Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 35 (1979)
Heft: 2

Artikel: Entartete Gegenwart : Antimodernismus als Interpretament für die Begegnung von Protestantismus und Nationalsozialismus in der Weimarer Zeit

Autor: Nowak, Kurt

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878479

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Entartete Gegenwart

Antimodernismus als Interpretament für die Begegnung von Protestantismus und Nationalsozialismus in der Weimarer Zeit

Gastvorlesung in Bern am 31. Mai 1978

In der kirchlich-zeitgeschichtlichen Forschung sind bereits zahlreiche politische, kirchenpolitische, sozialpsychologische und theologische Motive für die Öffnung des deutschen Protestantismus zum Nationalsozialismus aufgezeigt worden. Dennoch will eine schlüssige Gesamtdeutung des Phänomens noch immer nicht völlig gelingen.

Kürzlich hat Rita Thalmann den Versuch gemacht, eine Phänomenologie des protestantischen Nationalismus zwischen 1900 und 1945 zu entwerfen; dies in der Absicht, einen Beitrag zur Faschismustheorie zu leisten und gleichzeitig den geschichtlichen Anteil protestantischer Traditionen am Aufkommen des Nationalsozialismus präziser zu bestimmen.[1] In dieser Arbeit werden die Gebrechen des deutsch-protestantischen Geistes mit Begriffen wie vorindustriell geprägtes Gemeinschaftsdenken, Obrigkeitsmystik, Patriarchalismus, Agrarromantik und Zivilisationspessimismus beschrieben. Welt- und Glaubensverständnis der deutschen Protestanten fusste nach Rita Thalmann auf einer metaphysischen Tradition, «profondément marquée par la tradition piétiste de la soumission de l'homme à la conduite divine dans la famille, la profession, le peuple». Ihr charakteristischster Aspekt sei eine «foi existentielle sans fondement précis» gewesen.[2] Eine solche Daseinsverfassung habe schwerlich zur Wahrnehmung individueller Verantwortung und zur Bewältigung der Probleme der modernen Welt führen können. – Grundstürzend neu sind die Thesen von R. Thalmann nicht. Sie stehen, wie der Gesamttenor des Buches ausweist, in der Traditionslinie Edmond Vermeils, William Shirers u. a. Gewiss unterschätzen sie in ihrem singularisierenden Ansatz den Faschismus als eine gesamteuropäische Diktaturbewegung.[3] Dennoch wohnt ihnen ein beträchtliches Mass an Wahrheit inne.

Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, die sattsam bekannte Linie Luther – Friedrich II. – Bismarck – Hitler erneut aufzugreifen. Hier sind die Akten der Polemik seit längerem geschlossen. Im übrigen ist diese Linie von den Nazis konstruiert und dann im angloamerikanischen Sprachraum in negativer Akzentuierung aufgegriffen worden.[4] Ebenso selbstverständlich wird es sein, dass eine Überschätzung, ja Verabsolutierung der «deutschen Wurzeln» uns nicht zu deren Unterschätzung verführen darf. Damit sind wir in aller gebotenen Besonnenheit aufgefordert, uns den deutschen Traditionen erneut zu widmen.

Von speziellem Interesse sind in diesem Zusammenhang die tiefgreifenden Umbrüche seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, hervorgerufen durch die *industrielle Revolution*. Sie rollte in Deutschland später an als in den westeuropäischen Ländern; sie war verspätet, wie schon die nationalstaatliche Einung, die überhaupt

[1] Rita Thalmann, Protestantisme et nationalisme en Allemagne de 1900 à 1945, = Dialogues des Nations, 1 (1976).

[2] Thalmann (A. 1), S. 468.

[3] Zur Neubewertung des Faschismus im gesamteuropäischen Horizont vgl. die einleitenden Passagen bei K. D. Bracher, Die deutsche Diktatur (³1971).

[4] H. Holborn, Origins and Political Character of Nazi Ideology: Political Science Quarterly 79 (1964), S. 542 ff.

erst die Voraussetzungen für die deutsche industrielle Revolution schuf. Neben der Verspätung war für Deutschland eine ungeheure Entwicklungsdynamik charakteristisch und schliesslich auch eine Entfaltung der industriellen Revolution mitten hinein in eine noch immer feudal und monarchisch bestimmte Staats- und Gesellschaftsordnung. Die industrielle Revolution – sie liess Deutschland nach der Reichsgründung von 1870/71 in wenigen Jahrzehnten zu einem führenden Industriestaat aufblühen – fand in einem Staat und einer Gesellschaft statt, die in ihren politisch-sozialen und gesellschaftlichen Strukturen wie in ihren Wertprämissen nach wie vor von dem Monarchen, dem Grossagrariertum und dem Militär beherrscht blieben. Für das so entstandene, im Kern explosive Gebilde ist von Ralf Dahrendorf der bekannte Terminus «industrielle Feudalgesellschaft» geprägt worden.[5] Nur zu einsichtig ist, dass in dieser eigentümlich deutschen Konstellation auf dem Weg zum modernen Industriestaat schroffe «Antinomien» beschlossen lagen. Gleichzeitig tönte der Ruf nach «Synthese», der «wie ein roter Faden die Wege und Irrwege deutscher Politik» durchzog.[6] In Deutschland durchkreuzten sich egalitäre und elitäre, konservative und progressive, agrarische und urbane Tendenzen. Die Folge- und Begleiterscheinungen des sozialen Wandels, hier vor allem der emanzipatorische Kampf des Proletariats und der Kampf der politischen Parteien um Demokratisierung des Herrschaftssystems, sind in Deutschland abgeblockt oder in den Sog staatlicher Machtentfaltung hineingezogen worden. Nach 1918 mussten die Antinomien der deutschen Wirklichkeit mit verstärkter Wucht fühlbar werden. Die Interessengegensätze prallten – nicht mehr abgedämpft durch die vermittelnde Institution der Monarchie – direkt aufeinander. So musste denn in der Weimarer Republik der Ruf nach «Synthese» neuerlich an Faszinationskraft – auch im deutschen Protestantismus – gewinnen, zumal es an der Wiege der Republik nicht gelungen war, einen überzeugenden demokratischen Grundkonsens zu artikulieren, dem integrierende Wirkung innewohnte. Ein energischer, aber doch wohl unzureichender Versuch Friedrich Naumanns blieb auf halbem Wege stekken.[7]

1.

Zu den charakteristischen sozialpsychologischen Begleiterscheinungen der Generalantinomie «industrielle Feudalgesellschaft» gehörten im *«Zweiten Reich»* Zivilisations- und Kulturpessimismus, also kollektivpsychologische Regressionen, die angesichts des so gewaltigen und atemberaubenden Sturzes Deutschlands in die Moderne auflebten und ihre Nahrung aus dem Traum von der «guten alten Zeit»

[5] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland (1965), S. 72.

[6] Ebenda, S. 231.

[7] Zum «Versuch volksverständlicher Grundrechte», den Naumann am 31. 3. 1919 in die Verfassungsberatungen der Weimarer Nationalversammlung einbrachte, vgl. Verhandlungen der Nationalversammlung Bd. 336. Anlagen zu den stenographischen Berichten, Nr. 391. Bericht des Verfassungsausschusses 18, Sitzung v. 31. 3. 1919 (Antrag Nr. 82), S. 171–176, und Rede Naumanns ebenda, S. 176–181. Vgl. auch F. Naumann, Werke, 2, S. 573 ff.

sogen. Auch im Untergrund des protestantisch-kirchlichen Bewusstseins im 19. Jahrhundert lagen tiefverwurzelte Ressentiments gegen den Weg Deutschlands in die Moderne bereit. «Die moderne Staats- und Gesellschaftsform, die technische Naturbeherrschung und die wirtschaftliche Lebensform» konnten, um Ernst Troeltsch zu zitieren, «mit dem Gedanken der älteren christlichen und kirchlichen Ethik nicht mehr bewältigt werden. Die Zehn Gebote und der Katechismus konnten den ethischen Grund des alten agrarischen und gewerblichen Deutschland durchdringen ... dem öffentlichen Leben und seinen Problemen sind sie nicht mehr gewachsen.»[8]

Das evangelische Kirchentum im Deutschland des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist in seinen theologischen, ethischen und kulturellen Leitbildern mit Entwicklungen konfrontiert worden, die so schnell nicht aufzuarbeiten waren. Schon die grundlegende Umschichtung der Bevölkerungsstruktur innerhalb von nur sechs Jahrzehnten stellte die Kirche vor eminente Probleme. Im Jahre 1871 lebten noch 63,9 Prozent der Deutschen auf dem Lande, 1910 waren es noch 40 Prozent, und 1933 war ihre Zahl auf 33 Prozent abgesunken.[9] Die Verstädterung, die sich so rasant vollzog, war von sozialen, kulturellen und schliesslich auch religiösen Entwurzelungsprozessen begleitet. Welch zwiespältiges Bild offenbarte nicht der Zustand Deutschlands dem Betrachter: auf der einen Seite die neuen Fabriken und Prunkfassaden der Gründerjahre, auf der anderen die rasch aus dem Boden gestampften städtischen Wohnsiedlungen und Mietskasernen mit einem auf sozial niederer Stufe vegetierenden Proletariat, dessen geistige Not eher zunahm. Ein zwiespältiges Bild zeigte auch die Kultur. Die wachstümlichen Traditionen einer «Volkskultur» waren jäh unterbrochen, und die urbane Zivilisation war viel zu neu, um dem Einzelnen einen echten Ersatz für gewohnte Lebens- und Denkformen, eine spirituelle Heimat zu bieten. Der Theologe Adolf Schlatter fühlte sich bei seinem Berlinaufenthalt (1893–98) bedrückt und fremd im Prunkbau der Kaiser-Wilhelm-Kirche und liess sich vom «Jammer der Stadt» anfassen, «nicht nur von den schmutzigen Vierteln im Norden, sondern vielleicht noch verderblicher in den vornehmen Vierteln der Stadt».[10] Pastor Neitzel sah in seiner Busstagspredigt von 1883 im Übergang zur grosskapitalistischen Wirtschaftsform einen «rasenden Tanz um das Goldene Kalb», der oft genug zu den «schändlichsten Verbrechen gegen Eigentum und Leben der Mitmenschen» führte.[11] Bewegt wurden der allgemeine

[8] E. Troeltsch, Der Religionsunterricht und die Trennung von Kirche und Staat: F. Thimme/E. Rolffs (Hrsg.) Revolution und Kirche (Berlin 1919), S. 107.

[9] Diesen Zahlen liegt eine Unterscheidung zwischen ländlichen Gemeinden (unter 2000 Einwohner) und städtischen Gemeinden (über 2000 Einwohner) zugrunde. Sie wurde 1933 vom Statistischen Reichsamt vorgenommen. Teilt man die 67 Prozent der Städtebewohner im Jahre 1933 noch weiter auf, ergibt sich: Landstädte (2000 bis unter 5000 Einwohner) 10,6 v. H., Kleinstädte (5000 bis unter 20 000 Einwohner) 13,1 v. H., Mittelstädte (20 000 bis unter 100 000 Einwohner) 13,1 v. H., Grossstädte (über 100 000 Einwohner) 30,2 v. H. (Sonderheft Nr. 12 zur Wirtschaft und Statistik, hrsg. vom Statistischen Reichsamt, 1934.)

[10] A. Schlatter, Erlebtes (1924), S. 43 f.

[11] Pastor Neitzel, Predigt zum Busstag 1883: E. Ohly, Ich gedenke an meine Sünden. Eine Sammlung von Predigten am Buss- und Bettage (Leipzig 1885), S. 126 ff. Zit. nach Karl Heinrich Höfele: Geist und Gesellschaft der Bismarckzeit (1870–1890) (1967), S. 186–189.

Sittenverfall, Prostitutionsunwesen und Vagabundentum beklagt. E. C. Luthardt brandmarkte schon in den siebziger Jahren die Sünden der höheren Stände wie Erwerbssucht, Genusssucht, Sinnlichkeit und Unzucht. Er ging so weit, die Sozialdemokratie als eine «Zuchtrute Gottes» einzustufen, die der bürgerlichen Gesellschaft, wenn sie in ihrem Treiben fortfahre, zum «Totentanz» aufspielen werde. «Die Französische Revolution würde ein Kinderspiel dagegen sein.»[12] Es kommt uns hier nicht darauf an, kritische Randbemerkungen zum Interpretations- und Deutungsinstrumentarium der Konservativen zu machen. Für unseren Zweck notwendig ist vor allem die Feststellung, dass die Konservativen einen Durchbruch zur Vision der «secular city» nicht zu erzielen vermochten. Denn die Repristination der Ideologie des «Christlichen Staates», die bei den Konservativen in den neunziger Jahren zu konstatieren war und die einen recht eigensinnigen Adaptationsversuch an den Staat und die Gesellschaft darstellte, wird man nicht im Ernst als gangbaren Weg werten wollen. Erschwerend für die Orientierung wirkte sich freilich die starke Position des konservativen Agrariertums und der kaiserlichen Staatsbürokratie in den kirchlichen Gremien aus.[13]

Der deutsche Protestantismus hat die Widersprüche der «industriellen Feudalgesellschaft» und ihren Gegensatz von agrarisch-feudal und industriell nicht nur im tiefen Gegenwartsunbehagen des kirchlichen Konservatismus zum Vorschein gebracht. Widerspruch und Gegensatz wurden sichtbar auch im Gegeneinander von kirchlich-orthodox und theologisch-liberal. Die kirchlich-orthodoxe Richtung, in institutioneller und geistiger Hinsicht mit der feudal-agrarischen Herrschaftsschicht eng verbunden, erblickte ihr politisches Credo in Legitimität, Autorität, Sozialpatriarchalismus. Die theologisch-liberale Richtung – sie war vornehmlich an den Universitäten zuhause, da die Orthodoxie ihr das Eindringen in kirchliche Repräsentativfunktionen nach Kräften verwehrte – ebenfalls auf einen Nenner zu bringen, fällt schwerer. Der theologische Liberalismus im «Zweiten Reich» war ein ausserordentlich vielschichtiges Gebilde. Dennoch lässt sich an einem Punkt zweifellos eine generalisierende Aussage über ihn machen: Er war um ein positives Verhältnis zur Moderne und ihrer Kultur bemüht, und sei es mancherorts auch nur deshalb gewesen, um diese Moderne (auf dem Wege der Individualfrömmigkeit) christlich zu durchsättigen. Ein zumindest geistiger Durchbruch zur modernen industriellen Massengesellschaft und zur theologisch-ethischen Durchdringung des kapitalistischen Massenelends gelang freilich auch dem Liberalismus nicht. Den Liberalen, mochten sie nun im Protestantenverein oder im Kreise der Ritschlianer und Harnackfreunde («Freunde der Christlichen Welt») ihre Heimat haben, ging es (bei fast völlig fehlender politischer Aktivität)[14] zwar um die Verwirklichung

[12] E. C. Luthardt, Die modernen Weltanschauungen und ihre praktischen Konsequenzen. Vorträge (Leipzig 1880²), S. 178 ff.

[13] Zur Situation in Preussen Klaus-Erich Pollmann, Landesherrliches Kirchenregiment und soziale Frage. Der evangelische Oberkirchenrat der altpreussischen Union und die sozialpolitische Bewegung der Geistlichen nach 1890 (1973), bes. S. 19 ff.

[14] So Uriel Tal, Christians and Jews in Germany. Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914 (1975), S. 161 ff. Tal hat damit ein Problem erneut aufgegriffen, das

christlicher Impulse, etwa im Sozialbereich. In politischer Hinsicht aber war im Umkreis von Liberalismus und Kulturprotestantismus ein «demokratisches Kaisertum» vor 1918 bereits eine progressive Forderung. Es scheint, als ob bei den Liberalen die Gestaltungsaufgabe der Zukunft dann vor allem auch durch die fortschreitende Verinnerlichung eines christlichen Germanismus und neoidealistischen Nationalismus überschattet und somit gleichsam aus dem Bewusstsein verdrängt worden ist.

Wichtig scheint auch der Hinweis auf ein Problem, von dem kirchliche Orthodoxie und die Vertreter theologisch-liberaler Konzeptionen im 19. Jahrhundert gleichermassen betroffen gewesen sind und das in eine Phänomenologie des kirchlich-antimodernistischen Syndroms zentral einzubringen wäre. Es wird bezeichnet durch das Stichwort *Entfremdung*.[15] Die Entfremdung des Bürgers im Gefüge seiner selbstgeschaffenen Welt ist ein Thema schon der ersten Jahrhunderthälfte. Bereits Hegel hatte herausgearbeitet, wie sich das Bürgertum durch die persönliche Selbstzwecklichkeit des Einzelnen in seinen Bedürfnissen, denen gegenüber die anderen Einzelnen als ein Fremdes empfunden wurden, entfremdete. Vereinzelung auf der einen, Abhängigkeit auf der anderen Seite galten Hegel deshalb als die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft. Eine Selbstregulation und Ausbalancierung von Einzel- und Gemeininteresse bzw. von Individual- und Allgemeinwohl – das Ideal des liberalen Manchestertums – war bei der gesteigerten Bedeutung der individuellen Bedürfnissubjekte prinzipiell nicht mehr möglich. Auch eine Gründung des Weltganzen aus dem Selbstbewusstsein des Einzelnen heraus konnte nicht mehr gelingen, weil der Einzelne als Bedürfnissubjekt eben auch immer in objekthafter Abhängigkeit von anderen stand und ihnen ausgeliefert war. Die Folge dieses strukturellen Grundmusters war eine tiefgehende gesellschaftliche Entfremdung. Dieser Entfremdungsprozess setzte sich fort gegenüber der Natur, konnte sie doch nur noch unter Gesichtspunkten wie Bemächtigung, Ausbeutung, Inbesitznahme gesehen und erlebt werden.[16]

In einem solchen selbstzwecklichen Gefüge musste nun eine Schicht innerhalb des Bürgertums, deren gesellschaftliche Rolle sich gegenüber der reinen Selbstzwecklichkeit als besonders spröde, letztlich konträr erwies, noch weiter entfremdet werden. Es waren dies (neben dem Bildungsbürgertum mit seiner Wertehierarchie, in der das Materielle ganz unten rangierte) die Träger der Religion, einschliesslich der Repräsentanten der wissenschaftlichen Theologie. Das Leben als Selbstzweck benötigte keinen anderen Zweck neben und über sich. Von daher rührten die kirchlicherseits schon längst beklagte Fremdheit des Bürgertums dem Christentum gegenüber, ja die bürgerliche Verächtlichmachung und Verspottung

vorher bereits von Fritz Stern, The Political Consequences of the Unpolitical German: History, 3 (1960), S. 104 ff., und Ralf Dahrendorf, Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland: Gesellschaft und Freiheit (1961), S. 260 ff., unter dem Gesamtaspekt des unpolitischen Bürgers beleuchtet worden ist.

15 Die folgenden Ausführungen basieren auf der Studie von D. Schellong, Bürgertum und christliche Religion. Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher (1975), S. 9 ff.

16 Ebenda.

von Kirche, Pfarrer und Religion, die z. B. W. Lütgert bereits für die Jahrhundertmitte mit reichem Material belegt hat.[17]

Theologie und Kirche mussten den Entfremdungseffekt, der sich durch Selbstzwecklichkeit und Abhängigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft einstellte, mit verstärkter Sensibilität empfinden. Zahlreich waren denn auch die Versuche, der Entfremdung zu entrinnen und sie in der Gewinnung einer neuen Einheit des Denkens, Fühlens und Glaubens zu überwinden. So war man kirchlicherseits, wie Schellong eindrücklich dargestellt hat, emsig bestrebt, die Nützlichkeit, Notwendigkeit und Unentbehrlichkeit der Religion für alles «höhere Leben» nachzuweisen. Das Ergebnis bestand allerdings oftmals nur im Ausbau «spiritueller Fluchtburgen», in der theologischen Proklamation einer letztendlichen Geborgenheit, Freiheit und Identität in und vor Gott. War auch dies nicht nur eine sublime Form der Anpassung an die bürgerliche Welt, zudem unter erheblichen Verlusten an theologischer Substanz, wie an W. Herrmann nachgewiesen worden ist?[18] Man sieht schwerlich den circulus vitiosus der bürgerlichen Gesellschaft mit einer solchen Strategie durchbrochen.

Folgerichtiger war es, das bürgerliche Prinzipienkartell von Grund auf in Frage zu stellen und damit freilich die bürgerliche Gesellschaftsform und -formation schlechthin. Im Raum theologisch-konservativen Denkens ist dies durchaus gewagt worden – freilich oftmals nur in der Weise, dass man in vorbürgerliche Stadien zurückblendete. Derartige Rückblendungen lagen bereits im starren Festhalten an einem Biblizismus vor, der über die Einsichten der modernen Philosophie und Naturwissenschaften ebenso hinwegging wie im theologisch-ethischen Bereich über die Entwicklung zur industriellen Massengesellschaft und immer noch an legitimistisch-ständischen Ideen festhielt. Die Distanz zur modernen Welt vergrösserte sich mit der Vehemenz ihrer Verneinung und äusserte sich im Festhalten an einer theo-ontologischen Daseins- und Gottesschau, deren Gehalt nicht mehr auf die Moderne hin thematisierbar war – es sei denn in der Negation und der kontradiktorischen Entgegensetzung einer «heilen» Theo-Ontologie. In ihren ideologischen und sozialpsychologischen Implikationen musste eine solche Art des Theologisierens eine starke Verbindungsneigung zu solchen individuellen und überindividuellen Daseinsformen haben, die (scheinbar) die geglaubte Theo-Ontologie verifizierten.

Zivilisationskritische Regressionen grösseren Ausmasses sind im Zweiten Reich durch die Identifizierung mit dem Imperium Germanicum überlagert worden. Sie blieben gleichsam die Sache von Aussenseitern wie Paul de Lagarde, Julius Langbehn[19] und einer schwärmerisch-romantischen Jugendbewegung. Immerhin, der

[17] Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 3. Höhe und Niedergang des Idealismus (1925), S. 350 ff.

[18] Schellong (A. 15), S. 87 ff.

[19] Fritz Stern, Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland (1963; Original: The Politics of Cultural Despair). – Als ein signifikanter Ausdruck antimodernistischer Mentalität ist auch die weitverbreitete Agrarromantik des 19. Jahrhunderts in Deutschland anzusprechen. Vgl. dazu Klaus Bergmann, Agrarromantik und Grossstadtfeindschaft, = Marburger Abhandlungen zur Politischen Wissenschaft, 20 (1970). Man wird in diesem Zusammenhang allerdings, wie Bergmann S. 11 ff. feststellt, beachten

Erste Weltkrieg erschien dann als eine Befreiung aus den Zwängen des Alltags, als ein Erneuerungs- und Verjüngungsbad der Nation, in dem das deutsche Volk sich auf die alten, schon halb verschütteten Quellen seiner selbst zu besinnen schien. Volkshaftes Gemeinschaftserleben, seelische Steigerung in Tod und Opfer für das Vaterland sind die in der evangelischen Kriegspredigt 1914–18 homiletisch gepriesenen Wirkungen des Krieges gewesen. Predigten kirchlich-orthodoxer und liberaler Observanz waren an diesem Punkte vielfach auf einen Ton gestimmt.

2.

Die militärische Niederlage des kaiserlichen Deutschland und die Novemberrevolution von 1918, vorher schon die proletarische Revolution in Russland, markierten das Ende des bürgerlichen Zeitalters. Für das Bildungsbürgertum endigte in der *Weimarer Republik* eine Epoche, «die nicht nur das neunzehnte Jahrhundert umfasste, sondern zurückreichte bis zum Ausgang des Mittelalters, bis zur Sprengung scholastischer Bindungen, zur Emanzipation des Individuums, der Geburt der Freiheit . . . kurzum, die Epoche des bürgerlichen Humanismus».[20]

Das konservativ-protestantische Agrariertum und das Bürgertum in Deutschland und Europa hatten bereits das ganze 19. Jahrhundert hindurch der revolutionären Heraufkunft des «vierten Standes» mit Ablehnung entgegengesehen. So ist schon das protestantische Einstellungsverhalten zur Französischen Revolution nach anfänglicher Sympathie weitgehend von Feindschaft, Misstrauen und Verdammung geprägt gewesen.[21] Mit der politischen Formierung des Proletariats in Deutschland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatten sich die deutsch-evangelischen Aversionen gegen die «zerstörerischen Mächte des Umsturzes» schrittweise konkretisiert. Das sozialemanzipatorische Ringen der Sozialdemokratie wurde vielerorts als handfeste Bedrohung des politisch-sozialen status quo gewertet. Der Kampf der Sozialdemokratie führte zwar auch in der Kirche zu einer stärkeren Beachtung der sozialen Frage, aber sie aufzugreifen und anzupacken hiess dennoch nur, sie im Rahmen der vorgegebenen Ordnung zu lösen.

Bei einer prinzipiell antirevolutionären Grunddisposition erschienen die proletarische Revolution in Russland und die deutsche Novemberrevolution in christlich-protestantischer Perspektive als politisch-sozialer Ausdruck eines metaphysischen Ansturms gegen alle Ideale des alten Europa und der christlich-abendländi-

müssen, dass es in Deutschland auch einen Städtestolz gegeben hat, der insbesondere von den alten Reichsstädten ausging, wie es andererseits im Zeitalter der Aufklärung durchaus auch Agromanie gegeben hat (Rousseau!). Zur agrarromantischen Bewegung im protestantischen Bereich gehörte die seit 1907 mit der eigenen Zeitschrift «Die Dorfkirche» vertretene Dorfkirchenbewegung.

[20] So Thomas Mann in einem seiner zeitkritischen Exkurse im Doktor Faustus (Berlin 1965), S. 479.

[21] Dazu neuerdings Edward Dixon Junkin, Religion versus Revolution. The Interpretation of the French Revolution by German Protestant Churchmen, 1789–1799 (1974), bes. Kap. 3 (Religion: Prescription for a Diseased Generation).

schen Kultur. Mit verstärkter Wucht kehrten nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs die gefühlsmässigen Affekte des Protestantismus gegen den modernen Geschichtsverlauf zurück und verbanden sich mit Hass und Angst vor den revolutionären Erscheinungsformen des Modernisations- und Zivilisationsprozesses. Die Hinwegfegung geburtsständischer Institutionen, die Ersetzung des kaiserlichen Gottesgnadentums durch die «Herrschaft der Strasse» bestätigte tiefliegende Ressentiments. Der religiös-liberale G. Traub stimmte 1918 den Konservativen in ihren antizivilisatorischen Affekten ausdrücklich zu: «Endlich warnten die Konservativen von jeher vor Grossstadtluft und Grossstadtgefahren. Darin hat ihnen der Krieg recht gegeben. Ein Volk ohne den Erdgeruch der Scholle verkommt.»[22]

Die kirchlichen Äusserungen in den zwanziger Jahren bieten in bunter Fülle Beispiele für Zivilisationspessimismus. Die «Wohnungsnot der Gegenwart» machte der Kirche das Problem der Verstädterung neu sichtbar. Im Bereich pfarramtlicher Tätigkeit war es die anonyme massenhafte Grossstadtgemeinde. Die «Verwilderung» der öffentlichen Moral, insbesondere der Sexualmoral (Kampf gegen § 218), die «Asphaltkultur» in Theater, Presse und Funk, freidenkerische Propaganda, «Gotteslästerung» in Wort und Bild (G. Grosz) wurden lebhaft beklagt und als Folgeerscheinungen des modernen Zivilisationsprozesses gekennzeichnet. Verantwortlich waren die Juden, die Sozialisten und Kommunisten.

J. Schneider schrieb 1926 nach einer zornigen Philippika über die «Kulturzustände» in Deutschland: «... dennoch und trotz allem: vexilla regis prodeunt. Es ist doch nicht das deutsche Volk als solches, von dem die oben gegebene deprimierende Charakteristik zu gelten habe, sondern es sind die Untermenschen (sic!) in ihm, die Undeutschen nach Abstammung und Gesinnung; die, welche längst schon den Mammon zu ihrem König erkoren haben ... Aus der verfaulten Kulturzeit steht dennoch ein neues Geschlecht auf, das deutsche Treue und christlichen Glauben desto fester ins Herz nimmt, und ihre Zuversicht auf bessere Zeiten wird nicht Illusion sein, wie so manche im Nebel zerflossene Ideale der Vergangenheit ...»[23]

Seine eigentliche Stosskraft entfaltete das antimodernistische Syndrom jedoch erst in Verbindung mit den politischen Bedingungen, unter denen Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg lebte. Die Proklamierung der demokratischen Republik, die Einordnung Deutschlands in das Versailler Vertragssystem unter entwürdigenden moralischen Vorzeichen, kurz, die innere und äussere Lage Deutschlands nach 1918, die massive Abwehrreaktionen hervorrief, haben als katalytisches Moment für Gegenwartsverneinung gewirkt und diese Gesinnung in amalgamierender Verbindung mit restaurativen politischen Desideraten geschichtsmächtig werden lassen.

Das Gegeneinander antagonistischer Kräfte, in den immer wieder erstickten Aktionen des deutschen Proletariats ebenso sichtbar wie im allmählichen Einrükken der politischen Rechten in die republikanischen Entscheidungs- und Macht-

[22] Zit. nach G. Mehnert, Evangelische Kirche und Politik 1917–1919. Die politischen Strömungen im deutschen Protestantismus von der Julikrise 1917 bis zum Herbst 1919 (1959), S. 145 f.

[23] J. Schneider: Kirchl. Jahrb. 53 (1926), S. 532 ff.; S. 537. Hier wird auch auf eine Rezension im Protestantenblatt, 14 (1925), zu Zuckmayers «Fröhlichem Weinberg» verwiesen. Sie stand unter der Überschrift «Verpestung der deutschen Schaubühne».

zentren, sah die evangelische Kirche von Anfang an als einen Teil der vaterländisch-konservativen und neoromantischen Reaktion auf den sozialen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Wandel, der sich, trotz allem, nach der Revolution weiter vollzogen hatte. Ablehnung der von den Siegermächten «oktroyierten» westlichen Demokratie, Ablehnung auch eines urban-zivilisatorischen Wertgefüges und einer «kollektivistischen Masse», die, wie es hiess, in den Zentren «grossstädtischer Unkultur» ihren «zweifelhaften Vergnügungen» nachging und vom Geist des Mammonismus und von religiöser Gleichgültigkeit beseelt war, bargen sozialpsychologisch eine latente Aufstandsbereitschaft gegen die Moderne.

Das Referat von Paul Althaus auf dem Königsberger Kirchentag von 1927 brachte die antimodernistischen Ressentiments, das tiefe Unbehagen an dem politisch-sozialen und kulturellen Bild, das Deutschland in den zwanziger Jahren in kirchlicher Optik bot, zum Ausdruck.

«Von hier aus nun erscheint die deutsche Gegenwart weithin als schmerzliche Entartung. Unser Volk, so hören wir, hat sich selbst verloren. Verloren an die Zivilisation, verloren an die Fremde. An die Zivilisation: sie bedeutet rationale Organisation statt des gewachsenen Organismus, Zersetzung zur Masse statt Gliedlichkeit am Volksleibe, 'Gesellschaft' unverbundener Einzelner statt organischer Gemeinschaft, Entwurzelung und Entheimatung, äusserlich und innerlich, statt äusserer und innerer Bodenständigkeit; Enterbung statt Leben aus dem Erbe der Väter; in vieler Hinsicht kann man sagen, vaterlos, mutterlos, ohne 'Stammbaum', ohne Geschichte, statt der Verwurzelung in tragender Überlieferung, Sitte und Form – die an das Fremde. Man denkt dabei zunächst an die Deutschen unter fremder Herrschaft... Aber die Fremde ist eine Macht auch in der Heimat. Die Überfremdung unserer Literatur, des Theaters, der Künste, der Mode und der Feste, des Parteiwesens und der öffentlichen Dinge, die Preisgabe an volklose Geldmächte ist quälend zum Bewusstsein gekommen. Zivilisation und Überfremdung sind schliesslich auch schuld an der Zerrissenheit unseres Volkes, an dem Geist des Klassenkampfes, der die Volksgemeinschaft zersetzt.»[24]

Nichts bezeichnet wohl deutlicher das protestantische Gegenwartsverständnis in den zwanziger Jahren als der rapide Verfall des Kulturprotestantismus. Noch im Jahre 1919 (auf dem ersten Kirchentag nach der Novemberrevolution) hatte der theologisch-liberale Professor Arthur Titius unter der Überschrift «Evangelisches Christentum als Kulturfaktor» das kulturprotestantische Fortschritts- und Bildungsideal, das er mit Begriffen wie Persönlichkeitsideal, Erziehung zur Freiheit, Vertrauen, sozialer Ausgleich umschrieben hatte, in das Gefüge der nachrevolutionären Kultur, ja der Weltkultur einbringen wollen. Die Reaktionen im Plenum, als Titius seine positive Haltung zum Völkerbund klarmachte und für ein antimilitaristisches Denken plädierte, hatten dann erkennen lassen, wie schwach das kulturprotestantische Ideal eigentlich schon war.[25] Zumal wenn es sozial und politisch progressive Züge trug, etwa in der Forderung, Liberalismus und Sozialismus miteinander zu verbinden, oder auch im Bekenntnis zur parlamentarischen Demokratie, war es kirchlicherseits sofort desavouiert. Ein Demokrat wie Troeltsch und mit ihm parteipolitische Gesinnungsfreunde wie M. Rade, O. Baumgarten hatten

[24] P. Althaus: Verhandl. des 2. Deut. Evang. Kirchentages in Königsberg 1927, S. 204–224; S. 205 f.

[25] A. Titius: Verhandl. des (ersten) Deut. Evang. Kirchentages in Dresden 1919, S. 145–153.

den kirchlichen Konservatismus gegen sich und waren in der Kirchenpresse üblen Diffamierungen ausgesetzt.[26]

Das Schicksal des Kulturprotestantismus nach 1918, das in seinem unaufhaltsamen Niedergang und Verfall bestand, war freilich von lange her angelegt. Zersetzungserscheinungen begannen schon im 19. Jahrhundert. Die Preisgabe liberaler Toleranz- und Humanitätsideale, schliesslich auch die theologisch-philosophische Schwäche, die Aporien der Subjekt-Objekt-Dialektik im Gefolge neukantianischer Philosophie zu bewältigen, hatten den religiösen Liberalismus und seine kulturprotestantischen Aspirationen von innen her unterminiert. Die kulturkritische Stimmung nach dem Ersten Weltkrieg, ausgelöst durch das Schockerlebnis eines gigantischen Mordens, bei dem in den Schützengräben auch der Glaube an das «Grand Être» (M. Scheler), das fortschrittsfreudig-weltbürgerliche Hoffen überhaupt, zu Grabe getragen worden war, musste den Kulturprotestantismus im Mark treffen.

Zahlreiche Vertreter des religiösen Liberalismus wurden nach der Beobachtung von Walter Nigg «gleichsam über Nacht aus Vertretern einer fortschreitenden Offenbarung zu Anhängern der exclusivsten Orthodoxie».[27] Politisch wussten sich ohnehin nicht alle Religiös-Liberalen den Prinzipien des weltanschaulich-politischen Liberalismus verbunden. Einige Religiös-Liberale schwenkten seit der Mitte der zwanziger Jahre sympathisierend in die anti-orthodoxen völkisch-christlichen Bewegungen ein, z. B. Heinrich Weinel, Georg Wobbermin, Bernhard Dörries. In diesem degenerierten, völkisch durchsättigten religiösen Liberalismus wurden dann gleichzeitig auch massiv antimodernistische Töne laut.

Die Konservativen wiederum gewannen ihre ablehnenden Beurteilungskriterien für die Gegenwart, indem sie die vergangene Grösse des Kaiserreichs antithetisch gegen die Misere der Gegenwart ausmünzten. Trotz mancher Einsicht in die «Brüchigkeit» und «Verlogenheit» der alten Gesellschaft wurde diese noch immer als heile Welt empfunden. Derartige rückwärts gewandte Träume an geistlichen Kaminen dienten der autoprotektiven Abblendung einer geschichtlichen Situation, die zu akzeptieren man sich innerlich nicht fähig fühlte. Man trauerte den Zeiten nach, als der «deutsche Arbeitsmann» noch getreulich seinen Pflichten nachging und nicht mit «unverschämten» Lohn- und Arbeitszeitforderungen auftrat. Dabei kontrastierte die konservative Entartungsthese in kräftigen Farben «Einst» und «Jetzt».[28] Die Glorifizierung der Vergangenheit, die das Material ihrer wehmütigen Apotheosen im «heiligen evangelischen Reich deutscher Nation», im Kaiserkult und im Kriegserlebnis des August 1914 fand, korrespondierte mit einer in religiösen Tiefenschichten angesiedelten Verdammung der jüngsten Geschichte und derer, die für sie verantwortlich waren. Bruno Doehring sprach vom «Kainsmal» der Revolution und hob sie damit in die biblischen Dimensionen von Fall und Entartung des Menschengeschlechts.[29] Unkritische Rückwärtsorientierung, die die Fehler und Schwächen des alten Systems in dem Masse aus dem Gedächtnis verdrängte, wie sie Vergangenheit und Gegenwart in das Schema heile und unheile Welt presste, konnte nur in der Restauration der alten Staats- und Gesellschaftsordnung die Zukunft Deutschlands sehen, wenngleich – und dies

[26] Mehnert (A. 22), S. 151 ff. Die bekannte Resignation Troeltschs in seinen letzten Lebensjahren wird neuerdings auf politische Motive zurückgeführt. Vgl. besonders seine briefliche Äusserung nach der Ermordung W. Rathenaus bei K.-E. Apfelbacher/P. Neuner (Hrsg.), Ernst Troeltsch. Briefe an Friedrich von Hügel 1901–1923 (1974), S. 131 f. (Brief v. 25. 7. 1922).

[27] W. Nigg, Geschichte des religiösen Liberalismus, Entstehung, Blütezeit, Ausklang (1937), S. 396.

[28] Vgl. z. B. Hamburgisches Kirchenblatt 15 (1918), S. 351; DPfBl. Jg. 1924, S. 198.

[29] B. Doehring, Mein Lebensweg zwischen den Vielen und der Einsamkeit (1952), S. 91.

war das eigentlich Paradoxe – an die Möglichkeit einer Restauration nicht mehr geglaubt wurde.

Ganz anders eingestellt waren die jungnational-neokonservativen Kräfte, die seit der Mitte der zwanziger Jahre immer vehementer in die kirchliche Landschaft einrückten. Ihre Gegenwartsverneinung, noch irrationaler aufgeladen als die glorifizierende Haltung der alten Konservativen, ging weit hinter das «Zweite Reich» zurück – bis hinter den Beginn der Moderne selbst. Diesen «Jungen» war die Gegenwart in einem viel tieferen Sinne fragwürdig geworden, als es die alten Konservativen in der (relativen) Ungebrochenheit ihrer theologischen Ontologie jemals begreifen mochten. Für sie war das Abendland an einem Wendepunkt angelangt. Die Allmacht des (bürgerlichen) Geistes war ihnen in den Materialschlachten des Krieges ins Wanken geraten. Neue Erkenntnisse auf dem Gebiet der Psychologie (etwa durch S. Freud) und der Naturwissenschaften schienen zudem die Wirklichkeit neu zu verrätseln. Die allgemeinen Reaktionen gegen den «Materialismus» in den Wissenschaften, in der Kunst und Religion wurden zur Absage an aufgeklärt-rationales Denken überhaupt. Antizivilisatorisch und antimodernistisch waren die neokonservativen Konzeptionen in ihrer Degradierung der Vernunft, des Individuums und einer mythisierenden Auffassung von Geschichte, Staat, Gemeinschaft, Politik. Edgar J. Jung, von Hause aus Protestant,[30] hat es in seinem für diese Richtung zentralen Werk als Aufgabe formuliert, «die sozialen Formen einer kommenden, mythosbeherrschten Zeit in ihren Umrissen an(zu)deuten», und bekannt: «Die Weltanschauung, die hier entwickelt wird, lässt sich nicht erlernen, sondern nur erleben.»[31]

Der elitäre Protest gegen das Massenzeitalter, in sich selbst bereits eminent antidemokratisch, fand seinen komprimierten Ausdruck im *Führermythos*. Auch dies war eine ideologische Fixierung, in der sich alte und junge Konservative, mochten die Begründungs- und Erlebniszusammenhänge auch andere sein, trafen. Die Verlagerung der in den modernen Massendemokratien praktizierten Konfliktlösungsmodelle in eine integrierende korporative Persönlichkeit, letztlich die Preisgabe von Volkssouveränität und Mündigkeit des Bürgers, machte gleichfalls die Sehnsucht nach einem «Zurücktauchen» deutlich.

Da Kritizismus, Relativismus und Positivismus sogar in der als offiziell geltenden Staatstheorie als das weltanschauliche Prinzip nicht nur des Liberalismus, sondern auch der Weimarer Demokratie bezeichnet worden sind, da dieser Relativismus – einst ein emanzipatorisches Element – jedoch mit dem fortschreitenden Ansturm gegen die Vernunft zersetzt wurde, musste eine energische Umschaltung zu rational nicht mehr hinterfragbaren «Gewissheiten» erfolgen. Begünstigend war

[30] K. Breuning, Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929–1934) (1969), S. 107 ff.

[31] E. J. Jung, Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung durch ein neues Reich (1930²), S. 8 f. Der Neokonservatismus und Jungnationalismus der endzwanziger Jahre wurde im kirchlich-theologischen Bereich u. a. durch die Konzeptionen von P. Althaus, E. Hirsch, F. Gogarten, auf dem publizistischen Sektor durch W. Stapel, unter den kirchlichen bzw. kirchenpolitischen Gruppierungen durch Teile der Christlich-Deutschen Bewegung, des Evangelischen Bundes u. a. mit getragen.

der Umstand, dass, wie G. Leibholz damals feststellte, die Weimarer Republik es nicht verstanden hatte, einen festen «bloc des idées incontestables» aus sich herauszustellen.[32] Dies war allerdings wegen der antithetischen Struktur von Staat und Gesellschaft, die aus der Novemberrevolution hervorgegangen waren, auch schwer möglich.

Als ein weiteres Moment in den irrationalen Vergewisserungen, die im Rückzug auf transsubjektive und transrationale Werte wie Volk, Nation, Organismus und Führertum bestanden, bot sich der Rassengedanke an. Bereits Gobineau hatte durch eine ideologistisch abgefälschte Rassenanthropologie den demokratischen, sozialistischen und liberalen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts entgegenzuarbeiten versucht, indem er das ancien régime auf rassischer Grundlage neu zu konstruieren gedachte.[33] In der Krisenstimmung nach dem Ersten Weltkrieg wurden elitäre Rassengedanken auf breiter Front rezipiert, um auf gleichsam «naturwissenschaftlicher» Grundlage Vermassung und Kollektivismus ideologisch abzuwehren.

In der evangelischen Kirche ist der Rassenmythos – bei aller partiellen Bejahung der «Gottgeschenktheit» der Rassenordnung selbst bei Konservativen – nur in ausgesprochen christlich-völkischen Kreisen aufgenommen und mitgetragen worden. Der vergottenden Anbetung von Blut und Rasse und damit verbundenen sakralisiert-ethnischen Reinheitsvorstellungen stand der Souveränitätsanspruch Gottes unversöhnlich gegenüber. In dem anti-individualistischen Gehalt des Rassenmythos, der dazu diente, Erlösung aus ratiobestimmter Vereinzelung zu bringen, wusste man sich jedoch gleichgesinnt. Für einen evangelisch-kirchlichen Vertreter des Rassengedankens, Dompfarrer F. Wieneke, war die Rasse der eigentliche «Kern aller nationalen Selbstbehauptung», den er bei den Volkstumstheologen noch vermisste. Hier vollzog sich für ihn die absolute Bindung an einen nicht mehr hinterfragbaren Wert: «an die ewigen Grundlagen der *Natur*».[34] Die politische Ethik deutsch-christlicher Theologen, sofern man bei der Theorieabstinenz dieser Richtung überhaupt durchgebildete Gedankenketten findet, kann als die äusserste Grenze und zugleich als die Peripetie evangelisch-kirchlicher Weigerung, in die Moderne einzutreten, verstanden werden.

Bezeichnend für die Gesamtmentalität im Umkreis des antimodernistischen Syndroms der zwanziger Jahre war, dass man die Entartungsthese nicht bloss auf die deutschen Zustände bezog, sondern sie auf den gesamteuropäischen Horizont hin dachte. Spenglers «Untergang des Abendlandes» lieferte auch dort, wo diese biologistisch-morphologische Gymnasialphilosophie nicht voll rezipiert wurde, zumindest noch die Stichworte «Rettung oder Untergang».[35]

[32] G. Leibholz, Die Ablösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das autoritäre Staatsbild (1933), S. 9 (im Anschluss an eine Wendung von Hariou).

[33] W. E. Mühlmann, Geschichte der Anthropologie (1968²), S. 83.

[34] F. Wieneke, Deutsche Theologie im Umriss (1933), S. 24.

[35] O. Dibelius, Zukunft oder Untergang. Berlin o. J. (1923); P. Blau, Des Abendlandes Rettung oder Untergang? (1923). Zumindest für Paul Blau (Generalsuperintendent/Posen) waren die Spenglerschen Philosopheme allerdings von ungeheurer «Wucht und Wichtigkeit», und zwar als Anknüpfungspunkt für eine apologetische Verkündigung.

Was H. Lübbe als eine grundlegende Denkfigur der bürgerlichen Kulturkritik herausgearbeitet hat, nämlich die Unterscheidung von Zivilisation und Kultur, wobei Zivilisation als etwas Verflachtes, Äusserliches und Mechanisches verstanden wurde, lässt sich auch an zahlreichen kirchlichen Äusserungen der zwanziger Jahre nachweisen. Geradezu programmatisch dafür war das Grundsatzreferat von J. Kaftan auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1921.[36] Der ideologische Orientierungspunkt dieser zivilisations-pessimistischen Haltung war die «abendländische» Kultur; sie galt es zu schützen und zu verteidigen, vor allem auch gegen den als kulturzerstörend verstandenen «Bolschewismus». Der DEKA billigte auf seiner Sitzung vom 27./28. 11. 1930 diskussionslos den Beitritt von D. Scholz zum «Bund zum Schutz der abendländischen Kultur».[37] Eine im gleichen Zeitraum stattfindende Grossveranstaltung des Bundes im Berliner Sportpalast sah als Referenten über die «Kulturgefahr des Bolschewismus» u. a. den Berliner Generalsuperintendenten D. Karow.[38]

3.

Auch der *Nationalsozialismus* enthält antimodernistische Elemente und ist dementsprechend als antimodernistische Bewegung gedeutet worden.

Einer der jüngsten Versuche stammt von Henry A. Turner jr., der den Vorschlag machte, Faschismus bzw. auch Nationalsozialismus als eine «utopische Form des Antimodernismus» zu interpretieren.[39] In Turners Konzeption liegt das Hauptgewicht auf der Beobachtung «einer echten Krise der Volkskultur (im tiefsten und weitesten Sinn)». Die Vision einer Heilung von den Krankheiten der modernen Industriegesellschaft habe ungreifbar in der Luft gelegen und sich jeweils stärker oder schwächer konkretisiert.[40]

36 J. Kaftan, Die neue Aufgabe, die der evangelischen Kirche aus der von der Revolution proklamierten Religionslosigkeit des Staates erwächst: Verhandl. d. 2. Deut. Evang. Kirchentages 1921 (1922).

37 Archiv EKD A2/27 (Protokoll der DEKA-Sitzung v. 27./28. 11. 1930, Bl. 5).

38 Vgl. den Kommentar von O. Dibelius: Berliner Evang. Sonntagsblatt, 30. 11. 1930.

39 H. A. Turner jr., Faschismus und Kapitalismus in Deutschland (1972), S. 159 ff. (Faschismus und Antimodernismus). Die in Turners Konzeption mit angelegte Exkulpation der deutschen Industrie (wobei lediglich auf die subjektive Schuld einzelner Industrieller rekurriert wird) sowie die Ausführungen Turners im Zusammenhang mit der Rolle der Grossindustrie überhaupt, werden vom Vf. nicht rezipiert. – Zur Kritik an Turner jr. vgl. R. Saage, Faschismustheorien (²1977), S. 17–19.

40 Turner (A. 39), S. 163 ff.; S. 167. – Die sozioökonomische Konkretisierung der geistigen Trägerschichten des antimodernistischen Syndroms wäre im Umkreis der mittelständischen Schichten vorzunehmen, die «in der vorangegangenen expansiven Durchsetzung des Industriekapitalismus weder mit der einen noch mit der anderen Klasse (scil. Bourgeoisie bzw. Proletariat – K. N.) symbiotisch verschmolzen, sondern an diese Entwicklung nur angepasst, zum Teil nur scheinangepasst» waren: H. Grebing, Aktuelle Theorien über Faschismus und Konservatismus. Eine Kritik (1974), S. 104. Eine nicht mehr abfangbare soziale und wirtschaftliche Desintegration des Mittelstandes produzierte erhebliche Affekte gegen die kapitalistische Produktionsweise, mit Mentalitätsstrukturen, die dann in ihrer politischen Verwertung durch die NSDAP zur rapiden Faschisierung des Mittelstandes führten. Vgl. auch Anette Leppert Fögen, Die deklassierte Klasse. Studien zur Geschichte und Ideologie des Kleinbürgertums (1974).

Im nationalsozialistischen Weltanschauungsgefüge lassen sich unschwer Elemente darstellen, die als regressiv-antimodernistisch gekennzeichnet werden können. Besonders eindeutig lässt sich dieser Befund an dem ideologischen Basiselement Rassenglaube erheben. Hier lag eine Regression vom Gesellschaftlichen ins «Natürliche», d. h. Biologische und Rassische, vor. Mochten noch bei Gobineau die rassischen Argumente «erborgt» und «akzidentiell» sein und als Vehikel und Medium für die politisch-soziale Gedankenwelt des französischen Grafen, Diplomaten und Schriftstellers dienen, so sind sie von den deutschen Rassenideologen in ihrer Amalgamierung mit Sozialdarwinismus und biologistischem Evolutionismus sehr bald ins Substantielle emporgesteigert worden.[41] Als akzidentiell erschienen in der rassischen Weltanschauung eines Hitler sämtliche Äusserungsformen des überindividuellen Lebens: Staat, Gesellschaft, Politik, Kultur, ethische und moralische Wertsysteme. Für Hitler lag das Fundament aller Weltanschauung und -gestaltung im Biologisch-Natürlichen bzw. in dem, was er in seiner grotesken naturwissenschaftlichen Unbildung als das Biologisch-Natürliche verstand («Rassenkern», «Blutströme» etc.). Nach den Erkenntnissen der letzten Jahre über den hohen Stellenwert ideologischer Basiselemente in «Mein Kampf» und damit letztlich auch im Grundbestand der NS-Ideologie[42] kann kein Zweifel mehr an dem Durchsetzungswillen zu einem Weltentwurf aus dem Rassengedanken heraus bestehen. Ein solcher Weltentwurf musste eine «revolutionäre» Umprägung aller bisherigen in Deutschland und Europa gewonnenen Orientierungsmuster für die Gestaltung von Staat und Gesellschaft, ja selbst der Weltordnung zur Folge haben: vom Rechtsstaat zum Rassenstaat, von der juristischen Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz zur rassischen Artgleichheit,[43] von rassisch «indifferenter» Humanität zur «Humanität» im Dienste der auserwählten (nordisch-arischen) Rasse und zur Freilegung des Kerns der «schöpferischen Rasse», die als «kulturspendend» befähigt sein sollte, die «Würde eines höheren Menschentums»[44] zu schaffen.

Der Regression ins Biologisch-Natürliche war der Rückzug in mytho-politische und -kulturelle Bilder benachbart. So war im Führer-Gefolgschaftsmodell (und seiner durchaus multifaktoriellen Ideengenese) der atavistische Traum irrationaler Unterwerfung und der Glaube an politische Wundertäter von messianischem Zuschnitt aufbewahrt. Noch in der allerletzten Kriegsphase, als das faschistische Deutschland in Todeszuckungen am Boden lag, ist z. T. offenbar die rational absurde Überzeugung lebendig gewesen, der «Führer» werde die Niederlage in einen strahlenden Sieg verwandeln. Mochte nicht auch Hitler sich als ein neuer Moses fühlen, dessen Heerscharen nicht untergehen konnten, solange er nur die Arme emporgereckt hielt? Mythenbildnerisch wirkte auch der manichäische Dualismus, der sich in der rassischen

41 Mühlmann (A. 33), S. 83.

42 Auf Folgerichtigkeit und Konsistenz von Hitlers Weltanschauung hatte E. Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche (1963), S. 54 f., bereits hingewiesen. Den weithin registrierten Umschwung in der bis dahin dominierenden Urteilssicht, nach welcher die ideologischen Momente des Nationalsozialismus primär unter funktional-instrumentalem Aspekt gewertet wurden, brachte dann die Studie von E. Jäckel, Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft (1969).

43 Vgl. dazu W. Hill, Gleichheit und Artgleichheit (1966), bes. S. 205 ff. (Schriften zum öffentlichen Recht Bd. 26).

44 So Hitler, Mein Kampf (1939), S. 434.

Scheidung nach «Guten» und «Schlechten» manifestierte. So mutet der rassisch motivierte Antisemitismus des Dritten Reiches, der dann an den Selektionsrampen von Auschwitz, Maidanek und Treblinka seine Orgien feiern und den Menschenopferrauch von sechs Millionen rassisch «Unterwertigen» am verdüsterten Himmel emporsteigen lassen sollte, als eine alptraumhafte Perversion eines Ringens um die «heile Welt» an, und zugleich als Weltenbrand.

Bezeichnend für die mytho-strukturelle Geistesart war selbst der «gewöhnliche Faschismus», wie er sich im Alltag des Dritten Reiches präsentierte, beispielsweise in seinem Verhältnis zu Kunst, Kultur, Technik. Das an den Klischees deutscher Heldensagen und wagnerianischen Opernpathos' genährte pathetische Daseinsgefühl in Bildender Kunst und Literatur stellte sich als Gegenentwurf zum «selbstquälerischen», körperlich degenerierten Intellektuellen, dessen Geisteserzeugnisse schlicht als «kulturbolschewistisch» gebrandmarkt, dar. Eine eigentümliche Überformung mit atavistischen Kampf- und Rachebildern erfolgte auch im Sektor der modernen Militärtechnik und Soldatenmoral. Typisch waren auch die Überschattungen der Industriewelt durch agrarromantische Visionen. Wenngleich die Nazis nicht «industriefeindlich» waren, ja sich bei ihnen Stolz an den technischen Errungenschaften des 20. Jahrhunderts artikulieren konnte, so brauchte das doch noch keinesfalls ein ungebrochenes Verhältnis zum Modernisationsprozess zu bedeuten (Industrie, aber «keine Industriegesellschaft»).[45]

Der deutsche Protestantismus, sofern er sich in seinen Instinkten und seiner Denkart vom Nationalsozialismus angeheimelt fühlte, hat in ihm einen beachtlichen und ernsthaften Versuch zur Heilung der Krankheiten der modernen Industriegesellschaft gesehen. Die mytho-irrational-metapolitische Tendenz des Nationalsozialismus ist vor 1933 nur wenigen theologisch-kirchlichen Beobachtern der politischen Landschaft wirklich aufgegangen. Selbst dort, wo in theologischer Argumentation die Vergötzung von Blut, Boden, Rasse kritisiert worden ist, wurde oftmals die Radikalität der «Umwertung der Werte», die im NS-Weltanschauungskonglomerat beschlossen lag, nicht begriffen oder nicht ernst genug genommen. Man las den Nationalsozialismus nicht in seinen Konsequenzen – was freilich ein Problem der Standortgebundenheit und Zeitbedingtheit aller Erkenntnis ist –, und man las ihn als Antwort auf eigene Fragen, Anliegen und Sehnsüchte. Man tat letzteres um so eher, weil eine Reihe von politischen und gesellschaftlichen Vorstellungsgehalten der NS-Bewegung eine hohe Deckungsgleichheit mit protestantischen Desideraten aufzuweisen schien: nationale Restitution, ein starker Staat jenseits des Parteienhaders und der Interessenverpflichtung von Politik und Wirtschaft, Kampf gegen Materialismus, «Bolschewismus», politischen Katholizismus; Bekenntnis zum «positiven Christentum».

Je nach weltanschaulichem und theologischem Standort haben die verschiedenen, mit der NS-Bewegung sympathisierenden Strömungen innerhalb des deutschen Protestantismus diesen oder jenen Gesichtspunkt stärker zur Geltung gebracht. Während in altkonservativ geprägten Kreisen (die partiell allerdings auch beachtliche Resistenzmomente gegen den Faschismus zu entwickeln vermochten) staats-

[45] Turner (A. 39), S. 172. – Eine Gesamtinterpretation des Dritten Reiches von derartigen Leitgedanken her dürfte allerdings schwer möglich sein, da das empirische Erscheinungsbild wesentlich vielgestaltiger ist. Folgt man den Einwänden, die M. Broszat, H. Mommsen u. a. gegen die insbesondere von K. D. Bracher vorgetragene Konzeption von der Einheitlichkeit des Führerwillens erhoben haben, wird man nur vom jeweils konkreten Interessen- und Ideologieaufweis ausgehen können. Dennoch wird man andererseits die Ausstrahlungskraft des Führerwillens nicht unterschätzen dürfen.

autoritäre und nationale Gesichtspunkte am stärksten dominierten, legten etwa Kreise der Gemeinschaftsbewegung das Hauptgewicht auf moralisch-religiöse Kategorien. Im jungnational bzw. jungkonservativ geprägten Bereich umgriff das Feld der Sympathie- und Akkommodationsfaktoren oft den Gesamtrahmen von Politik und Gesellschaft, den diese Kreise auf der Basis fragwürdiger politischer Metaphysik für grundlegend erneuerungsbedürftig hielten. Primär vom völkisch-rassisch Erleben herkommende Kreise, die sich vor 1933 namentlich in der Thüringer Richtung der Deutschen Christen, dann auch in der GDC sowie weiteren Gruppen formierten, fanden die Brücke zum Nationalsozialismus hauptsächlich über «Volk» und «Rasse». Freilich: eine solche typologisierende Betrachtungsweise streng durchzuführen wäre falsch. Sie würde die vielfältigen Überlagerungen und Mischungsverhältnisse übersehen, die in jeder dieser Gruppierungen vorhanden gewesen sind.

Ein autobiographisches Zeugnis, das die Option für den Nationalsozialismus von einer antimodernistischen Gesamtmentalität her belegt, liegt in Guida Diehls «Christ sein heisst Kämpfer sein» vor[46]. Schon 1923 war im Umkreis von G. Diehls Neulandbewegung der «Deutsche Frauenkampfbund gegen die Entartung» entstanden, der bald 200 000 Mitglieder umfasste. Sehr sympathisch, berichtete G. Diehl, habe sie sich angerührt gefühlt durch die Massnahmen von Frick (damals thüringischem Innen- und Volksbildungsminister) gegen kulturelle Entartung und für die Einführung der Thüringer Schulgebete. Als die Schulgebetsangelegenheit wie bekannt Proteste der Kirchenbehörden und auch kirchlicher Gruppen, z. B. der Religiösen Sozialisten, hervorrief[47], stellte sich der Frauenkampfbund propagandistisch an Fricks Seite, wie denn auch Frick eine Verbindung von Frauenkampfbund und NS-Frauenschaft wünschte. Das Jahr 1932 fand G. Diehl, die nicht ohne Stolz von persönlichen Begegnungen mit Hitler und Rosenberg erzählt, als Rednerin vor den Gauleiterinnen der NS-Frauenschaft. Es waren Reizworte wie deutscher Wille, deutsche Sauberkeit, deutsches Volk und auf der anderen Seite die perhorreszierenden Begriffe Asphaltjournalistik, Systemzeit, Entsittlichung, Korruption, die G. Diehl der NS-Bewegung nahebrachten.

Nach der Machtübernahme vom 30. Januar 1933 sind von kirchlicher Seite Bekenntnisse zum Staat Hitlers gerade auch deshalb abgegeben worden, weil der faschistische Staatsgedanke als geeignet erschien, jene «Synthese», von der oben die Rede war, zu leisten.

Das Tecklenburger Bekenntnis, als Antrag der Kreissynode Tecklenburg im August 1933 der westfälischen Provinzialsynode vorgelegt,[48] argumentierte unter der Überschrift «Der Totalstaat» folgendermassen: Der totale Staat könne nur «vom Bilde des modernen Riesenmenschen» her erläutert werden. Der moderne Riesenmensch habe seinen «Mund» durch die öffentlichen Kommunikationsmittel ins Riesenhafte vergrössert, ebenso «durch gewaltige industrielle Anlagen und Organisationen» seine «Faust». Durch die modernen Verkehrsmittel (Motorisierung, Reichsautobahnen, Bahn, Flugwesen) habe er seinen «Fuss» zu unerhörter Reichweite ausgebildet. Das «Werden des modernen Riesenmenschen» habe eine «dreifache Volksnot» gebracht: «die Not der Faust, die Not der Stirn, und die Not des Herzens». Unter

[46] G. Diehl, Christ sein heisst Kämpfer sein. Die Führung meines Lebens. Giessen o. J. (1960), S. 219 ff.

[47] Zum Vorgang Thüringer Schulgebete Archiv EKD C 3/143 (Briefwechsel Kapler–Reichardt).

[48] K. D. Schmidt (Hrsg.), Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Äusserungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933 (2. Aufl. Göttingen o. J.), S. 47 ff.; S. 59 f.

der Not der Faust verstand das Bekenntnis die Not des Proletariats («erst die Not der Arbeit, dann die der Arbeitslosigkeit»); unter der Not der Stirn wurde die Herrschaft der Maschine über den Geist, die Technisierung und Sinnentleerung des Lebens begriffen; unter der Not des Herzens: «... da Faust und Stirn auseinanderkamen, wurde der Mensch entseelt. In Tempo, Hast und Härte der Zeit konnte das Herz nicht mehr mit; denn es schlug seinen alten Schlag.» Da nach dem Kriege die Lage «chaotisch» geworden sei und die Korruption «riesenhaft», sei der totale Staat «so oder so» nötig geworden. Als totalstaatliche Bewegungen sprach das Bekenntnis «Bolschewismus» und «Faschismus» an, die als «gewaltige Lawinen» in Gang gekommen seien, und bekannte: «Wie sollte die Kirche nicht dankbar sein, dass es bei uns in der letzten Form geschah! Dass hier die Not nicht nur der Faust und der Stirn, sondern auch die des Herzens angepackt ist; hier eine Lage geschenkt ist, in der nicht nur Faust und Stirn, sondern auch das Herz des modernen Riesenmenschen wieder zueinanderfinden ...»

In dieser Argumentation kristallisierten sich das ganze antimodernistische Unbehagen an der modernen Industriegesellschaft aus und die gleichzeitige Sehnsucht nach einer Radikallösung im Sinne des «totalen Staates». Die Lösung der gesellschaftlichen und sozialen Widersprüche von einem modernen Leviathan zu verlangen, entsprach offenbar nur der kapitulatorischen Grundhaltung vor den Forderungen, die die Moderne an Theologie und Kirche seit Jahrzehnten gestellt hatte.

Otto Dibelius hatte 1927/28 an der evangelischen Kirche das Fehlen eines «Kulturprogramms» kritisiert. Er hatte empfohlen, die «seelenlosen Mächte der öffentlichen Verwaltung»[49], «Maschine und Grossstadt, alles umwälzend und neu gestaltend – Politik und Wirtschaft, Familienleben und Arbeit, Erziehung und persönliche Kultur» der theologischen und ethischen Besinnung zu unterwerfen, um so zu einem «evangelischen Kulturprogramm» durchzustossen.[50] Dibelius hatte damit halb unfreiwillig eine fundamentale Aporie gekennzeichnet: Der deutsche Protestantismus hat es offensichtlich auch in den zwanziger Jahren nicht verstanden, seinen Nachholbedarf in der Bewältigung der Moderne abzudecken. Und auch Dibelius selbst war mit den vagen Andeutungen eines Kulturprogramms[51] weit hinter der gezeigten Aufgabe zurückgeblieben, ja unversehens in patriarchalisch-traditionalistische Beschaulichkeit zurückgefallen, wenn er räsonierte: «Es gibt keine Sonntagssitte, es gibt keine Andacht und kein frommes Lied, es gibt keinen Ersatz für das fromme Bild und den biblischen Spruch an der Wand daheim. Es gibt nur Hygiene des Körpers und ein wenig fade Unterhaltung ...»[52]

Lag in der weitgehenden Unberatenheit von evangelischer Theologie und Kirche gegenüber moderner Kultur, Daseinstechnik, Staats- und Gesellschaftsgestaltung nicht eine eminente Wehrlosigkeit vor Weltanschauungsgebilden beschlossen,

[49] O. Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche (1927), S. 223 ff.; S. 227. Bereits die Goethes «West-Östlichem Divan» nachempfundenen Kapitelüberschriften (Buch der Geschichte. Buch der Betrachtung. Buch der Umschau. Buch der Ziele) sollten offenbar Kulturwillen dokumentieren.

[50] Ebenda, S. 226.

[51] Ebenda, S. 228 ff.

[52] Ebenda, S. 227. – Das kosmisch entwurzelte Maschinenzeitalter durch die Rückführung von Maschine und Arbeit in «kultische» Sinntiefen zu überwinden, war nach Hitlers Machtergreifung dann vor allem auch ein Anliegen des DC-Theologen Werner Petersmann; vgl. z. B. Der «kultische» Sinn von Erde und Volk (1934); Mensch und Maschine. Der «kultische Sinn der Arbeit heute! (1937); Der ewige Sinn. Bericht, Deutung, Programm (1940).

die die Krankheiten der Gegenwart mit entschlossener Hand zu heilen versprachen, zumal wenn sie ein hohes politisches Durchsetzungspotential besassen?

Das evangelische Kirchentum in Deutschland mit seinen vielfältigen Gruppierungen, Meinungsträgern und Ideenströmungen hat in seinem Einstellungsverhalten zum Nationalsozialismus zwischen 1930 und 1945 eine Reihe von Stadien durchlaufen, in denen zugleich auch je wechselnde Motivgruppierungen dominieren konnten. Für die endzwanziger und anfangdreissiger Jahre scheint die antimodernistische Entartungstheorie eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt zu haben. Das kann nicht heissen, man habe sich mit dem Nationalsozialismus und seinen weltanschaulichen Positionen voll kongruent gewusst. Das war schon deshalb nicht möglich: 1. weil das NS-Weltanschauungskonglomerat sich in seiner doch auch erheblichen Diffusität teilweise nur schwer verorten liess; 2. weil die politisch-weltanschaulichen Doktrinen in einer auf Bewegung und Dynamik abgestellten Partei und ihren Formationen immer wieder von «Tatsachenstrategie» überrollt werden konnten; 3. weil die NS-Propaganda das Geschick besass, Sachverhalte vorzuspiegeln, denen kein Realitätsgehalt innewohnte, so dass mithin auch das Element «Täuschung» ganz banal in Rechnung zu stellen ist; 4. weil theologische und religions-politische Bedenken und Kritik von seiten der Kirche vorhanden waren; 5. und damit zusammenhängend weil jenes utopistische, transrationale und quasireligiöse Moment im Gesamtkonzept des Nationalsozialismus Totalidentifikation verwehrte, wenngleich auch sie z.T. vorhanden gewesen sind.

Es sind weithin projektive Wunschbilder gewesen, die nicht unbeträchtliche Schichten im deutschen evangelischen Kirchentum sympathisierend und akklamierend an die Seite oder in die Nähe des Nationalsozialismus führten. Ernüchterung, Distanz, gar Ablehnung und Feindschaft stellten sich oft erst in den Jahren des Dritten Reiches ein, und auch dies zunächst nur im Gewissensbereich, weniger auf dem Felde politisch-gesellschaftlicher Grundlagenbesinnung.

Kurt Nowak, Leipzig