vollziehe. Denn da in säkularen Gesellschaften religiöse Deutungsmuster keine soziale Akzeptanz mehr fänden, veränderten sich, so Bastide, beim Übergang von der traditionellen zur modernen Gesellschaft auch die Verhaltensmuster psychisch Kranker. So trete etwa der als Schamanismus oder Prophetie gedeutete religiöse Wahn in okzidental geprägten Gesellschaften signifikant hinter psychosomatische Ausdrucksformen zurück (vgl. *ders.*, *Geisteskrankheiten* 232).

⁷⁸ *Ders.*, Discipline et spontanéité dans les trances afro-américaines, in: *ders.*, *Rêve* 91–97; *ders.*, *Sacré sauvage* 143.

⁷⁹ Vgl. Bataille, *Der verführte Teil*; *ders.*, *Verausgabung*; sowie oben Abschnitt IV.

⁸⁰ So geht es Bastide, wenn er sich in seiner letzten Werkphase intensiv mit dem Wahnsinn beschäftigt, nicht eigentlich um das Studium der Geisteskrankheiten; er sucht vielmehr, seine Idee vom „Wahnsinn als Wissenschaft“ zu entwickeln, d. h. die Idee einer Kulturwissenschaft, die in die Abgründe hinabsteigt, „pour en extraire les trésors cachés et les faire ruisseler, après, à la lumière du soleil de la conscience claire“ (*ders.*, *Introduction*, in: *ders.* [Hrsg.], *Les sciences de la folie* [Paris 1972] 9–36, 21 f.).

klammert er sich an den Zaun, oder, um in der Bildwelt der Odyssee zu bleiben, an den Schiffsmast. Die Spannung zwischen Abgrund und schützendem, aber eben auch einengendem Zaun, zwischen Gesang der Sirenen und Schiffsmast, ist in seinen Augen konstitutiv für das gesellschaftliche, das kulturelle, das religiöse Leben – und die Herausforderung des ‚Religionsintellektuellen‘ besteht für ihn darin, sich ihr zu stellen. Denn diese Spannung kann und darf, so seine Überzeugung, nicht zu einer der beiden Seiten aufgelöst werden: Wird der Zaun niedergerissen, so droht entweder eine Zerstörung der Gesellschaft, oder aber es kommt zu einer harmlosen Verschwendung des kreativen Potentials (wie etwa, nach Bastides Urteil, im Mai 1968⁸¹). Entscheidet sich eine Gesellschaft andererseits, den Zaun möglichst undurchlässig zu machen, ihn so hoch zu ziehen, daß der Blick in den Abgrund versperrt ist (wie es in Bastides Augen in den technokratischen Gesellschaften der „westlichen“ Welt geschieht⁸²), so schneidet sie sich selbst von ihren vitalen Kräften ab. Die Folge ist dann eine Verkümmern des sozialen, kulturellen, des religiösen Lebens; ungefährlich aber ist auch diese Verkümmern nicht: Denn die Götter und Dämonen lassen sich nicht ein für allemal in Gewahr-sam nehmen, sie kehren, so meint Bastide, auf neuen, auf unbekannten Wegen zurück und nehmen Rache: Der signifikante Anstieg von Geisteskrankheiten in modernen Gesellschaften gilt ihm als Beleg dafür⁸³.

Der Preis für den Verlust der religiösen Musikalität, um abschließend noch einmal den Bogen zum Anfang, zur eingangs evozierten Motivkonstellation aus der Odyssee, zurückzuschlagen, ist also nach Bastides Überzeugung hoch, zu hoch. Zwar bekennt auch Bastide wiederholt seine Angst, dem betörenden Gesang der Sirenen zu erliegen⁸⁴. Doch anders als Max Weber ist er überzeugt, daß sich intellektuelle Rechtschaffenheit und religiöse Musikalität nicht zwingend ausschließen, daß vielmehr der religiös taube ‚Berufswissenschaftler‘ wieder lernen muß, den Gesang der Sirenen zu vernehmen, die oft unverständlich, stotternd vorgebrachten Botschaften des „wilden Heiligen“ zu verstehen und in verständliche Codes zu übersetzen. Mystik, Literatur, Traum, Trance und Wahnsinn müssen also, so die Herausforderung, vor die Bastide die Gesellschaft gestellt sieht, als Quellen von Erkenntnis rehabilitiert werden. Denn es werde Zeit zu begreifen, so mahnt Bastide 1970, „que la poursuite du Sacré est une aventure qui nous concerne aussi: nous avons mis notre Dieu sous vitrine, avec des boules des naphtaline pour qu’il se conserve tel quel, séparé du monde qui bouge par une vitre ou une porte de bois; il faut briser la vitre ou la porte“⁸⁵.

⁸¹ *Ders.*, Introduction, in: *ders.* (Hrsg.), *Les sciences de la folie* (Paris 1972) 9–36.

⁸² Ebd.

⁸³ *Ders.*, *Geisteskrankheiten*.

⁸⁴ „dans ma quête passionnée des expériences mystique“, so erklärt er etwa in einem Gespräch 1965, „j’ai toujours eu peur de devenir fou“. *Jacques Delpeyron*, *Rencontre avec Roger Bastide*, in: *Combat*, 17. 12. 1965.

⁸⁵ *Bastide*, *Le prochain* 12.

Klaus Große Kracht

Das Pneuma der Kritik, oder: Linkskatholizismus als intellektueller Habitus bei Walter Dirks

Im November 1946 erschien in den von Walter Dirks und Eugen Kogon herausgegebenen *Frankfurter Heften* ein Beitrag der katholischen Schriftstellerin Ida Friederike Görres, der im kirchlichen Milieu der frühen Nachkriegszeit für Aufsehen sorgte. Der *Brief über die Kirche*, wie der persönlich gehaltene Essay der deutsch-österreichischen Publizistin überschrieben war, machte die seit April des gleichen Jahres erscheinende katholisch-intellektuell orientierte Monatsschrift einer breiten religiösen Leserschaft bekannt und positionierte sie eindeutig aufseiten eines kritischen Reformkatholizismus¹. Zu Beginn des *Briefes* ruft die Autorin ihrem fiktiven Adressaten, einem aufgeklärten Kulturprotestanten, ein wenige Tage zuvor mit ihm geführtes und damit ebenso fiktives Gespräch ins Gedächtnis zurück: „Sie erinnern sich: es fing damit an, daß Sie auf die Fronleichnamsprozession zu sprechen kamen, die in diesem Jahr zum erstenmal in unserer Gemeinde stattgefunden hat. Sie, ausgerechnet Sie als Nichtkatholik evangelischer Herkunft, keinem Bekenntnis entschieden zugewandt, doch allem Religiösen freundlich geneigt, spendeten dem seltenen Schauspiel warmes Lob: Immer schon, während der Jahre, die Sie in katholischen Städten verbrachten, so in Freiburg, hätten Sie solche Feierlichkeiten gerne betrachtet und manche Mühe nicht gescheut, um daran teilzunehmen. ...Welche Glaubensgemeinschaft, riefen Sie begeistert, wagt es, sich Ähnliches zu leisten! Welche greift so kühn in den Schatz der Jahrtausende und bleibt zeitlos wirksam, während die Kulturgebilde um sie vergehen, das allegorische Wort vom Felsenfundament der Ecclesia seltsam bestätigend.“² Der „vulgäre Antiklerikalismus“, so berichtet die Erzählerin weiter, sei ihrem Gesprächspartner im Laufe des Abends immer unbegreiflicher geworden: Gerade der katholische Priester sei doch – „was geistiges Niveau, Haltung und Charakter angehe“ – „eine ebenso Respekt wie Sympathie fordernde Erscheinung“, und um wieviel mehr gelte dies erst für die höhere Hierarchie: „Kardinal Graf Galen! Die sichere Führung in den verflochtenen Sturmjahren ...“³.

¹ Ida Friederike Görres, Brief über die Kirche, in: Frankfurter Hefte 1 (1946) 715–733; im folgenden zitiert: Görres, Brief; zur Gründungsgeschichte der Frankfurter Hefte siehe: Martin Stankowski, Linkskatholizismus nach 1945 (Köln 1976) 66–94; im folgenden zitiert: Stankowski, Linkskatholizismus. (Das Manuskript des vorliegenden Beitrags wurde im September 2004 abgeschlossen.)

² Görres, Brief 716.

³ Ebd. 716f.

Hier nun unterbrach sich, Ida Görres zufolge, der protestantische Religionsästhet, verwirrt, daß seine Gesprächspartnerin, immerhin eine gläubige Katholikin, in das Lob nicht einfiel. Statt dessen fragte diese zweifelnd, ob ihrem Gegenüber in den von ihm besuchten katholischen Gegenden tatsächlich nichts weiteres als „stimmungsvolle Prozessionen und Maiandachten“ begegnet seien: „Sind sie nie – das wäre ja geradezu ein Wunder – in eine der vielen Dorf- und Stadtkirchen geraten, in denen das heilige Meßopfer mit so herzloser, geradezu unanständiger Hast heruntergeleiert wird – ‚zelebriert‘ kann man da wirklich nicht sagen –, sonntags wie werktags... Ja, ahnen Sie überhaupt, wie hoch die Zahl der Menschen katholischer Abstammung ist, denen nicht nur ihr, sondern jeder Glaube durch eine ‚stockkatholische‘ Umgebung verekelt wurde?“⁴

Der *Brief über die Kirche* diente der Kritik an der Kirche, aber nicht einer äußeren, sondern inneren, vorgebracht von einer gläubigen Katholikin, die in ihrer Jugend in den zwanziger Jahren vom Geist der liturgischen Bewegung erfaßt worden war und im „Quickborn“ um Romano Guardini ihre geistige Heimat gefunden hatte. Nun, nach dem Krieg, hoffte sie, den Impuls der geistigen Erneuerung im deutschen Katholizismus erneut entfachen zu können⁵. Denn trotz ihrer Klage über die mangelnde spirituelle Durchdringung der Liturgie blieb die katholische Kirche für die religiös sehnsüchtige Autorin doch das „Gefäß der Wahrheit“, das „das Eine Unersetzliche, das wahrhaft ‚höchste Gut‘ auf Erden durch die Zeiten“ trage: „Auch in Bezug auf die Kirche leben wir vor allem im Geheimnis, aus dem Glauben und in der Hoffnung, und deshalb lieben wir sie.“⁶

In den Monaten nach der Veröffentlichung des *Briefes über die Kirche* erreichten Autorin und Redaktion Leserzuschriften im Umfang von mehreren hundert Seiten, wie die Herausgeber in einem ihrer nächsten Hefte – nun unter der Überschrift *Gespräch über die Kirche* – mitteilten⁷. Der Aufsatz, so berichteten sie, sei Gegenstand von Predigten und kirchlichen Mitarbeitergesprächen geworden, er sei in mehreren klösterlichen Konventen als Tischlektüre vorgetragen sowie schließlich in Vorlesungen kontrovers diskutiert worden⁸. Grund genug für die Redaktion, einige Stimmen aus den Zusendungen zu Wort kommen zu lassen und Ida Görres die Gelegenheit zu geben, ihren Standpunkt abschließend noch einmal darzulegen. Auch über ihre eigene Motivation zum Abdruck des fiktiven *Briefes* versuchten die Herausgeber sich Rechenschaft abzulegen: „Kann Kritik Pneuma wecken?“ – diese Frage, die ein Leser ausdrücklich aufwirft, haben wir

⁴ Ebd. 719ff.

⁵ Vgl. die biographische Skizze von *Susanna Schmidt*, Ida Friederike Görres (1901–1971), in: *Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher* (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 10 (Münster 2001) 179–190.

⁶ Görres, Brief 729, 733.

⁷ *Walter Dirks, Eugen Kogon, Clemens Münster, Ida Friederike Görres*, Das Gespräch über die Kirche, in: *Frankfurter Hefte* 2 (1947) 275–294, hier 275; im folgenden zitiert: *Dirks* u. a., Gespräch über die Kirche.

⁸ Ebd. 292.

uns im Angesicht der Wirkung des ‚Briefes über die Kirche‘ immer wieder gestellt.“⁹

Beantworten konnten Dirks und Kogon diese Frage freilich nicht – wie hätten sie auch als gläubige Christen, für die Pneuma eine Gnadengabe ist, die sich durch Menschenwerk allein nicht erzeugen läßt. Für Walter Dirks jedoch war das eine ohne das andere nicht zu haben: Geist nur um den Preis der Kritik, Kritik nur im Vertrauen auf göttlichen Beistand: „Für uns gilt allein das Versuchen. Der Rest ist nicht unser Geschäft.“¹⁰ Dirks autobiographische Schriften geben Rechenschaft davon, wie stark er sein Leben von diesen beiden Quellen, von Pneuma und Kritik, geprägt sah. Zwischen ihnen entspann sich der Sinnhorizont seines publizistischen Engagements, der seinem Leben das Gepräge, den linkskatholischen Habitus, gab.

I.

Welche Bedeutung Dirks der ‚Kritik‘ für die Entfaltung seiner Lebensgeschichte noch im hohen Alter zumaß, läßt sich sehr anschaulich einem Text aus dem Jahr 1983 entnehmen, in dem der über Achtzigjährige unter dem paradox anmutenden Titel *Der singende Stotterer* auf seine frühe Jugend zurückblickt¹¹: Dirks, Jahrgang 1901, erzählt hier von seinem Kindheitsleiden, einer Sprachstörung, die sich bei ihm besonders bei den Anfangsbuchstaben ‚A‘ und ‚K‘ bemerkbar machte: Das „verflixte K“ – etwa in: „Die katholische Kirche“ – habe ihm auch später noch, jahrzehntelang, so erzählt er, zu schaffen gemacht. Vielleicht waren es gerade diese Schwierigkeiten mit dem klerikalen ‚K‘, die Dirks dazu neigen ließen, hierin die Überreste einer frühen „ekklésiogenen Neurose“ zu vermuten, habe er doch zur Zeit der Erstkommunion den Anspruch an das Sakrament „reichlich hochgeschraubt“¹². Die Anfänge des Übels ließen sich für Dirks allerdings nicht mehr genau eruieren, wohl aber dessen Ende, wußte er doch genau, wann und wo er die Last losgeworden war: 1921 auf einem Bundestreffen des „Quickborn“, jener katholischen Jugendgemeinschaft, die ebenfalls Ida Friederike Görres in ihrer Jugend in den Bann gezogen hatte: „Mir fehlte zum ganz normalen ‚Quickborner‘, wie wir ihn damals als Ideal im Sinne hatten, viel: Ich war zu wenig leibfroh, zu schwach, zu intellektuell, nicht sportlich genug, konnte anfangs nicht einmal schwimmen. Unser Gau, der Westfalen-Gau, galt als ziemlich wilder Haufen. Wir hatten auch unsere bürgerlich-gymnasiale Begrenzung gesprengt und sowohl Gruppen von Lehrlingen und Jungarbeitern als auch gemischte Gruppen bei uns. Wir führten uns eben stilrein als ein Produkt des Ruhrgebiets auf“, so Dirks, der

⁹ Ebd. 278.

¹⁰ Walter Dirks, *Der singende Stotterer. Autobiographische Texte* (München 1983) 193–203, hier 203; im folgenden zitiert: *Dirks*, *Stotterer*.

¹¹ *Dirks*, *Stotterer* 37–48.

¹² Ebd. 37, 41.

Sohn eines Bierhändlers aus Dortmund-Hörde¹³. „Der Zufall wollte es, daß wir beim nächsten ‚Bundestag‘, als wir wegen jener Regelwidrigkeit angeklagt waren, uns rechtfertigen mußten ... Die Redeschlacht, in der ich auch der Sprecher einiger befreundeter Gaue war, dauerte, wenn ich mich recht erinnere, mehr als einen ganzen Tag, und es waren 2000 sehr kritische junge Leute da und dazu ein Haufen von Erwachsenen, so auch die alten priesterlichen Gründer des Bundes, und auch Romano Guardini war schon dabei. Ein Stotterer im Redekampf! Wir erkämpften uns nach harten Verhandlungen das Recht, Statuten hin, Statuten her, nach unserer westfälischen Façon selig zu werden.“¹⁴ Seitdem ging es für Walter Dirks bergauf, zumindest was die Angst vor dem „verflixten K“ betraf: „Der Schüchterne entschied sich dafür, sich einzumischen, der von sich selbst nichts hielt, setzte dazu an, die Welt zu verbessern, der Sprachlose entschied sich für das Wort als Mittel der Einmischung in alles oder doch in alles mögliche.“¹⁵ Die rhetorische Feuertaufe auf dem „Quickborntag“ von 1921 war für den jungen Studenten kleinbürgerlicher Herkunft somit gewissermaßen ein Pfingsterlebnis eigener Art, zumindest der eigenen Erinnerung nach: Zwar lernte er nicht in tausend Sprachen zu reden, aber doch die pneumatische Kraft des Wortes zu gebrauchen: „Während ich mir vorher keinen normalen akademischen Beruf für mich vorstellen konnte, nicht einen einzigen von den klassischen des Arztes, des Lehrers, des Juristen, des Predigers, ergriff ich nun die Gelegenheit, Journalist zu werden, also mich ungefragt einzumischen, auf eigene Gefahr und Verantwortung, in einen geradezu rhetorischen Beruf.“¹⁶

Was diesem Erweckungserlebnis folgte, liest sich wie eine typische Intellektuellen-Biographie zwischen Weimarer Republik und früher Bundesrepublik¹⁷: Das

¹³ Ebd. 42; vgl. auch ebd. 16, 55 ff.

¹⁴ Ebd. 42.

¹⁵ Ebd. 44.

¹⁶ Ebd. 43.

¹⁷ Eine umfassende Biographie Walter Dirks' liegt bislang nicht vor. Neben dem bereits erwähnten Band mit autobiographischen Texten ist vor allem auf die Einleitungen der Herausgeber zu Dirks' *Gesammelten Schriften* zu verweisen: Walter Dirks, *Gesammelte Schriften*, 8 Bde., hrsg. v. Fritz Boll, Ulrich Bröckling u. Karl Prümm (Zürich 1987–1991); im folgenden zitiert: Dirks, GS, Bd. 1–8, sowie auf die verdienstvolle bibliographische Arbeit von Ulrich Bröckling (Hrsg.), Walter Dirks. *Bibliographie* (Bonn 1991). Für die Zeit bis 1933 sind vor allem zu nennen: Karl Prümm, Walter Dirks und Eugen Kogon als katholische Publizisten der Weimarer Republik (Heidelberg 1984); im folgenden zitiert: Prümm, Walter Dirks; Thomas Seiterich-Kreuzkamp, Links, frei und katholisch – Walter Dirks. Ein Beitrag zur Geschichte des Katholizismus der Weimarer Republik (Frankfurt a. M. u. a. 1986); im folgenden zitiert: Seiterich-Kreuzkamp, Links, frei und katholisch; Ulrich Bröckling, Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik. Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens (München 1993); im folgenden zitiert: Bröckling, Katholische Intellektuelle; siehe des weiteren ders., Ein Publizist des zwanzigsten Jahrhunderts, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 48 (2001) 85–90; Hans-Otto Kleinmann, Walter Dirks (1901–1991), in: Jürgen Aretz, Rudolf Morsey, Anton Rauscher (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 8 (Mainz 1997) 265–282; Hermann-Josef Große Kracht, „Ich kann's nicht recht glauben, dass wir durchkommen...“ Zum 100. Geburtstag von Walter Dirks (1901–1991), in: *Communicatio Socialis. Zeitschrift für Kommunikation in Religion, Kirche und Gesellschaft* 34 (2001) 467–473.

1920 begonnene Theologiestudium brach Dirks nach drei Jahren ab, um sich ganz dem intellektuell-publizistischen Schaffen zu widmen. Mit Unterstützung von Romano Guardini, als dessen Privatsekretär er zunächst eine Zeitlang tätig war, erhielt er 1924 eine Stelle als Redakteur bei der im Jahr zuvor gegründeten *Rhein-Mainischen Volkszeitung* in Frankfurt, einer katholischen Tageszeitung, die sich reichsweit als Sprachrohr des linken Flügels der Zentrums-Partei profilierte¹⁸. In der kleinen Redaktion war Dirks zugleich als Chronist und Leitartikler, als Kommentator und Lokalreporter, vor allem aber auch als Musikkritiker tätig, was ihm später – unter dem Nationalsozialismus – das materielle Überleben sichern sollte. Er kämpfte für den nicht nur unter Katholiken verfeimten Jazz, den unverstandenen Impressionismus und trat als theologischer Gutachter im ‚Gotteslästerungsprozeß‘ gegen George Grosz zugunsten des inkriminierten Künstlers auf¹⁹.

Politisch positionierte sich Dirks bereits in diesen frühen Jahren als überzeugter Pazifist, Europäer und nicht zuletzt auch als Sozialist, der seine Hoffnung auf eine ‚katholisch-sozialistische Verständigung‘ setzte²⁰. Wiederholt plädierte er für eine politische Koalition aus Arbeiterschaft und Katholiken, denn das, „was die Sozialisten als ihren Gegner bekämpfen, das kapitalistische System nebst der von ihm geförderten Vernebelung der wirtschaftlich-sozialen Tatbestände“, müsse auch von den Katholiken als der gefährlichste „Feind des Christentums und seine Überwindung als die eigentliche Aufgabe“ erkannt werden, „die dem Christen unserer Tage als christliches Diakonat auferlegt“ sei²¹. So war der Dienst der Kirche an der Welt für Dirks schon damals vor allem ein Dienst der Kritik: Die „christliche Liebesgesinnung“ allein reiche nicht aus, so schreibt er 1925, um das Gefüge der sozialen Welt wieder in Ordnung zu bringen: „Nein, das Räderwerk selbst ist in Unordnung, die Räder greifen nicht ineinander und das Werk bewegt sich nur ächzend und mühsam, und jeden Augenblick springt ein Zahn ab. ... Man muß die richtige Stelle finden, die Stelle der größten Gefahr. Dort gilt es, sich einzusetzen und zu helfen.“²²

In Frankfurt traf Dirks auf Paul Tillich, Hendrik de Man und Theodor W. Adorno, der ihm Schönberg, Alban Berg und Webern nahebrachte. Er las Brecht, Freud und Marx, dessen Frühschriften gerade auf den Markt gekommen waren und natürlich Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*²³. 1931 ließ er sich als leitender Feuilletonredakteur unter der Zusage, wöchentlich weiterhin einen Artikel für die Zeitung zu schreiben, beurlauben, um in Gießen bei seinem Freund und

¹⁸ Vgl. Bruno Lowitsch, *Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung* (Wiesbaden, Frankfurt a.M. 1980).

¹⁹ Vgl. dazu Band 1 der Gesammelten Schriften sowie die dortige Einführung von Karl Prümm, Einleitung, in: *Dirks*, GS, Bd. 1, 11–29.

²⁰ Vgl. im einzelnen Prümm, Walter Dirks 76ff.

²¹ Walter Dirks, *Zur katholisch-sozialistischen Verständigung* (1928), in: *ders.*, GS, Bd. 1, 117–122, hier 122.

²² *Ders.*, *Proletarier, Bürger, Akademiker* (1925), in: ebd. 111–116, hier 111f.

²³ Vgl. *ders.*, Stotterer 19.

theologischen Lehrer Theodor Steinbüchel Philosophie zu studieren²⁴. Sein Promotionsprojekt über Georg Lukács konnte Dirks in der kurzen Zeit bis 1933 jedoch nicht mehr fertigstellen, zumal er die Endphase der Weimarer Republik publizistisch intensiv begleitete²⁵.

II.

Die Machtübernahme der Nationalsozialisten kam für Dirks nicht unerwartet: Seit dem spektakulären Wahlergebnis vom September 1930, als die NSDAP von einer Splitterpartei von nicht einmal 3 % auf über 18 % der abgegebenen Stimmen hochschnellte und damit zur zweitstärksten Fraktion im Reichstag wurde, engagierte sich Dirks im publizistischen Abwehrgeschehen gegen die, wie er später schrieb, faschistische „Koalition“ aus Monopolisten, Adels- und Militärkaste sowie verzweifeltem Mittelstand: „drei Partner mit dem gleichen Interesse, nicht mehr demokratisch mitzureden, sondern direkt zu herrschen, – der Nationalismus gab die gemeinsame Ideologie ab. Im übrigen drei Betrüger, die einander zu betrügen beabsichtigten“²⁶. Hielt Dirks die Nationalsozialisten zunächst noch für eine bloße „Konjunkturerscheinung“, für einen temporären „Schuttabladeplatz“ all jener, die „sich in die Nachkriegsordnung nicht einordnen konnten oder wollten“²⁷, so warnte er kurze Zeit später bereits vor der „akuten Gefahr“ der faschistischen „Konstellation“ in Deutschland: „Ihr Sieg wird den Sieg der kapitalistischen Unordnung und die tödliche Kompromittierung des europäischen Christentums bedeuten. Diese Front muß durchkreuzt werden, im Namen unserer geschichtlichen Aufgabe und im Namen des christlichen Glaubens!“²⁸

Dirks war sich dabei durchaus bewußt, daß die Gefahr keineswegs nur von außen auf das katholische Milieu zukam, sondern der Nationalsozialismus in den „mittelständischen und bäuerischen Massen im Katholizismus“ bereits erste Wurzeln zu schlagen begann. „Man darf hoffen“, so setzte er im Juli 1932 hinzu, „daß das antifaschistische Interesse des gesamten Katholizismus so lange über diese Ge-

²⁴ Vgl. Karl Prümm, Einleitung, in: Dirks, GS, Bd. 2, 13–47, 14ff.; zu Steinbüchel siehe: Andreas Lienkamp, Ein „vergessener Brückenschlag“. Theodor Steinbüchels Auseinandersetzung mit dem Sozialismus, in: Joachim Köhler, Damian van Melis (Hrsg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft (Stuttgart, Berlin, Köln 1998) 85–102; im folgenden zitiert: Köhler, van Melis, Siegerin in Trümmern.

²⁵ Das fast fertiggestellte Manuskript wurde im Sommer 1933, als Dirks vorübergehend in ‚Schutzhäft‘ genommen wurde, von seinem Bruder zusammen mit weiterem belastenden Material verbrannt, vgl. Bröckling, Katholische Intellektuelle 112.

²⁶ Walter Dirks, Die Zweite Republik. Zum Ziel und zum Weg der deutschen Demokratie 1946, in: ders., GS, Bd. 4, 40–59, hier 41; vgl. dazu seine unter dem Titel *Gegen die faschistische Koalition* zusammengetragenen tagespolitischen und faschismustheoretischen Texte aus den Jahren 1930–1933 in: ders., GS, Bd. 2.

²⁷ Ders., Nationalsozialismus – heute oder für immer? (1930), in: ders., GS, Bd. 2, 63–66, hier 64.

²⁸ Ders., Die fünf Gesichter des Faschismus und die antifaschistische Front (1931), in: ebd. 200–208, hier 208.

fahr siegreich bleibt, bis die Mittelstandsrevolte an ihrer inneren Ausweglosigkeit zusammengebrochen ist und daher für den katholischen Mittelstand keine Ansteckungsgefahr mehr bedeutet“²⁹. Gerade angesichts der politischen Labilität von Mittelstand und Bürgertum forderte Dirks daher einmal mehr eine breite antifaschistische Front zwischen Arbeiterschaft und politischem Katholizismus: „Für heute aber besteht die gemeinsame Sache der Arbeiterschaft und des gesamten politischen Katholizismus in dem Versuch der Niederhaltung des faschistischen Diktaturversuchs. Arbeiterschaft und Katholizismus bilden die beiden zuverlässigen großen Glieder der antifaschistischen Front.“³⁰

Der politische Katholizismus erwies sich so zuverlässig allerdings nicht, wie auch Dirks spätestens mit der Zustimmung der Zentrumsfraktion zum Ermächtigungsgesetz im März 1933 erleben mußte, als sich jene Strömung im deutschen Katholizismus durchsetzte, die aus Angst vor einer möglicherweise verlustreichen Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche sowie in der Hoffnung auf einen aushandelbaren *modus vivendi* zwischen beiden für die Akzeptanz der neuen politischen Gegebenheiten eintrat. Die im Juli folgende Unterzeichnung des Reichskonkordats sowie die kurz zuvor erfolgte Selbstauflösung des Zentrums besiegelten für Dirks das Ende „einer bedeutenden Epoche des politischen Katholizismus“³¹. Doch sah er darin weniger „eine von außen erzwungene Gewaltmaßnahme“ als vielmehr das Resultat einer inneren Zerfallsgeschichte. Bereits seit längerem habe sich abgezeichnet, „daß es immer unmöglicher wurde, von der konfessionellen Basis aus schöpferische Staatspolitik zu machen“, so schreibt Dirks im Juli 1933. „Wir haben die Tätigkeit des Zentrums im Weimarer System trotzdem für notwendig und im Ganzen richtig gehalten, aber von Jahr zu Jahr wurde sichtbarer, daß diese Tätigkeit nur ‚provisorischer‘ Art sein konnte. So unbefriedigend, so vorläufig, so zwischenspielartig wie das Weimarer System überhaupt war auch die Rolle, die das Zentrum pflichtgemäß darin zu spielen hatte.“³²

In diesen Worten schwingt allerdings nicht nur eine tiefe Enttäuschung über die politische Haltung der deutschen Katholiken mit, sondern, wie Dirks selbst wenige Tage später schreibt, auch ein „Gefühl der Befreiung“³³. Denn trotz aller Kritik am politischen Arrangement zwischen Kirche und NS-Staat eröffne das Konkordat – insbesondere mit dem Verzicht der Kirche auf die parteipolitische Betätigung ihrer Priester – auch eine Chance für die Laien, die nun zu neuer Mündigkeit berufen seien: „Dies Konkordat vollendet das, was mit der Liquidierung der katholischen Parteien begonnen hat; es beseitigt endgültig eine bestimmte überlieferte Form der Verbindung von Kirche und Politik, die mit der Zeit immer unhaltbarer geworden ist. Indem diese Verbindung nunmehr gelöst wird, ist der Weg offen für

²⁹ *Ders.*, Der Katholizismus in der antifaschistischen Front (1932), in: ebd. 432–438, hier 438.

³⁰ Ebd.

³¹ *Ders.*, Mut zum Ende und Mut zum Anfang (1933), in: ebd. 150–155, hier 151; im folgenden zitiert: *ders.*, Mut zum Ende.

³² Ebd. 151f.

³³ *Ders.*, Das Reichskonkordat (1933), in: ebd. 156–162, hier 158.

eine andere, echtere Verbindung dieser beiden Bereiche. ... Dies Konkordat bedeutet daher eine bedeutsame Wendung gerade für den katholischen *Laien*. Was dem Priester entzogen wird, der aus dem Kampffeld der Politik zurückgerufen wird, das fällt doppelt als Aufgabe dem Laien zu. Er soll in politischen Angelegenheiten im Gewissen gebunden, aber mündig sein. Er soll dem Willen Gottes in der Politik, wie er ihn in sorgfältiger Bemühung und doch auch im Wagnis der politischen Entscheidung mit bestem Wissen und Gewissen zu erkennen glaubt, nunmehr ohne ausdrückliche geistliche Leitung und ohne die Sicherung einer katholisch firmierten Partei zu dienen wagen.“³⁴

Gegenüber der Mehrheitsmeinung innerhalb des zeitgenössischen Katholizismus, die den Abschluß des Reichskonkordats mit dem Erhalt rechtlicher Bestandsgarantien für die Kirche zu rechtfertigen versuchte, sah Dirks also gerade im Verzicht auf bestimmte tradierte Formen politischer Einflußnahme auf Staat und Öffentlichkeit den eigentlichen, zukunftsweisenden Gewinn des Vertragswerkes: Erst jetzt werde der Laie zu wahrer Mündigkeit gerufen und müsse sich als Christ in einer Welt behaupten, die ab sofort außerhalb der Verfügungsmacht der Amtskirche stehe. Für Dirks stellte das Konkordat somit die Chance zu einem neuen politischen Katholizismus jenseits der bekannten Prälatenpolitik des Zentrums dar. Vielleicht war es diese verzweifelte Hoffnung auf einen Neubeginn in der Krise, die ihn veranlaßte, nun nach dem Positiven im ‚Dritten Reich‘ zu suchen: Wichtiger als die „Rettung von Mandaten und Organisationen“ erschien ihm nun, im Sommer 1933, „*daß der Funke zündet*: daß die besten politischen Menschen im Katholizismus, die Jugend vor allem, nicht ‚irgendeinen‘ Verbindungspunkt mit dem Nationalsozialismus sucht und findet, nicht irgendeine Form der *Anpassung* ausbildet, – sondern, daß sie mit Leidenschaft die *geschichtliche Aufgabe* im Nationalsozialismus erkennt, die mit der Überwindung von Liberalismus und parlamentarisch-liberaler Demokratie um eine Epoche *näher* gerückt ist; es ist die Aufgabe, das *Reich* zu erkämpfen, das die echte und mächtige Ordnung dieser unserer modernen, technischen, ökonomisierten, ‚säkularisierten‘ Gesellschaft ist, die erst in dieser Ordnung wieder Volk werden soll und kann.“³⁵

III.

Angesichts seiner vormalig dezidiert antifaschistischen Publizistik nehmen sich seine Versuche aus dem Jahr 1933, einen Teil der Ordnungsvorstellungen des NS-Regimes – vor allem aus dem Umfeld der Idee des vom linken NSDAP-Flügel propagierten ‚deutschen Sozialismus‘ – publizistisch aufzugreifen und mit eigenen

³⁴ Ebd. 158–161.

³⁵ *Ders.*, Mut zum Ende 154; zu Dirks politisch-theologischen Essays der Jahre 1933/34 im Kontext der katholischen Reichstheologie vgl. *Klaus Breuning*, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (München 1969); sowie zur politischen Einordnung: *Prümm*, Walter Dirks 238–250; *Seiterich-Kreuzkamp*, Links, frei und katholisch 375–397.

Inhalten zu füllen, irritierend und unverständlich aus. So schreibt Dirks etwa im Juni 1933 in einem Artikel der *Rhein-Mainischen Volkszeitung*: „Wir leben im *nationalsozialistischen Staat*. Wir sind *loyale Staatsbürger* dieses Staates. Aber das Neue, was uns umgibt, ist nicht nur eine neue Staatsautorität, der wir verpflichtet sind, sondern es ist viel mehr eine *Bewegung*, ein Prozeß, – eine vielfältige geistige und politische ständige Umwälzung, eine ‚*permanente Revolution*‘ des ganzen *Volkskörpers*.“³⁶ Das, „was die Nationalsozialisten meinen, wenn sie von ‚Sozialismus‘ sprechen, eine gebundene Wirtschaftsordnung statt der ungebundenen Wirtschaftsgesellschaft, eine Volksordnung jenseits der liberalistischen Atomisierung und der kapitalistischen Ausbeutung, das in den Formen dieser Ordnung institutionell gewordene Gemeinwohl des deutschen Volkes“, das, so Dirks, „scheint uns der Punkt zu sein, wo der Nationalsozialismus der geschichtlichen Aufgabe unserer Epoche *am nächsten*, wo er *am zukunftsträchtigsten* ist“³⁷. Und kurze Zeit später heißt es in einem weiteren Artikel der *Rhein-Mainischen Volkszeitung*: „Heute sich zum *Führer* bekennen statt zum *Diktator*, zum *Reich* statt zur *Diktatur*, – darin spricht sich das *Vertrauen* aus, daß wir nicht ein Chaos sind, daß in unserem Volke reale Ansätze lebendig sind, auf denen sich das Reich aufbauen läßt. Freilich mag das Chaos eine Gefahr sein, und in dem Maße das Chaos gefährlich wird, wird notfalls der ‚Führer‘ einmal ‚diktatorisch‘ handeln müssen.“³⁸

Es sind der frühe antikapitalistische Affekt, das katholische Ressentiment gegen den Liberalismus und die Enttäuschung über die Parteiendemokratie – „das Weimarer System“ –, die es dem katholischen Sozialisten Dirks ermöglichen, Verbindungslinien ins Ideenkonglomerat des Nationalsozialismus zu ziehen. An einem Punkt jedoch war er nicht bereit, Konzessionen zu machen: in der rechtlichen und sozialen Anerkennung des Judentums. Noch im Mai 1933 schreibt Dirks, wiederum in der *Rhein-Mainischen Volkszeitung*: „Des Christen *erstes* Wort zur Judenfrage muß ein *positives* Wort sein. ... Eine grundsätzliche Verachtung oder Verneinung des jüdischen Blutes und der jüdischen geschichtlichen Existenz verträgt sich nicht mit dem Gehorsam des Christen ... Gibt es den Juden als Juden, so will Gott, daß es den Juden als Juden gebe. Dann fällt der, der den Juden als Juden vernichten will, Gott in den Arm. Dann ist auch die Verneinung schlechthin, die Ablehnung des Juden schlechthin mit dem Gehorsam vor Gottes Schöpferwille und seinem Wirken in der Geschichte unvereinbar.“³⁹

Auch hier mag man kritisieren, daß Dirks die Erörterung der sogenannten ‚Judenfrage‘ überhaupt eines Artikels für wert hielt, daß er „die liberale Leugnung der Judenfrage“, wie er schreibt, als „oberflächlich“ zurückweist⁴⁰. Es spricht jedoch für Walter Dirks, daß er die Konzessionen, die er dem neuen Regime anfäng-

³⁶ Walter Dirks, Der sozialistische Sinn der deutschen Revolution. Die zweite Welle und die Katholiken (1933), in: *ders.*, GS, Bd. 2, 495–501, hier 498.

³⁷ Ebd. 499.

³⁸ *Ders.*, Das Reich als Gestalt (1933), in: ebd. 522–544, hier 542.

³⁹ *Ders.*, Die Judenfrage als positive Aufgabe (1933), in: ebd. 502–508, hier 502f.

⁴⁰ Ebd. 507.

lich entgegenbrachte, später nicht verschwiegen hat. Seine soeben zitierten Beiträge für die *Rhein-Mainische Volkszeitung* aus dem Jahr 1933 lassen sich heute leicht im zweiten Band seiner *Gesammelten Schriften* auffinden, einer Werkauswahl von 1990, die er selbst noch mitbetreute. Im Vorwort schreibt er dazu: „Ich war etwas entsetzt und sehr beschämt, als ich die Beiträge nun wieder zur Hand nahm. Scham, Trauer, Reue sind intime Vorgänge, und es wäre schwer und heikel, an dieser Stelle meine Empfindungen auszubreiten.“⁴¹

Daß die neuen Machthaber auf seine Konzessionen keinerlei Wert legten, mußte Dirks im Sommer 1933 am eigenen Leib erfahren, als er aufgrund seiner vormaligen antifaschistischen Publizistik von Mitte Juli bis Ende August in sogenannte ‚Schutzhaft‘ genommen wurde⁴². Nach seiner Haftentlassung konnte Dirks noch fünf Monate in der Redaktion der *Rhein-Mainischen Volkszeitung* weiterarbeiten, bevor diese Anfang 1934 von einem neuen Herausgeber auf NS-Kurs gebracht und Dirks Schreibverbot erteilt wurde⁴³. Nachdem er sich eine Zeitlang mit Gelegenheitsjobs über Wasser gehalten hatte, nahm er Anfang Juli 1935 eine Stelle als Redakteur bei der *Frankfurter Zeitung* an, die sich zuvor erfolgreich um die Aufhebung des Schreibverbots bemüht hatte. Hier blieb er – zunächst im Lokalteil, später dann als stellvertretender Feuilletonchef und Redakteur der Wochenend-Tiefdruckbeilage –, bis die Zeitung 1943 geschlossen und Dirks erneut mit Schreibverbot belegt wurde⁴⁴. Seine Beiträge aus dieser Zeit, im wesentlichen Musikkritiken, Rezensionen und Landschaftsbetrachtungen, sind größtenteils unpolitisch gehalten und vermeiden kämpferische Parolen⁴⁵. Zwar läßt sich zwischen den Zeilen seiner Feuilletonbeiträge aus den Jahren zwischen 1935 und 1943 immer wieder politisch Nonkonformistisches herauslesen, von einem bewußten und riskanten *double speech* sind sie jedoch weit entfernt. Seine Veröffentlichungen bewegen sich vielmehr innerhalb der staatlich sanktionierten Diskursregeln, ohne diese selbst allerdings publizistisch zu stützen. Sie signalisieren gelegentlich Zustimmung – etwa hinsichtlich der propagandistischen Inszenierung der Bayreuther Festspiele oder der Durchhalteparolen im Krieg –, häufig sind sie jedoch gepaart mit, wenn auch nicht offen kritischen, so doch deutlich einschränkenden Untertönen⁴⁶: „Stets enthalten diese Texte eine doppelte Faktur“, so Karl Prümm, der Herausgeber der im dritten Band der *Gesammelten Schriften* zusammengetragenen Feuilletonbeiträge Dirks’ aus der Zeit des Nationalsozialismus. „Sie bekräftigen

⁴¹ Ders., Vorwort, in: ebd. 5–12, hier 9.

⁴² Vgl. ders., Vorwort, in: ders., GS, Bd. 3, 5–22; im folgenden zitiert: Vorwort, Bd. 3, sowie: Karl Prümm, Mit gebrochener Stimme sich dennoch verständlich machen, in: ebd. 23–87; im folgenden zitiert: Prümm, Mit gebrochener Stimme.

⁴³ Vgl. hierzu und zum weiteren: Prümm, Mit gebrochener Stimme 29ff.

⁴⁴ Zur Geschichte der Frankfurter Zeitung während des Nationalsozialismus vgl. Günther Gillesen, Auf verlorenem Posten. Die Frankfurter Zeitung im Dritten Reich (Berlin 1986); zu dieser Arbeit vgl. die kritischen Einwände bei Prümm, Mit gebrochener Stimme 37.

⁴⁵ Vgl. dazu die in Band 3 der *Gesammelten Schriften* zusammengetragenen Feuilletons im *Nationalsozialismus*.

⁴⁶ Vgl. die differenziert-abwägende Beurteilung bei Prümm, Mit gebrochener Stimme 57–80.

die offiziellen Lesarten, wiederholen das Verlangte und zielen doch auf etwas ganz anderes.“⁴⁷ Dennoch: Ohne den „Zwang zum Konsens und zur Affirmation“⁴⁸ war journalistische Arbeit im Nationalsozialismus undenkbar, und auch Dirks konnte ihm nicht entgehen.

Mit seinem Balanceakt zwischen Affirmation und Distanz stand Walter Dirks innerhalb der Feuilleton-Redaktion der *Frankfurter Zeitung* – an der Seite von Dolf Sternberger, Fritz Sängner und anderen – keineswegs allein, galt die Zeitung bei ihren Lesern doch gemeinhin als ein letztes Refugium bürgerlich-humanistischen Geistes in der Zeit äußerer Barbarei⁴⁹. In seinem letzten Text für die *Frankfurter Zeitung* – veröffentlicht Ende August 1943 – erzählt Dirks von der stillen Ruhe eines Waldspaziergangs, der den Wanderern die Landschaftsbeschreibungen Adalbert Stifters in Erinnerung gerufen habe: „Warum die Freunde... abermals den ‚Nachsommer‘, die ‚Studien‘ und den ‚Witiko‘ in den Reisekoffer gelegt haben, warum sie gerade im härtesten Kriege diese geistige Welt nicht fahrenlassen wollen, warum sie, die alles andere als weltflüchtig zu sein glauben..., an jenen Gestalten festhalten, die in eine so kleine Welt gebunden sind, das ließ sich in den Gesprächen dieses Abends nicht ausmachen. Aber sie glaubten alle an die stille Macht, die von ihnen ausgeht, wie sie auch alle daran glaubten, daß auch in der harten Welt der großen und über weite Länder hin greifenden Planungen und Ordnungen, der wir entgegengehen, dieses stille bäuerliche Land vor den Bergen einen Platz haben wird und eine Macht ausstrahlen kann und soll.“⁵⁰

Eugen Kogon, der seit 1939 im KZ Buchenwald inhaftiert war, wird Dirks später erzählen, daß er auf der Schreibstube des Lagers genau diesen Artikel in die Finger bekommen habe: Er habe ihn unerträglich idyllisch gefunden⁵¹. Auch später stand der unterschiedliche Erfahrungsraum, in dem Dirks und Kogon die Zeit des Nationalsozialismus erlebt haben, zwischen den beiden freundschaftlich verbundenen Herausgebern der *Frankfurter Hefte*. In einer kurzen Notiz anlässlich von Kogons 100. Geburtstag erinnerte Ferdinand Menne an eine gemeinsame Redaktionssitzung, in der „Walter Dirks und Eugen Kogon – wie häufig – in eine erregte Debatte über die Zeit des Nationalsozialismus“ geraten seien: „Eugen Kogon sprach von den Schrecken seiner Vergangenheit, aber auch von den Folgen für die Gegenwart. Wenn jemand von Glück rede, könne er nur lachen. Walter Dirks suchte mit hoch erregter Stimme Verständnis und Trost mitzuteilen. Als er jedoch hinzufügte: ‚Muß man denn im Konzentrationslager gewesen sein, damit man noch eine Existenzberechtigung hat‘, verließ Eugen Kogon wutentbrannt den Raum. [Absatz] Walter Dirks wurde blass und ging in den Nebenraum. Unvermittelt sprangen ihm Tränen in die Augen. Mit heiserer Stimme hauchte er: ‚Habe ich

⁴⁷ Ebd. 74.

⁴⁸ Ebd. 44, 78.

⁴⁹ Vgl. dazu die Selbsteinschätzung von Dirks, zit. bei *Gillessen*, Auf verlorenem Posten 367.

⁵⁰ *Walter Dirks*, Trügerischer Mond, in: *ders.*, GS, Bd. 3, 394–399, hier 397; zu Dirks' persönlicher Auseinandersetzung mit Stifter, vgl. *ders.*, Stotterer 123–134.

⁵¹ *Ders.*, Vorwort, Bd. 3, 21.

mich denn schuldig gemacht, weil ich ein durchweg glückliches Leben gehabt habe?’ Doch wer wollte ihm darauf antworten? Nach einer Weile des stillen Verharrens kehrten wir zurück zu den anderen Redaktionsmitgliedern. Eugen Kogon, aus dem Fenster schauend, erwartete uns schon: ‚Ach ja, lassen Sie uns weitermachen‘.⁵²

IV.

Ende August 1943 wurde die *Frankfurter Zeitung* geschlossen und Walter Dirks zusammen mit zehn weiteren Kolleginnen und Kollegen erneut Schreibverbot erteilt. Bis zum Kriegsende schlug er sich erneut mit Gelegenheitsjobs durch: Unter anderem verfaßte er Werbetexte für die Postreklame GmbH und entwickelte für den Freiburger Herder-Verlag Grundzüge eines möglichen Nachkriegs- und damit Nach-NS-Programms⁵³. In diesen Rahmen fallen auch die ersten Überlegungen für die Schaffung einer politisch-kulturellen Monatsschrift, die sich nach der Begegnung mit Eugen Kogon, der am 12. April 1945 aus seiner sechsjährigen KZ-Haft entlassen worden war, konkretisierten. Als ehemaliger Lagerinsasse bekam Kogon von den amerikanischen Besatzungsbehörden ohne Schwierigkeit die notwendige Presselizenz, so daß bereits im Frühjahr 1946 die erste Ausgabe der *Frankfurter Hefte – Zeitschrift für Kultur und Politik* erscheinen konnte. Die neue Zeitschrift entwickelte sich rasch zu einem der führenden publizistischen Organe der unmittelbaren Nachkriegszeit. Bis zum Frühjahr 1948 erreichte sie 60 000–70 000 Abonnenten, ohne diesen Stand allerdings nach der Währungsreform langfristig halten zu können⁵⁴.

Nach den zwölf Jahren des ‚Dritten Reiches‘ knüpfte Dirks 1945 an seine zentralen Ideen aus der Weimarer Zeit unmittelbar wieder an: Europäismus, Pazifismus und natürlich Sozialismus⁵⁵. Nachdem er anfänglich – noch im Mai 1945 – seine Hoffnung auf die Schaffung einer „Sozialistischen Einheitspartei“ gesetzt hatte – freilich vor der Zwangsvereinigung von SPD und KPD in der SBZ im Jahr darauf –, mußte er jedoch rasch erkennen, daß die Bereitschaft der beiden Parteien, insbesondere der KPD, im Sinne eines demokratischen Sozialismus zusammenzuarbeiten, äußerst begrenzt war⁵⁶. Gerade die Intransigenz der Kommunisten war für Dirks das erste Anzeichen einer einsetzenden „Restauration“, wie er in einem

⁵² Ferdinand Menne, Dirks & Kogon. Eine Momentaufnahme, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 50 (2003) 76.

⁵³ Vgl. hierzu und zum Folgenden: Stankowski, Linkskatholizismus 67ff.

⁵⁴ Ebd. 81.

⁵⁵ Vgl. Ulrich Bröckling, Der ‚Dritte Weg‘ und die ‚Dritte Kraft‘. Zur Konzeption eines sozialistischen Europas in der Nachkriegspublizistik von Walter Dirks, in: Köhler, van Melis, Siegerin in Trümmern 70–84.

⁵⁶ Walter Dirks, Thesen zu einer ‚Sozialistischen Einheitspartei‘ (1945), in: ders., GS, Bd. 4, 33–36; vgl. ders., Als wir die Ärmel aufkrepelten – zum Beispiel in Frankfurt, in: Die Neue Gesellschaft/Frankfurter Hefte 32 (1985) 316–318.

später zwar viel zitierten, aber leider nur selten gelesenen Aufsatz über den „restaurativen Charakter der Epoche“ schrieb: Die Kommunisten, so Dirks, „verhielten sich vom ersten Augenblick an taktisch, die anderen waren für sie nicht Partner, sondern Objekte. Sie waren die Klügsten, sie hatten sich niemals Illusionen gemacht, sie spielten das alte Spiel weiter. Sie waren das erste Element der Restauration. Sie waren die ersten, welche die Geschichte verrieten und sich nicht realdialektisch, sondern restaurativ und taktisch verhielten.“⁵⁷ Nicht weniger scharf ging Dirks übrigens mit der SPD ins Gericht: „Die Partei hat es vorgezogen, sich selbst zu restaurieren, und zwar nicht als soziale Bewegung, sondern als Staatspartei, als die Partei Eberts und Scheidemanns, als die Partei der Fehler von 1914, 1918 und 1932.“⁵⁸ „Sie ist die deutsche konservative Partei. Sie ist überaltert und in manchem veraltet“, so schrieb Dirks bereits 1948 an anderer Stelle: „Die Partei hat keine Theorie, ja man kann bezweifeln, ob sie weiß, was sie will. Sie hat das Erbe des Marxismus verschleudert, statt es zu mehrten.“⁵⁹

Statt auf die alten Kräfte zu vertrauen, setzte Dirks einmal mehr auf eine Allianz von Arbeitern und Christen, wie er sie nun von den Parteigründungen der Christdemokraten erhoffte. Er selbst gehörte mit zum Frankfurter Gründungskreis der Union und war wesentlich an der Ausarbeitung der „Frankfurter Leitsätze“ beteiligt, mit denen sich die hessische CDU zu einem „wirtschaftlichen Sozialismus auf demokratischer Grundlage“ bekannte⁶⁰. Doch auch diesmal ließ die Enttäuschung nicht lange auf sich warten. Unter dem patriarchalen, bewußt auf die Einbindung konservativer Lutheraner zielenden Kurs Adenauers wurden die „Frankfurter“ und „Kölner Leitsätze“, die sich für einen christlichen Sozialismus aussprachen, zurückgedrängt. Schon das Ahlener Programm von 1947 enthielt nur mehr sprachliche Reminiszenzen an den linkskatholischen Gründergeist⁶¹. Zwar gebe es in der CDU/CSU „ausgezeichnete Leute“, so schrieb Dirks nach der Bundestagswahl 1957, als die Unionsparteien die absolute Mehrheit erreicht hatten, doch müßten diese „mit der Wirklichkeit rechnen: mit Konrad Adenauer, seinem Charakter und seinem Prestige“. Denn zumindest vorläufig habe sich „die Partei auch in ihrem Innern dem Modell angepaßt“, mit dem sie in den Wahlkampf gezogen sei: „autoritäre Führung, willige Gefolgschaft“⁶². Der Geist der Restauration hatte sich für Dirks in der Bundesrepublik damit erneut behauptet. Konrad Adenauer war mit

⁵⁷ *Ders.*, Der restaurative Charakter der Epoche (1950), in: *ders.*, GS, Bd. 4, 326–348, hier 335; im folgenden zitiert: *ders.*, Der restaurative Charakter.

⁵⁸ Ebd. 337.

⁵⁹ *Ders.*, Die Krise der Mitte (1948), in: ebd. 210–220, hier 217.

⁶⁰ Siehe hierzu die wertvolle Arbeit von *Joachim Rotberg*, Zwischen Linkskatholizismus und bürgerlicher Sammlung. Die Anfänge der CDU in Frankfurt am Main 1945–1946 (Frankfurt a. M. 1999), dort auch die „Frankfurter Grundsätze“ (223–233).

⁶¹ Vgl. *Frank Bösch*, Die Adenauer-CDU. Gründung, Aufstieg und Krise einer Erfolgspartei 1945–1969 (Stuttgart, München 2001) 60ff.

⁶² *Walter Dirks*, „Keine Experimente“ (1957), in: *ders.*, GS, Bd. 5, 217–223, hier 221.

dieser Sicht der Dinge freilich nicht einverstanden: „Wat de Herr Dirks schreibt“, so soll er einmal gesagt haben, „dat is alles ganz falsch“⁶³.

Die aktive Parteipolitik war jedoch nicht Dirks' Metier. Seine Sache war der politische Kommentar, die engagierte Beobachtung, oder, wie er selbst im September 1950 schrieb, „die Arbeit am Bewußtsein der Zeit, Arbeit am öffentlichen Gewissen, an der öffentlichen Meinung“: „Sagen, was ist.“⁶⁴ Neben seiner Herausgeberschaft der *Frankfurter Hefte* schrieb er regelmäßig Leitartikel für die *Frankfurter Neue Presse* und die *Neue Ruhr Zeitung*; ab 1953 war er darüber hinaus als innenpolitischer Kommentator im Südwestfunk präsent. Daneben beteiligte er sich an Arbeitsvorhaben des Frankfurter Instituts für Sozialforschung und gab gemeinsam mit Adorno bis in die sechziger Jahre hinein die *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* heraus⁶⁵. 1956 verließ er Frankfurt, wo er über dreißig Jahre lang gelebt hatte, um das Kulturressort des Westdeutschen Rundfunks in Köln zu übernehmen. Hier blieb er bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1967, seitdem lebte er in Wittnau in der Nähe von Freiburg, äußerlich zurückgezogen, aber weiterhin als politischer Kommentator in der publizistischen Öffentlichkeit der Bundesrepublik präsent. Er galt als Identifikationsfigur des Linkskatholizismus in der Bundesrepublik, engagierte sich in der Friedensbewegung und im Wahlkampf für Willy Brandt, später plädierte er für ein Zusammengehen von SPD und Grünen⁶⁶. Walter Dirks erhielt zahlreiche Preise und Ehrungen, unter anderem das Große Bundesverdienstkreuz und die Ehrendoktorwürde der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster⁶⁷. Gestorben ist er am 30. 5. 1991, im Alter von neunzig Jahren.

V.

Der katholischen Kirche ist Dirks sein Leben lang treu geblieben. Seine religiöse Biographie speist sich aus den beiden Quellen der affektiven Hingezogenheit zum *corpus mysticum* einerseits und der kritischen Selbstbehauptung gegenüber der Institution andererseits. Die Kirche, so hat er einmal geschrieben, sei vor allem eins: „eine Groß-Emotion“: „Sie ist ein Über-Ich, das es fertig bringt, uns zugleich ein strenger Vater und eine liebende Mutter sein zu wollen. Widerstand ist die normalste Reaktion auf diesen imponierenden Versuch, Menschen teils hart, teils in gütiger oder repressiver Toleranz zu beherrschen und manchmal sogar zu manipulieren.“⁶⁸

⁶³ Dietrich Strothmann, Ein Leben wie ein Jahrhundert. Walter Dirks wird 85, in: Die Zeit 10. 1. 1986.

⁶⁴ Dirks, Der restaurative Charakter 348.

⁶⁵ Vgl. Ulrich Bröckling, Einleitung, in: Dirks, GS, Bd. 5, 15–40, hier 17ff.

⁶⁶ Vgl. ders., Einleitung, in: Dirks, GS, Bd. 8, 13–37.

⁶⁷ Vgl. Bernd Kettern, Walter Dirks, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 18 (2001) 360–367.

⁶⁸ Dirks, Stotterer 164.

Dirks hat sich immer wieder autoritären und konfessionalistischen Verengungen innerhalb der katholischen Kirche entgegengestellt, am deutlichsten wohl in seinem Buch *Die Antwort der Mönche* aus dem Jahr 1952. „Die Menschen“, so heißt es hier, „sind nicht um der Apostel willen da, sondern die Apostel um der Menschen willen: die Menschen werden nicht vor die Apostel zitiert, sondern die Apostel werden zu den Menschen geschickt, und wenn sie ihnen den Glauben verkündigt und die Taufe gespendet haben, dann gehen sie wieder fort, und das Eigentliche fängt an Ort und Stelle an: das christliche Leben einschließlich der christlichen Geschichte. Es geschieht, während die Apostel schon an der nächsten Tür anklopfen. ... Die Christen, alle, die Amtsträger eingeschlossen, sind die *servi Dei*, die Diener und Kinder Gottes; die Amtsträger aber sind außerdem die *servi servorum Dei*, die Diener der Diener Gottes ...“⁶⁹. Mit anderen Worten: Die Hierarchie hat den Gläubigen zu dienen, nicht umgekehrt. Dirks spricht an dieser Stelle sogar vom „Vorrang der Laien“, denn diese hätten sich in der historisch-politischen Welt, von deren existenzieller Verantwortung in Beruf, Ehe und Familie die Priester „dispensiert“ seien, als Christen zu bewähren: „...das Herz der Kirche ist nicht die Hierarchie, sondern der Christ, der aus dem Wort und dem Sakrament lebt, der Heilige, der Arme im Geiste.“⁷⁰

Dirks ist ein ‚Laien‘-Theologe *par excellence*. Nicht nur, daß er sein Theologiestudium abgebrochen hat und lehramtlich unautorisiert das Wort ergreift, sondern er stellt den Laien selbst ins Zentrum seiner persönlichen Ekklesiologie, die die Hierarchie in den sakramentalen Dienst am Gläubigen verweist. In einem Brief an den Kölner Generalvikar Wilhelm Böhler aus dem Jahr 1948 über die Aufgaben der *Actio Catholica* (AC) in Deutschland schreibt Dirks dementsprechend: „Es scheint mir eine der Hauptaufgaben der AC zu sein, den Sinn dafür zu schärfen, daß die ‚Verchristlichung der Welt‘ *auch* die Verchristlichung der (bisher viel zu profan genommenen) *geschichtlichen* Entscheidung einschließt. Das setzt aber voraus, daß auf beiden Seiten erkannt wird, daß hier eine Aufgabe entsteht, in der, ähnlich wie im privaten Leben in der Berufswahl und im Eheentschluß, der Heilige Geist wesentlich nicht aus der christlichen Autorität, sondern durch die Verantwortung der christlichen Person wirkt, und dass zweitens der besondere Charakter dieser Entscheidungen (Risiko und Kampf) eine Dispensierung nicht nur der eigentlichen Träger des Lehr- und Hirtenamtes, sondern auch der Priester um ihrer besonderen Sendung willen nahelegt.“⁷¹ Von den mit dem Auftrag der Katholischen Aktion verbundenen „Kämpfen und Risiken sind die Priester“, wie Dirks schreibt, also „gleichsam zölibatär dispensiert“⁷². Dirks greift damit auf einen Gedanken zurück, der – wie wir oben gesehen haben – bereits seine Beurteilung des Reichskonkordats maßgeblich bestimmt hat: Die Kirche als Institution kann nicht

⁶⁹ *Ders.*, *Die Antwort der Mönche* (Frankfurt a. M. 1952) 91.

⁷⁰ Ebd. 91f.

⁷¹ Walter Dirks an Wilhem Böhler, 25. 11. 1948 (Historisches Archiv des Erzbistums Köln, CR II, 22.37,1).

⁷² Ebd.

mehr die gesamte Lebenswirklichkeit des Menschen lehramtlich umfassen. Der Laie ist vielmehr zu selbstverantwortlichem Engagement berufen. Die christliche Persönlichkeit ist aus der Vormundschaft des Kirchenamtes entlassen und hat sich, im Vertrauen auf den Heiligen Geist, in der Welt zu bewähren.

Das Selbstbewußtsein, mit dem Dirks immer wieder seine laientheologischen Positionen vertrat, verdankte sich, wie er selbst einmal sagte, seinem „biographischen Gottesbeweis“⁷³, mit anderen Worten: der Erfahrung der personalen Gegenwart Gottes im Sakrament, einer ‚religiösen Musikalität‘ (Max Weber), wie sie in der liturgischen Bewegung um Romano Guardini in den zwanziger Jahren bewußt gepflegt wurde⁷⁴. Die Kirche war für Dirks somit in erster Linie nicht Heilsanstalt, sondern eine Offenbarungsgemeinschaft des Geistes: „Wäre sie nicht Pfingsten vor 1950 Jahren entstanden“, so schreibt er Anfang der achtziger Jahre, „wäre Jesu Leben und Werk nach dem Karfreitag (oder auch nach Ostern?) abgebrochen worden, so gäbe es für mich wie für uns alle wohl keinen Zugang zu dem Heilsereignis des als Mensch geborenen, lebenden, wirkenden... einzigartigen Gottesboten, als den ich Jesus von Nazareth sehe“⁷⁵. Und an anderer Stelle heißt es: „Wir existieren also keineswegs im Zeitalter Jesu Christi, sondern in dem dessen, der – im westkirchlichen Verständnis – ‚ex patre filioque procedit‘: der vom Vater und vom Sohne ausgeht.“⁷⁶

Was allerdings dieser, der Heilige Geist, vom Gläubigen will, dies, so Dirks, lasse sich heute nicht mehr so leicht erkennen: „So einfach, wie es sich manche beamtete und nichtbeamtete Agenten des Unsichtbaren vorstellen, ist es keineswegs, der Wahrheit eines Gottes gerecht zu sein, den ich unweigerlich entweder imaginieren oder denken muß, wenn ich zu ihm bete ... Was ihn selbst betrifft, so ist er offenbar seit einiger Zeit sparsam mit Privatoffenbarungen; was uns betrifft, so haben wir wachsam zu sein gegen die eigene Imagination und Ideologie, aus vielen Gründen, und der wichtigste ist er selbst: der gebetsförmige Umgang mit Imaginiertem und gar Ideologischem könnte die subtilste Form des Götzendienstes sein.“⁷⁷ Und genau deshalb bedarf es für Dirks der beständigen Kritik an und in der Kirche. Denn erst durch die Kritik, das ‚Zur-Seite-schieben‘ der Verblendungen, lasse sich eine Sensibilität fürs Göttliche erreichen, und insofern kann Kritik nach Dirks durchaus zur Weckung göttlichen Pneumas beitragen: „Ein großer Teil der Bewegungen der Erneuerung in beiden Konfessionen stützt sich auf solche Ideologie-Selbstkritik. Sich so zu verhalten ist nicht nur methodisch empfehlenswert und zeitgenössisch-modern, sondern es entspringt dem Glauben selbst.“⁷⁸

⁷³ *Dirks*, Stotterer 181.

⁷⁴ Vgl. ebd. 170.

⁷⁵ Ebd. 180.

⁷⁶ Ebd. 147.

⁷⁷ *Ders.*, Gottesglaube und Ideologiekritik, in: *ders.*, GS, Bd. 6, 179–192, hier 191f.

⁷⁸ Ebd. 190.

VI.

Walter Dirks war beides: ein Religionsintellektueller, der seinem konfessionellen Milieu sein Leben lang treu geblieben ist, und ein linker Publizist, der seine Utopie vom demokratischen Sozialismus durch alle realgeschichtlichen Anfechtungen hindurch aufrechterhalten hat: „Als Walter Dirks nach seiner Pensionierung in einem kleinen Dorf im Freiburger Süden zu leben begann,“ so schreibt Fritz Boll, einer der Herausgeber der *Gesammelten Schriften*, „so meinten die Bewohner und Nachbarn geraume Zeit, zwei ‚Dirkse‘ unter sich zu haben, den ‚roten Dirks‘, den man aus Rundfunksendungen und Artikeln zu kennen glaubte[,] und den anderen, dem man am Sonntagmorgen in der Dorfkirche beim Gottesdienst begegnete“⁷⁹. Dirks verkörperte somit zwei Existenzformen in einer Person: Er war ein milieuverwurzelter Katholik und zugleich ein unabhängiger Freigeist und kritischer Publizist; er repräsentierte den Typus des ‚organischen Intellektuellen‘, der in einem spezifischen sozialen Milieu aufwächst, diesem verhaftet bleibt und in ihm wirkt⁸⁰, und zugleich den Typus des ‚freischwebenden Intellektuellen‘ – Dirks selbst benutzte diesen Begriff zur Selbstbezeichnung⁸¹ –, dessen Erkenntnischancen nach Karl Mannheim bekanntlich gerade darin liegen, daß er außerhalb fester Klassenstandpunkte agiert und denkt⁸². So bezeichnete Dirks in einem autobiographischen Text seinen Standpunkt nicht zu Unrecht als „zwischen den Fronten“ liegend⁸³: „Den Roten zu schwarz – den Schwarzen zu rot“⁸⁴; die „Tragödie eines Linkskatholiken“⁸⁵, der sich, wie Dirks bereits 1946 schrieb, zum Ziel gesetzt hatte, die „Tugenden der Rechten zu haben (Ehrfurcht, Disziplin, Treue...) und die Handlungen der Linken zu tun“, oder: „*rechts sein und links handeln*“⁸⁶.

Die Existenz zwischen den Stühlen ist freilich unbequem, und auch Dirks hatte dies zu erfahren: von den einen als unbelehrbarer Weltverbesserer abgetan, von den anderen als hochmütiger Kirchenkritiker angeprangert. Das Mißverständnis war somit programmiert und damit auch ein gewisses Maß an Bitterkeit. Joachim Kaiser, der als junger Redakteur bei den *Frankfurter Heften* Walter Dirks aus der Nähe beobachten konnte, schrieb zu dessen achtzigstem Geburtstag in einem Porträt für die *Süddeutsche Zeitung*: „Denke ich an Dirks, dann werde ich einen Verdacht nicht los, der kaum (nur manchmal in grimmigen Nebensätzen) in den Publikationen, und noch weniger im persönlichen Umgang mit ihm sich bestätigt. Und den ich doch hege. Diese energisch ruhigen, nicht mit Bildung protzenden,

⁷⁹ Fritz Boll, Einleitung, in: *Dirks*, GS, Bd. 6, 11–18, hier 16.

⁸⁰ Vgl. Bröckling, Katholische Intellektuelle 158ff.; dazu die klassischen Überlegungen bei Antonio Gramsci, Philosophie der Praxis. Eine Auswahl, hrsg. von Christian Riechers (Frankfurt a.M. 1967) 405ff.

⁸¹ *Dirks*, Stotterer 199.

⁸² Vgl. Karl Mannheim, Ideologie und Utopie (Frankfurt a. M. 1995) 134ff.

⁸³ *Dirks*, Stotterer 11ff.

⁸⁴ Ebd. 27.

⁸⁵ *Ders.*, Rechts und Links (1946), in: *ders.*, GS, Bd. 4, 94–115, hier 97.

⁸⁶ Ebd. 115.

wohl aber die Überlegenheit eines ungemein festen Charakters bezeugenden Aufsätze haben für mich zu tun mit einem Ursprung, an den sie gerade nicht erinnern. Es schwingt Hypochondrie mit. Da herrscht trotz Christlichkeit, Gläubigkeit, Religiosität (komisch, wie phrasenhaft diese drei Substantiva, nacheinander aufgezählt, sich ausnehmen können) eine unstillbare Bitterkeit. Keineswegs jene Edel-Bitterkeit, von der alle Produzierenden wissen, und die damit zusammenhängt, daß man es gern noch besser machen möchte, als man es machen kann. Es ist auch eine radikalere Bitterkeit als jene, daß man leider nicht so intelligent wie Sartre oder so witzig wie Lichtenberg schreibt. Bei Dirks erscheint diese Bitterkeit, die vielleicht auch mit Selbstkasteiung, frühem Aufstehen, Kopfschmerz zu tun hat, als ein irdischer Hirsebrei, durch den hindurch muß, wer in den Bezirk des Wahrhaftigeren will.⁸⁷

Doch die Bitterkeit des Linkskatholiken, des beständig Unzufriedenen mit seiner Kirche und der Welt, des sich unverstanden und ausgegrenzt Fühlenden, ist bei Dirks nicht das letzte Wort. Das ‚unglücklich entzweite Bewußtsein‘, das zugleich rechts und links sein will, ist bei ihm, zumindest in seinen späten autobiographischen Schriften, zu einer ästhetischen Ironie vermittelt, die an die Stelle der Hypochondrie eine Art postmoderne Demut in die Einsicht der eigenen Erkenntnis-schranken setzt. So zumindest läßt sich ein Rundfunkvortrag aus den frühen siebziger Jahren deuten, der die ironisch gebrochene Erkundung der unmittelbaren Lebenswelt zum autobiographischen Programm erklärt: *Reise durch mein Zimmer – Auf der Suche nach dem Subjekt*⁸⁸. Dirks beschreibt hier, in einer Art literarischen Miniatur à la Proust, seinen Zuhörern den Mikrokosmos seines Arbeitszimmers in Wittnau und kommt dabei, wie beiläufig, auf eine Reihe fein säuberlich auf einem Regal angeordneter Medikamentenpackungen zu sprechen: „Da starrt mir, der ich mein Subjekt suche, eine Frage ins Gesicht: sieben Hauptmedikamente, einige für gelegentlichen Gebrauch dazu: bin ich ein Hypochonder? ...Für die Diagnose der Hypochondrie spricht das Kopfschmerzmittel, in einer Dose natürlich mit schreiendem Rot. Ich nehme es nämlich beim geringsten Anflug von Kopfschmerz ... Mein Rechtfertigungsversuch: wer lange und oft schwere Migränekopfschmerzen gehabt hat ..., ist übersensibel, wenn da etwas ganz harmlos anfängt. Das ist offenbar wie das Verhalten eines alten Opfers des Faschismus, der die allerfeinsten Anfänge faschistischen Denkens und Fühlens wittert und laut protestiert oder verbittert oder resignierend klagt, wo der Robustere nichts oder nur Harmloses feststellt. Ist das politische Hypochondrie? Oder: ‚Wehret den Anfängen‘?“⁸⁹

Ohne Antwort geht die Reise durchs Zimmer weiter, zwischen Ordnung und Unordnung, Kalenderblättern, Fotos und aufbewahrten Kieselsteinen, bis an einer alten Stereoanlage mit voluminösem Kopfhörer erneut haltgemacht wird: Dirks,

⁸⁷ Joachim Kaiser, Über die Wirkung von Worten. Nachdenkliches zum 80. Geburtstag von Walter Dirks, in: Süddeutsche Zeitung, 8. 1. 1981.

⁸⁸ Walter Dirks, Reise durch mein Zimmer – Auf der Suche nach dem Subjekt (1973), in: ders., GS, Bd. 8, 288–304.

⁸⁹ Ebd. 294f.

der im Alter unter einer linksseitigen Taubheit zu leiden begonnen hatte, mußte sich den Balanceregler zwischen rechtem und linkem Kanal immer wieder neu einstellen: „Mein linkes Ohr ist fast taub, aber die grotesken Figuren, die ich dennoch höre, wenn ich den Kopfhörer nur links anlege, ergänzen sich mit dem abgeschwächten, aber ausreichenden Hörempfang durchs rechte Ohr doch noch zu einer Art Stereoempfang. Die Angelegenheit hat ihre Komik – hoffentlich entwickelt sie sich nicht zur Tragikomik: ich habe ja keine Ahnung, wie richtig oder unzureichend ich da höre, denn ich kann nur hören, was ich höre, und nicht das, was ich nicht hören kann. Ich bete, daß es mir noch lange Zeit ausreichend erscheint, um mich glücklich zu machen.“⁹⁰

Der Linkskatholik Walter Dirks ist sich seiner Erkenntnissschranken, zumindest im Alter, also durchaus bewußt, dennoch versucht er, mit beiden Ohren zu hören, auch wenn die Balance zwischen den Kanälen, zwischen ‚rechts‘ und ‚links‘, zwischen Milieuverbundenheit und freischwebender Kritik immer wieder neu eingestellt werden muß. Es spricht für Dirks, darüber nicht verbittert zu sein und die Hypochondrie des kritischen Bewußtseins, des politisch-moralischen Alarmismus, mit einem Gran katholisch-poetischer Selbstironie versehen zu haben. „Ob unsere Kritik ‚Pneuma‘, also Geist und Leben geweckt hat“, heißt es im *Gespräch über die Kirche* von 1947, „wer soll das jetzt schon wissen? Es steht noch in der Entscheidung.“⁹¹

⁹⁰ Ebd. 299.

⁹¹ Ders. u. a., *Gespräch über die Kirche* 278.

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 1 *Heinrich Lutz* (Hrsg.): Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V., 1982, XII, 288 S. ISBN 3-486-51371-0 *vergriffen*
- 2 *Otto Pflanze* (Hrsg.): Innenpolitische Probleme des Bismarck-Reiches, 1983, XII, 304 S. ISBN 3-486-51481-4 *vergriffen*
- 3 *Hans Conrad Peyer* (Hrsg.): Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter, 1983, XIV, 275 S. ISBN 3-486-51661-2 *vergriffen*
- 4 *Eberhard Weis* (Hrsg.): Reformen im rheinbündischen Deutschland, 1984, XVI, 310 S. ISBN 3-486-51671-X
- 5 *Heinz Angermeier* (Hrsg.): Säkulare Aspekte der Reformationszeit, 1983, XII, 278 S. ISBN 3-486-51841-0
- 6 *Gerald D. Feldman* (Hrsg.): Die Nachwirkungen der Inflation auf die deutsche Geschichte 1924–1933, 1985, XII, 407 S. ISBN 3-486-52221-3 *vergriffen*
- 7 *Jürgen Kocka* (Hrsg.): Arbeiter und Bürger im 19. Jahrhundert. Varianten ihres Verhältnisses im europäischen Vergleich, 1986, XVI, 342 S. ISBN 3-486-52871-8 *vergriffen*
- 8 *Konrad Repgen* (Hrsg.): Krieg und Politik 1618–1648. Europäische Probleme und Perspektiven, 1988, XII, 454 S. ISBN 3-486-53761-X *vergriffen*
- 9 *Antoni Mączak* (Hrsg.): Klientelsysteme im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, X, 386 S. ISBN 3-486-54021-1
- 10 *Eberhard Kolb* (Hrsg.): Europa vor dem Krieg von 1870. Mächtekonstellation – Konfliktfelder – Kriegsausbruch, 1987, XII, 216 S. ISBN 3-486-54121-8
- 11 *Helmut Georg Koenigsberger* (Hrsg.): Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit, 1988, XII, 323 S. ISBN 3-486-54341-5
- 12 *Winfried Schulze* (Hrsg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, 1988, X, 416 S. ISBN 3-486-54351-2
- 13 *Johanne Autenrieth* (Hrsg.): Renaissance- und Humanistenhandschriften, 1988, XII, 214 S. mit Abbildungen ISBN 3-486-54511-6
- 14 *Ernst Schulin* (Hrsg.): Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945–1965), 1989, XI, 303 S. ISBN 3-486-54831-X
- 15 *Wilfried Barner* (Hrsg.): Tradition, Norm, Innovation. Soziales und literarisches Traditionsverhalten in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, 1989, XXV, 370 S. ISBN 3-486-54771-2
- 16 *Hartmut Boockmann* (Hrsg.): Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preußen und seinen Nachbarländern, 1992, X, 264 S. ISBN 3-486-55840-4
- 17 *John C. G. Röhl* (Hrsg.): Der Ort Kaiser Wilhelms II. in der deutschen Geschichte, 1991, XIII, 366 S. ISBN 3-486-55841-2 *vergriffen*

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 18 *Gerhard A. Ritter* (Hrsg.): Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, 1990, XXI, 461 S. ISBN 3-486-55641-X
- 19 *Roger Dufraisse* (Hrsg.): Revolution und Gegenrevolution 1789–1830. Zur geistigen Auseinandersetzung in Frankreich und Deutschland, 1991, XX, 274 S. ISBN 3-486-55844-7
- 20 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge, 1992, XII, 411 S. ISBN 3-486-55902-8
- 21 *Jürgen Miethke* (Hrsg.): Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert, 1992, IX, 301 S. ISBN 3-486-55898-6
- 22 *Dieter Simon* (Hrsg.): Eherecht und Familiengut in Antike und Mittelalter, 1992, IX, 168 S. ISBN 3-486-55885-4
- 23 *Volker Press* (Hrsg.): Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit? 1995, X, 254 S. ISBN 3-486-56035-2
- 24 *Kurt Raaflaub* (Hrsg.): Anfänge politischen Denkens in der Antike. Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen, 1993, XXIV, 461 S. ISBN 3-486-55993-1
- 25 *Shulamit Volkov* (Hrsg.): Deutsche Juden und die Moderne, 1994, XXIV, 170 S. ISBN 3-486-56029-8 vergriffen
- 26 *Heinrich A. Winkler* (Hrsg.): Die deutsche Staatskrise 1930–1933. Handlungsspielräume und Alternativen, 1992, XIII, 296 S. ISBN 3-486-55943-5 vergriffen
- 27 *Johannes Fried* (Hrsg.): Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter. Rezeption, Überlieferung und gesellschaftliche Wirkung antiker Gelehrsamkeit vornehmlich im 9. und 12. Jahrhundert, 1997, XXI, 304 S. ISBN 3-486-56028-X
- 28 *Paolo Prodi* (Hrsg.): Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit, 1993, XXX, 246 S. ISBN 3-486-55994-X
- 29 *Ludwig Schmugge* (Hrsg.): Illegitimität im Spätmittelalter, 1994, X, 314 S. ISBN 3-486-56069-7
- 30 *Bernhard Kölver* (Hrsg.): Recht, Staat und Verwaltung im klassischen Indien/ The State, the Law, and Administration in Classical India, 1997, XVIII, 257 S. ISBN 3-486-56193-6
- 31 *Elisabeth Fehrenbach* (Hrsg.): Adel und Bürgertum in Deutschland 1770–1848, 1994, XVI, 251 S. ISBN 3-486-56027-1
- 32 *Robert E. Lerner* (Hrsg.): Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese, 1996, XII, 191 S. ISBN 3-486-56083-2
- 33 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Das Deutsche Reich im Urteil der Großen Mächte und europäischen Nachbarn (1871–1945), 1995, X, 232 S. ISBN 3-486-56084-0

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 34 *Wolfgang J. Mommsen* (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg, 1995, X, 282 S.
ISBN 3-486-56085-9 vergriffen
- 35 *Peter Krüger* (Hrsg.): Das europäische Staatensystem im Wandel. Strukturelle Bedingungen und bewegende Kräfte seit der Frühen Neuzeit, 1996, XVI, 272 S. ISBN 3-486-56171-5
- 36 *Peter Blickle* (Hrsg.): Theorien kommunaler Ordnung in Europa, 1996, IX, 268 S. ISBN 3-486-56192-8
- 37 *Hans Eberhard Mayer* (Hrsg.): Die Kreuzfahrerstaaten als multikulturelle Gesellschaft. Einwanderer und Minderheiten im 12. und 13. Jahrhundert, 1997, XI, 187 S. ISBN 3-486-56257-6
- 38 *Manlio Bellomo* (Hrsg.): Die Kunst der Disputation. Probleme der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung im 13. und 14. Jahrhundert, 1997, X, 248 S. ISBN 3-486-56258-4
- 39 *František Šmahel* (Hrsg.): Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter, 1998, XV, 304 S. ISBN 3-486-56259-2
- 40 *Alfred Haverkamp* (Hrsg.): Information, Kommunikation und Selbstdarstellung in mittelalterlichen Gemeinden, 1998, XXII, 288 S. ISBN 3-486-56260-6
- 41 *Knut Schulz* (Hrsg.): Handwerk in Europa. Vom Spätmittelalter bis zur Frühen Neuzeit, 1999, XX, 313 S. ISBN 3-486-56395-5
- 42 *Werner Eck* (Hrsg.): Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1. bis 3. Jahrhundert, 1999, X, 327 S. ISBN 3-486-56385-8
- 43 *Manfred Hildermeier* (Hrsg.): Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung / Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research, 1998, XVI, 345 S. ISBN 3-486-56350-5
- 44 *Aharon Oppenheimer* (Hrsg.): Jüdische Geschichte in hellenistisch-römischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schürer, 1999, XII, 275 S. ISBN 3-486-56414-5
- 45 *Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem, 2000, VIII, 345 S. ISBN 3-486-56482-X
- 46 *Stephen A. Schuker* (Hrsg.): Deutschland und Frankreich. Vom Konflikt zur Aussöhnung. Die Gestaltung der westeuropäischen Sicherheit 1914–1963, 2000, XX, 280 S. ISBN 3-486-56496-X
- 47 *Wolfgang Reinhard* (Hrsg.): Verstaatlichung der Welt? Europäische Staatsmodelle und außereuropäische Machtprozesse, 1999, XVI, 375 S. ISBN 3-486-56416-1
- 48 *Gerhard Besier* (Hrsg.): Zwischen „nationaler Revolution“ und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft während der konsolidierten NS-Gewaltherrschaft 1934–1939, 2001, XXVIII, 276 S. ISBN 3-486-56543-5

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 49 *David Cohen* (Hrsg.): Demokratie, Recht und soziale Kontrolle im klassischen Athen, 2002, VI, 205 S. ISBN 3-486-56662-8
- 50 *Thomas A. Brady* (Hrsg.): Die deutsche Reformation zwischen Spätmittelalter und Früher Neuzeit, 2001, XXI, 258 S., ISBN 3-486-56565-6
- 51 *Harold James* (Hrsg.): The Interwar Depression in an International Context, 2002, XVII, 192 S., ISBN 3-486-56610-5
- 52 *Christof Dipper* (Hrsg.): Deutschland und Italien, 1860–1960. Politische und kulturelle Aspekte im Vergleich, 2005, X, 284 S. ISBN 3-486-20015-1
- 53 *Frank-Rutger Hausmann* (Hrsg.): Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945, 2002, XXV, 373 S. ISBN 3-486-56639-3
- 54 *Frank Kolb* (Hrsg.): Chora und Polis, 2004, XVIII, 382 S. ISBN 3-486-56730-6
- 55 *Hans Günter Hockerts* (Hrsg.): Koordinaten deutscher Geschichte in der Epoche des Ost-West-Konflikts, 2004, XVIII, 339 S. ISBN 3-486-56768-3
- 56 *Wolfgang Hardtwig* (Hrsg.): Utopie und politische Herrschaft im Europa der Zwischenkriegszeit, 2003, IX, 356 S. ISBN 3-486-56642-3
- 57 *Diethelm Klippel* (Hrsg.): Naturrecht und Staat. Politische Funktionen des europäischen Naturrechts (17.–19. Jahrhundert), 2006, XI, 231 S. ISBN 3-486-57905-3
- 58 *Jürgen Reulecke* (Hrsg.): Generationalität und Lebensgeschichte im 20. Jahrhundert, 2003, XV, 300 S. ISBN 3-486-56747-0
- 59 *Klaus Hildebrand* (Hrsg.): Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 23. November 2001, 2003, XIV, 155 S. ISBN 3-486-56748-9
- 60 *Marie-Luise Recker* (Hrsg.): Parlamentarismus in Europa. Deutschland, England und Frankreich im Vergleich, 2004, XVIII, 232 S. ISBN 3-486-56817-5
- 61 *Helmut Altrichter* (Hrsg.): GegenErinnerung. Geschichte als politisches Argument im Transformationsprozeß Ost-, Ostmittel- und Südosteuropas, 2006, XXII, 326 S. ISBN 3-486-57873-1
- 62 *Jürgen Trabant* (Hrsg.): Sprache der Geschichte, 2005, XXIV, 166 S. ISBN 3-486-57572-4
- 63 *Anselm Doering-Manteuffel* (Hrsg.): Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts, 2006, VIII, 273 S. ISBN 3-486-58057-4
- 64 *Jan-Dirk Müller* (Hrsg.): Text und Kontext: Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik, 2007, XIII, 272 S. ISBN 3-486-58106-5

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 65 *Peter Schäfer* (Hrsg.): Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam/Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam, 2006, X, 164 S. ISBN 3-486-58006-X
- 66 *Friedrich Wilhelm Graf* (Hrsg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne (mit Beiträgen von C. Arnold, K. Große Kracht, H. Haury, G. Hübinger, V. Krech, Ch. Nottmeier, A. Reuter, U. Sieg) 2009, XIII, 161 S. ISBN 978-3-486-58257-4
- 67 *Werner Busch* (Hrsg.): Verfeinertes Sehen. Optik und Farbe im 18. und frühen 19. Jahrhundert (mit Beiträgen von U. Boskamp, W. Busch, E. Fioretini, J. Gage, B. Gockel, U. Klein, C. Meister, J. Müller-Tamm, A. Pietsch, H. O. Sibum, M. Wagner, M. Wellmann) 2008, X, 228 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 68 *Kaspar von Greyerz* (Hrsg.): Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit. Individualisierungsweisen in interdisziplinärer Perspektive (mit Beiträgen von J. S. Amelang, P. Becker, M. Christadler, R. Dekker, S. Faroghi, K. v. Greyerz, V. Groebner, G. Jancke, S. Mendelson, G. Pillar, R. Ries) 2007, VII, 201 S. ISBN 978-3-486-58236-9
- 69 *Wilfried Hartmann* (Hrsg.): Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900 (mit Beiträgen von C. Cubitt, R. Deutinger, S. Hamilton, W. Hartmann, E.-D. Hehl, K. Herbers, W. Kaiser, L. Körntgen, R. Meens, H. Siems, K. Ubl, K. Zechiel-Eckes) 2007, IX, 249 S. ISBN 978-3-486-58147-8
- 70 *Heinz Schilling* (Hrsg.): Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600 (mit Beiträgen von R. Bireley, H.-J. Bömelburg, W. Frijhoff, A. Gotthard, H. Th. Gräf, W. Harms, Th. Kaufmann, A. Koller, V. Leppin, W. Monter, B. Roeck, A. Schindling, W. Schulze, I. Tóth, E. Wolgast) 2007, XI, 320 S. ISBN 978-3-486-58150-8
- 71 *Michael Toch* (Hrsg.): Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen (mit Beiträgen von D. Abulafia, R. Barzen, A. Holtmann, D. Jacoby, M. Keil, R. Mueller, H.-G. von Mutius, J. Shatzmiller, M. Toch, G. Todeschini, M. Wenniger) 2008, X, 218 S. ISBN 978-3-486-58670-1
- 72 *Tilman Nagel* (Hrsg.): Der Koran und sein religiöses und kulturelles Umfeld (mit Beiträgen von A. Arbeiter, D. Ferchl, J. Koder, T. Nagel, M. Radscheit, B. Schmitz, J.-M. Spieser, H. Suermann, M. Tamcke) 2009, ca. XXIV, 240 S. ISBN 978-3-486-59052-4
- 73 *Karl-Joachim Hölkeskamp* (Hrsg.): Eine politische Kultur (in) der Krise? Die „letzte Generation“ der römischen Republik (mit Beiträgen von H. Beck, F. Bücher, J.-M. David, E. Flaig, K.-J. Hölkeskamp, T. Hölscher, M. Jehne, R. Morstein Marx, W. Nippel, U. Walter, G. Zecchini) XII, 222 S. ISBN 978-3-486-59053-1
- 74 *Karl Schlögel* (Hrsg.): Mastering Space. Raum und Raumbewältigung als Probleme der russischen Geschichte (in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 75 *Aloys Winterling* (Hrsg.): Zwischen Strukturgeschichte und Biographie. Probleme und Perspektiven einer römischen Kaisergeschichte (Augustus bis Commodus) (mit Beiträgen von Chr. Bruun, R. Haensch, O. Hekster, R. van den Hoff, M. Hose, Ch. Ronning, D. Schnurbusch, G. Seelentag, D. Timpe, U. Walter, A. Winterling, Chr. Witschel, R. Wolters, M. Zimmermann) (in Vorbereitung)
- 76 *Rüdiger vom Bruch* (Hrsg.): Die Berliner Universität im Kontext der deutschen Universitätslandschaft nach 1800, um 1860 und um 1910 (mit Beiträgen von Th. Becker, H.-W. Hahn, N. Hammerstein, W. Höflechner, P. Lundgreen, Ch. E. McClelland, M. Middell, W. Müller, W. Neugebauer, R. C. Schwinges, M. Stickler) (in Vorbereitung)
- 77 *Christoph Buchheim* (Hrsg.): Europäische Volkswirtschaften unter deutscher Hegemonie 1938–1945 (mit Beiträgen von St. Andersen, J. Balcar, M. Boldorf, J. Catalan, H. James, H. Joly, S. Kudrjaschow, K. Oosterlinck, J. Scherner, H. Wixforth) (in Vorbereitung)
- 78 *Klaus Schreiner* (Hrsg.): Heilige Kriege. Religiöse Begründungen militärischer Gewaltanwendung: Judentum, Christentum und Islam im Vergleich. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 7.–9. November 2007 (mit Beiträgen von W. Eck, F. W. Graf, H. G. Hockerts, H.-Chr. Kraus, H. Maier, T. Nagel, A. Oppenheimer, R. Schieffer, H. Schilling, L. Schmugge, K. Schreiner, D. Willoweit) 2008, IX, 227 S. ISBN 978-3-486-58490-5
- 79 *Jörg Fisch* (Hrsg.): Selbstbestimmung und Selbstbestimmungsrecht: Errungenschaft der Moderne oder kollektive Illusion? Self-Determination and the Right of Self-Determination: Achievement of Modernity or Collective Illusion? (mit Beiträgen von M. Cattaruzza, W. Danspeckgruber, H. Duchhardt, J. Dülffer, J. Fisch, M. Frey, J. Heintze, P. Hilpold, G. Kohler, R. Leemann, K. Roepstorff, H. Steiger, St. Wolff, S. Zala) (in Vorbereitung)
- 80 *Georg Schmidt* (Hrsg.): Die deutsche Nation im frühneuzeitlichen Europa. Politische Ordnung und kulturelle Identität? (mit Beiträgen von H.-J. Bömelburg, H. Carl, M. v. Engelberg, D. Fulda, A. Kohler, D. Langewiesche, Th. Meissen, M. North, K. Pietschmann, A. Schmidt, G. Schmidt, L. Schorn-Schütte, S. Westphal, J. Whaley, P. Wilson, M. Wrede) (in Vorbereitung)
- 81 *Albrecht Cordes* (Hrsg.): Eine Grenze in Bewegung. Öffentliche und private Justiz im Handels- und Seerecht (in Vorbereitung)
- 82 *Lothar Gall, Dietmar Willoweit* (Hrsg.): Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts (mit Beiträgen von K. Bälz, H.-J. Becker, M. Brumlik, E. Th. Burman, J. Efron, C. Gilliot, F. W. Graf, P. Heine, K. Homann, Y. Kaplan, Th. Kaufmann, Y. Köse, M. Kreutz, R. Löffler, W. Loschelder, A. Meir, M. Pohlig, M. Reinkowski, R. Schulze, G. Tamer, M. Tamcke, L. Tarazi Fawez, L. Valensi, I. Yuval) (in Vorbereitung)

Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien

- 83 *Alan Lessoff, Thomas Welskopp* (Hrsg.), *Modernism or Modernities? The United States of America, 1880s to 1930s* (mit Beiträgen von M. Berg, A. Epple, N. Finzsch, M. Hochgeschwender, W. Knöbl, A. Lessoff, J. Martschukat, Ch. Mauch, S. Niedermeier, K. Patel, R. Prätorius, D. Siemens, F. Uekötter, Th. Welskopp) (in Vorbereitung)
- 84 *Gian Luca Potestà* (Hrsg.), *Autorität und Wahrheit. Kirchliche Vorstellungen, Normen und Verfahren (XIII.–XV. Jahrhundert)* (mit Beiträgen von D. Burr, I. Iribarren, D. Klepper, E. Marmusztejn, R. Lerner, A. Patschovsky, S. Piron, P. Rychterová, R. Rusconi) (in Vorbereitung)

Sonderveröffentlichungen

Horst Fuhrmann (Hrsg.): *Die Kaulbach-Villa als Haus des Historischen Kollegs. Reden und wissenschaftliche Beiträge zur Eröffnung, 1989, XII, 232 S.*

vergriffen

Lothar Gall (Hrsg.): *25 Jahre Historisches Kolleg. Rückblick – Bilanz – Perspektiven, 2006, 293 S.*

vergriffen

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 1 *Heinrich Lutz*: Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, 1982, IV, 31 S. vergriffen
- 2 *Otto Pflanze*: Bismarcks Herrschaftstechnik als Problem der gegenwärtigen Historiographie, 1982, IV, 39 S. vergriffen
- 3 *Hans Conrad Peyer*: Gastfreundschaft und kommerzielle Gastlichkeit im Mittelalter, 1983, IV, 24 S. vergriffen
- 4 *Eberhard Weis*: Bayern und Frankreich in der Zeit des Konsulats und des ersten Empire (1799 –1815), 1984, 41 S. vergriffen
- 5 *Heinz Angermeier*: Reichsreform und Reformation, 1983, IV, 76 S. vergriffen
- 6 *Gerald D. Feldman*: Bayern und Sachsen in der Hyperinflation 1922/23, 1984, IV, 41 S. vergriffen
- 7 *Erich Angermann*: Abraham Lincoln und die Erneuerung der nationalen Identität der Vereinigten Staaten von Amerika, 1984, IV, 33 S. vergriffen
- 8 *Jürgen Kocka*: Traditionsbindung und Klassenbildung. Zum sozialhistorischen Ort der frühen deutschen Arbeiterbewegung, 1987, 48 S. vergriffen
- 9 *Konrad Repgen*: Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie, 1985, 27 S. vergriffen
- 10 *Antoni Małczak*: Der Staat als Unternehmen. Adel und Amtsträger in Polen und Europa in der Frühen Neuzeit, 1989, 32 S. vergriffen
- 11 *Eberhard Kolb*: Der schwierige Weg zum Frieden. Das Problem der Kriegsbeendigung 1870/71, 1985, 33 S. vergriffen
- 12 *Helmut Georg Koenigsberger*: Fürst und Generalstände. Maximilian I. in den Niederlanden (1477–1493), 1987, 27 S. vergriffen
- 13 *Winfried Schulze*: Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der Frühen Neuzeit, 1987, 40 S. vergriffen
- 14 *Johanne Autenrieth*: „Litterae Virgilianae“. Vom Fortleben einer römischen Schrift, 1988, 51 S. vergriffen
- 15 *Tilemann Grimm*: Blickpunkte auf Südostasien. Historische und kultur-anthropologische Fragen zur Politik, 1988, 37 S.
- 16 *Ernst Schulin*: Geschichtswissenschaft in unserem Jahrhundert. Probleme und Umrisse einer Geschichte der Historie, 1988, 34 S. vergriffen
- 17 *Hartmut Boockmann*: Geschäfte und Geschäftigkeit auf dem Reichstag im späten Mittelalter, 1988, 33 S. vergriffen
- 18 *Wilfried Barner*: Literaturwissenschaft – eine Geschichtswissenschaft? 1990, 42 S. vergriffen

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 19 *John C. G. Röhl*: Kaiser Wilhelm II. Eine Studie über Cäsarenwahnsinn, 1989, 36 S. *vergriffen*
- 20 *Klaus Schreiner*: Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung, 1989, 68 S. *vergriffen*
- 21 *Roger Dufrasse*: Die Deutschen und Napoleon im 20. Jahrhundert, 1991, 43 S.
- 22 *Gerhard A. Ritter*: Die Sozialdemokratie im Deutschen Kaiserreich in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1989, 72 S. *vergriffen*
- 23 *Jürgen Miethke*: Die mittelalterlichen Universitäten und das gesprochene Wort, 1990, 48 S. *vergriffen*
- 24 *Dieter Simon*: Lob des Eunuchen, 1994, 27 S.
- 25 *Thomas Vogtherr*: Der König und der Heilige. Heinrich IV., der heilige Remaklus und die Mönche des Doppelklosters Stablo-Malmedy, 1990, 29 S. *vergriffen*
- 26 *Johannes Schilling*: Gewesene Mönche. Lebensgeschichten in der Reformation, 1990, 36 S. *vergriffen*
- 27 *Kurt Raaflaub*: Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., 1992, 63 S.
- 28 *Volker Press*: Altes Reich und Deutscher Bund. Kontinuität in der Diskontinuität, 1995, 31 S.
- 29 *Shulamit Volkov*: Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland, 1992, 30 S. *vergriffen*
- 30 *Franz Bauer*: Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaats in Deutschland und Italien 1860–1914, 1992, 39 S.
- 31 *Heinrich A. Winkler*: Mußte Weimar scheitern? Das Ende der ersten Republik und die Kontinuität der deutschen Geschichte, 1991, 32 S. *vergriffen*
- 32 *Johannes Fried*: Kunst und Kommerz. Über das Zusammenwirken von Wissenschaft und Wirtschaft im Mittelalter vornehmlich am Beispiel der Kaufleute und Handelsmessen, 1992, 40 S.
- 33 *Paolo Prodi*: Der Eid in der europäischen Verfassungsgeschichte, 1992, 35 S.
- 34 *Jean-Marie Moeglin*: Dynastisches Bewußtsein und Geschichtsschreibung. Zum Selbstverständnis der Wittelsbacher, Habsburger und Hohenzollern im Spätmittelalter, 1993, 47 S.
- 35 *Bernhard Kölver*: Ritual und historischer Raum. Zum indischen Geschichtsverständnis, 1993, 65 S.
- 36 *Elisabeth Fehrenbach*: Adel und Bürgertum im deutschen Vormärz, 1994, 31 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Vorträge

- 37 *Ludwig Schmugge*: Schleichwege zu Pfründe und Altar. Päpstliche Dispense vom Geburtsmakel 1449–1533, 1994, 35 S.
- 38 *Hans-Werner Hahn*: Zwischen Fortschritt und Krisen. Die vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts als Durchbruchphase der deutschen Industrialisierung, 1995, 47 S.
- 39 *Robert E. Lerner*: Himmelsvision oder Sinnendelirium? Franziskaner und Professoren als Traumdeuter im Paris des 13. Jahrhunderts, 1995, 35 S.
- 40 *Andreas Schulz*: Weltbürger und Geldaristokraten. Hanseatisches Bürgertum im 19. Jahrhundert, 1995, 38 S.
- 41 *Wolfgang J. Mommsen*: Die Herausforderung der bürgerlichen Kultur durch die künstlerische Avantgarde. Zum Verhältnis von Kultur und Politik im Wilhelminischen Deutschland, 1994, 30 S.
- 42 *Klaus Hildebrand*: Reich – Großmacht – Nation. Betrachtungen zur Geschichte der deutschen Außenpolitik 1871–1945, 1995, 25 S. *vergriffen*
- 43 *Hans Eberhard Mayer*: Herrschaft und Verwaltung im Kreuzfahrerkingreich Jerusalem, 1996, 38 S.
- 44 *Peter Blicke*: Reformation und kommunaler Geist. Die Antwort der Theologen auf den Wandel der Verfassung im Spätmittelalter, 1996, 42 S.
- 45 *Peter Krüger*: Wege und Widersprüche der europäischen Integration im 20. Jahrhundert, 1995, 39 S.
- 46 *Werner Greiling*: „Intelligenzblätter“ und gesellschaftlicher Wandel in Thüringen. Anzeigenwesen, Nachrichtenvermittlung, Rasonnement und Sozialdisziplinierung, 1995, 38 S.

Schriften des Historischen Kollegs: Dokumentationen

- 1 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Erste Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1984, VI, 70 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 2 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Horst Fuhrmann, Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen – Lothar Gall, Theodor Schieder 1908 bis 1984, 1987, 65 S. *vergriffen*
- 3 Leopold von Ranke: Vorträge anlässlich seines 100. Todestages. Gedenkfeier der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 12. Mai 1986, 1987, 44 S. *vergriffen*
- 4 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Zweite Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1987, 98 S., mit Abbildungen
- 5 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, 1988, 29 S. *vergriffen*
- 6 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Christian Meier, Die Rolle des Krieges im klassischen Athen, 1991, 55 S. *vergriffen*
- 7 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1991, 122 S., mit Abbildungen *vergriffen*
- 8 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Historisches Kolleg 1980–1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen, 1991, 63 S.
- 9 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Karl Leyser, Am Vorabend der ersten europäischen Revolution. Das 11. Jahrhundert als Umbruchszeit, 1994, 32 S.
- 10 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Vierte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs. Aufgaben, Stipendiaten, Schriften des Historischen Kollegs, 1993, 98 S., mit Abbildungen
- 11 Theodor-Schieder-Gedächtnisvorlesung: Rudolf Smend, Mose als geschichtliche Gestalt, 1995, 23 S.
- 12 Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft: Über die Offenheit der Geschichte. Kolloquium der Mitglieder des Historischen Kollegs, 20. und 21. November 1992, 1996, 84 S.

Vorträge und Dokumentationen sind nicht im Buchhandel erhältlich; sie können, soweit lieferbar, über die Geschäftsstelle des Historischen Kollegs (Kaulbachstraße 15, 80539 München) bezogen werden.

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1995:

Arnold Esch

Rom in der Renaissance. Seine Quellenlage als methodisches Problem

Manlio Bellomo

Geschichte eines Mannes: Bartolus von Sassoferrato und die moderne europäische Jurisprudenz

František Šmabel

Das verlorene Ideal der Stadt in der böhmischen Reformation

Alfred Haverkamp

„... an die große Glocke hängen“. Über Öffentlichkeit im Mittelalter

Hans-Christof Kraus

Montesquieu, Blackstone, De Lolme und die englische Verfassung des 18. Jahrhunderts

1996, VIII, 180 S. 4 Abb. ISBN 3-486-56176-6

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1996:

Johannes Fried

Wissenschaft und Phantasie. Das Beispiel der Geschichte

Manfred Hildermeier

Revolution und Kultur: Der „Neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion

Knut Schulz

Handwerk im spätmittelalterlichen Europa. Zur Wanderung und Ausbildung von Lehrlingen in der Fremde

Werner Eck

Mord im Kaiserhaus? Ein politischer Prozeß im Rom des Jahres 20 n.Chr.

Wolfram Pyta

Konzert der Mächte und kollektives Sicherheitssystem: Neue Wege zwischenstaatlicher Friedenswahrung in Europa nach dem Wiener Kongreß 1815

1997, VI, 202 S. 1 Abb. ISBN 3-486-56300-9

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1997:

Eberhard Weis

Hardenberg und Montgelas. Versuch eines Vergleichs ihrer Persönlichkeiten und ihrer Politik

Dietmar Willoweit

Vom alten guten Recht. Normensuche zwischen Erfahrungswissen und Ursprungslegenden

Aharon Oppenheimer

Messianismus in römischer Zeit. Zur Pluralität eines Begriffes bei Juden und Christen

Stephen A. Schuker

Bayern und der rheinische Separatismus 1923–1924

Gerhard Schuck

Zwischen Ständeordnung und Arbeitsgesellschaft. Der Arbeitsbegriff in der frühneuzeitlichen Policey am Beispiel Bayerns

1998, XXI, 169 S. ISBN 3-486-56375-0

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1998:

Peter Pulzer

Der deutsche Michel in John Bulls Spiegel: Das britische Deutschlandbild im 19. Jahrhundert

Gerhard Besier

„The friends ... in America need to know the truth ...“

Die deutschen Kirchen im Urteil der Vereinigten Staaten (1933–1941)

David Cohen

Die Schwestern der Medea. Frauen, Öffentlichkeit und soziale Kontrolle im klassischen Athen

Wolfgang Reinhard

Staat machen: Verfassungsgeschichte als Kulturgeschichte

Lutz Klinkhammer

Die Zivilisierung der Affekte. Kriminalitätsbekämpfung im Rheinland und in Piemont unter französischer Herrschaft 1798–1814

1999, 193 S. 5 Abb. ISBN 3-486-56420-X

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 1999:

Jan Assmann

Ägypten in der Gedächtnisgeschichte des Abendlandes

Thomas A. Brady

Ranke, Rom und die Reformation: Leopold von Rankes Entdeckung des Katholizismus

Harold James

Das Ende der Globalisierung? Lehren aus der Weltwirtschaftskrise

Christof Dipper

Helden überkreuz oder das Kreuz mit den Helden. Wie Deutsche und Italiener die Heroen der nationalen Einigung (der anderen) wahrnahmen.

Felicitas Schmieder

„... von etlichen geistlichen leyen wegen“. Definitionen der Bürgerschaft im spätmittelalterlichen Frankfurt

2000, VI, 199 S. 7 Abb. ISBN 3-486-56492-7

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2000:

Winfried Schulze

Die Wahrnehmung von Zeit und Jahrhundertwenden

Frank Kolb

Von der Burg zur Polis. Akkulturation in einer kleinasiatischen „Provinz“

Hans Günter Hockerts

Nach der Verfolgung. Wiedergutmachung in Deutschland: Eine historische Bilanz 1945–2000

Frank-Rutger Hausmann

„Auch im Krieg schweigen die Musen nicht“. Die ‚Deutschen Wissenschaftlichen Institute‘ (DWI) im Zweiten Weltkrieg (1940–1945)

Ulrike Freitag

Scheich oder Sultan – Stamm oder Staat? Staatsbildung im Hadramaut (Jemen) im 19. und 20. Jahrhundert

2001, VI, 250 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56557-5

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001:

Michael Stolleis

Das Auge des Gesetzes. Materialien zu einer neuzeitlichen Metapher

Wolfgang Hardtwig

Die Krise des Geschichtsbewußtseins in Kaiserreich und Weimarer Republik und der Aufstieg des Nationalsozialismus

Diethelm Klippel

Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800

Jürgen Reulecke

Neuer Mensch und neue Männlichkeit. Die „junge Generation“ im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Peter Burschel

Paradiese der Gewalt. Martyrium, Imagination und die Metamorphosen des nachtridentinischen Heilighimmels

2002, VI, 219 S. 16 Abb. ISBN 3-486-56641-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2002:

Wolfgang Reinhard

Geschichte als Delegitimation

Jürgen Trabant

Sprache der Geschichte

Marie-Luise Recker

„Es braucht nicht niederreißende Polemik, sondern aufbauende Tat.“
Zur Parlamentskultur der Bundesrepublik Deutschland

Helmut Altrichter

War der Zerfall der Sowjetunion vor auszusehen?

Andreas Rödder

„Durchbruch im Kaukasus“? Die deutsche Wiedervereinigung und die Zeitgeschichtsschreibung

2003, VI, 179 S. 2 Abb. ISBN 3-486-56736-5

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2003:

Jochen Martin

Rom und die Heilsgeschichte. Beobachtungen zum Triumphbogenmosaik von S. Maria Maggiore in Rom

Jan-Dirk Müller

Imaginäre Ordnungen und literarische Imaginationen um 1200

Peter Schäfer

Ex oriente lux? Heinrich Graetz und Gershom Scholem über den Ursprung der Kabbala

Anselm Doering-Manteuffel

Mensch, Maschine, Zeit. Fortschrittsbewußtsein und Kulturkritik im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts

Bernhard Löffler

Öffentliches Wirken und öffentliche Wirkung Ludwig Erhards

2004, VI, 205 S. 20 Abb. ISBN 3-486-56843-4

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2004:

Wolfgang Frühwald

„Wer es gesehen hat, der hat es auf sein ganzes Leben“. Die italienischen Tagebücher der Familie Goethe

Kaspar von Greyerz

Vom Nutzen und Vorteil der Selbstzeugnisforschung für die Frühneuzeithistorie

Friedrich Wilhelm Graf

Annihilatio historiae? Theologische Geschichtsdiskurse in der Weimarer Republik

Werner Busch

Die Naturwissenschaften als Basis des Erhabenen in der Kunst des 18. und frühen 19. Jahrhunderts

Jörn Leonhard

Der Ort der Nation im Deutungswandel kriegerischer Gewalt: Europa und die Vereinigten Staaten 1854–1871

2005, VI, 182 S. 9 Abb. ISBN 3-486-57741-7

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2005:

Michael Mitterauer

Europäische Geschichte in globalem Kontext

Michael Toch

Das Gold der Juden – Mittelalter und Neuzeit

Heinz Schilling

Gab es um 1600 in Europa einen Konfessionsfundamentalismus? Die Geburt des internationalen Systems in der Krise des konfessionellen Zeitalters

Wilfried Hartmann

„Sozialdisziplinierung“ und „Sündenzucht“ im frühen Mittelalter? Das bischöfliche Sendgericht in der Zeit um 900

Peter Scholz

Imitatio patris statt griechischer Pädagogik. Überlegungen zur Sozialisation und Erziehung der republikanischen Senatsaristokratie

2006, VI, 190 S. 17 Abb. ISBN 978-3-486-57963-5

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006:

Klaus Hildebrand

Globalisierung 1900. Alte Staatenwelt und neue Weltpolitik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Karl-Joachim Hölkeskamp

Pomp und Prozessionen. Rituale und Zeremonien in der politischen Kultur der römischen Republik

Tilman Nagel

Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed

Karl Schlögel

Moskau 1937. Eine Stadt in den Zeiten des Großen Terrors

Claire Gantet

Seele und persönliche Identität im Heiligen Römischen Reich, ca. 1500 – ca. 1750. Ansätze zu einer kulturellen Wissenschaftsgeschichte

2007, VI, 211 S., 7 Abb. ISBN 978-3-486-58036-5

Schriften des Historischen Kollegs: Jahrbuch

Jahrbuch des Historischen Kollegs 2007:

Luise Schorn-Schütte

Kommunikation über Politik im Europa der Frühen Neuzeit. Ein Forschungskonzept

Christoph Buchheim

Der Wirtschaftsaufschwung im Deutschland der NS-Zeit

Jan-Otmar Hesse

„Ein Wunder der Wirtschaftstheorie“. Die „Amerikanisierung“ der Volkswirtschaftslehre in der frühen Bundesrepublik

Aloys Winterling

Cäsarenwahnsinn im Alten Rom

Christoph H. F. Meyer

Maßstäbe frühmittelalterlicher Gesetzgeber. Raum und Zeit in den Leges Langobardorum

Rüdiger vom Bruch

Vom Humboldt-Modell zum Harnack-Plan. Forschung, Disziplinierung und Gesellung an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert

2008, 267 S., 3 Abb. ISBN 978-3-486-58489-9

