

August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg (Hg.)

Diskurse über „Form“,
„Gestalt“ und „Stil“ in den
20er und 30er Jahren
des 20. Jahrhunderts

theologie.geschichte

Beiheft 9



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von der
Universität des Saarlandes

Beiheft 9:
Diskurse über „Form“, „Gestalt“ und „Stil“ in den
20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts

August H. Leugers-Scherzberg / Lucia Scherzberg
(Hg.)

Diskurse über „Form“, „Gestalt“
und „Stil“ in den 20er und 30er
Jahren des 20. Jahrhunderts



universaar

Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

© 2017 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre



Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISBN 978-3-86223-264-2 gedruckte Ausgabe
ISBN 978-3-86223-265-9 Online-Ausgabe
URN: urn:nbn:de:bsz:291-universaar-t.g.beihefte.v99

Gestaltung und Satz: Dr. August Leugers-Scherzberg, Julian Wichert

Projektbetreuung *universaar*: Matthias Müller

Herstellung über:
readbox unipress in der readbox publishing GmbH
<http://unipress.readbox.net>

Gedruckt auf säurefreiem Papier

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

INHALTSVERZEICHNIS

August H. Leugers-Scherzberg/Lucia Scherzberg

Einleitung..... 7

„FORM“ UND „STIL“ IN THEORETISCHEN ANSÄTZEN UND
POLITISCHEN BEWEGUNGEN..... 11

Gregor Taxacher

„Form gewinnen in formloser Zeit“. Oswald
Spenglers Kultur-Morphologie als Ästhetik..... 13

Karol Sauerland

Der Begriff des Denkstils bei Ludwik Fleck..... 37

Michel Grunewald

„Form“ und „Gemeinschaft“ in der Ideologie der
Action française 59

Ina Ulrike Paul

„Erst ... das Volk in Form gebracht“: Form- und
Gestaltkonzepte für Europas Erneuerung bei
Karl Anton Rohan (1923, 1930, 1937) 77

„FORM“ UND „GESTALT“ IN KUNST, PSYCHIATRIE UND
PÄDAGOGIK..... 121

Martin Papenbrock

Von der „radikalen Gestaltung“ zur „guten Form“.
Zur Semantik der Sachlichkeit im Produktdesign
des frühen 20. Jahrhunderts 123

Yvonne Al-Taie

Von der Kunsttheorie zur Rassenkunde. Der
Stilbegriff im frühen 20. Jahrhundert..... 151

Norbert Andersch

Gestaltpsychologische Ansätze in der Psychiatrie
in den 20er und 30er Jahren 171

Carsten Heinze

Ganzheitspsychologie und politische Pädagogik.
Die nationalsozialistische Instrumentalisierung
des Konzepts der „Ganzheit“ im Werk Hans
Volkelt 197

„FORM“, „STIL“ UND „GESTALT“ IN RELIGIÖSEN UND
SPIRITUELLEN DISKURSEN..... 219

Lucia Scherzberg

Die katholische Liturgische Bewegung – ein
Diskurs über Form, Stil und Gestalt 221

Rainer Hering

Liturgische Form. Die Liturgische Bewegung in
den evangelischen Kirchen 259

Uwe Puschner

Neuheidnische Religion, Riten und religiöse
Praxis 287

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN 325

EINLEITUNG

Diskurse über „Form“, „Gestalt“ und „Stil“ erscheinen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen parallel in den verschiedensten Wissenschaftsdisziplinen. Dahinter stand die Sehnsucht nach Heilung, Ganzheit und Gemeinschaft in einer als „zerrissen“ oder „formlos“ empfundenen Zeit. Die Suche nach einer neuen „Form“ oder einem „Stil“ war auf die Zukunft gerichtet und auf die junge Generation fokussiert.

Die sechste Veranstaltung der Tagungsreihe *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, die unter der Leitung der Herausgeber vom 16. bis 18. Januar 2015 im Robert-Schuman-Haus in Trier stattfand, beleuchtete die Verschränkung dieser Diskurse und fragte nach ihrer Bedeutung für Theologie, Philosophie, Pädagogik, Psychologie, Kunstgeschichte und Geschichtswissenschaft, insbesondere im Blick auf geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Konzeptionen.

Der Band untergliedert sich in drei große Teile.

Zunächst werden Diskurse über Form und Stil in theoretischen Ansätzen und im Kontext politischer Bewegungen beschrieben. Dazu gehören

- Oswald Spenglers Kulturmorphologie in ihrer Beziehung zu Faschismus und Nationalsozialismus (Gregor Taxacher),
- das Konzept des „Denkstils“ von Ludwik Fleck als eine auf Pluralität gerichtete „Soziologie des Denkens“ (Karol Sauerland),
- die Untersuchung der Begriffe „Form und Gemeinschaft“ im Rahmen der *action française*, welche deren Ideologie vom Faschismus und Nationalsozialismus unterschied (Michel Grunewald),
- „Form“ als Begriff der sog. konservativen Revolution am Beispiel des Gründers des *Europäischen*

Kulturbundes Karl Anton Prinz Rohan, dessen Ziel es war, jedes Volk in seine je eigene „Form“ zu bringen (Ina Ulrike Paul).

Im zweiten Teil werden Diskurse um „Form“ und „Gestalt“ in der Kunst, in Psychiatrie und Pädagogik analysiert. Dazu gehören

- Sachlichkeit als „Neuer Stil“ und als Reformkonzept vor dem Hintergrund der politischen Entwicklung und der Reformbewegungen, dargestellt im Bereich des Produktdesigns am Beispiel der Teekanne (Martin Papenbrock),
- die Entwicklung von einem kunsttheoretischen zu einem völkischen Stil- und Gestalt-Begriff von Adolf Loos über Wilhelm Worringer zu Hans F.K. Günther und Ferdinand Clauss (Yvonne Al-Taie),
- ein interaktives Bewusstseinsmodell auf gestalt- und symboltheoretischer Grundlage, (das auf eine vermittelnde Figur zwischen subjektivitätsgenerierenden Strukturen auf der einen und sozialem Handeln auf der anderen Seite verwies, vertreten durch Ludwig Binswanger, Kurt Lewin, Ernst Cassirer und Kurt Goldstein) (Norbert Andersch),
- die Instrumentalisierung von Erziehungswissenschaften und Psychologie durch den Nationalsozialismus am Beispiel des Ganzheitskonzeptes von Hans Volkelt (Carsten Heinze).

„Form“, „Stil“ und „Gestalt“ in religiösen und spirituellen Diskursen und deren Nähe zu völkischer Ideologie sind schließlich Thema des dritten Teiles. Dazu gehören

- das katholische Phänomen der „liturgischen Erneuerung“ in Wissenschaft und Pastoral mit ihren Diskursen über „Gemeinschaft“ und „Form“, Letzteres in der Identifikation von „Urformen“ oder „Formgesetzen“ der Liturgie oder der Liturgie als „Stil“ (Lucia Scherzberg),

- die liturgische Bewegung innerhalb der evangelischen Kirche als Schaffung einer gemeinschaftsstiftenden „evangelischen Form“ in Gottesdienst und Kirchenbau (Rainer Hering),
- die neuheidnischen religiösen Bewegungen, die in unterschiedlicher Weise nach „Form“ in Kult und Organisation suchten bis hin zur Formlosigkeit als „Form“ (Uwe Puschner).

Weiterführend kann zum einen nach der langfristigen Wirkung und Rezeption der dargestellten Ideen und Konzepte gefragt werden, die hier und da in Ansätzen bereits angesprochen wurde (z. B. in den Aufsätzen von Papenbrock und Andersch), zum andern nach der Beteiligung von Frauen an den stark männerdominierten Diskursen.

**„FORM“ UND „STIL“ IN
THEORETISCHEN ANSÄTZEN UND
POLITISCHEN BEWEGUNGEN**

Gregor Taxacher

„FORM GEWINNEN IN FORMLOSER ZEIT“. OSWALD
SPENGLERS KULTUR-MORPHOLOGIE ALS ÄSTHETIK

Einstieg: Der „Karl May der Philosophie“

Warum sich heute für Oswald Spengler interessieren? Die Frage scheint notwendig, allein schon deshalb, weil das Interesse für den politischen Publizisten und Geschichtsphilosophen offensichtlich in den letzten Jahrzehnten gering geworden ist. Viel mehr als das geflügelte Wort vom Untergang des Abendlandes, meist ironisch gegenüber vermeintlichen Tendenzen des Kulturverfalls – wie Trash-Shows im Fernsehen oder der Omnipräsenz von Smartphones – verwendet, scheint von Spengler in der intellektuellen Öffentlichkeit nicht präsent. Die letzte große Monografie über ihn in Deutschland stammt von 1988. Zwischen Anton Koptaneks Biografie von 1968 und den Büchern von Jürgen Naeher und Detlev Felken lässt sich eine deutliche Distanzierung von ihrem Gegenstand beobachten. Primär werden nicht mehr Spenglers Ideen diskutiert, sondern seine Bedeutung in der Weimarer Republik, sein Verhältnis zur „Konservativen Revolution“ und zum Nationalsozialismus. So konzentriert sich die neueste monographische Studie von Sebastian Maaß (von 2013) gleich ganz auf das politische Wirken Spenglers und lässt den Geschichtsphilosophen außen vor – eine entschiedene Historisierung (bei einer allerdings teilweise peinlich unkritischen Würdigung).

Die Frage, was sie an Spengler fasziniert, trotz großer Distanz zu Person und Standpunkten, stellen sich, oft zwischen den Zeilen, auch die genannten Biografen. Detlev Felken formuliert sein Urteil einmal ganz ausdrücklich: Zwar sei der „Streit um seine philosophische Bedeutung längst entschieden“ – und zwar negativ –, doch was „den Untergang des Abendlandes dennoch zu einem klassischen Werk der

Universalhistorie“ mache, sei der „assoziative Reichtum, mit dem Spengler die komplexen historischen Stoffmassen zu durchdringen wusste.“ Und da fallen dann doch noch elogenartige Formulierungen: Es sei „Spenglers historisches Genie, seine unnachahmliche Gabe, auch die entlegensten Details der Geschichte mit dem Zauberstab der Analogie zu berühren“. Die Faszination, die von diesem Werk noch auszugehen vermag, ist also eher eine ästhetische als eine wissenschaftliche, eher eine formale als eine inhaltliche: „Der intellektuelle Reiz seiner Synthese hat einen längeren Atem als ihr theoretischer Anspruch.“¹

Kurt Tucholsky hat Oswald Spengler einmal den „Karl May der Philosophie“ genannt, dies allerdings gleich mit dem wenig schmeichelhaften Zusatz versehen: „May war übrigens bescheidener und schrieb um eine Spur besser.“² Vielleicht könnte man Spenglers Werk tatsächlich als eine Art Reiseerzählung durch die Kultur-Weltgeschichte lesen, die fasziniert durch ihre reiche Binnen-Strukturierung, ihre gewundenen Pfade, aber auch ihre Anschaulichkeit, ihre Sinnlichkeit. Nicht umsonst ordnete Thomas Mann – zunächst fasziniert von Spengler, später distanziert – den „Untergang des Abendlandes“ dem Buchtyp des „intellektuellen Romans“ zu.³

Falls dem so ist, mag es sinnvoll sein, sich Spengler einmal nicht von seinen geschichtsphilosophischen Hauptthesen her – vom Begriff der Morphologie, von der Abgrenzung der Kulturkreise und der Behauptung ihrer kommunikationslosen Hermetik, der Bestimmung ihrer Lebensalter, schließlich der Untergangs-Vorhersage – zu nähern, sondern von seiner „Ästhetik“ des Geschichtlichen, seiner Bestimmung der Kulturen als Formen, Gestalten, Stilen und schließlich Symbolen. Und vielleicht kommt man durch diese Annäherung der Eigenart und Problematik des Spenglerschen Denkens und seinen

¹ Detlev Felken, *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München 1988, 119 und 245.

² Kurt Tucholsky, *Schnipsel*. In: Werke Bd. 10, Reinbeck 1975, S. 109.

³ Zit. n.: Ebd. 84.

indirekten theologischen Implikationen sogar näher als auf dem frontalen geschichtsphilosophischen Weg.

„Auf der Suche nach dem verlorenen Stil“⁴

Am Schluss des Vorwortes zur Gesamtausgabe der beiden Bände vom „Untergang des Abendlandes“ 1922 nennt Spengler „die Namen ..., denen ich so gut wie alles verdanke: Goethe und Nietzsche.“⁵ Von Goethe habe er die „Methode“, von Nietzsche die „Fragestellung“ übernommen. Man könnte auch formulieren: Nietzsche gibt ihm die philosophischen Stichworte, vom Relativismus bis zur Macht-Zentriertheit der Geschichtsanalyse, Goethe jedoch die Darstellungsregel, alles Inhaltliche auf Ur-Formen, auf Symbolisches zurückzuführen. Der Einfluss beider zusammen genommen lässt sich zur Zeit Spenglers unter dem Stichwort des „Lebens“ fassen: Die Wertedekonstruktion Nietzsches lässt von den klassischen Idealen der Goethezeit wie auch von der normativen Geschichtsphilosophie eines Hegels nur noch die Form – die Form, in der sich das Leben bewegt und entfaltet. „Das ‚Leben‘ nahm am Ende der Verfallsgeschichte des Idealismus noch einmal eine metaphysische Ersatzrolle ein“.⁶ Von diesem Leben zu berichten, macht den Plot all jener Nietzsche-Epigonon aus, auf deren Werke Thomas Mann mit seiner Formulierung vom „intellektuellen Roman“ anspielte.

Doch „Leben“ ist diesen Lebensphilosophen ein extrem formloses, über jede Form hinwegfließendes, sie sprengendes Phänomen. Es benennt also nicht nur das Thema, sondern auch das Problem dieser Autoren: Wie lässt sich nach der Destruktion der Werte und Normen, der übergreifenden Lebens-Gesetze, dennoch Form und Stil finden? Spengler hat seine Zeit mit vielen anderen Intellektuellen als extrem

⁴ Formulierung von Hans Sedlmayr über die Kultur des 19. Jahrhunderts, zit. n. Felken 235.

⁵ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, ⁶1980, IX.

⁶ Felken 55.

formlos empfunden. Koktanek weist darauf hin, dass die Aufbrüche in der Kunst dieser Zeit sämtlich „Formzertrümmerung“ betrieben – oder doch als solche empfunden wurden: Expressionismus und Fauvismus, Futurismus und Kubismus.⁷ Bezeichnenderweise setzt sich Spengler niemals – außer in globalen abwertenden Bemerkungen – mit der Kunst seiner Zeit auseinander. Er ist ein entschieden Kultur-Konservativer. Form-Verlust ist ihm Kultur-Verlust, Niedergang. Nicht umsonst ist dies die kulturkritische Attitüde, die bis heute von Spenglers Denken geblieben ist.

Auch Spenglers sozialer und politischer Konservativismus lässt sich von hier her begreifen: Soziale Revolution und Demokratie wirken aus seiner Perspektive gleichmachend und dadurch form-auflösend. Form bedeutet demgegenüber Ordnung, Struktur, Hierarchie. „Je entscheidender sie im Stil echter Kultur geprägt und gestaltet ist“, schreibt Spengler noch in den 30er Jahren über die Epoche: „desto reicher ist ihr Wuchs gegliedert nach Stand und Rang, mit ehrfurchtgebietenden Distanzen vom wurzelhaften Bauerntum bis hinauf in die führenden Schichten der städtischen Gesellschaft“. „Kultur haben, Form haben“ sind ihm im Grunde Synonyme.⁸

Wie sich Form gewinnen lässt in zunehmend formloser Zeit, ist die Spenglersche Grundfrage. Seine Antwort lautet: durch aktive Stilisierung zur eigenen Form gelangen, genauer: durch die Wahl jener Form, die das Schicksal dem Wählenden sowieso diktiert. Genau dies hat er vom Anfang seines Werkes an für sich selbst durchdekliniert. Seine Dissertation schreibt er 1904 über Heraklit, den er als einen aristokratischen Außenseiter in der Zeit der aufkommenden griechischen Bürgerlichkeit und Demokratie versteht. Heraklit wird hier eine Art antiker Nietzsche – zugleich aber eine Blaupause für Spenglers eigenes Lebensgefühl und Selbstverständnis: Dessen Grundkoordinaten sind „künstlerischer Geschmack“ und

⁷ Anton Mirko Koktanek, *Oswald Spengler in seiner Zeit*. München 1968, XXIII.

⁸ Zit.n.: Felken 205f.

„aristokratisches Standesbewusstsein“ – und in einer Zeit, in der beides verfällt, kann dies nur zu einer „menschenverachtenden Weltanschauung“ führen.⁹ Der Kleinbürger Spengler, der seinen autobiografischen Aufzeichnungen nach zutiefst unter einem lieblosen Familienleben und seiner Menschen-scheu litt, wählt hier bereits in der antiken Verfremdung sein elitäres „Ideal der Lebensführung“, die Rolle, in die hinein er sich als Privatgelehrter stilisieren wird.

Auch seine Geschichtsphilosophie wird er dann als eine ihm zugewiesene Form, als einen Stil des Denkens verstehen, in dem sich seine Zeit, die Kultur im Vergehen, im Übergang zur Spät-Zivilisation, selbst ausdrückt. Spengler selbst ist also ein Symbol und fühlt sich als ein solches: „Ein Denker ist ein Mensch, dem es bestimmt war, durch das eigene Schauen und Verstehen die Zeit symbolisch darzustellen“, schreibt er im Vorwort zum „Untergang des Abendlandes“, den öffentlichen Erfolg des ersten Bandes schon im Rücken: „Er hat keine Wahl. Er denkt, wie er denken muss, und wahr ist zuletzt für ihn, was als Bild seiner Welt mit ihm geboren wurde ... Nur dieses symbolische ist notwendig, Gefäß und Ausdruck menschlicher Geschichte.“¹⁰

Indem sich Spengler in dem seine Zeit symbolisierenden Denken die Geschichte selbst zum Thema macht, tritt er von Anfang an in einen hermeneutischen Zirkel ein, der ihm sehr bewusst ist und der doch ein Paradox bleibt: Er denkt als Symbol seiner Zeit, aber er überblickt die Zeiten und Epochen und weist ihnen allen ihr jeweiliges Symbol zu. Dieser Widerspruch von Relativismus und Universalismus prägt Spengler bis in seine politischen Entscheidungen hinein. Zunächst aber ist diese Haltung eine ästhetische Wahl, durch die der Horror der Formlosigkeit des Lebens gebannt wird. Der Schrecken dessen, was es zu sehen gibt, bleibt zwar, aber er wird selbst ästhetisiert. Auch das sagt Spengler schon 1904 über Heraklit:

⁹ Spengler, *Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie*. Inaugural-Dissertation, Halle 1904, S. 33 und 12.

¹⁰ Spengler, *UdA VIII*.

„Insofern ist die Welt – Natur und Geschichte – nicht schön zu erleben, wohl aber schön anzusehen.“¹¹

Kulturen als Selbst-Symbolisierungen

Schauen wir zunächst, wie dieser Symbolbegriff Spenglers geschichtsphilosophisches Hauptwerk prägt. Dort heißt es ganz apodiktisch: „Alles, was ist, ist auch Symbol.“¹² Das Symbol ist damit eine ontologische Grundkategorie für Spengler. Doch was symbolisiert hier was; was ist Zeichen für etwas – und für wen?

An der zitierten Stelle betont Spengler, es sei die „Gesamtheit sinnlicher und erinnelter Elemente ‚die Welt‘, die man begreift, für jeden einzelnen ‚die‘ einzige.“ Danach ist also der Erkenntnisvorgang insgesamt einer der Symbolisierung, in der die disparaten Eindrücke sich zu einem Weltzusammenhang fügen, doch dies streng subjektiv, als Syntheseleistung des Einzelnen. Spengler spricht deshalb von „der Wirklichkeit als dem Inbegriff aller Symbole in Bezug auf eine Seele.“ Mit dieser streng subjektivistischen Erkenntnislehre entwirft Spengler nun eine „Weltgeschichte physiognomischer Art“ als „Idee einer allumfassenden Symbolik“ – oder auch als eine „Art von Metaphysik, für die alles, es sei, was es wolle, die Bedeutung eines Symbols besitzt.“¹³

Andererseits nennt er seine Geschichtsphilosophie schon im Untertitel eine Morphologie, eine Gestaltenlehre. Dieser Begriff – verbunden mit der einflussreichen und keineswegs neuen Vorstellung von Kulturen als pflanzenartigen Wesen, die ihrem eigenen Entstehen, Wachsen und Vergehen unterworfen sind – hat Spengler in der Rezeption häufig als Naturalisten, gar Biologen dastehen lassen, der die Menschheitsgeschichte als eine besondere Art der Naturgeschichte aufgefasst habe. Tatsächlich bestätigt er schon in seiner Einleitung: „Ich sehe in der Weltgeschichte das Bild einer ewigen Gestaltung und

¹¹ Spengler, *Grundgedanke* 34.

¹² Spengler, *UdA* 212.

¹³ Spengler, *UdA* 210f.

Umgestaltung, eines wunderbaren Werdens und Vergehens organischer Formen.“¹⁴ Doch dieses Bild des Organischen wird durch das des Symbols gebrochen: Kulturen sind „Formen“ – dies ist der umfassende Grundbegriff – , doch diese alle, „Völker, Sprachen und Epochen, Schichten und Ideen, Staaten und Götter, Künste und Kunstwerke, Wissenschaften, Rechte, Wirtschaftsformen und Weltanschauungen, große Menschen und Ereignisse“, sind wiederum „Symbole und als solche zu deuten.“¹⁵

Spengler nutzt den Symbolbegriff m.E. gerade, um die naturalistische Assoziation der Morphologie zu brechen. Mit dem Konzept der aus sich selbst zu verstehenden, untereinander monadisch abgeschlossenen, im Grunde kommunikationslosen Kulturen protestiert er gerade gegen ein Bild der Universalgeschichte nach darwinistischem Muster, als Evolution der Gattung Mensch: „’die Menschheit’ hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig wie die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat.“¹⁶ Menschheitsgeschichte zu betreiben, bliebe also gerade im Bann einer biologistischen Beschreibung der Karriere einer Gattung, die als solche keine Bedeutung hat und beim Betrachter kein Bild ergibt, d.h. keine symbolische Welt.

Bezeichnenderweise spricht Spengler, wenn er dann die einzelnen Kulturen betrachtet, viel weniger von organischen Formen als vielmehr von Seelen. Bekanntlich analysiert er im Kern (von Ausflügen in die chinesische, indische und alt-amerikanische Welt abgesehen) eine antike, eine abendländische und eine arabische Kultur. Und für ihre unterschiedliche Typologisierung bedient er sich durchgehend der Ausdrücke „apollinische“, „faustische“ und „magische Seele“.¹⁷ Das darin einführende Kapitel trägt denn auch den Titel: „Zur Form der Seele“.¹⁸ Und wenn Spengler das Werden und Vergehen

¹⁴ Spengler, *UdA* 29.

¹⁵ Spengler, *UdA* 4.

¹⁶ Spengler, *UdA* 28.

¹⁷ Zuerst: Spengler, *UdA* 234f.

¹⁸ Spengler, *UdA* 381f.

dieser Kultur-Seelen beschreibt, bedient er sich weniger der botanischen Metaphern, als vielmehr der alten Bilder der Geschichtsbetrachtung, die seit der Antike immer wieder verwendet werden: einerseits der Metaphorik der vier Jahreszeiten, andererseits jener der Lebensalter. Es gibt also für jede Kultur Frühling, Sommer, Herbst und Winter, oder auch „Erwachen“, „Reifende Bewusstheit“, „strengegeistige Gestaltungskraft“ und „Erlöschen der seelischen Gestaltungskraft“, also Jugend, Erwachsensein, Greisentum.¹⁹ Spengler schreibt also vergleichende Kultur-Biografien, und er hätte statt von Morphologie vielleicht passender von einer Psychologie der Weltgeschichte sprechen können. Er bleibt jedoch bei seiner die Morphologie interpretierenden Terminologie: „Die Morphologie der Weltgeschichte wird notwendig zu einer universalen Symbolik.“²⁰

Doch damit bleibt die Ausgangsfrage: Inwiefern sind Kulturen Symbole? Was bedeuten sie, was drücken sie aus, und für wen? Die Antwort auf den ersten Teil dieser Frage muss wohl lauten: Kulturen drücken sich selbst aus. Alle ihre Erzeugnisse sind Symbole ihres eigenen Seelenlebens. Deshalb interpretiert Spengler auch sämtliche historische Phänomene, seien es politische Ereignisse oder Kunstwerke, als Phänomene von Form und Stil. Mit diesen unterscheidet sich kulturelles von rein biologischem Leben, und deshalb ist bei Spengler Kultur im Grunde auch identisch mit „Hochkultur“, was in seiner universalgeschichtlichen Sicht große Teile der Menschheit aus der Betrachtung ausschließt.²¹ „Erst die als Einheit nach Ausdruck und Bedeutung wirkende Kunst der großen

¹⁹ Vgl. etwa zur schneller Übersicht die Kultur-Tabellen Spengler, *UdA* nach S. 70.

²⁰ Spengler, *UdA* 64.

²¹ Erst in seinem fragmentarischen Spätwerk hat Spengler sowohl die Monadologie der Kulturen als auch den engen Begriff der Hochkultur insbesondere durch seine Zuwendung zu Ethnologie und Frühgeschichte tendenziell aufgegeben. Den späten, zu Lebzeiten nicht veröffentlichten Spengler lasse ich jedoch außen vor.

Kulturen – und nun nicht mehr die Kunst allein – hat Stil.“²² Kulturen sind also im Grunde Kollektiv-Individuen, die in ihrer gesamten Geschichte ihr Seelenleben, d.h. die bestimmte, fassbare Charakteristik ihrer Seele, zum Ausdruck bringen und damit gewissermaßen eine Möglichkeit des Menschseins symbolisieren.

Bei der Antwort auf den zweiten Teil der Frage kommt nun wieder der subjektivistische Ansatz Spenglers zum Zuge. Er grenzt seine Philosophiegeschichte ab von einer in seinen Augen positivistischen Geschichtsschreibung, die an den Tatsachen hängen bleibe. Historie ist für ihn Hilfswissenschaft, die nicht zur Bedeutung geschichtlicher Phänomene vordringt. „Es gibt (...) keine Wissenschaft der Geschichte, aber eine Vorwissenschaft für sie, welche das Dagewesene ermittelt. Für den geschichtlichen Blick selbst sind die Daten stets Symbole.“²³ So wie die Welt insgesamt stets und nur im Auge eines Betrachters entsteht, indem sich die wirren Eindrücke zu Symbolen konstellieren, so entsteht das Bild der geschichtlichen Welt erst im Auge des Betrachters, der einen Sinn hat für die symbolische Ausdruckswelt der Kulturen. Damit wird aber genau jener hermeneutische Zirkel zwischen geschichtlicher Wirklichkeit und Geschichtswahrnehmung erzeugt, von dem schon die Rede war. „Geschichte ist die Verwirklichung einer Seele, und der gleiche Stil beherrscht die Geschichte, die man macht, und die, welche man schaut.“²⁴ Sehen sich aber dann nicht einzelne geschichtliche Seelen lediglich selbst, in einer Art Selbstbespiegelung? Wie ist dann eine Morphologie der Weltgeschichte, also ein Über-Schauen geschichtlicher Formen möglich?

Logisch ist das natürlich ein Paradox, ein Selbst-Widerspruch, denn Spenglers Geschichtsphilosophie formuliert universalistische Urteile über alle Kulturen, und zugleich die absolute Relativität jeder kulturgebundenen Erkenntnis

²² Spengler, *UdA* 259.

²³ Spengler, *UdA* 201.

²⁴ Spengler, *UdA* 192.

einschließlich der eigenen. „Sind ihre Prämissen wahr, dann können die Erkenntnisse der Morphologie nicht über das Abendland hinaus axiomatische Gültigkeit beanspruchen; sind dagegen ihre Resultate wahr, dann muss es eine kulturübergreifende Objektivität geben.“²⁵

Doch Spengler nimmt dies in Kauf, weil es der Selbstwiderspruch jeder Erkenntnis-Skepsis ist, die auf dem Weg der Erkenntnis deren Unmöglichkeit behaupten muss. Spengler zelebriert den erkenntnistheoretischen Skeptizismus bewusst auf dem Boden der Geschichtsbetrachtung. In strenger, bewusster Durchführung dieses hermeneutischen Zirkels ist seine eigene Morphologie der Weltgeschichte nur möglich in der weltgeschichtlichen Stunde, in der sein Werk entsteht, und damit selbst Ausdruck von deren Seelenleben – nämlich Ausdruck der Spätzeit der „faustischen Seele.“ Diese Kulturseele des Abendlandes hat das Alleinstellungsmerkmal, die Welt geschichtlich und dynamisch, d.h. als Prozess zu begreifen. „Wir Menschen der westeuropäischen Kultur sind mit unserem historischen Sinn eine Ausnahme und nicht die Regel, ‚Weltgeschichte‘ ist unser Weltbild, nicht das ‚der Menschheit‘. Für den indischen und den antiken Menschen gab es kein Bild der werdenden Welt und vielleicht wird es, wenn die Zivilisation des Abendlandes einmal erloschen ist, nie wieder eine Kultur und also einen menschlichen Typus geben, für den ‚Weltgeschichte‘ eine so mächtige Form des Wachseins ist.“²⁶ Deshalb gehört es zur Weltsicht in ihrer Spätphase, in ihrer greisenhaften Vollendung, gewissermaßen ihrem späten Noch-Wach-Sein, ihrer melancholischen letzten Selbstvergewisserung, dass sie die Menschheitsgeschichte insgesamt zu begreifen sucht. Spengler selbst ist sozusagen das Organ dieser organischen Spätentwicklung des Abendlandes. Er setzt sich selbst zum Symbolausdruck seiner Zeit – als Parallelphänomen des antiken Skeptizismus. Brachte dieser die melancholische Spätblüte der antiken Metaphysik, so

²⁵ Felken 56.

²⁶ Spengler, *UdA* 21.

ist der Skeptizismus „des Abendlandes (...), wenn er innere Notwendigkeit besitzt, wenn er ein Symbol unseres dem Ende sich zuneigenden Seelentums sein soll, durch und durch historisch“.²⁷

Die Kultur lieben und die Zivilisation wählen

„Jede große Kultur beginnt mit einem gewaltigen Thema, das sich aus dem stadtlosen Lande erhebt, in den Städten mit ihren Künsten und Denkweisen vielstimmig durchgeführt wird und in den Weltstädten im Finale des Materialismus ausklingt. Aber selbst die letzten Akkorde halten streng die Tonart des Ganzen fest.“²⁸ Diese Grundthese hat Spengler offenbar an der Betrachtung der Antike gewonnen, deren Ausklang schon seit Edward Gibbons „Verfall und Untergang des römischen Reiches“²⁹ zur beliebten bildungsbürgerlichen Analogie für Dekadenzwahrnehmungen in der eigenen Gegenwart geworden war. Spengler formuliert seinen Titel „Untergang des Abendlandes“ denn auch nicht als Reaktion auf den Ersten Weltkrieg, nicht aus aktueller Krisenwahrnehmung, sondern indem er aus dem beliebten Antike-Vergleich sein strenges Grundgesetz des Kulturverlaufs konstruiert. Am Ende der Kultur steht auch nicht deren plötzlicher Zusammenbruch, sondern ein langer Ausklang in einer scheinbar besonders potenten Form: der imperialer Großreiche, globalisierter Weltstädte, überlegener Macht und Technik, florierender Geldwirtschaft. Spengler nennt dies „Zivilisation“ – in einer typisch deutsch-konservativen Gegensatzung zur „Kultur“. Während die aufblühende Kultur von innen Form und Stil gewinnt, bringt die Zivilisation die Veräußerlichung, Erstarrung und allmähliche Auflösung der kulturellen Formen. „Die Zivilisation ist das unausweichliche Schicksal einer Kultur.

²⁷ Spengler, *UdA* 63f.

²⁸ Spengler, *UdA* 939.

²⁹ Edward Gibbons, *The History of the Decline and the Fall of the Roman Empire*, Bd.1., London 1776/1789, Bde 2-3, London 1781, Bde 4-6, London 1788.

... Zivilisationen sind die äußeren und künstlichen Zustände, deren eine höhere Art von Menschen fähig ist. Sie sind ein Abschluss; sie folgen dem Werdenden als das Gewordene, dem Leben als der Tod, der Entwicklung als der Starrheit, dem Lande und der seelischen Kindheit ... als das geistige Greisentum und die steinerne, versteinerte Weltstadt.³⁰

Weil dieses Schicksal im morphologischen Entwicklungsgesetz der Kulturen determinierend eingeschrieben ist, lässt sich der Kulturverlauf zur Zivilisation, liest man nur die Analogien zu vergangenen Kulturen richtig, auch vorherbestimmen. Der den Titel seines Hauptwerks begründende Analogieschluss lautet deshalb. „Der Übergang von der Kultur zur Zivilisation vollzieht sich in der Antike im 4., im Abendland im 19. Jahrhundert.“³¹

Nach dieser These befindet sich die Gegenwart im Stadium einer Zivilisation, die allerdings nicht morgen zusammenbrechen wird, sondern sich durchaus noch ausdehnen und ausleben kann. Der Geschichtsphilosoph Spengler ist selbst ein Epiphänomen der abendländischen Zivilisation. In ihr erkennt die „faustische Seele“ sich selbst: ihren Willen zur Macht, ihr geschichtliches Fortschrittsprojekt, ihr technisch-mathematisches Kalkül. Thomas Mann hat diese merkwürdige Selbstbestimmung des Kulturkritikers Spengler hellseherisch auf den Punkt gebracht: „Die Kompliziertheit und Perversität des Spenglerschen Falles besteht nun darin ..., dass er trotz dieses heimlichen Herzenskonservatismus nicht die Kultur ..., sondern die Zivilisation bejaht, sie mit fatalistischer Wut in seinen Willen aufnimmt, ... denn die Zukunft gehöre ihr. ... Was er verneint, indem er es prophezeit, er stellt es dar, er ist es selbst – die Zivilisation.“³²

Das ist scharf beobachtet; doch Mann verkennt dabei, dass Spengler diese „Perversität“ durchaus bewusst ist, dass er sie bewusst inszeniert. Seine gesamte Lehre ist deterministisch.

³⁰ Spengler, *UdA* 43.

³¹ Spengler, *UdA* 44.

³² Zit. n.: Koktanek XXIV.

Er hat also keine Wahl, außer das Schicksal anzunehmen oder sinnlos mit ihm zu hadern. Tatsächlich hat Spengler einmal geäußert, seine liebste Rolle in der Weltgeschichte sei die eines Höflings in der Fürstenwelt des Rokoko. Natürlich: Denn hier hat in seinen Augen das Abendland seine Hochblüte erreicht, seine höchsten Formvollendung, in der alles Stil und Geste ist. Aber Spengler lebt im 20. Jahrhundert; die melancholische, skeptische und dann doch bejahende Annahme dieser Zeit ist gewollt: „Die heftige Umarmung der Zivilisation, die paradoxerweise im gleichen Durchgang kulturkritisch gebrandmarkt wurde, war der zukunftsweisende Gestus des heroischen Nihilismus.“³³ In diesem Gestus wird auch das kleine Rädchen im Getriebe der Zivilisation noch groß.

Allerdings sind es dann doch Spenglers bildungs- und kulturbürgerliche Scheuklappen, die ihn in der konkreten Betrachtung der modernen Zivilisation behindern. Denn fühlt man sich in Spenglers Geschichtsbetrachtung affirmativ ein, dann erscheint es konsequent, die das Abendland vollendende und beendende Zivilisation in der Globalisierung zu erkennen, in den Welt-Imperien und ihren Metropolen, im Kapitalismus – und dann hätte man auch schon Anfang des 20. Jahrhunderts das Zentrum dieser Zivilisation in der anglo-amerikanischen Sphäre angesiedelt. Tatsächlich hat Spengler sein Hauptwerk 1922 so überarbeitet, dass die abendländische Spätzivilisation nun als „westeuropäisch-amerikanisch“ bezeichnet wird³⁴. Dennoch glaubt der politische Schriftsteller Spengler während der Weimarer Republik, Deutschland könne die Führungsrolle in der abendländischen Zivilisation erringen. Er hat diese These ausgerechnet kurz nach dem verlorenen Weltkrieg, 1919 in seiner Schrift „Preußentum und Sozialismus“ dargelegt, ein Buch, das seinerzeit mindestens genauso erfolgreich war wie das geschichtsphilosophische Hauptwerk und das Spengler zu einem Wortführer der sogenannten „Konservativen Revolution“ machte.

³³ Felken 76.

³⁴ Spengler, *UdA* 3, vgl. dazu Felken 61.

In dieser politischen Anwendung seiner Geschichtsphilosophie siegt nun doch der Kultur-Kleinbürger über die eigenen weltgeschichtlichen Einsichten. Das mag persönliche, biografische Gründe haben. Der deutsche Kleinbürger Spengler taugte nicht zum Weltbürger. Auf dem Gipfel seines Ruhms hat er mehrfach konkrete Einladungen in die USA und nach Lateinamerika abgelehnt.³⁵ Aus der mangelnden Weltläufigkeit wird in der politischen Theorie Borniertheit, die wiederum als eine Form- und Stilwahl ausgegeben wird: Die Alternative bestehe nämlich in der preußischen oder der englischen Weise der Zivilisation. Die erste steht für „überpersönliche Gemeinschaft“, die zweite für „Individualismus“, die erste für „Sozialismus“, die zweite für kapitalistischen „Liberalismus“.³⁶ Die Wahl zwischen diesen Stilen von Zivilisation ist für Spengler wieder keine der Werte, sondern eine des Schicksals: „Wir sind einmal so: wir können nicht Engländer, nur Karikaturen von Engländern sein“³⁷. Aber aus diesem deutschen Schicksal macht er nun doch eine Tugend, eine Verheißung: „Wir Deutsche, die wir in dieses Jahrhundert gestellt sind, eingeflochten mit unserem Dasein in das der faustischen Zivilisation, haben reiche, unverbrauchte Möglichkeiten in uns und ungeheure Aufgaben vor uns.“³⁸

Der Geschichtsanalytiker Spengler war eigentlich hellichtig genug, um dies als blanken Unsinn zu erkennen. Die kleinen nationalen Alternativen waren zu seiner Zeit im Grunde so vorbei wie – um in seiner Analogie zu bleiben – im spät-römischen Reich ein Kampf zwischen Korinth und Athen. Aber Spenglers Setzen auf die deutsche Karte hat letztlich romantisch-stilistische Gründe. Der Kapitalismus und die Mas sendemokratie sind dem konservativen Bürger zuwider. Sein Sozialismus ist kein sozialer, sondern einer des starken Obrigkeitsstaates, der die Gesellschaft organisiert und dirigiert.

³⁵ Vgl. Kocktanek 317f.

³⁶ Vgl. zu dieser Charakteristik: Spengler, *Preussentum und Sozialismus*, München 1922, S. 31-52.

³⁷ Ebd. 34.

³⁸ Ebd. 84.

Es ist bezeichnend, dass Spengler schon in den Titel seiner Schrift recht anachronistisch „Preußentum“ schreibt und nicht einmal „Deutschtum“. Damit markiert er sowohl seine Distanz zu anderen Deutsch-Nationalen als auch den rückwärts-gewandten Duktus seiner angeblich prophetischen Ansage.

Politische Gegenprobe: Faschist gegen den Nationalsozialismus

Die Spätzeit, die Zivilisation, prägt für Spengler der Machtkampf der Imperien. Durchsetzen werden sich deshalb nur Mächte, die dem „Cäsarismus“ huldigen, der autoritären Alleinherrschaft. Das hat tatsächlich Gründe in seinem geschichtsphilosophischen System: Die Analogie zwischen Antike und Abendland lässt ihn für beide Kulturen ähnliche Spätentwicklungen postulieren. Natürlich könnte die Spätzeit des Abendlandes auch in einem liberalen, demokratischen Kapitalismus bestehen, der dennoch alle Spenglerschen Merkmale einer Spätzeit – Formlosigkeit, Materialismus, Äußerlichkeit – aufwiese. Doch soweit geht der nihilistische Heroismus dann doch nicht, dass Spengler die schicksalhafte Zivilisation nicht gern zu Hause entstehen sähe. So rechtfertigt er seinen reaktionären antidemokratischen Affekt scheinbar theoretisch und wird zum Parteigänger des Faschismus. Während die verhasste Weimarer Republik in Parteienkämpfen versinkt, findet Spengler in Mussolini einen zumindest vorläufig möglichen Cäsar. Spenglers Nähe zum Faschismus ist allerdings von Anfang an einer optischen Täuschung geschuldet: „Sein zwischen Barbar und Ritter schwankender Cäsar entstieg den Tiefen romantisch-konservativer Sehnsüchte und sublimierter Zukunftsängste, nicht den Visionen einer totalitären Utopie.“³⁹

Wiederum zeigt sich: Spenglers politische Identität entspringt eher einem ästhetischen Gefühl, einem Stilempfinden als einer politischen Analyse. Seine „Ästhetik des politischen

³⁹ Felken 133.

Handelns“ wird von einem „heroischen Stilideal“ beherrscht, für welches sich „die Kompromissprozeduren des parlamentarischen Systems wie Karikaturen“ ausnehmen.⁴⁰ Da Spengler selbst eben auch nur die „Karikatur eines Engländers“ (s.o.) sein könnte, entgeht ihm die nahe liegende, in seinem Hauptwerk durchaus angedeutete Möglichkeit, dass in der Spätzeit des Abendlandes die Zeit europäischer Vorherrschaft überhaupt vorbei sein und die Zivilisation mit dem anglo-amerikanischen Kapitalismus identisch sein könnte. Seine Wahrnehmung ist bestimmt durch die Karriere des Faschismus in Europa: Rechte autoritäre Regimes in Italien, Österreich, Ungarn, Portugal und Spanien suggerieren ja durchaus ein aufziehendes Zeitalter der Führer-Regimes. Mussolini ist für Spengler vielleicht auch deshalb der neue machiavellistische Cäsar, weil das seiner Eitelkeit schmeichelt: Mussolini hat Spengler gelesen, sogar eine freundliche Rezension über ihn verfasst und zu einer italienischen Übersetzung ein Vorwort beige-steuert.⁴¹ Was könnte schöner sein als ein Cäsarismus, der auch noch ausdrücklich die Philosophie, die ihn theoretisch fundiert, teilt?

Umso erstaunlicher wirkt dann doch Spenglers Immunität gegenüber dem Aufstieg des Nationalsozialismus.⁴² Spengler war gewiss kein Widerstandskämpfer, auch der manchmal auf ihn angewandte Begriff der inneren Emigration passt nicht wirklich. Spengler konnte es sich 1934 leisten, mit der Schrift „Jahre der Entscheidung“ öffentlich und deutlich aus dem Geist des rechten Konservatismus gegen die Nationalsozialisten Stellung zu beziehen. Er wurde als rechter Star-Philosoph von ihnen umworben, von Goebbels persönlich zu einer Rede zum „Tag von Potsdam“ (am 21. März 1933 mit Hitler und Hindenburg) eingeladen. Er lehnte ab.⁴³ Das ist bei Spenglers Eitelkeit und Geltungsbedürfnis, nach seinen

⁴⁰ So ebd. 154f.

⁴¹ Vgl. ebd. 212f.

⁴² Vgl. dazu: Sebastian Maaß; *Oswald Spengler. Eine politische Biographie*. Berlin 2013, S. 93-98.

⁴³ Dazu Felken 224f.

jahrelangen Versuchen, in der Politik ernst genommen zu werden – und auch angesichts der zahlreichen bürgerlichen Rechten, die nach Hitlers Machtübernahme in seine Reihen überliefen – tatsächlich überraschend. Die Echtheit seiner Aversion gegenüber der NS-Ideologie zeigt sich auch darin, dass er wegen der Vereinnahmung durch sie sowohl aus dem Freundeskreis des Nietzsche-Archivs austrat⁴⁴ als auch die Bayreuther Festspiele boykottierte⁴⁵. Nietzsche und Wagner gehören zu seinen Heroen – aber gerade deshalb will er bei ihrer NS-Deutung nicht mitwirken, auch um den Preis eigenen Bedeutungsverlustes. Es ist eine durchaus mutige Entscheidung – deren weitere Konsequenzen durch seinen frühen Tod im Mai 1936 hypothetisch bleiben.

Dass Spengler Faschist, aber kein Nationalsozialist war, hat dokumentierbar vor allem einen Grund: Er war kein Rassist. Im „Untergang des Abendlandes“ geht es um Kulturen, nicht um Rassen und nicht einmal um Völker. Den Begriff Rasse benutzte Spengler in einem konservativ-elitären, im Grunde damals schon anachronistischen Sinn, in dem man davon sprach, dass „etwas oder jemand Rasse“ habe: „Rasse, die man hat, nicht eine Rasse, zu der man gehört. Das eine ist Ethos, das andere – Zoologie.“⁴⁶ Spengler spricht hier von Ethos – doch sollte man diesen wiederum nicht „ethisch“ verstehen – es geht um einen Habitus, eine Haltung, also wiederum um Stil.

Die NS-Rasseideologie dagegen war für Spengler stillos. „Spenglers Aversion galt dem ganzen völkisch-antisemitischen Gepräge der Hitler-Bewegung.“ In seinem Nachlass fanden sich Entwürfe, die ausdrücklich mit der biologischen Rassenlehre der Nazis abrechnen.⁴⁷ Er wertete sie letztlich „als eine phrasenhafte Verkleidung des Ärgers über jüdische

⁴⁴ Dazu Koktanek 459 sowie: Jürgen Naehrer, *Oswald Spengler*, Reinbek 1984, 85.

⁴⁵ Dazu Felken 223.

⁴⁶ So in „*Jahre der Entscheidung*“ 1934, zit. n. Felken 217.

⁴⁷ Dazu Koktanek 454.

Überlegenheit.“⁴⁸ Spengler war nicht nur kein Rassist, sondern auch sehr betont kein Antisemit (was ihn nicht hinderte, vulgäre Vorurteile gegen Juden etwa in Briefen zu teilen). Als er 1918 nach Erscheinen des ersten Bandes „Untergang des Abendlandes“ nach politischen Kontakten suchte, überreichte er das Buch ausgerechnet Walter Rathenau, der später seiner Politik ebenso wie seines Judentums wegen ermordet wurde. Und noch 1934 unterhält er sich auf einer Auktion demonstrativ mit anwesenden Juden und erklärt gegenüber seiner Schwester auf dem Heimweg: „Man hat sofort das Gefühl: Kultur.“⁴⁹

Spengler ist ein Beispiel dafür, dass sich die Linien von den intellektuellen Totengräbern der Weimarer Republik nicht immer gerade zum Nationalsozialismus verlängern lassen. Wirkungsgeschichtlich hat Spengler selbst darin eine persönliche Tragik gesehen: „Wir wollten die Parteien los sein. Die schlimmste blieb.“⁵⁰ Umgekehrt: Manche Vertreter des konservativen Widerstands gegen Hitler waren bekennende Spenglerianer, so Carl Friedrich Goerdeler, Helmuth James Graf von Moltke oder Henning von Tresckow.⁵¹ Offenbar gab es etwas in seinem Kulturpessimismus, in seiner Zivilisationskritik, in seinem melancholischen Geschichtsbewusstsein, das auch gegen den lautstarken Triumphalismus der Nazis immunisieren konnte. Und dies ist das Moment, das mir sachlich für die Spengler-Deutung wichtig zu sein scheint: Spengler war gewissermaßen ebenso aus ästhetischen Gründen Faschist, wie er aus ästhetischen Gründen die Nationalsozialisten ablehnte. Beide politischen Entscheidungen sind nicht von klarer politischer Analyse und auch nicht von ethischen Bedenken geprägt. Spengler konnte ethischen Nihilismus und tyrannischen Amoralismus durchaus attraktiv finden – er konnte andererseits, etwa angesichts des „Röhm-Putsches“,

⁴⁸ Felken 227.

⁴⁹ Kocktanek 456.

⁵⁰ Zit. n.: Felken 229.

⁵¹ Vgl. dazu ebd. 231f.

politische Gewalt aber auch spontan verabscheuen. Den gemeinsamen Nenner für seine politischen Sympathien und Antipathien bilden Stil- und Form-Empfindungen, also eher die Frage nach dem ästhetischen „Charakter“ als die nach Wahr oder Falsch oder nach Gut und Böse. Und genau darin besteht auch das zutiefst Beunruhigende dieser seinerzeit offenbar so attraktiven Lebens- und Geschichtsphilosophie.

Die Leere des Lebens-Symbolismus und die Verleugnung der Ethik

Halten wir kurz inne: Bin ich mit dieser Kritik ein typischer katholischer Spengler-Rezensent, wie er schon zu dessen Lebzeiten hätte auftreten können? Einerseits wohl kaum: Denn im deutschsprachigen katholischen intellektuellen Milieu wurde an Spengler vor allem seine Kritik an Zivilisation und Moderne als Verfallsprozessen begrüßt⁵² – ein (häufig deutlich anti-demokratischer) Konservativismus, den ich wohl mit der Mehrheit heutiger Autoren nicht teile. Andererseits spreche ich mit dem eben genannten „Beunruhigenden“ einen Aspekt an, der auch in den 20er und 30er Jahren „das grundsätzliche Unbehagen katholischer Akteure gegenüber der möglichen Konsequenz des Spenglerschen Untergangsszenarios“⁵³ prägte – und der seinerzeit plakativ „Nihilismus“ genannt wurde. Doch bedeutete dieses Label meist schlicht: Ungläubigkeit bzw. Schicksalsglaube. Weniger erkannt wurde, dass Spenglers Nihilismus tief in den Spalten seiner ästhetischen Geschichtsauffassung haust – und dass diese Beobachtung viel wichtiger ist als die Frage, wie christlich geprägt sein Begriff vom Abendland sei.

Um diesen Aspekt tiefer zu erfassen, in dem Geschichtsphilosophie und politisch-intellektuelle Orientierung Spenglers

⁵² Vgl. Regine Hömig; *Abwehr – Aneignung – Widerspruch. Diskursive Strategien der katholischen Spengler-Rezeption in Österreich*. In: Zaur T. Gasimov, Lemke Duque, Carl Antonius (Hrsg.): *Oswald Spengler als europäisches Phänomen*, Göttingen 2013, S. 15-39.

⁵³ Ebd. 35.

zusammenkommen, sei noch einmal an den theoretischen Kern seiner Geschichts-„Morphologie“ erinnert: den Begriff des Symbols. Geschichte ist für Spengler der Raum für Selbst-Symbolisierungen von Kulturen, von Kultur-Seelen.

„Jede Epoche, jede große Gestalt, jede Gottheit, Städte, Sprachen, Nationen, Künste, alles was je da war und da sein wird, ist ein physiognomischer Zug von höchster Symbolik. ... Dichtungen und Schlachten, Feiern der Isis und Kybele und katholische Messen, Hochofenwerke und Gladiatorenspiele, Derwische und Darwinisten, Eisenbahnen und Römerstraßen, ‚Fortschritt‘ und Nirwana, Zeitungen, Sklavenmassen, Geld, Maschinen, alles ist in gleicher Weise Zeichen und Symbol im Weltbilde des Vergangenen. ... ‚Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.‘“⁵⁴

In dieser sprunghaften und zugleich sinnlichen, assoziativen Zusammenstellung scheint das universale Spiel von Analogien auf, das Spenglers Geschichtsphilosophie verheißt, teilweise auch einlöst und das seine Leser am „Karl May der Philosophie“ goutieren, auch wenn sie ihm weder philosophisch noch politisch folgen. Am Ende bleibt allerdings wieder die schon gestellte Frage: Was symbolisiert sich denn eigentlich in all dem, was je war und sein wird? Alles ist nach dem Goethe-Zitat nur ein Gleichnis – doch für was? Goethe spricht vom Vergänglichen, das in platonischer und theologischer Interpretation jedenfalls Gleichnis des Unvergänglichen war. Doch diesen Sprung auf die metaphysische Ebene verweigert der Nietzsche-Jünger. Das Gleichnis alles Vergänglichen hängt deshalb in einer großen Leere, das Symbolische kreist in sich selbst. Was es tatsächlich darstellt, ist – das zeigt auch die assoziative Zusammenballung der Beispiele an – das Leben selbst, das menschliche Leben und seine Möglichkeiten. Diese sind in unterschiedlichen Kulturen jeweils unterschiedliche, aber sie können analog-morphologisch aufeinander bezogen werden, weil in ihnen sich jeweils das gleiche menschliche Leben darstellt.

⁵⁴ Spengler, *UdA* 208f.

Wenn das Leben aber das Letzt-Datum ist, auf das sich alles bezieht, fällt in der Reflexion dieses Begriffs die Entscheidung über Spenglers gesamtes Wirklichkeitsverständnis. „Ich protestiere ... gegen zwei Annahmen“, schreibt er: „gegen die Annahme eines Endziels der gesamten Menschheit und gegen die Leugnung von Endzielen überhaupt.“⁵⁵ Die gesamte Menschheit hat kein Endziel, weil die Kulturen keine Kommunikation untereinander pflegen, weil es also keine universalgeschichtliche Teleologie á la Hegel gibt. Damit fällt die Möglichkeit weg, die einzelnen Gleichnisse, die Symbol-Gestalten der Kulturen auf einen größeren Referenzrahmen, einen „Sinn“ der Geschichte zu beziehen. Aber welche Endziele bleiben dann? „Das Leben hat ein Ziel“, geht dieser Text weiter: „Es ist die Erfüllung dessen, was mit seiner Zeugung gesetzt war.“ Das heißt aber doch, dass das Leben sein eigenes Ziel ist, das sein Endziel in seiner Selbstverwirklichung liegt. Doch Spengler differenziert sogleich noch einmal: „Aber der einzelne Mensch gehört durch seine Geburt entweder einer der hohen Kulturen an oder nur dem menschlichen Typus überhaupt. Eine dritte große Lebenseinheit gibt es für ihn nicht. Aber damit liegt sein Schicksal entweder im Rahmen der zoologischen oder der ‚Weltgeschichte‘. Der ‚historische Mensch‘ ... ist der Mensch einer in Vollendung begriffenen Kultur. Vorher, nachher und außerhalb ist er geschichtslos.“

Damit verfängt sich Spenglers Denken in einem eigenartigen Zirkel: Alle Kulturen sind Gestalten des Lebens. Das geschichtliche Ziel von Leben aber ist das Ausbilden solcher Kulturen des Lebens. Außerhalb dieser Gestaltung ist es ein rein zoologisches Phänomen. Kultur und Geschichte sind für Spengler nur, wo sich Form, Gestalt, Stil, Charakter symbolisch darstellen. Das menschliche Leben selbst, das sich in ihnen darstellt, ist jedoch geschichtslos, stummer Fortpflanzungs-Selbstzweck, der Biologie zu überlassen.

Damit haben für Spengler die Symbole des Lebens gewissermaßen einen Wert, den das Leben selbst nicht hat. Dieser

⁵⁵ Spengler, *UdA* 613.

Wert ist ein ästhetischer. An einer Stelle, an der er von der „Schönheit“ des Römertums schreibt, fällt einmal der Satz: „Die ungeheuren Dimensionen adeln da alles, was in kleinen Verhältnissen krämerhaft wirkt.“⁵⁶ Diese Anschauung lässt sich auf Spenglers Wirklichkeits-Sinn insgesamt übertragen: Durch seine ungeheuren geschichtlichen Dimensionen, durch Formung und Stil gewinnt das Leben eine Schönheit, die es an sich, im Kleinen, im menschlich Einzelnen, nicht besitzt. In seinen politischen Schriften hat Spengler dies einmal mit unheimlicher Genauigkeit auf den Punkt gebracht, als er gegen Bernhard Shaws „Gefühl für die Heiligkeit des Lebens“ polemisierte: „Das ist der Wille der Spätzeit, der sich selbst zerstört. Das Leben ist nicht heilig.“⁵⁷ Will sagen: Das Leben selbst ist nur eine zoologische Tatsache. Die Spätzeit, die Zivilisation, zerstört alles, was das Leben schön macht – nämlich die kulturelle Formung – und muss dann an das appellieren, was übrig bleibt: an das nackte Leben selbst, das heilig sei. Aber das ist es in Spenglers Augen nicht.

Sagen wir es grundsätzlich und in einem philosophischen Seitenblick: Bei Spengler ist die Ästhetik recht genau in dem Sinne die *prima philosophia* wie es später bei Emmanuel Lévinas die Ethik sein wird. Letztere setzt tatsächlich bei der Heiligkeit des Lebens (des Anderen!) an – und lässt jede Ontologie und Sinnggebung erst daraus folgen. Spengler dagegen negiert jeden Sinn dessen, was sich in der kulturellen Form in Schönheit ausdrückt. Der Sinn ist nur in dieser Schönheit zu finden, und sei sie eine schreckliche Schönheit – denn es ist eine Schönheit über den Chaoswassern des Lebens. Spengler verehrt in der Kultur die Symbolisierung dessen, was er als solches „verachtet“. Das kann sich dann spiegelbildlich darin ausdrücken, dass er eine faschistische Politik propagiert, obwohl er deren geschichtlichen Grund, die Zivilisation der Spätzeit, verachtet.

⁵⁶ Zit. n.: Koptanek 182.

⁵⁷ Zit.n.: Ebd. 186.

Literatur

Detlev Felken; Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur. München 1988

Regine Hömig; Abwehr – Aneignung – Widerspruch. Diskursive Strategien der katholischen Spengler-Rezeption in Österreich. In: Zaur T. Gasimov, Lemke Duque, Carl Antonius (Hrsg.): Oswald Spengler als europäisches Phänomen, Göttingen 2013, . 15-39.

Anton Mirko Koktanek; Oswald Spengler in seiner Zeit. München 1968

Sebastian Maaß; Oswald Spengler. Eine politische Biographie. Berlin 2013

Jürgen Naecher; Oswald Spengler. Reinbek 1984

Oswald Spengler; Der metaphysische Grundgedanke der Heraklitischen Philosophie. Inaugural-Dissertation, Halle 1904.

Oswald Spengler; Preussentum und Sozialismus. München 1922

Oswald Spengler; Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München 1923. Zitiert nach der Ausgabe: 61980 (Abk.: UdA)

Kurt Tucholsky; Schnipsel. In: Werke Bd. 10, Reinbeck 1975.

Karol Sauerland

DER BEGRIFF DES DENKSTILS BEI LUDWIK FLECK

Einleitung: Wissenschaftsparadigma oder Denkstil?

Thomas S. Kuhn hat sich im Vorwort zu seinem berühmten Buch *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution* dazu bekannt, dass Ludwik Flecks 1935 in Basel erschienene Schrift *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* „viele seiner eigenen Gedanken“ vorweggenommen habe.¹ Welche Gedanken es waren, führt er nicht weiter aus. Im Text selber beruft er sich an keiner Stelle auf ihn. Hie und da kann man lesen, dass Flecks Begriff des Denkstils dem Kuhnschen des Paradigmas entspreche. Doch gerade das stimmt nur höchst begrenzt. Man könnte eher sagen, dass das Kuhnsche Verständnis von Paradigma eine verengte Auffassung des Begriffs „Denkstil“ darstellt. Letztlich sind es „Leistungen“, die Kuhn als Paradigma bezeichnet, beispielsweise wenn es jemandem oder einer Gruppe von Fachleuten gelingt, Anhänger um sich zu scharen, die ihre Fragestellungen anerkennen und neue Forschungsmethoden anwenden. Es bildet sich dann eine Gemeinschaft, deren Grundprinzipien nicht in Zweifel gezogen werden. „Menschen, deren Forschung auf gemeinsamen Paradigmata beruht“, lesen wir in Kuhns Einleitungskapitel, „sind denselben Regeln und Normen für die wissenschaftliche Praxis verbunden“². In früheren Zeiten habe es keine Paradigmata gegeben, denn dazu seien die Ansichten über bestimmte Erscheinungen zu unterschiedlich gewesen. Kuhn führt Annahmen über das Licht als Beispiel an:

„Eine Gruppe nahm an, das Licht seien Partikel, die von materiellen Körpern ausgehen; für eine andere war es eine

¹ Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolution*, Frankfurt am Main ²1976, 8.

² Ebd., 26.

Modifikation des zwischen dem Körper und dem Auge liegenden Mediums; wieder eine andere Gruppe erklärte das Licht als Wechselwirkung zwischen dem Medium und einer Emanation aus dem Auge; außerdem gab es noch andere Kombinationen und Abwandlungen. Jede der entsprechenden Schulen leitete ihre Stärke von ihrer Beziehung zu einer bestimmten Metaphysik her, und jede hob nachdrücklich als paradigmatische Beobachtungen die besonderen optischen Phänomene hervor, die ihre eigene Theorie am besten zu erklären vermochte. Andere Beobachtungen wurden als ad hoc erklärt, oder sie blieben als unerledigte Probleme weiteren Forschungen überlassen.“³

Ein „fast einheitlich anerkanntes Paradigma“ sei erst mit Newton geschaffen worden, obwohl dessen Lehre vom Licht heute keine Gültigkeit mehr hat. Ein besseres „Beispiel für die Art und Weise, in der sich eine Wissenschaft entwickelt, bevor sie ihr erstes allgemein anerkanntes Paradigma erlangt“, liefere die „Geschichte der Erforschung auf dem Gebiet der Elektrizität in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts“. Nach vielem Hin und Her kam es erst „durch die Arbeiten Franklins und seiner unmittelbaren Nachfolger“ zu „einer Theorie, die mit ungefähr gleicher Leichtigkeit nahezu alle [...] Effekte zu erklären vermochte und deshalb einer folgenden Generation von ‚Elektrikern‘ ein gemeinsames Paradigma für ihre Forschung vermittelte“.⁴

Paradigma ist für Kuhn im Grunde genommen das, was man früher mit der Entstehung einer gesonderten Wissenschaft bezeichnete, die über einen abgegrenzten Forschungsbereich und relativ festgelegte Forschungsmethoden verfügt, etwas, was lehrbuchartig dargestellt werden kann. „Um als Paradigma angenommen zu werden“, erklärt Kuhn, „muß eine Theorie besser erscheinen als die mit ihr im Wettstreit liegenden, sie braucht aber nicht – und tut es tatsächlich auch niemals – alle Tatsachen, mit denen sie konfrontiert wird, zu erklären“.⁵ Für die Wissenschaft oder den Wissenschaftszweig

³ Ebd., 27f.

⁴ Ebd., 29.

⁵ Ebd., 32.

– Paradigma genannt – sind bestimmte Personen zuständig, die sich entsprechend ausgewiesen haben. Solche, die andere Anschauungen haben, andere Methoden verfolgen, mit denen sie sich nicht durchsetzen können, werden „allmählich verschwinden“.⁶ Es entstehen in sich geschlossene „wissenschaftliche Gruppen“. Sie werden sich als Vertreter des gegebenen Fachgebiets bezeichnen, mit entsprechenden Namen: Chemiker, Kernphysiker, Geologen, Botaniker etc.

Kuhn schreibt an einer Stelle: „Die normale Wissenschaft strebt nicht nach neuen Tatsachen und Themen und findet auch keine, wenn sie erfolgreich ist“.⁷ Zwar dient ihm dieser Satz dazu, um später den Ursachen dessen auf die Spur zu kommen, was er wissenschaftliche Revolutionen bzw. Paradigmenwechsel nennt, aber man erkennt an einer solchen Behauptung bereits, dass er ohne eindeutige Festlegung des Ausgangspunkts zu keiner Erklärung der Veränderungen, der Schaffung eines neuen Paradigmas gelangen kann. Die Wissenschaftler – so Kuhns These – werden erst dann bereit sein, ihr Paradigma aufzugeben, wenn sich die Anomalien nicht mehr in klassischer Weise erhellen lassen. Es kommt dann zu einer wissenschaftlichen Revolution, die zumeist von jüngeren, weniger routinierten Wissenschaftlern initiiert wird. Sie zwingen den anderen neue Sichtweisen bzw. Erklärungsmodelle auf.

Fleck und die Syphilisforschung

Ludwik Fleck ist eine so einfache, fast schematische, am Ende wissenschaftsgläubige Erklärung von Veränderungen fremd. Kuhn spricht wie selbstverständlich von Tatsachen, mit denen es die Wissenschaften zu tun haben, die von ihnen erklärt oder durch die sie gezwungen werden, ihre bisherigen Theorien zu verwerfen. Fleck stellt sich dagegen die Frage,

⁶ Ebd., 33 (Auf S. 34 ist die Rede von wissenschaftlicher Gruppe.).

⁷ Ebd., 65.

wie es überhaupt dazu kommt, dass etwas als Tatsache und noch dazu als wissenschaftliche angesehen wird.

Im Vorwort zu seiner Schrift von 1935 schreibt er, er habe „eine der bestbewährten medizinischen Tatsachen gewählt, und zwar die Tatsache, daß die sogenannte Wassermann-Reaktion zur Syphilis Beziehung hat“. Das ist schon eine eigenartige Ausdrucksform. Nicht die Wassermann-Reaktion und auch nicht die Syphilis werden als Tatsachen bezeichnet, sondern eine Relation. Immerhin ist dann das erste Kapitel „Wie der heutige Syphilisbegriff entstand“ betitelt. Hier geht er darauf ein, wie die Gelehrten auf die Geschlechtskrankheiten, unter ihnen die Syphilis, aufmerksam wurden und sie mit einer besonderen astrologischen Konstellation in Verbindung brachten. „Der gute Jupiter unterlag den bösen Planeten Saturn und Mars und das Zeichen des Skorpions, dem die Geschlechtsteile untergeben sind, erklärt, weshalb die Genitalien der erste Angriffspunkt der neuen Krankheiten waren“.⁸ Fleck kommentiert die in Latein zitierte Stelle mit den Worten: „Nur stilgemäß erklärte Beziehungen haften im sozialen Gedächtnis und sind entwicklungsfähig“. Das lässt aufhorchen. Das Stilgemäße ist hier einerseits die astrologische Auslegung – Astrologie wurde als eine Wissenschaft angesehen –, andererseits die Verbindung der Syphilis mit dem Geschlechtsverkehr, sie wurde mithin zu einer venerischen Krankheit, obwohl man sie von verschiedenen Hautkrankheiten nicht unterscheiden konnte, weshalb sie lange Zeit mit Quecksilber behandelt wurde. Da es sich im 15. und 16. Jahrhundert um eine Epidemie handelte, gab es Grund genug, sich mit dieser Krankheit zu beschäftigen. Die religiöse Auslegung, die Fleck als „Schöpferin mystischer Gemütsverfassung“ bezeichnet, gekoppelt mit einer „sozialpsychischen Stimmung“ habe „für Jahrhunderte die Absonderung und konsequente Fixierung eines gemütsbetonten venerischen Charakters der neuen determinierten Krankheitseinheit“ gefördert. „Dadurch erhielt sie

⁸ «... ut affirmant Astronomi, ex coniunctione Saturni et Iovis in tertia scorpionis facie in 23 gradu transacta 1484 ...»

das Stigma des Schicksalshaften und Sündigen aufgeprägt, ein Stigma, das sie für das Gefühl breiter Schichten noch immer trägt“.⁹ Doch sei die Grundidee, bei Syphilis hätten wir es mit einer „Lustseuche“ zu tun, viel zu breit. Es gäbe ja auch noch viele andere Geschlechtskrankheiten. „Aber“, konstatiert Fleck, „ihre sozialpsychologische und geschichtliche Begründung war so stark, dass es vierhundert Jahre brauchte, bis aus anderen Gebieten heranreichende Entwicklungslinien durch ihren Einfluss die Sprengung definitiv vollbrachten. Die Beharrungstendenz beweist, dass keine sogenannte empirische Beobachtung den Aufbau und die Fixierung der Idee durchführten, sondern dass spezielle, tief aus dem Psychischen und der Tradition kommende Faktoren mitspielten“.¹⁰ Quer dazu traten jedoch die Empiriker auf den Plan, die meinten, die Krankheitserscheinungen mit Quecksilber behandeln zu können, weswegen man sich ja bis heute als Mann bei einer Geschlechtskrankheit zum Dermatologen begibt. Hinzu kam ein Drittes: das Hereditäre, d.h. die Vererbung der Krankheit. Da Bakterien als Krankheitserreger noch nicht bekannt waren, wurde die Syphilis mit anderen Vererbungskrankheiten in einen Topf geworfen. Man sprach von Tripper- und Syphilisgift.

Fleck kommt nach der Anführung der verschiedensten Auffassungen und medizinischen Herangehensweisen an die Krankheitserscheinungen zu dem Schluss, dass man die Art, wie man zu sogenannten Erkenntnissen gelangt, kulturhistorisch (er verwendet bereits diesen heute überaus populären Begriff!) sehen müsse. „Es stand dem 16. Jahrhundert gar nicht frei, den mystisch-ethischen Syphilisbegriff für einen naturwissenschaftlichen, pathogenetischen einzutauschen. Es besteht eine stilgemäße Bindung aller – oder vieler – Begriffe einer Epoche, die auf ihrer gegenseitigen Beeinflussung beruht. Deshalb kann man von einem Denkstil sprechen, der

⁹ Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*, hg. von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt am Main 1980, 5.

¹⁰ Ebd., 6.

den Stil jeden Begriffes bestimmt“.¹¹ Es gibt keine „freie, rationalistische Wahl“ eines Begriffs. Das ist einer der Gründe, weshalb man – wie ich meine – der Begriffsgeschichte, wie sie in den Begriffslexika dargestellt wird, sehr skeptisch gegenüberstehen muss. Bei deren Lektüre bekommt man den Eindruck, als hätte sich alles aus einer Quelle, zumeist der antiken – mit Platon, Aristoteles und Plotin an der Spitze – heraus entwickelt.

Zu der Erforschung der Syphilis kam nach der mystisch-ethischen die biologisch-chemische Auffassung hinzu, dass sich alles aus der Besonderheit der Flüssigkeiten erklären ließe. Man glaubte, „syphilitisches Blut“ unter Anwendung von biologisch-chemischen Untersuchungen auffinden zu können. Diese Forschungslinie gab man „endlich durch die sogenannte Wassermann-Reaktion“ auf.¹² Letztere begründete – sozusagen ungewollt – eine neue Wissenschaft, die Serologie. Zugleich habe sich der „ätiologische Gedanke der Syphilislehre“ ausgewirkt, wodurch die Krankheit im Primärstadium begrenzt wurde. Fleck schließt seine Ausführungen mit dem Satz: „Die heutige (!) Grenzziehung der Syphilis ist somit vollendet“, wobei er hinter dem Wort *heutig* sehr bewusst ein Ausrufungszeichen setzt, weil er den Begriff der Krankheitseinheit als einen vorläufigen ansieht. Er sei das Ergebnis einer bestimmten Entwicklung, aber „nicht die logisch einzige Möglichkeit“.¹³ Man könne auch „vollkommen andersartige Krankheitseinteilungen einführen, wie es die Geschichte

¹¹ Ebd., 15. Als erster soll Karl Mannheim den Begriff Denkstil in seinem Aufsatz „Das Problem einer Soziologie des Wissens“ von 1925 verwandt haben (abgedruckt in *Wissenssoziologie*, Berlin und Neuwied ²1970, 308-387). Siehe hierzu: Hubert Knoblauch, *Wissenssoziologie*. Konstanz 2005, 238, sowie Rainer Egloff, „Leidenschaft und Beziehungsprobleme: Ludwik Fleck und die Soziologie“, in: *Von der wissenschaftlichen Tatsache zur Wissensproduktion. Ludwik Fleck und seine Bedeutung für Wissenschaft und Praxis*, hg. von Božena Choluj u. Jan C. Joerden, Frankfurt am Main, Berlin, Bern etc. 2007, 88f.

¹² Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, 22.

¹³ Ebd., 32.

lehrt“, aber es wäre desgleichen denkbar, dass man ohne den „Begriff einer Krankheitseinheit“ auskommt:

„Man spricht dann nur von verschiedenen Symptomen und Zuständen, von verschiedenen Kranken und Zufällen. Dieser Standpunkt ist gar nicht unpraktisch, da doch immer die verschiedenen Formen und Stadien, wie auch die verschiedenen Kranken und Konstitutionen anders zu behandeln sind. Wie ersichtlich, ist die Bildung des Begriffs »Krankheitseinheit« ebenso synthetische wie analytische Arbeit, und der gegenwärtige Begriff ist nicht die logisch wie sachlich einzig mögliche Lösung.“¹⁴

Und in einer Fußnote merkt Fleck an: „Es existieren realerweise keine Krankheiten, sondern nur kranke Menschen“.¹⁵ Für Ärzte stellt diese Feststellung natürlich eine unerhörte Herausforderung dar!

Als eine Besonderheit in der Wissenschaftsgeschichte sieht Fleck den Umstand an, dass die Serologie, die heute als ein Zweig der Immunologie figuriert, aus der Syphilisforschung heraus entstanden ist – das ist wohl auch der Grund, warum er im Vorwort von der Tatsache der Beziehung der Wassermann-Reaktion zur Syphilis sprach –, während er die Entdeckung des Syphiliserregers als das Ergebnis „ruhiger, logischer Beamtenarbeit“ ansieht.¹⁶

Fleck selber hat sich ja vor allem als Immunologe hervorgetan. Seinen Leistungen auf diesem Gebiet hatte er sogar sein Leben zu verdanken, dadurch dass die SS ihn, seine Frau und seinen Sohn aus dem Lemberger Ghetto nach Auschwitz und später nach Buchenwald transportierte, wo er in der Baracke 50 zusammen mit Eugen Kogon saß und Antifleckfieberimpfstoffe produzierte. Aber das ist eine andere, wenngleich höchst wichtige Geschichte, verbunden mit dem Holocaust.

¹⁴ Ebd., 33.

¹⁵ Ebd., 34.

¹⁶ Ebd., 24.

Der soziale Charakter der Erkenntnis: Denkkollektiv und Denkwang

Aus der Feststellung, dass jede Epoche über „herrschende Auffassungen, Überreste vergangener und Anlagen zukünftiger [...] Gebilde“ verfüge, schließt Fleck:

„Eine der vornehmsten Aufgaben vergleichender Erkenntnistheorie wäre zu forschen, wie Auffassungen, unklare Ideen, von einem Denkstil zum anderen kreisen, wie sie als spontan entstandene Präideen auftauchen, wie sie sich, dank einer Art Harmonie der Täuschung als beharrende, starre Gebilde erhalten. Erst durch solches Vergleichen und Erforschen der Zusammenhänge gewinnen wir das Verständnis für unsere Epoche.“¹⁷

Sicherlich wird an dieser Stelle so mancher an die Episteme eines Foucault denken, von denen dieser schreibt:

„[Ich könnte] die Episteme [...] als strategisches Dispositiv definieren, das es erlaubt, unter allen möglichen Aussagen diejenigen herauszufiltern, die innerhalb, ich sage nicht: einer wissenschaftlichen Theorie, aber eines Feldes von Wissenschaftlichkeit akzeptabel sein können und von denen man wird sagen können: diese hier ist wahr oder falsch. Die Episteme ist das Dispositiv, das es erlaubt, nicht schon das Wahre vom Falschen, sondern das wissenschaftlich Qualifizierbare vom Nicht-Qualifizierbaren zu scheiden.“¹⁸

Während bei Foucault das Subjekt bzw. die Subjekte verlotzen gehen – sie sind nur noch Produkte des Diskurses –, führt Fleck den wichtigen Begriff des Denkkollektivs ein, welches er „als Gemeinschaft der Menschen“ definiert, „die in gedanklicher Wechselwirkung“ miteinander stehen. Sie sind für ihn die „Träger geschichtlicher Entwicklung eines Denkgebietes, eines gewissen Wissenbestandes und Kulturstandes, also eines bestimmten Denkstils“.¹⁹ Für Fleck gibt es – zumindest

¹⁷ Ebd., 40 f.

¹⁸ Michel Foucault, *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Frankfurt/Main 1978, 124.

¹⁹ Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, 54 f.

in der modernen Zeit – viele Denkkollektive; im Grunde genommen gehört ein jeder verschiedenen Denkkollektiven an, was in der Fleckforschung unter dem Einfluss von Kuhn und Foucault gern übersehen wird; schließlich hatte Fleck 1929 – ein Jahr vor dem Erscheinen des Musilschen Romans *Mann ohne Eigenschaften* – in seinem Essay „Zur Krise der ‚Wirklichkeit‘“ ausgeführt:

Jeder Mensch besitzt [...] viele, zum Teil einander widersprechende Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, eine berufliche, eine religiöse, eine politische und eine kleine wissenschaftliche Wirklichkeit. Und verborgen eine abergläubisch-schicksalsvolle, das eigene Ich zur Ausnahme machende, persönliche Wirklichkeit.²⁰

Das erinnert an die berühmte Stelle im *Mann ohne Eigenschaften*, wo Musil von den neun Charakteren eines jeden Landesbewohners spricht und einen zehnten hinzufügt: dieser sei „nichts als die passive Phantasie unausgefüllter Räume“.²¹

Fleck sieht natürlich auch, dass Denkkollektive die Entstehung neuer Ideen zu verhindern versuchen. Sie entwickeln nur allzu gern einen - wie er es formuliert - „Denkzwang“, d.h. einen Hang zur Abweisung, sogar Eliminierung von Ideen, die vom herrschenden Denkstil abweichen. Sie werden vom gegebenen Denkkollektiv so schnell wie möglich für falsch oder gar irrig erklärt. Nur das wird als „Tatsache“ anerkannt, was im „Stil des Denkkollektivs ausgedrückt“ ist.²² Aber auch wenn sich eine Persönlichkeit mit ihren neuen Gedanken durchgesetzt hat, war dies ohne Kenntnis des

²⁰ Ludwik Fleck, Zur Krise der Wirklichkeit, in: *Erfahrung und Tatsache Gesammelte Aufsätze. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle*, Frankfurt am Main 1983., 46-58, hier: 48. Siehe hierzu auch meinen Artikel „Die Kunst, die Verwirrung mitzudenken, oder ein Mann ohne Eigenschaften zu bleiben“, in: Birgit Griessecke (Hg.), *Die Werkstätten des Möglichen 1930-1936. L. Fleck, E. Husserl, R. Musil, L. Wittgenstein*, Würzburg 2008, 79-92.

²¹ Robert Musil, *Gesammelte Werke*, Reinbek bei Hamburg 1978, Bd.1, 34.

²² Ludwik Fleck, Wissenschaftstheoretische Probleme, in: *Erfahrung und Tatsache*, 128-146, hier: 133.

Denkstils und ohne Bindung an das Denkkollektiv nicht möglich. Fleck betont mehrmals, dass eine neue Idee, eine neu gefundene oder erfundene Tatsache niemals das Werk eines Einzelnen sei. Jede „wissenschaftliche Arbeit“ ist eine „Kollektivarbeit“, wie Fleck an zahlreichen Beispielen zu zeigen versucht, obwohl er das jeweilige Verdienst eines Individuums nicht unterschätzen möchte. Aber dessen Tat sei wie jede Tat das Ergebnis des Zusammenwirkens vieler Faktoren. Jede Entdeckung müsse daher in einem sozialen Kontext gesehen werden. Der jeweilige Denkstil ist zugleich ein soziales Faktum, könnte man verallgemeinernd formulieren.

Es gibt seit einiger Zeit eine recht lebhafte Debatte darüber, inwieweit Fleck eine Bereicherung für die wissenschaftsgeschichtliche Forschung darstellt. Torger Möller ist der Meinung, dass es trotz der aktuellen Fleck-Renaissance „grundlegende Rezeptions- und Anschlussprobleme“ gebe, die „letztlich auf die mangelnde kommunikationstheoretische Fundierung der Theorie zurückgeführt werden müssen“. Flecks „Begrifflichkeit“ sei „nicht nur altmodisch, sondern [...] auch wenig anschlussfähig an heutige Konzepte“, die Felder, in denen die „Fleckschen Begriffe Anwendung finden könnten“, seien „schon besetzt“, etwa durch den *linguistic turn* oder durch Foucaults Begriff des Diskurses. Das Flecksche Werk habe das Problem, „weder anschlussfähig an die mittlerweile erfolgte Theorieentwicklung noch ein Klassiker der Wissenschaftsforschung zu sein, auf den sich schon Generationen beriefen. Dies, so könnte man sagen, ist das späte Los einer zum damaligen Zeitpunkt sicherlich äußerst fortschrittlichen Theorie, der auch aufgrund der zeithistorischen Umstände die Anerkennung versagt blieb“.²³ Möller hätte auch kurz und bündig sagen können, dass Flecks Ausführungen einfach nicht in den zeitgenössischen Denkstil passen. In den 1970er Jahren hätte er so über Simmels Soziologie geurteilt, die auch

²³ Torger Möller, Kritische Anmerkungen zu den Begriffen Denkkollektiv, Denkstil und Denkverkehr – Probleme der heutigen Anschlussfähigkeit an Ludwik Fleck, in: *Von der wissenschaftlichen Tatsache zur Wissensproduktion*, 411.

voller nicht klar definierter Begriffe ist. Trotzdem gibt es eine erfolgreiche Simmel-Rezeption und eine Abkehr von den klaren Formulierungen eines Max Weber. Ich erwähne hier nicht zufällig den Namen Simmel, denn in vielem ähnelt die Art, wie Fleck seine Gedanken zu Papier bringt, diesem, abgesehen davon, dass er mehrmals aus Simmels *Soziologie* zitiert.²⁴

In eine ähnliche Richtung wie Möller bewegt sich auch Claus Zittel, der jedoch das für ihn Widersprüchliche in Flecks Arbeiten dadurch abzuschwächen sucht, dass er bei ihm einen „Denkweg“, den er in fünf Phasen unterteilt, festzustellen meint. Anstoß zu der jeweiligen Änderung des Standpunkts geben nach Zittel Veröffentlichungen, zu denen Fleck direkt oder indirekt Stellung nimmt.

Diejenigen, die von Fleck eine theoretische Fundierung der im Entstehen begriffenen Wissenschaftsgeschichte erwarten, vergessen, dass er Zeit seines Lebens Arzt und Mikrobiologe war. Zu ärztlichen Diagnosen bemerkte er bekanntlich: „In der Theorie zwar unmöglich, in der Praxis kommt es aber vor“. Aber auch als Mikrobiologe und Immunologe war er ein großer Skeptiker in Bezug auf die Fundierung von Wissen mittels einiger Grundbegriffe. Schließlich riet er den Ärzten, sie sollten besser nicht allzu sehr auf Logik pochen; in ihrem Beruf kämen sie nicht unbedingt weit mit ihr. Im Gegenteil, erklärte Fleck, in ihrer Tätigkeit trete

„der in seiner Art einzigartige Umstand auf, daß je schlechter ein Arzt ist, um so »logischer« seine Therapie ist. Denn scheinbar läßt sich in der Medizin alles als Beweis angeben, so daß wir bisher tatsächlich fast nichts aufgeklärt haben.“²⁵

Bei einer solchen Einstellung kann man keine durchgängige theoretische Fundierung der Begriffe „Denkstil“, „Denkgemeinschaft“ bzw. „Denkkollektiv“ und „Denkzwang“ erwarten. Nicht zufällig wendet Fleck immer wieder solche

²⁴ Siehe hierzu auch Rainer Egloff, *Leidenschaft und Beziehungsprobleme*, 86f.

²⁵ Ludwik Fleck, Über einige besondere Merkmale des ärztlichen Denkens, in: *Erfahrung und Tatsache*, 37-45, hier: 41.

Begriffe wie Stimmung, Einfühlung an und weist darauf hin, dass in den Menschen auch alte Ideen, ja Urideen wirken. So wäre, konstatiert er, ohne den uralten Glauben an die Analogie von Fäulnis und Krankheit die Mikrobiologie wahrscheinlich nicht entstanden.²⁶

Man muss allerdings Zittel Recht geben, dass Fleck kurz vor dem Krieg immer prinzipieller auftrat,²⁷ was der zunehmenden ideologischen Verschärfung des Klimas zuzurechnen ist. Man sollte hierbei nicht nur auf Deutschland den Blick richten, wie Zittel es tut, sondern auch auf Polen, in dem nach Józef Piłsudskis Tod 1935 nationalistischer Lärm zugenommen hatte. Zu dessen Lebzeiten wurden Übergriffe gegen Juden polizeilich und gerichtlich verfolgt. Nach seinem Tod trumpten polnische Antisemiten auf, die sich durch die erfolgreichen Judenverfolgung im III. Reich in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre mehr denn je in ihrer Einstellung bestätigt fühlten. Es kam zu offiziellen Maßnahmen, deren Ziel es war, die wirtschaftlichen Aktivitäten von Juden einzuschränken und ihnen den Zugang zum Studium zu erschweren.

Zittel geht auch nicht mehr auf den 1946 erschienenen Artikel „Problemy naukoznawstwa„ (Wissenschaftstheoretische Probleme)²⁸ ein, in dem Fleck die Sondersituation, die er im KZ erlebte, in einem fiktiven Gespräch zwischen Simplicius und Sympathicus, der mit dem Autor gleichzusetzen ist, reflektiert. An einer Stelle sagt letzterer:

„Ich hatte die seltene Gelegenheit, während fast zweier Jahre die wissenschaftliche Arbeit eines Kollektivs zu beobachten, das ausschließlich aus Laien bestand. Die Ergebnisse dieser Beobachtungen klären einige wissenschaftstheoretische Probleme viel besser als spekulative Diskussionen. Das Kollektiv arbeitete

²⁶ Siehe den Artikel „Krise in der Wissenschaft. Zu einer freien und menschlichen Wissenschaft“, in *Erfahrung und Tatsache*, 175-181, hier: 177.

²⁷ Zittel zitiert aus einem 1939 auf Polnisch erschienenen Artikel, aus dem er Teile auf Deutsch wiedergibt.

²⁸ erschienen in *Życie Nauki* (Das Leben der Wissenschaft), Bd. 1,5, Kraków 1946, 322-336. Die deutsche Fassung ist in den Band *Erfahrung und Tatsache*, 128-146, aufgenommen worden.

über komplizierte Probleme aus dem Gebiet des Fleckfiebers, komplett eingerichtete Laboratorien standen zu seiner Verfügung, viele Tiere und eine breite Fachliteratur. Dies war im Konzentrationslager Buchenwald (Thüringen), für die Ergebnisse bestand also eine tragische Verantwortung, und die Mitarbeiter waren völlig auf sich alleine angewiesen, weil der deutsche Leiter zwar ein Kriegsdiplom als Arzt hatte, jedoch fachlich völlig unausgebildet war. Seine Rolle bestand darin, die Materialien zu liefern und zur Arbeit anzutreiben.⁴²⁹

Dieses Kollektiv kam zwar zu falschen Ergebnissen, war aber aufgrund seines Lehrbuchwissens fest davon überzeugt, etwas Richtiges gefunden zu haben. Keines der aufgespürten Untersuchungsergebnisse schien den „Erkenntnissen“ zu widersprechen. Doch gerade die „Logizität des Aufbaus“, erklärt Sympathicus am Ende, könne nicht „Kriterium der Wissenschaft“ sein, denn „ein systematischer Irrtum“ ergebe oft „logischere Auffassungen“ als ungewollt gemachte Beobachtungen. Um solche „falschen Kollektive“, wie wir sie nennen würden, auszuschalten, müsse man vergleichend vorgehen und sich nicht nur der Beobachtungsdaten und der gemachten Erfahrungen im gegebenen Wissenschaftsbereich bedienen, sondern auch auf soziologische Kriterien zurückgreifen, d.h. die Denkkollektive und deren Denkstile miteinander vergleichen.

Der Essay von 1946 lässt sich auch als eine Warnung vor dem Wissenschaftsbetrieb sowjetischer Provenienz lesen. Als jemand, der die erste sowjetische Besetzung Polens von 1939 bis zum Sommer 1941 in Lemberg erlebt hatte, wusste er natürlich, auf welch falschen, wenngleich in sich widerspruchsfreien, aber äußerst logisch klingenden Grundlagen im Sozialismus Wissenschaft betrieben wurde – der von Stalin geförderte sowjetische Agrarwissenschaftler Trofim Denisowitsch Lyssenko, mit seiner Theorie, dass Erbeigenschaften durch Umweltbedingungen geprägt werden, war dafür das

²⁹ Ebd., 134.

beste Beispiel –, was man nur dann erkennen kann, wenn man die verschiedenen Wissenschaftsstile miteinander vergleicht.

Ärztliches und wissenschaftliches Denken

Im Gegensatz zu Zittel bin ich der Auffassung, dass Fleck seit seinem ersten wissenschaftstheoretischen, polnischsprachigen Aufsatz über *das* ärztliche Denken (1927) eine klare Vorstellung von wissenschaftlichem (und auch normalem) Denken hatte. Er präziserte und erweiterte sie natürlich im Laufe seines Wirkens. In dem Aufsatz über das ärztliche Denken gebraucht er neben dem Begriff Denkstandpunkt (*stano-wisko myślowe*) bereits den des Denkstils (*styl myślowy*).³⁰

Der Aufsatz trägt den Titel „O niektórych swoistych cechach myślenia lekarskiego“, er wurde von Wolniewicz und Schnelle mit „Über einige besondere Merkmale des ärztlichen Denkens“ übersetzt.³¹ Sylwia Werner und Claus Zittel meinen, man sollte von spezifischen Merkmalen sprechen, denn besondere Merkmale seien keine spezifischen, sie könnten auch „andere Disziplinen kennzeichnen“.³² Das polnische Wort „swoisty“ bezeichnet etwas, das einer Sache eigen ist. Es kann damit besonders, spezifisch, speziell, eigentümlich, charakteristisch, ausgefallen, außerordentlich, einmalig gemeint sein. Genau genommen beschreibt Fleck die Eigentümlichkeiten des ärztlichen Denkens, das Ausgefallene im Vergleich mit dem naturwissenschaftlichen Denkstil. Er gebraucht auch mehrmals die Worte „odrębny“ und „odrębność“, die mit abgetrennt, gesondert, andersartig, eigenartig übersetzt werden. Beide Worte „swoisty“ und „odrębny“ gehören mehr in die

³⁰ Egloff irrt, wenn er die „Erstbenutzung des Denkstil-Terms“ durch Fleck auf das Jahr 1935 ansetzt (siehe dessen Aufsatz „Leidenschaft und Beziehungsprobleme...“, 88).

³¹ Siehe Ludwik Fleck, *Erfahrung und Tatsache*, 37.

³² Ludwik Fleck, *Denkstile und Tatsache. Gesammelte Schriften und Zeugnisse*, hg. von Sylwia Werner und Claus Zittel, Frankfurt am Main 2011, 50.

gepflegte Sprache, man trifft sie im Alltagspolnischen relativ selten an.

Die Besonderheit im medizinischen Bereich beruhe darauf, dass es keine klaren Grenzen zwischen krank und gesund und auch keine gleichen Krankheitsbilder sowie Krankheitsverläufe gebe. Der Arzt habe es mit einer unerhört großen Menge von Varianten zu tun, die er gedanklich verarbeiten müsse. Ein Ausweg sei, Typen zu bilden, die Fleck „ideale, fiktionale Bilder“ nennt. Solche Typen sind die Krankheitseinheiten, die durch eine eigenartige, **weitgehende** Abstraktion geschaffen werden. Weitgehend bedeutet für Fleck, dass einige Fakten, die man beobachtet und vermerkt hat, unberücksichtigt bleiben. Das ist eine Abstraktion besonderer Art, die die Naturwissenschaften nicht kennen. Sie konzentrieren sich von Anfang an darauf, wie man Gesetze formulieren kann. Gleichzeitig arbeitet der Arzt mit Hypothesen, die sich nicht aus dem ergeben, was beobachtet wurde. Hier kommt die Intuition ins Spiel, die Fleck wiederum mit dem Begriff „swoisty“ belegt. Sie wird manchmal als außerordentlich, wenn sie sich als richtig erweist, manchmal als eigentümlich erscheinen, wenn sie auf falsche oder scheinbar falsche Fährten führt. Fleck will sich bei dem Begriff der Intuition nicht weiter aufhalten, aber eigentlich sei er wichtig, denn mit seiner Hilfe könnte man besser verstehen, warum bestimmte Krankheitseinheiten auftauchen und wieder verschwinden, warum man plötzlich von Pseudo-Bezeichnungen spricht, Untertypen schafft, d.h. warum der Arzt mit der Namensgebung seine Probleme hat, die, wie Fleck andeutet, auch von dem Denkstil der jeweiligen Zeit abhängig ist. Es ist ein Gesichtspunkt, der dann in der Schrift über die Entstehung einer wissenschaftlichen Tatsache von 1935 eine zentrale Rolle spielen soll.

Auffallend sind die vielen Wendungen, die auf Flecks Interesse für Mathematik, Mengen- und Wahrscheinlichkeitslehre verweisen. Er spricht von einer unbegrenzten Menge atypischer Krankheitserscheinungen, die auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden müssten, von der Menge der Erscheinungen, die sich, je komplizierter, relativ schnell für

eine kurze Zeit in einer Formel festlegen ließen, aber dabei gehe das verloren, was mehr umfasst, was man in einer Idee – gemeint ist die Idee der Ganzheit, des Allumfassenden, wie wir es aus der Physik kennen, in der ein Gesetz jedes Ding, jede Erscheinung betrifft – ausdrücken könnte. Fleck spricht, wie es in der Mengenlehre üblich ist, von Elementen, die aber in der Medizin so verschiedenartigen Bedingungen unterliegen, dass sie, wenn man sie von einem einzigen Standpunkt aus betrachtet, als etwas Irrationales erscheinen (als würden sie der Menge nicht angehören). Wenn man die Ursachen und Folgen in zwei voneinander getrennten Reihen anordnen wollte, würde man nichts erkennen, denn es gibt stets einen Faktor, der quer („antagonistisch“) zu ihnen steht.

Am Ende des Artikels erklärt Fleck, dass sich die Medizin von den Naturwissenschaften so unterscheide wie die Gauss'schen Koordinaten vom System des Descartes, d.h. man könne in der Medizin nichts aus einem allgemeinen Satz, einer mathematischen Formel ableiten, sondern im Bestfall könne man eine Erscheinung durch ein engmaschiges Gitternetz bestimmen. Doch auch das ist nur begrenzt möglich: „Die ärztliche Beobachtung“ sei „kein Punkt, sondern ein kleiner Kreis. Wir bringen sie nicht in ein System unter einem festen Winkel zueinander stehender gradliniger Koordinaten, sondern in ein System willkürlicher, sich kreuzender Kurven, die wir nicht näher kennen“. Fleck schließt den Artikel mit der Feststellung, dass sich das Gaußsche System nur für kleine Bereiche der Phänomene, die den Arzt interessieren, anwenden lasse, für große gibt es dagegen „keine konsequente und rationale“ Erfassung der Krankheitserscheinungen. Ärztliches Denken vermag mit einem Wort, nur kleine Bereiche zu erfassen, im Großen tappt es im Dunkeln. Das ist das, was dem ärztlichen Denkstil zu eigen ist.

Der Versuch, mit Hilfe von mengentheoretisch-mathematischen Überlegungen die Phänomene von Krankheit und Gesundheit zu erfassen, sind der geistigen Atmosphäre, die in Lemberg herrschte, geschuldet. Tonangebend war Hugo Steinhaus, den Fleck in dieser Zeit persönlich kennenlernte,

aber hier wirkten auch Stefan Banach, Leon Chwistek, Stanisław Mazur und andere. Berühmt war der Marmortisch im Café „Kawiarnia Szkocka“, auf dem die wichtigsten zu lösenden mathematischen Probleme aufgeschrieben wurden. Demjenigen, der eine Lösung gefunden hatte, wurde als Preis eine Gans versprochen.³³ In dem Café traf sich, um mit Fleck zu sprechen, ein wahres Denkkollektiv, das sich nicht nur für Mathematik, sondern für alles Mögliche interessierte. Es ist anzunehmen, dass Fleck durch die Beobachtung dieser Gruppe von geistvollen Persönlichkeiten auf die Idee kam, vom Denkkollektiv zu sprechen, zumal er nie bereit war, eine eindeutige Definition dieses Begriffs zu geben. Schon zwei Personen, die in einem Meinungsaustausch stehen, können ein Denkkollektiv bilden, schreibt er an einer Stelle. In einem Brief vom 31.8.1948 an den polnischen Mathematiker Hugo Steinhaus bemerkt er:

„Wenn [...] Menschen zusammenkommen und anfangen, Worte und Sätze intensiv zu mischen, entsteht dann vielleicht doch irgendwie /eine/ neue Kombination, die sich später als nützlich erweisen wird. Vielleicht erkennt man sie nicht sofort, jemand nimmt sie dann mit, und sie wird irgendwo und irgendwann reifen.“³⁴

Sarkastisch fügt er hinzu: „Auf jeden Fall ist solch ein Jahrmarkt besser als diese dreckige Wüste, die wir hier haben“.³⁵ Es betrifft Lublin, wo Fleck sich nicht wohl fühlte. Zum Glück wurde er 1952 zum Leiter des Bakteriologischen und

³³ Siehe Mariusz Urbach, *Genialni. Lwowska szkola matematyczna / Geniale Menschen. Die Lemberger mathematische Schule/*, Warszawa 2014. Fleck findet in dem Buch an einer Stelle Erwähnung. Er sei während der deutschen Okkupation in Lemberg von dem Mikrobiologen Rudolf Weigl, einem gebürtigen Österreicher, der sich in Polen assimiliert hatte, gerettet worden (142)

³⁴ Ludwik Fleck, *Denkstile und Tatsachen, Gesammelte Schriften und Zeugnisse*, hg. von Sylwia Werner und Claus Zittel, Frankfurt am Main 2011, 589

³⁵ Ebd.

Immunologischen Labors am Institut für Mutter und Kind in Warschau ernannt.³⁶

Philosophisch gesehen, erweist sich Fleck in dem Artikel über das ärztliche Denken von 1927 als ein konsequenter Nominalist. Von den mittelalterlichen Vertretern dieser Denkrichtung unterscheidet er sich jedoch darin, dass er nicht auf Dinge rekurriert, sondern auf sich stets verändernde Erscheinungen, denen man nur schwer einen Namen geben kann. Es ist mithin ein Nominalismus besonderer Art.

Der Denkstil

„Styl myślowy“ (Denkstil), den Begriff, den Fleck 1927 in seinem Artikel mehrmals gebraucht,³⁷ ist wahrscheinlich eine Lehnübersetzung aus dem Deutschen. Nach Hubert Knoblauch hat Karl Mannheim diesen Begriff 1925 in seinem Artikel zum „Problem der Wissenssoziologie“ ins Deutsche eingeführt. Es ist jedoch kaum anzunehmen, dass Fleck ihn gelesen hat; sicherlich hätte ihn an dem Artikel abgestoßen, dass Mannheim gleich zu Beginn seiner Studie von einer weitgehend immanenten Entwicklung der Mathematik und der Naturwissenschaften spricht, während bei den Geisteswissenschaften plötzlich Probleme auftauchten, die „aus der Denkimmanenz nicht zu erwarten waren“.³⁸ Dafür würden „andere Probleme fallen gelassen“. Sie verschwänden jedoch „nicht ein für allemal“, sondern stiegen „später in einer neuen Gestalt“ wieder auf.³⁹ Fleck hätte dem wahrscheinlich entgegengehalten, dass letzteres für die Entwicklung aller Wissenschaft zutreffe.

³⁶ Siehe hierzu Justyna Górný und Katarzyna Leszczyńska, Ludwig Flecks Leben in der Volksrepublik Polen, in: *Von der wissenschaftlichen Tatsache zur Wissensproduktion...*, 30.

³⁷ In dem auf Deutsch verfaßten Artikel „Die Krise der Wirklichkeit“ von 1929 spricht Fleck sowohl von „Denkstil“ wie auch „Gedankenstil“ (siehe *Erfahrung und Tatsache*, 48). Das deutet auf eine Übersetzung aus dem Polnischen - im Deutschen ist er sich noch unsicher.

³⁸ Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, 309.

³⁹ Ebd., 309f.

Noch vor Mannheim gebrauchte Wilhelm Jerusalem den Begriff „Denkform“ in seinem Beitrag „Die soziologische Bedingtheit des Denkens und der Denkformen“ zu Max Schellers Sammelband *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (1924). Wann sich Fleck mit diesem Artikel bekanntgemacht hat, wissen wir nicht. Er zitiert ihn in seiner Schrift von 1935, hierbei beruft er sich auf einen Satz aus dem *Grundriß der Soziologie* von Gumpłowicz, dass „das, was im Menschen denkt“, nicht er, „sondern seine soziale Gemeinschaft“ ist. „Die Quelle seines Denkens liegt gar nicht in ihm, sondern in der sozialen Umwelt, in der er lebt, in der sozialen Atmosphäre, in der er atmet, und er kann nicht anders denken als so, wie es aus den in seinem Hirn sich konzentrierenden Einflüssen der ihn umgebenden sozialen Umwelt mit Notwendigkeit sich ergibt“.⁴⁰ Ludwik Gumpłowicz (1838-1909), einer der Wegbereiter der Soziologie, war Pole, der zwar in Graz lehrte, sich aber auch in Polen engagiert hatte und dort wahrgenommen wurde.⁴¹

Form ist ein von Simmel häufig verwandter Begriff. Dessen Schriften muss Fleck relativ früh studiert haben. Aber Form ist nicht das, worum es Fleck geht. Simmel stellte sich Fragen von der Art, was geschieht, wenn ein Fremder kommt, der zu bleiben gedenkt, was bedeutet der Arme, der es wagt, Ansprüche zu stellen, warum braucht der Mensch Geheimnisse oder Schmuck. Er kommt zu dem Schluss, dass dies alles zur Formierung der Gesellschaft beiträgt. Fleck fragt sich dagegen, was tut sich beim Versuch, etwas zu erkennen, wie sieht der Erkenntnisprozess überhaupt aus. Eines der wichtigsten

⁴⁰ *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, hg. von Max Scheler, München, Leipzig 1924, 182. Fleck zitiert diese Stelle in: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache...*, 63f.

⁴¹ Siehe hierzu: Jan Surman, Ludwik Gumpłowicz i konteksty jego recepcji (Ludwik Gumpłowicz und die Kontexte seiner Rezeption), in: *Dwa życia Ludwika Gumpłowicza. Wybór tekstów* (Zwei Leben des Ludwik Gumpłowicz. Eine Textauswahl), hg. von Jan Surman i Gerald Mozeli, Warszawa 2010, 443-445. Der Band enthält auch die polnischen Schriften von Gumpłowicz.

Merkmale ist für ihn die Gerichtetheit der Erkenntnis. Hier bietet sich das Wort „Stil“ wie von selber an. Es erinnert erst einmal an den Griffel, d.h. an den Ursprung des Worts im Lateinischen. Dieser ist spitz, es ragt in unserer Vorstellung etwas hervor. Gleichzeitig wird Stil im Sinne von etwas Vorherrschendem gebraucht: der Stil einer Epoche, der Stil eines Malers etc. Er ragt hervor, aber nicht mehr spitz. Wir stellen uns eher eine Fläche vor, die mit etwas Gleichem bedeckt ist.

In dem Essay „Die Krise der Wissenschaft“, der 1929 in der Zeitschrift *Die Naturwissenschaften* erschien, betont Fleck, dass die Menschen einem bestimmten „Gedankenstil“ verhaftet sind, der das Erkennen von Neuem erschwert. Dieses sei das Ergebnis „eines tätigen, lebendigen Beziehungseingehen[s]“, eines „Umformens und Umgeformtwerdens“.⁴² Erkennen sei „immer ein Abtasten, also wörtlich ein Umformen des Erkenntnisstandes“.⁴³

Etwas überraschend beschreibt Fleck in seinen weiteren Erörterungen den Einfall von Andreas Vesalius - der sich als eine große Tat erwies -, „auf eine vollständig ausgebaut, hundertprozentig lückenlose, geachtete Wissenschaft zu verzichten und eine neue, aus verworrenen, unstillen, veränderlichen, verflochtenen Fleischmassen konsequent zu bauen, deren bloße Berührung des damaligen Wissenschaftlers unwürdig war“⁴⁴. Vesalius seziierte menschliche Leichname auf eine neue Weise, bei der er öffentlich beweisen konnte, dass Galenos von Pergamon ein falsches Bild von der Anatomie des Menschen vermittelt habe. Gegen die „Bücheranatomie“ in der Nachfolge von Galen setzt Vesalius eine „praktische Zergliederungskunst“.⁴⁵ Hierbei ließ er vieles unberücksichtigt, „Fett und Bindegewebe“ wurden einfach als bedeutungslos weggeschnitten, aber insgesamt schuf Vesalius einen neuen „gedanklichen Stil“, der, wie Fleck unterstreicht, einen „Grundstein der demokratischen [...] Wirklichkeit“ schuf.

⁴² Ludwik Fleck, *Erfahrung und Tatsache*, 48.

⁴³ Ebd., 53.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Ebd.

Unter Demokratie versteht Fleck jenen Zustand, in dem die Äußerung von neuen Standpunkten nicht sofort zurückgewiesen wird, in dem „möglichst viele Individuen“ zu Wort kommen können. Optimistisch heißt es gegen Ende des Aufsatzes:

„Wir haben gegenwärtig das Glück, das Schauspiel der Geburt der Erschaffung eines neuen Gedankenstils zu erleben. Man lasse den Schaffenden, den Fachleuten freie Bahn!“⁴⁶

Dies geschah nicht, wie Fleck sowohl in der Zeit des Zweiten Weltkriegs wie auch in der Volksrepublik Polen erleben musste. Recht verbittert begab er sich 1957 nach Israel.⁴⁷ 1960 verfasste er den Artikel „Crisis in Science. Toward a Free and More Human Science“ (er erschien erstmals 1983 auf Deutsch unter dem Titel „Krise in der Wissenschaft. Zu einer freien und menschlichen Wissenschaft“ in der Übersetzung von Schnelle), den niemand drucken wollte. Es war einerseits ein Aufruf, die Wissenschaft mit Hilfe des Demokratischen aus ihrer Starrheit zu befreien, sie zu dynamisieren, sich von politischer Propaganda und den Interessen der Industrie zu befreien, andererseits ein Versuch, auf das Buch von 1935 und die dort entwickelten Ideen zu verweisen. Fleck ging einen Schritt weiter, indem er die Entwicklung einer „Soziologie des Denkens“ forderte. Sie sollte eine „grundlegende Wissenschaft“ bilden, „wertgleich mit der Mathematik“.⁴⁸ Sie müsste auch „Vergleichende Stiluntersuchungen“ umfassen. Diese würden die Möglichkeit schaffen, „die Studenten toleranter gegenüber fremden Stilen“ zu machen, sie „auf die Koexistenz“ von Stilen zu verweisen. „Verfechter verschiedener Stile“ würden „einander schätzen“ lernen, sie könnten

⁴⁶ Ebd., 57.

⁴⁷ Der Grund für seine Ausreise war sicherlich nicht nur der Antisemitismus, der nach den tiefgreifenden Veränderungen im Oktober 1956 einsetzte (siehe hierzu die Notiz von H. Steinhaus, in: *Wspomnienia i zapiski / Erinnerungen und Aufzeichnungen*, Wrocław 2002, 466), sondern auch die schlechte Arbeitsatmosphäre am Institut, in der arbeitete. Ein beredtes Zeugnis hierzu stellt sein Brief vom 16.12.1959 aus Israel an Barbara Narbutowicz dar (in Ludwik Fleck, *Denkstile und Tatsache*, 602).

⁴⁸ Ludwik Fleck, *Erfahrung und Tatsache*, 179.

„sogar bis zu einem gewissen Grad ohne gegenseitiges Verstehen zusammenarbeiten, wenn sie wissen, daß Ursache der Unterschiede eine andere Denkweise und nicht böser Wille ist“.⁴⁹ Fleck hätte diesen Gedanken sicherlich im zweiten Teil seines Buches ausführlicher entwickelt, an dem er sitze, wie er 1957 in einem Interview für *Trybuna Ludu* (Volkstribüne), das Organ der herrschenden Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei Polens, erklärt hatte.⁵⁰ Das Manuskript, an dem er in Israel weiter gearbeitet haben muss, ist leider verloren gegangen. Der frühe Tod im Juni 1961 setzte seinen Bemühungen, Aufmerksamkeit für seine neue wissenschaftstheoretische und auch wissenschaftspolitische Konzeption zu wecken, ein jähes Ende. Erst in den 1970er Jahren sollten seine Schriften wiederentdeckt werden.⁵¹ Seit dieser Zeit wirken diese in vielen Wissenschaftszweigen inspirierend und vor allem in der kritischen Sicht dessen, wie Wissenschaft funktioniert.

⁴⁹ Ebd., 180.

⁵⁰ *Trybuna Ludu*, Warszawa 1956, Nr. 93, 4.

⁵¹ Siehe hierzu das Vorwort von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle zu Flecks *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, XLV ff.

Michel Grunewald

„FORM“ UND „GEMEINSCHAFT“ IN DER IDEOLOGIE DER
ACTION FRANÇAISE

In der Ideologie der Action française gehörten „Form“ und „Gemeinschaft“ zu den wichtigsten Leitbegriffen. Welche Bedeutung diesen beiden zentralen Begriffen für die 1898 ins Leben gerufene nationalistische und monarchistische Bewegung von der Jahrhundertwende bis in die 1930er Jahre zukam, verdeutlichen am besten die Schriften ihres *spiritus rector* Charles Maurras. Ihnen ist die vorliegende Untersuchung gewidmet.

Nach einer skizzenhaften Vorstellung der Action française als reaktionäre - nicht faschistische Bewegung werde ich die Bedeutung von „Form“ und „Gemeinschaft“ in ihrer Ideologie, wie Maurras sie in seinen vielen Publikationen popularisiert hat, von drei einander ergänzenden Standpunkten aus beleuchten:

1. mit Blick auf Maurras' Denksystem und die diesem System zugrunde liegende Überzeugung, Form sei Respekt vor der natürlichen Ordnung,
2. aus der Perspektive seiner Auffassung, eine Nation sei lediglich als dezentral organisierte Gemeinschaft lebensfähig, und
3. unter Hervorhebung seiner mit dieser Gemeinschaftskonzeption eng verbundenen, unversöhnlichen Feindschaft gegen den Individualismus, der s. E. in Deutschland alles bestimme.

Der Nationalismus der Action française: ein reaktionärer, nicht-faschistischer Nationalismus

Der Nationalismus der Action française¹ hat wenig mit den Konzeptionen der nationalistischen Strömungen gemein, die im 19. Jahrhundert in Europa die politische Landschaft geprägt haben. In diesen Strömungen, für die das Nationalitätenprinzip von zentraler Bedeutung gewesen ist, sah Maurras nur typische Erscheinungen aus der von ihm pauschal negativ beurteilten Zeit nach der Französischen Revolution. Die Action française hat jegliche Form des demokratischen wie des völkischen Nationalismus abgelehnt; Rassentheoretiker, wie Arthur de Gobineau und Georges Vacher de Lapouge, hatten in einer Bewegung, die Aristoteles, Thomas von Aquin, Auguste Comte, Hippolyte Taine und Ernest Renan zu ihre geistigen Vorläufern erklärte, eine schlechte Presse.

Die Action française vertrat keinen emanzipatorischen, expansiven bzw. imperialistischen oder revolutionären Nationalismus, sondern einen rein defensiven, konservativen und antisemitischen Nationalismus, wie er in einem Land möglich war, das am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit einer wenigstens doppelten Krise konfrontiert war: einer Wiederaufbaukrise nach dem Trauma der Niederlage 1870-1871 und einer Identitätskrise, die mit dem Ausbruch der Dreyfus-Affäre ihren Höhepunkt erreichte.

Auf diese Krise antwortete die Action française, indem sie vor allem eine Rückbesinnung auf die französischen Traditionen aus der Zeit vor 1789 forderte und wegen der notwendigen inneren Konsolidierung der französischen Gesellschaft vor jeglichem außenpolitischen oder kolonialen Abenteuer

¹ Ausgewählte neuere Literatur zur Action française: Eugen Weber, *L'Action française*, Paris 1962; Jacques Prévotat, *Les catholiques et l'Action française. Histoire d'une condamnation 1899-1939*, Paris 2001; Michel Leymarie/Jacques Prévotat (Hg.), *L'Action française. Culture, société, politique*, Lille 2008; Olivier Dard/Michel Grunewald (Hg.), *Charles Maurras et l'étranger. L'étranger et Charles Maurras*, Bern 2009; Olivier Dard, *Charles Maurras*, Paris 2013.

warnte. In einem Land, dessen Eliten nach ihrer Vorstellung in ihrer Mehrheit das Erbe aus 14 Jahrhunderten verleugneten, sah die Action française lediglich eine Möglichkeit, um das „reale Frankreich“ zu retten: die Restaurierung der Monarchie.² An dieser Grundhaltung hielt die Bewegung trotz aller Wechselfälle der französischen und der europäischen Entwicklung Jahrzehnte lang unbeirrt fest, ohne sich durch neue nationalistische bzw. faschistische Strömungen beeinflussen zu lassen. Entgegen der Thesen deutsch- und französischsprachiger Forscher, wie Ernst Nolte³ oder Zeev Sternhell⁴, war die Action française keine faschistische bzw. faschistoide Gruppierung. Es stimmt allerdings, dass jüngere Mitglieder der Bewegung wie Georges Valois⁵ oder Robert Brasillach⁶ der Versuchung erlagen, Mussolini oder den Nationalsozialismus als Vorbilder zu preisen; aber dies geschah erst, als sie ihrer ursprünglichen geistigen Heimat den Rücken gekehrt hatten.⁷

Als faschistoid *ante rem* könnten nur periphere Aspekte der politischen Praxis wie der Ideologie der Action française gelten: der Rückgriff auf die Gewalt als Mittel der politischen Auseinandersetzung von Seiten der *camelots du roi* wie auch das frühe Liebäugeln von Maurras mit dem Staatstreich als Mittel zur Wiedererrichtung des Königtums in Frankreich oder auch die Sympathie für Georges Sorel bzw. Pierre-Joseph Proudhon, aus der manche seiner Mitstreiter vor dem Ersten Weltkrieg kein Hehl gemacht hatten. In ihren Strukturen wie

² Vgl. Charles Maurras, *Enquête sur la Monarchie*, Paris 1925 (im Folgenden: *Enquête*).

³ Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963/2000.

⁴ Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire 1885-1994. Les origines françaises du fascisme*, Paris 1978.

⁵ Über Georges Valois (eigentlich Alfred Georges Gressent [1878-1945, Bergen Belsen]) vgl. Yves Guchet, *Georges Valois*, Paris 2001; Olivier Dard (Hg.), *Georges Valois, itinéraire et réceptions*, Bern 2011.

⁶ Über Robert Brasillach (1909-1945, hingerichtet) vgl. Paul Vandromme, *Robert Brasillach. L'homme et l'œuvre*, Paris 1956; Luc Ranson, *Littérature et fascisme. Les romans de Robert Brasillach*, Paris 1991.

⁷ Vgl. Paul Sérant, *Les dissidents de l'Action française*, Paris 1978.

in ihrer Ideologie und ihrer allgemeinen politischen Praxis unterschied sich die Action française grundlegend von faschistischen Bewegungen, wie sie in Italien oder Deutschland sich etablierten und wie sie insbesondere von Roger Griffin,⁸ Robert O. Paxton⁹ und Arnd Bauerkämper¹⁰ geschildert werden:

- Sie war keine Massenbewegung, sondern eine reaktionär-konservative Gruppe, deren Anhängerschaft sich aus dem antirepublikanischen Intellektuellen-Milieu der Dritten Republik sowie aus traditionalistischen katholischen Kreisen und dem Honoratiorenmilieu der französischen Provinz rekrutierte.

- In ihrer Ideologie wie in ihrer Praxis hatte die Action française im Gegensatz zum italienischen Faschismus oder zum Nationalsozialismus nichts gemein mit einem Religionsersatz. Maurras selbst war wohl eine charismatische Persönlichkeit, aber als „Führer“ bzw. Cäsaren-Typ wie Hitler oder Mussolini kann er mitnichten angesehen werden: Er war in erster Linie ein Intellektueller und scharfer Polemiker und wurde bezeichnenderweise von seinen jungen Anhängern immer als „Cher Maître“ angedredet, was eher auf das Verhältnis eines Lehrers zu seinen Schülern als auf das einer Führungsgestalt zu seiner Gefolgschaft schließen lässt.

- Trotz der nicht zu leugnenden Tendenzen zum politischen Aktionismus mancher ihrer Mitglieder war die Action française - wie bereits 1931 von Waldemar Gurian hervorgehoben¹¹ - mehr ein Ideenlabor als ein Bund politischer Aktivisten; daher hat sie im Unterschied zu den italienischen Faschisten

⁸ Vgl. insbes. Roger Griffin, Palingenetischer Ultrationalismus. Die Geburtswehen einer neuen Faschismusdeutung, in: Thomas Schlemmer/Hans Woller (Hg.), *Der Faschismus in seiner Epoche. Wege der Forschung*, München 2014.

⁹ Robert Paxton, *The Anatomy of Fascism*, New York 2004 (französische Ausgabe: *Le fascisme en action*, Paris 2004).

¹⁰ Arnd Bauerkämper, *Der Faschismus in Europa 1918-1945*, Stuttgart 2006.

¹¹ Waldemar Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, Frankfurt am Main 1931.

und den Nationalsozialisten kein konkretes Konzept zur „Machergreifung“ entwickelt. Am 6. Februar 1934, als in Paris ein Aufstand zu befürchten stand, beteiligten sich zwar einzelne Mitglieder der Action française an den Ausschreitungen, aber kein führender Aktivist der Bewegung ließ sich auf der Straße sehen oder rief zu Demonstrationen auf. Nach dem Verbot 1936 und der Abspaltung eines Teils der jungen Mitglieder von seiner Organisation bekannte sich Maurras 1940 zu Pétain, in dem er die Vaterfigur sah, die Frankreich retten konnte; mit faschistischen kollaborationistischen Gruppierungen, die sich im Frankreich des Vichy-Regimes konstituierten, sympathisierte er allerdings nicht. Die Ideologie dieser Gruppen stand in vollem Gegensatz zu seinem Denksystem, insbesondere zu seiner Konzeption von „Form“ und „Gemeinschaft“.

Form und natürliche Ordnung

„Form“ und „Gemeinschaft“ sind in der geistigen Welt von Charles Maurras als Vordenker der Action française prägende Größen in dem Sinne, dass nach seiner Vorstellung Denken *per se* nur innerhalb einer Tradition möglich ist und menschliches Leben sich lediglich innerhalb der natürlichen Ordnung entfalten kann.

Von zentraler Bedeutung im System Maurras‘ und seiner Mitstreiter ist daher der Grundgedanke, dass die Weltgeschichte eine nie endende Auseinandersetzung zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien ist, die er mit den Begriffen „Ordnung“ und „Unordnung“ benennt und die er als die Antriebskräfte des permanenten Kampfes zwischen „Zivilisation“ und „Barbarei“ ansieht. Auf die Sphäre der Menschenwelt bezogen, bedeutet „Ordnung“ hier, dass die „menschliche Gattung“ eine organische Einheit und daher jegliche Form des Individualismus abzulehnen sei. Die hier angesprochene Einheit offenbare sich nach Maurras am besten in den Meisterwerken der klassischen Kunst der Griechen, denn „für einen

Griechen [sei] Schönheit Ordnung“ und dank ihrer Wirkung träten das „allgemeine Wahre“ und das „ewige Leben“ in Erscheinung.¹²

Aus seiner Überzeugung von der „Einheit“ der „menschlichen Gattung“ leitet Maurras die Schlussfolgerung ab, dass sämtliche menschlichen Tätigkeiten dem gleichen organischen Gesetz unterliegen und dass entgegen den Theorien des Gesellschaftsvertrages die Organisation der Menschenwelt nicht in Willensentscheidungen Einzelner ihren Ursprung habe, sondern in einem natürlichen Prozess, der bereits am Werk gewesen sei, bevor überhaupt die Menschen zu Willensäußerungen fähig gewesen seien. Diesem Grundgedanken ist der Essay *Der Mensch*¹³ gewidmet, in dem Maurras 1901 über seine Auffassung von den zwischenmenschlichen Beziehungen Auskunft gibt. Nach diesem Essay ist der Mensch ein janusköpfiges Wesen: Wegen der Kargheit der ihm zur Verfügung stehenden „natürlichen Güter“ sei er zwar für seinen Nächsten nur ein „Wolf“ (Hobbes!),¹⁴ aber gleichzeitig könne er ohne seine Mitmenschen nicht überleben. Diese Unrealität des menschlichen Zusammenlebens komme in der modernen Literatur in der Geschichte von Robinson und Freitag aus Daniel Defoes *Robinson Crusoe* am besten zum Ausdruck. Den von ihm auf der einsamen Insel entdeckten Freitag sehe Robinson zuerst als einen „Klienten und Schützling“ an, den

¹² Vgl. Charles Maurras, *L'unité dans l'esprit de la Grèce*, in: ders., *Les vergers sur la mer*, Paris 1937, 126-127. Immer wenn Maurras die Griechen („Les Grecs“) erwähnt und ihre Künstler wie ihre Denker als seine Vorbilder anpreist, meint er die Künstler und Denker des klassischen, attischen, athenischen Griechenland. Daher verweisen im Folgenden die Begriffe „Griechische Kultur bzw. Kunst“, „griechisches Denken“ und „die Griechen“ stets auf die klassische Epoche der griechischen Geschichte. Ferner ist hier noch anzumerken, dass Maurras in einem Teil seiner Schriften die Franzosen zu Erben der Griechen *und* der Römer (als deren Nachfolger) erklärt.

¹³ Charles Maurras, «L'homme» (1906), in: ders., *Principes*, Paris 1931, 1-18.

¹⁴ Ebd., 6.

er „ausnutzen wolle“.¹⁵ Auf die Dauer indes könne Robinson Freitag nicht entbehren, und zwischen beiden entwickle sich daher eine „Zusammenarbeit“,¹⁶ welche etwas äußerst Wichtiges offenbare: Jeder lerne vom anderen und zwischen beiden – dem Herrn und seinem Diener – finde ein Austausch statt, der zum Ergebnis habe, dass „der eine dank dem anderen sich erhebe, mit anderen Worten sich zivilisiere“. In der Geschichte von Robinson und Freitag sei das Grundgesetz der Entwicklung der Menschenwelt erkennbar: Es seien die Notwendigkeiten, die die Urmenschen in ihrem konkreten Leben zu bewältigen hatten, welche die Konstituierung der Familie als Urzelle der Gesellschaft verursacht hätten und ihre Dauerhaftigkeit über Jahrhunderte erklärten. Aus dieser Tatsache leitet Maurras die Überzeugung ab, der Aufbau der Familie selbst offenbare, dass sämtliche Kulturen ihre Entstehung der Ungleichheit zwischen den Menschen verdankten:

„Die Gesellschaft, die Zivilisation ist aus der Ungleichheit geboren. Aus Menschen, die unter sich gleich gewesen wären, wäre keine Zivilisation entstanden. Unter sich gleiche Menschen, die gleiche und analoge Lebensbedingungen gehabt hätten, hätten sich fatalerweise gegenseitig umgebracht.“¹⁷

Die Menschheit, wie Maurras sie schildert, ist einem langwierigen Organisationsprozess unterworfen worden, der unausgesetzt von der Natur gelenkt worden ist. Aus dieser Gegebenheit ergibt sich ihm zufolge im politischen Bereich eine Konsequenz, die jeder erkennen müsse: Das Gleichgewicht, das sich im Laufe der Generationen in der Menschheit etabliert habe, könne bis in seine Grundfesten erschüttert werden, wenn der „anarchistische Geist der Demokratie“ nicht auf das entschiedenste bekämpft werde.¹⁸ Da die Demokratie die organisch gewachsene Ordnung der Gesellschaft nur zerstören

¹⁵ Ebd., 8-9.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 10.

¹⁸ Vgl. Charles Maurras, *La politique*, in: *l'Action française*, 5. September 1917, 1.

könne, seien alle politischen Programme und Theorien, die die Nation zur „Willensgemeinschaft“ erklären grundsätzlich zu verwerfen:

„Das Vaterland ist aus einem natürlichen bzw. historischen Prozess entstanden. Entscheidend für die Zugehörigkeit zur Nation ist die Geburt. Man kann sein Vaterland - das Land seiner Ahnen - ebenso wenig wählen wie seinen Vater oder seine Mutter. Dass man Franzose ist, verdankt man dem Zufall seiner Geburt [...] Es ist eine Erbanlage.“¹⁹

Wer wie Maurras das Werden einer Nation auf einen natürlichen Prozess zurückführt, kann in Rousseau nur einen Feind sehen, weil dieser mit der Popularisierung seiner drei „Schweizer Ideen“²⁰ „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Brüderlichkeit“, zum „Aufstand des Individuums gegen die Gattung“ aufgerufen und daher die Menschheit einer tödlichen Gefahr ausgesetzt habe.²¹

Mit der beharrlichen Polemik, die er gegen Rousseau und seine Mitstreiter führt, will Maurras als Monarchist vor allem verdeutlichen, dass die Krise, unter der Frankreich leidet, auf eine einzige Ursache zurückzuführen sei: Die im Laufe der Jahrhunderte im Lande gewachsene Ordnung sei seit der Revolution in ihren Grundfesten erschüttert. Es gelte daher wiederaufzubauen, was seit etwas mehr als einem Jahrhundert in Frankreich zerstört worden sei.²² Um hier voranzukommen, sieht Maurras nur ein Mittel: Man solle den „Freimaurern, Metöken, Protestanten und Juden“ das Handwerk legen, die in Frankreich alles vergiften und wieder auf die Stimmen hören, denen das französische Genie seine Blüte verdanke²³ und

¹⁹ Charles Maurras, La politique, in: *L'Action française*, 9. Juli 1912, 1.

²⁰ Charles Maurras, *Idées françaises et idées suisses* (1899), in: ders., *Réflexions sur la révolution de 1789*, Paris 1948, 14-15 (im Folgenden «Idées françaises et idées suisses»).

²¹ Ebd., 9.

²² Vgl. Charles Maurras, *Romantisme et révolution*, Paris 1922, 5-6.

²³ Vgl. Charles Maurras, *Les deux Frances*, in: ders., *Quand les Français ne s'aimaient pas*, Paris 1916, 217 im Folgenden *Quand les Français ne s'aimaient pas*).

im Gegensatz zu den Nacheiferern Rousseaus den Menschen nicht als eine *tabula rasa*, sondern wieder als den Erben natürlicher und jahrhundertealter Traditionen sehen.²⁴ Daher seine Empfehlung, wieder Descartes zum Vorbild zu nehmen, denn dieser lehre, dass „die Vernunft keine Individuen, sondern nur die allgemeine Wahrheit“ und das Prinzip der universellen Hierarchie kenne.²⁵

Mit diesem Rückgriff auf das Denken Descartes‘, um Rousseaus Einfluss zurückzudrängen, hat Maurras nicht bloß eine Rückkehr zu den s. E. eigentlichen französischen Werten im Sinn. Im Hintergrund seiner Forderung steht noch etwas Wichtigeres: die Überzeugung, dass Frankreich nur wieder erwachen könne, wenn es zu den griechischen Wurzeln seiner Kultur zurückkehre. Denn es seien die klassischen griechischen Denker, die den Menschen lehrten, wie er wieder im Einklang mit der Natur leben könne, ohne deren Kraftquellen zum Versiegen zu bringen und sich selbst einem unerträglichen Druck auszusetzen.²⁶

Die Nation als dezentral organisierte²⁷ Gemeinschaft

Der 1868 geborene Charles Maurras wuchs in einem Frankreich auf, in dem infolge der Niederlage im Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71 die Grundlagen von Staat und Gesellschaft erschüttert waren. Als Schüler eines katholischen Internats stand er unter dem Einfluss von Lehrern, die der seit dem 4. September 1870 etablierten Republik tiefes Misstrauen entgegenbrachten. Als junger Erwachsener aus einer Provinz mit sehr stark ausgeprägter Identität und eigener Kultur kam er nach Paris, wo er Zeuge und Beobachter der Krisen wurde,

²⁴ Vgl. *Idées françaises et idées suisses*, 9.

²⁵ Vgl. Charles Maurras, *A Chemulpo ou Le centenaire de Kant*, in: ders., *Quand les Français ne s'aimaient pas*, 271-272.

²⁶ Vgl. Charles Maurras, *Anthinea. D'Athènes à Florence*, Paris 1926, 104 (im Folgenden *Anthinea*).

²⁷ Maurras macht in seinen Schriften keinen Unterschied zwischen den Begriffen „dezentral“ bzw. «dezentralisiert» und «föderalistisch».

die die Republik dauernd erschütterten. Was er in Paris erlebte, bestärkte ihn in dem Gefühl, dass die gesamte Entwicklung seit 1871 die Folgen des Verrates noch verschlimmere, der seit 1789 am Genie der französischen Nation geübt werde und dass nur ein Mittel geeignet sei, Frankreich seinen alten Glanz zurückzugeben: die Ablösung der gesamten nachrevolutionären jakobinischen Ordnung durch eine dezentral und organisch strukturierte Monarchie, die alleine das entmündigte französische Volk wieder in eine echte nationale *Gemeinschaft* verwandeln könne. Als erster Schritt auf diesem Weg sei eine restlose Beseitigung der Strukturen unabdingbar, die seit Inkrafttreten der Verfassung des Jahres VIII (1799) unter Napoleon Bonaparte die freie Entfaltung der französischen Nation behinderten.

Der Staat, von dem Maurras sich das Wiedererwachen des nationalen Genies in Frankreich versprach, war eine autoritäre Monarchie, deren Oberhaupt mit seiner Zentralregierung nur für die eigentlichen hoheitlichen Aufgaben zuständig gewesen wäre. Diese Monarchie sollte gleichzeitig „die Freiheiten an der Basis“ fördern und harmonische Beziehungen zwischen besagter Basis und der „Staatsspitze“ als einziger Inhaberin der „Autorität“ - im Sinn von *auctoritas* - gewährleisten. Zur Etablierung dieser alleine den Bedürfnissen Frankreichs entsprechenden Ordnung sei ein vier Bereiche umfassendes Programm umzusetzen.²⁸

Der erste Bereich, in dem, Maurras zufolge, ein vollständiger Paradigmenwechsel stattfinden müsse, ist derjenige der Familie als Kernzelle der Gesellschaft. Um Frankreichs Genesung zu ermöglichen, sei die Familie von der staatlichen Vormundschaft zu befreien, die seit einem Jahrhundert auf ihrem Leben laste. Voraussetzung dieser Befreiung sei die Abschaffung des *Code Napoléon*, der die einzelne Person zum alleinigen Subjekt des Rechtes erklärt habe. Statt dieser Privilegierung des Einzelnen sei die Rückkehr zum patriarchalischen Gewohnheitsrecht unabdingbar, damit die Familie

²⁸ Vgl. *Enquête*, 449.

wieder zum eigentlichen Rechtssubjekt werde, um sich unter der Autorität des Vaters im Sinne ihrer natürlichen Interessen frei zu organisieren.²⁹

Im zweiten Bereich, dem der Gemeinden, sei die Vorherrschaft der aus Paris in die Départements entsandten Präfets über die gewählten Räte zu beseitigen. Hier gelte es, zur Ordnung zurückzukehren, die bis zur Auflösung des Ständestaates am 4. August 1789 bestanden habe und deren Kernzellen die sich selbst verwaltenden „républiques municipales“ gewesen seien.³⁰

Damit die Rückkehr zur kommunalen Selbstverwaltung aus der Zeit vor der Revolution möglich werde, sei noch eine dritte Reform notwendig: die Abschaffung der Départements, um die Provinzen aus der Zeit der Monarchie neu zu beleben.³¹

Der vierte und letzte Punkt des Programms, von dessen Durchführung Maurras die Wiederbelebung der Nation als Gemeinschaft abhängig macht, betrifft sämtliche nicht territorial gegliederte Strukturen. In allen diesen Bereichen, die Industrie, Landwirtschaft, Arbeitnehmerorganisationen, Berufsorganisationen, wie auch Schulen, Universitäten und Kirchen umfassen, tritt er für die Rückkehr zu einer echten Selbstverwaltung ein, die alleine wiederbeleben könne, was seit der Revolution nur noch als Objekt der Gesetzgebung weiterbestehe.³²

Das Modell der Nation als dezentral organisierte Gemeinschaft, für das Maurras wirbt, ist ein konservatives Modell, und entspricht nahezu einer Rückkehr zu den Strukturen der Monarchie, wie sie bis 1789 bestanden. Es unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von den Modellen aus

²⁹ Vgl. zu diesem Thema Charles Maurras, *Mes idées politiques*, Paris 1937, XVI-XCI (Vorwort).

³⁰ Charles Maurras, *La république de Martigues* (1900), in: ders., *L'étang de Berre*, Paris 1924, 52-53 (im Folgenden: *L'étang de Berre*).

³¹ Charles Maurras, *Barbares et Romains* (1891), in: *L'étang de Berre*, 129.

³² Vgl. *Enquête*, 459-460.

der deutschen Spätromantik: Im Gegensatz zu Adam Müller³³ oder Constantin Frantz³⁴ zeigt Maurras kein Interesse an Reichstheorien und Modellen, die den einzelnen Komponenten eines Bundesstaates - bzw. Staatenbundes - reale Souveränitätsrechte zuerkennen würden. Er bejaht zwar die Dezentralisierung des Staates uneingeschränkt, lehnt aber ebenso entschieden jeglichen territorialen Partikularismus ab. Die Autonomie der Regionen, wie sie Maurras versteht, soll diese nicht in die politische Selbstständigkeit entlassen. Autonom sollen nach seinem Verständnis die Regionen ausschließlich im nicht-hoheitlichen Bereich werden und immer unter Berücksichtigung des von der monarchischen Spitze des Staates als Souverän vertretenen „nationalen Gemeinwohls“. Der Monarch seinerseits soll nach dem Subsidiaritätsprinzip die Selbstständigkeit der „großen regionalen Versammlungen“ in ihrem eigenen Bereich respektieren. Werde dies verwirklicht, könne die Nation endlich aus der Lethargie erwachen, zu der das jakobinische System sie seit einem Jahrhundert verdammt habe.³⁵ In der aus ihrer Lethargie erwachten Nation sollten nicht zuletzt die „Seelen der Provinzen“ sich im Rahmen eines echten kulturellen Pluralismus entfalten.³⁶

Als Sohn der Provence hat Maurras neben seinem Bekenntnis zur Monarchie für diesen Pluralismus von Anfang an konkret geworben, indem er in der Nachfolge von Frédéric Mistral als Bannerträger der provenzalischen Literatur auftritt; seine erste Ansprache in Paris hält er bezeichnenderweise auf Provenzalisch. Als Vorkämpfer einer Wiedergeburt der Kulturen der französischen Provinzen und ihrer Sprachen tritt er trotz seiner entschiedenen Ablehnung von allem, was deutsch ist, auf seine Art die Nachfolge von Johann Gottfried

³³ Über Adam Müller, vgl. Benedikt Koehler, *Ästhetik und Politik; Adam Müller und die politische Romantik*, Stuttgart 1980.

³⁴ Über Constantin Frantz, vgl. Manfred Ehmer, *Constantin Frantz. Die politische Welt eines Klassikers des Föderalismus*, Rheinfelden 1988.

³⁵ Vgl. *Enquête*, S. 451.

³⁶ Vgl. La déclaration des félibres fédéralistes en 1892, in: *L'étang de Berre*, 129.

Herder an. In echt Herderschem Sinne lobt er Frédéric Mistral, weil dieser dank seiner Pflege der eigenen Sprache als Kultursprache seine „Rasse“ gerettet und auf diese Weise die Wiedererweckung der Seele und der Identität der Provence ermöglicht habe.³⁷ Indem Maurras im jakobinischen Frankreich auf diese Art die Sprache und die Kultur einer Provinz verteidigt, plädiert er für eine kulturelle Dezentralisierung, welche die administrative Dezentralisierung begleiten soll. Mit seiner nachdrücklichen Ablehnung der kulturellen und sprachlichen Homogenisierungspolitik der Revolution verdeutlicht er einen zentralen Aspekt seines Programms: Es ist eigentlich die Art, wie er für die Pflege der regionalen Sprachen plädiert, die über seine Konzeption eines dezentralen Frankreich am einprägsamsten Aufschluss gibt. Wenn er Frankreich als eine Gemeinschaft aus Provinzen versteht, die über eigene Identitäten verfügen, spricht er nicht als Partikularist, sondern als Patriot und Nationalist im vorrevolutionären Sinn des Wortes. 1892, im Alter von 24 Jahren, vertritt er bereits die Auffassung:

„Wir sind Autonomisten, wir sind Föderalisten und wenn irgendwo in Nordfrankreich ein Volk sich uns anschließen will, reichen wir ihm die Hand. Eine Gruppe bretonischer Patrioten hat für ihre glorreiche Provinz die Wiedererrichtung der Stände gefordert. Diesen Bretonen gilt unsere Unterstützung [...] Wir berauschen uns nicht an Worten. Was uns bewegt, ist ein tiefstehender Sinn für das Wohl der Nation.“³⁸

Grundlegend in der Konzeption der Nation als Gemeinschaft, die Maurras gegen die jakobinischen Republikaner ins Feld führt, ist, dass er sich umso stärker als Franzose fühlt, als er gleichzeitig seine regionale Identität als Provenzale behauptet. Es ist für ihn eine unumstößliche Wahrheit, dass die Verteidigung der regionalen Identitäten das beste Mittel ist, dem

³⁷ Vgl. *Le cinquantenaire de Mireille 1859-1909*, in: *L'étang de Berre*, 195-196.

³⁸ *L'étang de Berre*, 129-131.

„realen Frankreich“ in seiner Entfaltung zu helfen und dass „der echte Nationalist Föderalist sein muss“.³⁹

Die Wahrheit, die er als Sohn der Provence seinen Lesern vermitteln möchte, bedeutet allerdings letzten Endes, dass für ihn die Provence in Frankreich einen Sonderstatus hat: Sie stellt die Quintessenz Frankreichs dar und das Wohl Frankreichs hängt davon ab, dass die Franzosen anderer Provinzen dem Vorbild der Provence folgen und ebenfalls ihre Identität im Rahmen der Nation behaupten. Es steht für ihn nichtsdestoweniger fest, dass die Provenzalen das Beste darstellen, was in Frankreich beheimatet ist, denn sie sind die direkten Erben der Griechen und der Römer, denen die französische Zivilisation ihre Entstehung verdanke. Provenzale, Franzose, Nachfolger der Griechen und der Römer sein: Das sind für Maurras Realitäten, die sich nicht voneinander trennen lassen. Sein Gefühl der Zugehörigkeit zur nationalen Gemeinschaft Frankreich lässt sich infolgedessen quasi in folgender Gleichung zusammenfassen, die wiederum auf den Sonderstatus der Provence in seinem Selbstverständnis als Franzose verweist: Die Provence als Tochter des klassischen Griechenland *ist* Frankreich; wie Griechenland der Menschheit alles geschenkt hat, was Form, Schönheit, Weisheit, Vernunft und Zivilisation bedeutet, hat die nationale Gemeinschaft Frankreich ein unveräußerliches Recht, sich als die beste Vertreterin des Genies der Menschheit zu betrachten.⁴⁰

Gemeinschaft vs. Individualismus

Die das Menschliche überhaupt umfassende Gemeinschaft, wie sie das von ihm idealisierte monarchische Frankreich vertritt, hat nach Maurras' Weltvorstellung einen unveröhnlichen, alles bedrohenden Gegner: den Individualismus. In seiner binären Konzeption - insbesondere im politischen

³⁹ Ebd., 82.

⁴⁰ Vgl. zu diesem zentralen Thema in Maurras' System vgl. *L'étang de Berre*, 361-362 und 365, *Anthinea*, 40-42 und *La démocratie religieuse*, Paris 1921, 26.

Bereich – wird das negative Prinzip des „Individualismus“ mit allen verderblichen Kräften, die ihm eigen sind, von Deutschland repräsentiert, das als absolutes Feindbild mehr als sechs Jahrzehnte lang aus seinem System nicht wegzudenken ist.

In diesem binären Weltbild entspricht das Gegensatzpaar „Gemeinschaft vs. Individualismus“ dem anderen „Zivilisation vs. Barbarei“. Es sind diese beiden Gegensatzpaare, die im Hintergrund der Feindschaft gegen Deutschland stehen, die von Anfang an in Maurras' Gesamtwerk nahezu obsessiven Charakter hat. Diese Abneigung gegen alles Deutsche hat viel tiefere Wurzeln als eine konjunkturelle Deutschfeindlichkeit, die ausschließlich in der Niederlage von 1871 ihren Ursprung hätte. Von Anbeginn ist Maurras zutiefst davon überzeugt, dass Frankreich und Deutschland zwei Welten darstellen, zwischen denen *per se* seit jeher und für alle Zukunft unüberbrückbare strukturelle Gegensätze bestehen.

Noch bevor für Maurras überhaupt von jeglichem politischen Engagement die Rede war, lehnte er radikal alles ab, was er mit dem deutschen Geist gleichsetzte. Seine Aufgabe als Franzose, d. h. als Erbe von Athen und Rom, sah er bereits 1891, im Alter von 23 Jahren, in dem Auftrag, Frankreich von dem „deutschen Gift“ zu befreien, um dem „griechisch-lateinischen Genie“ den Vorrang wieder zu sichern, der ihm von den „Juden, Protestanten, Freimaurern und Metöken“ streitig gemacht werde.⁴¹

Die beiden ersten Deutschen, die Maurras von Anfang an zu Zielscheiben seines Kampfes gegen den „barbarischen Geist“ Deutschlands erklärte, waren Kant und Fichte. Was Kant seines Erachtens gefährlich machte, war, dass die politischen Führer Frankreichs sein System zur „Religion der Dritten Republik“ erhoben hatten: Es sei auf den verderblichen Einfluss von Kants Philosophie zurückzuführen, dass im republikanischen Frankreich das Individuum zum Mittelpunkt der Welt erklärt worden sei und dass statt die ehrwürdigen

⁴¹ Vgl. zu diesem Thema *L'étang de Berre*, 354-356.

französischen Traditionen hochzuhalten, die Eliten für anarchistische und kosmopolitische Ideen Werbung machten.⁴²

In seinem Verdikt über Fichte ist Maurras noch radikaler als gegen Kant. Nach seiner Schilderung ist der Verfasser der *Reden an die deutsche Nation* nicht nur wie der Königsberger Philosoph ein Anarchist reinsten Wassers, der Europa und Frankreich mit seinen Ideen dauerhaft verseucht hat, sondern auch ein extremer Nationalist nachrevolutionärer Art, der für seine eigene Nation den irrwitzigen Anspruch erhoben hat, als einzige legitime Nachfolgerin der Griechen zu gelten, also Frankreich die ihm *per se* zustehende Rolle als *das* Land der Zivilisation streitig zu machen. Solch ein Anspruch bedeute im Fall seiner Durchsetzung nicht weniger als eine Todesgefahr für Frankreich; daher gelte es, ihn kompromisslos zu bekämpfen.⁴³

In seiner Polemik gegen Kant und Fichte hat Maurras nicht allein zwei Philosophen im Visier, deren Menschen- und Gesellschaftsbild in diametralem Gegensatz zu seinen eigenen Konzeptionen steht. Beide repräsentieren für ihn ebenfalls das protestantische Deutschland, das sich seit dem 16. Jahrhundert vom übrigen Europa, also seiner Meinung nach von der Zivilisation, abgespalten hat. Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges wird seine Überzeugung, Deutschland gehöre nicht zu Europa und müsse daher von allen Befürwortern der einzigen legitimen Ordnung bis zu seiner kompletten Niederlage bekämpft werden, quasi zum Leitmotiv seiner Publizistik. In diesem Krieg, der Europa aus seiner Sicht von Deutschland aufgezwungen worden ist, sieht er eine zwangsläufige Konsequenz der Reformation und des Siegeszuges der buchstäblich in der Nachfolge dieser religiösen Strömung aufgekommenen individualistischen Philosophie des Idealismus, der Kant und Fichte zum Durchbruch verhelfen. Es besteht für ihn nicht mehr der geringste Zweifel, dass es diese Philosophie

⁴² Vgl. *Quand les Français ne s'aimaient pas* insbes. 269-270.

⁴³ Über Maurras' Fichte-Wahrnehmung vgl. *L'annexion intellectuelle en 1895* (1895), in: *Quand les Français ne s'aimaient pas*, 28-42.

gewesen ist, die bei der Entstehung des neuen deutschen Nationalismus, mit dem Frankreich sich seit August 1914 konfrontiert sieht, Pate gestanden hat.⁴⁴

An der von ihm zum Dogma erhobenen These, Deutschland - „das ewige Deutschland“ - sei wegen seines Bruches mit der Zivilisation und seines gemeinschaftsfeindlichen Individualismus der gefährlichste Feind Europas, Frankreichs und der Zivilisation überhaupt, hielt Maurras bis zuletzt fest. Auf diese These rekurrierte er ab 1933, um seine Ablehnung des Nationalsozialismus zu begründen. In Adolf Hitler sah er einerseits einen Nachfolger des ersten „Pangermanisten“, Fichte, und andererseits einen gelehrigen Schüler des ersten Theoretikers der Demokratie, Rousseau.⁴⁵ In den zahlreichen Stellungnahmen, zu denen das nationalsozialistische Regime Maurras veranlasste, hat daher ein Gedanke leitmotivische Bedeutung: Die Entwicklung, die seit Anfang 1933 in Deutschland stattfindet, offenbart das ganze Gefahrenpotential, das in der Demokratie, d. h. in dem Regime enthalten sei, das statt Gemeinschaften, wie die Familien, die Gemeinden und die Provinzen, als Kernzellen der Menschenwelt anzuerkennen, den mehrheitlichen Willen der einzelnen Wähler zu seiner Grundlage erklärt habe. 1938 z. B., spitzte er seine Meinung auf die Behauptung zu, „der Hitlerismus bleib[e] eine Form plebiszitärer Herrschaft, die wiederum eine Form der Demokratie“ sei.⁴⁶ Kurz nach Ausbruch des Zweiten Weltkrieges erinnerte er seine Leser wieder daran, dass Hitler „im Rahmen der demokratischen Legalität zum Diktator geworden [sei]“.⁴⁷

⁴⁴ Über Maurras' Sicht auf die Folgen der Reformation, vgl. insbes. *Quand les Français ne s'aimaient pas*, VII-XXII und *Enquête*, 472-473.

⁴⁵ Vgl. Michel Grunewald, De Luther à Hitler. Maurras et „l'Allemagne éternelle“, in: Olivier Dard/Michel Grunewald (Hg.), *Charles Maurras et l'étranger. L'étranger et Charles Maurras*, Bern 2009, 351-358.

⁴⁶ «La politique», in: *L'Action française*, 13. Februar 1938, 1.

⁴⁷ «La politique», in: *L'Action française*, 27. September 1939, 1

Fazit

Was bedeuten die Kategorien „Form“ und „Gemeinschaft“ für Maurras als *spiritus rector* der Action française? Als Franzose, dessen erste prägende Erfahrung die der Niederlage seines Landes gegen Deutschland 1870/71 und der darauf folgenden Dauerkrise der Republik gewesen war, hielt er die Rückkehr zu den Traditionen aus der Zeit von Frankreichs höchster Blüte unter seinen Königen für das einzige Mittel, das eine Regeneration der französischen Nation versprechen könne. Diese Regeneration werde den Weg zur Wiederbelebung der Formen der Kultur und des Denkens bahnen, welche die Griechen und die Römer seinen Ahnen in der Provence und allen Franzosen vererbt hätten. Diese erhoffte geistige Blüte werde die Wiedergeburt der Nation als Gemeinschaft fördern, die zum Grundgesetz ihres Lebens die Ordnung der Natur gegen den modernen demokratischen Individualismus erheben werde. Diesem im buchstäblichen Sinne des Wortes reaktionären Bekenntnis hat Maurras bis zuletzt die Treue gehalten.

Ina Ulrike Paul

„ERST ... DAS VOLK IN FORM GEBRACHT“: FORM- UND
GESTALT KONZEPTE FÜR EUROPAS

ERNEUERUNG BEI KARL ANTON ROHAN (1923, 1930, 1937)

An den „Diskursen zu Form, Gestalt und Stil in den 1920er und 30er Jahren“ waren auf spezifische Weise auch die pro-europäischen Milieus der Zwischenkriegszeit beteiligt: Sie imaginierten ein zukünftiges Europa in neuer politisch-gesellschaftlicher *Form* und in der *Gestalt* eines Kultur- und Wirtschaftsraumes, dessen Nationen in Harmonie und Prosperität miteinander leben sollten. Als Zeitgenossen des kriegsverheerten und verarmten Kontinents mit seinen propagandavergifteten Gesellschaften mussten sie die Wege zu diesem hochgesteckten Ziel erst einmal bahnen. Da sich die Europavisionen der Zeit aber weder auf eine gemeinsame Wertordnung noch auf die Erfahrung politisch-ökonomischer Kooperation in der Vorkriegszeit beziehen konnten, kursierten in oft gegensätzlichen weltanschaulichen Milieus ihre von geläufigen Schlagworten wie „Abendland“, „Paneuropa“, „Reich“ oder „Donauropa“ angeführten Programme, die eine kulturelle, historisch-politische oder geographische Zusammengehörigkeit Europas aufriefen.¹

Allen Europäerinnen und Europäern gemeinsam war die Kriegserfahrung, die die führenden Köpfe der pro-europäischen Bewegungen in ihre von der Vorstellung von Diskontinuität und Zeitenwende geprägten Zukunftsentwürfe einbezogen und die sie, allesamt Männer, für die „junge Generation“ oder, konservativer, für die „geläuterte Frontkämpfergeneration“

¹ Christian Bailey, *Between Yesterday and Tomorrow. German Visions of Europe, 1926-1960*, New York, Oxford 2013, S. 10 f., 23-53; Vanessa Plichta, Reich – Europa – Abendland. Zur Pluralität deutscher Europaideen im 20. Jahrhundert, in: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik*, Bd. 154/2 (2001), 60-69.

verallgemeinerten.² Die Zukunftsplaner reagierten ebenso auf die ökonomisch-politische Krisensituation der frühen 1920er Jahre, jenes vermeintliche Menetekel der tief gesunkenen Weltmacht Europa, wie sie Oswald Spengler und Albert Demangeon in das Bewusstsein der Öffentlichkeit einschrieben.³ Doch nicht nur die Inhalte, sondern auch die Formen des neuen Europa mussten überzeugen. Osmotisch im Verhältnis zur Gesellschaft, intuitiv auf ihren Erfolg in der Breite bedacht, übernahmen die Europabewegungen jene „neue[n] Formen des Ausdrucks“, die die künstlerische und politische Atmosphäre von Aufbruch und Neuerung atmeten: „Die Neue Sachlichkeit“ hieß der Titel einer wegweisenden Ausstellung in der Mannheimer Kunsthalle aus dem Jahr 1925, die mit der Malerei doch nur einen Aspekt der seit dem Beginn der 20er Jahre tonangebenden Kunstströmung aufgriff; sie revolutionierte in Literatur, Architektur, Fotografie oder Kinofilm das gewohnte Denken und Sehen. Mit Farbe, Licht und Zelluloid, mit Pinsel und Kamera wurde die Welt abgebildet,

² Rüdiger Graf, *Die Zukunft der Weimarer Republik: Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918-1933*, München 2008, 170-201. – Zur Kritik am „männlichen“ Generationenkonzept der Zeit: Christina Benninghaus, Das Geschlecht der Generation. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930, in: Ulrike Jureit/Michael Wildt (Hg.), *Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs*, Hamburg 2005, 127-158; Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte Nr. 65/Mai 2014: Janine Schemmer/Laura Schibbe (Red.), *Generation F. Wie vererbt sich Frauenbewegung?*.

³ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit, Wien 1918; Albert Demangeon, *Le Déclin de l'Europe*, Paris 1920. – Karl Anton Rohan etwa behandelte Spenglers Buch in einem eigenen, „Der Untergang des Abendlandes“ betitelten Kapitel seiner Broschüre *Europa*. Streiflichter, Leipzig 1923 (Erscheinungsjahr auf dem Titel: 1924), 33-35. Zum Einfluss Spenglers auf das katholische akademische Milieu vgl. Lucia Scherzberg, *Katholische Abendland-Ideologie der 20er und 30er Jahre. Die Zeitschriften »Europäische Revue« und »Abendland«*, in: Michel Hüttenhoff (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2015, 11-28.

sie wirkte steril, hyperreal und irgendwie unheimlich – und sie sprach die umworbene junge Generation an, wirkte auf deren Lebensgefühl und stellte die alte Welt quasi „auf den Kopf“. ⁴ Zukunftsorientierte und an das Wir-Gefühl dieser Jugend appellierende Politikentwürfe wollten und mussten sich daran messen lassen und ihrer Klientel in der modischen Zeitenwende-Rhetorik wegweisende Antworten auf die Fragen nach dem „neuen“ Menschen, nach „zeitgemäßer“ Kunst und Literatur, nach der Gesellschaft „von morgen“ und ihrem Regierungssystem geben: „Nur was lebendig in unsere Zeit eingreift, nur was uns unsere Probleme verdeutlicht, kann uns interessieren“, befand 1926 der Begründer des *Europäischen Kulturbundes* und Herausgeber der *Europäischen Revue*, der 27jährige österreichische Pro-Europäer Karl Anton Rohan. ⁵

Formdiskussionen in der Kunst und zeitgemäße Formen politischer Bewegungen, die ein und dasselbe junge und zukunfts hungrige Publikum ansprachen, führten manchen

⁴ Vgl. Carl Einstein/Paul Westheim (Hg.), *Europa Almanach. Malerei, Literatur, Musik, Architektur, Plastik, Bühne, Film, Mode. Außerdem nicht unwichtige Nebenbemerkungen*, Potsdam 1925, ND 1993; Nicola Lepp / Martin Roth / Klaus Vogel (Hg.): *Der Neue Mensch. Obsessionen des 20. Jahrhunderts* (Katalog zur Ausstellung im Deutschen Hygiene-Museum Dresden, 22.4.-8.8.1999), Dresden 1999; Gottfried Küenzlen, *Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*, München ³1993. – Zitat: Jörg Baberowski, Schlachtfelder in den Köpfen, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 10 (13.01.2015) 6 (= Rezension von Philipp Blom: *Die zerrissenen Jahre 1918-1938*, München 2014).

⁵ Karl Anton Rohan, *Die Aufgaben unserer Generation. Ein Beitrag zur Neugestaltung Europas* (Zeit- und Streitfragen der Gegenwart 17), Köln 1926, 11 (künftig zit. als *Die Aufgaben* (Broschüre)), und kürzerer Aufsatz „Die neue Generation“ in: Ders., *Umbruch der Zeit 1923-1930. Gesammelte Aufsätze*, mit einer Einleitung von Rochus Freiherr von Rheinbaben [(1893-1937), Berlin 1930, 24-37, 26; Müller, *Jenseits des Nationalismus*, 254-256, zitiert aus dem zugrundeliegenden Vortragsmanuskript, das – wie durch Vergleich festgestellt wurde – nicht „leicht abgeändert“ (256, Anm. 25) publiziert wurde, sondern das stark von den Publikationen abweicht: Die Ausführungen zum Adel und zu der „kalten Person“ des neuen Führers fehlen in den gedruckten Versionen.

dieser „Suchenden“ Österreichs und Deutschlands in eine „schöpferische Restauration“, die „konservative Revolution“: Deren Ziel erkannte der Schriftsteller Hugo von Hofmannsthal als „geistigen Raum“, in dem alle „romantischen Dualismen“ überwunden sein würden, und als „Form“, die er als „eine neue deutsche Wirklichkeit“ explizierte, „an der die ganze Nation teilnehmen könne.“⁶ Diesen Formgedanken seines intellektuellen Mentors hatte der konservative Revolutionär Rohan „für das ‚Reich‘ der Zukunft“ im Sinn, wenn er davon sprach, dass vor der neuen abendländischen, von den geistigen Eliten Europas zu vollbringenden Einigung des Kontinents jedes europäische „Volk in Form gebracht“ werden müsse: „Es wäre frivol zu glauben, dass durch Schaffung irgendeiner europäischen Einheitsform der Niedergang dieses Erdteils aufgehalten werden könnte, wenn die Völker sich nicht innerlich erneuern.“⁷ Wie diese *reformatio* der geistigen und politischen Wirklichkeit als Neuformung am vorgeblich historischen Vorbild aussehen sollte, wird im Folgenden darzulegen sein.

Im *ersten Abschnitt* wird die programmatische „Europa“-Broschüre von 1923 (Titelblatt 1924) in den Mittelpunkt gestellt, die Rohan mit der Gründung seines pro-europäischen „Verbandes für kulturelle Zusammenarbeit/Fédération des Unions Intellectuelles“⁸ und vor dem Beginn seiner

⁶ Hugo von Hofmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation. Rede, gehalten im Auditorium Maximum der Universität München am 10. Januar 1927*, Berlin 1933, 7 (Motto) und gleichlautend 27 (Schlussatz). – Der Begriff „Konservative Revolution“ war 1921 von Thomas Mann verwendet worden, Arthur Moeller van den Bruck und eben Hofmannsthal popularisierten ihn, so Graf, *Zukunft*, 179.

⁷ Zitate: Karl Anton Rohan, Dem Österreicher. Hugo von Hofmannsthal zum Gedenken, in: *Europäische Revue V* (1929), Heft 5, 293f., hier: 294; Rohan, *Fascismus* (1923), in: *Umbruch*, 20-22, hier: 21.

⁸ Zu Rohans kurz „Kulturbund“ genannter pro-europäischer Organisation ausführlich: Guido Müller, *Europäische Gesellschaftsbeziehungen nach dem Ersten Weltkrieg. Das Deutsch-Französische Studienkomitee und der Europäische Kulturbund*, München 2005, S. 309-456.

Herausgebertätigkeit der *Europäischen Revue* publizierte.⁹ Rohans Aufsatzsammelung „Umbruch der Zeit. 1923-1930“ von 1930, der sich der *zweite Abschnitt* widmet, verdichtete seine politisch-kulturelle „Arbeit“ der vergangenen sieben Jahre nach Ansicht seines Kommentators von Rheinbaben auf vier wesentliche „Züge in Rohans politischem Gesicht, soweit es sich bisher geformt [!]“ hätte: die „Aufgabe der jungen Generation“, „Kulturbund“ und „Europapolitik“ und „deutsch-österreichischen Zukunft“. Im *dritten Abschnitt* werden Rohans Form- und Gestaltkonzepte für Europas Erneuerung mit Seitenblicken auf seine 1937 vorgelegte erste Autobiographie „Schicksalsstunde Europas“ vorgenommen, die seine politische Selbstverortung unmittelbar vor dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 zeigt.

*Form und Gestalt Europas in Rohans Programmschrift
Europa von 1923*

Der nach sozialem Status, politischer Überzeugung und Selbsteinschätzung „wahre Europäer“ Rohan war um 1919 über die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen des Kriegsendes zur Politik gekommen. Sie berührten ihn, wie Millionen anderer ehemaliger Untertanen der Doppelmonarchie, spürbar. Nicht zuletzt hatte er als „Schwarzgelber“, als

⁹ Rohan fungierte von 1925 bis 1936 als Herausgeber der Zeitschrift: Ina Ulrike Paul, *Konservative Milieus und die Europäische Revue (1925-1944)*, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), *Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890-1960) / Das konservative Intellektuellenmilieu, seine Presse und seine Netzwerke (1890-1960)*, Bern u.a. 2003, 509-555, 510, Anm. 2 zu Auflage, Erscheinung, Herausgeberschaft; Guido Müller, *Von Hugo von Hofmannsthal „Traum des Reiches“ zum Europa unter nationalsozialistischer Herrschaft: die „Europäische Revue“ 1925-1936/44*, in: Hans-Christof Kraus (Hg.), *Konservative Zeitschriften in Deutschland zwischen 1900 und 1945*, Berlin 2003, 155-186; Ders., *Europäische Revue*, in: Caspar von Schrenck-Notzing (Hg.), *Lexikon des Konservatismus*, Graz, Stuttgart 1996, 162f.

der er dem Haus Habsburg seine Loyalität über den Zusammenbruch der Doppelmonarchie hinaus bewahrte, zwischen österreichischer oder tschechischer Nationalität wählen müssen und für die österreichische optiert.¹⁰ Mit dem erklärten Ziel der friedlichen europäischen Einigung setzte Rohans scheinbar unpolitische, pro-europäische Initiative auf dem Feld kultureller Verständigungsbemühungen an, und zwar in bewusster Abkehr von den gescheiterten Verhandlungen über die Reparationszahlungen seit der Londoner Konferenz von 1921. Sie reihte sich als nach ihrem „Umfang ... bedeutendste“ in die frühen kulturellen bzw. intellektuellen „Verständigungsoffensiven“ ein, zu denen u.a. auch die *Libres Entretiens* in der Rue Visconti in Paris oder die Sommergespräche von Pontigny gehörten.¹¹ Als bedeutendste Konkurrenz zeigte sich seit 1924 die auf direkte Einwirkung auf die

¹⁰ Abgewandelt zitiert Rohan Erläuterungen zu den „Schwarzgelben“, in: Karl Anton Rohan, *Heimat Europa. Erinnerungen und Erfahrungen*, Düsseldorf, Köln 1954, S. 205. – Rohans Familiensitz Albrechtsberg lag im habsburgischen Böhmen.

¹¹ Dazu in Auswahl: Müller, *Gesellschaftsbeziehungen*; Undine Ruge, *Die Erfindung des »Europa der Regionen«. Kritische Ideengeschichte eines konservativen Konzepts*, Frankfurt a.M. [u. a.] 2003; Klaus Große Kracht, «Ein Europa im Kleinen». Die Sommergespräche von Pontigny und die deutsch-französische Intellektuellenverständigung in der Zwischenkriegszeit, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 27 (2002), S. 144-169; Oliver Burgard, *Das gemeinsame Europa – von der politischen Utopie zum außenpolitischen Programm. Meinungs austausch und Zusammenarbeit pro-europäischer Verbände in Deutschland und Frankreich, 1924-1933*, Frankfurt a.M. 2000; François Chaubet, *Paul Desjardins et les Décades de Pontigny*, Paris 2000; Hans Manfred Bock, Europa als republikanisches Projekt. Die *Libres Entretiens* in der rue Visconti/Paris und die *Décades* von Pontigny als Orte französisch-deutscher Debatte und Begegnung, in: *Lendemains* 20 (1995), Heft 78/79, S. 122-156; Ders., Emile Mayrisch und die Anfänge des Deutsch-Französischen Studienkomitees, in: *Galerie. Revue culturelle et pédagogique* 4 (1992), S. 560-585. – Zitat: Schulz, Matthias, Der Europäische Kulturbund, in: Institut für Europäische Geschichte (Hg.), *Europäische Geschichte Online (EGO)*, Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schulzm-2010c-de> URN: urn:nbn:de:0159-2010102524 [14.11.2016].

große Politik zielende „Paneuropa“-Bewegung von Rohans Landsmann Graf Coudenhove-Kalergi.¹² Die aus habsburgischem Adel stammenden und nahezu gleichaltrigen Gründer traten als politische Amateure an die Öffentlichkeit.¹³ Beide engagierten sich seit den frühen 20er Jahren für die friedliche europäische Einigung, beide wandten sich in ihren programmatischen Schriften dezidiert an die Jugend Europas.¹⁴ Anklang fanden ihre Ideen bis zum Beginn der 30er Jahre in Österreich, dem Deutschen Reich, Belgien, Luxemburg und Frankreich und hier wiederum in elitären liberal-konservativen bis rechten Milieus, denen sowohl ihre Förderer als auch ihre präsumtiven Mitglieder und Autoren sowie der Großteil

¹² Zum Vergleich der Persönlichkeiten, ihrer politischen Ziele, Organisationen und Zeitschriften s. Ina Ulrike Paul, Einigung für einen Kontinent von Feinden? R. N. Coudenhove-Kalergis „Paneuropa“ und K. A. Rohans „Reich über Nationen“ als konkurrierende Europaprojekte der Zwischenkriegszeit, in: Heinz Duchhardt/István Németh (Hg.), *Der Europa-Gedanke in Ungarn und Deutschland in der Zwischenkriegszeit*, Mainz 2005, 21-45.

¹³ Zu Richard Nikolaus Graf Coudenhove-Kalergi (1894-1972) s. die Biographien von Anita Ziegerhofer-Pretenthaler, *Botschafter Europas. Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi und die Paneuropa-Bewegung in den zwanziger- und dreißiger Jahren*, Wien [u. a.] 2004; Vanessa Conze, *Richard Coudenhove-Kalergi. Umstrittener Visionär Europas*, Zürich 2004; Anne-Marie Saint-Gille, *La »Paneeurope«. Un débat d'idées dans l'entre-deux-guerres*, Paris 2003. – Eine kritische Biographie des Prinzen Karl Anton Rohan (1898-1975) fehlt noch. Deshalb beruhen biographische Angaben überwiegend aus Rohans Memoiren und weiteren Selbstauskünften (*Internationales Biographisches Archiv* 15/1956 v. 2.4.1956, „Munzinger Archiv“). Eine Ausnahme bilden die im Folgenden zitierten, auch auf Archivmaterialien basierenden Publikationen von Guido Müller; Ders., Karl Anton Rohan, in: Caspar v. Schrenck-Notzing (Hg.), *Lexikon des Konservatismus*, Graz, Stuttgart 1996, 463-465.

¹⁴ Zitat: Rochus Freiherr von Rheinbaben [1893-1937], Einleitung, in: Rohan, *Umbruch*, 8. – Vgl. die Programmschriften von Richard N. Coudenhove-Kalergi, *Panoeuropa*, Wien, Leipzig 1923 (4. Aufl. 1926!), bei dem das Vorwort mit einem Aufruf an die „Jugend“ (9) endet, und Rohan, *Europa*, sowie Ders., *Europäische Jugend* (1923), in: *Umbruch*, 19.

der Leserschaft ihrer Zeitschriften entstammten.¹⁵ Für diese seine Unternehmungen erhielt Rohan finanzielle Unterstützung von Seiten internationaler Bankiers und Industrieller, wie sie übrigens auch der konkurrierenden „Paneuropäischen Union“ zugutekam.¹⁶

Rohan war seine geringe praktische Erfahrung kein Hindernis für seine Pläne. Als Angehöriger des europäischen Hochadels genoss er finanzielle Unabhängigkeit und verfügte über die Beziehungen seiner europäisch verzweigten Familie in die führenden Kreise Österreichs und der Nachfolgestaaten der Habsburger Monarchie ebenso wie in diejenigen Frankreichs oder Deutschlands.¹⁷ Sein soziales Kapital, das die Expertise auf politischem Parkett aufwog, öffnete ihm den Zugang zu den „Kulturoberschicht“ genannten, gebildeten Milieus Europas, auf deren Mitwirkung an der neuen geistigen Einheit des Kontinents er setzte.¹⁸ Da sich Rohan als typischer Angehöriger jener jungen kriegserfahrenen Generation verstand, die „den ersten Schritt ins Leben in militärischer Uniform getan“ hatte, war dieser seiner Ansicht nach die Teilung der Menschheit in Führer und Geführte „die selbstverständliche“; die Aufgabe der jungen Generation nach der weltgeschichtlichen Zeitenwende des Krieges heiße „Gemeinschaft“, ihre Mission

¹⁵ Paul, *Konservative Milieus*, 514.

¹⁶ Die Förderer des Prinzen Rohan in Österreich, Frankreich und Deutschland zählt auf: Guido Müller, *Jenseits des Nationalismus? „Europa“ als Konzept grenzübergreifender adlig-bürgerlicher Elitendiskurse zwischen den beiden Weltkriegen*, in: Heinz Reif (Hg.), *Adel und Bürgertum in Deutschland II: Entwicklungslinien und Wendepunkte im 20. Jahrhundert*, Berlin 2001, 235-268, hier: 256f., 259. – Zur Finanzierung der *Europäischen Revue* (nicht des Kulturbundes) Ders. in: *Von Hugo von Hofmannsthal's „Traum des Reiches“*, 155, 162-164.

¹⁷ Sein Vater Alain Prinz Rohan war k.u.k. Kämmerer, Geheimer Rat und erbliches Mitglied des österreichischen Herrenhauses gewesen, sein Urgroßvater mütterlicherseits, Karl Wilhelm Phillip Fürst von Auersperg, hatte u.a. als Oberstlandmarschall von Böhmen und Ministerpräsident amtiert.

¹⁸ Rohan, *Europa*, 40.

sei der Aufbau einer „tieferen nationalen“ Gemeinschaft in einem „übernational“ gegliederten Europa.¹⁹

Rohan fasste seine politischen Ideen zu Europa 1923 erstmals in einer 43 Seiten umfassenden Druckschrift mit dem Titel „Europa. Streiflichter“ zusammen.²⁰ Die merkwürdige kleine Schrift trägt ihren Untertitel „Streiflichter“ zu Recht, denn ihr Verfasser streifte darin fünfzehn Themen der Geschichte und Gegenwart Europas. Mit dem einigen christlichen Abendland des Mittelalters („das große, einheitliche, geographisch fast nicht differenzierte Abendland katholischer Christenheit“)²¹ leitete er ein, und den Abschluss bildete seine Mitteilung an die Leserschaft, er habe „keine rein sachliche Darstellung geben“, sondern vielmehr „persönliche Eindrücke“ vermitteln wollen; unter Verwendung der Stilmittel Vereinfachung und Überzeichnung habe er beabsichtigt, das „Erkenntnis-Inventar“ des europäischen „Kulturbundes“ aufzuzeigen.²² Eklektizistisch in der Denkweise und affirmativ in der Darstellung, richtete sich Rohans kleine Programmschrift an die Zielgruppe der Gleichgesinnten und ohnehin Überzeugten. Im ersten, mit „Geistliches und weltliches Schwert“ übertitelten Abschnitt sprach Rohan im Sinne der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie das Verhältnis von Kirche und Staat

¹⁹ Rohan hatte dem k.u.k. Ulanen-Regiment Nr. 2 angehört, das vor 1915 K.u.k. Galizisches Ulanen-Regiment „Fürst zu Schwarzenberg“ Nr. 2 hieß, weshalb er von den Schwarzenberg-Ulanen sprach. Zitat 1: Rheinbaben, Einleitung, in: Rohan, *Umbruch*, 8. Vgl. Richard N. Coudenhove-Kalergi, *Panuropa*, Wien, Leipzig 1923 (4. Aufl. 1926!), dessen Vorwort mit einem Aufruf an die „Jugend Europas“ (S. 9) endet, und Karl Anton Rohan, *Europäische Jugend* (1923), in: Ders., *Umbruch*, 19. – Zitat 2: Rohan, *Die Aufgabe unserer Generation*, in: Ders., *Umbruch*, 27, 29.

²⁰ Den vollständigen Titel s. in Anm. 3. Die Schrift erschien wie Coudenhove-Kalergis „Adel“ (1922) in derselben Reihe „Der Neue Geist“ des gleichnamigen Leipziger Verlages von Peter Reinhold; Paul, *Konservative Milieus*, 510 Anm. 2; Müller, *Jenseits des Nationalismus?*, 248 mit Aufzählung weiterer Autoren.

²¹ Rohan, *Europäisches Kulturbewußtsein der Gegenwart* (1930), in: *Umbruch*, 133-142, 135.

²² Rohan, *Europa*, 42f.

an; die „Kulturträger“ beider Institutionen seien die Krieger und die Kleriker gewesen und hätten als Adel des Schwertes und des Geistes jene Führungsschicht dargestellt, deren Zusammenwirken Europa den Frieden, deren Konflikte aber – wie die zwischen König und Adel, zwischen Zentralismus und Föderalismus – zu Europas Selbstzerstörung geführt hätten. Damit waren die für das neue Weltbild einheitlichen Stils wichtigen Mittelalter-Topoi der abendländischen christlichen Einheit und der ständestaatlichen Gesellschaft eingeführt, mit der das antidemokratische und antilibérale Denken der Weimarer Republik (und nicht nur dieser) für die konservative Revolution warb.²³

Die nächsten, kapitelweise getrennten und dennoch ineinander verwobenen Themen bildeten „Adel“, „Bürgertum“ und „Proletariat“. Rohan skizzierte deren Entstehung, Ideale und Aufgaben, um zu zeigen, dass die ständestaatliche Gliederung der Gesellschaft in der Neuzeit weder aufgehoben noch überwunden worden sei. Seiner Auffassung nach handelte es sich bei dem Proletariat um ein mit der Französischen Revolution bzw. der Industrialisierung vom Stadtbürgertum abgespaltenes Segment des arbeitenden Bürgertums. Bürgertum und Proletariat unterschieden sich allein durch ihr Verhältnis zum Besitz: sei „Freiheit des Besitzens“ den Einen einziges politisches Ideal, gelte die „Sehnsucht nach bürgerlichem Besitz“ den Anderen als Ersatz für den revolutionären Impuls der kommunistischen Anfänge. Überhaupt seien Besitz, Rationalismus und Individualismus „durchaus bürgerliche Angelegenheiten“ und diese Aussage, so wäre zu ergänzen, eine durchaus antilibérale. Der Adel, von alters her über Besitz, Macht und Familienbindungen verfügend – die in der parlamentarisch-demokratischen Gegenwart nicht mehr unangefochten garantiert waren – , habe sich auf sein

²³ Otto Gerhard Oexle, *Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach*, in: Ders., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zur Problemgeschichte der Moderne* (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116), Göttingen 1996, 137-162, hier: 143.

eigentliches Wesen zu besinnen, das von einer „heroischen“ Lebenseinstellung und den Eigenschaften Reinlichkeit, Anständigkeit, Verantwortungsbewusstsein und Pflichterfüllung gegenüber Gott und dem „weltliche[n] Herrn“ geprägt zu sein habe. Nicht der rechte Flügel der Reaktion, sondern die konservative Revolution sei der politische Ort dieses neuen Adels, denn es gälte, „konservativ die alten Werte mittels der neuen Impulse der Revolution *umzuformen*.“²⁴ Gewährsmann für die Entstehung der neu geformten Führungsschicht Europas war ihm Graf Hermann Keyserling, dessen Darmstädter „Schule der Weisheit“ Rohan selbst besucht hatte. Auch die „Brevier[e] für Einsame“ bzw. „für Unpolitische“ des populären Gesellschaftsschriftstellers Oscar A. H. Schmitz, eines Keyserling-Anhängers, erschien ihm in diesem Zusammenhang wegweisend. Rohan setzte seine romantische Flucht aus der industrialisierten Klassengesellschaft mit ihrer kapitalistischen Wirtschaft in konservativ revolutionärer Attitüde fort, indem er „Die europäische Jugend“ dazu aufrief, „die Maschine“ und „die Technik“ – die Moderne als materialistische, rationalisierte und technisierte Welt – „vom Geiste her“ zu überwinden und „Europa [davon zu] befreien.“²⁵

In dem thematischen Abschnitt „Bolschewismus“, jener dem angeblich existierenden Nationalcharakter der Russen zuzuschreibenden „russische[n] Erscheinung“ und „Religion“, ging es Rohan vor allem um die soziale Transformation der europäischen Nachkriegsgesellschaften: Anerkennend bezeichnete er die „Souveränität des kollektivistisch

²⁴ Rohan, *Europa*, 9. Hervorhebung durch die Verf.in. – Zum Konzept des „Neuen Adels“ s. Dina Gusejnowa, Adel als Berufung. Adelige Schriftsteller im deutschsprachigen Europadiskurs, 1919-1945, in: Eckhart Conze/Wencke Meteling/Jörg Schuster/Jochen Strobel (Hg.), *Aristokratismus und Moderne. Adel als politisches und kulturelles Konzept, 1870 bis 1945*, Köln/Weimar/Wien 2013, S. 252-280; Alexandra Gerstner, Aristokratie und moderne Elite. Geistesaristokratische Neuadelskonzepte zwischen 1910 und 1934 am Beispiel von Kurt Hiller und Edgar J. Jung, in: Ebd., S. 92-105; Dies., *Neuer Adel. Aristokratische Elitekonzeptionen zwischen Jahrhundertwende und Nationalsozialismus*, Darmstadt 2008.

²⁵ Rohan, *Europa*, 19, 20.

organisierten Volkes“ als bleibendes Verdienst des Bolschewismus.²⁶ Letzterer sei durch den gleichen revolutionären und antikapitalistischen Impuls motiviert wie – ausgeführt im nächsten Kapitel – der antibolschewistische italienische „Faschismus“, eine Ideologie und ein Regierungssystem, in dem „die europäische Jugend zum erstenmal [sic] die ihr gemäße politische Form gefunden“ habe.²⁷ Zu derartigen Ideologievergleichen sei aber nur in der Lage, wer nicht die Programme, sondern „ihre Führer“ vergleiche und erkenne, dass sie vom gleichen „Typus“ seien.²⁸ Gegen Internationalismus und Sozialismus, aber für „internationale Solidarität“ trete der Faschismus auf, dessen Credo die Nation sei: „Volk ist stärker als Klasse. Erst muß das Volk in Form gebracht werden, dann kann man sehen, wie man es in die Gemeinschaft der Völker Europas einordnet.“²⁹ Wer diese radikale Um-Formung aus demokratisch-parlamentarischen Systemen in faschistische Ständestaaten vorzunehmen habe, wird hier nicht erläutert, dürfte aber nach später expliziter formulierten Vorschlägen den jeweiligen politischen „Führern“ zugeordnet worden sein. Rohan charakterisierte den italienischen Faschismus in aufeinander folgenden Satzkaskaden als revolutionär, konservativ, traditionell, linksradikal und antipazifistisch; der revolutionäre Impuls des jungen Europa habe sich in seinem Auftreten als „konservative Revolution“ manifestiert.³⁰ Nach diesem Plädoyer für den italienischen Faschismus thematisierte Rohan mit „Deutschland“ das selbstverschuldet untergegangene Wilhelminische Kaiserreich. Er stimmte ausdrücklich Maximilian Hardens politischer Analyse des *status quo* von „Deutschland, Frankreich, England“ aus dem Jahr 1923 zu,

²⁶ Rohan, *Europa*, 21, 22.

²⁷ Rohan, *Europa*, 22.

²⁸ Rohan, *Europa*, 22.

²⁹ Rohan, *Europa*, 23.

³⁰ Rohan, *Europa*, 25.

die er für „das beste Buch“ hielt, „das seit 1914 über deutsche Politik geschrieben“ worden sei.³¹

Mit der Hochschätzung Hardens, der u.a. die Zeitschrift „Die Zukunft“ begründet hatte und Deutschlands Kriegsschuld anerkannte, traf er sich übrigens mit seinem Konkurrenten Coudenhove.³² Man erinnert sofort das vorherige Kapitel zum Faschismus in Italien, wenn Rohan eindringlich betonte, dass die Jugend Deutschlands, wie diejenige der anderen Länder Europas, „ihre Form noch nicht gefunden“ hätte – wohl aber ihr Vorbild.³³ Die deutsche Jugend benötige jedoch einen „Fascismus deutscher Art, eine Bewegung, die die faustischen Gegensätze des Deutschen in eine Form brächte“.³⁴ Diese Form werde es Deutschland ermöglichen, die ihm von der Geographie angewiesene Mittel- und Vermittlerfunktion zwischen Ost und West, Nord und Süd zu spielen. Doch Deutschland kranke seit 1918 „an dem Gegensatz von Politik und Wirtschaft“ – die eine schwächlich, die andere unmoralisch – und es sei dringend erforderlich, dass die allzu selbstbewussten, übernational agierenden Unternehmer als Verkörperung der globalen Wirtschaft „von wahrhaft staatsmännischen Führern“ wieder der Politik bzw. dem Staat untergeordnet würden. Die staatliche Wirtschaftslenkung könne nur mit Hilfe eines einzigen politischen Partners gelingen, nämlich des „aus der Arbeiterschaft herausbrechende[n] deutschen Fascismus“.³⁵ Dem Abschnitt „Deutschland“ folgten als „Die anderen Länder“ Frankreich, Spanien, England und die „west- und südslawischen Völker der kleinen Entente“, der Tschechoslowakei, Rumäniens und Jugoslawiens. Gerade die letzteren hätten „ihre eigene Form noch nicht gefunden“, stünden weiter links als ihr französisches Vorbild, seien revolutionär und nähmen das demokratisch-parlamentarische

³¹ Maximilian Harden, *Deutschland, Frankreich, England*, Berlin 1923; Rohan, *Europa*, 26.

³² Saint-Gille, *Panurope*, 51-53.

³³ Rohan, *Europa*, 26.

³⁴ Rohan, *Europa*, 26.

³⁵ Rohan, *Europa*, 28, 30.

System nicht ganz ernst, wie an dem als Prototypus des neuen Politikers gewürdigten, linksbürgerlichen tschechoslowakischen Schöpfer der *Kleinen Entente* Edvard Beneš gezeigt werden könne.³⁶

Den folgenden Abschnitt übertitelte Rohan nach Oswald Spenglers zyklentheoretischem Hauptwerk „Der Untergang des Abendlandes“, um sich zuerst einmal über das Modewort „Untergang“ zu mokieren. Man habe diesen folgenlos dem deutschen Volk, dem Theater oder der Presse vorausgesagt. Doch dann warnte er ganz im Spenglerschen Sinne unter Hinweis auf die untergegangenen Großreiche vor dem Untergang der Kultur Europas, die durch einen mit den unabsehbaren technischen Möglichkeiten geführten neuerlichen Krieg notwendig liquidiert würde. Die junge, „aus dem Krieg geborene Generation“ müsse eine innere Wende vollziehen, der Adel wieder zum Adel werden, der „kollektivistisch empfindende“ Arbeiter übernehme den gesellschaftlichen Platz des zum Verschwinden verurteilten Bürgertums, während das Bauerntum wie eh und je seine Mission zu erfüllen habe. Diesem ständisch gegliederten Produktionsprozess innerhalb der europäischen Gesellschaften werde die „Überwindung der Technik“, also die konservative Revolution gegen die industrielle Moderne gelingen.³⁷

„Die Vereinigten Staaten von Europa“ – 1923 war der Begriff noch nicht von Graf Coudenhove-Kalergi für Paneuropa monopolisiert – als politische Einheit Europas beschrieb Rohan als über-, nicht als internationalen Zusammenschluss: „Auf den nationalen Autonomien als Säulen, auf den heutigen Staaten als Kapitalen [würde] eine neue große Kuppel gewölbt werden müssen: Die Vereinigten Staaten von Europa.“³⁸

³⁶ Rohan, *Europa*, 32.

³⁷ Rohan, *Europa*, 34, 35.

³⁸ Rohan, *Europa*, 37. Rohan präziserte seine Deutung der „Vereinigten Staaten von Europa“ und grenzte sie von seiner Abendland-Vorstellung ab in: System und Leben. Eine Auseinandersetzung mit Coudenhoves „Paneuropa“, in: *Abendland. Deutsche Monatshefte für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft* 1 (1926) Heft 6, 173-175. P. Frieden [vermut-

Sich wiederholend, schien diese europäische Einigung Rohan solange unmöglich, bis jedes Staatsvolk Europas eine neue politisch-soziale und ökonomische, spezifisch ihm eignende, ständestaatliche „Form“ erreicht hätte: „Zuerst müssen die Völker in ihre Form gebracht werden, jedes muß ... die faule alte Welt liquidieren, und erst wenn jedes real darstellt, was es ist, wird die Form der Gemeinschaft gefunden werden können.“ Nicht nur von innen, auch von außen her war Europas Existenz gefährdet: Von Ferne sah Rohan die Welt des Islam und die „gelbe Gefahr“ Chinas drohen, die schon Kaiser Wilhelm II. heraufbeschworen hatte und deren Abwehr nur mit vereinten europäischen Kräften gelingen könne.³⁹

Mit „Kultur“ und „Kulturbund“ sind die letzten beiden Abschnitte überschrieben. Kultur im kulturarmen Zeitalter buchstabierte Rohan als kulturelle Güter aus, deren wichtigstes die Religion als Ausgangspunkt und „Wurzel aller Kultur“ darstelle. Der Katholizismus müsse mit seinen ewigen Grundlagen und seiner zeitlichen Form wieder zur „großen Ökumene“ werden, Priester und Adelige ihre Rolle als Kulturträger spielen und gemeinsam mit Industrie, Finanz und „alle[n] Geistesmenschen eine Kulturmission von höchster Tragweite“ gegen die technisierte Moderne erfüllen.⁴⁰ Damit waren alle Eliten benannt, die Rohan in seinem „Kulturbund“ anzusprechen gedachte; die Namensgebung „Kultur-Bund“, so erläuterte er, sei absichtsvoll und intendiere die Bindung von Kulturwerten. Als dessen beide Aufgaben beschrieb Rohan *erstens* den Auftrag an „nationale Gruppen“, die kulturelle Oberschicht „zusammenzuhalten“ und damit gesellschaftserhaltend und –bildend zu wirken. Es solle und wolle *zweitens* der Kulturbund „in konservativer Haltung“ die europäische Aufgabe für die „Geistesmenschen“ übernehmen, die „Schaffung Europas

lich ein Pseudonym von Rohan], Paneuropa oder Abendland? Antwort auf einen zweifelnden Brief, in: Ebd. 175-179.

³⁹ Rohan, *Europa*, 37, 38.

⁴⁰ Rohan, *Europa*, 39.

vom Geiste her“ und eben nicht über gemeinsame Interessen und Märkte vorzubereiten.⁴¹

Schon aus Rohans 1923 erschienener Programmschrift „Europa. Streiflichter“ geht demnach hervor, dass er mit seinem geistigen Ziehvater Hugo von Hofmannsthal, aber auch mit Max Scheler und Hermann Graf Keyserling den abendländisch-katholisch-konservativen „Traum des Reiches“ träumte. Rohan imaginierte ein Europa, in dem die parlamentarische Demokratie, der Kapitalismus und der Bolschewismus durch eine autoritär-ständestaatliche, führerorientierte Gesellschaftsordnung nach dem Vorbild des für ihn exemplarischen italienischen Faschismus ersetzt sein würde; dabei hätte jede einzelne Nation diese neue Staatsform national zu adaptieren. Mit den einander dann politisch wie gesellschaftlich angeähnelten Nationen ließe sich die Europas geeinigten Reich realisieren.

Die „Gestaltwerdung des neuen Europa“ in Rohans Umbruch der Zeit. 1923-1930

Im Jahr 1930 ließ Karl Anton Prinz Rohan einen grasgrün kartonierten, in roten Lettern auffallend mit dem Titel „Umbruch der Zeit. 1923-1930“ und in blauen Lettern mit seinem Namen bedruckten Sammelband politischer Essays erscheinen. Der Autor empfahl sich der Aufmerksamkeit der Leserschaft durch ein elegantes schwarzweißes Fotoporträt im Autogrammkartenstil.⁴² Offensichtlich für ein breites Publikum gedacht, bot die Wahl des Verlages Georg Stilke für Rohans Aufsatzband

⁴¹ Rohan, *Europa*, 40, 41, 42.

⁴² Auch Rohans erste Autobiographie mit dem Titel *Schicksalsstunde Europas* (Graz 1937) war mit einem Foto ausgestattet, obwohl einige seiner Zeitgenossen, auch ihm gewogene wie der Maler Max Beckmann, kein günstiges Urteil über sein Äußeres („mehr ... wie ein kleiner Commis“) abgaben. Paul, *Konservative Milieus*, 512. Äußerungen von Joseph Roth, Ludwig Curtius und Max Clauss: Nils Müller, Karl Anton Rohan (1898-1975). Europa als Antimoderne der Konservativen Revolution, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 12 (2011), 179-203, 183, 186f.

den Vorteil, über die üblichen Distributoren hinaus auch in allen deutschen Bahnhofsbuchhandlungen auszuliegen.⁴³ Die beigegebenen „Biographische[n] Daten“, die die Einleitung vom Aufsatzteil trennen, verfasste Rohan in der dritten Person. Er bezeichnete sich als „deutsch-österreichische[n] Aristokrat[en] französischer Abstammung“, dessen hochadlige Familie jahrhundertlang zu den einflussreichsten in Frankreich gezählt habe. Dieser genealogischen Selbstverortung schloss sich die Aufzählung der maßgebenden Einflüsse auf die ‚Formung‘ von Rohans Persönlichkeit an: „Blutserbe, das politische, sudetendeutsche Milieu seiner Jugend, Krieg und Revolution haben den Charakter des heute 32jährigen geformt. Rohan ist Realist, allerdings mit scharf umrissener Ideologie.“⁴⁴ Eine aufwendige Interpretation dieses ‚Selbstporträts in einem Satz‘ übernahm Rochus Freiherr von Rheinbaben, der die Einleitung für den Sammelband unterzeichnete. Der politische Publizist zählte zu den ersten Autoren der *Europäischen Revue*, galt als gemäßigt linksliberal, war der Sohn des preußischen Ministers Georg Freiherr von Rheinbaben, der Rohans Europapläne förderte, und endlich Protégé Gustav Stresemanns, dessen Reden er 1927 herausgegeben hatte.⁴⁵ Die Idee der „Form“ findet sich schon im ersten Absatz von Rheinbabens Einleitung, in der er forderte, dass sich die junge

⁴³ Rohans Aufsatzband erschien im Verlag Georg Stilke in Berlin, der seit 1928 von dessen Enkel Georg H. Stilke geführt wurde. Der Gründer hatte u.a. mit Lindenau die Zeitschriften *Die Gegenwart* und *Nord und Süd* sowie mit Maximilian Harden *Die Zukunft* gegründet und das Konzept der Bahnhofsbuchhandlungen erfunden. S. Art. Georg H. Stilke, in: Walther Killy/Rudolf Vierhaus (Hg.): *Deutsche Biographische Enzyklopädie* 9, [Taschenbuchausgabe] München 2001, 532; Peter Brummund: *Bahnhofsbuchhandel: Von der Versorgung mit Reiseliteralien zum Premiumhandel für Zeitungen und Zeitschriften* (= Dortmund Beiträge zur Zeitungsforschung 61). [Print on Demand de Gruyter Saur] 2005, 1–2, 42–43.

⁴⁴ o.V. [Karl Anton Rohan], *Biographische Daten*, in: Ders., *Umbruch*, 15.

⁴⁵ Die biographischen Angaben zu Rochus Freiherr von Rheinbaben entstammen dem biographischen Artikel in: https://de.wikipedia.org/wiki/Rochus_von_Rheinbaben [Zugriff: 14.11.2016]

Generation angesichts des Übermaßes ihrer Aufgaben nicht „mit ästhetischer Formgebung ... quälen“ dürfe, sondern dass sie „neuen Mut und neue Formen des Charakters, neue Religiosität und neue freie Menschen“ für eine von alten Zwängen befreite, gestaltbare Gegenwart suchen solle.⁴⁶

Das dreigeteilte Inhaltsverzeichnis signalisierte unter den Überschriften „Neue Front“ mit acht Aufsätzen sowie „Europa“ und „Das deutsche Österreich“ mit je dreizehn Aufsätzen die Hauptanliegen, denen sich Rohan mit Erfolg verschrieben hatte, wenn man die öffentliche Aufmerksamkeit als Gradmesser heranzieht, welche die *Europäische Revue* durch ihre bekannten Autoren und der *Europäische Kulturbund* mit seinen Kongressen in Wien, Paris, Mailand und Frankreich erregten.⁴⁷ Die 1923, 1925-27 und 1930 überwiegend bereits in der „Europäischen Revue“ erschienenen Aufsätze des ersten Kapitels „Neue Front“ behandeln die europäische Jugend in der Konfrontation mit den „katastrophisch revolutionären“ Ideologien des „Fascismus“, Bolschewismus und Pazifismus.⁴⁸ Allen hier zusammengefassten Aufsätzen gemeinsam ist ihr Plädoyer für eine faschistische Gesellschaftskonzeption; die „neue Front“ war eröffnet zwischen dem Faschismus als einzigem für die Gegenwart geeigneten politischen Ideal der europäischen Jugend auf der einen Seite und den zu bekämpfenden internationalistischen Ideologien des revolutionären Bolschewismus und des „weichlichen“ Pazifismus auf der anderen Seite.

Die die Einigung Europas tragenden „ausschlaggebenden Kräfte der Völker“ kämen genau dann zur Wirkung, wenn jede europäische Nation ihre politisch-soziale Einheit erreicht und eine einheitliche Ausrichtung der Nationen auf Europa stattgefunden habe.⁴⁹ Neu an dieser vielfach variierten

⁴⁶ Rheinbaben, Einleitung, in: Rohan, *Umbruch*, 5.

⁴⁷ Müller, *Jenseits des Nationalismus?*, 246.

⁴⁸ Zitat: Rohan, Inventar der politischen Grundhaltung im heutigen Europa, in: *Umbruch*, 37-56, 38.

⁴⁹ Rohan, Die Utopie des Pazifismus, in: *Europäische Revue* 1 (1925), Heft 2, 131f. (Rubrik „Der Horizont“, Glossen des Herausgebers).

Gedankenführung war die Konsequenz: Den Weg zu dieser Neuformung müsse die junge Generation beschreiten. Sie sei entschlossen, „sich *politische Formen* zu schaffen, die ihrem, d.i. des 20. Jahrhunderts, Lebensgefühl entsprechen.“ Nicht in der Hitze revolutionären Geschehens, sondern auf dem Weg des „kalten Verfahrens, des bewußten architektonischen Umbaus unserer Gesellschaft“, also der „Schaffung einer organischen *Gesellschaftsform*“, werde man sowohl im Innern den Klassenkampf als auch nach Außen die internationalen Konflikte erfolgreich lösen.⁵⁰ Die neuen Formen kehren wieder in den Architekturmetaphern dieses planvollen, angeblich organischen Umbaus, der tatsächlich eine ständestaatliche Dekonstruktion der demokratisch verfassten europäischen Nationen (der „Säulen“) im Inneren war; in diesen Methaphernbestand gehörte auch die das Abendland krönende Kuppel, wie sie die mittelalterliche Sakralarchitektur über Europa verbreitet hatte: „Der Weg zu Europa geht über die Nation, Europa kann organisch nur als ein Kuppelbau entstehen, der auf den Säulen der nationalen Kräfte ruht.“⁵¹ Hier war die abendländische Idee eines „traditionalistischen Europa“ aufgerufen, die sich im politischen Auftrag an die junge geläuterte Frontkämpfergeneration, an Jungkonservative und Jungkatholiken manifestierte:⁵² „Der deutschen Katholiken Lebenslinie weist auf zwei Ziele, die nicht neben-, sondern

⁵⁰ Rohan, Inventar der politischen Grundhaltung im heutigen Europa, in: *Umbruch*, 38, 56. Hervorhebung durch die Verf.in. – In diesem zentralen Aufsatz konfrontiert Rohan den sog. nationalen, katholischen, liberalen, demokratischen, sozialistischen „Menschen“ mit den jeweils anderen, um im Schlußabschnitt „Die junge Generation“ in faschistische Parolen auszubrechen: „Jede Jugend will Parolen, Fahnen“, „Unser Lebensgefühl ist also religiös und sozial“, „Der Nationalismus der Jugend ist ebenso kollektivistisch wie ihr Sozialismus“ (54f.).

⁵¹ „Einheit Europas bedingt zuerst Einheit innerhalb der Nation“, wurde dieser Satz fortgesetzt. – Rohan, Die Utopie des Pazifismus, in: *Europäische Revue* 1 (1925) Heft 2, 131f. (Rubrik: Der Horizont. Glossen des Herausgebers).

⁵² Rohan, *Die Aufgabe* (Einzeldruck), 23. „Die Jugend hat im Schützengraben die Demut gelernt, die zur Religion führt. ... Unsere Generation hat

hinter-, oder noch besser ineinander liegen: deutsche Einheit – europäische Einheit, Volksgemeinschaft – Abendland oder geeinigtes Europa“, schrieb Rohan 1925, alle wesentlichen Schlagworte seines konservativ-revolutionären Europäismus miteinander verklammernd. Im gleichen Jahr hieß er in seiner *Europäischen Revue* die Zeitschrift *Abendland* als neue Bundesgenossin für die gemeinsame Mission willkommen, „den deutschen Standpunkt zu Europa“ herauszuarbeiten, wie er selbst es dort in mehreren programmatischen Artikeln unternahm:⁵³ „Die ‚Europäische Revue‘ kann diese Tat aus ganzem Herzen begrüßen, beweist sie doch wiederum, daß die Idee Europa marschiert, daß die Welle hochgeht, die auch ihre Welle ist.“⁵⁴ Es verwundert angesichts von Rohans grundsätzlich antidemokratischer Stoßrichtung nicht, dass er als politisch aktuellen Gegner der katholischen Abendlanddiskussion den politischen Liberalismus identifizierte.⁵⁵

ein Verhältnis zum Ewigen gefunden.“ Rohan, *Die Aufgaben* (Broschüre), 9.

⁵³ Rohan zu „Abendland“, in: *Europäische Revue* 1 (1925), Heft 8, „Der Horizont“, 140f. – Zu der Zeitschrift „Abendland“ mit ihrem Herausgeber Hermann Platz, dem Schriftleiter Friedrich Schreyvogel, einem Anhänger Rohans, und zu Rohans im Spektrum des Kulturkatholizismus Carl Schmitt nahestehender Position s. Otto Weiss, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900-1933*, Regensburg 2014, 190-193; Dagmar Pöpping, *Abendland: christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*, Berlin 2002, 124-130.

⁵⁴ Zu den von Rohan genannten Mitbegründern, Unterstützern und späteren Autoren der neuen Zeitschrift zählten Hermann Platz, Jakob Kneip, Altbundeskanzler Seipel, Friedrich Schreyvogel, Hermann Fichtner, Pierre Frieden, Goetz Briefs und Peter Wust. Ausführlich dazu: Pöpping, *Abendland*, 100-123. – Zum Zusammenhang mit den deutsch-französischen Verständigungsbemühungen: Plichta, (wie Anm. 1); Guido Müller, Vanessa Plichta, Zwischen Rhein und Donau. Abendländisches Denken zwischen deutsch-französischen Verständigungsinitiativen und konservativ-katholischen Integrationsmodellen 1923-1957, in: *Journal of European History / Revue d'histoire de l'intégration européenne / Zeitschrift für Geschichte der europäischen Integration* 5 (1999) N° 2, 17-47.

⁵⁵ Rohan, Inventar der politischen Grundhaltung im heutigen Europa, in: *Umbruch*, 45: „Der politisch aktuelle Gegensatz zu Katholizismus heißt Liberalismus.“

Einem Europa, das „substantielle Wirklichkeit“ besaß, und der „Gestaltung“ dieses „neuen Europa“ galt Rohans zweites politisches Hauptanliegen.⁵⁶ Jetzt ging es um die neue Form für die Staatenwelt Europas, nachdem sich Deutschland von seiner außenpolitischen Ohnmacht während der Locarno-Ära erholt hatte und nun die Initiative ergreifen konnte, während Österreich nach schweren innenpolitischen Krisen zu einer starken Präsidialrepublik umgewandelt worden war. Die überwiegend aus der zweiten Hälfte der Zwanziger Jahre datierenden Aufsätze wandten sich, geopolitisch argumentierend, der Außen-, Welt- und Militärpolitik zu. Europa zerfiel „in wesensverschiedene Teile, in geopolitisch wie psychologisch bedingte Kraftfelder“.⁵⁷ Eines dieser europäischen Kraftfelder bildete Westeuropa, bestehend aus Frankreich, Spanien, England, die mit ihrem weit über den Kontinent hinaus gerichteten Interessen „nur als See- und Kolonialvölker zu begreifen“ seien.⁵⁸ Italien zählte Rohan zu Westeuropa und apostrophierte es zugleich als „de[n] Süden“, dem Europa „seine größten Wiedergeburten verdankt“ – zuletzt die faschistische, denn Italien habe einen „straffen Staat“ aufgebaut und ihm das Proletariat als tragende Schicht der „faschistischen Arbeiter“ eingegliedert.⁵⁹ Rohans positive Haltung zum italienischen Faschismus war schon 1923 klar erkennbar gewesen; jetzt, 1930, akzentuierte er sie vor dem Hintergrund des zwischen Italien und Österreich abgeschlossenen Freundschaftsvertrages umso deutlicher, als sich ohnehin die faschistischen Einflüsse auf die österreichische Innenpolitik verstärkten.

⁵⁶ Rohan, Deutsche Europapolitik (1930), in: *Umbruch*, 126-133, 129.

⁵⁷ Rohan, Westeuropa, in: *Umbruch*, 84-101, 84f. S. dazu Hans-Manfred Bocks Publikationen zur deutsch-französischen Verflechtungsgeschichte; Müller, *Deutsch-französische Gesellschaftsbeziehungen*; Ruge, *Die Erfindung des „Europa der Regionen“*.

⁵⁸ Rohan, Westeuropa, in: *Umbruch*, 99.

⁵⁹ Rohan, Zwischen West und Ost, in: *Umbruch*, 67; Rohan, Westeuropa, in: ebd., 99.

Mitteleuropa, jenes heterogene Vorkriegskonzept widersprüchlicher Ziele, umfasste für Rohan den „politischen Raum, der durch die Friedensverträge ein völlig neues Gesicht bekommen“ habe. Es sei derzeit in „zwei feindliche Welten, die bürgerlich-besitzende und die proletarisch-besitzlose“ gespalten.⁶⁰ Frankreich folgend, hätten sich die neu begründeten Staaten „gegen uns, das führende Kulturvolk in diesem Raume“ verbündet; „alle Neuformung Mitteleuropas“ sei dadurch ungemein erschwert.⁶¹ Der wirtschaftliche und politische Aufschwung der destabilisierten Mitte Europas, zu dem das Deutsche Reich und, in Rohans Diktion, der „Donauraum“ bzw. die von den Pariser Vorortverträgen „geschaffenen Kleinstaaten“ zählten, sollte durch die Deutschen als *primus inter pares* angeführt werden.⁶² Keinesfalls allerdings war mit der wirtschaftspolitischen Neuordnung Mitteleuropas „eine gewaltsame Eroberung der süd-östlichen Nachbarn oder eine direkte politische Hegemonie Deutschlands“ gemeint, sondern eine föderative Einigung souveräner Staaten und die Förderung gemeinsamer wirtschaftspolitischer Interessen.⁶³ Lösungsversuche des so genannten Minderheitenproblems in Mittel- und Südosteuropa mussten bei der erfolgreichen Integration der nationalen Minderheiten in die neu geschaffenen Nationalstaaten ansetzen; nach Ansicht des habsburgisch denkenden Rohan sollte es das Hauptziel einer „klar umrissene[n] mitteleuropäische[n] Politik“ sein, ein Minderheitenstatut auszuarbeiten und sich für die Einrichtung eines überstaatlichen Minderheitenschiedsgerichts einzusetzen. Rohan selbst ging mit Vertretern der betroffenen Staaten Deutschland, Österreich, Rumänien, der Tschechoslowakischen Republik und Ungarn im April 1930 ans Werk und konnte noch im gleichen Jahr die Ergebnisse in einem gemeinsam ausgearbeiteten

⁶⁰ Rohan, Ein Jahrzehnt (1928), in: *Umbruch*, 77-101, 82; Rohan, Westeuropa, in: ebd., 99. Vgl. Jacques Le Rider, *Mitteleuropa. Auf den Spuren eines Begriffes*, Wien 1994, 136f., 149.

⁶¹ Rohan, Westeuropa, in: *Umbruch*, 85.

⁶² Rohan, Ein Jahrzehnt (1928), in: *Umbruch*, 82.

⁶³ Plichta, *Reich – Europa – Abendland*, 62.

„Minderheitenstatut“ vorlegen.⁶⁴ Rohans Konzept regte erstmals an, Minderheiten den Status einer Kollektivpersönlichkeit zuzubilligen, die in strittigen Fällen den Prozessweg an öffentlichen Gerichten suchen können sollten.⁶⁵ Diese Forderung war politisch umstritten und mit den amtierenden Regierungen der über einzelne Vertreter beteiligten Staaten, von denen keine unterzeichnete, auch nicht umsetzbar.

In seinen jedes Jahr erscheinenden „Genf“-Artikeln behandelte Rohan den Völkerbund, dem das Deutsche Reich seit 1926 angehörte. Friedenswahrung in militärischer Stärke (Aufrüstung) oder „Frieden aus Angst“ bildeten in Rohans Lesart die beiden Optionen, zwischen denen die deutsche Europapolitik zu entscheiden hatte. Auch in diesem Zusammenhang war die Frage der ‚Form‘ der Gesellschaft die entscheidende für die künftige ‚Gestalt‘ Europas: 1927 beschwor Rohan „eine positiv gerichtete, die Macht der Völker erhöhende Gemeinschaftsform“, denn das korporative Gesellschaftsmodell des Faschismus erschien ihm als die einzige Form, die den „ewigen Frieden“ in Europa begründen“ könne.⁶⁶ Solange aber die kontinentale Politik von ‚linker‘ Demokratie und ‚rechtem‘ Nationalismus dominiert sei und an der Souveränität der Einzelstaaten festgehalten werde, könne es höchstens zu einer „fragwürdige[n] Treuga Dei“ kommen, einer von Staaten getragenen Waffenruhe.⁶⁷

⁶⁴ Entwurf eines Minderheitenstatus. In: *Europäische Revue* 6 (1930), 455-466. Der zugehörige Redaktionskommentar hebt hervor, dass das Statut in Form einer „politischen Aussprache privaten Charakters über europäische Nationalitätenprobleme, mit besonderer Rücksicht auf die Lage der Staaten und nationalen Minderheiten in Mittel- und Südosteuropa ... in gemeinsamer Arbeit“ von Angehörigen der Mehrheitsvölker und Volksgruppen oder Minderheiten entwickelt worden sei. – Rohan, Das Problem der nationalen Minderheiten (1930), in: *Umbruch*, 120-126; Zitat: Zukunftsfragen deutscher Außenpolitik (1929), in: ebd., 101-111, 106.

⁶⁵ Rohan, Das Problem der nationalen Minderheiten (1930), in: *Umbruch*, 125; auch in: *Europäische Revue* 6 (1930), Heft 6.

⁶⁶ Rohan, Genf (1927), in: *Umbruch*, 72-75, 74.

⁶⁷ Rohan, Genf (1927), in: *Umbruch*, 75. Rohan bezieht sich auf das mittelalterliche Zusammenwirken von geistlicher und weltlicher Macht, die

Unter dem Dreiklang „Abrüstung – Friede – Europa“ forderte Rohan deshalb von der deutschen Politik, von den „Denkformen“ der Anderen abzulassen und ihre Verantwortung für das Abendland wahrzunehmen; sie bestünde für das Deutsche Reich darin, ausdrücklich dem „übertriebenen Nationalismus“ abzuschwören, „endgültig“ auf Kolonialpolitik zu verzichten und (wie alle anderen Nationen!) die Kriegsschuld anzuerkennen.⁶⁸ Mit einem Appell zur „Erneuerung auf allen Gebieten“ schloss Rohan seinen programmatischen Artikel „Europäisches Kulturbewußtsein der Gegenwart“, in dem er die Gründungsanliegen der *Europäischen Revue* und des Kulturbundes, die geistige Einigung Europas, in seine spezifische, dem italienischen Futurismus nahestehende Interpretation der Idee des „Neuen Menschen“ münden ließ: Not tue „neues Denken, neues Schauen; neues Bauen, neue Staaten; neuer Mut und neue *Form* des Charakters; neue Religiosität und vor allem neue freie Menschen.“⁶⁹ Dieses Heilsversprechen des allumfassenden Neuanfangs aus traditionellen, nicht von Zukunftsangst besetzten Formen war ebenso Hofmannsthals „schöpferischer Restauration“ verpflichtet, wie sie die gestaltbare Gegenwart beglaubigte, von der Rheinbaben in seiner Einleitung schrieb.

Das *dritte* Hauptanliegen, das Ende der 1920er Jahre immer breiteren Raum in Rohans Denken und politischem Handeln einnahm, war das „Deutsche Österreich“ und dessen politische Aufgabe in Europa. Der Österreicher sei „immer homo catholicus und Abendländer“ gewesen, außerdem der einzige

durch „Gottesfrieden“ (*pax dei*) und „Waffenruhe Gottes“ (*treuga dei*) „wahren Frieden“ schaffen konnten.

⁶⁸ Rohan, „Abrüstung – Friede – Europa“ (1928), in: *Umbruch*, 75-77, 77. – „Jede Nation muß das ‚j'accuse‘ zu sich selbst sprechen lernen im Sinne des Wortes Christi vom Splitter im Auge des Nächsten und vom Balken im eigenen Auge.“ Diese Forderung sei kein „uneuropäischer Gandhiismus, sondern tiefstes Gebot europäischer Ritterlichkeit“, eines Ideals, das „Herren und Arbeiter“ als „Typen dieser Zeit“ teilten. Rohan, *Die Aufgaben* (Broschüre), 24f.; ders., *Zukunftsfragen deutscher Außenpolitik* (1929), in: ebda., 110f.

⁶⁹ Vergleiche zu dieser umfassenden Neukonzeptionierung Anm. 4.

„europagültige Typ“, insistierte Rohan; Österreich läge mitten in Europa und müsse im Bewusstsein seiner Reichstraditionen dessen geistige Führung übernehmen.⁷⁰ Es war nur folgerichtig, dass er bis zum Ende der zwanziger Jahre, während derer sich die Reichsthematik in der *Europäischen Revue* bis hin zu einem Kulminationspunkt im Jahr 1933 verstärkte, die meisten seiner Aktivitäten von Österreich aus entfaltete. Dort hatte er seine geistigen Mentoren gefunden und die treuesten seiner politischen Verbündeten, sein Schloss Albrechtsberg war Redaktionssitz der *Europäischen Revue* und im Jahr 1930 sogar Tagungsort des Kulturbundes.⁷¹

1926 hatte Rohan seiner damals gerade ein halbes Jahr existierenden, als „Zeitschrift Europas, Revue der tatsächlichen Entscheidungen“ apostrophierten *Europäischen Revue* die gleichen vier Themenschwerpunkte wie dem Kulturbund verschrieben, deren erster „Das österreichische Problem“ war.⁷² Problematisch geschwächt sei dieses neue Österreich und von der Gefahr eines Bürgerkrieges bedroht, doch müsse es gerade jetzt „seine alte Tradition in neuen Formen wieder aufnehmen und in Deutschland und Europa zum Träger der neuen Reichsidee werden.“⁷³ Diese Aufgabe verlange die „vorläufige“ staatliche Selbstständigkeit und Entschlussfrei-

⁷⁰ Rohan, Österreich (1927), in: *Umbruch*, 148f. Zur Verstärkung der „Reichs-Diskussion“ in der „Europäischen Revue“ mit dem Ende der zwanziger Jahre: Paul, *Konservative Milieus*, 526-530.

⁷¹ War der Redaktionssitz Schloss Albrechtsberg, so Rohans im Impressum der *Europäischen Revue* 9 (1929) angegebene „Privatadresse“ Wien I, Parkring 8.

⁷² „Ebenso wie der ‚Kulturbund‘ [wolle] die ‚Europäische Revue‘ europagültige Qualität organisieren und zur Wirkung bringen.“ Rohan, Zum Beginn des zweiten Halbjahres, in: *Europäische Revue* 1 (1925), Heft 7, 58f. Die anderen drei Schwerpunkte widmeten sich den politischen Strömungen, europäischen Phänomenen und der Kulturkritik.

⁷³ Rohan, Österreichs politische Aufgabe in Europa (1928), in: *Umbruch*, 153-156, 153. Vgl. Rohan, Österreichs politische Aufgabe in Europa, in: *Das Neue Reich* 11. (1928/29), 588f., zit. nach: Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, 205.

heit, betonte Rohan noch 1927 und ließ sich allenfalls auf einen „innere[n], geistig-seelische[n] Zusammenschluß“ ein, wobei er gegen das Anschlussverbot prophezeite, dass „keine Macht der Welt“ diesen werde verhindern können, wenn seine Zeit gekommen sei.⁷⁴ Sein an Hofmannsthal und George anklingendes „ewiges Österreich“ sah er zum Träger der neuen Reichsidee für Deutschland in Europa bestimmt.⁷⁵ Letztere sei „in stetigem Wandel ihrer geschichtlichen *Form* auf uns gekommen“ und man ahne „ihre moderne *Gestalt* am Horizont der Zukunft.“⁷⁶ 1929 regte Rohan die Gründung des *Österreichischen Klubs* an, der sich die „gesellschaftliche“ Überbrückung der „Gegensätze zwischen Links und Rechts“ in Österreich auf die Fahnen schrieb.⁷⁷ Wie schon bei seinem Kulturbund oder den Zeitschriftenprojekten legte Rohan großen Wert auf Überparteilichkeit und die Einbeziehung der Hochfinanz: Der Unternehmer Julius Meinl II. – der 1929 als Autor der *Europäischen Revue* auftrat – präsierte dem *Österreichischen Klub*, der sowohl die Förderung des bis April 1929 amtierenden Bundeskanzlers Ignaz Seipel als auch diejenige des sozialdemokratischen Bürgermeisters von Wien, Karl Seitz, genoss.⁷⁸ Als publizistisches Organ fungierte die Halbmonatsschrift *Das neue Österreich*, die Rohan als Vizepräsident des *Österreichischen Klubs* selbst redigierte und in seiner *Europäischen Revue* als „Plattform repräsentativer Aussprache im Sinn einer europäisch orientierten Reichspolitik

⁷⁴ Rohan, Österreich (1927), in: *Umbruch*, 152f.

⁷⁵ Rohan, Österreichs politische Aufgabe in Europa, in: *Umbruch*, 153.

⁷⁶ Rohan, Österreichs politische Aufgabe in Europa, in: *Umbruch*, 155.

⁷⁷ Rohan: Eröffnungsrede im Österreichischen Klub (1929), in: *Umbruch*, 156f.

⁷⁸ Im Rückblick dazu: Rohan, *Heimat Europa*, 59. – Zur Firmengeschichte der Julius Meinl AG s. Gustav Otruba, Art. Meinl, Julius. In: *Neue Deutsche Biographie* 16 (1990), 675-679; zu dem renommierten österreichischen Politiker Karl Seitz (1869-1950), der 1923-1934 Bürgermeister und Landeshauptmann von Wien war, s. Rudolf Spitzer, *Karl Seitz*, Wien 1994.

der Zukunft“ anpreisen ließ.⁷⁹ Die immerhin in einer Auflage von 50.000 Exemplaren erscheinende und u.a. sämtlichen Tageszeitungen der Berglandpresse – einem in Innsbruck ansässigen Konzern österreichischer Provinzzeitungen – beiliegende Zeitschrift stehe dem „österreichischen Freundeskreis unseres Herausgebers, Karl Anton Prinz Rohan (Wien)“ nahe, wurde verlautbart.⁸⁰ Rohan war sein damals für das erste Heft geschriebener Aufsatz „Hinein in den Staat“ wichtig genug, um ihn in seiner Aufsatzsammlung erneut zu publizieren.⁸¹

In der „österreichischen Erneuerungsbewegung“ verbanden sich Rohans Adelskonzept, sein Katholizismus, sein Jungkonservatismus in spezifisch österreichischer Ausprägung und seine Abendlandideologie zum umfassenden „Kampf um deutsche Freiheit, Kampf um Frieden zwischen den Klassen und Nationen, Kampf um die Einheit: Europa“.⁸² Die politische Rolle Österreichs zeichnete Rohan als katholisch-abendländische Mitte Europas, die dem vergangenen Habsburger Reich mit seiner ausgeprägten südosteuropäischen Ausrichtung und der Prädominanz des deutschsprachigen Österreich glich. Dem „Neuen Österreich“ gebührte die geistige Führungsrolle in Europa, seine staatliche Souveränität um einen der Mittelpunkte eines elliptisch gedachten Raumes Deutschland („Deutsches Reich“/Berlin und „Deutsch-Österreich“/

⁷⁹ Rohan, *Heimat Europa*, 59; Rheinbaben, Vorwort, in: *Umbruch*, 11. Aus welcher Situation heraus die ab Ende November 1929 erscheinende Zeitschrift *Das neue Österreich* entstanden war, schildern einige werbende Zeilen in der Rubrik „Der Horizont“ der *Europäischen Revue* (1929), 655f.

⁸⁰ Rohan, Das neue Österreich, in: *Europäische Revue* 5 (1929), Heft 9, 655 (Horizont).

⁸¹ „Das Neue Österreich“ sei die „politische Wochenschrift des heimattreuen, fortschrittlichen Österreicher“, der einen „starken Staat mit eindeutig gesicherter Autorität, ... den deutschen Volksstaat des 20. Jahrhunderts“ wolle, schrieb Rohan: Hinein in den Staat (1929), in: *Umbruch*, 161-164, 161.

⁸² Rohan, Österreichs Schicksalsstunde naht (1930), in: *Umbruch*, 179-181, 181. – Vgl. Lothar Höbelt, Österreichischer Konservatismus, in: *Lexikon des Konservatismus*, 413-415.

Wien) sollte erhalten bleiben.⁸³ 1930 war noch „Großdeutschland ... das magische Wort“, wie der mit Rohan befreundete *Abendland*-Herausgeber Friedrich Schreyvogel formulierte, der wie der Philosoph Alois Dempf und der österreichische Bundeskanzler Ignaz Seipel den politischen Katholizismus in der *Europäischen Revue* vertrat: „Der neue Österreicher und der Reichsbürger müssen sich zu jenem größeren Deutschen finden, um den es nicht nur für uns, sondern für die ganze Welt geht“.⁸⁴

Die „Gestaltung des neuen Europa“, wie Rohan sie in seiner 1930 publizierten Aufsatzsammlung detaillierte, bezog sich nicht auf die äußere Gestalt Europas im Sinne seiner Außen- oder Binnengrenzen, sondern auf die innere, die „neue Form“ für die europäische Staatenwelt. Das gemeinsame Anliegen der abgehandelten drei Themen „Ideologien Europas und Faschismus“, „Abendland und Reich“ sowie „Österreich in Europa“ galt der konservativ-revolutionären Einleitung eines „organischen Systemwandels“ im Innern, der die einheitliche Ausrichtung der einzelnen Nationen auf Europa überhaupt erst ermöglichte. Nach dem Vorbild des italienischen Faschismus sollten Deutschland und Österreich, aber auch andere – positiv konnotiert: – revisionistische südosteuropäische Staaten zu starken Ständestaaten mit Führerprinzip „schöpferisch“ restauriert werden. Die „ausschlaggebenden Kräfte der Völker“ stünden dann am richtigen Platz, wenn der „Neue Adel“ in die ihm gebührende Führungsrolle eintrete und die politisch-soziale Einheit erst einer, dann vieler und schließlich aller europäischer Nationen erreicht werde. Wie aus der geistigen Einigung Europas eine realpolitische werden sollte, stand nicht zur Debatte, ebenso wenig die funktionale Ausgestaltung des einigen Europa aus einheitlichen Nationen – sollte einer Nation die Führungsrolle in Europa gebühren? Sollte es eine „europäische“ Außen-, Wirtschafts- oder

⁸³ Müller, *Hugo von Hofmannsthal*, „Traum des Reiches“, 178.

⁸⁴ Friedrich Schreyvogel, Neues Österreich, in: *Europäische Revue* 3 (1930), 172-185, 185.

Militärpolitik Europas in der Welt geben? Sieben Jahre später antwortete Rohan darauf.

Das „Ringens um eine neue Lebensform“ in der „Schicksalsstunde Europas“ 1937

„Revolution und Gegenrevolution des europäischen 20. Jahrhunderts [seien] nichts anderes als das Ringens um eine neue Lebensform, die dem technischen Zeitalter gemäß“ sei, führte Prinz Rohan in seiner 432 Seiten starken autobiographischen Selbst- und Europaexploration aus.⁸⁵ Das in braunes Leinen gebundene, wiederum mit einer Fotografie des Autors versehene Buch „Schicksalsstunde Europas. Erkenntnisse und Bekenntnisse, Wirklichkeiten und Möglichkeiten“ wurde im Dezember 1936 ausgeliefert.⁸⁶

Als „Bekenntnis zur Gegenwart“ sollte es dem zeitgenössischen Lesepublikum die „impressionistische Bilanz unseres europäischen Lebens“ zeigen.⁸⁷ Dabei beabsichtigte der vom konservativen Revolutionär zum österreichischen Nationalsozialisten gewordene Verfasser zunächst eine Ehrenrettung seines Lebenswerkes. Sein in der Locarno-Ära hoffnungsvoll begonnenes „europäische[s] Leben“ und Streben für eine friedliche Einigung Europas konnte nach der Stilllegung des Kulturbundes 1934 und erst recht mit der zum Jahresende 1936 von der Reichsregierung erzwungenen Aufgabe seiner Herausgeberschaft der *Europäischen Revue* bei Erscheinen des Buches als gescheitert gelten.⁸⁸ Doch hatte er schon

⁸⁵ Karl Anton Prinz Rohan, *Schicksalsstunde Europas. Erkenntnisse und Bekenntnisse, Wirklichkeiten und Möglichkeiten*, Graz 1937, 133.

⁸⁶ Das Buch erschien im Grazer Leykam-Verlag, einem der traditionsreichsten Österreichs. Das schwarz-weiße Fotoporträt stammte von „Lichtbild Fayer, Wien“; die bekannte europäische Fotografenfamilie hatte ihr bis heute existierendes Studio 1937 aus Budapest nach Wien verlegt. https://de.wikipedia.org/wiki/Lillian_Barylli-Fayer (Zugriff 14.11.2016).

⁸⁷ Zitat: Rohan, *Schicksalsstunde*, I.

⁸⁸ Schulz, *Kulturbund*, Absatz 13; Paul, *Konservative Milieus*, 540-546. Die Aufgabe seiner Herausgeberschaft begründet Rohan in *Heimat*

1930 ein neues Leben begonnen, als er mit seiner Zeitschrift in finanzielle und in Folge dessen thematisch-inhaltliche Abhängigkeit von den Regierungsstellen in Berlin geriet. Neben seiner Beratertätigkeit für den weltgrößten Chemiekonzern I.G. Farben engagierte sich Rohan politisch-agitatorisch und publizistisch für den österreichischen Nationalsozialismus.⁸⁹ So ging es ihm bei seiner ersten Lebensbilanz auch um seine Positionierung innerhalb der „antimarxistische[n] Gegenrevolution“, die er im italienischen Faschismus, Vorbild des österreichischen, *und* im deutschen Nationalsozialismus verkörpert sah.⁹⁰

Vor der „verwirrende[n] Fülle und Gegensätzlichkeit der europäischen Welt der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ warnte der Verfasser seine Leserschaft ausdrücklich, entsprach ihr doch seine Gedankenführung und seine variable Argumentation.⁹¹ Letztere soll zunächst im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte des Buches interessieren, über die aller-

Europa (1954) mit „den österreichisch-deutschen Spannungen“, die ihm seine „Tätigkeit in Berlin mit ständigem Wohnsitz in Österreich unmöglich gemacht“ hätten (60).

⁸⁹ Zur Finanzierung der *Europäischen Revue* s. Müller (Anm. 16); Kurt Gosswailer, Die Balkanpolitik Nazideutschlands im Spiegel der Zeitschrift „Europäische Revue“ 1938/39, in: Ders., *Aufsätze zum Faschismus*, Berlin (Ost) 1986, 304-315, 306. – Eigenen Angaben zufolge war Rohan in den 1930er Jahren bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges „einfaches Parteimitglied“, „Grundbesitzer und freier Schriftsteller“ mit „christlich-konservativ[er] Haltung: *Erinnerungen*, 303.

⁹⁰ Rohan, *Schicksalsstunde*, 309, 323; Zitat: Breuning, *Die Vision*, 206. – S. auch: Rohan, Das andere Europa. Paneuropa und wir, in: *Europäische Revue* X. Jg. (1934), Heft 1, 48-50, 50: „Das andere Europa erhebt sein Haupt. In ihm führen der Nationalsozialismus und der Faschismus, ihm gehören zu die revisionistischen Völker, vor allem die ungarische und bulgarische Nation, aber auch ebenso die vielen Millionen der vom Gewaltfrieden unterdrückten Minderheiten und in allen Völkern Einzelne und Gruppen, die von echter Friedenssehnsucht und Sinn für wahre Gerechtigkeit getragen die Unhaltbarkeit des gegenwärtigen Zustandes erkannt haben und sich zu einem jungen, männlichen Europa in neuer Ordnung bekennen.“

⁹¹ Rohan, *Schicksalsstunde*, I (Vorwort).

dings niemand als der Verfasser selbst in der Nachkriegszeit berichtete. Rohan zufolge, konnte „Schicksalsstunde Europas“ in Österreich allein aufgrund seiner langjährigen Zusammenarbeit mit Guido Zernatto erscheinen, dem Generalsekretär der austrofaschistischen Einheitspartei *Vaterländische Front*. Im Deutschen Reich mussten österreichische Parteigenossen zugunsten der Verkaufserlaubnis intervenieren.⁹² Damit nicht genug, soll die Publikation Rohan nach dem „Anschluss“ im März 1938 angeblich beinahe in ein KZ gebracht haben – beinahe deshalb, weil ihn seine seit 1935 bestehende Mitgliedschaft in der in Österreich verbotenen NSDAP und in der SA davor bewahrt hätte.⁹³ Doch welche seiner ohnehin fortlaufend publizierten, also weithin bekannten An- und Einsichten konnte Rohan als österreichischen Nationalsozialisten in einen so deutlichen Gegensatz zu den reichsdeutschen Nationalsozialisten bringen, dass er sie rückblickend als nicht linientreu, sondern halbwegs widerständig darstellen konnte?

Spätestens mit dem Ausbruch der „österreichisch-deutsche[n] Zwietracht“, wie Rohan den tiefgreifenden politischen Dissens zwischen dem österreichischen Ständestaat und dem nationalsozialistischen Deutschland bezeichnete, war sein Versuch eines Ausgleichs zwischen den großdeutschen, mittel- und gesamteuropäischen Konzepten der 1920er Jahre für ein wieder zu erschaffendes karolingisches Reich gescheitert.⁹⁴ Nun ging es ihm darum, die Idee des Reiches von Hofmannsthal zu lösen und mit der nationalsozialistischen Ideologie in Einklang zu bringen.

⁹² So Rohan, *Heimat*, 182; dazu Müller, *Von Hugo von Hofmannsthals „Traum des Reiches“*, 178 Anm. 70 mit Zitaten aus der Personalakte.

⁹³ Rohan, *Heimat*, 302 f.; sein „zuständige[r] Gauleiter Dr. Jury“ – der nach 1938 zum SS-Obergruppenführer beförderte Gauleiter des Reichsgaus Niederdonau Hugo Jury (1887-1945) – habe ihm mitgeteilt, er hätte deshalb „in Berlin einen langen und harten Kampf auszufechten gehabt“, um ihn vor der Überstellung in ein KZ zu bewahren, wohin ihn angeblich seine in der „Schicksalsstunde Europas“ 1937 publizierten „christlich-konservativen“ Ansichten zum Nationalsozialismus gebracht hätten.

⁹⁴ Rohan, *Heimat*, 60.

Im August 1933 veröffentlichte Rohan einen Artikel in der ursprünglich der Zentrumsparterie nahestehenden, auch antisemitischen, durch den Einfluss Franz von Papens noch weiter nach rechts gerückten und im Juli 1933 gleichgeschalteten *Germania. Zeitung für das deutsche Volk*. Jetzt war er von der Terminologie der organischen Entwicklung der „in Form gebrachten“ Völker zum Ziel der europäischen Einigung in Gestalt des abendländischen Reiches zu einer neuen Terminologie der Revolution übergegangen, die über die eigene Nation hinaus „andere Völker“ ergreifen werde, was offenbar nicht mehr von deren Zustimmung abhing: „Reich ist zwar auch konservative Substanz, aber heute nur als radikal revolutionärer Begriff denkbar. Gegenrevolutionäres Leisetreten im Namen des Reichs wäre Mißverständnis. Das Wachsen des Reichs ist sozusagen biologisch dasselbe wie der Sieg der Revolution, sowohl im Raum der Nation wie in ihrem Übergreifen auf andere Völker.“⁹⁵ Die erwünschte Einigung Europas war nun keine geistige mehr, sondern eine gegen den Gegner Bolschewismus kämpferisch durchzusetzende machtpolitische, und bezog sich auf den „Aufmarsch der europäischen Gegenrevolution“.⁹⁶

Bei der Lektüre der „Schicksalsstunde Europas“, in dem sich mit jedem der vier Kapitel die Seitenzahl gegenüber dem vorangegangenen verdoppelt, entsteht zunächst der Eindruck, dass Rohan als österreichischer Nationalsozialist zu ideologischer Eindeutigkeit gefunden habe. Im ersten Kapitel „Erbgut Europas“ stößt man bis auf die jetzt „als Erneuerungsbewegungen“ des europäischen Erbes apostrophierten Massenbewegungen Faschismus und Nationalsozialismus („verschieden im Ausdruck, dem Wesen nach ähnlich“) nicht

⁹⁵ Rohan, Erziehung zum Reich, in: *Germania – Zeitung für das Deutsche Volk* vom 2.8.1933, zit. nach: Breuning, *Die Vision*, 206, der mit Recht darauf verwies, dass im „ideologischen Zwielficht solcher Äußerungen die Grenzen zwischen Zustimmung und Ablehnung, Anpassung und verstecktem Widerstand“ verschwänden.

⁹⁶ Rohan, *Schicksalsstunde*, 307.

auf Neues.⁹⁷ Im zweiten Kapitel „Zwischen Gott=losigkeit und Gott=suche“ durchquerte Rohan vorhersehbar die Gefilde des Kulturpessimismus und focht wie bisher gegen die „westlichen“ Ideen von Aufklärung und Französische Revolution oder die Welt der Moderne mit ihrer Vergottung von Technik und Materialismus, um einer Rechristianisierung Europas das Wort zu reden. Dazu seien die verschiedenen „Formen“ des Christentums, also die Kirchen und Konfessionen, und das in seiner „Verwurzelung in der vortechnischen Welt“ bestehende „Stilproblem [!] des Katholizismus“ aufzulösen.⁹⁸ Neu war Rohans Vorschlag eines „geistliche[n] Eroberungsorden[s]“, als dessen moderne Vorbilder er das in den zwanziger Jahren renommierte *Deutsche Institut für technische Arbeitsschulung* (DINTA), das nach 1933 unter Beibehaltung der Abkürzung als *Deutsches Institut für nationalsozialistische technische Arbeitsschulung* gleichgeschaltet wurde, und die Ordensbestrebungen des Nationalsozialismus namhaft machte.⁹⁹

Seine linientreue Haltung unterminierte Rohan jedoch durch unmissverständliche Kritik an den parareligiösen „Gottersätze[n] der modernen Politik“ und einer Warnung vor der „Nationalisierung christlicher Wirklichkeiten“.¹⁰⁰ Die unbestreitbare Anziehungskraft der „neuen politischen Mythen“ erklärte er mit der Lebensangst und Unsicherheit der modernen Menschen, die deshalb das „Führerprinzip der neuen politischen Bewegungen“ und die davon untrennbare „Bereitschaft zur Ein- und Unterordnung in ... straff geführte Massenbewegungen“ bejahten.¹⁰¹ Mit dieser Gedankenführung

⁹⁷ Rohan, *Schicksalsstunde*, 365.

⁹⁸ Rohan, *Schicksalsstunde*, 65, 69.

⁹⁹ Matthias Frese, *Betriebspolitik im „Dritten Reich“*. *Deutsche Arbeitsfront, Unternehmer und Staatsbürokratie in der westdeutschen Großindustrie 1933-1939* (Forschungen zur Regionalgeschichte 2), Paderborn 1991. Rohan verwies auf den Gründer des DINTA, Karl Arnhold: Rohan, *Schicksalsstunde*, 76. – Zu den Ordensbestrebungen Himmlers s. Peter Longerich, *Heinrich Himmler. Biographie*, München 2008.

¹⁰⁰ Rohan, *Schicksalsstunde*, 85, 86

¹⁰¹ Rohan, *Schicksalsstunde*, 91, 92

tauchte Rohan sein eindeutig nationalsozialistisches Bekenntnis in gleißendes Gegenlicht, um seine von Widerspruch geblendete Leserschaft unmittelbar der nächsten ideologischen Kehrtwende auszusetzen, in der er folgendermaßen argumentierte: Nach dem Sturz der patriarchalen Monarchien hätten sich die Völker in Lenin, Mussolini und Hitler die sie ideal verkörpernden „Bruderherrscher“ als Führer erwählt. Diesen Topos aus dem politischen Messianismus der Weimarer Republik hatte er bereits zu Beginn der 1930er Jahre gegen demokratisch legitimierte Regierungen eingesetzt (ein Führertum vom „neuen Typus brüderlichen Herrschens“) und einem spezifisch österreichischen Nationalsozialismus ohne „die Fehler des deutschen, vor allem den Kampf gegen die Kirchen“ das Wort geredet – „Rohans katholisch-faschistischer Wunschtraum“, wie mit Max Clauss ein ehemaliger Redakteur der *Europäischen Revue* kommentierte.¹⁰² Rohans Traum träumten allerdings nicht wenige rechtskonservative Katholiken, wie sich während der soziologischen Sondertagung des katholischen Akademikerverbandes in der Abtei Maria Laach gezeigt hatte, die unmittelbar nach Abschluss des Reichskonkordates im Juli 1933 stattfand und den Brückenschlag zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus versuchte.¹⁰³ Dort forderte der von Rohan publizistisch unterstützte Vizekanzler des Deutschen Reiches, dass sich die Katholiken

¹⁰² Klaus Schreiner, „Wann kommt der Retter Deutschlands?“ Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik, in: *Saeculum* 49 (1998), 107-160, 108, 112, 127f.; Rohan, Führertum (1930), in: *Umbruch*, 56-63 und in: *Europäische Revue* 4 (1930), 233-240, 240. – Das Zitat von Max Clauss s. bei: Guido Müller, „Mitarbeit in der Kulisse ...“ Der Publizist Max Clauss in den deutsch-französischen Beziehungen der Weimarer Republik zum „Neuen Europa“ (1924-1933), in: *Lendemains. Études comparées sur la France* (1997), Heft 86/87, 20-48, 27; ein entsprechendes Zitat findet sich bei Ludwig Curtius, so Nils Müller, *Karl Anton Rohan*, 197. – Zu Rohans Hoffnung auf eine Annäherung zwischen katholischer Kirche und Nationalsozialismus anlässlich des „Dialogs Brüning-Hitler“ vom November 1931 s. Müller, *Von Hugo von Hofmannsthals „Traum des Reiches“*, 174f.

¹⁰³ Breuning, *Die Vision*, 205f.; Weiss, *Kulturkatholizismus*, 234-236.

aus der überkommenen Defensivstellung des Kulturkampfes endlich „in eine Angriffsstellung für den Aufbau des Dritten Reiches“ bringen sollten.¹⁰⁴ Eine entsprechende organisatorische Anregung von Papens nahm Rohan in Gestalt des kurzlebigen, bereits im Oktober 1933 wieder aufgelösten *Kreuz und Adler. Bund[es] katholischer Deutscher Österreichs* auf.¹⁰⁵

Doch zurück zu dem im Textzusammenhang der „Schicksalsstunde Europas“ positiv konnotierten „Bruderherrscher“, den Rohan in entschiedener Parteinahme für die katholische Kirche als „Teilerlöser“ desavouierte; dann griff er die „liturgischen Feste“ wie überhaupt „die Religionsersatzmythen der Politik“ an, welche die Beantwortung der Sinnfragen des Lebens schuldig blieben.¹⁰⁶ Den Konflikt zwischen dem totalitären Anspruch des rassistischen nationalsozialistischen Führerstaats und dem humanitären universalen der katholischen Kirche entschied der habsburgische Aristokrat und österreichische Parteigenosse Rohan bei aller Anpassung hier zugunsten der letzteren. Es läge eben – so der Verfasser im letzten Kapitel zaghaft – „in der Natur des Verhältnisses von Staat und Kirche, daß die letztere allem Staatsumbau, aller neuen Staatsgründung gegenüber, die nicht betont guelfisch“ sei, eine auch für den einzelnen Menschen empfehlenswerte „Zurückhaltung“ übe.¹⁰⁷ Sein Eintreten für ein „guelfisches“ Reich zusammen mit seiner auf Ignaz Seipel gestützten Positionierung gegen den Anschluss und für die Souveränität Österreichs, wie auch seine Ablehnung der barbarischen Formen der nationalsozialistischen Rassenpolitik (aber nicht des Antisemitismus) hoben sich von Hitlers Nationalsozialismus ab.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Zit. nach: Weiss, *Kulturkatholizismus*, 235f.

¹⁰⁵ Nach der Tagung in Maria Laach schlossen sich von Papen katholische Akademiker an, die sich im Bund „Kreuz und Adler“ organisierten; Rohan gab ihm die österreichische Wendung. Breuning, *Die Vision*, 337 mit Abdruck des „Berichts über die Organisationsreise des geschäftsführenden Vorsitzenden vom 7.-20. Mai 33“ und 340.

¹⁰⁶ Rohan, *Schicksalsstunde*, 96, 98, 99.

¹⁰⁷ Rohan, *Schicksalsstunde*, 364.

¹⁰⁸ Rohan, *Österreichs Schicksalsstunde naht* (1930), in: *Umbruch*, 179-180.

„Persönlichkeit und Lebensgestaltung“, so der Titel des dritten Kapitels, gehörten „dem Reich der Gestalt“ an, so führte Rohan in Anlehnung an den seit 1933 im Deutschen Reich verbotenen konservativen österreichischen Kulturphilosophen und Autor der *Europäischen Revue*, Rudolf Kassner, aus. Verborgен zwischen journalhaften Alltagsthemen, wie „Ehe als Grenzerlebnis und Schicksalsgemeinschaft“ oder „Liebeskunst, Kochkunst, Mode“, diskutierte der (1934 verbotenen) österreichischen NSDAP angehörende Autor zentrale Grundfragen des Lebens im nationalsozialistischen Deutschland. Hier ging es ihm beispielsweise um den „Einzelne[n] in Volk und Staat“, das Verhältnis von Staat und Kirche oder um die Gefahren für die geistige Freiheit, wobei er auf die seitens der Regierung bei der nationalsozialistischen „Revolution von Oben“ begangenen Rechtsbrüche hinwies und die klare Grenze „wenigstens für den katholischen Christen“ hervorhob, die zwischen „Staat und Kirche, zwischen Bindung des Einzelnen in Volksgemeinschaft und Staat einerseits und Kirche andererseits“ gezogen sei.¹⁰⁹ Nicht nur hier folgte er der Linie des während des nationalsozialistischen Juliputsches 1934 ermordeten österreichischen Bundeskanzlers Dollfuß; für beide bildeten der italienische Faschismus und die katholische Kirche die politisch-gesellschaftlichen Determinanten, beide teilten die konservativ-revolutionäre Ablehnung von pluralistischer Demokratie, Liberalismus, Sozialismus und, unnötig zu sagen, Kommunismus. Allerdings lehnte Dollfuß den Nationalsozialismus deutscher Prägung offen ab, wohingegen Rohan als österreichischer Nationalsozialist in einzelnen, gerade Österreich und die katholische Kirche angehenden Fragen eine auf den unmöglichen Ausgleich gerichtete und damit zweideutige Haltung einnahm, die er zudem nicht in eigenen Worten formulierte, sondern mit Hilfe von (wie gezeigt werden kann: manipulierten) Zitaten andeutete.

Zu den Guelfen als Inbegriff der papsttreuen Partei s. Franco Cardini: Guelfen, in: Lexikon des Mittelalters 4, München/Zürich 1989, 1763ff.

¹⁰⁹ Rohan, *Schicksalsstunde*, 155, 158, 160.

So erwähnte er bei seiner Argumentation für Österreich und für den Nationalsozialismus den Namen Dollfuß ebensowenig wie den Kurt Schuschnigg im Text oder Namensregister seines Buches, sondern berief sich auf Worte Ignaz Seipels („unseres größten Staatsmannes der Nachkriegszeit“), um vom „echten Reich“ und dem „vorerst nationalstaatlich“ ausgerichteten National(sozial)ismus ausgehend gegen den Anschluss an das Deutsche Reich zu argumentieren: „Daher erachten wir es“ – so ließ er Seipel ohne Zitatbeleg sagen – „als ganz falsch, wenn man den Anschluß ans Reich als Gegensatz zu einer Föderation der Staaten im Donaubecken hinstellt oder uns zu einer Entscheidung zwischen beiden Möglichkeiten drängen will. Unserer innersten Überzeugung nach wollen wir beides, in Wirklichkeit aber auch nur dies, um in ein großes europäisches System einzugehen, das in zweckmäßiger Auseinanderhaltung und doch wieder wechselseitiger Verbindung über den Begriff des Staates hinausgewachsener nationaler, politischer und wirtschaftlicher Vergesellschaftungen den europäischen Frieden verbürgt.“ Seipel stellte diese Entwicklung jedoch unter den Vorbehalt, dass es zu einem Anschluss Österreichs erst dann kommen könne, wenn seine eben dargelegte Auffassung von allen Deutschen geteilt und von den anderen Völkern Europas akzeptiert werde.¹¹⁰ Mit der Auswahl gerade dieses Seipel-Zitats ließ Rohan noch einmal Hofmannsthals Überzeugung von Österreichs Sendung in Europa anklingen, wobei er aus dem „ewigen Österreich“ Hofmannsthals jetzt das „ewige Europa“ formte.¹¹¹

¹¹⁰ Rohan, *Schicksalsstunde*, 160.

¹¹¹ Hugo von Hofmannsthal, *Reden und Aufsätze III 1925-1929, Buch der Freunde, Aufzeichnungen 1889-1929* (Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden, hg. v. Herbert Steiner, Bd. 10), Frankfurt/Main 1953, 376-381, 383: „Nicht eine Utopie, nicht eine Konföderation, nicht die permanente Konferenz, obwohl alles dies kommen kann, - sondern ein neues europäisches Ich ...“ sei für die Wiedergeburt Europas unerlässlich. Ihre Verfechter sollten aus Österreich kommen, denn „aus welchem Munde könnte die ... Hoffnung sehnlischer und glaubensvoller dringen als aus dem Mund ... eines Österreicher“? Wer sagt ‚Österreich‘, der sagt ja: tausendjähriges Ringen um Europa, tausendjährige Sendung

Seine Treue zur katholischen Kirche bei gleichzeitiger opportunistischer Anpassung an den Nationalsozialismus führte Rohan zu der unrealistischen Aussage, „den Friedensschluß zwischen diesen beiden stärksten Mächten europäischen Aufbauwillens“ – dem nationalsozialistische Deutschen Reich und dem Heiligen Stuhl – „mit Zuversicht und festem Glauben“ erwarten zu können.¹¹² Allerdings sei der Primat der Kirche in den das Heil der Seele betreffenden Fragen für den Katholiken „selbstverständliches, höchstes Ordnungsprinzip dieser Welt“, und er könne „nur dort voll und ganz, bedingungslos und ohne Einschränkung dem Staat aktiv als politischer Willensträger zur Verfügung stehen, wo Rechtsauffassung und öffentliche Moral mit seinen christlichen Grundsätzen übereinstimm[t] en.“¹¹³

Schärfer formulierte Rohan dann im vierten und letzten, 228 Seiten umfassenden Kapitel mit dem Titel „Der Mensch des 20. Jahrhunderts und seine politischen Lebensformen“ die Spannungen zwischen Nationalsozialismus und Christentum, als deren „tiefste Wurzel“ er die „Rassefrage“ ausmachte – allerdings unter der Einschränkung, dass der Grund für die Spannungen die radikal-antisemitische und deutschchristliche Ablehnung des Alten Testaments sei, nicht die sogenannte Rassefrage als solche, deren angebliche Existenz er auch als Katholik willig akzeptierte. Letztere gelte im Ausland wie im Nationalsozialismus selbst „als das entscheidende Element der Revolution“, wobei mit den Nürnberger Gesetzen „das Schicksal der Juden klargelegt, die Dissimilierung durchgeführt“ sei.¹¹⁴ Man hätte die letztere zwar besser 1933 durch Antrag beim Völkerbund als souveräne Entscheidung einer Nation vorgebracht, doch gingen Revolutionen immer direkte

durch Europa, tausendjähriger Glaube an Europa.“, und ebd., 419; Rohan, *Schicksalsstunde*, 429.

¹¹² Rohan, *Schicksalsstunde*, 364.

¹¹³ Rohan, *Schicksalsstunde*, 160, 161f.

¹¹⁴ Rohan, *Schicksalsstunde*, 339, 341.

Wege und hielten sich „niemals bei humanitären Gedanken auf“, kommentierte er ungerührt.¹¹⁵

Demgegenüber hatte Rohan 1933 in der *Europäischen Revue* die barbarischen Ausschreitungen des rassistischen Antisemitismus noch deutlich kritisiert, obwohl er die nationalsozialistische Diktion – anders als sein Ziehvater Hugo von Hofmannsthal, der nie biologistisches Vokabular wie „Blut“, „Rasse“ oder „Volk“ im Hinblick auf Deutschland als „geistigen Raum der Nation“ verwandt hatte – im Zuge seiner Annäherung an den Nationalsozialismus übernahm.¹¹⁶ Diese nicht nur das nationalsozialistische Vokabular, sondern auch dessen Sinn betreffende Aneignung des rassistischen Denkens zeigte Rohan 1937 einerseits, indem er Exklusion, Entrechtung und Vertreibung der jüdischen Deutschen billigend in Kauf nahm und zynisch befand, dass die Zeit einfach „für die Dissimilation reif“ gewesen sei: „Niemand wird leugnen können, daß das deutsche Judenproblem eine der furchtbarsten Tragödien dieser Gegenwart ist. Hunderttausende von Juden, Abkömmlinge von Familien, die seit Jahrhunderten in Deutschland leben, sich voll und ganz als dem deutschen Kulturkreis zugehörig fühlen, müssen plötzlich einsehen, daß ihre Zeit herum ist, daß sie dem schweren Schicksal Ahasvers folgend, wieder zum Wanderstab greifen müssen, und dies wegen ihres eigentlichen Seins, wegen ihrer wesentlichsten Substanz“.¹¹⁷ Er bewies seine eigene Ideologisierung andererseits auch durch die willige Unterdrückung seines selbstständigen Denkens, an dessen Stelle bei sich bietender Gelegenheit der Instinkt treten durfte. So erklärte er etwa, dass die Tatsache der mangelnden wissenschaftlichen Fundierung des „Rassebegriffs“ nicht gegen die Existenz der Rasse(n) spräche – die

¹¹⁵ Rohan, *Schicksalsstunde*, 344.

¹¹⁶ In „Der Mythos der totalen Nation im Dritten Reich“ (in: *Europäische Revue* IX (1933) Heft 4, 193-203, 201) hatte Rohan die „antisemitischen Übertreibungen der Bewegung“ angeprangert, die, wie etwa die Absage der Bruno Walter-Konzerte, „bedenklich“ und „des deutschen Volkes unwürdig“ seien.

¹¹⁷ Rohan, *Schicksalsstunde*, 343.

„die einfache Tatsache des Blutsinstinkts des Volkes“ belege –, sondern für die Unfähigkeit der modernen Wissenschaft.¹¹⁸ Auch verband er jetzt durch seine jahrhundertelange Existenz gerechtfertigten Antisemitismus mit seinem Aristokratismus und gelangte von der „Edelrasse“ zum „Blutsadel“ (in seiner konservativ-revolutionären Diktion noch „Blutadel“). Immerhin erkannte er einen Wesensunterschied zwischen adeliger und völkischer „Rasseidee“ – dabei ernsthaft den europäischen Hochadel mit „einer Ausstellung von Rassepferden“ unterschiedlicher hochgezüchteter, damit gleichwertiger Rassen vergleichend, während der Nationalsozialismus nur eine bestimmte völkische Rasse bejahe. Nach Rechtfertigung des nationalsozialistischen Blutkultes („Blut ist Schicksal“) mit seitenlangen Hitler-Zitaten kam Rohan zu der in Konditionalsätzen abgefassten Aussage, dass „der Christ ... seine Vorbehalte machen und seine warnende Stimme erheben“ müsse, wenn „das Blut zum Alleinherrscher, zum Alpha und Omega des Lebens gemacht werden sollte, wenn Rassevolksgemeinschaft absolut gesetzt, vergottet werden sollte“. Dass dieses Denken nicht mehr im Bereich des Möglichen verblieben, sondern schon in den politischen Alltag übergegangen war, schien ihm allerdings an dieser Stelle so abwegig wie die „weitverbreitete Meinung, daß der Nationalsozialismus nichts anderes sei als die Form, in Deutschland zum nächsten Krieg zu rüsten“.¹¹⁹

Zusammenfassend diene das vierte Kapitel Rohans Auseinandersetzung mit der aktuellen politischen und gesellschaftlichen Situation Europas, die er als Ergebnis des „Wandel[s] des herrschenden Typus“ auffasste.¹²⁰ Diesen sah er unter Verweis auf die angeblich „bemerkenswert ähnlichen Ergebnisse“ der Analysen der modernen Massengesellschaften Europas durch die beiden rechtskonservativen Intellektuellen José Ortega y Gasset (*La rebelión de las masas*, 1929) und

¹¹⁸ Rohan, *Schicksalsstunde*, 343.

¹¹⁹ Rohan, *Schicksalsstunde*, 352, 360.

¹²⁰ Rohan, *Schicksalsstunde*, 201.

Gonzague de Reynold (*L'Europe tragique : la révolution moderne, la fin d'un monde*, 1934) sowie den Kulturhistoriker Johan Huizinga weder im Aristokraten noch im Bürger, sondern im Antibürger Amerikas und der Sowjetunion verkörpert.¹²¹ Huizingas Denken hatte mit den beiden Vorgenannten nicht viel gemein, doch zitierte Rohan ihn auch nicht zur modernen Massengesellschaft, sondern mit einer Passage aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus (*In de schaduwen van morgen*, 1935). Der renommierte Gelehrte beklagte, dass die „Kultur, die heute den Ton angeben will, ... nicht allein von der Vernunft [absehe], sondern auch vom Intelligiblen selbst, und dies zugunsten des Unvernünftigen, der Triebe und Instinkte. Sie optiert für den Willen, jedoch nicht im Sinne des Duns Scotus, sondern den Willen zur irdischen Macht ...“. Die von Rohan mit drei Punkten gekennzeichnete Auslassung hätte Huizingas Angriff auf die NS-Ideologie unmissverständlich gemacht: die Worte „... für ‚Sein‘, für ‚Blut und Boden‘ statt für ‚Erkennen‘ und ‚Geist‘“ vervollständigten den Satz.¹²² Rohan setzte stattdessen das Huizinga-Zitat fort mit der viele Seiten später zu findenden Warnung Huizingas vor der beginnenden Barbarisierung der deutschen Kultur in Gestalt der Verdrängung der Vernunft durch Ideologie.¹²³ Rohan selbst hatte 1933 klarsichtig festgestellt, dass die emotionale, irrationale und in der Wahl ihrer Ideale unkritische junge Generation von fehlgeleitetem Idealismus „in die Barbarei“ geführt werden könne.¹²⁴ Drei Jahre später bediente er

¹²¹ Rohan, *Schicksalsstunde*, 232, Zitat Ortega y Gasset 232f., de Reynold 233f., Huizinga 235.

¹²² Johan Huizinga, Im Schatten von morgen, in: Ders., *Kultur- und zeitkritische Schriften*. Aus dem Niederländischen von Annette Wunschel, hrsg. u. mit einem Nachwort versehen v. Thomas Macho, Paderborn 2014, 60.

¹²³ Huizinga, Im Schatten, 116f., zitiert von: Rohan, *Schicksalsstunde*, 235: „Barbarisierung tritt ein, wenn in einer alten Kultur, die sich einmal im Laufe vieler Jahrhunderte zur Klarheit und Reinheit des Denkens und der Begriffe erhoben hat, das Magische und Phantastische im Qualm heißer Treibe hochgespült und die Begriffe verdunkelt werden. Wenn der Mythos den Logos verdrängt!“

¹²⁴ Rohan, Wirklichkeit Europa, in: *Europäische Revue* IX (1933), 104f.:

sich lieber Huizingas Worte, ließ sie aber unkommentiert und ging ohne weiteres zum „Aufmarsch“ der Gegenrevolution in Westeuropa über.¹²⁵

Der „Staat der marschierenden Massen“ sei an die Stelle der Palladien bürgerlicher „Lebensformen“ wie Liberalismus, Demokratie und Freihandel getreten; jetzt strebe die politisch-gesellschaftliche Entwicklung in Europa „auf die Autorität“ zu – später möge es vielleicht „zum Ausgleich“ kommen.¹²⁶ Doch gleichgültig, welchen der zahllosen Einzelaspekte aus dem unübersichtlichen Inhaltsverzeichnis des vierten Kapitels (wie generell des Gesamtwerkes) man herausgriffe, sie alle basieren auf demselben Verfahren einer zwiespältigen Haltung, die zugleich nationalsozialistische Konformität signalisierte und kritische Einwände dagegen benannte, um auch diese wieder anzufechten.¹²⁷ Diese Strategie der schillernden Mehrdeutigkeit im gedruckten Wort entsprach Rohans öffentliches Auftreten seit 1933; sie kostete ihn damals seine Glaubwürdigkeit als pro-europäischer Publizist, Redner und Lobbyist des katholisch-konservativen Spektrums, ohne ihn den neuen Machthabern im Deutschen Reich oder den Parteigenossen in Österreich erfolgreich anzunähern.¹²⁸ Auf den in Rohans Auslandsreden wohl noch erkennbaren Unterschied zwischen dem „Rosenberg Nazism“ – „a dangerous thing for

„Emotional und irrational bestimmt, ist sie bereit, Mythen zu bejahren und für sie zu sterben. Natürlich kann von hier aus der Weg auch zur Barbarei führen, denn der Idealismus dieser kraftüberschäumenden Menschen ist nicht wählerisch mit den Idealen. Die heutigen Massen und die heutige Jugend läutern die Ideale und Werte, denen sie zustreben, nicht mit allzuviel kritischem Verstand.“

¹²⁵ Rohan, *Schicksalsstunde*, 235-238.

¹²⁶ Rohan, *Schicksalsstunde*, 244.

¹²⁷ Das durch trennende Spiegelstriche verschiedene Aspekte des Kapitelthemas signalisierende Inhaltsverzeichnis vermittelt keine Übersicht über die tatsächlich unter einem Stichwort behandelten Inhalte. Diese sind besser an den über die Kopfstege gesetzten Kolummentitel erkennbar.

¹²⁸ Nils Müller, *Karl Anton Rohan*, 199-202; Paul, *Konservative Milieus*, 530-546.

Europe“ – und „the Austrian conception“ des bekennenden Nationalsozialisten verwies der konservative britische Politiker Leopold Stennett Amery 1937 nach einem Vortrag, den Rohan in dem 1919 gegründeten, meist als *Chatham House* bezeichneten *Royal Institute for International Affaires* über „Grundprobleme des Wiederaufbaus in Mitteleuropa“ gehalten hatte. Der so Gewürdigte bat aus Angst vor den drohenden Konsequenzen darum, von der geplanten Veröffentlichung von Vortrag und Kommentar abzusehen.¹²⁹

Im Nachhinein wollte Rohan seine angeblich widerständige Haltung mit dem Hinweis auf die Sinndeutungen des in seinem Buch von 1937 den schrecklichsten Diktaturen des 20. Jahrhunderts zugeschriebenen „Kontraktionsprozesses“ beweisen, die „Revolution und Gegenrevolution unter feindlichen Vorzeichen“ durchführten.¹³⁰ Die erste Deutung der zukünftigen nationalsozialistischen Diktatur war die der Ablösung des Individuums durch das Kollektiv Rasse; sie führe zur Entstehung eines „Ameisen- und Bienenstaates“, den er mit dem Begriff des eigens genannten, 1933 vom Lehramt zurückgetretenen Nationalökonomien und Soziologen Alfred Weber als „frohnhofstaatliches Mammutgebilde“ bezeichnete.¹³¹ Als die beiden anderen Deutungen oder Zukunftsvisionen benannte Rohan die Alternativen einer „friedlichen“ Entwicklung zur Herrschaft der Besten im idealen Ständestaat oder einer „kriegerischen“, der zufolge „der Sinn dieses ganzen Vorgangs in der Vorbereitung zu einer ungeheuren kriegerischen Auseinandersetzung“ liege, wofür, wie er ahnungsvoll bekannte, alle äußeren Anzeichen sprächen: „Kein Zweifel: wer den Krieg wollte, müßte eben das tun, was tatsächlich geschieht“.¹³²

¹²⁹ Rohan, *Heimat Europa*, 302.

¹³⁰ Rohan, *Schicksalsstunde*, 378, 421.

¹³¹ Rohan, *Schicksalsstunde*, 379. Die ganze Passage umfasst die Seiten 379-421, die – mit signifikanten Auslassungen – in seiner Nachkriegsautobiographie *Heimat Europa* auf den Seiten 182-185 wiedergegeben werden.

¹³² Rohan, *Schicksalsstunde*, 387, 390.

Die Form- und Gestaltkonzepte für Europas Erneuerung veränderten sich bei Karl Anton Rohan zwischen 1923, 1930 und 1937 entsprechend seiner Entwicklung vom konservativen Revolutionär über den Unterstützer des autoritären Ständestaates Österreich zum österreichischen Nationalsozialisten. Rohan war mit der Idee eines großdeutsch-katholischen, abendländisch-habsburgischen, übernationalen Reiches Europa angetreten. Seine opportunistische Aufnahme ideologischer Versatzstücke nationalsozialistischen Denkens ließ ihn 1937 in der „Schicksalsstunde Europas“ zu einer „Rassenvolkstumsgemeinschaft“ kommen, die zwar „der altpreußischen wie der altösterreichischen Überlieferung“ des Staatsdenkens „zutiefst“ widerspräche, die aber immerhin erstmals in der Geschichte auf „deutschem Boden“ stünde.¹³³ „Form“ als Terminus der konservativen Revolution hatte er wie diese hinter sich gelassen, während der Begriff nun ein rassistisches Konzept beschrieb, dessen letzte Verabsolutierung von „Rasse“ das „Katholische“ (die „warnende Stimme“) verhinderte.

Den „Anschluss“ Österreichs am 12. März 1938 feierte Rohan trotz seines vorherigen Bekenntnisses zu einem souveränen Österreich als „festliche Revolution“.¹³⁴ Dennoch verschwand noch 1938 Rohans Name vom Titelblatt der von ihm gegründeten Zeitschrift *Europäische Revue*; angestrengt gesuchte Erfolge als nationalsozialistischer Publizist oder Diplomat waren ihm trotz aller seiner Bemühungen vor 1945 keine mehr beschieden. Danach war Rohan politisch so diskreditiert wie seine Form- und Gestaltkonzepte für Europas Erneuerung.¹³⁵

¹³³ Rohan, *Heimat Europa*, 349, 351f.

¹³⁴ Rohan zitiert nach: Ernst Hanisch, *Der lange Schatten des Staates. Österreichische Gesellschaftsgeschichte im 20. Jahrhundert*, Wien 1994, 346. – Rohan, *Heimat Europa*, 302-304 über die Zeit 1938-1944.

¹³⁵ Paul, *Konservative Milieus*, 519; Nils Müller, *Karl Anton Rohan*, 202f.

**„FORM“ UND „GESTALT“ IN KUNST,
PSYCHIATRIE UND PÄDAGOGIK**

Martin Papenbrock

VON DER „RADIKALEN GESTALTUNG“ ZUR „GUTEN FORM“
Zur Semantik der Sachlichkeit im Produktdesign des frühen 20. Jahrhunderts

Anders als die Geschichte der bildenden Kunst ist die Entwicklung des Designs, insbesondere der industriellen Formgestaltung, in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland eher durch Kontinuitäten als durch Brüche geprägt. Das verbindende Element war das Credo zur „Sachlichkeit“, das sich bereits mit der Gründung des Deutschen Werkbundes als gestalterisches Prinzip etablierte. Sowohl in der spätwilhelminischen Zeit und den Weimarer Jahren als auch im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit wurde „Sachlichkeit“ als ein Reformkonzept begriffen, das allerdings zwischen Modernität und Antimodernismus changierte.

Die Semantisierung der Form – etwa als eine sachliche oder eine moderne – erfolgt im Produktdesign ähnlich wie in der bildenden Kunst durch programmatische Äußerungen der Entwerfer sowie durch die Kritik in den Fachmedien und im Feuilleton. Seitens der Industrie wird sie durch die Titulierung bzw. Namensgebung des Produkts und natürlich auch durch seine Bewerbung gelenkt. Neben dem Feuilleton und der Werbung hat sich in der Warenwelt schon früh eine weitere Sparte der Bewusstseinsindustrie etabliert, die vorbildliche Produkte präsentiert und ggf. auch prämiert, die die „guten“ Dinge aus dem breiten Warenangebot herausucht und der Bevölkerung damit Qualitätsbewusstsein und guten Geschmack beizubringen versuchte. Zu diesen Vermittlungsinstanzen zwischen Anbietern und Konsumenten gehörten in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die „Deutsche Warenkunde“ des Werkbundes,¹ darüber hinaus eine auflagenstarke Ratgeberliteratur, die

¹ Vgl. Hasso Bräuer (Hg.), *Archiv des deutschen Alltagsdesigns. Warenkunden des 20. Jahrhunderts*, CD-ROM, Berlin 2002.

Jungverheirateten Empfehlungen für die Einrichtung ihrer Wohnung und den Kauf ihres Hausrates gaben, und nicht zuletzt eine Reihe von Preisen und Auszeichnungen für gute Gestaltung, die von Stiftungen und Institutionen ausgelobt wurden. All diese Instanzen wirkten an der Semantisierung der Formen und der Normierung des Geschmacks mit. Am Beispiel industriell gefertigter bzw. für die serielle Produktion entworfener Teekannen werden im Folgenden die Grundzüge der Entwicklung des sachlichen Designs in Deutschland nachgezeichnet und die Semantik der „Sachlichkeit“ vor dem Hintergrund der frühen Reformbewegungen sowie der künstlerischen und politischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert in Deutschland kritisch hinterfragt.

Reformbewegungen und Deutscher Werkbund

Die Versachlichung des Designs ist letzten Endes ein Ausdruck der Industrialisierung und der maschinellen Produktion und setzte bereits im späten 19. Jahrhundert ein. Eine bedeutende Rolle in der frühen Geschichte des Industriedesigns spielte der Deutsche Werkbund, der sich die Verbesserung von Form und Qualität in Deutschland gefertigter Gebrauchswaren auf die Fahnen geschrieben hatte.² Der Werkbund ist aus den Reformbewegungen des späten 19. Jahrhunderts und der Jahrhundertwende hervorgegangen, die durch eine ganzheitliche, volkserziehende Grundströmung geprägt waren. Diese Bewegungen, die man unter dem Stichwort „Lebensreform“ zusammenfassen kann, waren als Gegenbewegungen zur Industrialisierung entstanden.³ Sie versuchten, ein Bewusstsein von den Werten des Natürlichen und des Individuellen, des

² Zur Geschichte des Deutschen Werkbundes vgl. Joan Campbell, *Der Deutsche Werkbund 1907-1934*, München 1989.

³ Zur Lebensreform und ihrem Verhältnis zu den Künsten vgl. Diethart Kerbs, Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998; Ausst.-Kat. *Die Lebensreform: Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, hg. von Kai Buchholz u.a., 2 Bde., Darmstadt 2001.

Körperlichen und der Gesundheit, des Künstlerischen und des Handwerks zu fördern, die durch die maschinelle Produktion verlorenzugehen drohten. Die Anfänge der Reformbewegungen markierten auf dem Feld der Kunst und der Gestaltung die Arts & Crafts-Bewegung in Großbritannien und im deutschsprachigen Raum die Werkstättenbewegung der Jahrhundertwende in Dresden, in München und in Wien sowie die Gründung des Dürerbundes.⁴ Mit der Gründung des Deutschen Werkbundes (1907), eines Zusammenschlusses von Künstlern und Unternehmern, machte sich die Industrie das kreative Potenzial der Reformbewegungen, die eigentlich gegen sie gerichtet waren, zu eigen und setzte es für ihre Zwecke ein.

Die Wertschätzung der formalen Gestaltung von industriell gefertigten Produkten wurde – durchaus im Sinne der ganzheitlichen Ansätze der Reformbewegungen – als Merkmal einer entwickelten Kultur und Gesellschaft angesehen. Hermann Muthesius, einer der Gründerväter und Vordenker des Deutschen Werkbundes, schrieb 1911, offenbar noch unter dem Eindruck der Lebensreformbewegung:

„Kultur ist ohne eine bedingungslose Schätzung der Form nicht denkbar, und Formlosigkeit ist gleichbedeutend mit Unkultur. Die Form ist in demselben Maße ein höheres geistiges Bedürfnis wie die körperliche Reinlichkeit ein höheres leibliches Bedürfnis ist. Dem wirklich kultivierten Menschen bereiten Rohheiten der Form fast körperliche Schmerzen.“⁵

Die Parameter einer kultivierten Form waren für Muthesius Einfachheit und Sachlichkeit, wie er schon 1902 in seinem

⁴ Zur Arts & Crafts-Bewegung vgl. Gerda Breuer (Hg.), *Ästhetik der schönen Genügsamkeit oder Arts&Crafts als Lebensform. Programmatische Texte*, Braunschweig/Wiesbaden 1998.

⁵ Hermann Muthesius, *Werkbundziele* (1911), zit. nach: Ulrich Conrads (Hg.), *Programme und Manifeste zur Architektur des 20. Jahrhunderts*, Braunschweig/Wiesbaden ²1981, 24.

Essay „Stilarchitektur und Baukunst“ betont hatte.⁶ Hans Poelzig nahm den Begriff der Sachlichkeit im Rahmen der Dritten Deutschen Kunstgewerbeausstellung in Dresden (1906), die als Geburtsstunde des Werkbundes gilt, auf und erklärte ihn zum „Banner der neuen Bewegung“.⁷ Sachlichkeit bedeutete für ihn eine aus einer „gesunden“ Konstruktion entwickelte Formensprache.⁸ Henry van de Velde, ein weiteres Gründungsmitglied des Werkbundes, erhob diesen Gedanken zu einem Glaubensbekenntnis. In seinem Buch „Vom Neuen Stil“ (1907) schrieb er im Kapitel „Das Streben nach einem Stil, dessen Grundlagen auf vernünftiger, logischer Konzeption beruhen“ unter der Überschrift „Credo“:

„Du sollst die Form und die Konstruktion aller Gegenstände nur im Sinne ihrer elementaren, strengsten Logik und Daseinsberechtigung erfassen. / Du sollst diese Formen und Konstruktionen dem wesentlichen Gebrauch des Materials, das du verwendest, anpassen und unterordnen. Und wenn dich der Wunsch beseelt, diese Formen und Konstruktionen zu verschönern, so gib dich dem Verlangen nach Raffinement, zu welchem dich deine ästhetische Sensibilität oder dein Geschmack für Ornamentik – welcher Art sie auch sei – inspirieren wird, nur insofern hin, als du das Recht und das wesentliche Aussehen dieser Formen und Konstruktionen achten und beibehalten kannst!“⁹

Für Adolf Loos, den österreichischen Architekten und Architekturtheoretiker, bedeutete der Verzicht auf das Ornament, den van de Velde nahelegt, die höchste Stufe der kulturellen Entwicklung. In seiner Schrift „Ornament und Verbrechen“ (1908) schrieb er: „Kein Ornament kann heute mehr

⁶ Vgl. Hermann Muthesius, *Stilarchitektur und Baukunst. Wandlungen der Architektur im XIX. Jahrhundert und ihr heutiger Standpunkt*, Mülheim/Ruhr 1902, passim.

⁷ Hans Poelzig, *Gärung in der Architektur* (1906), zit. nach: Conrads, *Programme und Manifeste*, 13.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Henry van de Velde, *Credo* (1907), zit. nach: Conrads, *Programme und Manifeste*, 14

geschaffen werden von einem, der auf unserer Kulturstufe lebt.“¹⁰ Das Ornament bedeutete für ihn „vergeudete Arbeitskraft und geschändetes Material“.¹¹

Die Ästhetik der Sachlichkeit (im Sinne einer auf das funktional Notwendige reduzierten Form), die in den programmatischen Äußerungen im Umfeld der Werkbund-Gründung propagiert wurde, wurde vor dem Ersten Weltkrieg nur ansatzweise von der Industrie aufgenommen und umgesetzt, konsequent eigentlich nur von der AEG, die mit Peter Behrens einen der Werkbund-Gründer als neuen künstlerischen Leiter eingestellt hatte.¹² Die große Werkbund-Ausstellung in Köln im Jahr 1914, die die neue Ästhetik einer breiten Öffentlichkeit präsentieren wollte, musste aufgrund des Kriegsbeginns schon nach wenigen Wochen geschlossen werden und konnte deshalb keine Breitenwirkung mehr entfalten.¹³

Bauhaus und Neue Sachlichkeit

Mit der Gründung des Bauhauses (1919) wurde die künstlerische Reformbewegung der Jahrhundertwende, die das sachliche Design auf den Weg gebracht hatte, institutionalisiert, das heißt in eine staatliche Ausbildungseinrichtung überführt.¹⁴ Zugleich wurden die sozialutopischen Potenziale aus

¹⁰ Adolf Loos, *Ornament und Verbrechen* (1908), zit. nach: Conrads, *Programme und Manifeste*, 15-21, hier: 20.

¹¹ Ebd.

¹² Zu Behrens und seiner Tätigkeit für die AEG vgl. Tilmann Buddensieg (Hg.), *Industriekultur. Peter Behrens und die AEG 1907-1914*, Berlin ²1981. Zu den Anfängen des Industriedesigns vgl.: John Heskett, *Industrial Design*, London 1980; Bernd Meurer/Hartmut Vinçon, *Industrielle Ästhetik. Zur Geschichte und Theorie der Gestaltung*, Gießen 1983, 90ff.; Peter W. Kallen, *Unter dem Banner der Sachlichkeit. Studien zum Verhältnis von Kunst und Industrie am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Köln 1987

¹³ Zur Kölner Werkbund-Ausstellung vgl. Ausst.-Kat. *Die Deutsche Werkbund-Ausstellung Cöln 1914*, hg. von Wulf Herzogenrath, Köln 1984.

¹⁴ Zur Geschichte des Bauhauses vgl. Hans M. Wingler, *Das Bauhaus 1919-1933. Weimar, Dessau, Berlin und die Nachfolge in Chicago seit 1937*, Köln 1968; Magdalena Droste, *Bauhaus 1919-1933*, Köln 1993;

der Anfangszeit der Reformbewegung, insbesondere der Arts & Crafts-Bewegung, reaktiviert und aktualisiert. Viele der Bauhaus-Lehrer hatten eine rätesozialistische Vergangenheit und registrierten die politischen und künstlerischen Entwicklungen in Russland während und nach der Oktoberrevolution. Der russische Konstruktivismus fand allerdings nicht direkt, sondern über den Umweg der holländischen de Stijl-Gruppe Eingang in die Bauhaus-Ästhetik. Der de-Stijl-Theoretiker Theo van Doesburg bot im Februar 1922 in Weimar einen Stijl-Kursus an, in dem er – wie er sagte – die von „de Stijl entwickelten Grundbegriffe einer neuen, radikalen Gestaltung“ vermitteln wollte.¹⁵

Das Prinzip dieser „radikalen Gestaltung“ war die Geometrisierung der Artefakte und Produkte im Sinne einer Maschinenästhetik. Die Produkte sollten aus geometrischen bzw. stereometrischen Grundformen („technischen Formen“) zusammengesetzt werden, die auf die maschinelle Herstellung verweisen und diese zugleich ästhetisieren sollten. Deutlich wird dies an frühen Entwürfen und Prototypen des Bauhauses wie den Keramikarbeiten von Otto Lindig aus dem Jahr 1922 und radikaler noch in der bekannten Silberkanne von Wolfgang Rössger und Friedrich Marby, einem Kompositum aus Kugel und Zylinder, Halbkreis und Diagonalen.¹⁶ Die Metallwerkstatt des Weimarer Bauhauses war in ästhetischer Hinsicht noch etwas moderner in ihren Entwürfen als die Töpferei, orientierte sich aber durchaus an deren Ideen, wie man auch in der Gegenüberstellung einer Teekanne (Abb. 1)¹⁷ von Theodor Bogler aus dem Jahr 1923 mit exzentrischer Eingussöffnung und einem Teekännchen (Abb. 2)¹⁸ von Marianne Brandt aus dem Jahr 1924 aus versilbertem Messingblech und Ebenholz erkennen kann. Von vergleichbarer geometrischer

Frank Whitford (Hg.), *Das Bauhaus. Selbstzeugnisse von Meistern und Studenten*, Stuttgart 1993

¹⁵ Zit. nach Droste, *Bauhaus*, 54.

¹⁶ Abb. in Droste, *Bauhaus*, 69, 77.

¹⁷ Abb. in Droste, *Bauhaus*, 71.

¹⁸ Abb. in Droste, *Bauhaus*, 76.

Radikalität ist auch das Kaffee- und Teeservice von Wilhelm Wagenfeld aus dem selben Jahr.¹⁹ Die Vorbilder dieser Kannen aus kubischen Formen waren zum einen die Teekannen-Entwürfe des *Arts & Crafts*-Designers Christopher Dresser aus dem späten 19. Jahrhundert²⁰ und zum anderen die Entwürfe des russischen Konstruktivismus, etwa die Teekanne des Suprematisten Kasimir Malewitsch aus der Revolutionszeit,²¹ ein Musterbeispiel für die Maschinenästhetik der frühen 20er Jahre. Die Bauhaus-Kannen waren durchaus für die industrielle Produktion geplant, kamen aber in der Praxis nur selten über den Entwurfs- bzw. Prototypenstatus hinaus und wurden – wenn überhaupt – nur in kleinen Serien hergestellt. Die zeitgenössische Kunstkritik beschrieb die Entwicklung zur Geometrisierung, die bereits mit der ersten Bauhausausstellung von 1923 sichtbar wurde, als eine Tendenz zur „Sachlichkeit und Klarheit“²² und erkannte den „Geist einer unbedingten Sachlichkeit und Wirklichkeitsbejahung“²³, zwei Jahre bevor Gustav Hartlaub mit einer Ausstellung der Kunsthalle Mannheim den Begriff der „Neuen Sachlichkeit“ als Stilbegriff für die bildende Kunst prägte.²⁴

¹⁹ Abb. in: Erika Billeter, Design, in: Erich Steingraber (Hg.), *Deutsche Kunst der 20er und 30er Jahre*. München 1979, 350-374, hier: 358.

²⁰ Abb. in: Heskett, *Industrial Design*, 25. Zu Dresser vgl. Michael White-way, *Christopher Dresser 1894-1904*, Mailand 2001.

²¹ Entwurf aus dem Jahr 1918, der 1923 in kleiner Auflage von der Porzellanmanufaktur in St. Petersburg produziert wurde. Abb. in Gert Selle, *Design-Geschichte in Deutschland. Produktkultur als Entwurf und Erfahrung*, Köln 1990, 151

²² Walter Passarge, Die Ausstellung des Staatlichen Bauhauses in Weimar, in: *Das Kunstblatt*, 7 (1923), 309ff., zit. nach: Winkler, *Das Bauhaus*, 81.

²³ Ebd., 82.

²⁴ Vgl. Ausst.-Kat. *Die Neue Sachlichkeit. Deutsche Malerei seit dem Expressionismus*, Mannheim 1925. Dazu ausführlich: Helen Adkins, Neue Sachlichkeit – Deutsche Malerei seit dem Expressionismus, in: Ausst.-Kat. *Stationen der Moderne. Die bedeutendsten Kunstausstellungen des 20. Jahrhunderts in Deutschland*, Berlin 1988, 216-235. Zur zeitgenössischen Begriffsdiskussion vgl. auch: Ein neuer Naturalismus?? Eine Rundfrage des Kunstblatts, in: *Das Kunstblatt*, 6 (1922), Heft 9, 369-414.

Stil 1930

In der Industrie setzte die Modernisierung des Designs, die in den 20er Jahren vom Bauhaus angestoßen wurde, etwas später ein, etwa um 1930.²⁵ Die Bauhaus-Entwürfe wurden in den 20er Jahren noch als zu radikal wahrgenommen, um sie erfolversprechend in Serie gehen zu lassen. Den größten Erfolg beim Konsumenten – das ist auch heute noch so und gilt für alle Bereiche der Kultur – haben nicht die radikalen Neuerungen, sondern die behutsamen Modernisierungen der tradierten Formen.

Die Geschirr-Serie mit den vielleicht deutlichsten Bezügen zur Bauhaus-Ästhetik hat Marguerite Friedlaender für die Staatliche Porzellan-Manufaktur Berlin (KPM) entworfen. Friedlaender, eine jüdische Designerin, die 1933 aus Deutschland emigrieren musste, die am Bauhaus studiert hatte und anschließend Werkstattdirektorin der Töpferei des Bauhauses wurde, leitete seit 1925 die Keramik-Abteilung der Kunstgewerbeschule Burg Giebichenstein in Halle an der Saale.²⁶ Ihrem bekanntesten Service gab sie den Namen „Hallesche Form“. Die Serie aus dem Jahr 1930 enthält einige Vasen, die in ihrer Kombination aus Kugel- und Kegelformen an die frühen Bauhaus-Gefäße erinnern, umfasst aber auch ein Teeservice, das mit der zylindrischen Form und der geraden

²⁵ Klaus-Jürgen Sembach prägte dafür den Begriff „Stil 1930“. Vgl. Klaus-Jürgen Sembach, *Stil 1930*, Tübingen 1971; vgl. auch: Ausst.-Kat. *Um 1930. Bauten, Möbel, Geräte, Plakate, Fotos*, München 1969; Gert Selle, *Techno-modernes Design im Vorschein der Macht und der Unterwerfung. Über den Latenzcharakter der Form um 1930*, in: Ausst.-Kat. *Inszenierung der Macht. Ästhetische Faszination im Faschismus*, Berlin 1987, 261-272.

²⁶ Zu Marguerite Friedlaender vgl. Ausst.-Kat. *Marguerite Friedlaender-Wildenhain. Den eigenen Vorstellungen Gestalt geben. Vom Bauhaus zur Pond Farm*, Gera 2009; Ausst.-Kat. *Avantgarde für den Alltag. Jüdische Keramikerinnen in Deutschland 1919-1933. Marguerite Friedlaender-Wildenhain, Margarete Heymann-Marks, Eva Stricker-Zeisel*, Berlin 2013.

Tülle der Teekanne (Abb. 3)²⁷ ebenso an den frühen Bauhaus-Erzeugnissen orientiert ist.

Um 1930 entstanden einige der bekanntesten und erfolgreichsten deutschen Porzellan-Serien, darunter auch das Service „Urbino“ (Abb. 4), das Trude Petri 1931 für KPM entwarf und das zum Vorbild unzähliger Service in den 30er, 40er und 50er Jahren wurde.²⁸ Es ist ein Klassiker, der bis heute produziert wird. Während der NS-Zeit (1934) erhielt das Service als Dekorurn ein Platinrand. Es war Bestandteil der sogenannten „Deutschen Tafel“ und erhielt bei Ausstellungen und Wettbewerben in den 30er und frühen 40er Jahren viele Auszeichnungen.²⁹ Ein auf den Gold- bzw. Platinrand reduziertes Dekorurn war zwar keine Erfindung der NS-Zeit, aber eines der dekorativen Merkmale der Porzellankultur der 30er und 40er Jahre. Bis weit in die Nachkriegszeit war der schmale Goldrand der Standard eines festlichen Dekorurns.

In einer der ersten Ausstellungen, die nach dem Zweiten Weltkrieg das deutsche Publikum mit dem modernen Design zu versöhnen versuchte, der Ausstellung „Mensch und Form in unserer Zeit“, die 1952 im Rahmen der Ruhrfestspiele in Recklinghausen gezeigt wurde, gehörte das Service „Urbino“ zu den Publikumsmagneten.³⁰ In ihrem weitgehenden Verzicht auf Dekorurn, der klaren Kontur, den einfachen Formen, die die Strenge der geometrischen Grundformen aufheben und in eleganten Bögen ausschwingen lassen, kann man

²⁷ Abb. in: Ausst.-Kat. *Marguerite Friedlaender-Wildenhain*, 4.

²⁸ Zu Trude Petri vgl. Wieland Schütz (Hg.), *Hommage zum 90. Geburtstag. Siegmund Schütz und Trude Petri. Gestaltung für die Staatliche Porzellan-Manufaktur (KPM) Berlin und andere Arbeiten*, Berlin 1996; Ingeborg Becker, Urbino, Arkadia, Hängendes Herz und Großer Bär: Porzellan von Trude Petri, in: Britta Jürs (Hg.), *Designerinnen. Vom Salzstreuer bis zum Automobil*, Berlin 2002, 99-111.

²⁹ Vgl. Selle, *Design-Geschichte in Deutschland*, 222.

³⁰ Vgl. den Diskussionsbeitrag des Kurators Thomas Grochowiak in: Hans Schwippert (Hg.), *Darmstädter Gespräch. Mensch und Technik. Erzeugnis, Form, Gebrauch*, Darmstadt 1952, 134-136, hier: 135. Zur Ausstellung vgl. Ausst.-Kat. *Mensch und Form unserer Zeit*, Recklinghausen 1952.

diese Gestaltung durchaus als eine sachliche bezeichnen. Der harte, scharfkantige Geometrismus der frühen 20er Jahre war am Ende des Jahrzehnts einem weicheren Klassizismus gewichen. Zwischen diesen beiden Polen bewegte sich das sachliche Design in Deutschland.

Eher ins Rustikale geht ein weiterer Klassiker des Porzellan-Designs aus dem Jahr 1931, das Service „Form 1382“ (Abb. 5), das Hermann Gretsch für Arzberg entwarf.³¹ Die Tee- und Kaffeekannen sind etwas gedrungener in der Form als die „Urbino“-Kannen, haben den Schwerpunkt weiter unten und setzen die Grundform (der gestauchten Kugel) nach oben und unten durch einen Rand ab. Sie wirken dadurch weniger puristisch als „Urbino“. Während „Urbino“ für die festliche Tafel gedacht war, war das Arzberg-Geschirr etwas für den täglichen Gebrauch. Das Porzellan-Design im Nationalsozialismus knüpfte wenige Jahre später an die rustikale Akzentuierung des neusachlichen Designs an, wie sie in der „Form 1382“ zu beobachten ist. Die Kaffeekanne von Hermann Gretsch gehörte in den 30er Jahren zum Bild einer glücklichen deutschen Familie, wie das Titelbild einer Zeitschrift aus dem Jahr 1939 dokumentiert.³²

Nationalsozialismus

Gretsch war seit 1930 in leitender Position am Landesgewerbeamt Stuttgart tätig und war zugleich künstlerischer Leiter der Porzellanfabrik Arzberg.³³ Im Mai 1933 trat er in die NSDAP ein, übernahm 1935 die Leitung des gleichgeschalteten Werkbundes, wurde Reichskommissar des Deutschen

³¹ Abb. in: Billeter, Design, 362.

³² Vgl. *Kampf der Gefahr. Monatsblätter für Schadenverhütung*, 6 (1939), Nr. 12, Titelblatt. Abb. in: Sabine Weißler (Hg.), *Design in Deutschland 1933-45. Ästhetik und Organisation des Deutschen Werkbundes im „Dritten Reich“*, Gießen 1990, 55.

³³ Zu Gretsch vgl. Marc Cremer-Thursby, *Design der dreißiger und vierziger Jahre in Deutschland. Hermann Gretsch, Architekt und Designer (1895-1950)*, Frankfurt/Main 1996.

Beitrags zur Triennale in Mailand, Mitglied in der Akademie für Wohnungswesen und im Reichsausschuss für kulturelle Werksgestaltung im Handwerk. 1944 wurde er auf die sogenannte „Gottbegnadetenliste“ des Propagandaministeriums gesetzt.³⁴ Gretsch gehörte zu den prominentesten und einflussreichsten Produktgestaltern im Nationalsozialismus.³⁵ Für die Porzellanfabrik Schönwald entwarf er 1936 das Hotelgeschirr „Form 98“ (Abb. 6), das vielleicht typischste Geschirr aus der Zeit des Nationalsozialismus, noch eine Spur rustikaler als „Form 1382“ von Arzberg, ein Geschirr, das die nationalsozialistische Ästhetik vielleicht am besten dokumentiert. Dieses Geschirr wird noch heute produziert. Unter der Marke „Dibbern“ wird es als Sammelgeschirr in verschiedenen Farben angeboten und gehört gegenwärtig zu den erfolgreichsten und meist verbreiteten Essgeschirren in Deutschland.

³⁴ Gottbegnadeten-Liste. Bundesarchiv Berlin, R55/20.252a. Zur Bedeutung dieser Liste vgl. Oliver Rathkolb, *Führertreu und gottbegnadet. Künstlereliten im Dritten Reich*, Wien 1991.

³⁵ Zum Design im Nationalsozialismus vgl. Hans Scheerer, Gestaltung im Dritten Reich. Der Versuch einer Dokumentation des Design im Nationalsozialismus 1933-1945, in: *Form*, 69 (1975), H. 1, 21-28, H. 2, 27-34, H. 3, 25-32; Erika Gysling-Billeter, Die angewandte Kunst: Sachlichkeit trotz Diktatur, in: Ausst.-Kat. *Die dreißiger Jahre. Schauplatz Deutschland*, Köln 1977, 171-199; Billeter, Design; Chup Friemert, *Produktionsästhetik im Faschismus. Das Amt „Schönheit der Arbeit“ von 1933 bis 1939*, München 1980; Meurer/Vinçon, *Industrielle Ästhetik*, 146ff.; Weißler, *Design in Deutschland 1933-45*; Lore Kramer, Marginalien. Zum Industriedesign im nationalsozialistischen Deutschland – Erinnerungen, Spuren, Zitate und Reflektionen, in: Weißler, *Design in Deutschland 1933-45*, 56-71; John Heskett, Modernism and Archaism in Design in the Third Reich, in: Brandon Taylor, Wilfried van der Will (Hg.), *The Nazification of Art. Art, Design, Music, Architecture, & Film in the Third Reich*, Winchester 1990, 128-143; Winfried Nerdinger (Hg.), *Bauhaus-Moderne im Nationalsozialismus zwischen Anbiederung und Verfolgung*, München 1993; Heiner Boehncke, Von „stillen“ und „lauten“ Formen. Design im Nationalsozialismus, in: Hans Sarkowicz (Hg.), *Hitlers Künstler. Die Kultur im Dienst des Nationalsozialismus*, Frankfurt 2004, 278-312; Sabine Zentek, *Design(er) im Dritten Reich. Gute Formen sind eine Frage der richtigen Haltung*, Dortmund 2009.

Gretsch war in den 30er Jahren auch publizistisch überaus aktiv. Seine programmatischen Äußerungen zur Wohnkultur waren orientierend für die Ratgeberliteratur, die in hohen Auflagen verbreitet wurde. In der „Kunstkammer“, dem Organ der Reichskammer der bildenden Künste, polemisierte er gegen die „zweifelhaften Stilsurrogate unserer Großstadtkultur“, rief zum „Kampf gegen die unehrliche Repräsentation“ auf und forderte „Einfachheit, Ehrlichkeit und Sauberkeit der Gesinnung“ als Prinzipien einer zeitgemäßen Gestaltung.³⁶ Die Ratgeberliteratur nahm diese Begriffe auf. Als Ideal wurde die „einfache, klare und ehrliche Lebensgestaltung“ ausgerufen,³⁷ die sich nicht zuletzt in der Wahl des Hausrats ausdrücken sollte. Herrschaftliche Formen wie die des Barock oder des Empire wurden als unehrlich (im Sinne von sozial anmaßend) begriffen und waren verpönt. „Schlicht“ war der Begriff, der das Schönheitsideal im Nationalsozialismus repräsentierte.³⁸ „Schlicht“ – im Sinne von einfach und zweckmäßig – entsprach durchaus dem Begriff des „Sachlichen“ aus den früheren Jahrzehnten. Dem Begriff haftet aber auch die Anmutung des Bescheidenen, wenn nicht gar des Devoten an, so dass man die nationalsozialistischen Kaufempfehlungen nicht nur als Normierungs-, sondern durchaus auch als Disziplinierungsstrategie verstehen kann. „Schlicht bleibt ewig jung und schön“, war die Parole, die man in den Ratgebern lesen konnte.³⁹ Die Produkte sollten – wie das politische System, das sie repräsentierten – von ewiger Dauer sein. Sie durften in diesem Sinne keinen Moden unterworfen sein, sondern

³⁶ Alle Zitate aus: Hermann Gretsch, Wohnkultur, in: *Die Kunstkammer*, 1 (1935), Heft 2, 16-18.

³⁷ Hilde Glenewinkel, *Der Heim-Berater. Gutes und Böses in der Wohnung. Wenig Worte, viele Bilder und Einkaufsquellen*, Leipzig/Berlin ²1937, 3.

³⁸ Gretsch spricht von „schlichter Schönheit“. Vgl. Gretsch, Wohnkultur, 18.

³⁹ Glenewinkel, *Der Heim-Berater*, 5.

mussten zeitlos bzw. „erbfähig“ sein, wie die Reichskammer der bildenden Künste in ihren Broschüren forderte.⁴⁰

Als abschreckende Beispiele, die als „krank“ oder „böse“ pathologisiert und moralisch diskreditiert wurden, wurden den schönen, „schlichten“ Produkten nicht etwa moderne, sondern barocke oder klassizistische Formen gegenübergestellt, die als hässlich und dysfunktional („sinnlos“) geschmäht wurden.⁴¹ Moderne, sachliche Formen wurden durchaus gelobt, etwa die Vasen der jüdischen Emigrantin Marguerite Friedlaender oder das Rohkostgeschirr des als „entartet“ diffamierten ehemaligen Bauhaus-Künstlers Gerhard Marcks.⁴² Die Ratgeberliteratur hatte keine Probleme damit, Entwürfe von verfemten Künstlern zu zeigen (deren Namen allerdings nicht genannt wurden). Einige der Ratgeber-Autoren wie Walter Dexel oder Heinrich Lützelner waren selbst Opfer der nationalsozialistischen Kunstpolitik, was sie nicht davon abhielt, auf dem Gebiet der Produktgestaltung die Ideologie des Nationalsozialismus zu verbreiten.⁴³

⁴⁰ „Die häusliche Umgebung ist nicht mehr nur eine Angelegenheit des persönlichen Geschmacks. ‚Kultur im Heim‘ ist eine Forderung aus dem Grundzug unserer Zeit. Um dieser Forderung zu entsprechen, muß unser Hausrat zweckbestimmt, haltbar, ohne täuschenden Prunk und möglichst aus deutschem Holz, künstlerisch und mit Liebe geformt, gemütlich und erbfähig sein.“ In: Reichskammer der bildenden Künste (Hg.): *Das gute Wohnmöbel. Praktische Anregungen für die Heimgestaltung*. Oldenburg 1937, o. S.

⁴¹ Vgl. Glenewinkel, *Der Heim-Berater*, 104, 112.

⁴² Vgl. Glenewinkel, *Der Heim-Berater*, 107, Nr. 303 (zu Marcks), 122, Nr. 366 (zu Friedlaender).

⁴³ Vgl. Walter Dexel, *Hausgerät, das nicht veraltet. Grundsätzliche Betrachtungen über die Kultur des Tischgeräts. Versuch einer Geschmackserziehung an Beispiel und Gegenbeispiel*, Ravensburg ³1938; Heinrich und Marga Lützelner, *Unser Heim*, Bonn 1939. Dexel war seit 1933 Mitglied der NSDAP, wurde aber 1935 aus seinem Magdeburger Lehramt entlassen und galt als „entarteter Künstler“. Vgl. Martin Papenbrock/Gabriele Saure (Hg.), *Kunst des frühen 20. Jahrhunderts in deutschen Ausstellungen*, Bd. 2, Weimar 2000, 222f. Heinrich Lützelner war Privatdozent der Universität Bonn, seit 1933 Mitglied des NS-Lehrerbundes (laut Hochschullehrerkartei des Reichserziehungsministeriums,

Als vorbildlich galten die Entwürfe des Bauhaus-Schülers Wilhelm Wagenfeld, einer der profiliertesten Designer in der Zeit des Nationalsozialismus, dessen bekannte Serie „Form 639“ (Abb. 7) von 1934 sich an den Entwürfen seines Bauhaus-Lehrers Otto Lindig orientiert.⁴⁴ Auch die Arbeiten von Lindig selbst galten in den 30er Jahren als „Keramik unserer Zeit“.⁴⁵ Dies wundert umso mehr, als die Form im Nationalsozialismus als Ausdruck der Gesinnung und das Bauhaus als „Keimzelle des Bolschewismus“ galt.⁴⁶ Hermann Gretsch beschrieb 1934 das Ideal einer Wohnkultur, in der „es keine formalen Spielereien und auch keine falsche Repräsentation“ mehr gebe und die Wohnung ein „ehrliches Spiegelbild der Gesinnung ihres Besitzers“ sei.⁴⁷ Und in Bezug auf das Mobilier führte er aus:

„Erst wenn weite Kreise zu praktischen Möbeln von schlichter Schönheit, von guter Werkmannsarbeit und aus deutschem Holz ein enges Verhältnis bekommen, hat die politische Umwälzung auch in der deutschen Wohnung ihren Kulturausdruck gefunden.“⁴⁸

Die Semantik der einfachen und „ehrlichen“ Form, wie sie Gretsch ausgerufen hatte, war keine Erfindung der Nationalsozialisten. Sie war im Gegenteil eine Forderung der künstlerischen Reformbewegungen seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert. Schon für William Morris waren in den 1880er

Bundesarchiv Berlin, R 4901), während der NS-Zeit ohne Anstellung. 1940 wurde ihm die *Venia legendi* entzogen. Vgl. *Der Mensch und die Künste. Festschrift für Heinrich Lützel zum 60. Geburtstag*, Düsseldorf 1962, 6.

⁴⁴ Zu Wagenfeld vgl. Beate Manske (Hg.), *Wilhelm Wagenfeld 1900-1990*, Ostfildern-Ruit 2000.

⁴⁵ Vgl. die Abb. eines Kaffeegeschirrs aus der keramischen Werkstatt Otto Lindigs in: J. Martens, *Keramik unserer Zeit*, in: *Die Kunstammer*, 1 (1935), Heft 4, 17.

⁴⁶ Vgl. Droste, *Bauhaus*, 236. Zum nationalsozialistischen Begriff des Designs als Ausdruck der Gesinnung vgl. Zentek, *Design(er) im Dritten Reich*.

⁴⁷ Gretsch, *Wohnkultur*, 17.

⁴⁸ Gretsch, *Wohnkultur*, 18.

Jahren „Einfachheit“⁴⁹ und „Ehrlichkeit“⁵⁰ Schlüsselbegriffe seiner Kunstauffassung.⁵¹ Ähnliches gilt für das Bauhaus unter Walter Gropius.⁵² „Einfachheit“ war einer der 1926 postulierten „Grundsätze der Bauhausproduktion“.⁵³ Die Architektur und das Kunstgewerbe der früheren Generationen hielt Gropius für eine „Lüge“⁵⁴, von der sich die Bauhaus-Idee abzugrenzen versuchte.

Auch die in den 30er Jahren verbreitete Vorstellung, die Dinge, mit denen sich der Mensch umgibt, seien Ausdruck seiner Zeit, der Gesellschaftsordnung und der sozialen Verhältnisse, in denen er lebt, geht auf die Arts & Crafts-Bewegung zurück. William Morris hatte in seinem „Kunstgewerblichen Sendschreiben“ von 1901 darauf hingewiesen.⁵⁵ Auch die Autoren des linksorientierten „Neuen Frankfurt“, eines ganzheitlichen Stadtplanungsprogramms in Frankfurt am Main in der zweiten Hälfte der 20er Jahre, argumentierten in dieser Weise, wenn sie für eine Modernisierung des Hausrates plädierten. So schrieb der Architekt Franz Schuster 1926:

⁴⁹ William Morris, *Die Schönheit des Lebens*, Leipzig 1902 (urspr. 1880), zit. nach: Gerda Breuer (Hg.), *Ästhetik der schönen Genügsamkeit oder Arts&Crafts als Lebensform. Programmatische Texte*, Braunschweig/Wiesbaden 1998, 120.

⁵⁰ William Morris, *The Aims of Art*, 1887, zit. nach: Breuer, *Ästhetik der schönen Genügsamkeit*, 129 (für diese Ausgabe übersetzt von Viola Düwert).

⁵¹ Vgl. Gerda Breuer, Universalistische Erneuerung im Dienste des Verzichtes. Eine Hinführung zum Kompendium der Texte, in: Breuer, *Ästhetik der schönen Genügsamkeit*, 15; Fiell, 53.

⁵² Vgl. Beat Schneider, Elemente einer sozialgeschichtlich orientierten Kulturgeschichte des Designs, in: Stephan Möbius, Sophia Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kulturosoziologie des Designs*, Bielefeld 2012, 407-427, hier: 417.

⁵³ Walter Gropius, *Grundsätze der Bauhausproduktion* (1926), zit. nach: Conrads, *Programme und Manifeste*, 90.

⁵⁴ Walter Gropius, *Die Tragfähigkeit der Bauhaus-Idee* (1922), zit. nach: Wingler, *Das Bauhaus*, 63.

⁵⁵ Vgl. William Morris, *Kunstgewerbliches Sendschreiben*, Leipzig 1901, zit. nach: Wingler, *Das Bauhaus*, 25.

„... der Mensch unserer Zeit ist erst ganz Mensch seiner Zeit, wenn auch seine Wohnung, sein Hausgerät und seine Lebensart im Einklang stehen mit seinem sonstigen Tun und Wollen. Die Möbel, die vielen anderen Dinge des Hausrates, die uns täglich umgeben und die wir täglich benutzen, sind in Form und Art aus längsvergangenen Zeiten, sind Überreste lange überlebter Denkweise und Lebensart. Sie ahmen nicht nur Zeitfremdes nach, sie sind, vielfach unverstanden abgewandelt, charakterlos geworden und haben keine tiefere Beziehung zu unserem Leben.“⁵⁶

Auch Fritz Wichert, der Direktor der Frankfurter Städelschule, argumentierte in diesem Sinne, als er 1928 schrieb:

„Zur Qualität gehört aber auch noch ein drittes, nämlich daß der Charakter der Form den in der Zeit lebendig wirkenden Strömungen und Lebensgefühlen Ausdruck verleiht. Ein in unserer Zeit noch so solide und schwungvoll gestalteter Rokokoleuchter kann deshalb noch keineswegs als wahre Qualitätsarbeit gelten. Denn er ist Ausdruck eines vergangenen Lebensgefühls und läßt als solcher gerade das in seiner Erscheinung vermissen, was ihn psychisch zu einem guten modernen Gerät macht.“⁵⁷

Wichert wurde 1933 aus seinem Amt entlassen,⁵⁸ seine Auffassung von einer guten Form wurde dagegen von den Nationalsozialisten übernommen. Rudolf Schnellbach, in den 30er Jahren stellvertretender Direktor des Landesgewerbemuseums in Stuttgart, schrieb 1936 mit Blick auf das Gebrauchsporzellan:

„Es ist keine Frage, sondern eine Selbstverständlichkeit, daß, wenn wir uns zu einer einheitlichen kulturellen Haltung, die

⁵⁶ Franz Schuster, Die neue Wohnung und der Hausrat, in: *Das Neue Frankfurt*, (1926-27), H. 5, zit. nach: Heinz Hirdina (Hg.), *Neues Bauen, Neues Gestalten. Das Neue Frankfurt / Die Neue Stadt. Eine Zeitschrift zwischen 1926 und 1933*, Dresden 1991, 174.

⁵⁷ Fritz Wichert, Der neue Hausrat. Zum Hauptthema dieses Heftes und zur Einführung des „Frankfurter Registers“, in: *Das neue Frankfurt*, (1928), H. 1, zit. nach: Hirdina, *Neues Bauen, Neues Gestalten*, 190.

⁵⁸ Vgl. Günter Bock, Die Städelschule im Dritten Reich, in: *Die Städelschule in Frankfurt am Main. Aus der Geschichte einer deutschen Kunsthochschule*, Frankfurt am Main 1982, 102-115, hier: 105f.

unserer geistigen Stellung entspricht, durchsetzen wollen, diese nicht nur in der Kunst, in der Literatur und in der Musik, sondern auch in den kleinsten und scheinbar nebensächlichen Gebrauchsgeräten sich widerspiegeln muß. Erfreulicherweise gibt es heute schon eine wenn auch kleine Gruppe von Gebrauchsporzellanen, die Anspruch darauf erheben dürfen, als Ausdruck unserer Zeit auf diesem Gebiet gewertet zu werden.“⁵⁹

Schnellbach illustrierte seinen Artikel mit den neusachlichen Porzellanserien nach Entwürfen von Trude Petri, Wilhelm Wagenfeld, Hermann Gretsch und Artur Hennig.⁶⁰ Wer sich im Nationalsozialismus „zeitgemäß“ einrichten wollte – und dies wurde den Konsumenten nahegelegt – war mit diesen Produkten auf der sicheren Seite.⁶¹

Nachkriegszeit

So wie der sachliche Stil, der sich um 1930 im Porzellandesign etablierte, in Theorie und Praxis nahezu ohne Veränderungen vom Nationalsozialismus adaptiert und für die eigenen Zwecke eingesetzt wurde, lebte er auch nach 1945 weiter.⁶² Vom

⁵⁹ Vgl. R[udolf] Schnellbach, Gebrauchsporzellan, in: *Die Kunstammer*, 2 (1936), Heft 4, 16-17.

⁶⁰ Der Bildhauer Artur Hennig, der in den späten 20er und frühen 30er Jahren für Kaestner Saxonia arbeitete, gehörte zu den Vorreitern des modernen Porzellan-Designs in Deutschland. Hennig war ein bekennender Sozialist (weshalb er 1933 entlassen wurde) und nannte seine ersten beiden Porzellanserien „Reform“ und „Fortschritt“. Beide waren Flops. Erst die dritte von 1932, die er „Deutsche Form“ nannte, wurde zu einem Verkaufsschlager, mit dem sich Kaestner Saxonia sanieren konnte. Der Erfolg dieser Serie in der NS-Zeit spiegelt sich in vielen zeitgenössischen Abbildungen wider, nicht zuletzt in dem zitierten Beitrag von Schnellbach (ebd.). Zu Hennig vgl. Imke Ristow, *Artur Hennig (1880-1959). Das gestalterische Werk und die Lehrtätigkeit an der Staatlichen Keramischen Fachschule Bunzlau*, Weimar 1999.

⁶¹ Vgl. auch: Hermann Gretsch, *Hausrat, der zu uns paßt. Ein Wegweiser für alle, die sich zeitgemäß einrichten wollen*, Bd. 1: *Essgeräte*, Berlin 1941.

⁶² Zum Design der Nachkriegszeit in Deutschland vgl. Meurer/Vinçon, *Industrielle Ästhetik*, 165ff.; Christopher Oestereich, „Gute Form“ im

großen Erfolg von „Urbino“ in den Ausstellungen der Nachkriegszeit war bereits die Rede. Dasselbe galt für die Entwürfe von Hermann Gretsch, die 1952 in der vom neugegründeten Deutschen Werkbund mitorganisierten Darmstädter Ausstellung „Mensch und Technik“ in einem Ehrenraum besonders gewürdigt wurden.⁶³ Während die Leistungen des ehemaligen NS-Funktionärs in der frühen Nachkriegszeit gefeiert wurden, blieben die Arbeiten der Emigranten unberücksichtigt. Das änderte sich erst, als Philip Rosenthal aus dem Londoner Exil zurückkehrte und die Leitung der Design-Abteilung der väterlichen Porzellan-Fabrik übernahm.⁶⁴ Rosenthal setzte konsequent auf internationale Designer, engagierte als ersten den jüdischen Emigranten Raymond Loewy, der 1954 mit seinem Service „Form 2000“ (Abb. 8) für Furore sorgte.⁶⁵ Dieses vermutlich meistverkaufte Service der Nachkriegszeit erschien im Laufe der Jahre in annähernd 200 Dekoren, unter anderem im Dekor „Seidenbast“ von Margret Hildebrand, und ist in dieser Form ein Beleg für die erfolgreiche Kooperation zwischen einem jüdischen Designer und einer deutschen Entwerferin in den frühen 50er Jahren.

Wiederaufbau. Zur Geschichte der Produktgestaltung in Westdeutschland nach 1945, Berlin 2000; Paul Betts, *The Authority of Everyday Objects. A Cultural History of West German Industrial Design*, Berkeley/Los Angeles 2004; Gerda Breuer (Hg.), *Das gute Leben. Der Deutsche Werkbund nach 1945*, Tübingen 2007; David Crowley, Jane Pavitt (Hg.), *Cold War Modern. Design 1945-1970*, London 2008. Zur Diskussion um Kontinuität oder Diskontinuität des sachlichen Designs nach 1945 vgl. Xenia Riemann, Die „gute Form“ und ihr Inhalt. Über die Kontinuität des sachlichen deutschen Designs zwischen 1930 und 1960, in: *Kritische Berichte*, (2006), Heft 1, 52-62.

⁶³ Vgl. Ausst.-Kat. *Mensch und Technik. Erzeugnis, Form, Gebrauch*. Darmstadt 1952, 9.

⁶⁴ Vgl. Joachim Hauschild, *Philipp Rosenthal*, Berlin 1999.

⁶⁵ Abb. in: Heinz Fuchs, François Burkhardt, *Produkt, Form, Geschichte. 150 Jahre deutsches Design*, Stuttgart ²1988, 274.

Die gute Form

Das gemeinsame Bekenntnis zur Sachlichkeit nivellierte die ideologischen Unterschiede. Die Semantisierung des Sachlichen wurde unterdessen fortgeschrieben, allerdings mit einer leichten Akzentverschiebung. Wurde dem sachlichen Design im Nationalsozialismus vor allem die Eigenschaft des „Ehrlichen“ zugeschrieben, so war es in der Nachkriegszeit der Begriff des „Guten“, der zur moralischen Aufwertung des Sachlichen verwendet wurde. Die „gute Form“ wurde zu einem geflügelten Wort in der industriellen Formgebung. Die Schweizer Mustermesse in Basel war in dieser Hinsicht impulsgebend für den deutschsprachigen Raum,⁶⁶ mehr noch aber eine Ausstellungsreihe mit dem Titel „Good Design“ im Museum of Modern Art in New York in der ersten Hälfte der 50er Jahre, die auch Porzellan von Hermann Gretsch präsentierte.⁶⁷ Die „gute Form“ war im übrigen eine Formulierung, die auch Gretsch schon in seinen programmatischen Schriften in den 30er Jahren verwendet hatte,⁶⁸ ganz zu schweigen von der einschlägigen Ratgeberliteratur der NS-Zeit, die zwischen guten und bösen Formen im deutschen Haushalt unterschied.⁶⁹

Ungeachtet dessen schrieben sich in den 50er Jahren auch der Arbeitskreis für industrielle Formgebung im Bundesverband der deutschen Industrie und später der Rat für Formgebung der deutschen Bundesregierung das Motto der „guten Form“ auf ihre Fahnen.⁷⁰ Sowohl wirtschaftlich als

⁶⁶ Vgl. Max Bill, *Die gute Form. 6 Jahre Auszeichnung „Die gute Form“ an der Schweizer Mustermesse in Basel*, Winterthur 1957.

⁶⁷ Vgl. Edgar Kaufmann, *Good Design. An Exhibition of Home Furnishings Selected by the Museum of Modern Art New York for the Merchandise Mart Chicago*, Chicago 1951; https://www.moma.org/momaorg/shared/pdfs/docs/press_archives/1522/releases/MOMA_1951_0040.pdf?2010 [Aufruf 15.09. 2015].

⁶⁸ Z.B. in: Hermann Gretsch, Eßbestecke, in: *Die Kunstammer*, 1 (1935), Heft 7, 17.

⁶⁹ Z.B. Glenewinkel, *Der Heim-Berater*; Reichskammer der bildenden Künste, *Das gute Wohnmöbel*.

⁷⁰ Zur Institutionalisierung des Design in Deutschland nach dem Krieg

auch politisch war dies ein kluger Schachzug, denn es ermöglichte der Bevölkerung, mit dem Erwerb von Produkten, die entsprechend ausgezeichnet waren, nicht nur ihren guten Geschmack, sondern auch ihre untadelige Gesinnung zu dokumentieren, was viele nötig hatten.

Die Neuerungen im Keramik- und Porzellan-Design, die in der Mitte der 50er Jahre durch das Engagement von internationalen Designern wie Raymond Loewy einsetzten, hatten mit der Kampagne der „Guten Form“ zunächst nur wenig zu tun. Teekannen wie die aus der Serie „Form 954“ (Abb. 9) der Tonwarenfabrik Schwandorf (TWF) nach einem Entwurf von Heinz Löffelhardt von 1954,⁷¹ die die amerikanische „Stromlinienform“ anklingen ließ, die Teekanne aus der Serie „Orangerie“ (Abb. 10) von KPM, 1955 entworfen von Siegmund Schütz,⁷² die mit ungewöhnlichen Grundformen, dem Einsatz von „fremden“ Materialien wie Metall und Kunststoff und reliefartigen, skulpturalen Oberflächengestaltungen experimentierte, oder die Teekanne aus dem Service „Form A“ (Abb. 11) von Fürstenberg, 1957 von Bodo Kampmann entworfen, die den Blick für die japanische Tradition der Teekanne öffnete, sind Belege für die stilistische Vielfalt und die Internationalisierung des deutschen Porzellan-Designs in den 50er Jahren, allerdings im strengen Sinne keine Beispiele für sachliches Design im Sinne der „Guten Form“.

Max Bill hat das Etikett der „Guten Form“ 1957 mit einer entsprechenden Publikation an die Hochschule für Gestaltung

vgl. Selle, *Design-Geschichte in Deutschland*, 248f.; Oestereich, „Gute Form“ im Wiederaufbau, 283ff.

⁷¹ Abb. in: Aust.-Kat. *Gestaltete Industrieform in Deutschland. Eine Auswahl formschöner Erzeugnisse auf der Deutschen Industrie-Messe Hannover 1954*, hg. von der Zentralstelle zur Förderung Deutscher Wertarbeit e. V. in Verbindung mit dem Arbeitskreis für industrielle Formgebung im Bundesverband der Deutschen Industrie, Düsseldorf 1954, 169. Zu Löffelhardt vgl. Carlo Burschel (Hg.), *Heinrich Löffelhardt. Industrieformen der 1950er und 1960er Jahre aus Porzellan und Glas. Die „gute Form“ als Vorbild für nachhaltiges Design*, Bremen 2004.

⁷² Vgl. Barbara Mundt, *40 Jahre Porzellan. Siegmund Schütz zum 80. Geburtstag*, Berlin 1986, 24.

in Ulm transferiert, die die Tradition des Bauhauses nach dem Krieg in Westdeutschland fortzusetzen versuchte.⁷³ Im Bereich des Porzellan-Designs sorgte das Ulmer Stapelgeschirr TC 100 (Abb. 12) für Furore, das 1958 von Nick Roericht als Abschlussarbeit entworfen worden war und anschließend von Thomas, einem Ableger von Rosenthal, produziert wurde.⁷⁴ Hinsichtlich seiner Funktionalität, des Verzichts auf jegliches Dekor und der strengen Geometrie der zylindrischen Formen dokumentierte es einen neuen Purismus im sachlichen Design. Allerdings orientierte es sich dabei nicht an den eher zarten und leichten Entwürfen des Bauhauses, sondern an den klobigen Geschirren, die während des Zweiten Weltkriegs für die Wehrmacht entwickelt worden waren, wie dem Luftwaffengeschirr von Kaestner-Saxonia. Es ist damit ein weiterer Beleg für die ambivalente Geschichte der Sachlichkeit in Deutschland, die mit den 50er Jahren keineswegs zu Ende ging.

Fazit

Trotz der auffälligen Kontinuität des sachlichen Designs in Deutschland ist es durchaus möglich, ästhetische Differenzierungen vorzunehmen. Man kann zwischen einer geometrischen Sachlichkeit (Bauhaus), einer klassischen Sachlichkeit (Stil 1930) und einer rustikalen Sachlichkeit (Nationalsozialismus) unterscheiden. Die Entwicklung des sachlichen Stils ist als Adaption und Integration der vorangegangenen Stilstufen mit jeweils eigenen Neuaufwertungen zu begreifen, die moderat verliefen, aber politisch durchaus signifikant waren. Das gilt sowohl für die späte Weimarer Zeit als auch für den Nationalsozialismus und die Nachkriegszeit.

Die Frage nach stilistischen Kontinuitäten oder Brüchen, die vor allem die Dynamik ästhetischer Entwicklungen

⁷³ Vgl. Bill, *Die gute Form*. Zur Ulmer Hochschule vgl.: Herbert Lindinger (Hg.), *Hochschule für Gestaltung Ulm. Die Moral der Gegenstände*, Berlin 1987.

⁷⁴ Abb. in: Fuchs/Burkhardt, *Produkt, Form, Geschichte*, 275.

verfolgt, kann den Blick auf semantische Akzentverschiebungen mitunter verstellen. Deshalb ist es in der Auseinandersetzung mit der Geschichte des sachlichen Stils wichtig, sich auf ästhetische und semantische Binnendifferenzierungen einzulassen, nach Widersprüchen innerhalb des Stilkontinuums zu fragen, nach der Ideologie im Umgang mit den Artefakten, um Nuancen wahrnehmen und den Zusammenhang zwischen ästhetischer und sozialer Distinktion am konkreten Produkt erkennen zu können.

In der kontinuierlichen Wertschätzung und Förderung des sachlichen Designs im 20. Jahrhundert, das historisch bedingt als technische Form bzw. Industrieform wahrgenommen wurde, dokumentiert sich – über alle politischen Veränderungen hinweg – in erster Linie die Industrie- und Wirtschaftsfreundlichkeit der staatlichen Kunst- und Designpolitik in Deutschland. Darüber hinaus ging es aber immer auch darum, dem sachlichen Design eine politische Symbolik abzugewinnen, das heißt seine puristische Ästhetik als Ausdruck des Reform- und Erneuerungswillens einer neuen Zeit zu deklarieren, so politisch unterschiedlich sich diese auch darstellte. Sachlichkeit konnte sich in allen politischen Systemen des 20. Jahrhunderts als Reformstil behaupten bzw. wurde als solcher in den Dienst genommen. Die Formen an sich sind unschuldig. Entscheidend sind die semantischen Zuschreibungen und die Bedeutungstraditionen, die mit ihrer Verwendung aufgerufen werden.



Abb. 1

Theodor Bogler: Teekanne mit exzentrischer Eingussöffnung (1923).
Aus: Magdalena Droste, *Bauhaus 1919-1933*, Köln 1993, 71.



Abb. 2

Marianne Brandt: Teekanne (1924). Aus: Magdalena Droste, *Bauhaus 1919-1933*, Köln 1993, 76.

**Abb. 3**

Marguerite Friedlaender: Teekanne „Hallesche Form“ (1930). Aus: Ausst.-Kat. *Um 1930. Bauten, Möbel, Geräte, Plakate, Fotos*, München 1969.

**Abb. 4**

Trude Petri: Teekanne „Urbino“ (1931). Foto: M. Papenbrock.



Abb. 5

Hermann Gretsch: Teekanne „Form 1382“ (1931). Foto: M. Papenbrock.

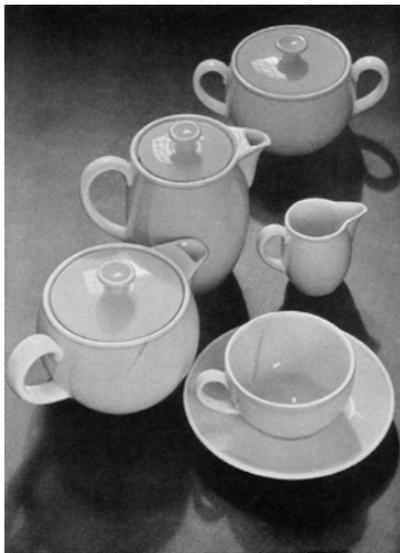


Abb. 6

Hermann Gretsch: Service „Form 98“ (1936). Aus: Hermann Gretsch, *Hausrat, der zu uns paßt. Ein Wegweiser für alle, die sich zeitgemäß einrichten wollen*, Bd. 1: *Essgeräte*, Berlin 1941.

**Abb. 7**

Wilhelm Wagenfeld: Teekanne „Form 639“. Foto: M. Papenbrock.

**Abb. 8**

Raymond Loewy: Teekanne „Form 2000“ mit Dekor „Seidenbast“ von Margret Hildebrand (1954). Foto: M. Papenbrock.



Abb. 9

Heinz Löffelhardt: Service „Form 954“ (1954). Aus: Aust.-Kat. *Gestaltete Industrieform in Deutschland*, Düsseldorf 1954, 169.



Abb. 10

Siegmund Schütz: Teekanne „Orangerie“ (1955). Aus: Barbara Mundt, *40 Jahre Porzellan. Siegmund Schütz zum 80. Geburtstag*, Berlin 1986, 24.

**Abb. 11**

Bodo Kampmann: Teekanne „Form A“ (1957). Foto: M. Papenbrock.

**Abb. 12**

Nick Roericht: Kompaktgeschirr „TC 100“ (1958). Aus: Heinz Fuchs/
François Burkhardt, *Produkt, Form, Geschichte. 150 Jahre deutsches
Design*, Stuttgart ²1988, 275.

Yvonne Al-Taie

VON DER KUNSTTHEORIE ZUR RASENKUNDE.
DER STILBEGRIFF IM FRÜHEN 20. JAHRHUNDERT

Einleitung

Noch im 18. Jahrhundert wurde der Begriff „Stil“ vor allem auf die individuelle Gestaltungsweise eines Autors oder Künstlers bezogen, wenngleich sich bereits Konzepte eines Nationalstils finden lassen. Kanonisiert sind diese jedoch noch nicht. *Zedlers Universallexikon* von 1744 verweist unter dem Lemma „STYLUS“ nicht nur auf die etymologische Bedeutung – das Gerät zum Schreiben auf Wachstafeln – sondern auch auf das deutsche Lemma „Schreibart“, das metonymisch von dem Schreibwerkzeug abgeleitet ist.¹ Daneben erläutert Zedler auch die Bedeutung des Begriffs in der Musik und verweist auf die italienischen und französischen Begriffe „Stilo“ und „Stile“.² Auch die hier angeführten Verwendungsweisen decken sich mit den noch heute gebräuchlichen Begriffen des Personal- oder Nationalstils. Statt einer Definition gibt *Zedlers Universallexikon* jedoch lediglich Charakteristiken geläufiger National-, Regional- oder Epochenstile.³

Johann Christoph Adelung, der 1785 ein rhetorisches Lehrbuch *Ueber den Deutschen Styl* veröffentlicht hat,⁴ schreibt in seinem *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*

¹ Näheres zur Etymologie des Stilbegriffs vgl.: Rudolf Heinz, *Stil als geisteswissenschaftliche Kategorie. Problemgeschichtliche Untersuchungen zum Stilbegriff im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg 1986, 11f.

² Nach Heinz wird der Stilbegriff im italienischen Humanismus des 16. Jahrhunderts auf die Musik übertragen. Vgl. ebd. 13.

³ Vgl. Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*. Leipzig u. Halle 1744, 2. vollständiger photomechanischer Nachdruck, Graz 1997, Bd. 40, Sp. 1469-1472.

⁴ Johann Christoph Adelung, *Ueber den Deutschen Styl*, Berlin 1785, Nachdruck in: *Documenta Linguistica. Quellen zur Geschichte der*

zur *hochdeutschen Mundart* unter dem Lemma „Styl“: „die Art und Weise, wie man seine Gedanken ordnet und vorträgt; zunächst von dem Vortrage derselben durch Worte, die Schreibart. [...] In weiterer Bedeutung, auch von den übrigen bildenden Künsten. So schreibt man einem Componisten, einem Mahler u.s.f. einen Styl zu, so fern sie durch ihre Werke gleichfalls ihre Gedanken ausdrücken.“⁵ Generell zeichnet sich damit schon im 18. Jahrhundert eine erste Erweiterung des aus der Rhetorik stammenden Stilbegriffs ab, der von der Schreibweise auch auf die Darstellungsweise anderer Künste übertragen wird.⁶

Ethnologische Argumentationsmuster in der Kunsttheorie der Jahrhundertwende

Im 19. Jahrhundert werden in der Kunstgeschichte zunehmend Fragen von Interesse, die sich mit dem Stil bestimmter Epochen und Regionen beschäftigen, die also nach größeren Entwicklungslinien in der Stilgeschichte und deren Ursachen fragen. Eine wichtige Schrift stellt in diesem Zusammenhang Alois Riegls 1893 erschienene Studie *Stilfragen* dar, in der Riegl versucht, den historischen Zusammenhang und die gegenseitigen Abhängigkeiten in der Entwicklung der (antiken) Ornamentik nachzuzeichnen.⁷ Auch Riegl recurriert bereits auf ethnologische Studien⁸, richtet sich aber vor allem gegen

deutschen Sprache des 15. bis 20. Jahrhunderts, Hildesheim, New York 1974.

⁵ Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Wien 1811, Bd. 4, Sp. 492.

⁶ Vgl. hierzu auch Art.: Stil, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. v. Jan-Dirk Müller, Berlin, New York 2007, Bd. 3, 508f. sowie Heinz, Stil als geisteswissenschaftliche Kategorie, 13-16. In Deutschland wurde der Stilbegriff in erster Linie von Johann Joachim Winckelmann in die Kunstwissenschaft eingeführt.

⁷ Alois Riegl, *Stilfragen. Grundlegungen zu einer Geschichte der Ornamentik*. Mit einem Nachwort v. Otto Pächt, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1893, München 1985.

⁸ Ebd., 4.

eine von Gottfried Semper begründete Strömung der Kunstgeschichte, die davon ausgeht, dass die Eigenschaften des bearbeiteten Materials die Stilentwicklung bestimmt hätten.⁹

Wilhelm Worringer: Psychologisierung der Stilfrage

Wilhelm Worringer nimmt nun Riegls Studien zum Ausgangspunkt seiner eigenen Überlegungen. Dabei rekurriert er auf eine psychologische Methode, um die in der Kunstgeschichte bereits vielfach diskutierte Frage nach der Entwicklung und dem Zusammenhang der Ornamentik, insbesondere des Mittelmeerraums und Nordeuropas, unter neuem Vorzeichen zu stellen und so zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Inspiriert wurde Worringers Schrift, wie er im Vorwort zur Neuauflage von 1948 darlegt, zum einen durch seinen Besuch des Trocadéro – der Schau einer ethnographischen Sammlung auf der Pariser Weltausstellung von 1878 – zum anderen durch seine Begegnung mit Georg Simmel, die in eben diesem Museum stattgefunden haben soll.¹⁰

Worringer teilt die Ornamentik mit Riegl in zwei Klassen ein: jene Formen, die sich durch einen geometrisierend abstrakten Stil auszeichnen und jene, die ins gegenständlich-organische weisen. Diese beiden Erscheinungsformen belegt er mit den Begriffen des „Naturalismus“ und des „Stils“.¹¹ Stil bezeichnet demnach bei Worringer diejenigen Gestaltungsweisen, die die Darstellung vom Mimetisch-Gegenständlichen ins Abstrakte überführen und verfremden. Dieses Interesse am Abstrakten führt Claudia Öhlschläger auf Simmels Einfluss

⁹ Vgl. Gottfried Semper, *Der Stil in den technischen oder tektonischen Künsten, oder Praktische Aesthetik*, Frankfurt am Main 1860-1863.

¹⁰ Vgl. Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie* (1908), München 1976, 7-14. Vgl. dazu auch: Claudia Öhlschläger, *Abstraktion im Licht der Faszination. Wilhelm Worringer am Ort des Primitivismus*, in: *Literarischer Primitivismus*, hg. v. Nicola Gess, Berlin, Boston 2013, 59-73, hier: 62-70.

¹¹ Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 61-70.

zurück.¹² Zugleich verwendet Worringer mit den Begriffen des Organischen und des Mechanischen zur Beschreibung von abstraktem und figürlichem Ornament auch Kategorien aus der Kunsttheorie des 18. und 19. Jahrhunderts.¹³

Entscheidend für Worringers Ansatz sind seine Überlegungen zum Ursprung dieser beiden (ornamentalen) Gestaltungsweisen. Zwar sind ihm die Hypothesen einer – an evolutionsbiologischem Denken geschulten – Theorie bekannt, wonach ein Entwicklungsgang, eine Evolution des menschlichen Kunstschaffens angenommen wird, der von der abstrakten zur gegenständlich-organischen Darstellungsweise geführt habe. Unter Bezugnahme auf detaillierte Beobachtungen zu historischen Entwicklungen in der griechischen und byzantinischen Kunst versucht Worringer nachzuweisen, dass die Annahme einer solchen Stufenfolge sich zwar für die griechische Kunst belegen lasse¹⁴, nicht jedoch auf die Kunst aller Völker anwendbar sei. Demgegenüber stellt er die These von zwei unterschiedlichen Trieben des Kunstwollens auf, einem, der die Umwelt als feindlich wahrnimmt und demgemäß nach einer (intellektuellen) Ordnung in der Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit geometrischer Formen sucht und

¹² Vgl. Öhlschläger, *Abstraktion im Licht der Faszination*, 70.

¹³ Vgl. die Unterscheidung von Mechanik und Organismus in der Lebensphilosophie bei Georg Ernst Stahl. Daran anknüpfend etabliert sich das Begriffspaar schon bald in der romantischen Kunsttheorie, etwa in Friedrich Schlegels Unterscheidung von organischen und mechanischen Sprachen (vgl. Friedrich Schlegel: *Über Sprache und Weisheit der Indier* (1808), in: ders.: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler, Paderborn u.a. 1975, Bd. 8, 105-433.) oder in August Wilhelm Schlegels an der Natur orientiertem Kunstverständnis, wie er es u.a. in den *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (vgl.: August Wilhelm Schlegel: *Vorlesungen über schöne Literatur und Kunst* (Berlin, 1801-1804), in: ders.: *Kritische Ausgabe der Vorlesungen*, hg. v. Ernst Behler in Zusammenarbeit mit Frank Jolles, Paderborn u.a. 1989, Bd. 1, 179-781.) entwickelt, um nur zwei Beispiele zu nennen.

¹⁴ Vgl. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 119-122. Die Entwicklung von der dorischen über die ionische zur korinthischen Ordnung als Gang vom Abstrakten zum Organischen.

einem zweiten, der sich in der Welt zu Hause fühlt und sie entsprechend darstellend nachbildet. Worringer belegt diese beiden psychischen Haltungen mit den Begriffen des Abstraktionsdrangs und des Einfühlungsdrangs. Zu unterschiedlichen Zeiten und bei unterschiedlichen Völkern sei mal der eine, mal der andere vorherrschend gewesen.¹⁵ Mit der Einbettung seiner Argumentation in psychologische Konzepte schließt Worringer an völkerpsychologische und ethnographische Diskurse seiner Zeit an.¹⁶

Abstraktions- und Einfühlungsdrang werden bei Worringer als psychische Dispositionen begriffen, die nicht alleine das Kunstschaffen bestimmen, sondern ihren Niederschlag auch in anderen Handlungsbereichen finden. Damit deutet sich bereits eine nochmalige Erweiterung des Stilbegriffs an, der nun von der sprachlichen oder künstlerischen Darstellungsweise auf Handlungsweisen im Allgemeinen übertragen wird. Möglich wird diese Erweiterung des Stilbegriffs durch die Verschiebung seiner Grundlage von rein technischen Gestaltungsmitteln (Rhetorik) hin zu psychischen Konstitutionen. Es liegt nahe, dass die Frage aufkommt, ob die als stilprägend bestimmten psychischen Dispositionen auch in anderen Bereichen menschlicher Tätigkeit wirksam sind. So wendet Worringer seine stilpsychologisch entwickelten Kategorien auch auf die Religion an – einem bei Ethnologen beliebten Forschungsfeld: Die Religionen des griechischen Polytheismus und des orientalischen Monotheismus werden dabei in gleicher Weise auf den Abstraktions- und Einfühlungsdrang zurückgeführt:

„Die vertrauliche Hingabe an die Außenwelt, das sinnlich-sichere Sich-wohl und Sich-eins-Fühlen mit der Schöpfung, diese ganze wohltemperierte glückliche Stimmung der Griechen, die

¹⁵ Vgl. Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 36, 46-52.

¹⁶ So z.B. an den Völkerkundler Karl von den Steinen, den Anthropologen Sir James Frazer oder den Ethnologen Lucien Lévy-Bruhl, wie Claudia Öhlschläger rekonstruiert hat. Vgl. Öhlschläger, *Abstraktion im Licht der Faszination*, bes. 59-62.

sich in ihrem weltfrommen Pantheismus ausspricht, mußte [...] zu jenem klassischen Stil führen, dessen Schönheit eine lebendig organische ist, in die das von keinen Weltängsten zurückgedrängte Einfühlungsbedürfnis mühelos einfließen konnte.“¹⁷

Demgegenüber heißt es über die orientalischen Religionen:

„Das Kriterium für das gestörte Verhältnis zwischen Mensch und Außenwelt ist die transzendente Färbung der religiösen Vorstellungen mit ihrer Folgeerscheinung, der dualistischen Trennung von Geist und Materie, von Diesseits und Jenseits. [...] Alle transzendenten Religionen sind naturgemäß mehr oder weniger ausgesprochene Erlösungsreligionen.“¹⁸

Über das Christentum schreibt Worringer entsprechend: „Religiöse Transzendenz und ihre uns vertrauteste Gestaltung, das Christentum, sind orientalisches-semitischer Herkunft“.¹⁹ Auf den orientalischen Geist des Christentums führt er wiederum die Entwicklung der nordischen Vorrenaissancekunst, der Kunst des nordeuropäischen Mittelalters, zurück, mit deren Betrachtung Worringers Studie schließt. Religion(sgeschichte) und Kunst(geschichte), die aufgrund der noch bis in die Moderne hinein prägdamen biblisch-religiösen Sujets, der kultischen Funktion von Kunst und Architektur sowie der kirchlichen Auftraggeber ohnehin lange in enger Relation zueinander standen, versucht Worringer in ihrem inneren Zusammenhang und in Abhängigkeit von einer beiden gemeinsamen psychischen Disposition des Menschen zu beschreiben. Claudia Öhlschläger vertritt gar die These, dass „Worringers Theorie des Kunstbedürfnisses [...] an die Seite der Religionsgeschichte“ treten will.²⁰

Dieses sich bei Worringer dokumentierende Aufgreifen volkskundlicher Theorien und Konzeptionen wird die Stildebatte in der Folgezeit zunehmend bestimmen. Exemplarisch möchte ich nachfolgend Adolf Loos' Essay *Ornament und*

¹⁷ Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*, 146.

¹⁸ Ebd., 147.

¹⁹ Ebd., 148.

²⁰ Öhlschläger, *Abstraktion im Licht der Faszination*, 65.

Verbrechen betrachten, um den Fortgang dieser argumentativen Entwicklung im frühen 20. Jahrhundert zu skizzieren.

Adolf Loos: Stil und Anthropologie

Der Architekt und Architekturtheoretiker Adolf Loos greift in seinem ebenso kurzen wie pointierten Essay *Ornament und Verbrechen* von 1908²¹ Argumente aus der zeitgenössischen kunsthistorischen Stil-Debatte auf, um sie mit (völker-)psychologischen und ökonomischen Fragen zu verbinden. Anders als den traditionell kunsthistorisch argumentierenden Wissenschaftlern wie Riegl und Worringer geht es Loos nicht um kunsthistorische Erkenntnisse bezüglich der Entwicklung und Verbreitung des Ornaments. Beeinflusst von der *arts and crafts*-Bewegung und der *Chicago School*, mit deren Idealen er während seines mehrjährigen Amerikaaufenthalts sowie zahlreicher Engländeraufenthalte vertraut wurde,²² fordert er eine funktionale Gestaltungsweise von Architektur und Gebrauchsgütern. So nimmt er kunsthistorische und ethnologische Erkenntnisse über die Verbreitung ornamentalen Schmucks zum Aufhänger für seine Polemik gegen ornamentale Verzierungen auf zeitgenössischen Gebrauchsgegenständen. Loos' Vortrag ist als eine programmatische Rede respektive Schrift für eine neue ästhetische Ausrichtung im Produktdesign zu lesen. Dennoch enthält sie so entlarvende Äußerungen über Herkunft und Bewertung des Ornaments, dass sie als eine wichtige Argumentationsstufe im Stil-Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts gelesen werden kann.

Loos entfaltet seine Argumentation ausgehend von den

²¹ Die Datierung geht auf Walter Benjamins Essay „Karl Kraus“ zurück, wonach Loos den Essay „Ornament und Verbrechen“ 1908 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlicht habe. Eckel weist darauf hin, dass diese Datierung derzeit nicht gesichert ist. Vgl. Susanne Eckel, Adolf Loos – (k)ein Fall für die Germanistik. Bericht aus der aktuellen Adolf-Loos-Forschung, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 69 (1995), 71-91, hier: 89.

²² Vgl. z.B. Eckel, Adolf Loos – (k)ein Fall für die Germanistik, 74.

neuesten Erkenntnissen über die Phylo- und Ontogenese, wie sie die Evolutionsbiologie verbreitet hat und ergänzt diese um ethnologisches und psychologisches Wissen. Mit heute krude anmutenden Schlussfolgerungen und Analogien²³ vergleicht er die kindlichen Entwicklungsstadien mit den Entwicklungsstufen verschiedener Völker:²⁴ „Seine [des Menschen, Y.A.] Kindheit läuft alle Wandlungen durch, die der Geschichte der Menschheit entsprechen. Mit zwei Jahren sieht er wie ein Papua, mit vier Jahren wie ein Germane, mit sechs Jahren wie Sokrates, mit acht Jahren wie Voltaire.“²⁵ Diese kleine Genealogie der Menschheitsgeschichte überführt er sogleich in einige Aussagen über die Verwendung des Ornaments. Irritieren dürfte dabei neben seinen heute als unverbrämter Rassismus geltenden Äußerungen über die sogenannten „primitiven Völker“ vor allem die postulierte Verbindung zwischen Kannibalismus und Tätowierung:

„Das Kind ist amoralisch. Der Papua ist es für uns auch. Der Papua schlachtet seine Feinde ab und verzehrt sie. Er ist kein Verbrecher. Aber wenn der moderne Mensch jemanden abschlachtet und verzehrt, so ist er ein Verbrecher oder ein Degenerierter. Der Papua tätowiert seine Haut, sein Boot, sein Ruder, kurz alles, was ihm erreichbar ist. Er ist kein Verbrecher. Der moderne Mensch, der sich tätowiert, ist ein Verbrecher oder ein Degenerierter. Es gibt Gefängnisse, in denen 80 Prozent der Häftlinge

²³ Eckel weist auf die „Verkürzung und zunehmende Kompromißlosigkeit der Gedankengänge“ hin, die besonders Loos' Schriften seit 1908 prägen. (Eckel, Adolf Loos – (k)ein Fall für die Germanistik, 84). Boose verweist ferner auf die Nähe von Loos' Schreibweise zu Nietzsches Ton, insbesondere in Bezug auf die von ihm bisweilen gewählte prophetische Sprechhaltung. (Irene Boose, Stil als Lebensform. Adolf Loos in seinen Schriften, in: *Jugendstil und Kulturkritik. Zur Literatur und Kunst um 1900*, hg. v. Andreas Beyer u. Dieter Burdorf, Heidelberg 1999, 213-230, hier 222f.)

²⁴ Zur Adaption Freudscher Konzepte der psychischen Entwicklung vgl. z.B. Boose, Stil als Lebensform, 222f.

²⁵ Adolf Loos, Ornament und Verbrechen, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Adolf Opel, Wien 2010, 363-373, hier 363.

Tätowierungen aufweisen. Die Tätowierten, die nicht in Haft sind, sind latente Verbrecher oder degenerierte Aristokraten.“²⁶

Loos schließt mit dieser Argumentation an Lombrosos 1876 erschienene und auf das Konzept der Degeneration rekurrende Studie „Der Verbrecher in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung“ an.²⁷ Ihn interessiert das Ornament nicht mehr als kunsthistorisches Phänomen, sondern ausschließlich als anthropologisches. Entsprechend schlussfolgert er in Anlehnung an die Evolutionslehre, dass das Ornament mit den voranschreitenden Entwicklungsstufen der Menschheit sukzessive verschwinden müsse: „Evolution der Kultur ist gleichbedeutend mit dem Entfernen des Ornamentes aus dem Gebrauchsgegenstande.“²⁸

Sein wichtigstes Argument gegen das Ornament wird schließlich ein ökonomisches: Der Aufwand, der bei einer ornamentalen Verzierung von Gebrauchsgegenständen betrieben wird, verlängert die Fertigungsdauer immens und macht die Arbeit auf diese Weise unproduktiv. Entsprechend sinken die Löhne, da der für die Herstellung des Ornaments aufgebrauchte Arbeitsaufwand nicht mehr angemessen vergütet wird.

Was sich schon latent im Vergleich zwischen dem Papua und dem Verbrecher angekündigt hat, findet seine volle argumentative Entfaltung gegen Ende des Vortrags, wenn Loos die Ungleichwertigkeit der Völker postuliert. So heißt es:

„Kein Ornament kann heute mehr geboren werden von einem, der auf unserer Kulturstufe lebt. Anders ist es mit den Menschen und Völkern, die diese Stufe noch nicht erreicht haben.“²⁹

²⁶ Loos, Ornament und Verbrechen, 364.

²⁷ Vgl. dazu u.a. Michael C. Frank, Überlebsel. Das Primitive in Anthropologie und Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts, in: *Literarischer Primitivismus*, hg. v. Nicola Gess, Berlin, Boston 2013, 159-186, hier: 177f.

²⁸ Loos, Ornament und Verbrechen, 364.

²⁹ Loos, Ornament und Verbrechen, 371. Eckel weist auf Loos' Ideal von einer Weltkultur hin, die unter anderem durch eine Annäherung von europäischer und anglo-amerikanischer Kultur erreicht werden sollte (Eckel,

Schon bei Loos deutet sich damit an, dass er bezugnehmend auf die zeitgenössischen Überzeugungen der vergleichenden Völkerkunde von unterschiedlichen Entwicklungsstufen zwischen den Völkern ausgeht, die sich in unterschiedlichen Weisen des Kunstschaffens äußern. Dabei seien es die Westeuropäer, die als höchstentwickelte Volksgruppe quasi-avantgardistisch vorausschritten.³⁰ Für die Ethnozentrik dieser Sichtweise fehlt im frühen 20. Jahrhundert noch das Bewusstsein.³¹ Stattdessen leitet Loos aus seinen Beobachtungen und Schlussfolgerungen eine revolutionäre Forderung nach Veränderung des Produktdesigns im Dienste des gesellschaftlichen und ökonomischen Fortschritts und Wohlstands ab. Das Ornament in Architektur und Gebrauchsgegenständen betrachtet er demnach als ein „survival“ bzw. „Überlebsel“³² aus einer früheren Entwicklungsstufe, das es zu überwinden gilt.³³

Adolf Loos – (k)ein Fall für die Germanistik, 83 Anm. 48) übersieht dabei aber völlig die ethnozentrische Ausrichtung dieses Ideals und die unverhohlene Abwertung nicht-westlicher Kulturen in Loos' Schriften.

³⁰ Vgl. Anm. 29 zu Eckel. Auch Loos' Ideal einer Weltkultur ist dieser Gedanke der avantgardistischen westlichen Kultur inhärent.

³¹ Zu dieser „Strategie der Alterisierung [...], die nicht-westliche Kulturen in einem Zustand der permanenten Rückständigkeit gegenüber dem Westen einfriert“, die sich bereits um 1800 zu etablieren beginnt und zur Grundlage der Anthropologie wird, vgl.: Frank, Überlebsel, 160.

³² Der Begriff des „survivals“ wurde von Edward Taylor geprägt und meint das Fortbestehen von Praktiken und Vorstellungen aus früheren kultur-evolutionären Entwicklungsstadien. Der Begriff wurde in den deutschen Neologismus „Überlebsel“ überführt, der u.a. von Friedrich Nietzsche verwendet wurde. (Vgl. dazu Frank, Überlebsel, 163). Ob Loos mit dem Konzept des ‚survivals‘ bzw. ‚Überlebsels‘ vertraut war, müsste die gerade in Bezug auf sein schriftstellerisches Werk noch in den Anfängen stehende Forschung (vgl. Eckel, Adolf Loos – (k)ein Fall für die Germanistik, 90) erst noch zu klären. Allerdings legen seine wiederholten Aufenthalte in anglophonen Ländern sowie seine von Boose konstatierte Affinität zu Nietzsche dies durchaus nahe.

³³ Einen ähnlichen Gedanken führt auch schon Alois Riegl aus, der ebenfalls unter Rückgriff auf ethnologische Studien schreibt: „Da wir im Sinne der modernen Naturwissenschaft uns für berechtigt halten, die Naturvölker für rudimentäre Überlebsel des Menschengeschlechtes

Indem Kunsthistoriker wie Wilhelm Worringer und Adolf Loos zeitgenössische Erkenntnisse der Psychologie und der Völkerkunde aufgreifen, sie auf die Analyse kunsthistorischer Entwicklungen und Zusammenhänge anwenden und der Kunstwissenschaft damit methodisch eine neue Grundlage bereiten, arbeiten sie zugleich einem Trend in der Völkerkunde vor, die kunsthistorische Betrachtungsweisen in die ethnologische Arbeit einfließen zu lassen. Solche Vorgehensweisen findet man bereits in verschiedenen Studien zur Degeneration, die sich u.a. auf als „degeneriert“ beschriebene Kunstformen beziehen. So etwa in Max Nordaus berühmter Studie „Entartung“ von 1892/93.³⁴

Adaption des kunsttheoretischen Stilbegriffs in der Rassen- und Völkerkunde der 1920er und 1930er Jahre

An den Texten von Worringer und Loos kann man schon ablesen, wie sich die Verwendung des Stilbegriffs im frühen 20. Jahrhundert sukzessive vom kunsthistorischen Diskurs löst und Eingang in spekulative, ideologisch aufgeladene volkswissenschaftliche Diskurse findet. Anhand von zwei Beispielen aus den 1920er und 1930er Jahren, Hans Günthers *Rasse und Stil* und Ludwig Ferdinand Clauß' *Seele und Rasse*, möchte ich aufzeigen, wie der Stilbegriff schließlich in eine völkerkundliche Terminologie eingegliedert wird.

aus früheren längstverflorbenen Kulturperioden anzusehen, so erscheint, in diesem Lichte betrachtet, die geometrische Ornamentik heutiger Naturvölker ebenfalls als eine historisch längst überwundene Phase der Entwicklung der dekorativen Künste, und darum von hoher historischer Bedeutsamkeit.“ (Riegl, *Stilfragen*, 4.)

³⁴ Vgl. Max Nordau, *Entartung*. Berlin 1892f. Nordau diskutiert unter anderem Kunstrichtungen wie die Präraffaeliten oder die französischen Symbolisten unter der Perspektive der Degeneration bzw. der „Entartung“. Vgl. dazu auch Frank, *Überlebsel*, 178f.

Hans F. K. Günther: Stilgeschichte unter rassenkundlichem Vorzeichen

Was bei Loos noch eher einen avantgardistischen Touch hatte und essayistisch-spielerisch im Habitus quasi-prophetischer Rede daherkam, wird in Hans F. K. Günthers sehr viel trockener verfassten Abhandlung *Rasse und Stil* zu einer historischen Studie über die künstlerischen Gestaltungsweisen verschiedener Rassen entfaltet. Der Germanist und Anthropologe Günther, der sich als Autor von *Rassenkunde des deutschen Volkes*, einer zum rassentheoretischen Standardwerk der 1920er Jahre avancierten Schrift, bereits einen Namen gemacht hatte, legte 1926 mit *Rasse und Stil* nach und wendete seine rassebiologischen Erkenntnisse auf eine Analyse der europäischen Kunststile an.

Ausgehend von seiner Einteilung der Europäer in die „westliche, ostische, nordische und dinarische Rasse“, ergänzt um die „vorderasiatische Rasse“,³⁵ analysiert er die bedeutendsten europäischen Kunstrichtungen und teilt literarische und bildkünstlerische Werke und deren Urheber dem Kunstwillen unterschiedlicher Rassen zu. Die Paradigmen und Wertungen, derer er sich dabei bedient, scheinen wenig Neues bereitzuhalten; vielmehr sind wesentliche Auffassungen und Zuschreibungen aus der romantischen Kunstanschauung importiert. So lässt er seine Abhandlung mit der Gotik und mit Dürer beginnen, die seit der Romantik als Inbegriff deutschen Kunstschaffens gelten,³⁶ wobei er Dürer, der die Renaissancekunst rezipierte und für seinen eigenen Stil fruchtbar machte,

³⁵ Diese Einteilung spiegelt sich auch im Inhaltsverzeichnis wider: Hans F. K. Günther, *Rasse und Stil. Gedanken über ihre Beziehungen im Leben und in der Geistesgeschichte der europäischen Völker, insbesondere des deutschen Volkes*, München 1926, 5.

³⁶ Vgl. z.B. den Dürer-Kult in Tiecks Künstlerroman „Franz Sternbalds Wanderungen“: Ludwig Tieck, *Franz Sternbalds Wanderungen*. Studienausgabe, hg. v. Alfred Anger, Stuttgart 1994, oder die noch zuvor von Tieck gemeinsam mit seinem Freund Wilhelm Heinrich Wackenroder verfassten *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders*, in: Wackenroder, Wilhelm Heinrich, *Sämtliche Werke und Briefe*.

entsprechend der nordisch-dinarischen Rasse zuordnet. Die Wertschätzung der italienischen Renaissancekunst wird mit dem darin zum Ausdruck kommenden Einfluss des nordischen Blutes begründet.³⁷

Dabei stützt Günther die rassische Einordnung eines Kunstwerks nicht allein auf die künstlerische Gestaltungsweise, sondern verweist gerade auch auf den Urheber und dessen – physiognomische – rassische Erscheinungsweise. So werden nicht nur die Werke Hebbels und Hölderlins dem nordischen Kunstschaffen zugeordnet; belegt an abgebildeten Portraits der Autoren wird deren nordische Physiognomie betont.³⁸ Der Expressionismus wird als Kunstausdruck der vorderasiatischen Rasse, in Europa vertreten durch die Juden, gedeutet,³⁹ als „Sichhineinsteigern in Empfindungen“⁴⁰ interpretiert und damit implizit unter das Verdikt der „entarteten Kunst“ gestellt.

Auch Günther bindet religionsgeschichtliche Betrachtungen in seine Studie ein: So verleiten ihn die Rassenmerkmale: Leistungsbereitschaft, die er der nordischen Rasse zuschreibt sowie das „Sichhineinsteigern“⁴¹, das er in der vorderasiatischen Rasse vorherrschend sieht, zu Spekulationen über die Rassenzugehörigkeit Jesu, mit denen er an den Diskurs um

Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Silvio Vietta u. Richard Littlejohns, Heidelberg 1991, Bd. 1.

³⁷ Günther, *Rasse und Stil*, 11ff. Auch diese Wertschätzung der italienischen Renaissancekunst, die nichts anderes als die Adaption romantischer Kunstauffassung darstellt, wird nun durch rassentheoretische Konstruktionen begründet. Zur Wertschätzung der Renaissancekunst in der Romantik vgl. z.B. den erwähnten Roman Ludwig Tiecks *Franz Sternbalds Wanderungen* sowie die ebenfalls oben erwähnten *Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* oder Friedrich Schlegels Schriften zur Bildenden Kunst: Friedrich Schlegel, Ansichten und Ideen von der christlichen Kunst, in: ders., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. v. Ernst Behler, Bd. 4, München, Paderborn, Wien 1959.

³⁸ Vgl. ebd., 32-34.

³⁹ Ebd., 36.

⁴⁰ Ebd., 105.

⁴¹ Ebd., 111.

den arischen Jesus anschließt.⁴² Etwa erscheint ihm das Verkündertum Jesu in seiner Rassenzugehörigkeit begründet:

„Daß Jesus auch leiblich als nordisch-vorderasiatisch gedacht werden kann, hängt mit der Rassenzusammensetzung der galiläischen Bevölkerung zu seiner Zeit zusammen. Die Galiläer, bekannt durch Freiheitssinn und Tapferkeit, waren (wie heute die Drusen) ein Mischvolk aus vorderasiatischen, orientalischen und nordischen, wohl auch einigen westischen Bestandteilen. Nordisches Blut war ihnen durch die Ammoriter und die nordische Oberschicht der Hettiter zugekommen. Hebräische (jüdische) Bewohner waren in Galiläa nie zahlreich gewesen. [...] Rassenunterschied oder besser Rassenmischungsunterschied der Galiläer gegenüber den Juden. Die seelische Verschiedenheit bedingte die Ablehnung der Lehren des Galiläers Jesus durch die Juden.“⁴³

Theologische Absicherung holt Günther sich bei dem evangelischen Theologen Adolf von Harnack, den er mit den Worten zitiert: „Es muß doch etwas in dieser Religion gelegen haben und liegen, was dem freieren griechischen Geiste verwandt ist“, was für Günther auf „einen nordischen Bestandteil im Christentum“ hindeutet.⁴⁴

Ludwig Ferdinand Clauß: Stil und Gestalt als rassekundliche Begriffe

Einer grundlegenden Verschiebung in der Verwendungweise des Stilbegriffs begegnen wir in Ludwig Ferdinand Clauß' rassenkundlichem Bestseller *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*.⁴⁵ Handelte Günther noch unter völkerpsychologischem Vorzeichen vom Stil im

⁴² Zum Konzept des „arischen Jesus“ vgl. z. B. Martin Leutzsch, *Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945*, in: *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus: eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, hg. v. Uwe Puschner u. Clemens Vollnhals, Göttingen 2012, 195-217.

⁴³ Ebd., 113.

⁴⁴ Ebd., 113.

⁴⁵ Ludwig Ferdinand Clauß, *Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt*, München (1926) 1934.

Sinne einer „rassetypischen“ Art und Weise der Kunstgestaltung, so importiert Clauß den Stilbegriff und mit ihm die kunstwissenschaftlichen Analysekriterien in die Rassenkunde selbst. Clauß fragt nicht mehr länger, welche Art der Kunstdarstellung bestimmte „Rassen“ hervorbrächten, vielmehr wird ihm der Mensch, vornehmlich das menschliche Antlitz, selbst zum Untersuchungsgegenstand, den er mit dem Begriff des „Stils“ bzw. des „Stiltypus“⁴⁶ nach rassetypischen Kriterien zu beschreiben versucht.

Anhand von Fotografien versucht er zu belegen, wie sich die jeweiligen Rassenmerkmale im Ausdruck der Gesichtszüge widerspiegeln. Dass er sich dabei des Mediums der Fotografie, anders als von ihm betont, durchaus manipulierend bedient, wurde von Oliver Kohns mit präzisen Einzelbeobachtungen belegt und bedarf kaum der Begründung.⁴⁶

Clauß wendet eine Einteilung der Rassen an, die im Wesentlichen der bei Günther entspricht, wobei er die dinarische durch die fälische ersetzt.⁴⁷ Interessant ist bei Clauß die Unterscheidung von orientaler (wüstenländischer) und vorderasiatischer Rasse, die eine Aufspaltung der etwa bei Worringer noch einheitlich als semitisch oder orientalisch bezeichneten Rasse erlaubt, und ihm zur Unterscheidung von vornehmlich mit positiven Eigenschaften besetzten Arabern und negativ konnotierten Juden dient (wobei auch hier seine Beispiele nicht immer trennscharf sind). Auch Clauß bedient sich zur Bezeichnung der semitisch-orientalischen Rassen eigentümlich religiös-biblich anmutender Begriffe: So nennt er die wüstenländische Rasse ihres hervortretenden Wesensmerkmals gemäß auch „Offenbarungsmensch“⁴⁸, während die

⁴⁶ Oliver Kohns, Reinheit als hermeneutisches und paranoides Kalkül. Der Rassediskurs der 1920er und '30er Jahre, in: *Weimarer Beiträge* 54 (2008), 365-385, hier: 373-375.

⁴⁷ Zur Kontextualisierung von Clauß' Ansatz innerhalb des Rassediskurses der 1920er und 1930er Jahre vgl.: Kohns, Reinheit als hermeneutisches und paranoides Kalkül, 365-367.

⁴⁸ Clauß, *Rasse und Seele*, 56-75.

vorderasiatische Rasse, entsprechend ihrer „Vergeistigung“⁴⁹, bei ihm „Erlösungsmensch“ genannt wird. Beschreibungen, die an Worringers weltentrückte Haltung des Abstraktionsdrangs erinnern.

Neben den umfangreichen, mit etlichen Fotobeispielen belegten Ausführungen zu den einzelnen Rassen und deren vorgeblicher Ausdrucks- und Stilqualitäten sind mit Blick auf den Stilbegriff vor allem Clauß' theoretische Überlegungen von Interesse. Neben dem Begriff des Stils verwendet er auch den der Gestalt und bezieht beide – in Anlehnung an die Physiognomielehren – auf den Ausdruck der Seele im Körper des Menschen:

„Wir haben hier mehrfach die Bezeichnung Stiltypus und Rasse so gebraucht, daß es vorläufig erscheinen konnte, als ob mit beiden Wörtern dasselbe gemeint sei. Doch unterscheidet sich die Bedeutung beider Wörter wesentlich in einem Punkte. Ein Stiltypus ist darstellbar in einer einzelnen Erscheinung. Zu seinem Wesen gehört es, daß alle seine Züge, z.B. alle Linien seines Umrisses, so gestaltet seien, daß einer aus dem anderen hervorgeht, daß jeder auf den anderen hinweist als auf den einzig zu ihm passenden, weil nämlich alle einen und den gleichen Sinn haben: das Ausdrucksfeld für eine Seele zu bilden, deren gesamtes Erleben nur eine einzige Linie hat. Der Leib empfängt seinen Sinn von der Seele her: eine Seele von einheitlicher Linienführung – eine einlinige, stilreine Seele also – bedarf eines Leibes von gleicher Linienführung, um sich an diesem rein ihrem Stile gemäß ausdrücken zu können. Eine seelisch-leibliche Gesamtgestalt, die in solchem Sinne ‚ganz‘ und ‚stilrein‘ ist, kann als Vertreterin eines Stiltypus gelten.

Das Wort Rasse aber weist über die einzelne Erscheinung hinaus. Als rassenhaft erweist sich ein Stiltypus durch seine Vererbbarkeit. [...] Nur erbteste Stilreinheit darf als Rassenreinheit gelten, und nur vererbare Stile sind Rassenstile.“⁵⁰

Der Stil scheint hier plötzlich in erster Linie zu einem immateriellen Charakteristikum der Seele geworden zu sein, die durch ihren Ausdruck im Körper die „seelisch-leibliche

⁴⁹ Ebd., 83.

⁵⁰ Ebd., 27f.

Gesamtgestalt“ bildet. Gleichwohl verwendet Clauß die Begriffe nicht immer trennscharf.

Clauß geht von der an platonisches Denken gemahnenden „Gestalt-Idee“, dem „Urbild“, aus, das ein Mensch verkörpere. Unter Gestalt versteht er wiederum eine Geist-Körper-Doppelstruktur, eine materielle Erscheinung, in der sich eine geistige Idee⁵¹ ausdrücke:

„Gestalt“ bedeutet der Erforschung des Menschen nicht etwas nur den Leib Betreffendes, wenschon auch der Leib an der Gestalt-Idee teilhat. Das Wort ‚Gestalt‘ betrifft den Menschen als Ganzes, also auch das Erleben seiner Seele, die sich an ihrem Leibe ausdrückt. Der Leib wird also hier ‚von innen her‘ gesehen und aufgefaßt als etwas, dessen Gestalt von der Gestalt der Seele bedingt ist“⁵²

Clauß nimmt weiterhin bestimmte Grundformen des Erlebens an, wie Freude, Wut, Trauer, die als „Erlebnisstoff“ allen Menschen gegeben seien, jedoch in unterschiedlicher Weise erlebt würden. Den Unterschied des Erlebens macht er vor allem an der Rasse fest. Entsprechend führe das unterschiedliche Erleben auch zu einem unterschiedlichen Ausdruck. In diesem Zusammenhang spricht er von „Ausdrucksstil“.⁵³ Nur wenn die Gestalt des Körpers adäquat zum Erlebnisstil passe, sei ein vollkommener Ausdruck des Erlebnisses gewährleistet. Der „Stil des Leibes“ müsse dem „Stil der Seele“ möglichst „rein entsprechen“.⁵⁴

Der Gestaltbegriff, den Clauß hier vorlegt, erinnert an die Physiognomik, wie sie in der Frühen Neuzeit unter Rückgriff auf Aristoteles zunehmend Verbreitung fand und – als eine Art Gegenbewegung zur Aufklärung – im 18. Jahrhundert durch

⁵¹ Kohns bezeichnet die von Clauß entworfene Rassenlehre als eine „Ideen- und Wertlehre der Rasse“ (Kohns, Reinheit als hermeneutisches und paranoides Kalkül, 368)

⁵² Clauß, *Rasse und Seele*, 117.

⁵³ Ebd. 125.

⁵⁴ Ebd. 136.

Johann Caspar Lavater popularisiert wurde.⁵⁵ Kritiker hatte sie spätestens seit der Aufklärung genügend; dennoch blieb die Vorstellung, anhand von Körpermerkmalen und Gesichtszügen den Charakter eines Menschen bestimmen zu können, so attraktiv, dass sich eine kontinuierliche Traditionslinie der Physiognomik bis ins 20. Jahrhundert bildete, wo sie für die Rassenkunde fruchtbar gemacht wurde.

Fazit

Im kunsttheoretischen Schrifttum des frühen 20. Jahrhunderts lässt sich eine disziplinäre Verlagerung des Stildiskurses beobachten. Sind Ort der Diskussion des Stils lange Zeit Rhetorik und Kunstgeschichte gewesen, die sich zunächst der Erkenntnisse der Humanwissenschaften lediglich bedient haben, um ihre eigenen Beschreibungs- und Untersuchungskriterien zu präzisieren und zu aktualisieren, so müssen jene zunehmend die Diskurshoheit aufgeben und an die sich rasant etablierende Volks- und Rassenkunde abtreten. Diese wissen den Begriff Stil zu vereinnahmen, um ihre pseudoempirischen Studien zu stützen und mit einem terminologischen Gerüst zu versehen. Der Stilbegriff der Kunstwissenschaften wird so über den Umweg einer zunehmenden Adaption von psychologischen und ethnologischen Erkenntnissen in den 1920er Jahren schließlich in eine Leitkategorie der Völker- und Rassenkunde überführt.

Zwei Aspekte sind es, die der Übertragung des Stilbegriffs in die Rassenlehren des frühen 20. Jahrhunderts Vorschub geleistet haben: Zum einen die zunehmende Psychologisierung des Stilbegriffs, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einhergehend mit der sich etablierenden Psychologie als Wissenschaft einsetzte. Hier werden Begründungen für Stilentwicklungen nicht mehr allein aus ästhetisch, rhetorisch, gestalterischen Grundsätzen hergeleitet, sondern auf psychische

⁵⁵ Vgl. Johann Caspar Lavater, *Von der Physiognomik* [1772], in: ders., *Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe*, hg. v. Ursula Cafilisch-Schnetzler, Zürich 2009, Bd. IV: Werke 1771-1773, 545-708.

Dispositionen der Kunstschaffenden zurückgeführt. Zugleich verbindet sich diese Psychologisierung des Stil- und Kunstdiskurses mit den seit dem 19. Jahrhundert ebenfalls mit zunehmender Intensität betriebenen ethnologischen Studien. So werden Stile nicht mehr alleine individuellen psychischen Dispositionen zugeschrieben, sondern als Folge geschichtlicher und ethnischer Entwicklungen betrachtet. Die sich etablierenden biologischen und psychologischen Lehren werden adaptiert und in die bereits vorhandenen ästhetischen Kategorien integriert. Neueste Lehren aus der Völkerkunde und der Völkerpsychologie werden so herangezogen, um die bereits bekannte Einteilung der Kunstrichtungen mit neuen empirischen Erkenntnissen anzureichern. Dieser Vorgehensweise folgt die völkische Kunsttheorie Hans F.K. Günthers. Ein qualitativer Sprung findet schließlich bei Clauß statt, der nicht mehr länger eine kunsttheoretische Stiltheorie unter rassenkundlichem Vorzeichen entwirft, wie dies bei Günther noch der Fall gewesen ist, sondern den Stilbegriff selbst in die Rassenkunde überführt und ihn zur Beschreibung menschlicher Physiognomie und Charaktere heranzieht. Dieser Umschlag gelingt ihm dadurch, dass er seine Rassenkunde an der Physiognomik orientiert.

Es ist diese Lehre der Physiognomik, in der sich ein Trend bereits abzuzeichnen beginnt, der die geisteswissenschaftlich fundierte Rassenlehren Clauß' und Günthers prägt: Durch die Übertragung stilistischer und zeichentheoretischer Beobachtungen auf Gegenstände der Natur wird eine Naturkunde etabliert, die die physisch-natürlichen Gegenstände unter den gleichen Prämissen zu deuten versucht wie die vom Menschen hervorgebrachten Werke und Zeichen. Während Schrift- und Bildzeichen gerade zum Ausdruck und Tradierung von Sinn entwickelt worden sind, wird eine solche Ausdrucksfunktion auch den natürlichen Gegenständen unterstellt. Was in der Frühen Neuzeit noch als göttliche Zeichensprache gemäß der Signaturenlehre gedeutet wurde, wird in der Rassenkunde des 19. und 20. Jahrhunderts säkularisiert und stattdessen durch die philosophisch-metaphysischen Konzepte des „Wesens“

und der „Seele“ ersetzt. Eine Adaption und Erweiterung des Stilbegriffs auf außerkünstlerische Phänomene wurzelt letztlich in der Lehre der Physiognomik, die einer universalen – alle physischen Gegenstände einschließenden – Zeichenlehre gleichkommt und damit erst die Voraussetzung schafft, kunsttheoretische Beschreibungsmuster für andere Disziplinen fruchtbar zu machen. Die Ausweitung des Stilbegriffs in den 1920er und 1930er Jahren gründet damit nicht zuletzt in einer Konjunktur der Physiognomik.

Norbert Andersch

GESTALTPSYCHOLOGISCHE ANSÄTZE IN DER PSYCHIATRIE IN DEN 20ER UND 30ER JAHREN

Einleitung

„Das Ganze ist etwas anderes als die Summe seiner Teile“ gilt bis heute als gängige Kurzdefinition des Gestaltgedankens. Spezifischer formulierte Max Wertheimer (1880-1943): „Es gibt Zusammenhänge, bei denen nicht, was im Ganzen geschieht, sich daraus herleitet, wie die einzelnen Stücke sind und sich zusammensetzen, sondern umgekehrt, wo – im prägnanten Fall – sich das, was an einem Teil des Ganzen geschieht, bestimmt von inneren Strukturgesetzen dieses seines Ganzen. (...) Gestalttheorie ist dieses, nichts mehr und nichts weniger“¹. Die Gestalttheorie erforschte primär Probleme der Wahrnehmung, des Erinnerns, des Denkens und Problemlösens. Kurt Lewin (1890-1947) erweiterte diese Fragestellungen umfassend auf das Verhalten, der Neurologe Kurt Goldstein (1978-1965) auf die ganzheitliche Funktionsweise des Organismus.²

Der vorliegende Beitrag fokussiert bewusst nicht auf Wertheimer und die weiteren ‚Väter‘ der Gestalttheorie, Kurt Koffka (1880-1940) und Wolfgang Köhler (1887-1967), die alle der sog. Berliner Schule zuzuordnen sind.³ Der Schwerpunkt liegt auf dem lebendigen Diskurs zwischen Neurologie, Psychiatrie, Anthropologie, Philosophie und theoretischer Psychopathologie der Weimarer Jahre, in denen gestaltpsychologische Ansätze intensiv diskutiert wurden. Erwähnung

¹ Max Wertheimer, *Über Gestalttheorie*, Erlangen 1925, 42.

² Gerhard Stemberger, Gestalttheoretische Beiträge zur Psychopathologie, in: *Gestalt Theory*, 22 (2000), 27-46.

³ Wolfgang Köhler, Gestalt Psychologie, in: *Psychologische Forschung*, 31 (1967), XVIII-XXX.

finden dabei Wissenschaftler, die sich selbst nicht als typische Gestalttheoretiker verstanden. Ihr gemeinsamer Ansatz war ein interaktives Bewusstseinsmodell auf gestalt- und symboltheoretischen Annahmen, das auch unserer heutigen, in „Evidenzbasiertheit“ erstarrten Psychopathologiediskussion wieder Leben verleihen kann: Ernst Cassirer, Kurt Goldstein, Ludwig Binswanger, Kurt Lewin und Paul Tillich.

Die Krise der Psychiatrie und ein neuer Diskurs

In seiner Akademieschrift von 1894 „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ hatte der Philosoph Wilhelm Dilthey Psychologen und Psychiatern vorgeworfen, den Strukturzusammenhang des Seelenlebens nicht zu erfassen.⁴ Die sich aus diesem massiven Vorwurf ergebende öffentliche Kontroverse zog eine ganze Reihe von – vorerst nicht psychiatrisch, sondern philosophisch orientierten - Programmen zur Erforschung von Bewusstseinsstrukturen nach sich.

Dazu gehören Edmund Husserls „Phänomenologie der logischen Erlebnisse“⁵, deren sehr persönliche Version Karl Jaspers seiner „Allgemeinen Psychopathologie“⁶ zugrundelegt, Paul Natorps Forderungen nach einem „Logos der Psyche“⁷, in dem die Funktionen des Geistes, Denkoperationen- und -strukturen ermittelt werden sollten und Ernst Cassirers Forschungen über „Substanz- und Funktionsbegriff“⁸, in denen gestalttheoretische Ansätze ins psychologische Feld übertragen werden und menschliche Selbstverständlichkeit jenseits

⁴ Wilhelm Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie, in: *Gesammelte Schriften*, V., Leipzig/ Berlin 1984.

⁵ Edmund Husserl, Logische Untersuchungen, in: *Husserliana*, 19, Den Haag 1984/1901.

⁶ Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Berlin 1913

⁷ Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Amsterdam 1965/1912.

⁸ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.

des bloß Phänomenalen detailliert dekonstruiert wird bis hin zu den einzelnen Komponenten ihres komplexen Aufbaues.

Arthur Kronfeld machte sich 1920, sehr zum Missfallen seiner psychiatrischen Kollegen, Diltheys Kritik und die Ergebnisse der nachfolgenden Debatte zu eigen. Er forderte in seinem Buch „Das Wesen der Psychiatrischen Erkenntnis“ seelisches Geschehen müsse auf ontologisch irreduzible Eigencharaktere zurückgeführt werden, um die Logik und Theorie der Psychiatrie zu sichern. Kronfeld hatte die strukturelle Schwäche einer lediglich empirischen Aneinanderreihung klinischer Phänomene, wie bei Jaspers, - und ihren damit begrenzten Beitrag zu einer echten „Klassifikation“ - ganz bewusst herausgestrichen.⁹

Über die gesamten 20er Jahre hinweg entwickelte sich jetzt zwischen Psychiatern, Neurologen, Philosophen und Psychologen eine erstaunlich interdisziplinäre Diskussion, die maßgeblich von gestalttheoretischen Ansätzen beeinflusst war.

Es entstand ein Netzwerk „Neuer Psychopathologie“¹⁰, jenseits des Mainstream aus Kraepfinscher Leib-Seele-Dichotomie und neurologischer Lokalisationslehre von physischen „Orten“ der Schädigung, und in kritischer Distanz zur Freudischen Psychoanalyse und der Jasperschen Phänomenologie. Die in dieser Debatte führenden Wissenschaftler, die an einem strukturellen Durchbruch, an einer Ontologie der Psychopathologie arbeiteten, waren, neben Arthur Kronfeld, Kurt Goldstein, Adhemar Gelb, Ernst Cassirer, Ludwig Binswanger und Kurt Lewin. Daneben dürfen auch Birnbaum, Bühler,

⁹ Arthur Kronfeld, *Das Wesen der Psychiatrischen Erkenntnis*, Berlin 1920.

¹⁰ Der Begriff ‚Neue Psychopathologie‘ für den Gestalt- und Symboltheoretischen Ansatz in der Psychopathologie und den diesbezüglichen Diskurs der 1920er Jahre hat Kurt Goldstein aus dem Exil heraus rückblickend geprägt. In seinem Vortrag vor der American Psychological Association, Chicago 1939 nennt er dies: „the New Psychopathological Approach“, publiziert wurde der Vortrag aber erst vier Jahre später: „The Significance of Psychological Research in Schizophrenia“ (J Nerv Ment Dis, Vol 97, 1943: 262)

Fuchs, Meyer-Gross und Schilder diesem innovativen Ansatz zugerechnet werden.

Sie alle glaubten, das Besondere seelischer Erkrankungen nicht durch einen zu engen Blick auf klinische Symptome, frühkindliche Verhaltensweisen und auf das Hirnorgan finden zu können, sondern zusätzlich durch die Aufdeckung des komplexen Bauplanes der von uns nicht weiter hinterfragten „Selbstverständlichkeit“ unserer Existenz.

Erst von einer solchen Dekonstruktion menschlicher Normalität lasse sich, unter Einbeziehung kultureller Entwicklungsebenen, ein universales Modell der für unsere Spezies besonderen Bewegungsformen und Beziehungsmodalitäten auffinden. Erst das Versagen oder der Zusammenbruch der hier zugrunde liegenden Gestaltungskraft des Bewusstseins könne dann psychische Störungen in ihrer Entstehungsweise erklären.

Bis dahin ging die psychiatrische Pathologiedebatte - wie Gruhle in seiner „Theorie der Schizophrenie“ (1932) - von einem Zwei-Komponenten-Modell der Pathogenese aus: von einer biologischen und/oder einer psychologischen Ursache schwerer psychischer Störungen und von einer Lokalisation dieser Ursache(n).¹¹

Über die Einengung auf die Ursachenfrage gingen allerdings – wie auch beim heutigen Bio-Psycho-Sozialen Diskurs - zwei wesentliche Aspekte verloren: nämlich die *Eigenbedeutung der gestalteten Vermittlung* zwischen Subjekt und Milieu und, darauf bezogen, die zentrale Stellung *symbol- und gestaltvermittelter Musterinterferenzen* bei der gesunden Bewusstseinsentwicklung. Sind es doch die gleichen Hirnzellen und die gleichen Interaktionen, die unsere innersten autonomen Welten entstehen lassen, wie diejenigen, die unser soziales Handeln organisieren. Da musste es ein gemeinsames Drittes, eine Kraft, ein Relationsgefüge, eine vermittelnde Figur geben, die offensichtlich variable Rahmen bereitstellt,

¹¹ Hans Walter Gruhle, Theorie der Schizophrenie, in Oswald Bumke (Hg.), *Handbuch der Geisteskranken*, Bd. V, Berlin 1932, 705-713.

in denen die betreffenden Korrespondenten überhaupt miteinander ins Verhältnis treten können.

Ein neues Konzept „Gestalt“ und seine unfreiwilligen Protagonisten

An diesem Punkt entfaltete die Gestalttheorie ihre Argumentationskraft. Sie hatte das Momentum und das Potential, einer festgefahrenen philosophischen und medizinischen Diskussion neuen Schwung zu verleihen. Bis dahin schwebte das Verbindende nur unausgesprochen zwischen den getrennten Welten – jetzt endlich hatte das, was Schöpfung gebiert, Sinn macht, Harmonie schafft, Sicherheit gibt, einen eigenen Namen: Gestalt.

Und es schien plötzlich vielen wie Schuppen von den Augen zu fallen: wie hatte man so lange übersehen können, dass hier eine eigene Entität, eine Kreation existiert, die – was zum geflügelten Wort wurde – ‚mehr ist, als die Summe ihrer Teile‘; dass es ganz offensichtlich ist, dass die Menschen ihre Umwelt im Wahrnehmungsprozess zu sinnvollen Ganzheiten organisieren.

„Denn in der Tat“ – schlussfolgert Theodor Litt Anfang der 20er Jahre – im Begriff der Gestalt „liegt nun wirklich ein Sachverhalt von der Art vor, wie er durch den genannten Begriff gefordert wird: eine den Sinnen sich darbietende Erscheinung, die dem erlebenden Ich nicht als äußeres Aggregat von Elementen, sondern als ein sämtliche Einzelheiten in gegliederter Ordnung bindendes Ganzes, als eine im Gegenständlichen selbst offenbare ‚Struktur‘ vor Augen steht... In nicht zu übersehender Form bringt sich in der symbolisierenden Bewegung jene „Selbigkeit“ zum Ausdruck, die der Gestalt im Verhältnis zu den variierenden Sonderformen ihrer Darstellung zukommt... Die ‚Gestalt‘ der sinnlichen Erscheinung (z.B. der Gebärde der Begrüßung) hebt sich nicht bloß als sinnliche Konfiguration, sondern Kraft der in ihr liegenden, mit ihr gegebenen ‚Sinn‘bezogenheit aus dem Komplex des ausdrücklichen Leibgeschehens heraus – der ‚Sinn‘ setzt

sich nicht als ein rein in sich gegründetes Unsinnliches, sondern vermöge seiner Verbundenheit mit der sinnlichen ‚Gestalt‘ aus der ausgedrückten seelischen Bewegung ab. Weder ein isoliertes Leibgeschehen noch ein isolierter seelischer Prozess würde es aus sich zu der geforderten Neugliederung bringen.....Und auch jene ‚Selbigkeit‘, die alle Variationen der Ausführung überbrückt, ist nicht die Selbigkeit einer für sich bestehenden sinnlichen Gestalt, sondern die Selbigkeit wie der den Sinn symbolisierenden Gestalt so des dieser Gestalt eingelagerten Sinnes.“¹²

Ernst Cassirer

Der Philosoph Ernst Cassirer hat sich selbst nie als Gestalttheoretiker verstanden und vertrat dennoch in seiner Philosophie all die Elemente, derer die Gestalttheorie dringend bedurfte: „Was uns im Gebiete des Bewusstseins empirisch wahrhaft bekannt und gegeben ist“, schreibt er in seiner Arbeit „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“, „sind niemals die Einzelbestandteile, die sich sodann zu verschiedenen beobachtbaren Wirkungen zusammensetzen, sondern es ist stets bereits eine vielfältig gegliederte, und durch Relationen aller Art geordnete Mannigfaltigkeit, die sich lediglich Kraft der Abstraktion in einzelne Bestandteile sondern lässt. Die Frage kann hier niemals lauten, wie wir von den Teilen zum Ganzen, sondern wie wir vom Ganzen zu den Teilen gelangen. Die Elemente „bestehen“ niemals außerhalb jeglicher Form der Verknüpfung, so dass der Versuch, die möglichen Weisen der Verknüpfung aus ihnen (den Einzelementen) herzuleiten, notwendigerweise im Kreise verläuft.“¹³ „In diesem Sinne“ – so führt er später aus – „muss in jedem Gegenstandsbereich, von welcher Art und Form er auch sei, der Standpunkt der bloß ‚kopyelichen (kopierenden) Betrachtung‘ mit dem der ‚architektonischen

¹² Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig/ Berlin 1926, Seitenzahl, 155-158.

¹³ Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, 445.

Verknüpfung' vertauscht werden¹⁴. Bezogen auf die Aphasie zitiert er zustimmend Jackson, der im Verlust der Sprache eben nicht den Verlust der Wortbildung als maßgeblich erkannt habe, sondern die Herabminderung der Fähigkeit, prädikative Sätze zu bilden, „d.h. im wesentlichen solcher Sätze, die ein Sein, eine Beschaffenheit oder ein Sich-Verhalten von Gegenständen zum Inhalt haben“¹⁵. Tatsächlich ist es nämlich das Fortschreiten in ein Feld von Beziehungssetzungen, der das Schaffen einer vorgestellten Ganzheit – wenn an ein äußeres Zeichen fixiert: einer symbolischen Form – aus polaren Korrespondenten (wie Mensch und Milieu) überhaupt erst erklärbar macht. Es sind nicht die sinnlich konkreten Charakteristika der beteiligten Akteure, (deren oberflächliche Einmaligkeit ja gerade eine solche Möglichkeit nicht erkennen lässt) sondern die unterliegenden Musterbildungen, die dies ermöglichen. Nur so entstehen Codes, deren gesonderte Charakteristika übertragbar und wiederholt nutzbar sind. Nur so entsteht eine Form von Verallgemeinerung, die durch den Realitätsdruck ihres Settings eine komplementäre Codierung der Objektseite anzuregen vermag. Sie ruft jene besonderen (auch sinnlichen) Strukturmerkmale und deren Beziehungsgefüge beim Korrespondenten hervor, die eine echte Ganzheit – eine gemeinsame Schöpfung und Verbreiterung sinnlicher Erfahrung – erst möglich macht. Erst die „Abstraktion“ im Sinne des Wortes: das Absehen von den einmaligen, besonderen, konkreten Aspekten, von der sinnlichen Verhaftung jeder Situation, erlaubt das Herausarbeiten der ihr unterliegenden Struktur Aspekte, erlaubt die Bündelung auf die energetisch unverzichtbaren Bezüge.

Symbolische Formen sind dabei eine Gruppe kohäsionsstiftender „Nuklei“, die Ganzheit simulieren und damit Sinnhaftigkeit (Schlussbildung) ermöglichen. Ihr Gestaltvorgang bringt die von Subjekt und Milieu entliehenen Anteile

¹⁴ Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburg 1985, 20.

¹⁵ Jackson, John H. (1915), zit. nach: Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache*, 132.

zusammen, verschmilzt sie aber nicht, sondern „respektiert“ die je eingebrachten Musterformationen. Erst dieses „Getrennt-Bleiben in der Einheit“ erlaubt die gegenseitige Verschiebung subjektiver und milieubedingter Komplexitäten - und damit die Möglichkeit der Kreation einer ganzen Gruppe von „Weisen der Welterzeugung“.

Eine solche Metamorphose von Möglichkeits- und Handlungsräumen bildet Kompetenz und Selbstverständnis, garantiert notwendige Perspektiv- und Rahmenwechsel. Das ist die Matrix unseres Bewusstseins, deren Komplexität allerdings so fragil ist, dass sie in psychischen Krisen erstarrt, in schweren Krisen zerfällt, oder - wie in als „Schizophrenie“ bezeichneten Störungen - bereits in ihrer anfänglichen Ausbildung gehindert bleibt.

Cassirer versuchte in seiner Abhandlung „Zur Pathologie des Symbolbewusstseins“ analog zum Paradigmenwechsel von der Euklidischen zur Riemannschen Geometrie, Psychologen und Neurologen zu ermutigen, vom unmittelbar klinisch-organischen Blick zu einer allgemeineren Theorie der Psychopathologie fortzuschreiten. Dabei sollte die klinische Beobachtung ihre Bedeutung behalten. Alle anderen Komponenten, insbesondere die komplexitätsabhängigen Wechsel der Rahmensetzung und die kulturabhängigen Wandlungen der Bedeutungsgebungen, müssten bei der Interpretation der Klinik die Leitfunktion innehaben: ein radikales Weiterschreiten von organischer Verhaftung und Körper-Geist-Dichotomie zu einer Substanz-Funktions-Beziehungsbetrachtung. Dies aber erfordert, anders als die bis heute gelehrte Schulpsychiatrie, nicht an den Grenzen sinnlicher Phänomenologie und beispielhafter Erläuterung stehenzubleiben.¹⁶ Solche Selbstbegrenzungen in konkretistischer Verhaftung haben moderne

¹⁶ Ernst Cassirer, *Zur Pathologie des Selbstbewusstseins*, in: Ernst Cassirer (Hg.), *Philosophie der symbolischen Formen. Teil 3. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1954/ 1929, 238-325.

Wissenschaften wie Mathematik¹⁷, Sprachwissenschaft und Technik bereits weit vor der Jahrhundertwende überwunden. „Denn auch die Sprache sucht in ihren ersten Anfängen die ‚Nähe zur Natur‘ noch durchgängig festzuhalten. Sie gibt sich dem direkten sinnlichen Eindruck der Dinge hin und strebt danach, ihn im Klang, im Lautbild nach Möglichkeit festzuhalten und gewissermassen auszuschöpfen. Aber je weiter sie sodann auf ihrem Wege fortschreitet, um so mehr sagt sie sich von dieser unmittelbaren Gegebenheit los. Sie verlässt den Weg des onomatopoetischen Ausdruckes; sie ringt sich von der blossen Lautmetapher los, um zum reinen Symbol zu werden. Und damit erst hat sie die ihr eigentümliche geistige Gestalt gefunden und festgestellt; ist die in ihr schlummernde Leistung zum wahrhaften Durchbruch gelangt.“¹⁸

Dies gilt auch dort, wo - wie im Bereich der Arbeitsteilung - in dem alle frühen Werkzeuge artifizielle Verlängerungen und Verfeinerungen der menschlichen Hand waren, die „Emanzipation von (dieser) organischen Schranke“ erfolgt, und die Errichtung der technischen Ordnung „nicht in Anlehnung an die Natur, sondern nicht selten in *scheinbar bewusstem Gegensatz zu ihr*“¹⁹ gefunden wird. Eine solche Entwicklung – so resümiert Cassirer 1929 - habe das psychopathologische Denken noch vor sich.²⁰

Kurt Goldstein

Der von der Lokalisationslehre herkommende Neurologe Kurt Goldstein, ein durch seine Behandlung schwer hirnerkrankter Soldaten des Ersten Weltkrieges extrem erfahrener Kliniker, legte, gestützt auf die komplexen und bis heute berühmten

¹⁷ Bernhard Riemann, Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen, Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd. XIII 1854.

¹⁸ Ernst Cassirer, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-33*. Hamburg, 2.Aufl. 1995, 74

¹⁹ Ebd., 73

²⁰ Cassirer, *Zur Pathologie des Selbstbewusstseins*, 238-325.

Aphasiestudien mit dem Psychologen Adhemar Gelb und seine enge klinisch/theoretische Kooperation mit Cassirer, ab Mitte der 20er Jahre den Entwurf einer frühen gestalttheoretisch fundierten Systemtheorie des zentralen Nervensystems vor. Sie demonstrieren Goldsteins Zweifel an seiner eigenen, die Neurologie bis dato dominierenden Lokalisationstheorie.²¹

Sein neues Bewusstheitsmodell interpretiert gewandeltes Sinnverstehen bei Hirnverletzten nicht mehr vorrangig als „Pathologie“, sondern als versuchte aktive Anpassungsleistung. Dies bezeichnet Goldstein in seiner eigenen Diktion als Wechsel von einer bisher im Alltagskonsens unbewusst geteilten, „abstrakten“, hin zu einer mehr „konkreten Haltung“: ein Verlust kulturell vereinbarter Sinnstiftung hin zu einer mehr naturnahen Verhaltensweise, die – wie Goldstein in den 40er Jahren in weiteren Untersuchungen demonstriert – auch bei der Entwicklung von Psychosen und Schizophrenien eine wichtige Rolle spielt.²²

Goldstein weiß aus eigener Erfahrung, dass die Psychopathologie und ihre Theorien sich immer von der Klinik und vom Kranken her definiert haben. So verständlich und praxisnah dies scheint, so erkennt er darin doch eine bedenkliche Selbstbegrenzung ihrer Möglichkeiten, denn jede Pathologie stellt – wie genau auch immer beschrieben – eine Reduktion dar, eine Einschränkung vorher vorhandener Verbindungen und Möglichkeiten, eine reaktive Teilisolierung, die es eben nicht erlaubt, eine Systematik des Verlorenen, ein volles Bild des Gesunden zu rekonstruieren. Das gilt umso mehr, als jede Pathologie auch eine unmittelbare Abwehr gegen ihre erlittenen Einschränkungen darstellt, weil sie Rückzugslinien aufbaut, neue Equilibrien des Funktionierens erstellt und zugleich ein Sammelbecken der Fragmente und Muster ist, in die vorherige Funktionskreise zerfallen sind.

²¹ Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Den Haag 1934.

²² Kurt Goldstein, *Methodological Approach to the Study of Schizophrenic Thought Disorder*, in: Jacob Kasanin (Hg.), *Language and Thought in Schizophrenia*, Berkeley/ California 1944, 17-40.

Goldsteins Fazit: das gesunde Verhalten kann nie von pathologischen Phänomenen her begriffen werden, sondern nur umgekehrt das pathologische Verhalten als Abwandlung des Gesunden unter der Bedingung der Isolierung: „Die Analyse zahlreicher Beispiele (klinischer Fälle, N.A.) hat ferner ergeben“ – so beschreibt Goldstein seine eigenen Erfahrungen später – „daß, was als pathologisch erscheint, eine Modifikation normalen Verhaltens darstellt, die vom selben Grundmotiv bestimmt wird wie normales Verhalten, nämlich von der Grundtendenz organischen Lebens, zu „existieren“, d.h. „sich“, seine Eigenschaften, seine „Natur“, so gut wie möglich unter den gegebenen Bedingungen zu verwirklichen....“²³. Die verständliche Konzentration des Arztes auf das krankhafte Organ übersieht, dass der gesamte Organismus immer als Integral, als Einheit reagiert. Deshalb ist es erforderlich, die Funktionsweise des Gesunden, des integrierten Organismus zu kennen, seine Reaktions- und Austauschebenen, um von daher – erst im zweiten Schritt – auf mögliche Pathologien schließen zu können.

Cassirers Philosophie ist attraktiv für Goldstein, demonstriert sie doch eine charakteristisch geschachtelte Abfolge von (zunehmend subjektiv komplexeren, aber gleichberechtigten) Weisen mentaler Welterzeugung. Cassirers ‚Modell‘ basiert auf der Idee eines (der mathematischen Theoriebildung entlehnten) ‚Invariantensystem der Erfahrung‘: einer interaktiven Sphäre aus variablen, willkürlich betretbaren, qualitativ differnten Ebenen symbolischer Sinnstiftung. Cassirers Konzept interaktiver Bewusstseinsbildung deckt sich in erstaunlicher Weise mit Goldsteins eigenen klinischen Beobachtungen, dass nämlich auf verschiedenen Ebenen des Wachbewusstseins je andere Bedeutungsgebungen, als symbolische Muster gespeichert und figurbildend genutzt, immer neue und „abstraktere“ Weisen mentaler Sinnstiftung erlauben. Dieses

²³ Kurt Goldstein, Bemerkungen zum Problem 'Sprechen und Denken' auf Grund hirnpathologischer Erfahrungen, in: Géza Révész (Hg.), *Thinking and speaking: A symposium*, Amsterdam 1954, 176.

lebendige Spannungsgefüge kultureller Equilibrien bricht bei hintraumatisierten Patienten ein.

Dieser Verlust alltäglicher kollektiver Sinnstiftung hat dramatische Konsequenzen, die Denken und Sprache der Betroffenen „verrückt“ erscheinen lassen – was sie im Sinne des Wortes auch sind, wenn man begreift, dass die so Eingeschränkten gezwungen sind, auf vorherige Ebenen weniger komplexer Welterzeugung zurückzugreifen und zu sinnlicherer, konkreterer, unmittelbarer Ausdrucksweise zurückzukehren. Verlustig geht dabei die willentliche Bestimmung von Rahmensetzungen, die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Aspekten einer Situation zu wechseln, verschiedene unterschiedliche Sachverhalte gleichzeitig zu behalten, das „Wesen“ einer Sache zu erkennen und eine solche Totalität in ihre Teilbestände zu zerlegen, von Bedeutungsgebungen absichtlich abzusehen, im Voraus zu planen, über Dinge und Sachverhalte als pure Möglichkeiten nachzudenken, Sprache und Handeln symbolisch einzusetzen und das eigene Selbst willentlich von der Außenwelt abzuwenden.

Das derart eingeschränkte, „konkrete Verhalten“ der Patienten endet leider oft als frustrierender Selbstheilungsversuch, da die Umgebung der Erkrankten den mentalen Rahmenwechsel nicht mitvollzieht, diesen damit aber ihren korrespondierenden Resonanzraum entzieht.

Dennoch lässt Goldsteins Funktionsmodell pathologische Prozesse – im Gegensatz zum lokalen Schädigungsmodell – gleichwohl als sinnhafte Reorganisationsversuche erscheinen. Krankhafte Reaktionen sind eine sinnhafte Antwort auf querschnittliche Lebensereignisse; Symptome sind nicht Ausdruck isolierter Schäden, sondern Versuche der Reorganisation auf einem anderen, angemesseneren Austauschniveau. Erkrankung ist eine Einschränkung unserer Gestaltungsfreiheit – und die Aufgabe des Therapeuten ist nicht, die Funktionsweise im alten Zusammenhang wieder herzustellen, sondern

den Patienten zu ermutigen, in radikaler Änderung ein neues Equilibrium zu finden, das ihm selbst angemessen ist.²⁴

Goldsteins zunehmend systematisches und funktionelles Denken führen ihn in enge geistige (und später auch praktische Kooperation) mit den Gestalttheoretikern Wertheimer, Köhler und Koffka. Er wird Mitbegründer der *Psychologischen Forschung* wie auch der *International Society for Psychotherapy* und deren Zeitschrift, forciert aber auch die Gründung weiterer neurologischer Publikationen, wie der Monatsschrift *Der Nervenarzt*. 1930 wird Goldstein Direktor der neurologischen Abteilung des Krankenhauses Moabit, das wegen seiner fortschrittlichen Arbeiterversorgung des Berliner Wedding von den Nationalsozialisten als „rot und jüdisch“ verunglimpft wird. Als Jude und Sozialist wird Goldstein sofort nach der „Machtergreifung“ an seinem Arbeitsplatz verhaftet. Nur unter der Bedingung, Deutschland für immer zu verlassen, wird ihm die Ausreise (zuerst in die Schweiz) ermöglicht, von wo er, wenige Monate später, nach Holland reist. Innerhalb eines Jahres publiziert er 1934 in seinem Amsterdamer Exil die Ergebnisse seiner klinischen und experimentellen Forschung in dem (jetzt neu aufgelegten und 2014 erstmals in einem deutschen Verlag erschienenen) Buch: „Der Organismus“. Es handelt sich um eine methodenkritische Arbeit, die basierend auf Goldsteins enormer klinischer Erfahrung ein funktionell-gestalterisches Denken in Netzwerktheorien vorwegnimmt: eine seinerzeit radikal neue Philosophie von Gesundheit und Krankheitsverständnis, ein Integrationsmodell für die vormaligen Gegensätze von Holismus und Lokalisationstheorie und ein Plädoyer für eine Rolle des Arztes, der den Patienten bei seiner Selbstfindung fördert.²⁵

²⁴ Oliver Sacks, Foreword, in: Kurt Goldstein (Hg.), *The Organism. A Holistic Approach to Biology Derived from Pathological Data in Man*, New York 1995, 7-14.

²⁵ Norbert Andersch, Buchbesprechung: Kurt Goldstein (1934/ 2014) *Der Aufbau des Organismus*, in: *Gestalt Theory*, 35 (2015), 189-202.

Ludwig Binswanger

Der Schweizer Psychiater Ludwig Binswanger versuchte erstmals 1924 in einem bemerkenswerten Vortrag, die Ergebnisse Cassirerscher Symbolphilosophie und solche der Gestalttheorie in das psychiatrische Theoriegebäude zu integrieren. Er stützte sich dabei auf Ernst Cassirers gerade erschienenen ersten Band der „Philosophie der symbolischen Formen“ sowie Kurt Goldsteins und Adhemar Gelbs bis dato publizierte umfangreiche Experimentalstudien und suchte, diese für die klinische Praxis nutzbar zu machen. Nach der Rezeption des ersten Bandes der „Philosophie der symbolischen Formen“ schrieb Binswanger im Frühjahr 1923 an Cassirer: „Den Begriff der ‚symbolischen Formen‘ herausgearbeitet zu sehen, ist auch für den Psychiater von grundlegender Bedeutung, sobald er einmal erkannt hat, dass es zu den wichtigsten Aufgaben seiner Wissenschaft gehört, zu einer Phänomenologie derjenigen Denkformen zu gelangen, die ihm die Hauptgruppe seiner Kranken, die so genannten Schizophrenen, bieten. Bisher ist in dieser Hinsicht kaum etwas getan worden und wir können darin von keiner Arbeit mehr Förderung und Klarheit erfahren, als von der Ihrigen“²⁶. Im Februar 1924 lud er Cassirer zu einem Vortrag ein, den er vor der *Psychiatrisch-Neurologischen Gesellschaft* in Zürich halten wollte und zu dessen Vorbereitungen er vermerkte: „...Ich knüpfe dabei an verschiedenen Stellen an Ihren Lehren und Ansichten an und wäre natürlich sehr froh, Ihr Urteil zu hören“²⁷. Cassirer musste sich für den Termin entschuldigen, traf Binswanger jedoch kurze Zeit später anlässlich seines Besuches bei Aby Warburg, welcher sich nach einem schweren psychotischen Schub in Binswangers Klinik befand.

Binswangers Züricher Vortrag „Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie?“ erschien unmittelbar nach seiner Präsentation als

²⁶ Ernst Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte. Band 18. Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg 2009, 60.

²⁷ Ebd., 63.

Sonderdruck in der *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, ist aber trotz seiner programmatischen Bedeutung in der Geschichte der Psychiatrie einer merkwürdigen Amnesie zum Opfer gefallen, die bis heute anhält.²⁸ Binswangers Kritik an der herrschenden psychiatrischen Betrachtungsweise und Praxis ist aus heutiger Sicht radikal („...so muss eine völlige Umkehr der Forschungsrichtung eintreten.“²⁹), passte aber in den offenen und fruchtbaren interdisziplinären Diskurs der 20er Jahre. Psychiatrische Kollegen Binswangers hatten von ihm als engem Vertrauten Sigmund Freuds und vehementem Verfechter psychoanalytischen Gedankengutes eine Unterstützung der sich fortentwickelnden Psychoanalyse erwartet. Binswanger indes legte jetzt Gewicht auf die neuen Entwicklungen in Gestalt- und Symboltheorie. Ihn trieb die Hoffnung an, dass ein gestalterisch-symboltheoretischer Ansatz ein Schlüssel zur Lösung der Schizophrenie-Problematik sein könnte.

Die Psychiatrie – so der schon damals bekannte Nervenarzt – habe den Patienten aus dem Blick verloren. Wo dessen Persönlichkeit zentral sein sollte, dominiere ein anonymer Krankheitstypus; wo die Schilderung all seiner Facetten gefordert sei, reduziere der aufs Pathologische fixierte Blick den Patienten ausschließlich auf krankhafte Faktoren und behindere seine Kreativität und seine Genesung.³⁰

Was Binswanger vortrug, entsprach in der Tat weitgehend den Ergebnissen von Cassirers klinischer Kooperation mit dem Neurologen Goldstein und dem Psychologen Adhemar Gelb, jede Psychopathologie habe ihre Grundlegung nicht in isolierten Funktionsstörungen des Hirnorgans zu suchen, sondern von einem Begriff funktionierender Bewusstheit aus

²⁸ Norbert Andersch, 80 Jahre: Ernst Cassirers ‚Zur Pathologie des Symbolbewusstseins‘, in: Karenberg/Kumbier (Hg.), *Schriftenreihe der DGGN*, Bd. 16, Würzburg 2010, 109-124.

²⁹ Ludwig Binswanger, Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie?, in: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, Bd. XCI/ Heft 3/5, 1924, 429.

³⁰ Binswanger, Aufgaben, 423.

zu bestimmen. Ein vereinfachtes Denken in Substanzbegriffen sei durch relationale Ordnungen und Funktionsbegriffe zu ersetzen; anstelle einer der klinischen Erfahrung widersprechenden Assoziationstheorie psychischer Entitäten müsse das Studium der Gestaltgebung treten, „die allen diesen Formen menschlicher Geistesbetätigung innewohnt“³¹.

Cassirer und Goldstein waren von Binswangers Darlegungen beeindruckt. Cassirer schrieb an Binswanger: „....Es war mir außerordentlich erfreulich und lehrreich, aus dem Gespräch mit Ihnen zu ersehen, wie nahe sich augenblicklich die allgemeinen philosophischen Probleme, die ich zu verfolgen versuche, mit den Fragen anderer konkreter Forschungsgebiete berühren, (...) verstärkt wurde der Eindruck noch durch die Lektüre Ihres Aufsatzes (des Züricher Vortrages), der mich ganz außerordentlich interessiert hat. Ich konnte über die in ihm angeregten Fragen (...) noch eingehend mit Professor Kurt Goldstein sprechen und habe auch hier vollkommene Übereinstimmung in den Grundanschauungen feststellen können, (...) aber es ist mir doch erst durch Ihre Arbeiten ganz klar geworden, wie nahe es (dieses Gebiet) meinem eigenen persönlichen Aufgabenkreis steht“³².

Cassirer glaubte sich echten Fortschritten näher und intensivierte seine klinischen Studien und Diskussionen mit Kurt Goldstein. Binswanger schlug er weitere persönliche Gespräche vor. Im September 1926 schrieb er: „Ich bin in der Odenwaldschule....wohin mir Ihre (Binswangers) schöne Abhandlung über ‚Sprache und Denken‘ nachgesandt wurde. Wie willkommen mir diese Abhandlung war und wie sehr sie sich mit meinen gegenwärtig-dringlichsten sachlichen Interessen berührt: das werden Sie ermessen können, wenn ich Ihnen sage, dass wenige Tage zuvor hier oben Goldstein zu Besuch war und dass ich mit ihm eingehend und nochmals genau die uns gemeinsamen sachlichen Probleme durchgesprochen habe....Ich habe den bestimmten Eindruck, dass

³¹ Ebd., 417.

³² Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, 68.

nunmehr endlich der Bann zwischen Medizinern und Philosophen gebrochen ist und dass beide sich künftig zu gemeinsamer Arbeit zusammenschließen können...und das ist nicht zum mindesten Ihr Verdienst, wie es das von Goldstein und Gelb ist“³³. Eine engere Kooperation von Cassirer und Binswanger kam aber – man mag dies bedauern – nach 1926 nicht mehr zustande. Letzterer erlag – wie viele – der spekulativen Faszination Heideggerscher Theorien. Heidegger selbst erlag seinem eigenem Ehrgeiz und dem Pathos faschistischer Propaganda. Dennoch gewährte die deutsche Psychiatrie Heidegger weitere 70 Jahre lang eine Sonderstellung, in der sich sein arroganter Anspruch, auch in der psychopathologischen Diskussion Leitfaden und Wegweiser zu sein, letztlich als fruchtlos erwies. Cassirer ging 1933 ins Exil und starb 1945. Nach ihm flohen fast alle führenden Vertreter von Symbol- und Gestalttheorie vor der NS-Herrschaft, und ihre Diskussionsnetzwerke wurden zerschlagen.³⁴

Kurt Lewin

Kurt Lewins maßgeblicher – aber weitgehend ignoriertes - Beitrag zum gestalttheoretischen Verständnis psychopathologischer Prozesse sind seine Arbeiten über „psychische gespannte System(e)“³⁵. Als erfahrener Psychologe war Lewin nach seiner Vertreibung aus Deutschland in der Fachdebatte der USA in den frühen 40er Jahren zu bemerkenswertem Ansehen und Einfluss gekommen. Das Studium von Cassirers Grundlagenwerk „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ von 1910 hatte Lewin früh erkennen lassen, dass mentale Spannungszustände – anders als von Freud postuliert - nicht notwendigerweise zu Auflösung und Erledigung drängen, sondern, ganz im Gegenteil, als lebendige parallele Spannungsbögen die Grundmatrix von Wachheit und Bewusstsein

³³ Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, 93.

³⁴ Mitchell G. Ash, *Gestalt Psychology in German Culture 1890-1967*, Cambridge 1995.

³⁵ Kurt Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, Berlin 1926, 36.

bilden.³⁶ Lewin antizipierte ein Bewusstseinsmodell auf der Basis parallel gehaltener mentaler Spannungsbögen, das sein Biograph Alfred Lang, wie folgt, akzentuiert: „Wie können psychische Gebilde konzipiert und wie müssen sie in der Psychologie behandelt werden, damit Veränderungsreihen gesetzmäßigen Charakters konstituiert sind und diese Veränderungen auch empirisch angegangen werden können? Wie könnte ein Prinzip lauten, das, in einer analogen Rolle zum Erhaltungssatz, in den Bereichen des Psychischen und der psychophysischen Gebilde so konstituiert ist, dass die unter ihnen wirkenden und von uns aufzeigbaren Zusammenhänge Gesetzescharakter bekommen können?“³⁷. Lewin bietet als erster das theoretische Gerüst für eine mentale Matrix, indem die Sinnstiftung nicht vorrangig in der individuellen, einzelnen, konkreten Aktivität ‚Gestalt‘ und Form finden muss, sondern sich in variablen Rahmensetzungen entfaltet; jeweils anderen Weisen der ‚Welterzeugung‘. Dieser Perspektivenwechsel garantiert eine mentale Absicherung, welche freie schöpferische Aktivität – das heisst: Ausprobieren-Können unter dem Risiko möglichen Misslingens – erst erlaubt.

In umfangreichen Versuchsreihen mit seinen Studenten entwickelte Lewin die für die Gestaltpsychologie, Sozialpsychologie und Soziologie wegweisende „Vektor- und Feldtheorie“. Bewusstheit entsteht dabei im Spannungsfeld zwischen Intentionalität und sozialem Feld. Das Spannungspotential wird, im Gegensatz zur Freudschen Triebtheorie, nicht als negativer Faktor, sondern als die treibende Kraft hinter kulturellem Potential und persönlicher Entwicklung gesehen, insbesondere dann, wenn es gelingt, die im Erwachsenenleben parallelen Spannungsfelder nicht einfacher Erledigung zuzuführen, sondern ihre Gestalten durch Einbindung in

³⁶ Ebd.

³⁷ Alfred Lang, Die Frage nach den psychologischen Genesereihen – Kurt Lewins große Herausforderung, in: Wolfgang Schönplflug (Hg.), *Kurt Lewin – Person, Werk, Umfeld. Historische Rekonstruktionen und aktuelle Wertungen aus Anlaß seines hundertsten Geburtstags*, Frankfurt/M 1992, 39-68, hier: 46.

komplementäre Vektorbewegungen zu stabilisieren. Wichtig bleibt, dass die Stabilisierung psychischer Gestalten nicht nur gegenwärtig wirkt, sondern eine überschüssige Energie freisetzt, die in Kreativität, Spontaneität und in Möglichkeitsräumen zukunftsgestaltenden Charakter hat. Psychische Krisen können als Zusammenbruch des Gesamtfeldes gesehen werden. Eine Identifizierung der unterliegenden Vektoren kann therapeutisch genutzt werden.

Lewin hat diesen wichtigen Gedanken durch seinen frühen Tod 1947 nicht weiter spezifizieren können. Sein maßgeblicher, oft übersehener Beitrag zur Gestaltdebatte liegt darin, sich nicht in den verführerischen Gestaltdetails jeder Fakultät, jeder Sache, jeden Bildes zu verlieren. Gestalt kann nur zu psychopathologischem Verständnis und zu einer therapeutischen Methode beitragen, wenn sie als der Bewusstseinsbildung unterliegendes lebendiges Spannungsmoment erkannt wird: das Netz unterhalb der Zirkuskuppel, das für die üben den Akrobaten die Angst reduziert, das jene Bedingungen schafft, die Fehler, Verschiebungen, Verzögerungen, Aufteilungen unserer Arbeitshandlungen in der Moderne ohne fatale Konsequenzen erst möglich machen.

Seine Überlegungen, dass „beim Erwachsenen in der Regel eine große Anzahl relativ gesonderter gespannter Systeme nebeneinander (besteht), die...aber nur selten und meist unvollkommen wirklich entspannt werden können“³⁸, sind Ausdruck eines wirklich neuen Konzeptes. „Sie (die gesonderten gespannte Systeme; NA) bilden Energiereservoir des Handelns und ohne ihre relativ weitgehende Sonderung gegeneinander wäre ein geordnetes Handeln unmöglich“³⁹. Nur in diesem Vermögen kommt die Gestaltbildung sich selbst und dem Phänomen der Bewusstseinsbildung echt nahe, eine freischwebende Matrix selbstgeknüpfter Sinnstiftungen zu sein, die alleine noch nicht Bewusstheit darstellt, aber die Bedingungen kreiert, dass bewusste Aktivität einsetzen kann;

³⁸ Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*, 35.

³⁹ Ebd.

die den Tanzboden hergibt, auf dem die Paare dann, wenn sie denn wollen, tanzen können.

Paul Tillich

Die Davoser Hochschultage leben in der Historie weiter als Bühne der bis heute nicht entschiedenen Auseinandersetzung des Jahres 1929 zwischen dem Philosophen Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Tatsächlich sah diese regelmäßig stattfindende Tagung über die Jahre hinweg viele andere bemerkenswerte Debatten und Begegnungen. So im Jahre 1928 die Vorträge des Theologen Paul Tillich und des Neurologen Kurt Goldstein. Die Koinzidenz ihrer theoretischen Ansätze – trotz ihrer unterschiedlichen Herkunftsdisziplinen – blieben Publikum und Presse nicht verborgen. Für Goldstein und Tillich – beide der Philosophie Cassirers enger verbunden als der Heideggers – wurde Davos zum Beginn einer ständigen geistigen Begegnung und einer lebenslangen Freundschaft. Anders als bei Cassirer und Heidegger trennten Faschismus und Krieg die Diskutanten nicht, denn das ‚Glück‘ in ihrer Tragik und ihrem Schicksal war: Tillich und Goldstein landeten und überlebten, als Juden bzw. politisch Missliebige aus Deutschland vertrieben, fast gleichzeitig im amerikanischen Exil. Paul Tillich (1886 - 1965), protestantischer Theologe und Religionsphilosoph, war mit Goldstein seit Mitte der 20er Jahre befreundet und intensiv an seinen gestaltpsychologischen Forschungsergebnissen interessiert. Tillich hatte 1928 Max Schelers vakanten Frankfurter Philosophie-Lehrstuhl übernommen, nachdem Scheler – kurz nach seinem Wechsel von Köln nach Frankfurt – überraschend verstorben war. Eigentlich hatte Ernst Cassirer Schelers Nachfolge antreten sollen, Berufungen hatten ihn noch zu Schelers Lebzeiten aus Köln und nach dessen Tod auch aus Frankfurt erreicht. Letztere war verlockend für Cassirer, war er doch durch gemeinsame klinische Forschungen an hirnerkrankten Patienten, zusammen mit Goldstein, an dessen Frankfurter Neuroanatomischem Institut

engagiert, und, wie Tillich, Goldstein in enger Freundschaft, aber auch familiär als Cousin verbunden.

Von Aby Warburg und Hamburger Kollegen gebeten, blieb Cassirer in der Hansestadt. Goldstein behielt beide Freunde: Tillich, den Bewunderer Schelerscher Philosophie in Frankfurt, und Cassirer, den anderen Freund Schelerschen Denkens, in der Hamburger Bibliothek von Aby Warburg, auch der ein Freund Goldsteins – so eng und vielfach verflochten waren die Diskursbezüge zum Ende der 20er Jahre.

Maßgeblich für Tillich ist das Einbringen von „Sinn“ als Kategorie der Geisteswissenschaften, und, ganz spezifisch, seine Formel, dass „das Symbol die Sprache der Religion (ist)“. Damit wird der Umgang mit Symbolen zu einem entscheidenden Charakteristikum des religiösen Bewusstseins. Denn das religiöse Bewusstsein konstituiert sich genau dann als religiös im Unterschied zu anderen kulturellen Funktionen, wenn es in der Lage ist, in einen symbolischen Kommunikationsprozess einzutreten.⁴⁰

Hier wiederum berührt sich Tillichs Ansatz mit dem von Kurt Goldstein. Auch Goldsteins Konzept von Gesundheit als „Selbstaktualisierung“ des Menschen weist über seinen, anfangs eng naturwissenschaftlichen, später erweitert gestalttheoretischen Ansatz hinaus - hinein in Tillichs Domäne von Religion und Metaphysik. Tillich möchte diese, um den schwindenden religiösen Einfluss besorgt, durch neue Fragestellungen und innovative Lösungsvorschläge mit moderner Philosophie und den Potenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis verbunden sehen. Mit seiner Sinntheorie erhebt Tillich den Anspruch, eine Überwindung der Alternative von realistischen und idealistischen Modellen der Erkenntnis zu leisten. Tillichs Begriffsbestimmung, „Religion ist Richtung des Geistes auf den unbedingten Sinn, Kultur ist Richtung des

⁴⁰ Christian Danz, Religion als symbolische Vergegenwärtigung unbedingten Sinnes. Erwägungen zum Begriff des Symbols bei Paul Tillich, in: *Tabula Rasa. Zeitschrift für Gesellschaft und Kultur* 14 (1998), in: <http://www.tabularasa.de/14/religion.php> [eingesehen am 24.11.2016].

Geistes auf die bedingten Formen“⁴¹, die er seiner Religionsphilosophie von 1925 gibt, argumentiert, dass Religion weder bruchlos mit der Kultur zur Deckung kommt, noch als abstrakte Negation der Kultur verstanden werden kann.⁴² Zum Symbol wird, so Tillich, ein Begriff dadurch, dass er vom Bewusstsein als Darstellung der Synthesis a priori interpretiert wird. In diesem Verfahren dient der Begriff nicht mehr zum Aufbau der Sinnwirklichkeit, sondern die Sinnhaftigkeit dieses Verfahrens selbst soll dargestellt werden. Spezifisch für Tillich – und von Interesse für Gestalt- und Symboltheorie – ist sein Postulat, dass der Sinn, weil weder ideal noch real gegeben, nicht schematisiert, sondern nur symbolisiert werden kann. Denn die Sinnhaftigkeit, so Tillichs durchaus umstrittene These, ist selbst nicht empirisch. Eine symbolische Darstellung ist somit nicht die Abbildung einer Wirklichkeit, sondern die Darstellung des Verfahrens des Sinnvollzuges.⁴³

Anders als einfach vereinbarte Zeichen partizipieren Symbole an Sinn und Macht dessen, was sie symbolisieren und eröffnen Wirklichkeitsschichten, die auf keine andere Weise sichtbar gemacht werden können. Sie lassen sich nicht beliebig durch andere Symbole ersetzen, sondern entstehen und vergehen wie lebende Wesen.

So sehr man mit manchen Gleichklängen zwischen Tillich und Goldstein sympathisiert: nach 1945 und nach Cassirers Tod erfahren die transzendental-metaphysischen Anteile eines von beiden Korrespondenten anfangs gestaltmäßig verstandenen Symbolverständnisses wieder einen solchen unangemessenen Bedeutungszuwachs, dass Cassirers vorheriger Versuch einer (für die Psychopathologie unverzichtbaren) Verwissenschaftlichung des Gestalt- und Symbolbegriffes fast als unsolide erscheint. Tillich findet sich, was die religiöse Ausgestaltung symbolischer Formen im Kontrast zu ihrem weiterhin

⁴¹ Paul Tillich, Religionsphilosophie, in: ders., Gesammelte Werke, Bd. I: Frühe Hauptwerke, Stuttgart 1959, 295-364, hier: 329.

⁴² Danz, *Religion*

⁴³ Ebd.

ausstehenden therapeutischen Nutzen betrifft, in der Nähe von Karl Jaspers. Der erkannte früh die herausragende Stellung von Symbolen als maßgeblich für die Stabilität psychischer Verfasstheit, passte seine „Allgemeine Psychopathologie“ nach 1945 jedoch nicht neueren klinischen Erkenntnissen, sondern seiner spätexistentialistisch-religionsphilosophischen Weltanschauung an, und riet danach der ratlosen Psychiatrie, von der Symbolforschung die Finger zu lassen. Leider ein vielfach befolgter fataler und falscher Ratschlag. Tatsächlich wohnen jeder Symbol- und Gestaltdiskussion unauslöschliche metaphysische und transzendente Aspekte inne. Sie begründen unzweifelhaft Unschärfen innerhalb der erkennbaren Architektur der Erfahrung. Dennoch bleiben sinnlich-konkrete, therapeutisch nutzbare Möglichkeitsräume bestehen, die wissenschaftlich erschlossen werden können.

Fazit: Heraus aus der Sackgasse

Vergleicht man den breiten, interdisziplinären psychiatrisch-psychopathologischen Diskurs der Weimarer Republik mit der von Diagnosekatalogen bestimmten „evidenzbasierten“ Psychiatrie nach der Jahrtausendwende, so ist ein geradezu erschreckender Verarmungsprozess eingetreten. Der seinerzeit lebhafteste Austausch zwischen biologischen, anthropologischen, psychologischen, psychoanalytischen, phänomenologischen und gestalt-oder symboltheoretischen Ansätzen ist weitgehend zum Erliegen gekommen. In der Klinik feiern die Kraeplinschen Organentitäten – trotz aller Dementi – weiterhin Urständ. Der philosophisch-psychopathologische Diskurs hat sich mit seinem ersten und einzigen Theoretiker, Karl Jaspers, wie König Drosselbart im Berge phänomenologischer Wesensschau eingeschlossen und harret der Erlösung. Es ist kaum verwunderlich, dass immer weniger Medizinabsolventen in einer solchen Atmosphäre geistiger Erstarrung dem Fach Psychiatrie noch Attraktivität abgewinnen können.

Die Gestalttheorie konnte nicht halten, was die hoffnungsvollen Ansätze der 20er Jahre versprochen hatten. Sie war nicht in der Lage, das Konzept für eine Theorie der Bewusstseinsbildung vorzulegen, und versucht erst in den letzten Jahren wieder, Beiträge zur Reform der Psychopathologie zu leisten (Stemberger 2011; Andersch 2014). Ohne Zweifel haben die Vertreibung der meisten ihrer Vertreter aus Nazideutschland, und die Ermordung einiger von ihnen, einer damals fruchtbaren interdisziplinären Debatte den Boden entzogen. Es sind aber auch theoretische Schwächen und konzeptionelle Fehler, die gestalttheoretische Ansätze isolierten und mit denen sie sich - gerade nach 1945 - selbst isoliert hat (Ash, 1995).

Karl Bühler, der Psychiater und Sprachforscher, der sich schon in den 20er Jahren mit Cassirers Symboltheorie und Goldsteins Gestalt-Ideen auseinandersetzte, hat dies 1963 in einer kritischen Durchsicht gestalttheoretischer Ansätze ausführlich begründet. Der Philosoph und Gestalttheoretiker Barry Smith schließt, die „Gestalttheorie“ habe in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in ihrem theoretischen Anspruch versagt, die ihr zustehende Rolle in der psychopathologischen Debatte wieder einzunehmen. Sie müsse in der Zukunft enger mit Linguistik, Neurowissenschaften und dem Ansatz des „Connectionism“ kooperieren, und: „(es) bedürfe angemessener ontologischer Klarstellungen“⁴⁴ um den bisherigen Zustand zu ändern.

Die Gestaltpsychologie kann, von ihrem Potential her und mit Blick auf die derzeitige Misere psychopathologischer Theorie, immer noch jenen wissenschaftstheoretischen Fortschritt anstoßen, den zu erreichen sie vor 100 Jahren angetreten war.

Aron Gurwitsch, ein erfahrener Mittler zwischen Gestalttheorie, Symbolwissen und Phänomenologie hat dies bereits Ende der 40er Jahre (Gurwitsch, 1949) prägnant formuliert: „(Notwendig ist es,) herauszutreten aus einem zu engen Korsett klinischen Verständnisses, Gestaltung nicht in jeder

⁴⁴ Barry Smith, *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*, Illinois 1994, 282-284.

Einzelbewegung sondern in der Absicherung von Handlungsebenen zu suchen, Abstraktionsgrade zu implementieren, den freien Wechsel der beteiligten Komponenten der menschliche Entwicklung als Perspektive und Möglichkeitsraum auf immer neuen Ebenen gehaltener Spannungsfelder zu begreifen, und zu erkennen, das das komplexe Konstrukt, das uns diese Fähigkeiten ermöglicht, bislang als Selbstverständlichkeit hingenommen, und in seiner Bedeutung ignoriert wird.⁴⁵

Um dies zu realisieren, sollten Psychiater und Gestalttheoretiker zur Kenntnis nehmen, in welchem erstaunlichem Maß ihre Bewusstseinsforschung Überschneidungen und synergetische Potentiale mit der Symboltheorie Ernst Cassirers aufweist; beide Ansätze könnten voneinander profitieren – und der vertrocknete psychopathologische Diskurs von Beiden.

⁴⁵ Aron Gurwitsch, Gelb-Goldstein's Concept of „Concrete“ and „Categorical“ Attitude and the Phenomenology of Ideation, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 10/ 2, 1949, 195f.

Carsten Heinze

GANZHEITSPSYCHOLOGIE UND POLITISCHE PÄDAGOGIK

*Die nationalsozialistische Instrumentalisierung des
Konzepts der „Ganzheit“ im Werk Hans Volkelts*

Die Voraussetzungen für die ideologische Funktionalisierung der Ganzheitspsychologie wurden schon in der Weimarer Republik geschaffen. Insbesondere der Kopf der zweiten Leipziger Schule der genetischen Ganzheitspsychologie, Felix Krueger, hatte der ganzheitspsychologischen Theorie in der krisenhaft erlebten Weimarer Zeit irrationale Anschlussmöglichkeiten eröffnet und die Wissenschaft im Gestus einer Kündlerin und mit dem Anspruch, Antworten auf die weltanschaulichen Fragen der Zeit geben zu können, zu einem sinnstiftenden Angebot transformiert.¹ In dem Bestreben, die gesellschaftliche Bedeutung der sich als wissenschaftliche Disziplin etablierenden Psychologie zu verdeutlichen, wurden die ganzheitspsychologischen Grundgedanken auf die sozialen Strukturen der Gesellschaft übertragen, wodurch sich Affinitäten zur Ideologie des Nationalsozialismus ergaben.² Kruegers Schüler und späterer Mitarbeiter, Hans Volkelt,

¹ Vgl. Ulfried Geuter, Die Zerstörung wissenschaftlicher Vernunft. Felix Krueger und die Leipziger Schule der Ganzheitspsychologie, in: *Psychologie heute* (1980), 35-43, hier 38; Ders., Das Ganze und die Gemeinschaft. Wissenschaftliches und politisches Denken in der Ganzheitspsychologie Felix Kruegers, in: Carl F. Graumann (Hg.), *Psychologie im Nationalsozialismus*, Berlin u.a. 1985, 55-87, hier 60-63; Wolfgang Prinz, Ganzheits- und Gestaltpsychologie und Nationalsozialismus, in: Carl F. Graumann (Hg.), *Psychologie im Nationalsozialismus*, Berlin u.a. 1985, 89-111, hier 95; Anne Harrington, *Die Suche nach Ganzheit. Die Geschichte biologisch-psychologischer Ganzheitslehren: Vom Kaiserreich bis zur New-Age-Bewegung*, Reinbek bei Hamburg 2002 (Orig. Princeton 1996), 238-240.

² Vgl. Geuter, *Zerstörung*, 41-43; Ders., *Das Ganze*, 63, 70; Harrington, *Suche*, 238-240; Prinz, *Ganzheits- und Gestaltpsychologie*, 106-107; Wolfgang Prinz, Ausgerechnet Krueger? Kommentar zu Ernst Plaum

nutzte diese weltanschaulichen Anschlussmöglichkeiten nach 1933 für eine dezidiert ganzheitspsychologische Untermauerung der nationalsozialistischen Ideologie.

Hans Volkelts Begründung einer nationalsozialistischen Wissenschaft aus dem Mythos der „Ganzheit“

Aus der Gruppe der Leipziger Ganzheitspsychologen sticht Volkelt, der sich selbst als „alter Kämpfer“ für die „Bewegung“ stilisiert, neben Friedrich Sander als überzeugter Nationalsozialist heraus.³ In der Endphase der Weimarer Republik hatte sich Volkelt aktiv an deren Zerstörung beteiligt. So unterstützte er u.a. die Aktionen der nationalsozialistischen Studierenden gegen politisch unliebsame Personen, wie z.B. gegen den jüdischen sozialdemokratischen Reichstagsabgeordneten und Berlin-Neuköllner Stadtrat für das Volksbildungswesen, Dr. Kurt Löwenstein, sowie gegen den Leipziger Professor

„Zur Unwissenschaftlichkeit“ Felix Kruegers, in: *Psychologie und Geschichte* 8 (3/4) (2000), 410-412.

³ Vgl. zur Geschichte des Psychologischen Instituts an der Universität Leipzig vor dem Hintergrund der Biografie von Otto Klemm: Eberhard Loosch, *Otto Klemm (1884-1939) und das Psychologische Institut in Leipzig*, Berlin/Münster 2008 (Studien zur Geschichte des Sports, 4); vgl. zu Volkelts Karrierismus an der Universität Leipzig Ulfried Geuter, Gleichschaltung von oben? Universitätspolitische Strategien und Verhaltensweisen in der Psychologie während des Nationalsozialismus, in: *Psychologische Rundschau* XXXV, 4 (1984), 198-213, hier 207f.; Carsten Heinze, *Die Pädagogik an der Universität Leipzig in der Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Bad Heilbrunn 2001, 59-67. Vgl. die antisemitischen Einlassungen Friedrich Sanders, der mit Bezug auf das Judentum den Begriff des „Gestaltfremden“ einführt, das „ausgeschaltet“ werden müsse (vgl. Geuter, *Das Ganze*, 72; Ulfried Geuter, Psychologie im nationalsozialistischen Deutschland, in: Renate Knigge-Tesche (Hg.), *Berater der braunen Macht. Wissenschaft und Wissenschaftler im NS-Staat*, Frankfurt a.M. 1999, 94-110, hier 99; Harrington, *Suche*, 331).

für Nationalökonomie, Gerhard Kessler⁴, was die Studierenden ihm noch 1936 rückblickend dankten.⁵

Bereits am 1.4.1932 war Volkelt in die NSDAP eingetreten und bekleidete verschiedene Ämter innerhalb der Leipziger Ortsgruppe.⁶ Er war Gaureferent für Lehrerbildung im *Nationalsozialistischen Lehrerbund (NSLB)* Sachsen und Reichsfachgruppen-, später Reichsfachschaftsleiter der Reichsfachschaft 7 „Sozialpädagogische Berufe“ im *NSLB* und stand dem Amt Rosenberg als ständiger Gutachter in dem von Alfred Baeumler geleiteten Bereich Wissenschaft zur Verfügung.⁷ Des Weiteren leitete Volkelt 1933 eine Kommission zur Erstellung einer Verbotsliste für die psychologische Literatur.⁸ 1960 bezeichnete ihn Theodor Litt in einem Interview mit Helmut Heiber als „fanatischsten und eifrigsten Wortführer des Nazismus“ an der Universität Leipzig.⁹

In seiner akademischen Karriere an der Universität Leipzig gelang es Volkelt jedoch nicht, aus dem Schatten der Ordinarien herauszutreten. Er wurde 1912 von Felix Krueger mit der Arbeit „Über die Vorstellung der Tiere. Ein Beitrag zur Entwicklungspsychologie“ promoviert und habilitierte sich 1921 zu dem Thema „Die tolerante Geisteshaltung der

⁴ Vgl. Helmut Heiber, *Universität unterm Hakenkreuz. Teil 1: Der Professor im Dritten Reich. Bilder aus der akademischen Provinz*, München u.a. 1991, 52-53.

⁵ Hans Fritzsche, Eine überwundene Angelegenheit. (Aus den letzten Kapiteln der rühmlichen Geschichte des Leipziger Asta), in: *Die Bewegung. Zentralorgan des NSD-Studentenbundes*, Jg. 4, Nr. 9 v. 26.2.1936, 7 und Nr. 10 v. 4.3.1936, 7 (Schluss); vgl. Heinze, *Pädagogik*, 135f.

⁶ Mitgliedsnummer 1007278 (Kartei des NSLB, Bundesarchiv (BArch), ehem. Berlin Document Center (BDC); Universitätsarchiv Leipzig (UAL), Personalakte (PA) 63, Bl. 15, vgl. ebd. auch Bl. 17-29).

⁷ Vgl. Ulfried Geuter, *Die Professionalisierung der deutschen Psychologie im Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. 1988, 107-108.

⁸ Otto Seifert, Aspekte des geistigen Klimas für die ‚Arisierung‘ und die Folgen für die Buchstadt Leipzig, in: Monika Gibas, (Hg.), „Arisierung“ in Leipzig. *Annäherung an ein lange verdrängtes Kapitel der Stadtgeschichte der Jahre 1933 bis 1945*, Leipzig 2007, 73-96, hier 78.

⁹ Heiber, *Universität*, 400, 584, Anm. 1357.

antiken Skepsis“ für Philosophie. 1926 erhielt er eine nicht-planmäßige außerordentliche Professur für Philosophie, deren Lehrauftrag 1927 auf Pädagogik erweitert wurde. 1930 berief man ihn auf die neugeschaffene planmäßige außerordentliche Professur für Kindes- und Pädagogische Psychologie, da sich für dieses Fachgebiet vor allem in der Ausbildung der Volksschullehrer ein verstärkter Bedarf ergeben hatte. Volkelt war zugleich Vorstand der Abteilung für Entwicklungspsychologie (einschließlich der Psychologie des Kindes) am Psychologischen Institut.

Nach der „Machtübernahme“ 1933 trat Volkelt sogleich die kommissarische Leitung des Pädagogischen Instituts an, dessen Leiter, der ordentlicher Honorarprofessor Johannes Richter, dem §4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums zum Opfer gefallen war.¹⁰ Demzufolge konnten Beamte entlassen werden, „die nach ihrer bisherigen politischen Betätigung nicht die Gewähr dafür bieten, dass sie jederzeit rückhaltlos für den nationalsozialistischen Staat eintreten“.¹¹ An dem mit der Universität Leipzig assoziierten Pädagogischen Institut erhielten die Volksschullehrer, die in Sachsen seit 1923 an der Universität ausgebildet wurden, ihre berufspraktische Ausbildung. Volkelt stellte nach der Machtergreifung sogleich seine Lehrveranstaltungen um und bot Themen aus dem Bereich der nationalsozialistischen Erziehungslehre an.¹² 1934 wurde sein Lehrauftrag für Kindes- und

¹⁰ Vgl. Heinze, *Pädagogik*, 23f.

¹¹ *Reichsgesetzblatt I*, 175, hier zit. n. Ingo Münch (Hg.), *Gesetze des NS-Staates. Dokumente eines Unrechtssystems*, zusammengestellt von Uwe Brodersen, Paderborn u.a. ³1994, 26-28.

¹² Neben thematischen Schwerpunkten, wie den Grundbegriffen der Psychologie, der Kinder- und Jugendpsychologie und Plato, führte Volkelt als Leiter des Pädagogischen Instituts bis 1936 regelmäßig Lehrveranstaltungen zur NS-Pädagogik durch: WiSe 33/34: „Arbeitsschule und völkische Erziehungsschule“, SoSe 34: „Adolf Hitler als Erzieher und Volkspsychologe“, WiSe 34/35: „Übungen über die Grundzüge der nationalsozialistischen Erziehungslehre“, SoSe 35: „Die nationalsozialistische Erziehungs- und Bildungslehre“, WiSe 35/36: „Übungen über die Grundzüge der nationalsozialistischen Erziehungslehre“, SoSe 36: „Die

Pädagogische Psychologie dann, dem neuen Aufgabengebiet entsprechend, in einen für Entwicklungspsychologie und politische Pädagogik umgewandelt.

Volkelt selbst versuchte sowohl auf parteipolitischer als auch auf wissenschaftlicher Ebene an der Umgestaltung der Gesellschaft im nationalsozialistischen Sinne mitzuwirken. Allerdings hat er keine umfangreichere Schrift zur politischen Pädagogik vorgelegt. Auch seine Angebote einer ganzheitspsychologischen und -pädagogischen Fundierung der nationalsozialistischen Ideologie, die er in verschiedenen kürzeren Artikeln ausarbeitete, wurden von den neuen Machthabern und den Kollegen nur mit Zurückhaltung aufgenommen.

Als Antwort auf die Krisenerfahrungen der Zeit beschwor er die Wiederherstellung des „Volksganzen“ und entwarf einen Mythos der „Ganzheit“, mit dem er an das zunächst rational nicht Fassbare appellierte. Volkelt konstruierte auf der Grundlage von Versatzstücken und Begrifflichkeiten der ganzheitspsychologischen Theorie sowie der nationalsozialistischen Weltanschauung eine Ideologie der „Volksgemeinschaft“ und hatte dabei keine Skrupel, sowohl die Kritik an der Weimarer Republik als auch die in vorausseilendem Gehorsam vollzogene nationalsozialistische ideologische Selbstgleichschaltung ganzheitspsychologisch zu rechtfertigen. Er schien davon überzeugt zu sein, dass ein Denken in Ganzheiten den eigentlichen Begründungszusammenhang der nationalsozialistischen Ideologie bildete und gab damit die Handlungslogik der Wissenschaft auf, die er in ein weltanschauliches Bekenntnis transformierte. Dabei schreckte er nicht davor zurück, wissenschaftliche Begriffe plakativ ideologisch zu adaptieren und überzustrapazieren.

Volkelt versuchte, durch die Integration der Ganzheitspsychologie in eine neue „nationalsozialistische Pädagogik“ das Programm einer staatstragenden pädagogisch-psychologischen Wissenschaftsdisziplin zu entwerfen und sich so den

nationalsozialistische Erziehungs- und Bildungslehre“ (vgl. die Vorlesungsverzeichnisse der Universität Leipzig).

neuen Machthabern dienstbar zu erweisen. Den Grundriss einer solchen nationalsozialistischen Pädagogik skizzierte er in seinem programmatischen Beitrag „Lehrerbildung und Universität“ in der Zeitschrift des NSLB „Deutsches Bildungswesen“ 1934: „So ist uns heute nichts Geringeres aufgegeben, als die nationalsozialistische Ganzheitspädagogik und die entwicklungs- und gemeinschaftstreue Ganzheitspsychologie sich wechselseitig durchdringen zu lassen und zu der einen großen Erziehungslehre zu vereinigen, deren das nationalsozialistische Erziehungswesen bedarf“.¹³

Mit der Unterwerfung einer solchen ganzheitspsychologisch fundierten politischen Pädagogik unter den Führungsanspruch der nationalsozialistischen Bewegung erhoffte sich Volkelt im Gegenzug eine Anerkennung der Bedeutung, die dieser Wissenschaft „im Ganzen“ des „völkischen Strebens“ und „im Dienste am Volke“ zukomme.¹⁴ Verbunden war diese Hoffnung zugleich mit der Erwartung, dass sich denjenigen Vertretern, die zu einer Ausrichtung ihres wissenschaftlichen Denkens an „Rasse und Volkstum“ bereit sind, in der „nationalsozialistischen Revolution“ umfassende Mitgestaltungsmöglichkeiten eröffneten.¹⁵

Das Prinzip der „Ganzheit“ als Ausdruck von Irrationalismus und weltanschaulicher Sinnstiftung

Volkelt übernahm in seinen theoretisch-konzeptionellen Überlegungen im Wesentlichen die Positionen Kruegers. Dieser

¹³ Hans Volkelt, *Lehrerbildung und Universität*, München 1934 (Sonderbeilage der erziehungswissenschaftlichen Monatsschrift des NSLB, Deutsches Bildungswesen H. 11), 8.

¹⁴ Volkelt, *Lehrerbildung*, 3.

¹⁵ Ebd.; vgl. auch Volkelts Verunglimpfung der Psychoanalyse als „breitwuchernde fremdrassige Triebpsychologie“, s. Hans Volkelt, Einsatz der Psychologie in deutscher Erziehung und Bildung, in: Otto Klemm (Hg.), *Charakter und Erziehung. Bericht über den XVI. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Bayreuth vom 2. - 4. Juli 1938*, Leipzig 1939, 30–35, hier 35. Vgl. zur Diffamierung der Psychoanalyse Geuter, *Professionalisierung*, 278f.

richtete die Ganzheitspsychologie auch in Abgrenzung von der Gestaltpsychologie lebensphilosophisch aus und stellte das Erleben unteilbarer Ganzheiten in das Zentrum seines psychologischen Denkens.¹⁶ In seinem Beitrag „Grundbegriffe“ fasste Volkelt im ersten Heft der Festschrift zum 60. Geburtstag von Krueger den Stand der begrifflichen Grundlagen der „zweiten Leipziger Schule der genetischen Ganzheitspsychologie“ 1934 in enger Anlehnung an seinen Lehrer zusammen¹⁷ und dokumentierte darin zugleich den Prozess des Abgleitens der wissenschaftlichen Argumentation in einen weltanschaulichen Irrationalismus.¹⁸

Dies soll anhand von drei Schwerpunkten des Leipziger ganzheitspsychologischen Denkens verdeutlicht werden:

a) die Universalisierung von Ganzheit als bestimmendes Prinzip des menschlichen Lebens sowie sozialer Gefüge und die Mystifizierung dieses Prinzips als normative Grundlage gelingender Lebens- und Gemeinschaftsgestaltung;

b) die Verankerung der Grundlagen des Erlebens in den unterbewussten „dispositionellen Strukturen“, die zugleich in Form von „Gerichtetheiten“ als Vorbestimmung der Verwirklichung von Werten eingeführt werden und

¹⁶ Vgl. zum Werk Kruegers und dessen Affinitäten zum Nationalsozialismus ausführlich Geuter, *Zerstörung*; Ders., *Das Ganze*; Prinz, *Ganzheits- und Gestaltpsychologie*. Vgl. auch Uwe Wolfradt, Ganzheit und Erkenntnis: Zum Strukturbegriff bei Wilhelm Dilthey, Felix Krueger und William Stern, in: Ellen Aschermann (Hg.), *Gestalt und Gestaltung in interdisziplinärer Perspektive*, Frankfurt a. M. 2014 (Schriftenreihe der Carl-Stumpf-Gesellschaft, 4), 137-155.

¹⁷ Hans Volkelt, Grundbegriffe, in: Otto Klemm/Hans Volkelt/Karlfried Graf v. Dürckheim-Montmartin (Hg.), *Ganzheit und Struktur. Festschrift zum 60. Geburtstag Felix Kruegers, Heft 1: Wege zur Ganzheitspsychologie*, hg. v. Otto Klemm, München 1934 (Neue Psychologische Studien, Bd. 12, H. 1), 1-45. Volkelt konnte diesen Beitrag noch 1962 in dem gemeinsam mit Friedrich Sander herausgegebenen Sammelband *Ganzheitspsychologie. Grundlagen, Ergebnisse, Anwendungen. Gesammelte Abhandlungen* bei Beck in München veröffentlichen (natürlich wurden die explizit nazistischen Aussagen getilgt) (2., verb. Aufl. 1967).

¹⁸ Vgl. Prinz, *Ganzheits- und Gestaltpsychologie*, 95; Geuter, *Zerstörung*, 38.

c) die Rückführung des Erlebens auf das in den „dispositionellen Strukturen“ gegründete Gefühl und die damit verbundene Reduktion menschlichen Erlebens auf die Emotionalität.

a) Anstelle des „Prinzips der Zusammengesetztheit“ stand bei Volkelt das „der Ganzheit“ als grundlegendes Prinzip des Aufbaus des Seelischen, das durch die „unbedingte Unzusammengesetztheit des jeweiligen Erlebensbestandes und allen seelischen Lebens überhaupt“ charakterisiert wird.¹⁹ Damit verbunden war die strikte Ablehnung aller Perspektiven, die von einer Teilbarkeit des Seelischen bzw. der Möglichkeit ausgehen, dieses zu aggregieren oder durch eine Synthese herzustellen.²⁰ Zugleich erfolgte eine strikte Abgrenzung gegenüber der Berliner Schule der Gestaltpsychologie, indem der Gestaltbegriff der Bezeichnung eines deutlich geformten bzw. in sich gegliederten Ganzen vorbehalten und die „Gestaltqualität“ nur als Spezialfall von „Ganzqualitäten“ betrachtet wurde. Außerdem wurde die Möglichkeit des Erlebens von „Gestaltqualitäten“ an das Erlebnis der übergreifenden „Ganzqualität“ gebunden.²¹

Für jedes Individuum gebe es praktisch nur ein „Gesamt-ganzes“: den „Gesamtverlauf des betreffenden individuellen

¹⁹ Im Folgenden zit. n. Hans Volkelt, *Grundbegriffe der Ganzheitspsychologie*, unveränd. Abdruck aus Band 12 der neuen Psychologischen Studien, München 1934 [mit abweichender Seitenzählung], 3f.

²⁰ Vgl. ebd., 7.

²¹ Vgl. ebd., 23; Felix Krueger, *Das Wesen der Gefühle. Entwurf einer systematischen Theorie*, Leipzig ⁵1937, 12. Vgl. auch Mitchell G. Ash, *Gestalt psychology in German culture, 1890-1967. Holism and the quest for objectivity*, Cambridge 1998 (Cambridge studies in the history of psychology), 311f. Volkelt formuliert dies vergleichsweise kompliziert: „Denn auch wo echte *Gestalten* erlebungsgegenwärtig oder irgendwie erlebenseingehörig sind, treten die Gestalten letztlich immer nur als *gestalthafte* Züge an oder in *weit umfassenderen* erlebten *Gesamtganzen* auf, und zwar an oder in solchen Gesamtganzen, die *selber nicht Gestaltcharakter* haben, d.h. weit weniger abgesetzt und gegliedert sind, als dies bei Gestalten, also auch bei den in sie eingebetteten Gestalten, der Fall ist“ (*Grundbegriffe*, 23, Hervorh. i. O.).

Seelenlebens“.²² Dieses Gesamtganze sei eingebettet in übergreifende „Sozialganze“, „vor allem in Familie und Volk“, letztlich, so Volkelt, „in Gott, der ‚metaphysisch-psychologisch betrachtet‘ selbstverständlich das einzige völlig reine Ganze“ sei.²³ Dass jedes Ganze bzw. jeder psychische Komplex über Eigenschaften verfüge, die über solche der einzelnen Teile hinausgehen, und dass letztlich nur das Ganze an sich erlebt werden könne und nicht dessen Entstehung, drückte Volkelt mit dem Kruegerschen Begriff der „Komplexqualität“ aus.²⁴ Jedes Individuum wird somit als unselbstständiges „Unterganzes“ beschrieben, das seine Bestimmung nur durch das gemeinsame Eingebundensein in ein überindividuelles, übergeordnetes Ganzes erhalten kann.

b) Zu diesem grundlegenden Prinzip des Aufbaus des Seelischen kam der Versuch, den „vollständigen Erlebensbestand“ des Menschen beschreiben zu können, nicht nur die bewussten Inhalte, sondern auch die „tiefer liegenden Schichten des Erlebens“, den dem Bewusstsein nicht zugänglichen „Erlebensuntergrund“.²⁵ Entscheidend ist nun, dass das Erleben an diesen „Erlebensuntergrund“ bzw. „dispositionellen Seinsgrund“ zurückgebunden wird, den Krueger mit dem Begriff „Struktur“ bezeichnet hatte.²⁶ Psychische Strukturen sind also als „relativ dauernde Gerichtetheiten der Seele“ maßgeblich für das Gesamtverhalten, sie ordnen, wie das Volkelt interpretierte, die „dispositionellen Bestände“ zu einem „lebendigen System von wertgerichteten Kräften“.²⁷ „Jede individuelle Struktur ist demnach ein eigenartiges System, ein eigentümliches Gefüge von Wertgerichtetheiten der Seele,

²² Volkelt, *Grundbegriffe*, 7.

²³ Ebd., „Alles Erleben [...] ist [...] in jedem Augenblicke des Bewußtseinsstromes ein Ganzes, ein unteilhaftes und streng genommen auch unteilbares Ingesamt“ (ebd., 6).

²⁴ Vgl. ebd., 16.

²⁵ Ebd., 17f.

²⁶ Ebd. 38.

²⁷ Ebd. 41; vgl. Prinz, *Ganzheits- und Gestaltpsychologie*, 95.

d.h. von Kräften, die in irgendeinem Sinne auf Wertverwirklichung hinstreben“.²⁸

Mit dem Strukturbegriff sollte, als „dunkelstem Begriff“ der Leipziger Schule, die „unbewusste Kraft“ erfasst werden, die für die Prädetermination der Lebensäußerungen im Erleben und Handeln verantwortlich sei.²⁹ Volkelt glaubte, dass der Mensch in seiner Lebensgestaltung Ausdruck einer „einzig unwandeln Kernstruktur“ sei,³⁰ wenngleich auf dieser Grundlage immer auch eine Ausrichtung der einzelnen Glieder an dem übergreifenden Sozialganzen und sonach eine Harmonisierung der verschiedenen individuellen Prägungen erfolgten. Eine solche Angleichung der einzelnen „Wertgerichtetheiten“ war für Volkelt insbesondere durch die „Richtkräfte der Rasse“ denkbar.³¹

c) Die irrationale Begründung des ganzheitspsychologischen Denkens Leipziger Prägung wird ferner verstärkt durch die Rückführung des Erlebens auf das Gefühl, das, so Volkelt, „eine völlig einzigartige, zentrale Sonderstellung unter allen Erlebnisgehalten“ erhält.³² An dieser Stelle folgt Volkelt jedoch, mit Hinweis auf die „Vielschichtigkeit des [...] emotionalen Erlebens“, nicht vollständig Kruegers Gleichsetzung des jeweiligen Emotionalen im Erleben mit der „Gesamtgantheit“ des Erlebensbestandes³³, hält aber an der essenziellen Bedeutung des Gefühls fest. In diesem Zusammenhang geht er vor allem auf die durch Krueger eingeführte Dimension der „Tiefe“ als wesentliches Bestimmungsmerkmal der Gefühlsqualität ein, und sieht die „Tiefengefühle“ als Ausdruck der „nicht unmittelbar erfahrbaren strukturellen

²⁸ Volkelt, *Grundbegriffe*, 41.

²⁹ Harrington, *Suche*, 237.

³⁰ Volkelt, *Grundbegriffe*, 45.

³¹ Hans Volkelt, Kameradschaftserziehung in der Ausbildung der Kindergärtnerinnen, Hortnerinnen und Jugendleiterinnen, in: *Kindergarten 77* (1936), 104-109, hier 107.

³² Volkelt, *Grundbegriffe*, 31 (Hervorh. i.O.).

³³ Ebd. Vgl. Krueger, *Das Wesen*, 12, Anm. 3.

Untergründe des Erlebens³⁴. Über die „Tiefengefühle“ wäre also gleichsam ein Zugang gefunden zu dem „untergründigen bewußtseinsjenseitigen Selbst“.³⁵ Insofern wären diese in der dispositionellen „Wertgerichtetheit“ des jeweiligen Individuums grundgelegt und offenbarten diesem den „strukturellen Kern des eigenen Selbstes“.³⁶ In letzter Konsequenz ist davon auszugehen, dass die Gefühle in ihrem „Gerichtetsein“ durch die Gliedschaft in einem übergreifenden Sozialganzen angepasst werden. Dies verdeutlicht Volkelt anhand von Beispielen wie der „Treue gegen sich selbst“, des „schlechthinnigen Glaubens an den Führer“ sowie der „Ehrfurcht vor Gott“.³⁷

Mit dem von Volkelt im Anschluss an den „Leipziger Psychologenkreis“ zusammengefassten Verständnis des „Prinzips der Ganzheit“ wurde ein metaphysischer Grundsatz postuliert, von dem ausgehend in einem Zirkelschluss die Lebenswirklichkeit gedeutet und auf den die Lebenswirklichkeit letztendlich wieder zurückgeführt werden sollte. Vor allem aus den irrationalen Versuchen kulturkritischer Sinnstiftung ergaben sich für Volkelt Anschlussmöglichkeiten für die ideologische Adaption, die er nach der Machtergreifung sofort vollzog. Im Zentrum dieser Bemühungen stand dabei der Versuch, die ganzheitspsychologischen Prinzipien als wissenschaftlich legitimierte normative Maßstäbe zur Bewertung sozialer Lebensformen zu etablieren.³⁸ Volkelt verband dies mit der Ausrichtung der Wissenschaft an „Rasse und Volkstum“ und sah in deren „neuer nationalsozialistischer Sinnerfüllung“ den entscheidenden Impuls für die weitere Entwicklung der Wissenschaft.³⁹

³⁴ Volkelt, *Grundbegriffe*, 32, 33.

³⁵ Ebd., 33.

³⁶ Ebd., 34.

³⁷ Ebd.

³⁸ Vgl. Prinz, *Ganzheits- und Gestaltpsychologie*, 100.

³⁹ Volkelt, *Lehrerbildung*, 3.

Hans Volkelts ganzheitspsychologische Grundlegung einer nationalsozialistischen politischen Pädagogik

a) Die Abrechnung mit der Weimarer Republik

Ein zentrales Motiv für Volkelts enthusiastische Zustimmung zum nationalsozialistischen Umbruch der Gesellschaft lag in der generellen Ablehnung der Ausgestaltung der Gesellschaft in der Weimarer Republik. Er begrüßte die „nationalsozialistische Revolution“ überschwänglich als „heiß ersehnte Zeit, deren Anbrechen für viele der „höchste Lebenswunsch“ gewesen sei.⁴⁰

Die Grundlage seiner Abrechnung mit der verhassten Weimarer Demokratie bildete die polarisierende Gegenüberstellung dessen, was das deutsche Volk „alles zerteilte“, „zerriß“, „zerstückte“ und „zerspaltete“⁴¹ sowie desjenigen, durch das die „Volksganzheit“ wiederhergestellt werden könne.⁴² Argumentativ bediente er sich dabei eines Schwarz-weiß-Musters der Konfrontation von „ungenzen“ und „ganzheitlichen Erscheinungen“ in der Gesellschaft, ergänzte diese durch weitere metaphorische Gegensatzpaare wie z.B. krank-gesund, auseinandergerissen-zusammengehörig sowie unorganisch-organisch und arbeitete sich an dem aus seiner Sicht „unvölkischen“ Denken des „Zwischenreiches“ ab.⁴³ Von der „Zertrennung von Geist und Körper“ über die „eigensüchtige Auskapselung der Individuen“, durch die der Einzelne der „Volksgemeinschaft“ entzogen werde, die „Zerreißung auch der an sich verbundensten Lebens – und Wirklichkeitsgebiete“ bis hin zur „Trennung in Parteien“ und zum „volksmörderischen Gebaren des Klassenkampfes“⁴⁴ identifizierte Volkelt

⁴⁰ Hans Volkelt, *Unser Weg 1934*, in: *Kindergarten 75* (1934), 1-5, hier 1.

⁴¹ Hans Volkelt, *Die Erziehung im nationalsozialistischen Staate und die Aufgabe der sozialpädagogischen Berufe*, in: *Kindergarten 75* (1934), 117-130, 237-243, hier 119; vgl. ebd. 119-130.

⁴² Vgl. ebd. 237-243.

⁴³ Vgl. ebd. 119-130.

⁴⁴ Ebd., 119, 120-121, 124, 130.

in der Gesellschaft der Weimarer Republik verschiedene Prozesse der Segmentierung als Ursachen für die „bedrohlich zunehmende Erkaltung und Verfinsterung“ sowie „Erschlaffung und Vergiftung der deutschen Seele“.⁴⁵

Als Lösung in der „Notlage“ des deutschen Volkes propagierte er die Wiederherstellung des „Volksganzen“: „*Wird das Volk wieder ganz, so wird alles ganz, was es in sich trägt. An der Ganzheit des Volkes und an dem Willen zu ihr muß alles Zerspaltene sich einen, alles Zerrissene heilen, alles Kranke gesunden*“.⁴⁶

b) Die Wiederherstellung des „Volksganzen“

Die Fähigkeit zur Einigung des Volkes sah Volkelt in der nationalsozialistischen Bewegung gegeben, der er attestierte, zugleich „Staatsführung“ und „Volksgestaltung“ zu sein und dabei „so sehr wie keine bisherige Führung in Ganzen“ zu denken und zu handeln.⁴⁷ Den Wirkungszusammenhang des „Volksganzen“ versuchte er in einem wissenschaftlichen Sprachduktus zu beschreiben, stieß dabei jedoch im Eifer der ideologischen Funktionalisierung ganzheitspsychologischer Begrifflichkeit mit grotesk anmutenden Formulierungen an die Grenzen sprachlicher Beschreibungskraft: „Gewiß, auch für diese Staatsführung und Volksgestaltung hat jedes Ganze seine Teile und Unterteile. Aber die Teile sind eben hier stets *Glieder*, nämlich Glieder im *Ganzen*. Sie sind *organische* Glieder im *organischen* Ganzen. Das Ganze ist ein *Glieder Ganzes*, d.h. ein Ganzes aus Gliedern, und jedes Glied ist *Ganzglied*, d.h. ein Glied im Ganzen, dazu jeder wieder ganzheitlich und vor allem: Auswirkung und Ausdruck des Ganzen, dessen Glied es ist.“⁴⁸

Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem einzelnen Menschen und der „Volksgemeinschaft“ übertrug

⁴⁵ Volkelt, *Weg*, 1.

⁴⁶ Volkelt, *Erziehung*, 130 (Hervorh. i.O.); vgl. auch ebd., 117, 237-238.

⁴⁷ Ebd., 117.

⁴⁸ Ebd (Hervorh. i.O.).

Volkelt das Prinzip des Primats des „nächsthöheren“ Ganzen auf den Prozess der nationalsozialistischen Gemeinschaftsbildung und betrachtete den Vorrang des jeweiligen Ganzen, das im „Gliederbau des völkischen Ganzen [...] das volkswichtigere“ sei, als „allgemeinstes und oberstes Grundgesetz“ der „Volksgestaltung“.⁴⁹ Gleichzeitig rechtfertigte er damit die Konstruktion der „Volksgemeinschaft“ als „Lebens- und Opfergemeinschaft“, in der die „Lebenswerte und Lebensrechte“ „aller dem Volke eingegliederten Gemeinschaften und Individuen“ denen des „Volksganzen“ untergeordnet seien.⁵⁰ Neben dem Primat des „nächsthöheren“ Ganzen gelte für das Verhältnis zwischen dem einzelnen Menschen und der jeweiligen Gemeinschaft ferner das „Primat der Gemeinschaftsganzen“⁵¹, die, so Volkelt, dem Einzelnen den Rahmen zu der Entfaltung seiner an die Gemeinschaft „gebundenen“ Persönlichkeit vorgeben.⁵² Die Persönlichkeit werde so in ihrem „Eigenwert“ nur durch ihren „Dienstwert“ für das „Ganze des Volkes“ gerechtfertigt.⁵³

Als einen weiteren Bestimmungsgrund für das Gliedergefüge des „Volksganzen“ beschwor Volkelt schließlich als Urgrund das „Heil der Rasse“, dem sich der Einzelne mit den „Geboten der Rassenpflege“ zu unterwerfen habe, und verortete das Volk als „lebendiges Sozialganzes“ bzw. als „Dauer Ganzes“ rassendeterministisch in der Geschichte.⁵⁴

Dem Mythos vom ganzheitlichen, alles Trennende überwindenden Volk fügte Volkelt außerdem den Mythos des den Ausweg aufzeigenden „Führers“ hinzu, der als berufene und zugleich „volksgetragene Einzelpersönlichkeit“ die

⁴⁹ Volkelt, *Erziehung*, 118.

⁵⁰ Volkelt, *Weg*, 2-4. Die „Lebenswichtigste Kleingruppe im Volk“, die Familie, könne nur gesunden von den „volksumspannenden Ordnungen her“ (Volkelt, *Erziehung*, 242).

⁵¹ Volkelt, *Erziehung*, 241.

⁵² Volkelt, *Weg*, 3.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Volkelt, *Erziehung*, 242f.

Geschichte des Volkes gestalte.⁵⁵ Er ließ sich auch nicht davon abhalten, mit Bezug auf den „Übermensch“ „faustischer Artung“ Johann Wolfgang von Goethe zum Klassiker des „hochgemut-machtvollen Führertums“ zu erklären.⁵⁶

c) Erziehung als Formung des Gemeinschaftsganzen durch die „Erweckung“ der „arteigenen“ Formkräfte

Zur Verdeutlichung der Anforderungen an das angestrebte Gliedschaftsverhältnis griff Volkelt auf das ganzheitspsychologische Erklärungsmuster der im „Erlebensuntergrund“ bzw. in der dispositionellen Struktur verankerten „Wertgerichtetheit der Seele“ zurück, aus der sich die Verwirklichung der Werte durch das jeweilige Individuum speise.⁵⁷ Hier sei es notwendig, die „lange verschütteten“ „arteigenen Volkstumswerte“ als „Formkräfte der deutschen Seele“ zu erwecken, um das „körperlich-seelisch-geistige Ganze“ „von diesen Volkstumswerten her einheitlich“ gestalten zu können.⁵⁸

Das gemeinsame Erleben dieser „Volkstumswerte“ in den Gemeinschaften der Kameradschafts- und Lagererziehung bildete für Volkelt die Grundlage für die Konstituierung des nationalsozialistischen Gefolgschaftsverhältnisses. Im Prozess der Gemeinschaftsformung kam es ihm nicht nur auf das Wissen um diese Werte an, sondern vor allem darauf, dass diese in der unbewussten „letzten Tiefe“ der Seele ihre formende Kraft entfalten könnten.

Als Bindeglied zwischen den unbewussten Formkräften der Seele und dem Handeln in der Gemeinschaft sah Volkelt den jeweiligen Führer bzw. die Führerin, denn die Rückwirkung auf die dispositionelle Struktur könne nur erreicht werden, wenn die „Volkstumswerte“ durch jene „leibhaftig

⁵⁵ Ebd., 118.

⁵⁶ Hans Volkelt, „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn“. *Goethes Faust – und Deutschlands Lebensanspruch*, o.O. 1944, 3f., 12.

⁵⁷ Vgl. Volkelt, *Grundbegriffe*, 41.

⁵⁸ Volkelt, *Kameradschaftserziehung*, 107f.

vorgelebt“ werden bis hin zu „Hingabe und Opfer“. ⁵⁹ Volkelt konstruierte hier eine völkische Gleichgestimmtheit der „arteigenen Kräfte“ im „Gemeinschaftsganzen“, d.h. er nahm an, dass durch die „ganzheitliche Durchdrungenheit und Bewegtheit“ des Führers bzw. der Führerin ebenso die Gefolgschaft „ganzheitlich durchdrungen und bewegt“ werde. Er brachte dies auf die folgende Formel: „Nur vorgelebtes Leben zeugt gleiches Leben in anderen“. ⁶⁰ Mit der Begründung eines solchen Gefolgschaftsverhältnisses legitimierte er, orientiert am Gesetz des „Primats des Gemeinschaftsganzen“, eine nicht hinterfragbare Hierarchie zwischen Gefolgschaft und Führer. Innerhalb derer galt der jeweils höhere Führer bzw. die Führerin als „das bessere Selbst“ der jeweiligen Gemeinschaft bis hin zum „obersten Führer“, den Volkelt als das „beste Selbst der großen Gefolgschaft ‚Deutsches Volk‘ wie jedes einzelnen Deutschen“ bezeichnete. ⁶¹ Dieses Prinzip wird anhand des „architektonisch-organischen Gliedgefüges“ der soldatischen Formationen und Wehrverbände sowie der Gliederungen der *NSDAP* verdeutlicht, deren Geist letztendlich in der Person des jeweiligen „Führers“ verkörpert sei. ⁶²

Volkelt gründete das Gliedschaftsverhältnis auf einen psychologischen Rassebegriff, mit dem alle Erscheinungsformen der „deutschen Seele“ bezeichnet wurden. Die Grundlage der Zugehörigkeit wird dabei nicht eindeutig geklärt. Auf der einen Seite sprach er von „arteigenen Volkstumswerten“, auf der anderen Seite betonte er hingegen die Aktivität des Einzelnen, diese Werte nicht nur zu „erleben“, sondern auch zu „leben“. ⁶³ Volkelts irrationaler *Circulus vitiosus* eines

⁵⁹ Ebd., 108.

⁶⁰ Ebd. (im Original hervorgehoben); Vgl. Hans Volkelt, Großdeutschland verpflichtet!, in: *Kindergarten* 79 (1938), 69.

⁶¹ Volkelt, *Kameradschaftserziehung*, 108 (im Original hervorgehoben).

⁶² Volkelt, *Erziehung*, 241.

⁶³ Volkelt, *Kameradschaftserziehung*, 107. Vgl. zur Beschreibung des psychologischen Rassebegriffs bei Alfred Rosenberg Stefan Breuer, *Ordnung der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945*, Darmstadt 2001, 102.

wechselseitigen „arteigenen“ „Durchdrungenseins“ gipfelte schließlich in der Konzeption eines sozialpsychologischen *Perpetuum mobile*, das seinen Bewegungsgrund in einem sich aus der unbewussten Tiefe der Seele entfaltenden Bekenntnis finden sollte, oder, wie er es anders formulierte, in einer „Bejahung“ der „Volkstumswerte“ aus „innerster, persönlicher Notwendigkeit“. ⁶⁴ Gleichsam von dieser unbewussten Kraft, verstanden als „innerste Bejahung dieser Werte“, werde das gesamte Leben der Volksgenossen „getrieben“, so die Vorstellung Volkelts. ⁶⁵

Die Verbindung zu einem solchen „untergründigen bewußtseinsjenseitigen Selbst“ ⁶⁶, wie es Volkelt in seinem Artikel über die Grundbegriffe der Leipziger Ganzheitspsychologen genannt hatte, sollte über das Gefühl hergestellt werden. „Das eigene Erleben muss von echter, tiefer Freude an [...] [den] Volkstumswerten gesättigt sein“. ⁶⁷ Orientierung sollen dabei diejenigen geben, bei denen sich der „Gestaltungsdrang“ der Seele“ im Hinblick auf „Rasse“, „Typ“ und „Charakter“ zu „prägnanter Gestalt“ ausforme – als „größtes Beispiel“ des „deutschen Menschen und des deutschen Volkes“ stilisierte Volkelt in diesem Zusammenhang Adolf Hitler. ⁶⁸

Neben der Kameradschaftserziehung betrachtete Volkelt die Familie in ihrer Funktion für das „Volksganze“ und sah diese als „besten Keimboden für die seelische Entwicklung“ an, da für das Kind im Rahmen der Familie „ganzheitliches, aber qualitätsreiches, instinktgesättigtes, zu urtümlichem Fühlen zusammengeschlossenes Erleben“ ⁶⁹ möglich sei. Die Möglichkeit der Ausbildung von „übergreifenden Ganzen der

⁶⁴ Volkelt, *Kameradschaftserziehung*, 107.

⁶⁵ Ebd., 108.

⁶⁶ Volkelt, *Grundbegriffe*, 33.

⁶⁷ Volkelt, *Kameradschaftserziehung*, 107.

⁶⁸ Volkelt, *Grundbegriffe*, 22.

⁶⁹ Hans Volkelt, Kind und Familie, in: *Kindergarten* 76 (1935), 118-123, hier 120.

familialen Verbundenheit“ gründete Volkelt zugleich auf die Zugehörigkeit zur „gleichen Rasse“. ⁷⁰

d) Ganzheit als Ausschluss- und Bildungsprinzip

Volkelts Konzeption des „Volksganzen“ ist ausschließlich aufgebaut. Alle diejenigen, deren dispositionelle Struktur sich nicht im Sinne der nationalsozialistischen „Volksgemeinschaft“ „erwecken“ lässt und die nicht vom „Erwachen des deutschen Volkes“ mitgerissen würden, verfügten „nicht über diejenigen Formkräfte der Seele“, die sie zu „wahren“ Gliedern des Volkes „machen“ könnten. ⁷¹ Umgekehrt wird Bildung als „geprägte Form des deutschen Lebens“ zur Pflicht für jeden Volksgenossen erklärt. Selbst der Bildungsprozess wurde durch Volkelt an die unbewussten „Formkräfte der Seele“ zurückgebunden und ideologisch zu einer mystischen Erfüllung, der in der unbewussten Tiefe der Seele verborgenen „Wertgerichtetheiten“ verklärt. In diesem Sinne verstanden, richte sich Bildung auf „das Ganze der Seele“, auf das Bewusstsein wie auch auf „die unbewusste Tiefe der Seele“. ⁷² Dabei sei die „Besinnung auf das Wesen des Organischen“ für jede „tiefere deutsche Bildung“ unerlässlich, anders ausgedrückt: Gebildet sei nur derjenige, so Volkelt, der „aus einem organischen Gefüge der Richtkräfte seiner Seele heraus fühlen, wollen und denken“ könne. ⁷³ Als Ziel einer solchen Bildung nannte Volkelt die „willensstarke, gemühtiefe und zugleich verstandesgeklärte Persönlichkeit“. ⁷⁴ Eine solche angestrebte Totalität des Menschen könne aber nur als

⁷⁰ Ebd., 122. Als Klassiker der „völkischen Erziehung“ konstruiert Volkelt Friedrich Fröbel und beschwört dessen Voraussicht auf das „blutseinige, gleichlebige“ Volk“ (Hans Volkelt, Einführung, in: Peter Goedel (1938): *Friedrich Fröbel als Vorkämpfer deutscher Leibeserziehung*, hg. von Hans Volkelt, Leipzig 1938 (Sein und Sollen, 2), III-VIII, hier IV).

⁷¹ Hans Volkelt, Was heißt heute ‚Bildung‘?, in: *Kindergarten* 79 (1938), 1-2, hier 1.

⁷² Ebd., 1f.

⁷³ Ebd., 1.

⁷⁴ Ebd (im Original hervorgehoben).

„Ganzheit des Einzelnen [...] im Rahmen der Ganzheit seines Volkes“ aufgefasst werden, um jedem „Volksgenossen“ zu der „Durchprägung seines Leib-Seele-Ganzen“ zu verhelfen, „die seiner Stelle und Gliedschaft im Ganzen angemessen ist“.⁷⁵ Damit verband Volkelt die „scharfe Auslese der Geeigneten“ in Bezug auf deren „geistig-körperliche Gesamthaltung“ unter den Bedingungen der „charakterlichen, gesinnungsmäßigen und haltungsmäßigen Eignung“, die sowohl durch die Führer der Hitlerjugend zu bestätigen als auch im Arbeitsdiensthalbjahr zu bewähren sei.⁷⁶

Mit seiner weltanschaulichen Positionierung stieß Volkelt vor allem an der Universität nicht auf das erwünschte Echo. Insgesamt hatte die als politische Pädagogik gleichgeschaltete Erziehungswissenschaft im Konkurrenzkampf der Wissenschaften um die staatstragende Funktion gegenüber der Rassenlehre, der Vorgeschichte, der Volkskunde, der Psychologie und der Politischen Wissenschaft tendenziell mit einem Bedeutungsverlust zu kämpfen.⁷⁷ Darin liegt wahrscheinlich auch der Grund, warum Volkelt an der Universität wieder stärker psychologisch arbeiten wollte.

⁷⁵ Ebd., 2.

⁷⁶ Hans Volkelt, Grundsätzliches zur Auslese von Schülern und Hochschülern, in: *Reichszeitung der deutschen Erzieher. Nationalsozialistische Lehrerzeitung* (1935), 6-8, hier 6. Volkelt plädiert mit Verweis auf den von Hitler beschworenen „Kampf ums Dasein“ für den harten Wettbewerb, empfiehlt zugleich aber auch die Förderung der „Wertvollen unter den Spätreifenden“ (ebd., 7) sowie, mit einer zurückhaltenden Kritik an der starken „Drosselung“ des „viel zu starken Zustroms“, das Offenhalten der Zugangswege für die Gruppe der „Bildungsdurstigen“ (ebd., 8).

⁷⁷ Vgl. Carsten Heinze/Klaus-Peter Horn, Zwischen Primat der Politik und rassentheoretischer Fundierung – Erziehungswissenschaft im Nationalsozialismus, in: Klaus-Peter Horn/Jörg W. Link (Hg.), *Erziehungsverhältnisse im Nationalsozialismus – Totaler Anspruch und Erziehungswirklichkeit*, Bad Heilbrunn, 2011, 319-339, hier 321-325, 335f.

Hans Volkelts „Dienst“ für die „Gemeinschaft“ und seine Bemühungen in eigener Sache

In der Person Volkelts zeigt sich das für die nationalsozialistische Wissenschaftspolitik charakteristische Dilemma, „Parteigenossen“ bzw. „alte Kämpfer“ besonders fördern zu müssen, obwohl ihre wissenschaftliche Eignung in Frage gestellt wurde. Er verfolgte das Ziel, seine Stellung an der Universität, gemäß dem Selbstverständnis von seiner wissenschaftlichen und politischen Eignung, an der Universität verbessern zu können; insbesondere war er bestrebt, einen Ruf auf ein persönliches Ordinariat zu erhalten. Dazu nutzte er alle ihm sich bietenden Möglichkeiten und Kontakte.⁷⁸

Zunächst ist er offensichtlich davon ausgegangen, dass er für die nationalsozialistische Ausrichtung der Lehrerbildung am Pädagogischen Institut in Leipzig mit einem Lehrstuhl belohnt würde. Erste Sondierungsgespräche in dieser Frage wurden 1935 zwischen dem Sächsischen Ministerium für Volksbildung und der Philosophischen Fakultät geführt, da Volkelt nach der Leitung des Pädagogischen Instituts nicht mehr einem Ordinarius unterstellt werden konnte. Allerdings wurden vonseiten der Universität erhebliche Zweifel am wissenschaftlichen Format Volkelts geäußert. Die daraufhin vom Ministerium gestarteten Versuche, Volkelt an einer kleineren Universität unterzubringen, scheiterten ebenfalls, sodass seinem Wunsch, an die Universität zurückzukehren, unter dem Vorbehalt stattgegeben wurde, dass seine künftige Stellung dort noch geregelt werde.

Eine neue Chance bot sich Volkelt nach der Emeritierung des Direktors des Psychologischen Instituts und Professors für Philosophie Felix Krueger am 31. März 1938. Aber auch in diesem Fall wurden seine Erwartungen enttäuscht, da die Kommission Friedrich Sander an die erste Stelle der Liste setzte und nach dessen Absage Philipp Lersch favorisierte,

⁷⁸ Vgl. zu Volkelts institutioneller Verankerung an der Universität Leipzig und seinen damit verbundenen Aktivitäten Heinze, *Pädagogik*, 59-71; Loosch, *Otto Klemm*, 43-60; Geuter, „*Gleichschaltung*“, 207f.

der den Ruf dann annahm. Diese Zurücksetzung erlebte Volkelt als tiefe Kränkung. Am 15.12.1938 schrieb er an den Leiter des Sächsischen Ministeriums für Volksbildung Arthur Göpfert: Es sei „bitter, wie man hier versucht hat, einen aktiven Altparteigenossen trotz erklärter fachlicher Anerkennung durch die Fakultät von seinem aussichtsreichen Listenplatze nachträglich und plötzlich wieder zu verdrängen“. ⁷⁹ Nach der Wiederbesetzung des Kruegerschen Lehrstuhls blieb Volkelts Stellung weiterhin ungeklärt, sodass sich das Ministerium letztendlich entschloss, das nach der Emeritierung Theodor Litts verwaiste Philosophisch-Pädagogische Institut zugunsten eines neu zu gründenden Psychologisch-Pädagogischen Instituts aufzulösen und Volkelt mit der Leitung zu betrauen. Dieses Psychologisch-Pädagogische Institut sollte dann für die Dauer der Amtstätigkeit Volkelts bestehen bleiben.

Zusammenfassung: Ganzheit als gewaltförmiges soziales Ordnungsmuster

Das Konzept der Ganzheit erfuhr durch Volkelt eine Umformung von einem wissenschaftlichen Ansatz zur Beschreibung und Erklärung psychologischer Phänomene zu einer normativ-ideologisch aufgeladenen Verhaltensanforderung für alle Volksgenossen. Im Kontext der nationalsozialistischen Volksgemeinschaftsideologie konstruierte Volkelt „Ganzheiten“ als gewaltförmige soziale Ordnungsmuster in dem Sinne, dass der einzelne Mensch, als „Gliedganzes“, ausweglos auf das allein Lebenssinn stiftende Ganze des Volkes verwiesen wurde. Die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen Menschen wurden somit durch die für ihn rational nicht fassbare „Gliedschaft“ in dem jeweils „volkswichtigeren Ganzen“ determiniert sowie über den irrationalen „rassebedingten“ und „arteigenen“ „dispositionellen Seinsgrund“, aus dem die „Wertgerichtetheit“ des Handelns erwachse. Die Erziehung

⁷⁹ UAL, PA 62, Bl. 92. Charakteristisch für Volkelt sind eine Vielzahl von Beschwerden bei übergeordneten Stellen gegen Personen, die aus seiner Sicht sein Fortkommen behinderten.

erhielt in diesem Kontext die selektierende Funktion, dem Einzelnen im Gefolgschaftsverhältnis die „rassisch“ bedingte Ausrichtung seiner Seele und seine damit verbundene Stellung im „Volksganzen“ zu verdeutlichen. Zugleich wurde der Bildungsprozess auf die Aufgabe reduziert, die unbewussten „Richtkräfte“ der Seele bekenntnismäßig zum Ausdruck zu bringen. Die Konfrontation des einzelnen Menschen mit dem Anspruch des „Volksganzen“ lässt sich als ein Prozess der Ästhetisierung der Gewalt beschreiben, in dem die (freiwillige) Eingliederung in das „Volksganze“ und die damit verbundene Möglichkeit der Subjektivierung als „Gliedganzes“ als unausweichlicher und zudem erstrebenswerter Prozess dargestellt wird.⁸⁰ Volkelts Versuch der ganzheitspsychologischen Fundierung einer nationalsozialistischen Erziehung als Konglomerat aus Versatzstücken wissenschaftlicher Theorien und nationalsozialistischer Ideologeme zielte jedoch letztendlich auf die Bereitschaft zur gewaltförmigen Exklusion derjenigen, die der ideologisch konstruierten „Gestalt“ des sogenannten „deutschen Menschen“ nicht entsprachen.

⁸⁰ Vgl. Heinze/Horn, *Primat*, 326.

**„FORM“, „STIL“ UND „GESTALT“
IN RELIGIÖSEN UND SPIRITUELLEN
DISKURSEN**

Lucia Scherzberg

DIE KATHOLISCHE LITURGISCHE BEWEGUNG – EIN DISKURS ÜBER FORM, STIL UND GESTALT

Einleitung

Lässt sich die Liturgische Bewegung auf katholischer Seite als Diskurs über Form, Stil und Gestalt kennzeichnen? Diese Frage lässt sich relativ leicht mit „Ja“ beantworten, schwieriger dagegen ist die Klärung, was überhaupt unter „Liturgischer Bewegung“ zu verstehen ist.

Zunächst soll eine zeitliche Einordnung und Abgrenzung geleistet sowie ein Hinweis auf die Wurzeln der Liturgischen Bewegung gegeben werden.¹ Der Versuch einer Begriffsdefinition stößt allerdings bereits auf das Problem, dass die einschlägige Literatur die Liturgische Bewegung sowohl als homogenes als auch als ausgesprochen heterogenes Phänomen beschreibt und ihren Beginn sehr unterschiedlich datiert², d.h. ihn entweder in das erneuerte Benediktinerium im 19. Jahrhundert legt oder mit dem sog. Mechelner Ereignis³ 1909

¹ Für die sorgfältige Recherche und sachkundige Zusammenstellung der Positionen danke ich meinem Mitarbeiter Alexander Haser sehr herzlich.

² Albert Gerhards und Benedikt Kranemann: *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, 3., vollst. überarb. u. durchges. Aufl., Darmstadt 2013, S. 102; s. auch Theodor Maas-Ewerd/Klemens Richter: Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Martin Klöckener (Hg.): *Liturgiereformen*, Bd. 2: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, Münster 2002, S. 629-648, hier: S. 631.

³ Z.B. Arnold Angenendt: *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg 2001, S. 70, s. auch S. 27. Der Begriff „Mechelner Ereignis“ bezieht sich auf die Rede des Benediktinermönchs Lambert Beauduin aus der Abtei Mont-César, die dieser am 23. September 1909, das Wort Pius X. von der „tätigen Teilnahme“ der Gläubigen (*participatio actiosa*) aufgreifend, auf dem belgischen Katholikentag in Mecheln gehalten hatte und die eine enorme Wirkung in Belgien und den Niederlanden bis auf die Ebene der Pfarrgemeinden erzielte.

identifiziert oder in Zusammenhang mit dem Ersten Weltkrieg bringt⁴. Als Wurzeln werden sowohl aufklärerische als auch romantische und restaurative Strömungen genannt, je nach Erkenntnisinteresse jedoch harmonisiert oder neben- bzw. gegeneinander gestellt.

1. Liturgische Bewegung oder liturgische Bewegungen?

Theodor Maas-Ewerd beschreibt in der 3. Auflage des „Lexikon für Theologie und Kirche“ die Liturgische Bewegung als eine homogene Erneuerungsbewegung der Kirche.⁵ Vielfältige Strömungen mündeten in die Liturgische Bewegung. Erwin Iserloh nennt diese den „Ausdruck eines neuen Kirchenbewusstseins“⁶. Arno Schilson harmonisiert die wahrgenommene Heterogenität mit Hilfe eines Phasenmodells, das unterschiedliche Richtungen als chronologische Entwicklungsschritte kennzeichnet.⁷ Darin spiegelt sich jene Beschreibung der „Liturgischen Bewegung“ wider, die Romano Guardini in einem Brief an den Liturgischen Kongress in Mainz (1964) entfaltete: in der ersten Phase im 19. Jahrhundert werde liturgisches Gut aus patristischer und hochmittelalterlicher Zeit wiederentdeckt, in der zweiten Phase die Liturgie durch akademische und benediktinische Kreise restauriert. Diese Form der Liturgie sei dem Kirchenvolk jedoch nicht zugänglich gewesen, sodass die Zentren des volksliturgischen Apostolats und die Jugendbewegungen in der dritten Phase die Aufgabe übernommen hätten, die liturgische

⁴ Z.B. Arno Schilson: Die Liturgische Bewegung. Anstöße-Geschichte-Hintergründe, in: Klemens Richter/Ders. (Hg.): *Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung*, Mainz 1989, S. 11-48, hier: S. 36.

⁵ Theodor Maas-Ewerd: Art. Liturgische Bewegung, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 6, 3., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Walter Kasper, Freiburg i.Br (1991), Sp. 992f.

⁶ Erwin Iserloh: Innerkirchliche Bewegungen und ihre Spiritualität, in: Hubert Jedin/Konrad Repgen (Hg.): *Die Weltkirche im 20. Jahrhundert*, Freiburg u.a. i.Br. 1985 (= Handbuch der Kirchengeschichte, 7), S. 301-337, hier: S. 308.

⁷ Schilson, *Bewegung* (wie Anm. 4), S. 30-41.

Bewegung in die Gemeinden zu tragen. Schließlich stelle das Zweite Vatikanische Konzil eine vierte Phase dar.⁸

Andere Autoren gehen von einer ausschließlichen Verwurzelung der Liturgischen Bewegung in restaurativen Strömungen des 19. Jahrhunderts aus. Nicht die liturgischen Reformen im Zuge der Aufklärung, sondern das restaurierte Benediktinerium mit seinem Streben zu liturgischer Vereinheitlichung gegen die nationalen, muttersprachlichen Liturgien habe den entscheidenden Impuls gegeben. Breitenwirksam habe die Liturgische Bewegung aber erst durch die Verbindung mit der Jugendbewegung nach dem Ersten Weltkrieg werden können.⁹

Rupert Berger dagegen sieht die Wurzeln der Liturgischen Bewegung bis ins Zeitalter der Reformation und des Gallikanismus herab reichen, auch wenn er auf den vielgestaltigen, heterogenen Charakter der Bewegung verweist.¹⁰ Eine erste Welle setze in der Zeit der Aufklärung an. Diese „versandet in der Gegenwohle der Romantik“¹¹, getragen von den Benediktinerabteien (v.a. Solesmes). Mit dem Mechelner Ereignis (1909) beginne die zweite Welle der Liturgischen Bewegung, die nach den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges von den Benediktinerabteien aus die Akademikerkreise, die Jugendverbände und die Gemeinden erfasse.

Wieder andere entdecken die Wurzeln der Liturgischen Bewegung zwar in restaurativen Tendenzen, z.B. des

⁸ Ebd., S. 53f; vgl. dazu Gerhards/Kranemann, *Einführung* (wie Anm. 2), S. 103f.

⁹ Klaus Schatz, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1986, S. 212; vgl. dazu Klaus Schatz: *Kirchengeschichte der Neuzeit II*, 3. Aufl., Düsseldorf 2008, S. 161-165; vgl. dazu auch Hans-Walter Krumwiede: *Geschichte des Christentums III. Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert*, Stuttgart u.a. 1977, S. 145; s. auch Franz X. Bischof (Hg.): *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg i.Br. 2012, S. 550f.

¹⁰ Rupert Berger: [Art.] Liturgische Bewegung, in: Ders. (Hg.): *Pastoralliturgisches Handlexikon*, 3. Auflage, Freiburg i.Br. 2005, S. 323.

¹¹ Ebd.

benediktinischen Mönchtums, wollen diesen aber nicht die Kraft eines innovativen zukunftsfähigen Aufbruchs absprechen.¹²

Klar zwischen einer sich an der Aufklärung orientierenden und einer der Romantik zugeneigten Strömung unterscheidet lediglich Hans-Christoph Schmidt-Lauber in der Theologischen Realenzyklopädie (1993).¹³ Deshalb spricht er auch von „Liturgischen Bewegungen“ im Plural.

Adolf Adam und Winfried Haunerland differenzieren in der 2012 erschienenen 9. Auflage von „Grundriss Liturgie“ zwar zwischen den liturgischen Bemühungen zur Zeit der Aufklärung und zur Zeit der „katholischen Restauration“. Allerdings werden diese Entwicklungen wiederum teleologisch als zeitliche Abfolge von Stationen hin zu einer „Liturgischen Bewegung“ dargestellt.¹⁴

Der Versuch einer Homogenisierung und Harmonisierung der unterschiedlichen Wurzeln liturgischer Erneuerung seit Ende des 18. Jahrhunderts ist zumeist von dem Interesse getragen, die Legitimität einer kirchlichen Erneuerungsbewegung und ihr fruchtbares Wirken für die gesamte Kirche herauszustreichen. Aus historischer Perspektive fällt eher die Heterogenität ins Auge, die hier idealtypisch als aufklärerische bzw. als romantisch-restaurative Strömung gekennzeichnet werden soll. Gehören zu den liturgischen Reformen der Aufklärungszeit die Verwendung der Landessprache, eine Ritenreform zugunsten besserer Verständlichkeit und die Betonung der belehrenden Verkündigung, ist für die liturgische Erneuerung

¹² Martin Klöckener: Die katholische Liturgische Bewegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: Bruno Bürki (Hg.): *Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert, 1.-3. März 1999 an der Universität Freiburg/Schweiz*, Freiburg/CH 2000, S. 25-32, hier: S. 25.

¹³ Hans-Christoph Schmidt-Lauber: Art. Liturgische Bewegungen, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, hg. von Gerhard Müller, New York 1993, S. 401-406.

¹⁴ Adolf Adam/Wilhelm Haunerland: *Grundriss Liturgie*, 9., völlig neu bearb. u. erw. Aufl., Freiburg 2012, S. 69.

durch die Benediktinerklöster die Verwendung der lateinischen Kultsprache, die Fokussierung auf den einheitlichen römischen Ritus und die „Objektivität“ der Liturgie charakteristisch und nicht zuletzt die erfolgreiche Wiederbelebung des gregorianischen Chorals. Im Umfeld des Ersten Weltkriegs, der als Katalysator und Schmelztiegel wirkt, entsteht die „Liturgische Bewegung“ im engeren Sinne, in deren konkreten Ausformungen und „Schulen“ sich Elemente der idealtypisch unterschiedenen Strömungen miteinander verbinden. Wenn im Folgenden von „Liturgischer Bewegung“ die Rede ist, sind die Strömungen gemeint, die sich im Umfeld des Ersten Weltkrieges oder in der Nachkriegszeit entfalteten und eine große Wirkung auf verschiedene Adressaten- und Multiplikatoren-Gruppen ausübten. Zeitlich liegt der Fokus auf den 20er bis 40er Jahren des 20. Jahrhunderts. Der Aufsatz geht von der These aus, dass „Form“, „Stil“ und „Gestalt“ zentrale Themen der „Liturgischen Bewegung“ waren, dass diese „Formgebung“ angesichts schwieriger gesellschaftlicher und politischer Umstände leisten und einen geistlichen „Lebensstil“ vermitteln wollte.

2. Protagonisten und Multiplikatoren

Das Benediktinerkloster Maria Laach, durch seinen Abt Ildefons Herwegen den katholischen Akademikern besonders verbunden, sah in der Feier der Liturgie eine besondere Chance und ein besonderes Angebot für die jungen Heimkehrer aus dem Ersten Weltkrieg, um deren Erleben des Krieges konstruktiv aufzunehmen. Den Soldaten, und besonders den Akademikern unter ihnen, schrieb Prior Albert Hammenstede, könne man keine verkitschte, süßliche und weiche Form von Gottesdienst mehr anbieten, sondern müsse sie auf eine Weise ansprechen, dass sie sich ernst genommen fühlten. „Wenn man dem Akademiker jetzt, wo er aus dem Weltkriege heimgekehrt ist und sich unter der Einwirkung des auch nachher noch Erlebten nur von gewaltigen und erhabenen Eindrücken bewegen läßt, die Frömmigkeit in kleinlichen Formen

nahebringen wollte, er wüsste wahrscheinlich nichts Rechtes mit ihr anzufangen.“¹⁵ Der Weltkrieg habe gerade jene in ihrem Glauben angefochten, die „in ihren zartgebundenen Gebetbüchern immer nur von einem süßen Heilande, von einem stets zum Verzeihen bereiten guten Vater gelesen hatten“ und manche unter ihnen, welche „die an und für sich vortreffliche Herz-Jesu-Verehrung zu einem einseitigen Schwelgen in süßen Gefühlen benutzten“¹⁶. Die Liturgie dagegen sei analog zum Erleben des Krieges aufzufassen¹⁷, insbesondere hinsichtlich ihres Gemeinschaftscharakters, denn die Kriegsheimkehrer verlangten nach Gemeinschaftsbetätigung. Etwas überspitzt könnte man Prior Albert Hammenstede so interpretieren, dass die Liturgie eine Fortsetzung des Kriegserlebnisses mit anderen Mitteln bedeute.

In Klosterneuburg, in der Nähe von Wien, entstand in enger Anbindung an die Gemeinde St. Gertrud ein sog. Volksliturgisches Apostolat, das von Pius Parsch geleitet wurde. Hier wurde ein Konzept liturgischer Reform entwickelt, das vor allem auf das Verstehen der Messe abzielte. Die Messe in St. Gertrud feierte der Priester mit dem Gesicht zum Volk, der Altar war *versus populum* gerichtet, und die Gemeinde wurde zur tätigen Teilnahme durch Beten und Singen angeleitet.

Das Leipziger Oratorium, so genannt, weil es zum Orden der Oratorianer gehört, entstand erst 1930, verglichen mit den anderen Strömungen also relativ spät. Es handelte sich v.a. um Absolventen aus Innsbruck, die das Oratorium gründeten und eng an eine Pfarrgemeinde in Leipzig anbanden. Zu ihnen gehörte beispielsweise Klemens Tillmann. Auch sie entwarfen ein liturgisches Programm, das auf die Verständlichkeit

¹⁵ Albert Hammenstede: *Die Liturgie als Erlebnis*, Freiburg 1919, 3. u. 4. überarb. Aufl., Freiburg 1920, 5. u. 6. verb. Aufl., Freiburg 1922 (= *Ecclesia orans*, 3), S. 2.

¹⁶ Ebd., S. 19.

¹⁷ S. auch Lucia Scherzberg: *Liturgie als Erlebnis und Kirche als Gemeinschaft*, in: dies. (Hg.): *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Saarbrücken 2010 (= *theologie.geschichte*, Beiheft 1), S. 253-287, bes. S. 253-267.

der Liturgie abzielte. Im Zentrum stand die „Gemeinschaftsmesse“ oder „Betsing-Messe“ und eine Reform der Kar- und Osterliturgie.

Die liturgischen Reformen blieben nicht auf die Klöster oder die jeweiligen Institutionen beschränkt, sondern verbreiteten sich in den 20er Jahren mit großer Schnelligkeit. Die Multiplikatoren, die entscheidend dazu beitrugen, sind für Maria Laach zum einen Abt Ildefons Herwegen, der vor allem auf die katholischen Akademiker fokussiert war und auf die Entstehung des Katholischen Akademikerverbandes großen Einfluss genommen hatte, zum andern Romano Guardini, dessen Einfluss gar nicht überschätzt werden kann. Romano Guardini war, stark von dem Erlebnis der Abtei Beuron geprägt¹⁸, zur Liturgie gekommen, stand dann in engem Kontakt zu Maria Laach, wurde 1921 Mitherausgeber des Jahrbuchs für Liturgiewissenschaft, zog sich aber nach zwei Jahren zurück, weil es interne Kontroversen und Querelen gab. Mit Guardinis Bändchen „Vom Geist der Liturgie“ war die Laacher Reihe *ecclesia orans* 1919 eröffnet worden; Guardini sprach darin von der Formung des Menschen durch die Liturgie und von einem Verzicht auf Selbstbestimmung, dem der Mensch sich in der Feier der Liturgie unterziehen müsse. „Er (der Einzelne; LS) muß sich weggeben und mit andern sein, muß der Gemeinschaft einen Teil seiner Selbstgehörigkeit und Selbstführung opfern. ... es wird von ihm gefordert, daß er einen umfassenderen Lebensinhalt, nämlich den der Gemeinschaft, als eigenen annehme, ...“¹⁹. Die Analogien zwischen der Beschreibung der Liturgie und militärischen Formen springen dabei ins Auge: „Das Einzelwesen muß darauf verzichten,

¹⁸ Angenendt, *Liturgik* (wie Anm. 14), S. 25 (Auch Max Scheler, Martin Heidegger und Edith Stein waren von Beuron tief beeindruckt, s. ebd., S. 26).

¹⁹ Romano Guardini: *Vom Geist der Liturgie* [1918], 6.u.7. verb. Aufl., Freiburg 1921 (= *ecclesiaorans*, 1), S. 26, s. auch S. 4: „Daß freilich der Gläubige gerade durch sein Aufgehen in dieser höheren Einheit recht eigentlich innerlich befreit und geformt wird, ist in der zugleich eigenhaften und gesellschaftlichen Natur des Menschen begründet“.

seine eigenen Gedanken zu denken, seine eigenen Wege zu gehen. Es hat den Absichten und Wegen der Liturgie zu folgen. Es muß seine Selbstverfügung an sie abgeben: mitbeten, statt selbständig vorzugehen; gehorchen, statt frei über sich zu verfügen; in der Ordnung stehen, statt sich nach eigenem Willen zu bewegen.²⁰ Wenn auch Guardini in diesen Passagen die Strenge der Form und das Gemeinschaftliche in den Vordergrund stellte, war ihm doch stets die Spannung zwischen Persönlichem und Gemeinschaftlichem bzw. Institutionellem bewusst und er versuchte, beides miteinander zu vermitteln.

Später konzentrierte sich Guardini v.a. auf seine Funktion in der Jugendbewegung, dem sog. Quickborn, einem katholischen Jugendverband mit dem Zentrum in Burg Rothenfels. Die Jugendlichen übernahmen begeistert die neuen liturgischen Formen und wurden dadurch selbst zu Multiplikatoren, die zum Teil auch die Pfarrgemeinden erreichten. Ihre eigentliche Ausstrahlungskraft erhielten die liturgischen Reformen in Maria Laach erst durch die Verbreitung durch die Jugendbewegung.

Der Laacher Mönch Odo Casel entwickelte das Konzept einer Mysterientheologie, die sich, besonders in Theologenkreisen einer starken Akzeptanz erfreute. Pius Parsch in Klosterneuburg kann der Guardini Österreichs genannt werden. Sein Einfluss auf die katholische Jugendbewegung in Österreich, den Bund Neuland, entspricht dem Guardinis auf den Quickborn. Die Gruppen des Wiener Neuland-Bundes begannen, sog. Liturgische Messen zu feiern, d.h. Gemeinschaftsmessen mit Priester und Altar zum Volk und tätiger Teilnahme der Gläubigen durch Singen und Beten.²¹ Das Emblem des

²⁰ Guardini, *Geist* (wie Anm. 19), S. 27.

²¹ Gerhard Seewann: *Österreichische Jugendbewegung 1900-1938. Die Entstehung der Deutschen Jugendbewegung in Österreich-Ungarn 1900-1914 und die Fortsetzung in ihrem katholischen Zweig „Bund Neuland“ von 1918-1938*, 2 Bde, Frankfurt a.M. 1971, S. 265-276; Franz M. Kapfhammer: *Neuland. Erlebnis einer Jugendbewegung*, Graz-Wien-Köln 1987, S. 49-54.

Volksliturgischen Apostolats trug den Schriftzug: „Lernt die Messe verstehen“.

In Österreich war der Einfluss der Liturgischen Bewegung vielleicht sogar noch größer, weil auch der Wiener Kardinal und Vorsitzende der Österreichischen Bischofskonferenz, Theodor Innitzer, diese Reformen befürwortete. Auf dem Katholikentag 1933 in Wien wurde die große Eröffnungsmesse von Innitzer als Gemeinschaftsmesse gefeiert, was durchaus unüblich war. Als nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich 1938 die meisten katholischen Verbände verboten wurden und die Kirche auf die Gemeinde-Pastoral beschränkt wurde, sprachen sich die Bischöfe dafür aus, dass die liturgischen Reformen, die in Klosterneuburg vorbereitet worden waren, praktisch für alle Gemeinden zum Regelfall werden sollten.

Es gab noch einen weiteren Protagonisten, nämlich Joseph Andreas Jungmann, der Pastoraltheologe der Jesuitenfakultät in Innsbruck.²² Jungmann spielte später eine entscheidende Rolle für die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils. In Innsbruck bildete sich eine Strömung heraus, die eigentlich nicht direkt liturgisch zu nennen ist, sondern eher auf die Verkündigung zielte: die „kerygmatische Theologie“. Karl Rahners Bruder Hugo war ein wichtiger Vertreter dieser Bestrebungen. Ausgehend von der Überzeugung, dass die gängige neuscholastische Theologie für die Gläubigen nicht mehr verständlich sei, solle diese durch eine Art angewandte theologische Wissenschaft ergänzt werden, die auf Predigt und Gottesdienst hin orientiert sei.

²² Gottfried Bitter: Art. Jungmann, Josef Andreas, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 5, 3., völlig neu bearb. Aufl., hg. v. Walter Kasper, Freiburg i.Br. u.a. 1996, Sp. 1099f.; Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer (Hg.): *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck u.a. 1975.

3. *Liturgiewissenschaftliche Konzepte*

Neben der liturgischen Reformpraxis gab es auch eine lebhaft liturgiewissenschaftliche Diskussion die z.T. von denselben Protagonisten geführt wurde, die auch in der liturgischen Reformpraxis führend waren. Betrachten wir vier Beispiele liturgiewissenschaftlicher Entwürfe: Anton Baumstark, Joseph Andreas Jungmann, Odo Casel und Romano Guardini.²³ In ihren Konzepten ist in vielfältiger Weise von Stil, Gestalt und Form die Rede: Baumstark untersuchte entwicklungsgeschichtlich die Entstehung verschiedener Stilformen der Liturgie und verstand seine Arbeit als komparatistische Wissenschaft, Jungmann führte die Vielfalt liturgischer Formen auf eine Urform zurück, Guardini sprach von „liturgischem Stil“, und Odo Casel verstand das Kultmysterium gewissermaßen als „Gestalt“ der Gegenwart Christi.

3.1 *Anton Baumstark: Evolutionäre Gesetze der Liturgie*

Baumstark war Laie, kein Priester, studierte Orientalistik und Klassische Philologie, promovierte in Klassischer Philologie und wurde Lehrer. Er war offensichtlich sehr sprachbegabt, lernte eine ganze Reihe orientalischer Sprachen und bewegte sich zunächst im philologischen Bereich, noch gar nicht im liturgiewissenschaftlichen. Seine Habilitation verfasste er über eine Biographie des Aristoteles in syrischer Sprache, gründete 1901 im Rahmen der Görres-Gesellschaft, die Zeitschrift *Oriens Christianus*, die sehr lange bestand und eine gute Reputation hatte. Er hielt sich zu einem längeren Studienaufenthalt in Rom auf, machte eine Palästina-Reise, musste sich nach seiner Rückkehr dann an einer Privatschule bewerben, weil

²³ Einen Überblick über die Entwicklung der Liturgiewissenschaft mit informativen Abschnitten über Guardini, Casel, Baumstark und Jungmann bietet Benedikt Kranemann: Liturgiewissenschaft angesichts der „Zeitenwende“. Die Entwicklung der theologischen Disziplin zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien, in: Hubert Wolf (Hg.): *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870-1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug*, Paderborn u.a. 1999, S. 351-375, bes. S. 361-370.

er sonst seinen Lebensunterhalt nicht hätte bestreiten können. 1909 heiratete er; aus der Ehe gingen 14 Kinder hervor, von denen 12 überlebten. 1921 wurde Baumstark Honorarprofessor für Geschichte und Kultur des Christlichen Orients und Orientalische Liturgie in Bonn und hielt dort sehr viele Lehrveranstaltungen in Liturgiewissenschaft ab. Gemeinsam mit Odo Casel und Romano Guardini gab der Orientalist das in Maria Laach gegründete *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* heraus. 1930 erhielt er schließlich einen Lehrstuhl für Orientalistik an der Philosophischen Fakultät in Münster. 1935 wurde er bereits emeritiert, auf die Gründe werde ich später eingehen.²⁴

A. Baumstark war von frühester Kindheit an von der Liturgie fasziniert; er spielte Messe, wie die meisten katholischen Kinder, allerdings über das gewöhnliche Maß hinaus bis ins Erwachsenenalter hinein. Er besaß in seinem Zuhause liturgische Geräte in Miniaturformat, und konnte damit die kompliziertesten Liturgieabläufe nachstellen. Sein leidenschaftliches Interesse für die Liturgie wurde von seinen Eltern unterstützt, die sein Spiel anscheinend nicht als solches wahrnahmen, sondern gewissermaßen als ernste liturgische Feier. Dies mag skurril erscheinen, wirft aber Licht auf Baumstarks Persönlichkeit. Er strebte an, historisch über die Liturgie zu arbeiten, stand aber vor dem Problem, dass aus lehramtlicher Sicht die Liturgie als Einheit und ungebrochene Kontinuität begriffen wurde, die bis zu den Aposteln zurückging. Baumstarks Interesse richtete sich aber auf die Entwicklung der Liturgie. Loyalität zur Kirche und wissenschaftliches Interesse versuchte er

²⁴ Zur Biographie Baumstarks s. Hubert Kaufhold: Liturgie im Leben und Werk Anton Baumstarks, in: Robert F. Taft/Gabriele Winkler (Hg.): *Acts of the International Congress Comparative Liturgy. Fifty Years After Anton Baumstark (1872-1948), Rome 25-28 September 1998*, Rom 2001 (= *Orientalia Christiana Analecta*, 265), S. 119-144; sowie Reinhold Baumstark/Hubert Kaufhold: Anton Baumstarks wissenschaftliches Testament. Zu seinem 50. Todestag; am 31. Mai 1998, in: *ebd.*, S. 61-117; Fritz West: *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote Nottingham 1995, S. 6-12.

immer wieder miteinander zu vereinbaren, und es gelang ihm, nie in ernsthafte Probleme mit dem kirchlichen Lehramt zu geraten.²⁵

Was war Baumstarks Ziel? In Anlehnung an die Evolutionstheorie wollte er erforschen, wie liturgische Formen sich entwickelt haben, vergleichbar mit sprachlichen oder biologischen Entwicklungsprozessen.²⁶ Er ließ sich von der Evolutionslehre inspirieren, aber auch von taxonomischen Ansätzen. Analog zu Georges Cuviers Theorie, dass von einem Fossil, das nur einen Teil einer Lebensform zeigt, auf die ganze Gestalt zurückgeschlossen werden könne, hielt Baumstark es für möglich, aus dem Fragment eines Ritus dessen volle Gestalt zu rekonstruieren. Der Rückschluss erfolge nach bestimmten Entwicklungsgesetzen. Baumstark suchte also nach Gesetzmäßigkeiten innerhalb der Liturgie, die er auf empirischem Wege mithilfe einer vergleichenden Methode ermitteln wollte.²⁷ Dieses Vorgehen verglich er mit anderen komparatistischen Wissenschaften, z.B. der vergleichenden Religionswissenschaft, den vergleichenden Kulturwissenschaften oder auch der vergleichenden Linguistik. In der Linguistik ist die Analogie zu biologischen Phänomenen am deutlichsten, weil es in der Sprache tatsächlich Strukturen gibt, die man mit biologischen vergleichen kann, während die Objekte der Kulturwissenschaften, also z.B. liturgische Riten, keine analogen Strukturen zu biologischen Phänomenen aufweisen.²⁸ Es wird

²⁵ Kaufhold, *Liturgie* (wie Anm. 24), S. 125-127.

²⁶ Auch zum Folgenden: Anton Baumstark: *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*, Freiburg 1923; Jürgen Bärsch: Das Studium der Geschichte des Gottesdienstes im Spiegel liturgiewissenschaftlicher Periodika, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 72-102, hier: S. 78; Kranemann, *Liturgiewissenschaft* (wie Anm. 23), S. 366-369; Robert Taft: *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Washington D.C. 1984, S. 151-164.

²⁷ Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden* (wie Anm. 26), S. 2-6.

²⁸ Diese Kritik äußerten Bernard Botte im Vorwort zur 3. Aufl., in: Anton Baumstark: *Comparative Liturgy*, überarb. v. Bernard Botte, hg. v. F.L. Cross, London 1958, S. 7-11, hier: S. 9 und Fritz West: *The Comparative Liturgy of Anton Baumstark*, Bramcote Nottingham 1995, S. 16-25.

etwas aus der Natur auf etwas Kulturelles übertragen. Baumstark verstand also Liturgiewissenschaft quasi als exakte Naturwissenschaft. Er wollte wie die Naturwissenschaften mit empirischen Methoden arbeiten und „messbare“ Ergebnisse liefern.

Es gelang ihm auch, Entwicklungsgesetze der Liturgie zu definieren. Eines der wichtigsten besagt, dass die Einheitlichkeit der Liturgie nicht der Ausgangspunkt sei, sondern das Ergebnis der liturgischen Entwicklung. Dies stand quer zur herrschenden Meinung seiner Zeit, die davon ausging, dass sich die Liturgie aus einer einheitlichen Anfangsform in mannigfaltige Formen ausdifferenziert habe. Baumstark lehrte, dass es genau umgekehrt sei, zunächst gebe es die verschiedensten lokalen Formen. Vergleiche man diese wissenschaftlich miteinander, könne man sehen, wie sich allmählich die Einheitlichkeit eines Ritus herausbilde bis hin zur Entwicklung von sog. Stilformen der Liturgie. Gemeint sind damit z.B. der byzantinische Ritus, der römische Ritus oder die syrisch-aramäischen Riten. Das zweite Entwicklungsgesetz, das Baumstark aufstellte, ist das bekannteste, das bis heute als „Baumstarksches Gesetz“ bezeichnet wird: die Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit.²⁹ Das dritte Gesetz bezieht sich darauf, dass in der Entwicklung der Gebete zunehmend der Einfluss der Rhetorik sichtbar werde. Die Gültigkeit und Aktualität des „Baumstarkschen Gesetzes“ wird allerdings kontrovers diskutiert. Kennzeichnet Martin Klökener Baumstarks diesbezüglichen Aufsatz wie folgt: „Diese Studie eines der bedeutendsten Liturgiewissenschaftler und Orientalisten seiner Zeit gehört zu den am meisten rezipierten Arbeiten des JLw; ihre Ergebnisse zählen als ‚Baumstarksches Gesetz‘ heute unverändert zu den Grundgegebenheiten liturgiehistorischer Entwicklung.“, verweist Kranemann auf die Kritik, die an Baumstarks Gesetzmäßigkeiten geübt werde und die bereits bei seinen Schülern festgestellt werden

²⁹ Anton Baumstark: Das Gesetz der Erhaltung des Alten in liturgisch hochwertiger Zeit, in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), S. 1-23.

könne.³⁰ Robert F. Taft hält die komparative Liturgiewissenschaft für eine auch heute noch valide Forschungsmethode, bei manchen Phänomenen sogar für die einzige, die funktioniert, hält es aber für sekundär, in welchem Detail Baumstark Recht oder Unrecht gehabt habe.³¹

Was ist das Baumstarksche Gesetz? Baumstark führte etliche Beispiele an, von denen ich eines herausnehme. In der römischen Liturgie, wie Baumstark sie zu seiner Zeit mitfeierte, konnte man beobachten, dass im Karsamstagsgottesdienst, d.h. der heutigen Osternachtfeier, die auch die Feier der Alten Kirche war³², bestimmte Gebete fehlten, die sonst im gesamten Kirchenjahr gebetet wurden und unverzichtbare Bestandteile des Gottesdienstes sind. Es handelte sich um den Introitus (Eröffnung), das Offertorium (Gabenbereitung) und die Communio (Kommunion). Auch Credo und Agnus Dei fehlten. Baumstark stellte sich die Frage, wieso das so sei, und erklärte eine ganze Reihe von Theorien, die dieses Phänomen erklären wollten, zu phantasievollen erbaulichen Gedanken,

³⁰ Martin Klöckener: Die Auswirkungen des „Baumstarkschen Gesetzes“ auf die Liturgiereform des II. Vaticanum, dargestellt anhand des Triduum paschale, in: Emanuel von Severus (Hg.): *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlass der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pflazgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093*, Münster 1993, S. 371-402, hier: S. 371f; Kranemann, *Liturgiewissenschaft* (wie Anm. 23), S. 368f. Zu dieser Diskussion s. auch Robert Taft: Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited; Paul de Clerck: Les lois de Baumstark, l'évolution de la liturgie et ses reformes; Brian D. Spinks: Evaluating Liturgies of the Reformation. The Limitations of the Comparative Methods of Baumstark, alle in: Taft/Winkler, *Acts* (wie Anm. 24), S. 191-232, S. 233-249, S. 283-303; Frederick Sommers West: *Anton Baumstark's Comparative Liturgy in its Intellectual Context*, Diss. Notre Dame/Indiana 1988, S. 254-280.

³¹ Taft, *Anton Baumstark's* (wie Anm. 30), S. 194-195.

³² Zu dieser Zeit wurde nicht die Osternacht gefeiert, sondern dieser Gottesdienst wurde am Samstagmorgen gehalten. Pius XII. reformierte 1950 die Kar- und Osterliturgie im Sinne einer Wiederherstellung. Seitdem wird die Osternacht wieder in der Nacht um 5 Uhr gefeiert oder am Vorabend.

die historisch nicht zutreffend seien. Achte man aber darauf, wie frühere Formen des Gottesdienstes aussähen, falle sofort auf, dass auf früheren Entwicklungsstufen der Liturgie diese Gebetsformen auch fehlten, dass sie also spätere Zusätze seien. Was heute als Ausnahme erscheine, sei also ursprünglich die Regel gewesen. „Wirklich entspricht denn auch dort das heute eine Ausnahme Darstellende einer entweder nachweislichen oder doch sehr wohl denkbaren älteren Stufe liturgischer Entwicklung.“³³ Weil die Karwochenliturgie nun eine besondere Stellung und Bedeutung habe, sei die Wahrscheinlichkeit geringer, dass man altehrwürdige Traditionen aufgeben oder dass man neue Bestandteile einfüge. Deshalb hätten sich in diesen besonderen Liturgien die alten Formen, die einstmals die regulären waren, erhalten. „... man kann sich doch kaum klar genug bewußt werden, **wie** allgemein verbreitet die Wirkungen dieses Gesetzes sind, nach dem von der allgemeinen Entwicklung längst Überholtes in liturgisch besonders hochwertiger Zeit sich erhalten hat, Ausnahmeerscheinungen solcher Zeit mithin von vornherein mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit als das früher Regel Gewesene anzusprechen sind.“³⁴

Das gelte z.B. auch für die Großen Fürbitten im Karfreitagsgottesdienst, die zu Baumstarks Zeiten die einzigen Fürbitten waren, die überhaupt in Gottesdiensten gebetet wurden.³⁵ Diese großen Fürbitten des Karfreitagsgottesdienstes waren die reguläre Form des altkirchlichen Gottesdienstes. Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden die Fürbitten wieder als reguläre Form eingeführt. Baumstarks Gesetz bedeutet also, dass das, was heute als Ausnahme auftritt, weil es sich aus Tradition und wegen der liturgischen

³³ Baumstark, *Erhaltung* (wie Anm. 29), S. 4.

³⁴ Ebd., S. 8; s. auch Klöckener, *Auswirkungen* (wie Anm. 30), S. 381-392; Klöckener weist auch auf Beispiele hin, bei denen Baumstarks Ausführungen rein hypothetisch bleiben, s. ebd., S. 389.

³⁵ Rupert Berger: [Art.] Fürbitten, in: Ders. (Hg.): *Pastoralliturgisches Handlexikon. Das Nachschlagewerk für alle Fragen zum Gottesdienst*, 3., durchges. Aufl., Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2005, S. 157-159.

Bedeutung der Tage gehalten hat, die reguläre Form früherer Entwicklungsstufen sei.

3.2 Joseph Andreas Jungmann: Die Urform der Liturgie

Joseph Andreas Jungmann³⁶, ein Südtiroler, studierte in Brixen, wurde 1913 zum Priester geweiht, trat in die Gesellschaft Jesu ein, legte 1920 die Profess ab, promovierte dann in Innsbruck. Dort war er vorgesehen für den Lehrstuhl für Pastoraltheologie, den er nach der Emeritierung des Inhabers übernehmen sollte. Nach seiner Habilitation wurde Jungmann also Professor für Moral- und Pastoraltheologie und kein Liturgiewissenschaftler. Allerdings beschäftigte er sich schon seit längerer Zeit intensiv mit liturgischen Fragen. Als die Fuldaer Bischofskonferenz 1940 eine liturgische Kommission als Reaktion auf die Kontroversen um die Liturgische Bewegung gründete, wurde Jungmann in diese Kommission berufen. Die deutschen Bischöfe wollten angesichts der Auseinandersetzungen mit der römischen Zentrale die Sache selber in die Hand nehmen, um einerseits Kontrolle ausüben, andererseits aber die liturgischen Impulse auch weiter fördern zu können. Jungmann spielte eine große Rolle in der Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils und wurde als Konzilsperitus dort tätig. Wesentliche Elemente der Liturgiereform führt man auf ihn zurück.

Welche grundlegenden Erkenntnisse gewann Jungmann hinsichtlich der Liturgie? Auch für ihn war die Liturgie das Produkt einer Entwicklung.³⁷ Aus dem Wesen der Kirche zum

³⁶ S. Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer (Hg.): *J.A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma*, Innsbruck u.a. 1975; Jürgen Bärsch: Odo Casel und Josef Andreas Jungmann. Liturgiewissenschaft im Horizont der gottesdienstlichen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: *Rotenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 32 (2013), S. 253-272, hier: S. 265f; Rudolf Pacik: Josef Andreas Jungmann, Liturgiegeschichtliche Forschung als Mittel religiöser Reform, in: *Liturgisches Jahrbuch. Vierteljahreshefte für Fragen des Gottesdienstes* 43 (1993), S. 62-84.

³⁷ Joseph Andreas Jungmann: *Die Feier der Liturgie. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensburg 1939; ders.:

einen und den gegebenen Riten zum ändern könne man den inneren Plan der Liturgie ablesen. Es gebe innere Strukturgesetze, die also sowohl theologisch (am Wesen der Kirche), als auch empirisch oder historisch (an den vorfindbaren Riten) erkannt werden könnten. Dieses Vorgehen nannte er die genetische Methode.³⁸ Aus der gegebenen Liturgie isolierte er ein liturgisches Grundschema und parallelisierte es mit einer theologischen Grundform.³⁹ Dieses liturgische Grundschema bestand für ihn z.B. aus einer Reihenfolge von Lesung, antwortendem Gesang der Gemeinde und der Oration des Priesters. In der Oration sammle der Priester das Gebet der Gemeinde und richte es nach oben, sichtbar an den erhobenen Händen. Diese Grundform finde man in allen liturgischen Entwicklungen, teilweise verdoppelt oder multipliziert, also mehrere Lesungen, auf die dann immer Gesang folgt und ein Gebet. Immer wieder würden auch Einschübe vorgenommen, sodass die Grundform kaum noch erkennbar sei. Alles lasse sich aber immer auf die Grundform zurückführen. Dieses Grundschema entspreche dem, was von der Kirche geglaubt werde, dass nämlich an erster Stelle das Empfangen stehe, das Aufnehmen des Wortes Gottes, die gläubige Aufnahme durch die Gemeinde erhalte im Gesang ein Echo, dann sei die Gemeinde bereit, eine Antwort zu geben, die wiederum in der Oration des Priesters gebündelt und nach oben gerichtet werde. „Wir sehen wohl: der Plan ist nicht willkürlich und zufällig, sondern er entspricht ganz dem Wesen der christlichen Heilsordnung. Von Gott geht das Heil, das offenbarende Wort aus, das wir in der Lesung in Empfang nehmen. Es steigt herab und weckt den Widerhall des Gesangs in den Herzen der Gläubigen, und nun sammeln sich die Bitten und Gebete der

Gewordene Liturgie. Studien und Durchblicke, Innsbruck-Leipzig 1941 (= Sammlung von Aufsätzen aus der Zeitschrift für Katholische Theologie aus den Jahren 1926-1940); Bärsch, *Das Studium* (wie Anm. 26), S. 78f; ders., *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 267-269.

³⁸ Pacik, *Jungmann* (wie Anm. 36), S. 67-69; Hinweis auf *Missa sollemnia*.

³⁹ Jungmann, *Die Feier der Liturgie* (wie Anm. 37), S. 54-66, s. auch die folgenden Kapitel.

gläubigen Gemeinde und werden durch den Priester zu Gott zurückgeleitet. Es ist etwas Dramatisches in diesem Schema: da wird wirklich der Begriff der Liturgie als ‚Gottesdienst der Kirche‘ lebendig, und es ist etwas Überzeitliches, Unvergängliches darin - weil dieses Schema eben aus dem Wesen der Sache erwachsen ist.⁴⁰

Jungmanns Konzept erinnert an Goethes Morphologie der Pflanze: für Goethe entfaltet sich jedes Wachstumsstadium der Pflanze aus der Urform des Blattes, mal dehnt diese Form sich aus, mal zieht sie sich zusammen. Eigentlich sei jeder Teil der Pflanze ein Blatt, auch wenn man das nicht auf den ersten Blick erkenne; jede Phase im Leben der Pflanze lasse sich auf die Urform zurückführen.⁴¹

Zusammenfassend kann man sagen, dass bei Jungmann der Gemeinschaftscharakter des Gottesdienstes im Vordergrund steht; das gläubige Volk ist tätig. Zugleich ist dieses Handeln in eine hierarchische Ordnung eingebettet, es verbirgt sich also keine demokratische Vorstellung dahinter. Das Tätig-Sein des Volkes führte Jungmann auf das allgemeine Priestertum zurück, ein Gedanke, den er sehr stark machte.⁴² Es steht auch nicht das Sakrament im Vordergrund, sondern das Wort Gottes. Die Überzeugung, dass sich die Liturgie aus einer Grundform entwickelt, dient einerseits der historischen Erkenntnis des Ursprünglichen, andererseits aber auch der Legitimation von Veränderungen. Denn es kann empirisch gezeigt werden, dass es Entwicklungen aus dieser Urform gibt, weswegen Veränderungen möglich und legitim sind. Diese Veränderungen müssen sich aber an der Grundform orientieren, für die das Gegenüber von Priester und Gemeinde und die herausgehobene Position des Priester maßgeblich ist.

⁴⁰ Ebd., S. 65.

⁴¹ Johann Wolfgang Goethe: Die Metamorphose der Pflanzen, in: ders.: *Schriften zur Naturwissenschaft. Auswahl*, hg. v. Michael Böhler, Stuttgart [1977]: bibliograph. erg. Ausgabe 1999, S. 70-114, bes. S. 70f, S. 81-83, S. 100, S. 111-114

⁴² Z.B. Jungmann, *Gewordene Liturgie* (wie Anm. 37), S. 26f.

3.3 Romano Guardini: Liturgie als Stil

Romano Guardini⁴³, 1885 in Verona geboren, aufgewachsen in Mainz, entschied sich nach mehreren Semestern des Studiums ungeliebter Fächer (Chemie und Nationalökonomie), Priester zu werden, studierte in Freiburg und Tübingen Theologie und wurde 1910 zum Priester geweiht. Nach knapp zweijähriger Kaplanszeit promovierte er in Freiburg über „Die Lehre des heiligen Bonaventura von der Erlösung“. 1915 wurde er vom Mainzer Bischof mit der Leitung der „Juventus“ betraut. Diese Aufgabe führte noch während des Ersten Weltkrieges zum ersten Kontakt mit der Jugendbewegung Quickborn. Von 1916 bis 1918 leistete Guardini freiwillig Militärdienst als Sanitäter, um einem jungen Theologiestudenten den Abschluss seines Studiums zu ermöglichen. 1920 begann er mit der Habilitation und besuchte zum ersten Mal Burg Rothenfels. 1922 hielt er auf einer Tagung des Katholischen Akademikerverbandes die berühmt gewordenen Vorträge über den „Sinn der Kirche“, in deren erstem er vom Erwachen der Kirche in den Seelen sprach und die Kirche als „geformte, durch Dogma, Liturgie und Recht geformte Gemeinschaft“⁴⁴ charakterisierte. Nach Habilitation und kurzer Privatdozentur in Bonn erhielt Guardini 1923 einen Lehrstuhl für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, der in einer eigenartigen rechtlichen Konstruktion formal an die Universität Breslau angegliedert war.⁴⁵ 1927 wurde Guardini zum

⁴³ Hanna-Barbara Gerl: *Romano Guardini (1885-1968). Leben und Werk*, Mainz 1985, S. 90-99; Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz: *Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens*, Kevelaer 2005; Alfons Knoll, *Glaube und Kultur bei Romano Guardini*, Paderborn u.a. 1993.

⁴⁴ Romano Guardini: *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge* [1922], hg. von Franz Henrich, Nachdruck, Mainz-Paderborn 1990, S. 28, s. auch S. 19.

⁴⁵ Zur Konstruktion dieses Lehrstuhls, den Kontroversen um seine Errichtung sowie die kirchenpolitischen Implikationen s. Monika Nickel: *Romano Guardini und die Professur für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin*, in: Dominik Burkard/Wolfgang Weiß (Hg.): *Katholische Theologie im Nationalsozialismus*, Bd. 1, Tb. 2: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2011, S. 124-150, bes. S. 129-134.

Burgleiter auf Rothenfels gewählt und nahm dieses Amt bis zur Beschlagnahme der Burg durch das NS-Regime 1939 wahr. Im selben Jahr wurde auch seine Professur in Berlin aufgehoben. Nach 1945 lehrte Guardini zunächst in Tübingen und von 1948 bis 1962 in München.

Guardini führte unter dem Eindruck des Kriegserlebnisses des Ersten Weltkriegs seine Überlegungen zur Liturgie aus; sein berühmtes Bändchen über den „Geist der Liturgie“ erschien, wie bereits erwähnt, 1919 als programmatische erste Schrift der Laacher Reihe *ecclesia orans*. Das Kapitel über den „liturgischen Stil“ erweckt auf den ersten Blick den Eindruck, eine kontextunabhängige ästhetische Theorie unter metaphysischen Vorbedingungen zu präsentieren. Denn Guardini identifizierte „Stil“ als etwas, das das Allgemeine gegenüber dem Besonderen, das Zeitlose und Gleichbleibende gegenüber dem Geschichtlichen, das Gesetzmäßige und Allgemeingültige gegenüber dem Kontingenten und das Einfache und Klare gegenüber dem Komplexen zum Ausdruck bringt. Ähnlich wie Baumstark spricht er von Gesetzmäßigkeiten, parallel zu Jungmann erscheint die These, dass der „Stil“ „Grundformen“ oder „Urbildliches“ herausarbeite. In diesem Sinne muss er natürlich die Liturgie als „Stil“ betrachten, d.h. als „geistliche Ausdrucksform“, die „ins Allgemeingültige erhoben“ ist.

Kontextabhängig ist jedoch die Anreicherung dieser ästhetischen Theorie um das „Gemeinschaftliche“. So wie das Allgemeine dem Besonderen und das Zeitlose dem Geschichtlichen, so wird auch das Gemeinschaftliche dem Einzelnen bzw. dem Persönlichen gegenübergestellt. „Das Besondere ist in hohem Maße durch das Urbildliche aufgesogen. In einem solchen Werk ist z.B. eine verwickelte Seelenlage, die sich nur in einem schwerstverständlichen Ausruf oder einer unwiederholbaren Handlung Ausdruck schaffen könnte, vereinfacht und auf ihre seelischen Grundkräfte zurückgeführt. Dadurch ist sie allgemeinverständlich geworden. Die unberechenbare Aufwallung ist auf eine gleichbleibende Form seelischer Begründung gebracht. ... Im geschichtlichen, einmaligen

Geschehen wird die überzeitliche, allgemeine Lebensdeutung hervorgehoben. **Die nur einmal auftretende Persönlichkeit wird zur Verkörperung gemeinschaftlicher Züge umgestaltet.** ... Dinge, Geräte, Werkzeuge werden ihrer zufälligen Art entkleidet, ihre Grundformen herausgearbeitet... Die einfache Wirklichkeit, die immer ganz besonders ist, wird von ihr in der Weise umgestaltet, daß das *Urbildliche hervortritt*, d.h. sie wird ‚*stilisiert*‘, überformt.“⁴⁶ Gegenüber einem toten (Gedanken- oder Rechen)-Schema, sei der Stil aber immer leibhaftig, lebendig und gewachsen – Guardini kennzeichnet ihn also als organisch. „Nur was lebendig ist, hat Stil;...“⁴⁷.

Zu den Faktoren der liturgischen Stilbildung zählt Guardini neben der langen Zeit – das erinnert an Baumstarks evolutionäre Entwicklung liturgischer Formen -, dem Einfluss der Theologie und des griechisch-römischen Geistes auch die „Größe, Geschlossenheit und Kraft des Gemeinschaftsbewußtseins“⁴⁸ im katholisch-kirchlichen Leben und die Ausrichtung auf das Jenseits. Aus dieser Betrachtung heraus würde „man begreifen, wie hier alle Vorbedingungen zu einer Stilbildung gewaltigster Art gegeben waren. Wenn irgendwo, so mußte hier ein *erhabener geistlicher Lebensstil* erwachsen“⁴⁹. Nirgendwo sonst gebe es eine solche „Klarheit und Allgemeingültigkeit der Form“⁵⁰.

Gerade damit aber habe der Mensch im Allgemeinen und der Zeitgenosse im Besonderen große Probleme. Guardini diagnostizierte, dass dieser eine große Kluft sowohl zwischen dem biblischen Jesus und dem Christus der Liturgie, als auch zwischen der persönlichen Frömmigkeitsübung und der Feier der Liturgie wahrnehme. Beides dürfe aber jeweils nicht auseinander dividiert werden, sondern müsse zusammenwirken. Die Liturgie lasse den geschichtlichen Jesus nicht verschwinden, auch wenn sie mehr seine überzeitliche „Gestalt“

⁴⁶ Guardini, Vom Geist der Liturgie (wie Anm. 19), S. 34f.

⁴⁷ Ebd., S. 36.

⁴⁸ Ebd., S. 37.

⁴⁹ Ebd., S. 37f.

⁵⁰ Ebd., S. 38.

hervortreten lasse. Der Einzelne müsse sich bewusst sein, dass neben dem persönlichen Gebet die Liturgie als Gebet der Gemeinschaft stehe. Als „gemeinsamer Stil“ sei sie anders als individuelle Frömmigkeit allen zugänglich, verlange aber auch einen Verzicht. „Nur ein wahrhaft katholischer, d.h. allgemeiner, gegenständlicher Stil des Lebens und Denkens kann ohne Vergewaltigung von jedem angenommen werden. Es bleibt damit wohl ein gewisses Opfer verbunden. Irgendwie muß sich jeder Gewalt antun; er muß über sich hinausgehen. Aber darüber verliert er sich nicht, sondern wird im Gegenteil freier, reicher und allseitiger.“⁵¹

3.4 Odo Casel: Die Gestalt des Kultmysteriums

Odo Casel⁵² studierte klassische Philologie, wurde in Theologie und Philologie promoviert, trat schon 1905 in Maria Laach ein. Er studierte dann dort und in Rom in der Benediktiner Hochschule Sant'Anselmo. Von Abt Ildefons Herwegen wurde Casel als Herausgeber des Handbuchs für Liturgiewissenschaft eingesetzt, obwohl eigentlich jemand anderer dafür vorgesehen war.⁵³ 1922 ging er als Spiritual zu den Benediktinerinnen in Herstelle. Dort blieb er bis zu seinem Lebensende und arbeitete gemeinsam mit den Benediktinerinnen an liturgischen Formen und Veränderungen.

Casel wurde bekannt durch seine Mysterientheologie.⁵⁴ Diese geht vom Christus-Mysterium aus und stellt Christus

⁵¹ Ebd., S. 44.

⁵² Jürgen Bärsch, *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 259f.

⁵³ Zur Vorgeschichte des Jahrbuchs s. Stefan K. Langenbahn: Fürs Archiv des „Archivs“. Die Vorgeschichte des *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1918-1921) – zugleich eine Namensgeschichte des *Archiv für Liturgiewissenschaft*, in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 50 (2008), S. 31-61, bes. S. 51-59.

⁵⁴ S. bes. Odo Casel: *Das christliche Kultmysterium* [1932], 3. Aufl., Regensburg 1948. Die einzelnen Kapitel des Buches erschienen selbstständig in den Jahren 1924 bis 1930/31 und wurden neu bearbeitet; das erste Kapitel wurde neu verfasst, s. ebd., S. 7; s. auch Bärsch, *Das Studium* (wie Anm. 26), S. 83-85; Bärsch, *Odo Casel* (wie Anm. 36), S. 260-262.

und Kirche einander gegenüber. Im Vordergrund steht die Heilstat Christi, sein Opfertod, die Gemeinde wirkt daran mit, indem sie gemeinsam mit Christus ein Opfer bringt: „Der Inbegriff des Christusmysteriums ist also die Person des Gottmenschen und seine Erlösungstat zum Heile der Kirche, die auf diese Weise in das Mysterium einbezogen wird. Bei Paulus, Petrus, Johannes stehen daher nicht die Lehren Christi, auch nicht die Handlungen während der Lehrtätigkeit des Herrn, sondern seine *Heilstaten* im Vordergrund.“⁵⁵ Der historische Jesus vollbringt das Opfer alleine, der pneumatische Christus gemeinsam mit der Gemeinde. Die Heilstat Christi ist die Erlösung; für die Kirche bedeutet das die Vereinigung mit Christus. Im Rahmen einer symbolischen Geschlechterordnung wird Christus mit dem Mann und Bräutigam, die Gemeinde mit der Frau und Braut gleichgesetzt. Diese Symbolik ist erotisch aufgeladen: Christus ist der aktive Part, die Gemeinde/die Kirche der passive, empfangende, aber zugleich auch tätige. „Aus der innigsten Einheit des Seins und infolgedessen des Wirkens, wie sie zwischen Bräutigam und Braut, Haupt und Leib besteht, geht hervor, dass die Kirche an diesem Opfer des Herrn in weiblich empfangender, aber deshalb nicht minder aktiver Form teilnehmen muß. Sie steht mit unter dem Kreuze, opfert ihren Bräutigam und sich mit ihm. Aber nicht etwa bloß im Glauben oder in der Gesinnung, sondern in physisch-konkreter Form, im Mysterium vollzieht sie das ‚Gleichnisbild‘ jenes Opfers, durch das der Herr im Angesicht von Himmel und Erde, also in höchster Öffentlichkeit, und in der Hingabe seines Leibes sich dem Vater dargebracht hat. Auch hier treffen wir also wieder auf die wesentliche Bedeutung des *Kultmysteriums*.“⁵⁶

Im Zentrum der Mysterientheologie steht die Vergegenwärtigung der Heilstat Christi. In Casels Worten wird diese in der liturgischen Feier zur „lebendigsten, konkretesten Wirklichkeit“, allerdings unter dem Schleier der Riten. Die Kirche

⁵⁵ Casel, *Kultmysterium* (wie Anm. 54), S. 25f.

⁵⁶ Ebd., S. 42f.

und jeder einzelne Christ lebt mit Christus und geht mit ihm in Tod und Auferstehung. Dies führt zu einem Besitz des Heiles bereits jetzt; Casel vertrat also eine präsentische Eschatologie.

Wodurch wurde Casel inspiriert? In seinen Forschungen hatte Casel sich intensiv mit Hellenismus und antikem Christentum beschäftigt. Die christliche Liturgie und die Sakramente betrachtete er im mysterientheologischen Ansatz in Analogie zu den hellenistischen Mysterienkulten.⁵⁷ Die Parallelen sah er in der Epiphanie eines Gottes auf Erden, der auf Erden wandle, eine bestimmte Aufgabe erfüllen müsse, dabei Leiden erfahren und sterben müsse. Dieser Gott werde dann wieder belebt; die Anhänger des Kultes feierten Tod und Wiederbelebung dieses Gottes, indem sie beide vergegenwärtigten und damit Anteil gewannen, an dem, was dort an Heil erworben worden sei. Darin erkannte Casel eine Übereinstimmung mit dem christlichen Kult. Auch hinsichtlich der Formen entdeckte er Parallelen: Das Schicksal des Gottes wird mitvollzogen durch die Riten; die Heilstaten werden unter dem Schleier der Riten objektiv gegenwärtig, und die hellenistischen Mysterienkulte haben den Charakter eines Geheimkultes mit festgelegten Initiationsriten. Auch die Alte Kirche praktizierte eine Arkandisziplin, auch hier hatten nur die Initiierten vollen Zutritt zum Kult.

Die **objektive** Gegenwart der Heilstat Christi in der Liturgie, den Mitvollzug der Gläubigen durch die Riten und den Geheimcharakter nennt Casel den „Typus“ oder „Eidos“ des Kultmysteriums.⁵⁸ Man könnte sicherlich auch „Gestalt“ sagen. Casel betont den Gemeinschaftscharakter und die Volkstümlichkeit des Mysteriums, macht aber deutlich, dass die Feier sich nach einer hierarchischen, „ständischen“ Ordnung vollziehen muss: „Nicht alles ist für alle! Und nicht alles muß *sofort* allen offen stehen!... Das Wesen des Mysteriums ist etwas in hohem Maße Volkstümliches, gerade weil das Volk das Konkrete liebt und zugleich das Göttliche als Geheim-

⁵⁷ Ebd., S. 95-116.

⁵⁸ Ebd., S. 52-73.

nis anerkennt. Es gibt aber, wie die Väter uns lehren, *Stufen* der Erkenntnis; und das ist äußerlich dadurch dargestellt, daß die Priester im Sanktuarium des Altares, ihnen zunächst die Mönche und Jungfrauen, dann das heilige Volk Gottes steht. Manche Schwierigkeiten der liturgischen Erneuerung würden bei sorgfältiger Beobachtung dieser altkirchlichen Anschauungen verschwinden. Hat die Kirche nicht mit weiser Absicht den Schleier der Kultsprache über die Liturgie gebreitet, weil eben das Mysterium nicht im grellen Licht des Alltags stehen soll? Ist es deshalb nötig, daß alle Texte verdeutscht werden, alle Riten bis ins letzte sichtbar sind? Geht damit nicht etwas Unersetzliches, eben der Schimmer der Heiligkeit, den das Volk mehr schätzt als Verständlichkeit bis ins letzte, verloren? Die sicher sehr gute Absicht, das Volk zur aktiven Teilnahme an der Liturgie zurückzuführen, darf nicht zur demokratischen Gleichmacherei ausarten.⁵⁹

Casels Aufmerksamkeit galt weiterhin dem Ablauf des Kirchenjahres und dem Tagesoffizium. Beide galten Casel als Abbild der Ganzheit des Heilsmysteriums.⁶⁰ Das Mysterium als solches sei immer eine Ganzheit, die im Kirchenjahr und im Tagesoffizium zwar in vielfältigen Formen, aber immer als Einheit und Ganzheit vor die Gläubigen trete. Der Höhepunkt des Ablaufes im Kirchenjahr sei Ostern, wobei jeder Sonntag als ein kleines Ostern verstanden werde, im Ablauf des Tagesoffiziums sei es die Eucharistiefeier.

Zwischenfazit

Die Liturgische Bewegung stand in enger Beziehung zur Verarbeitung des Kriegserlebnisses des Ersten Weltkrieges und der neuen Situation von Gesellschaft und Kirche in der jungen Weimarer Republik bzw. dem verkleinerten nationalstaatlichen Österreich. Innerhalb der verschiedenen Strömungen verbanden sich „aufklärerische“ und „restaurative“ Elemente,

⁵⁹ Ebd., S. 92f

⁶⁰ S. ebd. die Kapitel „Das heilige Jahr der Kirche“ und „Der heilige Tag der Kirche“.

z.B. die Objektivität der Liturgie mit der tätigen Teilnahme der Gläubigen und der Verständlichkeit der Feier. Allen gemeinsam ist die Betonung des Gemeinschaftlichen, verbunden mit einer klaren Hierarchie bzw. ständischen Ordnung sowohl innerhalb der Kirche als auch in der Gesellschaft. Eine affirmative Zuwendung zur Demokratie in Gesellschaft oder Kirche ist nirgendwo zu erkennen.

Die theologischen Inhalte der liturgischen Erneuerung und der liturgiewissenschaftlichen Konzepte sind in vielfältiger Weise mit Diskursen über Form, Stil und Gestalt verbunden, sei es durch einen morphologischen oder einen komparatistischen Ansatz. Ersterer zeigt sich in der Behauptung einer Urform, auf die alle liturgischen Formen zurückgeführt werden könnten bzw. in der Kennzeichnung des Stils als Hervortreten des Urbildlichen, Letzteres in der vergleichenden Methode und im Versuch, die Liturgiewissenschaft auf quasi naturwissenschaftliche Standards zu verpflichten oder in der Anlehnung an das Paradigma der Evolution. Die Mysterientheologie bietet die Konstruktion der Liturgie als einer „Gestalt“, die das Geheimnis in der Mysterienfeier annimmt.

Mit den verschiedenen Ansätzen sind auch unterschiedliche Interessen verbunden, z.B. die Wiedergewinnung der katholischen männlichen Akademiker für die Kirche, die Domestizierung der jugendbewegten Impulse im Katholizismus (Freiheit durch Bindung und Gehorsam) die Legitimation von Veränderungen, d.h. Reformen in der Liturgie, oder auch die Verdrängung der jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie zugunsten einer Verwandtschaft mit den hellenistischen Mysterienkulten.

Die demokratie-abgewandte Betonung des Gemeinschaftlichen und der „Form“ konnte, wie zu zeigen sein wird, Analogien und Parallelisierungen beispielsweise von hierarchischer Kirche und autoritärem Staat, von liturgischer und „politischer“ Bewegung, von politischen und religiösen „Zeitenwenden“ begünstigen.

4. Form, Stil und Gestalt in der liturgiewissenschaftlichen Diskussion und die Affinitäten zum Nationalsozialismus

Was hatten die liturgiewissenschaftlichen Forschungen und Theorien und die liturgischen Reformen mit dem Nationalsozialismus zu tun? Zunächst einmal gibt es bei einigen Protagonisten Affinitäten und Verstrickungen ihrer Person, am deutlichsten bei Anton Baumstark.

Davon war, wie Rudolf Morsey feststellt „...in den zahlreichen Nachrufen auf Baumstark keine und in späteren Würdigungen, wenn überhaupt, nur beiläufig die Rede“⁶¹. Am 1. August 1932 wurde er Mitglied der NSDAP⁶², trat als Wahlkämpfer für die Partei auf, wurde Gau-Beauftragter der NS-Organisation „Arbeitsgemeinschaft katholischer Deutscher“ (AKD) und 1933 Leiter einer Gleichschaltungskommission an der WWU Münster. In dieser Funktion denunzierte er Kollegen wegen ihrer jüdischen Herkunft, ihrer jüdischen Ehepartner oder ihrer Kontakte zu jüdischen Personen, vor allem den Professor für Kirchengeschichte und Zentrumsabgeordneten Georg Schreiber; Letzteren versuchte er, auch aus der Görres-Gesellschaft zu verdrängen.⁶³ Seine frühe Emeritierung hängt damit zusammen, dass er selbst zum Opfer von Denunziationen und Intrigen wurde, deren Gründe aber in internationalsozialistischen Querelen und Kompetenzstreitigkeiten lagen. Baumstark geriet zwischen die Mühlsteine der innerparteilichen Auseinandersetzungen zwischen den Gauen

⁶¹ Rudolf Morsey: *Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Streiflichter ihrer Geschichte*, Paderborn 2009, S. 97-119, hier: S. 97.

⁶² Ebd.; s. auch Ekkehard Ellinger: *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Edingen-Neckarhausen 2006, S. 40, S. 47, S. 61-63, S. 442; Kurzbiographie auf S. 465; Helmut Heiber: *Universität unterm Hakenkreuz*, Bd. 1: Der Professor im Dritten Reich, München u.a. 1991, S. 395, S. 412, S. 465-472.

⁶³ Morsey, *Görres-Gesellschaft* (wie Anm. 61), S. 97-100, s. auch den bei Morsey abgedruckten Brief Baumstarks an den Präsidenten der Görres-Gesellschaft, Heinrich Finke, v. 24. Januar 1937, ebd., S. 105-111, bes. S. 108f; Heiber, *Universität* (wie Anm. 62), Bd. 2: Die Kapitulation der Hohen Schulen, Tb. 2, S. 705-707.

Westfalen-Nord und Westfalen-Süd. Er wurde gezwungen, den Antrag auf Emeritierung zu stellen, weil man ihm homosexuelle Aktivitäten vorwarf.⁶⁴

Baumstarks Zuwendung zum Nationalsozialismus ist auch an seinen liturgiewissenschaftlichen Forschungen nicht spurlos vorüber gegangen, beispielsweise an seiner Unterscheidung der beiden großen Stilformen der Liturgie, der römischen und byzantinischen. Baumstark sah zum einen im Unterschied in der Sprache eine Ursache für die Herausbildung eigenständiger Stilformen, doch reichte das seiner Ansicht nach nicht aus. Denn zwischen der aramäischen Liturgie des Ostens und dem byzantinischen Ritus sei der Unterschied viel kleiner als zwischen dem römischen und dem byzantinischen Ritus. Auch gebe es westliche vor-römische Liturgien, deren Abstand zum römischen Ritus größer sei als zur griechischen Liturgie. In Rom wurde bis in das 3. Jahrhundert hinein der Gottesdienst in griechischer Sprache gefeiert. Die Stilformen seien also nicht vornehmlich auf die liturgische Sprache zurückgegangen, sondern vom „Blut“ bestimmt worden. Zum römischen „Blut“ gehöre das Bauerntum, der militärische Charakter, die strengen Rechtsformen und das Konservative – dies wirke sich gestaltgebend und stilbildend in der Liturgie aus. Angereichert wird die römische Stilform noch durch das germanische „Blut: „Neben der römischen hat germanische Blutart bei Fixierung der liturgischen Weise des Abendlandes ihr Wort gesprochen.“⁶⁵ Die stilbildenden Faktoren des „Blutes“ seien die Kriegoorientierung –, die kriegsfrohe Stimmung germanischen Reckentums“⁶⁶ –, die germanische Innerlichkeit, also die Stereotypen, die zu dieser Zeit gängig waren, und schließlich die Idee vom Königtum Christi im Friedenskönig der Germanen. Die Idee, dass das Blut für die Entstehung der Stilformen verantwortlich ist, zeigt doch eine gewisse Affinität zu völkischem Denken und zur NS-Ideologie. In einem Brief

⁶⁴ Heiber, *Universität* (wie Anm. 62), Bd. 1, S. 169, S. 465.

⁶⁵ Baumstark, *Vom geschichtlichen Werden* (wie Anm. 26), S. 85, s. auch das ganze Kapitel „Sprache und Volksart“.

⁶⁶ Ebd., S. 85.

an Abt Herwegen im Jahr 1934 spricht Baumstark von den Gemeinsamkeiten zwischen der Liturgischen Bewegung und dem Nationalsozialismus: „Insbesondere beschäftigt mich innerlich immer wieder die starke Wesensverwandtschaft, die gerade nach der Seite der liturgischen Bewegung hin mit deren Betonung des Mysteriums und der religiösen Subjektivismus überwindenden Gemeinschaftsidee besteht. Ich gedenke, im nächsten Semester in einem einstündigen Publicum über ‚Nationalsozialismus als geistesgeschichtliche Zeitenwende‘ den Versuch zu machen, den Dingen, so wie ich sie sehe, bis in die letzten Gründe nachzugehen, ...“⁶⁷.

In Maria Laach gab es früh Affinitäten zum Nationalsozialismus.⁶⁸ Abt Herwegen und Prior Hammenstede sprachen 1933 ein deutliches und überzeugtes „Ja“ zum neuen Staat aus. Der Abt ermöglichte dem im April von Franz von Papen gegründeten Bund katholischer Deutscher Kreuz und Adler, seine „Führertagung“ zum Thema „Katholiken und Reich“, an der auch der Staatsrechtler Carl Schmitt teilnahm, ebenso Robert Grosche und Emil Ritter, in der Abtei abzuhalten.⁶⁹ Robert Grosche äußerte anschließend Herwegen gegenüber die Hoffnung, dass Hitlers Politik gegenüber der evangelischen Kirche den Anfang für eine Wiedervereinigung der Konfessionen bilden könnte.

Im Mai 1933 nahm Abt Ildefons an der Kölner Schlageter-Gedenkfeier teil.⁷⁰ Albert Leo Schlageter, Weltkriegsteilnehmer und Freikorpsangehöriger war 1923 wegen Sabotage von der französischen Besatzung des Ruhrgebietes hingerichtet

⁶⁷ Baumstark an Herwegen, 1. Januar 1934, zit. n. Marcel Albert: *Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus*, Paderborn u.a. 2004, S. 22, Anm. 22.

⁶⁸ Vgl. hierzu die Monographie von Marcel Albert, siehe Anm. 67.

⁶⁹ Ebd., S. 44-49.

⁷⁰ Ebd., S. 56-67. Zu Schlageters Biographie s. Stefan Zwicker: „*Nationale Märtyrer*“: *Albert Leo Schlageter und Julius Fučík. Heldenkult, Propaganda und Erinnerungskultur*, Paderborn u.a. 2006, Kap. II.2, zur katholischen Schlageter-Verehrung – Schlageter war kurzzeitig Mitglied des Cartellverbandes der katholischen deutschen farbentragenden Studentenverbindungen – s. ebd., S. 108-116.

worden. Für die NSDAP wurde er zu ihrem „ersten Märtyrer“, dessen man jährlich in einer Gedenkfeier gedachte. Aber auch der katholische Cartellverband (CV) beanspruchte Schlageter für sich und beteiligte sich am Gedenken in Konkurrenz zu den NS-Veranstaltungen. 1933 zum zehnten Todestag und nach der Machtübernahme sollten die von der Partei ausgerichteten Feiern besonders groß ausfallen. Herwegen wurde vom Frontkriegerbund Schlageter eingeladen, eine Festrede zu halten. Der Laacher Konvent feierte am Vortag ein Hochamt in weißer liturgischer Farbe (= Farbe der Hochfeste) unter Teilnahme der NSDAP- und Stahlhelm-Mitglieder aus Unter- und Obermendig. Am Festtag fand auf der Golzheimer Heide bei Düsseldorf eine riesige Feier mit NS-Jugend- und Studentenorganisationen und einer Rede Görings statt, am Nachmittag trat Herwegen dann im Kölner Gürzenich als Festredner auf.

Wichtige Passagen seiner Rede erinnern an die Grundzüge der Mysterientheologie.

„Zehn Jahre nach Schlageters Tode, senken sich die Fahnen von ganz Deutschland über seinem Grabe. Nun ist das Ideal Wirklichkeit geworden. Weil die Volksseele mit Schlageter denkt, will und strebt, deshalb ist er nun nicht mehr der Einsame. Ganz Deutschland steht an seinem Grabe, ein jeder will an ihm, dem symbolhaften Helden teilhaben.“⁷¹

Die Heldentat wird objektive Wirklichkeit unter dem symbolischen Schleier. Die Gläubigen haben Anteil an ihr durch den Vollzug der Riten.

„Volk und Staat sind wieder eins geworden durch die Tat des Führers Adolf Hitler. Weil der Führer aus der Einsamkeit des Dienens und Opfern heraus, getragen von einem unbeirrba- ren Glauben an das deutsche Volk, dieses wieder zu freudigem

⁷¹ Ildefons Herwegen: Deutsches Heldentum in christlicher Verklärung. Worte über die Toten der Golzheimer Heide, in: *Deutsches Volk. Katholische Monatsschrift für sozialen Aufbau und nationale Erziehung* 1 (1933) S. 121-125, zit. nach Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 62-64, hier S. 62.

Bekenntnis zu sich selbst gebracht hat, ist er zu Millionen gewachsen.⁶⁷²

Ebenso helden- und heilhaft erscheint die Tat Hitlers, der sie, wie Jesus, zunächst in Einsamkeit vollzogen hat, jetzt aber in einer großen Gemeinschaft, dem deutschen Volk, das das Opfer aufgreift und in freudigem Bekenntnis wiederholt.

„Auf den Glauben des Führers antwortet die Gefolgschaft des Volkes. Die getreue Gefolgschaft aller gegenüber dem Einen schafft ein neues Gemeinschaftserlebnis, das unser Volk zurückfinden läßt zu den letzten Wurzeln seiner Gemeinsamkeit: zu Blut, Boden und Schicksal.“⁶⁷³

Die Idee der Gefolgschaft führt zum Gemeinschaftserlebnis, und der gefallene Held ruft zum Opfer auf – das klingt wie eine säkulare Fassung der Mysterientheologie.

In Maria Laach wurden zwischen 1931 und 1933 dreimal soziologische Sondertagungen des Katholischen Akademikerverbandes durchgeführt, bei deren Beginn immer die Gemeinschaftsmesse gefeiert wurde.⁷⁴ Diese Tagungen waren nicht nur ein Forum für die katholische Reichsideologie und Reichstheologie, sondern hatten große Bedeutung für die katholischen Harmonisierungsversuche zwischen Kirche und neuem Reich. 1931 und 1932 stand das ständestaatliche Konzept Othmar Spanns auf dem Programm, und Abt Herwegen versuchte schon 1931, die Teilnehmer von den positiven Seiten der „nationalen Bewegung“ zu überzeugen. 1932, auf der zweiten Tagung, empfahl Fritz Thyssen den versammelten Akademikern, auf den Nationalsozialismus aufmerksam zu werden, weil nur er in der Lage sei, die Spannung zwischen Arbeitgeber und Arbeitern aufzuheben. Der hessische Minister

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 62f.

⁷⁴ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 71-91; ders.: *Der Katholische Akademikerverband 1913-1938/9*, Köln 2010 (= Libelli Rhenani, 35), 79-90; Klaus Breuning: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, S. 207-211.

Ferdinand Kirnberger verwies auf die Gemeinschaftsmesse, in der alle gemeinsam vor dem Altar stünden, als Symbol des Ausgleichs zwischen den Ständen und der Überwindung des Klassenkampfes. An der dritten Tagung im Juli 1933 nahmen einflussreiche Vertreter des „neuen Reiches“ wie Franz von Papen (direkt nach dem Abschluss des Reichskonkordats) mit seinem Berater Edgar Jung sowie Freiherr Hermann von Lüninck, Fritz Thyssen, Gauleiter Wagner von Westfalen, der o.e. Gegenspieler Baumstarks, und Carl Schmitt teil, weiterhin Professoren wie Peter Wust, Franz Schnabel, Martin Spahn und Johann Peter Steffes, Karl Prinz von Rohan, neben Herwegen noch die mit reichstheologischen Publikationen hervorgetretenen Theologen Damasus Winzen und Robert Grosche, Letzterer der Herausgeber der Zeitschrift *Catholica*, die Publizisten Emil Ritter und Wilhelm Spael sowie zahlreiche Ordensvertreter der Franziskaner, Dominikaner und Jesuiten.

Abt Herwegen zog auf dieser Tagung einen Vergleich zwischen den Zielen des Benediktinertums und dem neuen Reichsgedanken. Gemeinsam seien beiden die Verwurzelung im Boden – dies ist eine Anspielung auf die benediktinische *stabilitas loci* –, die autoritative Führung – bei den Benediktinern durch den Abt und den diesem geschuldeten Gehorsam –, und schließlich das kämpferische Streben (*militia Christi*).⁷⁵ Auf dieser Grundlage stellte er eine Analogie zwischen liturgischer Bewegung und Faschismus her, die er in seinem Vortrag über „Die geistigen Grundlagen der nationalen Bewegung“ in der bekannten Weise formulierte: „Was auf religiösem Gebiet die Liturgische Bewegung ist, ist auf dem politischen Gebiet der Faschismus. – Der deutsche Mensch steht und handelt unter Autorität, unter Führerschaft, die sich in Stufung und Gliederung zur Hierarchie aufbaut. Die Gefolgschaft wird dem Führer geleistet aus Gemeinschaftsgeist und zur Wahrung der Totalität, das heißt der Ganzheit aller Lebensbeziehungen in Hinblick auf das Wohl des Ganzen...

⁷⁵ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 78.

Sagen wir ein rückhaltloses Ja zu dem neuen soziologischen Gebilde des totalen Staates, das durchaus analog gedacht ist dem Aufbau der Kirche.“⁷⁶.

Von Odo Casel ist in dieser Hinsicht wenig bekannt. Zwischen ihm und Baumstark kam es zu Meinungsverschiedenheiten; angeblich soll Casel Baumstark wegen seiner nationalsozialistischen Aktivitäten aus der Redaktion des Jahrbuchs herausgeworfen haben.⁷⁷ Nachweisen lässt sich das, Marcel Albert zufolge, nicht.⁷⁸ Zwischen Baumstark und Casel habe es inhaltliche Kontroversen gegeben: „Baumstarks Ausscheiden aus der Redaktion erklärt sich also leichter durch den Umstand, dass ‚die beiden profilierten Persönlichkeiten ... zunehmend weniger‘ harmonierten“⁷⁹. Aus dem Vorwort des *Kultmysteriums*, das 1932 erschienen ist, lässt sich eine gewisse Ambivalenz Casels erkennen. Zum einen interpretiert er die Gegenwart affirmativ als „Wende zum Mysterium“: „Unsere Zeit brachte zugleich mit dem Zusammenbruch des Humanismus die neue Wende zum Mysterium.“⁸⁰ Der Einzelne müsse sich aber der Quelle des Heiles zuwenden, „denn nur am Mysterium Gottes kann die Welt wieder genesen.“⁸¹ Auch außerhalb von Kirche und Christentum werde heute nach dem Mysterium gesucht in neuen Riten und einem auf

⁷⁶ Zit. n. Wilhelm Spael: *Das katholische Deutschland im 20. Jahrhundert. Seine Pionier- und Krisenzeiten 1890-1945*, Würzburg 1964, s. auch Klaus Breuning: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, S. 209; Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 84.

⁷⁷ Baumstark behauptete dies in einem Brief vom 1. September 1935 an Hans Lietzmann, zit. n. Baumstark/Kaufhold, *Anton Baumstarks* (wie Anm. 24), S. 62. Auch Angelus A. Häußling: „Das Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“, in: ders. (Hg.): *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Register zu allen von 1921-1941 erschienenen 15 Bänden*, Münster 1982, S. 1-16, hier: S. 7, Anm. 5, und Angenendt, *Liturgik* (wie Anm. 3), S. 87, übernehmen diese Ansicht.

⁷⁸ Albert, *Die Benediktinerabtei* (wie Anm. 67), S. 219, Anm. 101.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Casel, *Kultmysterium* (wie Anm. 54), S. 15.

⁸¹ Ebd., S. 20, auch das folgende Zitat.

den Menschen zentrierten Kult, doch diese würden nie wirklich „zum Kerne Gottes“ vordringen. Vermutlich ist dies eine Ablehnung Rosenbergs und der völkisch-religiösen Bestrebungen um einen germanischen Kult und nicht auf den Nationalsozialismus als Ganzen bezogen.

Ein weiteres Problem der Mysterientheologie besteht in der konsequenten Ausblendung der jüdischen Wurzeln der christlichen Liturgie zugunsten der Gemeinsamkeiten mit den heidnischen Mysterienkulten. Interessanterweise geschah dies in Baumstarks Forschungen nicht.

Das Volksliturgische Apostolat in Klosterneuburg unter der Leitung von Pius Parsch pflegte Kontakte zu einer nationalsozialistischen Priestergruppe, die 1938 nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich unter dem Namen *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden* (AGF) an die Öffentlichkeit trat, eine respektable Zahl von Anhängern gewinnen konnte, im Herbst 1938 aber von der Österreichischen Bischofskonferenz verboten wurde.⁸² Über Pius Parschs persönliche Haltung zu dieser Gruppe ist nichts bekannt; sein erster Assistent am Volksliturgischen Apostolat, Josef Casper und ein weiterer Mitarbeiter aber schickten im August 1938 eine Beitrittserklärung an die AGF, woraufhin diese den Beitritt des Volksliturgischen Apostolats bekannt gab.⁸³ Den Beitritt motivierten die Unterzeichner mit dem Interesse an der Arbeit der Gruppe sowie der vermuteten Übereinstimmung in Einstellung und beruflicher Arbeit: „Seit längerer Zeit schon verfolgen wir mit lebhaftem Interesse Ihr Wirken. Da wir christlich wie völkisch durchaus einheitlich empfinden, ebenso beruflich ganz in dieser Weise arbeiten, wären wir gerne bereit, in Ihrer Arbeitsgemeinschaft mitzuwirken.“⁸⁴ Hier wird eine Gemeinsamkeit im „christlichen und völkischen

⁸² Eine umfangreiche Studie zur AGF unter meiner Federführung wird in Kürze abgeschlossen werden.

⁸³ Weisungsblatt Nr. 2 (September 1938), in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 175-176.

⁸⁴ Zitate in: Abschrift, in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 187.

Empfinden“ zwischen AGF und Volksliturgischem Apostolat konstatiert, denn es geht um die berufliche Arbeit in diesem Geist.

Nach dem Verbot der AGF dementierte das Volksliturgische Apostolat den Beitritt. Vermutlich der Sekretär oder der Verbindungsmann der AGF zum Reichskommissar kommentierte dies in einer Mitteilung an Letzteren folgendermaßen:

„Bezeichnend für die Einstellung des P. Pius Parsch vom Liturgischen Apostolat, Klosterneuburg, ist folgender Vorfall: am 5. August ds. J. trat dieses Institut formell der Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden bei und [Wort abgeschnitten] gleichzeitig mit dem Verbot durch den Episkopat sandte man an alle Interessenten eine Erklärung hinaus und behauptete, dass das Liturgische Apostolat niemals der Arbeitsgemeinschaft beigetreten sei, wahrscheinlich um sich nicht ‚das Geschäft‘ zu verderben. Es ist derselbe P. Pius Parsch, der gelegentlich einer ausländischen Exkursion das Bild des Führers aus dem Stiftskeller beseitigen ließ.“⁸⁵

Das Dementi wurde am 15. Oktober 1938 im Diözesanblatt veröffentlicht⁸⁶ Auf der nächsten Seite erfolgte dann eine Empfehlung der Arbeit und einiger Publikationen des Volksliturgischen Apostolates, weil die Priester durch die politische Entwicklung in ihrer Wirkung auf die Seelsorge und die liturgischen Feiern beschränkt seien.

Die Bistumsleitung könnte nach dem Verbot der AGF und der durch Staat und Partei erzwungenen Fokussierung der Seelsorge auf den inneren kirchlichen Raum das Interesse gehabt haben, das Volksliturgische Apostolat nicht zu eng mit

⁸⁵ Mitteilungen vom 7. Oktober 1938, in: ÖStA, Akten Reichskommissar, Mappe 2513/0, Kt. 176, Bl. 139-140. Die Abschrift der Beitrittsklärung datiert den Brief auf den 3. August. Möglicherweise wurde in den Mitteilungen das Eingangsdatum verwendet, oder es handelt sich um einen Schreibfehler.

⁸⁶ Wiener Diözesanblatt Nr. 11 v. 15. Oktober 1938, abgedruckt in: Franz Loidl: *Religionslehrer Johann Pircher. Sekretär und aktivster Mitarbeiter in der „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938*, Wien 1972, S. 59.

der AGF in Verbindung zu bringen. Wichtig für die weitere Entwicklung der liturgischen Bewegung in Österreich ist die Tatsache, dass der Episkopat die neuen liturgischen Formen, insb. die Gemeinschaftsmesse, als geeignetes Instrument ansah, um den Zusammenhalt innerhalb einer auf die Pfarrengemeinden und die dort stattfindende Pastoral reduzierten und konzentrierten Kirche zu gewährleisten.

Guardini kann man sicherlich keine direkten Sympathien für den Nationalsozialismus nachsagen. Sein Lehrstuhl wurde aber, anders als man es für einen Lehrstuhl für „katholische Weltanschauung“ unter NS-Herrschaft erwartet hätte, erst 1939 aufgehoben, nachdem man Guardini nahegelegt hatte, seine Emeritierung zu beantragen.⁸⁷ Von der Aufhebung sollten die Altkatholiken profitieren, für die eine Professur in Bonn eingerichtet werden sollte. Guardini wurden mehrere theologische Lehrstühle als Ersatz angeboten, die er aber ablehnte. 1941 beantragte er die Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer, wofür ihm vom Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten die Unbedenklichkeit bescheinigt wurde. „Guardini sprach nie öffentlich gegen die herrschende Ideologie. Er distanzierte sich grundsätzlich von tagespolitischen Fragen, auch noch nach dem Ende der Hitlerdiktatur.“⁸⁸ Ihn allerdings wegen seiner Betonung des Gemeinschaftsgefühls für einen potentiellen Gegner des Nationalsozialismus zu halten, wäre der falsche Ansatz.⁸⁹

⁸⁷ S. auch zum Folgenden Nickel, *Romano Guardini* (wie Anm. 45), S. 124, S. 142-149.

⁸⁸ Ebd., S. 141; vgl. auch Gerl, *Romano Guardini* (wie Anm. 43), S. 317-329.

⁸⁹ Ebd., S. 124: „Der in der kirchlichen Jugendarbeit engagierte Berliner Dozent setzte ja eher auf das Gemeinschaftsgefühl individueller Persönlichkeiten, auf eine echte Herrschaft des Volkes, als auf den von einer Einzelpersonlichkeit ausgehenden Totalitarismus, wie er während der Hitlerdiktatur in Deutschland praktiziert wurde.“

Schluss

In den verschiedenen Strömungen der Liturgischen Bewegung im Katholizismus wurde - wie in der übrigen Geisteswelt der zwanziger und dreißiger Jahre - intensiv der Diskurs über Form, Stil und Gestalt geführt. Ob dabei in der Art komparatistischer Wissenschaft die Entstehung verschiedener Stilformen der Liturgie entwicklungsgeschichtlich untersucht, die Vielfalt liturgischer Formen auf eine Urform zurückgeführt, von „liturgischem Stil“ gesprochen oder die „Gestalt“ der Gegenwart Christi als „Kultmysterium“ gesucht wurde - der Diskurs führt nicht notwendig in den dreißiger Jahren zu einer Annäherung an den Nationalsozialismus. Das Gesamtbild bleibt komplex und erfordert differenzierte Interpretationen. Der gemeinschaftsbezogene und demokratiefeindliche Zug innerhalb liturgischer Reformbestrebungen sowie die Betonung von „Form“ im Zusammenhang mit Gehorsam, militärischer Ordnung oder Vergegenwärtigung des in den Tod gegangenen Helden sowie reichstheologische Interpretationen erleichterten jedoch die Annäherung an den Nationalsozialismus bis hin zur Identifikation.

Rainer Hering

LITURGISCHE FORM

Die Liturgische Bewegung in den evangelischen Kirchen

Liturgische Bewegung

Der Begriff „Liturgische Bewegung“ entstand Ende des 19. Jahrhunderts mit Blick auf die anglikanischen Reformbestrebungen und bezeichnete zeitgenössische Entwicklungen im Katholizismus; da er inhaltlich nicht immer klar ist, ist er umstritten.¹ Im Protestantismus werden zwei Liturgische Bewegungen unterschieden: Die ältere war kulturprotestantisch ausgerichtet und wurde von den Straßburger Theologen Friedrich Spitta (1852-1924) und Julius Smend (1857-1930) begründet. Beide grenzten sich von der Dominanz der Predigt im Gottesdienst ab, forderten eine moderne Gestalt der Gebete und verstanden Liturgie als Kunstwerk und Feier. Aufgrund der engen Verbindung dieser Richtung mit dem deutschen Volkstum und Nationalismus gelangte die ältere Bewegung mit dem Ersten Weltkrieg zu einem Ende, wirkte aber indirekt auf die nachfolgenden Entwicklungen weiter. Diese überwand schließlich deren grundsätzliche Distanz zu den kirchlichen

¹ Hierzu und zum Folgenden: Hans-Christoph Schmidt-Lauber, Liturgische Bewegungen, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXI Berlin-New York 1991, 401-406; Theodor Maas-Ewerd, Liturgiereform, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 3. Aufl. Bd. 6 Freiburg-Basel-Wien 1997 (Nachdruck 2006), 987f; ders., Liturgische Bewegung, in: ebd., 992f; Michael Klöckener, Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus, in: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, hg. von Diethard Kerbs u. Jürgen Reulecke, Wuppertal 1998, 565-580, bes. 574-577. Dieser Beitrag beruht auf Rainer Hering, Konservative Ökumene. Hochkirchliche und liturgische Strömungen im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts, in: *Preußische Katholiken und katholische Preußen im 20. Jahrhundert*, hg. von Richard Faber u. Uwe Puschner, Würzburg 2011, 63-86.

Agenden, in denen die Formen des Gottesdienstes und der Amtshandlungen enthalten sind.²

Die jüngere Liturgische Bewegung entstand nach 1918 in verschiedenen, unterschiedlich motivierten Strömungen. Ihr ging es vor allem um die Erneuerung des Gemeindegottesdienstes und die Einheit von Wort und Sakrament. Der Marburger Dogmatiker Rudolf Otto (1869-1937) beschäftigte sich mit dem „Heiligen“ als dem „ganz Anderen“ und betonte das Moment der Anbetung. 1917 erschien sein religionsphilosophisch angelegtes Hauptwerk *Das Heilige*. Für ihn kommunizierten der menschliche und der göttliche Geist eng. In der „geist-gemäßen“ Liturgie sowie im Gottesdienst selbst sah er die Mitte seines Daseins.³ Die von ihm und Gustav Mensching (1901-1978) im Jahr 1925 herausgegebenen *Chorgebete* und die *Liturgischen Blätter* (1926-1934) wurden besonders in Kreisen der Jugendbewegung rezipiert.

Aus der Wandervogel- entstand eine Singbewegung, deren kirchlicher Flügel den reformatorischen Choral neu entdeckte und das gemeinsame Singen betonte. Ab 1928 begann eine kirchenmusikalische Erneuerungsbewegung, die von Richard Gölz (1887-1975), Otto Riethmüller (1889-1938) und Oskar Söhngen (1900-1983) geprägt wurde.⁴

In der *Alpirsbacher Konferenz* wurde seit 1933 in der Form von kirchlichen Wochen versucht, die reformatorische Worttheologie, die in der Dialektischen Theologie besonders betont wurde, mit Stundengebet und Messe in der strengen Form romanischer Gregorianik zu verbinden. In der evangelischen Kirche sollte der Dienst der gemeinsamen regelmäßigen Anbetung und Fürbitte im sonntäglichen Predigtgottesdienst neu

² Friedemann Merkel, Liturgische Bewegungen in der evangelischen Kirche im 20. Jahrhundert, in: *Liturgisches Jahrbuch* 33 (1983), 236-250.

³ Rudolf Otto: *Das Heilige*, Breslau 1917; vgl. kompakt mit weiterführenden Hinweisen Carl Heinz Ratschow: Otto, Rudolf, in: *Theologische Realenzyklopädie* Band XXV, Berlin-New York 1995, 559-563.

⁴ Vgl. zum Kontext: Dorothea Kolland, Jugendmusikbewegung, in: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, hg. von Diethard Kerbs u. Jürgen Reulecke, Wuppertal 1998, 379-394.

belebt werden. Im „Dritten Reich“ konnte so aus kirchenpolitischen Gründen auf die Predigt verzichtet werden. Die vom Leiter Friedrich Buchholz (1900-1967) herausgegebenen Gesänge zur Messe und das *Alpirsbacher Antiphonale* (1950-1969), Sammlungen von Wechselgesängen der Psalmen, trugen zur Diskussion liturgischer und kirchenmusikalischer Grundfragen bei. Konkreten Niederschlag fand die Liturgische Bewegung nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in zwei grundlegenden Agenden-Reformen der fünfziger und der neunziger Jahre. Zum Verhältnis zur *Berneuchener Bewegung* schrieb Buchholz: „Berneuchen erstrebt einen Gottesdienst mit den Formen des 16. Jh. und mit einer Theologie des 4. Jh.; Alpirsbach erstrebt einen Gottesdienst mit den Formen des 4. Jh. und mit einer Theologie des reformatorischen Ansatzes“.⁵

Die Berneuchener Bewegung und die Evangelische Michaelsbruderschaft

Besonders einflussreich war in der jüngeren Liturgischen Bewegung die aus der *Berneuchener Bewegung* hervorgegangene *Michaelsbruderschaft*, die beide hier ausführlicher dargestellt werden. Ihr Ausgangspunkt war die von der evangelisch-bündischen Jugendbewegung gestellte Frage nach dem eigentlichen Auftrag der Kirche und dem Ziel einer Neugestaltung des gottesdienstlichen Lebens.⁶

Die *Berneuchener Bewegung* bestand aus einem wechselnden Personenkreis, der sich, von der Jugendbewegung beeinflusst, von 1923 bis 1927 auf dem Rittergut des Generals Rudolf von Viebahn (1838-1928), dem Bruder des Generals und Evangelisten Georg von Viebahn (1840-1915) in

⁵ Eberhard Weismann, Alpirsbach, in: *Theologische Realenzyklopädie* Band II, Berlin-New York 1978, 295-299, das Zitat 298; Joachim Conrad, Kirchliche Arbeit von Alpirsbach, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4., völlig neu bearb. Aufl. Band 4, Tübingen 2001, 1374-1375; ders.: *Liturgie als Kunst. Die Kirchliche Arbeit Alpirsbach 1933-2003*, Münster u.a. 2003.

⁶ Schmidt-Lauber, *Liturgische Bewegungen*, 403.

Berneuchen (Neumark) im heutigen Polen zu theologischen Arbeitstagungen traf. Nach dessen Tod fanden die Konferenzen von 1928 bis 1930 bei Hans von Wedemeyer (1888-1942) - dem Mitarbeiter des späteren Reichskanzlers Franz von Papen (1879-1969) und Vaters der Verlobten Dietrich Bonhoeffers (1906-1945), Maria von Wedemeyer (1924-1977) - im Gut Pätzig bei Königsberg in der Neumark (heute: Piaseczno) statt. Die Distanz der Kirche zu Jugend und Arbeiterbewegung sollte überwunden werden; zudem galt es, neue Formen der Frömmigkeit zu finden. Besonders betont wurden Gottesdienst mit Abendmahlsfeier, tägliches Gebet und Gemeinschaft.⁷

Diese Arbeit schlug sich 1926 im *Berneuchener Buch* nieder, das nach Vorarbeiten von Pfarrer Wilhelm Thomas (1896-1978) von den Pastoren Ludwig Heitmann (1880-1953), Karl Bernhard Ritter (1890-1968) und Wilhelm Stählin (1883-1975) verschriftlicht worden war. 70 Personen unterzeichneten das Buch in der Druckausgabe, darunter die (späteren) Theologieprofessoren Leopold Cordier (1887-1939), der ein Institut für evangelische Jugendkunde an der Gießener Universität eingerichtet hatte, der religiöse Sozialist Paul Tillich (1886-1965), der Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland (1900-1992), der Geschichtspräsident Gerhard Ritter (1888-1967), ein Bruder Karl-Bernhard Ritters, der für den Kirchenbau wichtige Hamburger Architekt Gerhard Langmaack (1898-1986), der spätere Führer der radikalen *Deutschen Christen* in Thüringen Siegfried Leffler (1900-1983) und der in der *Inneren Mission* aktive Sozialhygieniker Hans Harmsen (1899-1989).⁸

⁷ Vgl. dazu auch: Wilhelm Stählin: *Via Vitae*. Lebenserinnerungen, Kassel 1968, bes. 313-371.

⁸ *Das Berneuchener Buch. Vom Anspruch des Evangeliums auf die Kirchen der Reformation*. Hg. von der Berneuchener Konferenz, Hamburg 1926 (Nachdruck Darmstadt 1971), zur Verfasserschaft 7, die Liste der Unterzeichner 7f; vgl. Stählin, *Via Vitae*, 319-321. Zu Thomas, der 1957 Oberkirchenrat in Hannover wurde, vgl. Herbert Naglatzki (Hg.): *Wilhelm Thomas 1896-1978. Sein Dienst für die Kirche aus den Wurzeln Berneuchens und der Evang. Michaelsbruderschaft*, Hermannsburg

Unter den Unterzeichnenden finden sich nur drei Frauen: Esther von Kirchbach (1894-1946) wirkte als Publizistin und Pfarrfrau der Bekennenden Kirche. Lic. Anna Paulsen (1893-1981) war eine der ersten promovierten Theologinnen und leitete das Seminar für kirchliche Frauenarbeit im Burckhardthaus Berlin; später arbeitete sie als Referentin in der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ruth von Kleist-Retzow (1867-1945) engagierte sich in der *Berneuchener Bewegung* und stand in Kontakt mit Dietrich Bonhoeffer sowie dem konservativen Widerstand im „Dritten Reich“. 1926 hatte sie mit Carl Gunther Schweitzer (1889-1965), der mit Karl Bernhard Ritter befreundet war, ein Buch über die soziale Verantwortung des Großgrundbesitzers publiziert, in dem sie den Gutsbesitz als soziale Verpflichtung verstand.⁹ Publiziert wurde das Buch bei der Hanseatischen Verlagsanstalt in Hamburg, dem aus dem antisemitischen *Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband* hervorgegangenen institutionellen Rückgrat der „Konservativen Revolution“, deren Verleger Benno Ziegler (1894-1949) ebenfalls zu den Unterzeichnern gehörte.¹⁰

Das *Berneuchener Buch* gliedert sich nach einer Einführung in die zwei Teile: Die Not und Die Aufgabe. Im ersten Teil wird in drei Kapiteln die „Not der Kirche“ analysiert, die aus dem Anspruch des Evangeliums erwachse. Die „Kirche

1996.

⁹ Andrea Bieler: *Konstruktionen des Weiblichen. Die Theologin Anna Paulsen im Spannungsfeld bürgerlicher Frauenbewegungen der Weimarer Republik und nationalsozialistischer Weiblichkeitsmythen*, Gütersloh 1994; Peter Zimmerling: *Starke fromme Frauen*, Gießen 1999, 120-148. Jane Pejsa: *Mit dem Mut einer Frau. Ruth von Kleist-Retzow. Matriarchin im Widerstand*, Moers 2002; Peter Noss, Schweitzer, Carl Gunther, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. IX, Herzberg 1995, 1200-1210 ; Hannelore Sachse: *Esther von Kirchbach (1894-1946). „Mutter einer ganzen Landeskirche“. Eine sächsische Pfarrfrau in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Lebensbild und Persönlichkeitsprofil*. Phil. Diss. Oldenburg 2010.

¹⁰ Vgl. Siegfried Lokatis: *Hanseatische Verlagsanstalt. Politisches Buchmarketing im „Dritten Reich“*, Frankfurt/M 1992.

des Evangeliums erlahmt in ihrer Sendung zu befreien“ und „in ihrer Sendung zu gestalten“. Gottes Wort werde zum Buch, seine freie Gnade werde zu Gesetz und Methode, die ewige Hoffnung werde durch endliche Größen verdeckt, wie es in den Überschriften der Kapitel und Abschnitte heißt. Die zu lösende Aufgabe sei die „[e]vangelische Erkenntnis“ – Überwindung der Autonomie, des gegenständlichen Denkens, des Relativismus und das lebendige Wort –, die „[e]vangelische Form“ – das Gleichnis, der Kultus, der Bau der Gemeinde – und das „[e]vangelische Werk – die „Heiligung des Geschlechts“, des Volkes und der Arbeit.¹¹

Gefordert wurden eine klare Trennung der Kirche von der Welt und ein eigener Stil evangelischer Kirchlichkeit im Kirchenbau und in der Gestaltung der Gottesdienste, vor allem der Liturgie. Das kirchliche Leben sollte den weltlichen Bereich prägen. Die Vernunft sollte dem Glauben unterstellt werden. Eine herausgehobene Position als „die stärkste und sichtbarste Lebenseinheit, die vor dem Einzelleben da ist“, wurde dem Volk zugeschrieben („Die Heiligung des Volkes“). Der „Gehorsam gegen die Schöpfungsordnung“ erfordere es, die Verflechtung in „Rasse“, „bluthaften Zusammenhängen“ und Sprache anzuerkennen, zugleich sollten sie aber nicht überschätzt werden.¹² Die völkische Bewegung wurde als wichtiger Schritt über das eigene Ich hinaus zu Gott angesehen, daher wurde in Abgrenzung zu Aufklärung und Rationalismus der Kirche das völkische Denken nahe gelegt.¹³ Volk und Staat seien zwar nicht heilig zu sprechen, aber „zu heiligen durch den Glauben“. Wohl durch den Einfluss Karl Barths vermieden die Berneuchener eine völlige Gleichsetzung der völkischen Ordnung mit der Heilsordnung.¹⁴

¹¹ *Berneuchener Buch*, 182.

¹² Ebd., 157-158, die Zitate 157.

¹³ Ebd., 157-159.

¹⁴ Ebd., 169. Zum Kontext vgl. Dagmar Pöpping: *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*, Berlin 2002, 153-166.

Das *Berneuchener Buch* stieß sehr früh auf massive Kritik, was die Verfasser, vor allem Stählin, enttäuschte. Der Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann (1884-1976) beispielsweise, bezeichnete es als „elender Kitsch“, der „alberne Deklamationen“ enthalte und durch „eine absolute Ahnungslosigkeit von der Reformation“ gekennzeichnet sei.¹⁵

Zu den Begründern der *Berneuchener Bewegung* gehörte neben Wilhelm Stählin, auf den noch ausführlich eingegangen wird, der Marburger Pfarrer Karl Bernhard Ritter. Er verfasste Mysterienspiele zur spirituellen Intensivierung der Gemeindegemeinschaft und publizierte über Meditation, Gebet und Beichte, Predigt und eucharistische Feier. Politisch engagierte sich Ritter im antidemokratischen Spektrum der Weimarer Republik. Bis 1925 gehörte er als Abgeordneter der DNVP dem Preußischen Landtag an und wirkte in der Fichte-Gesellschaft mit.¹⁶

Am 1. Oktober 1931 wurde innerhalb des *Berneuchener Kreises* in der Kreuzkapelle der Marburger Universitätskirche von 22 Männern die Evangelische Michaelsbruderschaft als Zusammenschluss von Theologen und Laien gegründet. Ihre Einrichtung blieb zunächst verborgen und wurde erst 1937 publik gemacht, nachdem Gerüchte über diesen „Geheimbund“ in der kirchlichen Öffentlichkeit kursierten. Die Stiftungsurkunde wurde von Ludwig Heitmann, Karl Bernhard Ritter, Wilhelm Stählin und Wilhelm Thomas verfasst.¹⁷ Sie betont den Gemeinschaftsgedanken und das tägliche Gebet sowie die Bibellektüre. Angesprochen werden sollte vor allem die nach den tief greifenden Erfahrungen des Ersten Weltkriegs nach geistiger Orientierung suchende Jugend, die wieder näher an

¹⁵ Zitiert nach Michael Meyer-Blanck: *Leben, Leib und Liturgie. Die Praktische Theologie Wilhelm Stählins* (Arbeiten zur Praktischen Theologie 6), Berlin-New York 1994, 38; zur Reaktion Stählin, *Via Vitae*, 320.

¹⁶ Michael Matthiesen, Ritter, Karl Bernhard, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 7, Tübingen 2004, 540; *Festgabe für Karl Bernhard Ritter zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 17. März 1960*, Kassel 1960.

¹⁷ Stählin, *Via Vitae*, 322.

die evangelische Kirche heranzuführen sei. Faktisch überwog der Anteil der Theologieprofessoren, Pfarrer und kirchlichen Amtsträger die Zahl der Laien. Der Name sollte an die Herkunft aus der Jugendbewegung und die permanente Bedrohung der Kirche durch die „Mächte der Finsternis“ und ihren Schutz durch den Erzengel Michael erinnern. Die Gründer verstanden sich als „eine Truppe, die zu einem Kampf angetreten war“.¹⁸ Die Teilnahme am Abendmahl, das so oft wie möglich genommen werden sollte, stiftete die Gemeinschaft, die über jedem Individualismus stand. Zugleich wurden Vergangenheit und Zukunft Christi so vergegenwärtigt. Feste Bindungen untereinander und gegenüber Gott sollten Unverbindlichkeit verhindern. Die strenge Verpflichtung zur Treue im Gebet und Sakrament sollte Beliebigkeit unterbinden. Neue Erfahrungen brachten die Psalmgebete, die zunächst im Wechsel gesprochen wurden; später wurden die altkirchlichen Psalmtonmodelle zum Singen benutzt. Gegen die Einsamkeit sollte die brüderliche Hilfe stehen, die sich in regelmäßigen gegenseitigen Besuchen ausdrückte. In „Geistlichen Wochen“ wurde im Sinne einer „Einkehrzeit“ die Gemeinsamkeit gestärkt. Strukturiert wurden sie durch die vier Gebetsandachten am Morgen, Mittag, Abend und zum Beginn der Nachtruhe; dazwischen fanden biblische Besinnungen, Vorträge und Gespräche statt. Dadurch sollten die Kirche Jesu Christi und ihr Dienst konkret werden. Da Frauen nicht gleichberechtigt zugelassen wurden, gründeten 1932 Esther von Kirchbach und Hildegard Langmaack (1900-1976) die Schwesternschaft *Ordo Pacis*.¹⁹

¹⁸ Ebd., 323.

¹⁹ Hierzu und zum Folgenden: Peter C. Bloth, Berneuchen, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 4., völlig neu bearb. Aufl. Bd. 3, Tübingen 2000, 1326f; Gerhard Hage (Red): *Die Evangelische Michaelsbruderschaft. Fünfzig Jahre im Dienste an der Kirche* (Kirche zwischen Planen und Hoffen NF 23), Kassel 1981; Hans Carl von Haebler: *Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft von ihren Anfängen bis zum Gesamtkonvent 1967*. Hg. im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft, Marburg 1975;

Die Michaelsbruderschaft ist in 21 regionale Konvente gegliedert, die jeweils von einem Konventsältesten geleitet werden. Überregional besteht die *Evangelische Jungbruderschaft St. Michael* als eigener Konvent, dem auch Frauen angehören. Der *Berneuchener Dienst* – zunächst *Berneuchener Kreis* genannt – umgibt die Bruderschaft als größerer Kreis, alle Mitglieder der Bruderschaft gehören dem Dienst automatisch an. An seiner geistlichen Spitze steht immer ein Michaelsbruder; von seiner Gründung bis 1962 hatte Wilhelm Stählin diese Funktion ausgeübt, der anschließend noch bis 1969 dessen Kurator blieb. Wie die Michaelsbruderschaft, aber in anderer Struktur, erstrebt der *Berneuchener Dienst* die Erneuerung und Einung der Kirche. Er versteht sich selbst nicht als theologische Schule mit einer einheitlichen Theologie, sondern als „sakramentale[n] Erweckungsbewegung“. ²⁰ Der Dienst möchte seinen Mitgliedern und Freunden ein tieferes Verständnis christlicher Lehre erschließen und eine Heimat in ihrem gottesdienstlichen Leben bieten. Gefördert wird ein Leben der Sammlung und Vertiefung, wobei Stille, Gebet, biblische Besinnung und Gottesdienst mit der Feier des Abendmahls im Zentrum stehen. Die Mitgliedschaft steht allen offen; darüber hinaus kann man sich besonders auf die sechs Sätze „Regeln des geistlichen Lebens“ von Wilhelm Stählin verpflichten lassen. ²¹ Sie lauten: „Ich weiß, daß mein Leben fester Zeiten der Ruhe, des Schweigens, der Sammlung bedarf. ich will treu

Peter Cornehl, Gottesdienst VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XIV, Berlin-New York 1985, 54-85, bes. 72; Heinz Henche, Michaelsbruderschaft, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. XXII, Berlin-New York 1992, S.714-717; Jochen-Christoph Kaiser, Erneuerungsbewegungen im Protestantismus, in: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*. Hg. von Diethard Kerbs/Jürgen Reulecke, Wuppertal 1998, 581-593, bes. 588-591. Zum Ordo Pacis: Sammlung P. Renate Kersten.

²⁰ Oskar Planck, Was ist „Berneuchen“? Informationsblatt um 1960, abgedruckt in: *Der Berneuchener Dienst. Auftrag und Weg. Zum 50jährigen Bestehen des Berneuchener Dienstes* hg. von Hans Nickles, Kassel 1982, 9f, das Zitat 9; Stählin, *Via Vitae*, 341-356.

²¹ Wilhelm Stählin: *Die Regel des geistlichen Lebens*, Kassel ³1964.

darin sein, mein Leben in solcher Ordnung zu führen. Ich will mich durch nichts abhalten lassen, täglich nach festem Plan in der Heiligen Schrift zu lesen. Ich will alle Tage Gott loben und Ihm danken, Ihn um Erkenntnis Seiner Wahrheit und Seines Willens bitten und mich im Gebet ordnen, reinigen und stärken lassen. Ich will auch der Menschen, mit denen ich verbunden bin, meiner Kirche und meines Volkes im Gebet vor Gott gedenken. Ich will, wo und wie es mir möglich ist, an dem Leben der christlichen Gemeinde, an ihrem Gottesdienst und an der Feier des heiligen Mahles teilnehmen und halte mich bereit für den Dienst, zu dem ich gerufen werde. Ich bin ernstlich bemüht, mein ganzes Leben in Haus und Beruf und alles, was ich rede und tue, unter die Verantwortung vor Gott zu stellen, Unordnung und Unrecht zu meiden und allen denen, die meiner Hilfe bedürfen, um Christi willen zu dienen. Ich bin bereit, seelsorgerlichen Rat anzunehmen, und weiß, daß die Glieder am Leibe Christi brüderliche Zucht an sich üben lassen und aneinander üben.“²²

Gemeinsam geben der *Berneuchener Dienst* und die Michaelsbruderschaft seit 1952 viermal im Jahr zu den Quatemberzeiten (Advent, Fasten, Pfingsten und Michaelis) die Zeitschrift *Quatember* heraus; ihre Vorläufer waren die *Jahresbriefe des Berneuchener Kreises* (seit 1931) und die *Evangelischen Jahresbriefe* (seit 1948). In ihr finden sich Essays, Betrachtungen, Rezensionen, Predigten, Bilder und Gedichte.²³

Die Gesamtleitung der Michaelsbruderschaft hat der „Bruder Älteste“ – in dieser Funktion wirkten Karl Bernhard Ritter, der Hamburger Pastor Rudolf Spieker (1889-1981), Wilhelm Stählin sowie die Pfarrer Erwin Schmidt (1900-1971; Hamburg), Gerhard Hage (1910-1995, Altenberg bei Köln),

²² Zit. nach Reinhard Mumm: *An der Kirche bauen. Evangelische Michaelsbruderschaft, Berneuchener Dienst, Kloster Kirchberg* (Kirchberger Hefte 2), 4. Aufl. Sulz 1979, 17f.

²³ *Der Berneuchener Dienst. Auftrag und Weg. Zum 50jährigen Bestehen des Berneuchener Dienstes* hg. von Hans Nickles, Kassel 1982, bes. 11-14; Mumm, *An der Kirche bauen*; Stählin, *Via Vitae*, 356-371.

Reinhard Mumm (1916-1986, Grafing bei München), Jürgen Boeckh (Jahrgang 1922, Berlin) und Gerhard Steege (Berlin). Während der Zeit der deutschen Teilung wurden die Konvente im Bereich der Kirchen in der DDR von dem Architekten Wolfgang Stier (Erfurt) geführt. Dem „Bruder Ältesten“ steht ein aus mehreren Brüdern gebildeter „Rat“ zur Seite, der vom „Kapitel“ gewählt wird, in dem alle Konvente durch ihre Konventsältesten und einen gewählten Bruder vertreten sind.

Geographischer Sammelpunkt ist seit 1958 das „Berneuchener Haus“ Kloster Kirchberg bei Sulz am Neckar.²⁴ Jeder Bruder ist verpflichtet, an der jährlichen Michaelsfeier der Bruderschaft teilzunehmen, die in den einzelnen Konventen begangen wird. Der ordensähnliche Charakter der Gruppe wird durch die eigene gottesdienstliche Tracht – eine hochgeschlossene zweireihige Weste mit handgeschmiedetem eisernem Kreuz und einem schwarzen Chormantel – noch unterstützt.

Die Ziele der exklusiven, männlich geprägten *Berneuchener Bewegung* und der *Evangelischen Michaelsbruderschaft*, die wenig Breitenwirkung erreichten, fanden Eingang in die kirchenamtlichen Agenden-Reformen und beeinflussten so den evangelischen Gottesdienst und seine Liturgie. Viele Theologen, die ihr angehörten, wie z.B. Ritter, Stählin und Christhard Mahrenholz (1900-1980) oder der Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Christian Zippert (1936-2007), setzten sich in akademischen und kirchlichen Leitungsämtern für die Verbindung zur altkirchlich-abendländischen und auch zur ostkirchlichen Überlieferung (z.B. trinitarische Theologie, Eucharistiegebet) ein. Insgesamt wurde durch die interkonfessionelle Ausrichtung auch ein ökumenisches Denken gefördert.²⁵

²⁴ *750 Jahre Kloster Kirchberg. Dominikanischer Aufbruch – Berneuchener Bewegung. Vorträge und Grußworte.* Hg. von Hans Mayr (Kirchberger Hefte 9), Sulz 1988; *750 Jahre Kloster Kirchberg. Geistliche und bauliche Tradition zwischen Staat und Kirche. Vorträge und Predigt.* Hg. von Hans Mayr (Kirchberger Hefte 10), Sulz 1988.

²⁵ Schmidt-Lauber, *Liturgische Bewegungen*, 403.

In die Politik wirkten die Berneuchner insbesondere über Theodor Steltzer (1885-1967), der nach der Absetzung als Landrat in Rendsburg 1936 als Sekretär der Michaelsbruderschaft angestellt wurde, wo er die Widerstandskämpfer Helmuth James von Moltke (1907-1945), Alfred Delp (1907-1945) und Eugen Gerstenmaier (1906-1986) kennenlernte. Auch Steltzer gehörte zum *Kreisauer Kreis*, wurde nach dem Attentatsversuch auf Adolf Hitler (1889-1945) vom 20. Juli 1944 verhaftet, vom Volksgerichtshof zum Tode verurteilt, aber nicht hingerichtet. Er war Mitbegründer der CDU und von 1945 bis 1947 erster Ministerpräsident Schleswig-Holsteins. Zusammen mit dem Evangelischen Hilfswerk gründete er eine *St. Michaels-Stiftung*, eine ökumenisch ausgerichtete Studienzentrale, an die sich eine christliche Volksbildungsarbeit anschließen sollte. Im April 1948 schuf er die Arbeitsgemeinschaft *Mundus Christianus*, die Kreisauer Vorstellungen verwirklichen und zu einer geistigen Neuorientierung auf christlicher Grundlage beitragen sollte. In diesem Kontext stellte Steltzer seinen christlichen Politikentwurf vor. An den Tagungen auf Schloss Tremsbüttel nahmen u.a. teil: die Schriftsteller Alfred Andersch (1914-1980) und Hans Werner Richter (1908-1993), die Publizisten Gerd Bucerius (1906-1995), Walter Dirks (1901-1991), Eugen Kogon (1903-1987) und Erich Kuby (1910-2005) sowie der damalige Rektor der Frankfurter Universität, Walter Hallstein (1901-1982). Der Staatsrechtler Ernst Forsthoff (1902-1974) organisierte hier Gesprächskreise. In der Nachkriegszeit gab es zahlreiche Arbeitskreise, die nach dem „Dritten Reich“ geistige Orientierung bieten wollten. In diesem Kontext sind auch die damals entstandenen Evangelischen Akademien zu sehen.

Steltzer erhoffte sich in den dreißiger Jahren, wie die Michaelsbruderschaft, eine Einheit von Volk, Kirche und Kirchengemeinde, eine grundsätzliche Erneuerung der Politik aus dem Christentum heraus. Die Kategorie des „Volkstums“ sollte die Verbindung zwischen der religiösen Erneuerung und dem politischen Raum ermöglichen. Im Volk seien, wie auch Romano Guardini (1885-1968) meinte, ‚echte‘, nicht vom Verstand

‚verdorbene‘ religiöse Potentiale vorhanden, die eine von der Religion her bestimmte Politik durchsetzen könnten. Steltzer sah im Volkstum eine von Gott gesetzte Ganzheit und unterstellte daher jeder Regierung, die vom Volkstumsgedanken ausging, christliche Intentionen. Auf der Grundlage des Volkstumsgedankens sollte der abendländische Raum neu organisiert werden, wobei dem deutschen Volk eine europäische Führungsrolle zufalle. Das einzelne Volk solle in eine religiös fundierte europäische Völkerordnung eingegliedert werden. Gegenmodell zur von Gott abgefallenen Moderne war für ihn das christliche Mittelalter. Den Nationalsozialismus deutete er als romantische Bewegung, als „wahre Erfüllung der humanistischen Periode, die dem Menschen seine innere Freiheit und echte Naturverbundenheit“ zurückerobern sollte. Doch Steltzers Hoffnung, mit den Nationalsozialisten die Gesellschaft im christlichen Sinn zu beeinflussen, zerschlug sich. Dennoch war sein von der Michaelsbruderschaft mitgeprägter politischer Ansatz, die bürgerliche Gesellschaft durch eine umfassende christliche Revolution zu überwinden, auch für seine Haltung im Kreisauer Kreis prägend.²⁶

Relativ stark waren die Berneuchener – neben Hessen – in Hamburg. Von den Hamburger Geistlichen engagierten sich hier u. a. Ludwig Heitmann, der sich allerdings 1943 im Konflikt von der Bruderschaft trennte, weil er eine zu große Nähe zum Katholizismus befürchtete²⁷, Rudolf Spieker (1889-1981), Walter Uhsadel (1900-1985) und der Professor

²⁶ Pöpping, *Abendland*, bes. 159-164, das Zitat 161; Michael Klein: *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963* (Beiträge zur historischen Theologie 129), Tübingen 2005, bes. 76-81 und 181-185; Ernst Forsthoff *Carl Schmitt. Briefwechsel 1926-1974*. Hg. von Ernst Forsthoff, Carl Schmitt, Dorothee Mussnug, Reinhard Mussnug, Angela Reinthal, Berlin 2007, 20; *Hamburger Abendblatt* Nr.66 vom 07.06.1949, 2; Theodor Steltzer: *Sechzig Jahre Zeitgenosse*, München 1966, 119f; Klaus Alberts: *Theodor Steltzer – Szenarien seines Lebens. Eine Biographie*. Heide 2009. Vgl. Dirk van Laak: *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Berlin 2002, bes. 45.

²⁷ Stählin, *Via Vitae*, 338f.

für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät, Hans-Rudolf Müller-Schwefe (1910-1986), sowie der Architekt Gerhard Langmaack.²⁸

Zweierlei Reich: Wilhelm Stählin

Wohl der bekannteste Vertreter der Michaelsbruderschaft im 20. Jahrhundert war der Praktische Theologe und oldenburgische Landesbischof Wilhelm Stählin, auf den daher im Folgenden ausführlicher eingegangen werden soll. Der Sohn eines Pfarrers und Indien-Missionars studierte von 1901 bis 1905 evangelische Theologie in Erlangen, Rostock und Berlin. Nach dem ersten theologischen Examen unternahm er 1908 eine England-Reise, die ihm die anglikanische Kirche und ihre Liturgie näher brachte.²⁹ Nach dem zweiten theologischen Examen 1910 wurde er Pfarrer in Franken – von 1917 bis 1926 an St. Lorenz in Nürnberg – und studierte daneben Psychologie. 1913 wurde er mit der Arbeit „Zur Psychologie und Statistik der Metaphern“ promoviert; kurzzeitig gab er das *Archiv für Religionspsychologie* heraus. Stählin fand in diesem Kontext sein theologisches Lebensthema: „die Ineinssetzung der Wirklichkeit Gottes und der Welt in ihren verschiedenen Ausprägungen“³⁰. Im Ersten Weltkrieg wirkte er

²⁸ Rainer Hering, Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Hamburger Gesellschaft seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, in: *Kirchliche Zeitgeschichte (20. Jahrhundert)*. Hamburgische Kirchengeschichte in Aufsätzen, Teil 5. Hg. von Rainer Hering und Inge Mager (Arbeiten zur Kirchengeschichte Hamburgs 26), Hamburg 2008, 431-459, 450f.

²⁹ Interessanterweise waren England-Reisen um die Jahrhundertwende auch für andere Theologen prägend. So lernte der Hamburger Theologe Walter Classen (1874-1954) auf diesem Weg die britische Settlement-Arbeit kennen und engagierte sich in der Folge in der Arbeit mit Arbeiterjugendlichen im Hamburger Volksheim, vgl. *Walter Classen. Ein Hamburger Pädagoge zwischen Tradition und Moderne. Lebenserinnerungen – Sechzehn Jahre im Arbeiterquartier*. Mit einer Bibliographie Walter Classens, hg. und eingeleitet von Rainer Hering (bibliothemata, 20), Herzberg 2000.

³⁰ Meyer-Blanck, *Leben*, 9.

als Feldgeistlicher und erhielt so Kontakt zur Jugendbewegung, besonders zur Mitauer Wandervogelgruppe. Politisch distanzierte sich Stählin nach 1918 von der parlamentarischen Demokratie, wandte sich gegen den liberalen Individualismus und erstrebte mit Bezug auf Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) die Erziehung eines neuen Menschengeschlechtes. 1919 schrieb er: „Wir hassen den Humanismus, weil er uns die Umkehr einer göttlichen Ordnung zu sein scheint, wir hassen den Geist der Masse, der das Edle erstickt, wir hassen jeden heuchlerischen Zwang, der uns hindert, wir selbst zu sein.“³¹ Der Theologe Michael Meyer-Blanck fasst die wesentlichen Punkte der Theologie Stählins zusammen: „Kritik an bürgerlicher Lebensweise, auch am neuen Weimarer Staat, Kritik am neu entstehenden Kirchentum und der völkische Flügel der Jugendbewegung werden zu Verstehenshorizonten für das gegenwärtige Evangelium.“³²

1921 hielt Stählin einen Vortrag auf der Bundestagung des *Bundes Deutscher Jugendvereine* und übernahm von 1922 bis 1932 dessen Leitung. Von 1926 bis 1943 wirkte er als Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger in Münster. Zentrale Themen waren für Stählin – neben der Predigt – „Leib“ und Liturgie. Im Vordergrund stand für ihn das „lebendige Leben“, das die Gestaltung der Kirche bestimmen und den Anschluss an die Alltagsfragen der Menschen gewährleisten sollte. Dabei hielt er zeitlebens an den Begriffen „Symbol“ und „Gleichnis“ fest.

1932 kam es zu einer theologischen Auseinandersetzung mit Dietrich Bonhoeffer über die Ökumene, die mit der diametral entgegen gesetzten Entwicklung beider zusammenhing: Bonhoeffer wurde vom Theologen zum „Zeitgenossen“, wohingegen Stählin sich von der Außenaktivität und Organisation der Kirche entfernte und sich immer stärker ihrem Innenleben, der Liturgie und dem Dienst an der Kirche durch

³¹ Zitiert nach Meyer-Blanck, *Leben*, 14.

³² Zitiert nach Meyer-Blanck, *Leben*, 14; zum Kontext ebd., bes. 13-16, das Zitat 16.

Bruderschaften zuwandte. Hintergrund war sein Engagement in der *Berneuchener Bewegung* und in der Michaelsbruderschaft, das auch zu einem Rückzug aus der Jugendbewegung führte. Offen war Stählin nur für die ökumenischen Strömungen, die das sakramentale Denken und den Kultus unterstützten, nicht aber für die Bewegungen, die sich für ein sozial und politisch engagiertes Christentum einsetzten; der ‚linke Flügel der Reformation‘ blieb ihm fremd.³³

Die politische Position und die völkische Einstellung Stählins werden in der neueren Forschung kritisch gesehen, insbesondere seine Kriegspredigten und -schriften zwischen 1914 und 1918 sowie die 1925 und 1932 vorkommende Überhöhung der Toten von Langemarck.³⁴ Stählin unterschied in Anlehnung an Wilhelm Stapel (1882-1954) zwischen Volk und Staat, was eine Abgrenzung zur Demokratie ermöglichte. Das Volk war für ihn – neben Familie, Sippe, Stamm, Stand, Bund und Gemeinde – eine Form von Verleiblichung. 1921 forderte er die Erziehung zur Volksgemeinschaft auf allen Gebieten. Bei ihm verband sich völkisches Gedankengut mit Theologie und Jugendarbeit. In der Bindung an das Volk sah er die Voraussetzung für die Bindung an Gott. 1924 schrieb er: „Wer sein Volk nicht ehrt, dessen Blut in seinen Adern rollt und dessen Geschichte in ihm lebt, wie kann der Gott ehren, den unsichtbaren Vater, in dem wir ‚leben, weben und sind?‘“ Das Erleben des Volkes führe zum religiösen Leben und sei eine Verstehensmöglichkeit für die Bindung an Gott. Zugleich forderte er den Kampf „gegen die offenbare und gegen die ge-

³³ Hierzu und zum Folgenden: Hans Eduard Kellner: *Das theologische Denken Wilhelm Stählins* (Europäische Hochschulschriften XXIII, 439), Frankfurt/M u.a. 1991; Meyer-Blanck, *Leben*, bes. 4-63; Udo Schulze, Wilhelm Stählin und der Neuanfang in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Oldenburgs 1945/46, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 93 (1995), 259-282; völlig unkritisch: Wilhelm Mogge, Das Menschliche bewahren. Ein Versuch über Wilhelm Stählin (1883 bis 1975), in: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung* 8 (1976), 165-173; vgl. auch als Quelle: Stählin, *Via Vitae*.

³⁴ Meyer-Blanck, *Leben*; Kellner, *Denken*.

heime Vorherrschaft jüdischer Interessen mit aller Energie“.³⁵ Im Juni 1933 rief Stählin die Berneuchener dazu auf, sich der Jungreformatorischen Bewegung anzuschließen, machte aber auch seine Sympathie für die Ziele der Deutschen Christen deutlich. Zur Bekennenden Kirche wahrte er Distanz.³⁶

Wie in der katholischen Theologie – und politisch im Bereich der Konservativen Revolution – spielte auch für Stählin die Reichsideologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine besondere Rolle, wenngleich sich beide Seiten doch deutlich voneinander unterschieden.³⁷ In der Weimarer Republik war der „Traum vom Reich“ zum einen ein Topos antidemokratischen Denkens und zum anderen ein Motiv des Rückzuges aus der politischen Realität.

Stählin setzte sich mit der Reichsidee in seiner auf der Reichsgründungsfeier der Universität Münster am 18. Januar 1933 gehaltenen Rede näher auseinander. Dabei betonte er die besondere Rolle der Reichsgründung von 1871, die eine Sehnsucht der Deutschen erfüllt habe, „die als die treibende Kraft durch mehr als ein Jahrtausend der deutschen Geschichte geht“. Die Reichsidee sah er als die Aufgabe und Bestimmung der Deutschen im Herzen Europas, als die treibende Kraft der deutschen Geschichte, die untrennbar mit Kampf verbunden sei: „Dieses Reich ist immer im Kampf, im Kampf um seine eigene Verwirklichung [...] Das Reich hat Feinde. Das Reich *wird* nur in ständiger Abwehr und ständigem Angriff.“ Für Stählin konnte es nur ein Reich geben: „Reich verträgt keine Mehrzahl. So wenig im Grund der Begriff *Kirche* eine Mehrzahl verträgt.“³⁸

³⁵ Meyer-Blanck, *Leben*, 61f sowie 110-148, die Zitate 114 und 116.

³⁶ Ebd., 120; Stählin, *Via Vitae*, 302-310.

³⁷ Die folgenden Ausführungen basieren auf: Klaus Breuning: *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur* (1929-1934), München 1969, 131-138; zur Reichsideologie in der katholischen Rechten zur Zeit der Weimarer Republik siehe ebd., 99-113.

³⁸ Wilhelm Stählin: *Das Reich als Gleichnis* (Schriften zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster), Münster 1933, 3-5, dort die Zitate; Hervorhebungen im Original.

Kurz vor dem Beginn des nationalsozialistischen „Dritten Reiches“ versah der Theologe Stählin an prominenter Stelle die Reichsideologie mit einer religiösen Dimension und betonte zugleich die zwingende Notwendigkeit des immerwährenden Kampfes zum Erhalt dieses Reiches. Diese Aussagen konnten später nicht nur zur Legitimierung der Diktatur, sondern auch zur Rechtfertigung von aggressiven Maßnahmen nach innen und nach außen herangezogen werden.

Zugleich überhöhte Stählin die Deutschen und ihr Reich, indem er das deutsche Volk zum Stellvertreter der anderen Völker stilisierte und ihnen Weltgeltung zuschrieb: Die deutsche Geschichte sei „ein Schicksal, das unser Volk stellvertretend durchlitten und durchgekämpft hat. [...] Diese Aufgabe aber ist uns nicht nur um unsretwillen, sondern um der Welt willen gestellt [...]“. Das deutsche Reich habe „gerade in diesem seinem Leiden Beruf und Weihe zu einem Dienst“ empfangen, „der an der Welt geleistet werden muß: die Krankheit der Zeit an seinem eigenen Leibe stellvertretend zu überwinden, nationalen und sozialen Willen zu einer tieferen Einheit zu verschmelzen und in seelischem Wandel, sozialer Neugestaltung und menschlicher Bruderschaft gegen die Mächte des Verderbens den Sieg zu gewinnen.“³⁹ Dadurch wurden die in der Weimarer Republik im politisch rechten Spektrum virulenten Reichsgedanken ideologisch aufgeladen und überhöht. Das im Gegensatz zur demokratischen Weimarer Republik stehende „Reich“ erhielt so eine weltgeschichtliche Bedeutung. Mehr noch: Mit dem Gedanken der Stellvertretung wurden die religiösen Bezüge seiner Reichsideologie – das Leiden Christi als stellvertretend für die Menschheit – noch weiter betont. Das Reich wurde zum Gleichnis, wurde zum religiösen Symbol. Da im Neuen Testament vom Reich gesprochen werde, sei „das Reich keine rein innerweltliche, keine rein profane Größe“, sondern ein „Gleichnis“. Die Rede vom Reich sei „der Protest gegen die Säkularisierung der Politik, der Protest gegen einen rein innerweltlichen säkularen

³⁹ Ebd., 7f.

Staatsbegriff, der Glaube an einen göttlichen Beruf und die ewige Bedeutung auch der Nation und ihrer geschichtlichen Gestalt.“ „Die Sehnsucht nach dem Reich geht auf die vollkommene Ordnung aller Dinge, auf die Vollbringung und Vollendung der geschichtlichen Aufgabe überhaupt; es ist die Sehnsucht nach Erlösung, die sich darin zugleich darstellt und verbirgt.“⁴⁰ Stählin wandte sich also deutlich gegen Säkularisierung, Aufklärung, Trennung von Kirche und Staat – und letztlich gegen die demokratische Republik.

Stählin grenzte sich jedoch von der katholischen Reichstheologie und von einer Vergöttlichung des irdischen Reiches ab, indem er betonte, dass das Reich „nie vollendet“ sei und „nie vollendet werden“ könne.⁴¹ Er lehnte auch die katholischen Ansätze, das Reich in einer inneren Kontinuität zum Reich Gottes zu sehen, ab. In der Gestalt des Erzengels Michael sah er das Symbol des Widerstreites gegen diejenigen, die das Reich vergöttlichen wollten.⁴² Wörtlich hieß es:

„Weil das Gleichnis ständig an der Grenze steht, wo Gottes Gericht jede Größe dieser Welt zu zerbrechen droht, darum kann das Reich auch verworfen werden; es kann seine Berufung zum Dienst an dem Sinn der Geschichte verscherzen, seine Bestimmung verfehlen, und es wird verworfen, wenn es mehr und anderes sein will als ein Gleichnis des jenseitigen Reiches.“⁴³

Dennoch ist zu fragen, ob diese vergleichsweise knappe Einschränkung im damaligen Kontext auch adäquat wahrgenommen wurde, zumal ja die Überhöhung der Deutschen gegenüber anderen Nationen bestehen blieb.

1944 wurde Stählin in die Evangelisch-Lutherische Kirche Oldenburgs berufen und übernahm dort von 1946 bis 1952 das Bischofsamt. Diese Position nutzte er, um im Sinne der *Berneuchener Bewegung* und der Michaelsbruderschaft zu wirken, indem er an seiner zentralen Wirkungsstätte, der

⁴⁰ Ebd., 16-19.

⁴¹ Ebd., 21.

⁴² Ebd., 22.

⁴³ Ebd. 23.

Garnisonkirche, das tägliche Morgengebet und eine Wochenschlussandacht nach ihren Ordnungen sowie an zwei Sonntagen im Monat die Feier der Evangelischen Messe einrichtete. Auch die Liturgie der Landeskirche wurde entsprechend gestaltet, was zum Vorwurf katholisierender Tendenzen gegenüber Stählin führte. In seinen Nachkriegsäußerungen wird eine Distanz zur Demokratie, insbesondere in der Kirche, erkennbar. Die Ursachen des „Dritten Reiches“ sah er in der Missachtung der Gebote Gottes. Teufel und Engel, denen die Menschen verfallen oder die sie bewahren, waren wichtige Elemente in seinem Denken.⁴⁴

Abendlandideologie, politische Religion und „Michaelssendung“

In der Michaelsbruderschaft und in ihrem engeren Umfeld war nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Abendlandideologie weit verbreitet. In den fünfziger und sechziger Jahren engagierte sich Wilhelm Stählin im Vorstand der rechtskonservativen Abendländischen Akademie, die für ihn zum 80. Geburtstag eine Feier in Rom und sogar eine Audienz bei Papst Paul VI. (1897-1978) ermöglichte.⁴⁵

Die Idee eines „christlichen Abendlands“ diente nach dem Ende des „Dritten Reiches“ in der entstehenden Bundesrepublik Deutschland rückblickend der Sinnstiftung aus den Quellen einer den Kulturbruch der Diktatur überbrückenden Tradition. Zugleich stellte sie in den 1950er Jahren eine wichtige Integrationsideologie dar, die unterschiedliche Bevölkerungsgruppen die umstrittene Westintegration der Bundesrepublik mittragen ließ. Die jetzt verkündete Abendlandideologie hatte ihrerseits schon eine Tradition: Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde das konservative deutsche Bürgertum

⁴⁴ Udo Schulze, Wilhelm Stählin – Lehrer und Bischof der Kirche, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 81 (1983), 189-198, bes. 196.

⁴⁵ Stählin, *Via Vitae*, 723-729. Dieses Ereignis bildet sogar gezielt den Abschluss in den Lebenserinnerungen Stählins.

von der Angst vor dem Untergang des Abendlandes bewegt, der durch den sozialen Wandel zu einer kapitalistisch-technizistischen Gesellschaft zu drohen schien. Das Abendland sei bedroht, und seine Rettung galt als Erziehungsaufgabe der traditionellen christlichen Bildungseliten. Der Fortbestand des humanistischen Bildungskanons auf der Grundlage der griechisch-römischen Antike und des christlichen europäischen Mittelalters erschien als unabdingbare Grundlage einer ‚Bewahrung‘ des Abendlandes.⁴⁶

An diese Konzeption sollte nach dem verlorenen Zweiten Weltkrieg mit seinen gravierenden Folgen wieder angeknüpft werden. 1951 versuchte daher eine „Abendländische Aktion“ in öffentlichen Veranstaltungen konservativ-ständisches und abendländisch-supranationales Gedankengut vor allem im Bürgertum zu verbreiten. Prägend waren hier gerade konservative Publizisten aus dem „Tat-Kreis“, eine Gruppierung konservativer Journalisten und Publizisten der späten Weimarer Jahre um die 1909 gegründete Kulturzeitschrift *Die Tat*.⁴⁷

Aus dem Umfeld des früheren „Tat-Kreises“ kam auch der in engem Kontakt zu Stählin und der Michaelsbruderschaft stehende Theologe und Publizist Paul Schütz (1891-1985), der sich in einem Artikel für das *Neue Abendland* 1954 zur „konservativen Revolution“ bekannte: „In der Paradoxie der ‚konservativen Revolution‘ bleibt der *tragende Grund* der

⁴⁶ Pöpping, *Abendland*, bes. 265.

⁴⁷ Axel Schildt, Ökumene wider den Liberalismus. Zum politischen Engagement konservativer protestantischer Theologen im Umkreis der Abendländischen Akademie, in: *Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik*, hg. von Thomas Sauer (Konfession und Gesellschaft 21), Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 187-205, das Zitat 187; vgl. ders.: *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre* (Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit 4), München 1998; ders., Westlich, demokratisch. Deutschland und die westlichen Demokratien im 20. Jahrhundert, in: *Strukturmerkmale der deutschen Geschichte des 20. Jahrhunderts*, hg. von Anselm Doering-Manteuffel (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 63), München 2006, 225-239, bes. 234-237. Vgl. auch Pöpping, *Abendland*.

Geschichte immer mitgewußt. Die restaurative und die revolutionäre Haltung beruhen auf Doktrinen, die jedesmal ihr Prinzip absolut setzen. Die Konservativität aber bewahrt dem Menschen die Freiheit, weil sie ein Offen-Stehen ist zum tragenden Grund hin und ein Bindung-Suchen ausschließlich in ihm. Sie ‚setzt‘ nicht den tragenden Grund. Sie setzt ihn vielmehr voraus. Sie bewahrt dem Menschen dadurch die Freiheit des neuen Anfangs, aber nicht aus dem Nichts, sondern vom Grund her, der vorgegeben bleibt.“ Tradition, so Schütz weiter, „ist Selbst-Weitergabe der Offenbarung, und zwar nicht nur in der Zeit, sondern auch im Raum.“⁴⁸ In der Christenheit lebten die Menschen in der Tradition: „Wir sind selbst leibhaftige Tradition.“⁴⁹

Paul Schütz war von 1925 bis 1940 Pfarrer in Schwabendorf bei Marburg, dann bis 1952 Hauptpastor in Hamburg. 1930 habilitierte er sich in Gießen für Praktische, dann Systematische Theologie, von 1948 bis 1952 lehrte er dieses Fach an der Kirchlichen Hochschule Hamburg.⁵⁰ Seine zahlreichen Werke waren in hoher Auflage weit verbreitet. Schütz war einer der ersten, der schon 1935 den Begriff der „politischen Religion“ benutzte.⁵¹

Stählin und Schütz zählten zu den bekanntesten der konservativen protestantischen Theologen aus dem Kreis der

⁴⁸ Paul Schütz, *Restauration und Tradition*, in: *Neues Abendland* 9 (1954), 221-224, 221, Hervorhebung im Original.

⁴⁹ Ebd., 223.

⁵⁰ Hierzu und zum Folgenden: Rainer Hering: *Der Theologe Paul Schütz. Biographie und Bibliographie*, Heidelberg ²1996; ders., *Von Hessen nach Hamburg: Der Theologe Paul Schütz im „Dritten Reich“*, in: *Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins N.F.* 84 (1999), 1-39; ders., „Christus weissagt das Judentum als den Hauptfeind seiner künftigen Gemeinde“. Das Judentum bei Paul Schütz, in: *Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung* 52 (2001), 143-165.

⁵¹ Rainer Hering, Paul Schütz: *Die Politische Religion*. Eine Konzeption aus dem Jahr 1935, in: *theologie.geschichte* 1 (2006), 223-274; Paul Schütz: *Die Politische Religion. Eine Untersuchung über den Ursprung des Verfalls in der Geschichte* (1935). Hg. und eingeleitet von Rainer Hering (Hamburger Historische Forschungen 4), Hamburg 2009.

Abendländischen Akademie in Eichstätt, die in der ersten Hälfte der fünfziger Jahre als „intellektuelle Speerspitze konservativ-katholischer Abendlandideologie galt“.⁵² Diese Institution sollte durch Vermittlung eines abendländisch-christlichen Menschenbildes und seiner antiliberalen Grundpositionen der CDU als Inspiration für ihre ideologischen Positionen dienen. Die in der Eichstätter Akademie tätigen evangelischen Geistlichen und Hochschullehrer, zwischen denen es einen engen ideologischen Zusammenhalt gab, entstammten zumeist der *Evangelischen Michaelsbruderschaft*, der Schütz sehr nahe stand.⁵³ Schütz, der die Überwindung des liberalen Protestantismus anstrebte, war wie Stählin Mitglied des Wissenschaftlichen Beirates der *Abendländischen Akademie*, referierte mehrfach dort und verfasste Artikel für die Zeitschrift *Das neue Abendland*.⁵⁴

1953 publizierte Schütz dort seinen Aufsatz „Vom Mysterium abendländischer Geschichte“, den er mit folgenden Thesen abschloss:

„Diese Stunde ist eine politische Stunde. Eine politische Entscheidung ist es, mit dürren Worten gesagt, die sie uns abverlangt. Es ist billig, daß in solcher Stunde ein jeder Kämpfer sein Zeichen zeigt. Ich möchte das mit nachfolgenden fünf Sätzen tun:

1. Vom Orient her lebt prophetisches Wort in Europa. Die Bibel – lebendig, ist ein prophetiehaltiges Buch. Asien und Amerika

⁵² Schildt, *Ökumene*, 187.

⁵³ Siehe dazu die umfangreichen Korrespondenzen in Staatsarchiv Hamburg (StA HH), 622-1/463 Familie Paul Schütz, z.B. 1, 16, 69, 76, 90, 100, 101.

⁵⁴ Staatsarchiv Hamburg, 622-1/463 Familie Paul Schütz, 57, *Abendländische Akademie* an Schütz 01.08.1953, Wilhelm Stählin an Schütz 05.06.1953; Schütz, *Restauration*; ders., Vom Mysterium abendländischer Geschichte, in: *Neues Abendland* 8 (1953), 1-9; Wolfgang Heilmann, Wahrheit und Freiheit, in: *Die Abendländische Akademie* 2 (1955) Nr. 1, 1-3 (Bericht über einen Vortrag von Schütz über Wahrheit und Freiheit).

haben Ideologie und Ideen. Europa hat Prophetie. Das ist ein Stück seines Leidens am Absoluten.

2. Durch das prophetische Wort ist in Europa ein Wissen lebendig vom Gottesreich und den falschen Messianismen des Menschenreiches. In Asien und Amerika wächst heute ein falscher Messianismus.

3. Diesen Messianismus muß Europa wehren an seinen Grenzen. Das ist seine Schickung unter dem Absoluten. Zwischen Rußland und Amerika steht Europa als die dritte, radikal andere Kraft von ‚aufhaltender‘ Macht. Solche Macht zu sein, das ist Europa Schickung dieser Stunde.

4. Die Europäer müssen diese Schickung erkennen. Die Treue zu ihr muß genau nach dem gleichen Gesetz geübt werden, nach dem Europa je und je verteidigt ward, nach Osten und nach Westen: 451 auf den Katalaunischen Feldern, vor Poitiers, auf dem Lechfeld, bei Liegnitz, vor Wien 1683. Das aber heißt, mit dem höchsten Einsatz, den der Mensch vermag, und den die vor uns taten: mit Gut und Blut.

5. Europa ohne den Orient, das hieße das, was die andern von ihm übernahmen: Ideen, Ideologien, falsche Messianität. Europa mit dem Orient, das heißt Europas Schickung unter das Absolute. Das aber ist unter dem Joch des prophetischen Wortes, das von Ende und Vollendung weiß, Europas Wissen vom endgültigen Ziel der Menschengeschichte auf Erden!⁵⁵

Der Inhalt und die benutzten Begriffe in diesem Aufsatz lassen Schütz' enge Verbindung zur Michaelsbruderschaft offenbar werden. Aber auch in seiner Theologie wurde diese Nähe deutlich: 1952 ließ er sich wegen seines Dissenses zum lutherischen Bekenntnis der Hamburger Landeskirche in den Ruhestand versetzen. Er fühle sich nicht mehr an die christozentrisch ausgerichteten reformatorischen Bekenntnisschriften gebunden, sondern halte sich in erster Linie an die altkirchliche Trinitätslehre. Er sah in der offiziellen

⁵⁵ Schütz, *Mysterium*, das Zitat 9, Hervorhebungen im Original.

Kirchenlehre eine unverhältnismäßige Reduzierung der Theologie zur Christologie.

Um Schütz finanziell zu unterstützen, gründete der Hamburger Kaufmann Wolfgang Essen (1903-1965) die Klopstockstiftung, in deren Begründung sich Elemente der Abendlandideologie finden. Klopstock habe „unter Überwindung der erstarrten Aufklärung [...] einer neuen Epoche den Weg freigemacht“. Untersucht werden sollte „die Frage nach dem gemeinsamen Wahrheitsgrund aller Religionen“. Die lebendigen Religionen sollten abgegrenzt werden von den politischen Heilsideologien der Gegenwart. Dabei müssten Lösungsversuche „aus der Substanz des europäischen Erbes gewonnen“ werden, dessen „Unersetzlichkeit den geistig verantwortlichen Menschen Europas eine Verpflichtung von höchstem Rang auferlegt“.⁵⁶

In den dreißiger Jahren hatte Schütz den Deutschen eine besondere weltgeschichtliche Rolle zuerkannt. Sein 1933 publiziertes Buch „Der Anti-Christus“ war für ihn der Versuch, das prophetische Wort für die konkrete geschichtliche Situation und den besonderen Auftrag der Kirche im deutschen Volk zu finden. Schütz verstand den Anti-Christus als personhafte, in der Geschichte Spuren hinterlassende Macht des Bösen, die als sich selbst absolut setzende Ideologie oder politische Bewegung wirke. Schütz sah diese Gestalt des Anti-Christus sowohl im Kommunismus des Ostens als auch im Kapitalismus des Westens heranziehen. Beides seien technokratische Systeme, die auf Weltherrschaft – und damit schließlich auch auf „Welterlösung“ – ausgerichtet seien. Das deutsche Volk befinde sich von seiner geographischen Lage her in der Mitte und habe den historischen Auftrag, diesen Messianismen zu widerstehen. Schütz interpretierte diese Position als die „Michaels-Sendung“ der Deutschen und leitete daraus den Auftrag des deutschen Protestantismus ab, den Blick für diese Sendung zu schärfen.

⁵⁶ *Die Klopstock-Stiftung. Hg. aus Anlaß der Eröffnung in Hamburg am 27. Mai 1953.* Hamburg 1953, 4f und 8f.

Paul Schütz, der sonst eine scharfe Trennung von Theologie und Politik anmahnte, wurde hier selbst hochpolitisch: Unverkennbar liegen in diesen Gedanken stark nationalistische Züge; die Nähe zu jungkonservativen Kreisen und zur „Konservativen Revolution“ der Weimarer Republik ist deutlich. Der Schütz-Biograph Rudolf Kremers (Jahrgang 1922) stellt mit Recht folgende Fragen: „Und hat Schütz, indem er die Rollen des Antichristus und des Erzengels Michael auf diese Weise in der Zeitgeschichte verteilte, nicht seine eigene Warnung vor direkter Identifizierung des Reiches Gottes und damit auch seines Widersachers mit politischen Bewegungen mißachtet? Hat er vielleicht, von solcher Geschichtsdeutung geblendet, die Größe der Gefahr, die vom Nationalsozialismus drohte, verkannt bzw. zu spät erkannt? Hat er sich vielleicht auch darum am Kampf der Bekennenden Kirche nicht beteiligt? (...) Selbst wenn es so wäre, daß die göttliche Vorsehung dem deutschen Volk und in ihm wieder besonders dem deutschen Protestantismus eine solche Rolle im Weltgeschehen zugeteilt hat – kann dann ein deutscher Protestant das behaupten, ohne sofort aus dieser Berufung herauszufallen?“⁵⁷

Schütz hat seine im „Dritten Reich“ erarbeitete Auffassung, dass den Deutschen eine Sonderrolle zwischen Ost und West in der Geschichte zukomme, nach 1945 leicht modifiziert. Deutschland konnte nun nicht mehr – wie Schütz das mit der „Michaels-Sendung“ getan hatte – in eine so zentrale Rolle gestellt werden. Nunmehr setzte er „Europa“ an diese Stelle zwischen den Mächten und konnte problemlos an die Abendlandideologie anknüpfen. Mit „Europa“ war jetzt aber lediglich das westliche, „abendländische“ Europa gemeint, das zwischen dem Osten, zwischen Asien und Amerika stünde. Der Bezug auf den Orient sicherte in diesem Konzept die christlichen Elemente. Auch personell musste Schütz seine Bezüge nicht ändern, sondern fand etliche aus dem Kreis der ihm nahe stehenden Evangelischen Michaelsbruderschaft

⁵⁷ Rudolf Kremers: *Paul Schütz – Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Ein Lebens- und Erkenntnisweg*, Moers 1989, 53.

– so z. B. Wilhelm Stählin und Karl Bernhard Ritter – in der *Abendländischen Akademie* wieder.

Ende 1958 hatte die 1946 begründete Zeitschrift *Neues Abendland* ihr Erscheinen eingestellt, im Herbst 1965 versandeten auch die letzten Aktivitäten der *Abendländischen Akademie*. Offenbar war mit dem Ende der Wiederaufbau-Epoche, wie der Historiker Axel Schildt (Jahrgang 1951) es formuliert hat, auch diese einflussreiche politisch-kulturelle Strömung zu einem Abschluss gelangt.⁵⁸ Doch die öffentliche Wirksamkeit ihrer Protagonisten war damit nicht zwangsläufig am Ende.

Zusammenfassung

Die liturgische Bewegung hat im deutschen Protestantismus des 20. Jahrhunderts deutliche Spuren im Bereich der Gottesdienstgestaltung, vor allem der Liturgie, und in der Kirchenarchitektur hinterlassen. Das Bedürfnis, in der evangelischen Kirche die zentrale Stellung der Predigt zu verändern und zu Gestaltungsformen zu gelangen, die in vielem denen des Katholizismus nahe stehen, ist auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts vorhanden. Durch das Herausstellen der Form wird das Gruppengefühl gestärkt, die Liturgie wird zum gemeinsamen Erlebnis. Stärkere Verbindlichkeit eines vom Christentum bestimmten Alltagslebens und eine ausgeprägte Betonung der Leiblichkeit im Kultus sind gerade in einer Zeit der Säkularisierung, der religiösen Vielfalt und des Rückzugs von den beiden Großkirchen hin zu überschaubaren, kleineren Einheiten gefragt. Dabei bestehen ökumenische Tendenzen, um die Trennung zwischen Protestantismus und Katholizismus durch Annäherungen der evangelischen an die katholische Seite zu überwinden.⁵⁹

⁵⁸ Schildt, *Ökumene*, 205.

⁵⁹ Rainer Hering, Säkularisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung und Formen der Rechristianisierung bzw. Resakralisierung in Deutschland, in: Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.): *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit*

Der *Berneuchener Dienst* und die *Evangelische Michaelsbruderschaft* bestehen bis heute. 1989 entstand die *Gemeinschaft Sankt Michael*, in der sich Männer und Frauen zusammengeschlossen haben, die sich der *Berneuchener Bewegung* eng verbunden fühlen. Der evangelische Theologe Max Lackmann (1910-2000) gründete mit anderen 1960 den *Bund für Evangelisch-Katholische Wiedervereinigung* – heute *Bund für evangelisch-katholische Einheit* und die *St. Jakobus-Bruderschaft*, eine geistliche Kommunität katholischer und evangelischer Christen mit verbindlichen Gelöbnissen unter der Leitung eines Oberen.⁶⁰

Zahlenmäßig bildet die Liturgische Bewegung eine Minderheit im deutschen Protestantismus. Trotz des Vorwurfes katholischer Tendenzen gibt es in den Landeskirchen vielfach eine gewisse Akzeptanz für ihre Anliegen. Aufgrund des personellen Einflusses durch geistliche Ämter oder gesellschaftliche Einflussmöglichkeiten ihrer Mitglieder konnte sie jedoch eine beachtliche Wirkung über den kirchlichen Rahmen hinaus im Bildungsbürgertum erzielen und konservativ-ständisches Denken verbreiten. Ihre konkreten Auswirkungen auf die Theologie, das kirchliche Leben, die ökumenischen Beziehungen sowie auf Politik und Gesellschaft sind noch genauer zu untersuchen.

der Jahrhundertwende, Würzburg 2001, 120-164, bes. 154-157; ders., *Kirchen*, bes. 453-459.

⁶⁰ http://de.wikipedia.org/wiki/Max_Lackmann (eingesehen am 09.12.2016).

Uwe Puschner

NEUHEIDNISCHE RELIGION, RITEN UND RELIGIÖSE
PRAXIS

„Das Neuheidentum ist nicht erst eine Erscheinung unserer Tage. Seine Wurzeln reichen bis ins vorige Jahrhundert zu Richard Wagner, Paul de Lagarde und Houston Stewart Chamberlain zurück. Damals hatte diese Weltanschauung kaum Bedeutung, weil sie nur wenige Träger zählte. Heute ist das ganz anders geworden. Ein Neuheidentum ist entstanden, das weiter verbreitet und tiefer verwurzelt ist, als wir ahnen. Es droht zu einer ernstesten Gefahr für die Kirchen beider Konfessionen und damit für unser deutsches Volk zu werden.“¹

Mit diesen gleichermaßen Besorgnis wie Mahnung zum Ausdruck bringenden Sätzen leitete der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Christel Matthias Schröder (1915-1996) 1935 einen Beitrag ein², in dem er sich mit den – seinerzeit von den Kirchen und auch den nationalsozialistischen Staats- und Parteiorganen aufmerksam beobachteten – Protagonisten des nichtchristlichen Teils der völkischreligiösen Bewegung kritisch auseinandersetzte. Schröder, wie auch andere Vertreter der evangelischen und katholischen Kirchen, überschätzte die Bedeutung und den Einfluss der Neuheiden, die unmittelbar nach der nationalsozialistischen Machtübernahme in die Offensive gegangen waren, um in zum Teil spektakulären öffentlichen Auftritten ihre Anerkennung als sogenannte dritte Konfession zu fordern und das Neuheidentum als die der völkischen Weltanschauung und damit dem nationalsozialistischen Staat wesensgemäße

¹ Christel Matthias Schröder, Einige Formen des Neuheidentums und ihre Bedeutung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 25 (1935), 97-105, Zit. 97.

² Zu ihm s. Horst Junginger, Christel Matthias Schröder (1915-1996) und seine Bedeutung für die deutsche Religionswissenschaft, in: *ZfR* 9 (2001), 235-268.

Religion anzupreisen³ Zutreffend hingegen sind Schröders für die völkischreligiöse Bewegung allgemein geltende Beobachtungen, wonach Paul de Lagarde (1827-1891), Richard Wagner (1813-1883) und Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) wichtige Stichwortgeber für das Völkische waren, die Ursprünge des völkischen Denkens an die Schwelle vom 19. zum 20. Jahrhundert zurückreichen und „innerhalb dieser Bewegung wesentliche Unterschiede und Spannungen“ bestanden.⁴

Nahezu gleichzeitig mit der völkischen Bewegung begann unmittelbar nach der Jahrhundertwende die Formierung ihres völkischreligiösen Segments mit einem neuheidnischen und einem in Hinblick auf die Zahl der Anhänger über die Zeit hinweg deutlich dominanten deutschchristlichen Flügel. Mitte der 1920er Jahre soll die Zahl der Neuheiden in Deutschland und Österreich unter 5000 gelegen haben.⁵ Im Gegensatz zum Deutschchristentum, das erst mit Beginn der 1920er Jahre organisatorische Gestalt annahm, begann die neuheidnische Gruppenbildung bereits vor dem Ersten Weltkrieg. Nach ersten marginalen Zusammenschlüssen im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts folgten mit der *Deutschgläubigen Gemeinschaft* 1911 und der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft* 1912/13 zwei langlebige und für das deutsche Neuheidentum wegweisende Gründungen mit Vorbildcharakter⁶, in die die

³ S. hierzu die Beiträge in Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen 2012 (= Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, Bd. 47).

⁴ Schröder, Formen, Zit. 103.

⁵ Adolf Bartels, *Der Nationalsozialismus Deutschlands Rettung*, Leipzig³1924, 30.

⁶ Zu ihrer Entstehungsgeschichte s. Stefanie von Schnurbein, Die Suche nach einer „arteigenen“ Religion in ‚germanisch-‘ und ‚deutschgläubigen‘ Gruppen, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hg.), *Handbuch „zur Völkischen Bewegung“ 1871-1918*, München u.a. 1996, 172-185, hier: 178-182, u. Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001, 234-262; s. jetzt auch in einer weiten Perspektive bis zur

bereits bestehenden Zusammenschlüsse z.T. integriert wurden und aus denen nachfolgend und infolge von Abspaltungen weitere, meist kurzlebige Gemeinschaften hervorgingen.⁷ *Deutschgläubige Gemeinschaft* und *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* werden im Folgenden im Mittelpunkt stehen, zumal die Überlieferungen zu beiden Gemeinschaften vergleichsweise gut sind, vornehmlich in Hinblick auf Glaubensüberzeugungen, Rituale und religiöse Praxis, in denen nicht nur der für die gesamte Bewegung geltende „Wille zu völkischer Form“ Ausdruck findet,⁸ sondern in dem sich die „rassegebundene und volkhaft bestimmte religiöse Grundidee und des damit zusammenhängenden religiösen Stilgesetzes“ abbildet, wie Walter Grundmann (1906-1976), der Leiter des Eisenacher *Instituts zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* und führender Ideologe der Glaubensbewegung „Deutscher Christen“ und damit völkischen Religionsverständnisses, grundsätzlich formulierte.⁹

Gegenwart Stefanie von Schnurbein, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Leiden/Boston 2016. Zur Geschichte der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft s. Daniel Junker, *Gott in uns! Die Germanische Glaubens-Gemeinschaft. Ein Beitrag zur Geschichte völkischer Religiosität in der Weimarer Republik*, Hamburg 2002; zur Deutschgläubigen Gemeinschaft liegt keine monographische Untersuchung vor.

⁷ S. hierzu den Überblick von Ulrich Nanko, Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich“, Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.), *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Würzburg 2001, 208-226, u. zu den von Schröder genannten Stichwortgebern sowie zu den einzelnen Strömungen völkischer Religionsausprägungen Jörn Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen als Krisensymptome? Ideologen, Gemeinschaften und Entwürfe „arteigener Religion“ (1871-1945)*, Frankfurt a.M. 2012.

⁸ [Wilhelm] St[apel], Das Elementare in der völkischen Bewegung, in: *Deutsches Volkstum* 26 (1924), 213-215, Zit. 213.

⁹ Walter Grundmann, Die antike Religion im Lichte der Rassenkunde, in: Ders. (Hg.), *Die völkische Gestalt des Glaubens*, Leipzig 1943, 23-100, Zit. 99. Form, Gestalt und Stil werden von den Völkischen nicht abstrakt

Grundlagen völkischer und neuheidnischer Religion

Die Ursprünge des Neuheidentums sind in einer von Thomas Nipperdey (1927-1992) als „vagierende“ Religiosität“ bezeichneten außerkirchlichen „religiöse[n] Gestimmtheit“ im vorwiegend protestantischen bürgerlichen Milieu der wilhelminischen Epoche zu suchen,¹⁰ die in lebhaft geführten Debatten über Religion als „integrierender Deutungsmacht“ in einer als krisenhafter Umbruchzeit empfundenen gesellschaftlichen Atmosphäre ebenso wie in – einer Ernst Troeltsch (1865-1923) zufolge – „chaotische[n] Entfaltung unsres Religionswesens“ zum Ausdruck kommt.¹¹ Daraus gingen unterschiedliche Entwürfe neuer Religionen hervor.¹² Entscheidend

diskutiert, wenn darauf Bezug genommen wird, dann im rassenideologischen Kontext und in diesem Zusammenhang wiederum vor allem bezogen auf die Kunst. S. hierzu etwa Ludwig Wilser, *Germanischer Stil und deutsche Kunst*, Heidelberg 1899, Hans F.K. Günther, *Rasse und Stil. Gedanken über ihre Beziehungen im Leben und in der Geistesgeschichte der europäischen Völker, insbesondere des deutschen Volkes*, München 1926, u. Ludwig Ferdinand Clauß, *Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart*, München 1926, hier bes. 5-18.

¹⁰ Thomas Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Bd. 1, München 1990, 521.

¹¹ Justus H. Ulbricht, Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998, 499-511, bes. 495; Ernst Troeltsch, Religion, in: David Sarason (Hg.), *Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung*, Leipzig 1913, 533-549, hier: 533. Zur Forschungsgeschichte und zum Forschungsstand der völkischreligiösen Bewegung Uwe Puschner/ Clemens Vollnhals, Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Forschungs- und problemgeschichtliche Perspektiven, in: Dies., *Die völkisch-religiöse Bewegung*, 13-28, hier: 13-18.

¹² Zur religiösen Gemengelage um 1900 s. Ulrich Linse, Säkularisierung oder Neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900, in: *Recherches Germaniques* 27(1997), 117-141, Friedrich Wilhelm Graf, Alter Geist und neuer Mensch, in: Ders., *Die Wiederkehr der Götter. Religionen in der modernen Kultur*, München 2004, 133-178, sowie die Beiträge in: Kerbs/Reulecke, *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, u. von Schnurbein/Ulbricht, *Völkische Religiosität*.

für die völkischreligiöse Thematik sind die seit dem frühen 19. Jahrhundert vornehmlich von Protestanten immer wieder erhobenen Forderungen nach einer nationalen Religion, mit der vor allem die konfessionelle Spaltung überwunden werden sollte.¹³ Hierbei beriefen sich die Völkischreligiösen und mit ihnen auch die Architekten des Neuheidentums insbesondere auf Paul de Lagarde und seinen (in erster Linie an den Protestantismus adressierten) Appell, wonach die „Aufgabe“ der „germanischen Völker“ darin bestehe, „die Religion mit ihrer Nationalität in Beziehung zu setzen“.¹⁴

Aus dieser Forderung resultierte auf der Grundlage des für das völkische Denken konstitutiven Rassenparadigmas und in der Überzeugung, die Rasse begründe die Religion, das Konzept der arteigenen Religion.¹⁵ Bei ihr handelte es sich, wie schon Zeitgenossen feststellten, um eine „Rassereligion“¹⁶. Das belegt etwa die für die Aufnahme in die *Deutschgläubige Gemeinschaft* wie in die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* abzugebende Erklärung, von „germanischer Abkunft und [...] vom Blute einer nichtarischen Rasse frei“ zu sein, „in und durch die Ehe“ das „Blut rein [zu] erhalten“ und die „Kinder in diesem Sinne [zu] erziehen“.¹⁷ Die *Deutschgläubige*

¹³ Uwe Puschner, Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion, in: *zeitenblicke* 5 (2006), Nr. 1 [http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner/index_html].

¹⁴ Paul de Lagarde, Die Religion der Zukunft [1878], in: Ders., *Schriften für das deutsche Volk, Bd. 1: Deutsche Schriften*, hg. v. Karl August Fischer, München² 1934, 251-286, hier: 270.

¹⁵ Uwe Puschner, Rasse und Religion. Die Ideologie arteigener Religionsentwürfe, in: Wolfgang Braungart (Hg.), *Stefan George und die Religion*, Berlin/Boston 2015 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 147), 145-156.

¹⁶ Erhard Schlund, *Orientierung. Eine Hilfe im Weltanschauungskampf der Gegenwart*, Hildesheim/Leipzig 1931, 385.

¹⁷ Aufnahmeurkunde der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, in: *Das Deutsche Buch*, hg. v.d. Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Berlin-Steglitz 2., verm. u. verb. Aufl. 1921, 37, u. gleichlautend in: *Das Deutsche Buch*, hg. v.d. Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Leipzig 3., verm. u. verb. Aufl. 1923 (Reprint, Quellentexte der Konservativen Revolution. Die Völkischen, Bd. 3, Toppenstedt 2007), 68; davon

Gemeinschaft verstand sich als „göttümliche Gemeinschaft kirchenfreier reinrassiger Menschen“. ¹⁸ „Folgt‘ deines Blutes Mahnen,/ du, deutsches Volk, allein,/ dann wird, wie mit den Ahnen,/ Gott wieder mit dir sein“, lautete das deutschchristliche wie neuheidnische völkischreligiöse Credo. ¹⁹

Anders als den Deutschchristen, die das Christentum zu entjudaisieren und zu arisieren suchten, ²⁰ galten den Neuheiden das Christentum als rasse- und artfremde, oktroyierte Religion, die christliche Lebensanschauung als „widerdeutsch“ und die Kirche als „undeutsche“ Institution, ²¹ die überdies systematisch die Glaubenszeugnisse, Kultstätten und Kultrequisiten der vorgeblichen germanischen Vorfahren zerstört habe. Deutschchristen wie Neuheiden waren Antisemiten und der Antisemitismus war ein wesentliches Movens bzw. Teil ihres weltanschaulichen Fundaments. ²²

Neuheidnischer Überzeugung zufolge, sei jedoch auch nach Christianisierung und vielhundertjähriger christlicher Tradition der „unserem Volk naturgemäße Glaube [...] nicht

abweichend Mitgliedsurkunde, in: *Das Deutsche Buch*, hg. v.d. Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Jena o.J. (= Sonderdruck aus Die Nornen, Nr. 11-12, 1913 u., Nr. 1, 1914), 46: „Ich bin Germane und vom Blute einer fremden Rasse frei. Eine Mischehe schloß ich nicht oder werde auch keine solche schließen.“ Die Beitrittserklärung zur Deutschgläubigen Gemeinschaft ist abgedr. in: Philipp Stauff, *Das Deutsche Wehrbuch*, Wittenberg 1912, 206 f.

¹⁸ Brief Apologetische Centrale an Pfarrer Kapler, 11.10.1933; Archiv des Diakonischen Werkes der EKD ADW, CA/AC 214.

¹⁹ Erich Limpach, *Des Blutes Stimme*, in: *Sonnensieg-Jahrweiser für Freunde Deutschen Glaubens 1932*, hg. v. Horst Posern, Beuern o.J., 3.

²⁰ Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, 89-184; Uwe Puschner, *Deutschchristentum. Entstehung – Ideologie – Organisation*, in: Philipp Thull (Hg.), *Christen im Dritten Reich*, Darmstadt 2014, 31-41.

²¹ Ernst Wachler, *Ringbüchlein. Abriß deutscher Weltansicht*, Weimar 1904, Zit. 3. u. 10.

²² Uwe Puschner, *Völkischer Antisemitismus*, in: *Jüdische Lebenswelten. Von der Antike bis zur Gegenwart (= Zivilisationen & Geschichte, Bd. 40)*, hrsg. v. Ernst Baltrusch u. Uwe Puschner, Frankfurt a.M. u.a. 2016, S. 267-283.

tot, nur verschüttet“.²³ Neuheidnische Propheten machten sich dementsprechend ans Werk, die verborgenen Überlieferungen der Ahnenreligion aufzuspüren, um sie „[a]rtgemäß“ und insbesondere „zeitgemäß“ zu erneuern.²⁴ Unter Ausblendung der historischen und gattungsspezifischen Kontexte erhoben sie neben der taciteischen „Germania“, dem „vornehmste[n] Zeugnis“ und der „früheste[n] aller Volkskunden“, die – von einzelnen Neuheiden und ihren Anhängern zur „nordische[n] Bibel“ stilisierten – isländischen eddischen Überlieferungen in den Rang zentraler „Urkunden“ vorchristlicher germanischer Religion.²⁵ Daneben wähten sie in den von Jacob (1785-1863) und Wilhelm Grimm (1786-1859) kulturnational

²³ Ernst Wachler, Über die Zukunft des deutschen Glaubens. Ein philosophischer Versuch, Freiberg/Sachsen 1930 (= Irmisul. Schriftenreihe für Junggermanische (eddische) Religion und Weltanschauung, H. 44) [Berlin 1900], Zit. 15.

²⁴ Alfred Müller, *Die neugermanischen Religionsbildungen der Gegenwart. Ihr Werden und ihr Wesen*, Bonn 2., unveränd. Aufl. 1934 (= Untersuchungen zur allgemeinen Religionsgeschichte, H. 6), 51.

²⁵ Wachler, *Ringbüchlein*, Zit. 19, 20 u. 21; s. hierzu die quellenkritischen Anmerkungen von dem später dem völkischen Denken affinen Andreas Heusler, *Die altgermanische Religion*, in: Paul Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*, T. 1, Abt. III/1: *Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion*, Leipzig, Berlin 2., verm. u. verb. Aufl. 1913, 258-272, 258 f., sowie zu den Auseinandersetzungen um die Rolle der Edden für die Glaubenspraxis Müller, *Neugermanische Religionsbildungen*, 19, u. Katrin Riedel, *Von Gott und den Göttern. Eine komparative Untersuchung der neuheidnischen Germanischen Glaubens-Gemeinschaft(en)*, in: *ZRGG* 66 (2014), 270-294, hier: 286. Zur völkischen Edda-Rezeption s. Julia Zernack, *Germanische Restauration und Edda-Frömmigkeit*, in: Richard Faber (Hg.), *Politische Religion – religiöse Politik*, Würzburg 1997, 143-160, dies., *Germanische Altertumskunde. Skandinavistik und völkische Religiosität*, in: von Schnurbein/Ulbricht, *Völkische Religiosität*, 227-253, Debora Dusse, *Eddamythen, Neomythen, Weltanschauungscodes. Zur Transformation eddischer Überlieferungen im Kontext völkischer Weltanschauung*, in: Uwe Puschner/G. Ulrich Großmann (Hg.), *Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert*, Darmstadt 2009, 233-244, u. Sven Neufert, „Aus dunklen Tiefen empor zu lichten Höhen“. Die Edda- Rezeption in der völkischen Theater- und Festkultur, in: Katja

aufbereiteten ‚deutschen‘ Märchen, Sagen und Mythen sowie in dem im Verlauf des 19. Jahrhunderts wiederbelebten bzw. erst geschaffenen ländlichen und Volks-Brauchtum (wie z.B. Sonnwend- und Johannisfeuer) verborgene Elemente germanischer Religiosität und germanischen Kultes.²⁶

Diese vermeinten sie, mit Hilfe des ariosophischen Konstrukts des Erb-Erinnerns, mit dem im Unterbewusstsein, in der „Stimme des Blutes“ bzw. in der Rassenseele bewahrten und verschlüsselt überlieferten Wissen aus vorchristlicher germanischer Zeit freilegen und die nur schemenhaft überlieferte religiöse Welt der Germanen erfahrbar machen zu können.²⁷ In den Worten eines Völkischreligiösen:

„Wo der Faden der Geschichte abbricht und der Forscherblick der strengen Wissenschaft auf undurchdringliches Dunkel

Schulz (Hg.), *Eddische Götter und Helden. Milieus und Medien ihrer Rezeption*, Heidelberg 2011, 267-289.

²⁶ S. hierzu beispielhaft Wachler, *Ringbüchlein*, 23-26, Philipp Stauff, *Märchendeutungen. Sinn und Deutung der deutschen Volksmärchen*, Leipzig 2. verst. Aufl. 1921 (¹1914) u. Kai Detlev Sievers, *Völkische Märcheninterpretation. Zu Joachim Kurd Niedlichs Mythen- und Märchendeutungen*, in: Christoph Schmitt (Hg.), *Homo narrans. Studien zur populären Erzählkultur. Festschrift für Siegfried Neumann zum 65. Geburtstag*, Münster u.a. 1999, 91-110. Zu den Sonnwendfeiern s. August Michaelson, *Unsere Sonnenwendfeier*, in: *Widar. Deutschgläubiges Kampfblatt* 26 (1934), Folge 4 (Reprint 23-26, 1933-1936, Berlin 1984), 8, L., *Unsere Wintersonnenwende*, in: *Widar* 26 (1934), Folge 8, 47 f., E.-G. Klug, *Zur Sonnenwende*, in: *Widar* 27 (1936), Folge 1, 5, sowie die Beiträge von Hubert Cancik, *Sommersonnenwende* Berlin 1933. Zur Herstellung eines nationalsozialistischen Kultes, in: Judith Baumgartner/ Bernd Wedemeyer-Kolwe (Hg.), *Aufbrüche, Seitenpfade, Abwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert*. Festschrift für Ulrich Linse, Würzburg 2004, 177-184, u. Konrad Köstlin, *Lönssteine, Jahnhügel und Sonnenwende. Völkische Ortsbesetzungen in Österreich*, in: Puschner/Großmann, *Völkisch und national*, 110-127, hier: 114-117.

²⁷ Ernst Wachler, *Christentum und Sittlichkeit*, in: *Hammer. Blätter für deutschen Sinn* 8 (1909), Nr. 170, 443-445, Zit. 444; zum Begriff Erinnerung s. Ingo Wiwjorra, *In Erwartung der „Heiligen Wende“ – Herman Wirth im Kontext der völkisch-religiösen Bewegung*, in: Puschner/Vollnhals, *Die völkisch-religiöse Bewegung*, 399-416, hier: 411 f.

stößt, oder der Streit der Meinungen kein Ende nehmen will, da kommt das ‚Erbgedächtnis‘ zu Hülfe, das die uns umgebende, grauenvolle Nacht blitzartig erhellt. Unser Bestes stammt aus diesem tiefen geheimnisvollen Erbgedächtnis und nur Gottbegnadete bringen es mit auf die Welt, jenes im Unterbewußtsein schlummernde Erinnern aus früheren Erdenleben, gegen das alle Geschichts-Fälschungen machtlos sind. Dieses Erbgedächtnis sieht, was in den geschichtlichen Darstellungen meist verschleiert ist, den wahren Grund und Zusammenhang der Dinge. [...] Man kann das Zukünftige ahnen, aber auch des längst Vergangenen sich ahnend erinnern.“²⁸

Bei den verschiedenen Glaubenszeugnissen handelte es sich „um synkretistische Artefakte aus Überlieferungen der Kunst-, Literatur- und Kulturgeschichte, aus Partikeln unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen (u.a. Altgermanistik, Runenkunde, Vor- und Frühgeschichte, Theologie, Ethnologie, Volkskunde, Rassentheorie) und [...] Phantasieprodukte ihrer Urheber“.²⁹ Sie werden ergänzt um zahllose eigene literarische Produktionen, wie Dramen („Weihespiele“), Romane, Erzählungen,³⁰ um ideologisch aufbereitete Nachdichtungen, vornehmlich von Edda-Stoffen, und um Anthologien, wie die zwischen 1904 und 1941 in sieben, immer wieder veränderten Auflagen und in 30 000 Exemplaren erschienene ‚Germanen-Bibel‘ mit – so der Untertitel – ‚heiligen Texten germanischer Völker‘ aus der Feder „deutsche[r] Propheten“.³¹

²⁸ Gustav Hildebrandt, Die Christusfrage, in: *Heimdall. Zeitschrift für deutsche Art* 26 (1921), 13-15, Zit. 15.

²⁹ Ulbricht, *Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen*, 501.

³⁰ Sven Neufert, *Edda-Rezeption*, 274, hat allein vom eddischen Balder-Stoff 120 Dramen erfasst.

³¹ Wilhelm Schwaner (Hg.), *Jung-Germanen-Bibel. Aus heiligen Zeiten unseres Volkes*, [Berlin-]Schlachtensee 1920, Zit. 3; zu Schwaner, der Germanenbibel und seinem völkisch(religiös)en Engagement s. Uwe Puschner, Wilhelm Schwaner, in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 23, Berlin 2007, 783 f.

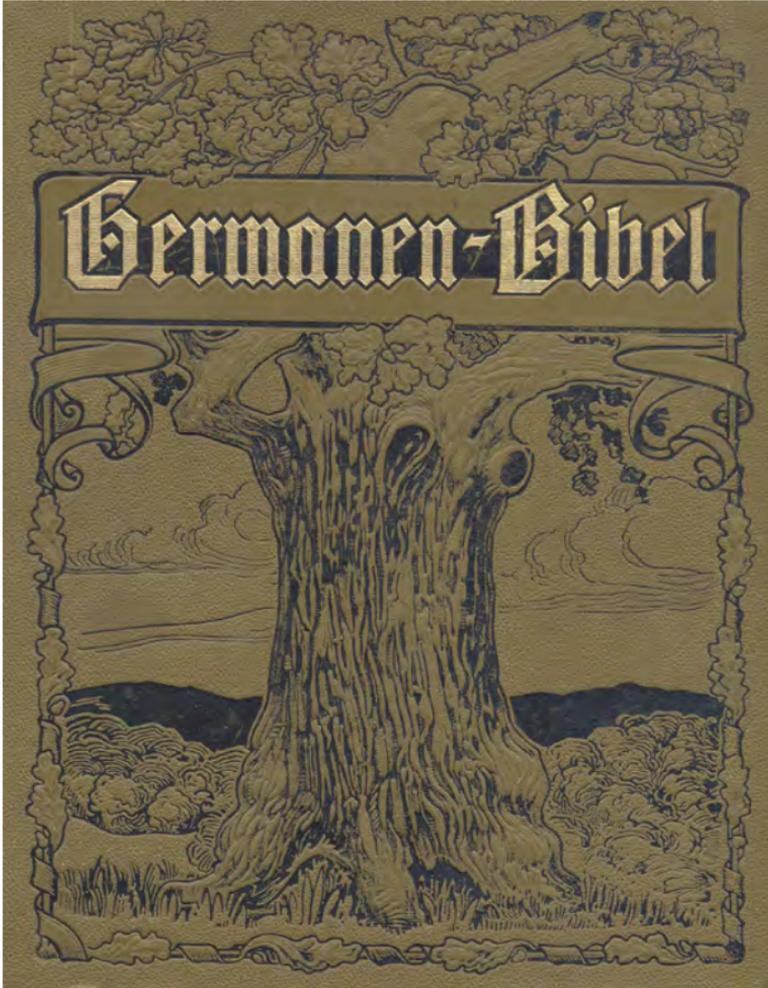


Abb. 1

Cover der von Wilhelm Schwaner herausgegebenen „Germanen-Bibel. Aus heiligen Schriften germanischer Völker“ (1905).

Das immer wieder, meist mit spöttischem Unterton geäußerte Diktum, es handle sich bei Neuheiden und Neuheidentum um „Wotansanbeter“ und um einen „Wotanskult“,³² ist irreführend. Es ging den Neuheiden, schon aufgrund der Überlieferungsproblematik, nicht darum, die „germanische Urreligion“ in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederzuerwecken, zumal diese, wie sie es formulierten, „endgültig umgebracht“ sei und dem „jetzigen grundgeänderten Lebens- und Zeitumstände nicht mehr Genüge tun“ könne: „Wohl aber kann und muß ihr für alle Zeiten und Zustände unseres völkischen Lebensganges Richtung bestimmender Gedanken- und Weltanschauungsfruchtkern wieder zur lebendigen, fortan christlich unverstörten Keimung im vorher wohl zu bereiten Boden unseres Volksbewußtseins gebracht werden.“³³

Die (eddischen) Götter werden neuheidnischem Denken zufolge nicht als real, sondern als Ideen, Prinzipien, Werte,³⁴ als „gemüt- und sinnvolle Abstraktion der Erscheinungswelt“ gedacht und sie sind in diesem Sinne handlungsleitend.³⁵ Neuheidnische Vordenker sind insofern gegenwarts- und

³² Hellmuth von Müller-Berneck, *Wie ich deutsch-völkischer Christ und ein Vorkämpfer für bäuerliche Siedlung im Großen wurde. Religiöse, soziale, kulturelle und wirtschaftliche Streifblicke in deutscher Not 1920-1926*, Dresden o.J. [1926], Zit. 53; Heinrich Frick, *Religiöse Strömungen der Gegenwart. Das Heilige und die Form*, Leipzig 1923 (= Wissenschaft und Bildung, Bd. 187), Zit. 116. S. auch die ausführliche neuheidnische Erörterung von Anne Posern, *Wodansanbeter?*, in: *Sonnensieg-Jahrweiser für Freunde Deutschen Glaubens 1930*, hg. v. Horst Posern, Beuern o.J., 72 f.

³³ Adolf Harpf (1919) zit. n. Erhard Schlund, *Neugermanisches Heidentum im heutigen Deutschland*, München 2. Aufl. 1924, 30; hierzu Müller, *Die neugermanischen Religionsbildungen*, 51.

³⁴ Darauf verweist auch Heusler, *Altgermanische Religion*, 271, mit der Feststellung, dass die Götter, „wo sie für die Kultur der Gegenwart etwas bedeuten, da sind es die alten Namen mit neuem Inhalte.“

³⁵ [Otto Sigrid Reuter], *Sigfrid oder Christus?! Kampfuf an die germanischen Völker zur Jahrtausendwende*, von einem Deutschen, Leipzig 1910 (Reprint Quellentexte zum wissenschaftlichen Studium der Zeit- und Geistesgeschichte. Deutschgläubige Bewegung, Quelle I, Toppenstedt 1976), Zit. 33.

zukunftorientiert, gerade weil für sie arteigene Religion angeboren ist:

„Nicht aus alten Büchern holen wir die Götter der Altvordern. In deiner Brust, du deutscher Mensch, quillt die deutsche Religion [...] Wahre Religion ist immer da; sie ist geboren mit dem Menschen als Gotteswerk und unzerstörbar, und so lehrt schließlich auch die deutsche Geschichte, daß es die deutsche Religion immerdar gegeben hat.“³⁶

Neuheidnischen Vorstellungen zufolge trägt der „Deutsche [...] die ganze Welt in seinem Innern: Gott und die Kreatur. Aber nebeneinander können die beiden nicht bestehen; wo Gott geboren wird, da muß die Kreatur verschwinden. So ist es der Held im deutschen Menschen, der das Gemeine überwindet und Gott im Gemüte erlöst und befreit. Deutsche Religion ist Selbstverantwortung und Selbsterlösung, d.h. der Durchbruch des göttlichen Lichtes durch das Dunkel in uns.“³⁷

Die in der Formel „Gott in uns“³⁸ manifestierte Auffassung von einer „Glaubensgesinnung, deren Erlebniswerte im eigenen Blute schlummern“ und die durch die „Kraft des [ariosophischen] Erberinnerns“ reaktiviert werden könne,³⁹ nährte in Verbindung mit dem der völkischen Rassenideologie eingeschriebenen Superioritätsparadigma die Heilsgewissheit der eigenen Auserwähltheit und den daraus abgeleiteten Auftrag zur Rettung des deutschen Volkes, wenn nicht gar der

³⁶ [Otto Sigfrid Reuter], *Religion deutsch. Vom Verfasser „Sigfrid oder Christus?!“* Sonderabdruck aus der Staatsbürger-Zeitung vom 10. November 1911, Berlin 1911, 4.

³⁷ Ernst Hunkel, Von der Auferstehung deutscher Volksreligion, in: Alfred Fritsch/Ernst Hunkel, *Unsere Volksreligion, die Sehnsucht nach ihr von heute, die Erfüllung in Zukunft*, Oranienburg-Eden o. J. [1915] (= Viertes der vier Bücher des Deutschen Kulturbundes), 25-40, 37 f.

³⁸ Bekenntnis und Wahrheit, in: *Das Deutsche Buch* (1921), 29-32, Zit. 31, *Das Deutsche Buch* (1923), 42-47, Zit. 46. S. in diesem Zusammenhang Riedel, Von Gott, 288.

³⁹ Alfred Conn, *Warum deutschgläubig?*, Leipzig 1934/36, Zit. 99; Max Robert Gerstenhauer, *Was ist Deutsch-Christentum?*, Berlin-Schlachtensee 1930, Zit. 37.

Menschheit. Man verstand sich als Gottmenschen und bezeichnete sich als „Blaublunde“, in denen sich völkischer Lesart zufolge Himmel und Sonne materialisierten. Die „arischen Farben“ blau und gold/gelb waren insofern die Symbolfarben zahlreicher, insbesondere völkischreligiöser Organisationen.⁴⁰ Die *Deutschgläubige Gemeinschaft* führte mit einer stilisierten sogenannten eddischen Gaumensperre 1935 ein wesentliche Elemente deutschgläubiger Glaubensüberzeugungen symbolisierendes Abzeichen ein: ein „goldenes Schwert auf himmelblauen Grunde“.⁴¹

⁴⁰ Wilhelm Schwaner, Rasse und Religion, in: *Upland. Blatt für Religion und Heimat* 3 (1914), Zit. 25; Karlheinz Weißmann, *Schwarze Fahnen, Runenzeichen. Die Entwicklung der politischen Symbolik der deutschen Rechten zwischen 1890 und 1945*, Düsseldorf 1991, 44f., u. Puschner, *Völkische Bewegung*, 91.

⁴¹ Weitere Beschlüsse des Reichstags, in: *Widar* 25 (1935), Folge 12, 45. S. hierzu u. zu ihrer Bedeutung die Abbildung in: *Widar* 26 (1935), Folge 8, 45, u. Alfred Conn, *Der Wahn vom völkischen Staat auf christlicher Grundlage*, Hamburg 1928, 28-31. Der Fenriswolf, ein Symbol des Bösen, steht in den exegetischen, grundlegende deutschgläubige Glaubensüberzeugungen ausdrückenden Worten Conns „am Ende der Welt, haßverzerrt die Zähne fletschend, mit rinnendem Geifer und heult entsetzlich. Sein Rachen ist so gewaltig, daß sein Oberkiefer den ganzen Himmel und sein Unterkiefer die ganze Erde umspannt. [...] Wenn schon das Weltall nicht Raum genug hat für den aufgesperrten Rachen, dann ruht unsere Schöpfung völlig in diesem giftgeifernden Schlunde, und ein Biß genügt, alles Seiende zu zermalmen. Da schoben ihm die Götter ein Schwert in das Maul, so daß der Griff im Unterkiefer seine Stütze fand, die Spitze aber im oberen Gaumen steckte; das ist die Gaumensperre des Wolfes. Es ist derselbe Gedanke wie bei der [Mitgard-]Schlange. Dort die Welt vom Bösen umklammert, hier im Rachen der Gott hassenden, Vernichtung anstrebenden, schöpferfeindlichen Niedertracht. Ist das nicht ein Abbild unserer Zeit? Ruht unsere Gegenwart doch wahrlich im Rachen der Bosheit und widergöttlichen Gemeinheit. Alle Bande der Sitte und des Anstandes scheinen sich zu lösen, eine körperliche, geistige und sittliche Verwahrlosung nimmt von der ganzen Menschheit Besitz, so daß sich kaum einer ihr entziehen kann. Rohheit, Ehrlosigkeit, Selbstsucht und Mangel aller Ehrfurcht sind die Kennzeichen unserer Zeit. Unsere Großstätte sind so recht die Brutstätten der Menschenschändung. [...] Wahrlich, wir leben so recht im Rachen der Gemeinheit. Ein Biß

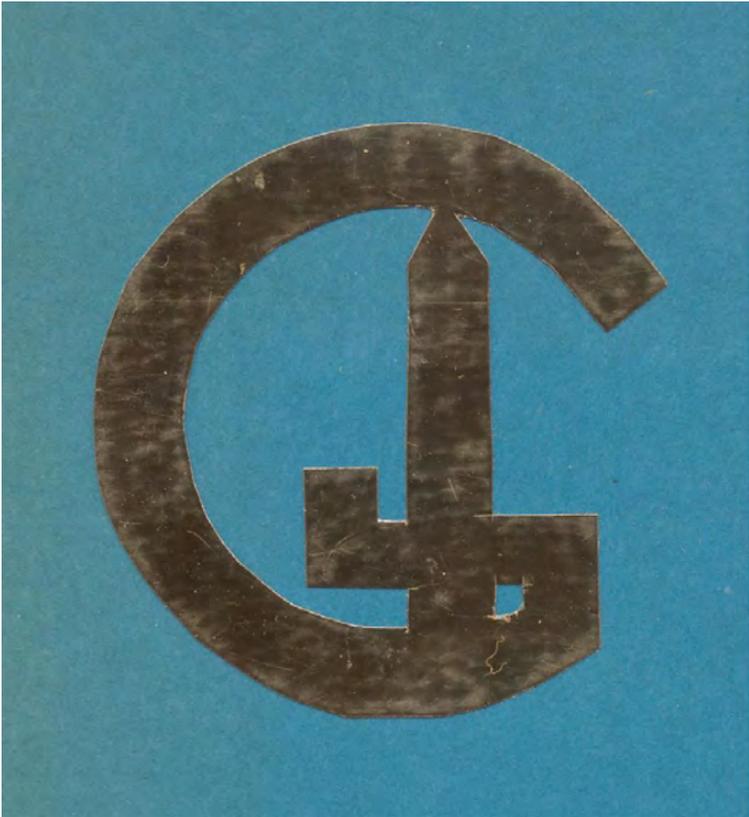


Abb. 2 a

Signet der Deutschgläubigen Gemeinschaft auf dem blaugrundigen Cover der Eigendarstellung der Geschichte der Gemeinschaft; Deutschgläubig. Eine Geschichte der Deutschgläubigen Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu den zeitgenössischen völkisch-religiösen Gründungen des XX. Jahrhunderts, hrsg. v. d. Deutschgläubigen Gemeinschaft, Bd. 1-3, o.O. 1968-1976.

kann uns zermalmen. Die Wogen der vor Blut und Ehre nicht haltmachenden nackten Machtgier scheinen uns jeden Augenblick verschlingen zu wollen. Was kann uns da noch glauben machen, was kann uns vor völliger Verzweiflung retten? Das goldene Götterschwert im Rachen des Wolfes. Wohlgemerkt: wenn der Knauf im Unterkiefer steht, die Spitze aber im Oberkiefer, und der Rachen das ganze Weltall umspannt, dann durchdringt dieses Schwert senkrecht die ganze Schöpfung, ist ihr Mittelpunkt, ihre Achse [...]. Mithin ist es die von den Göttern gegebene heilige

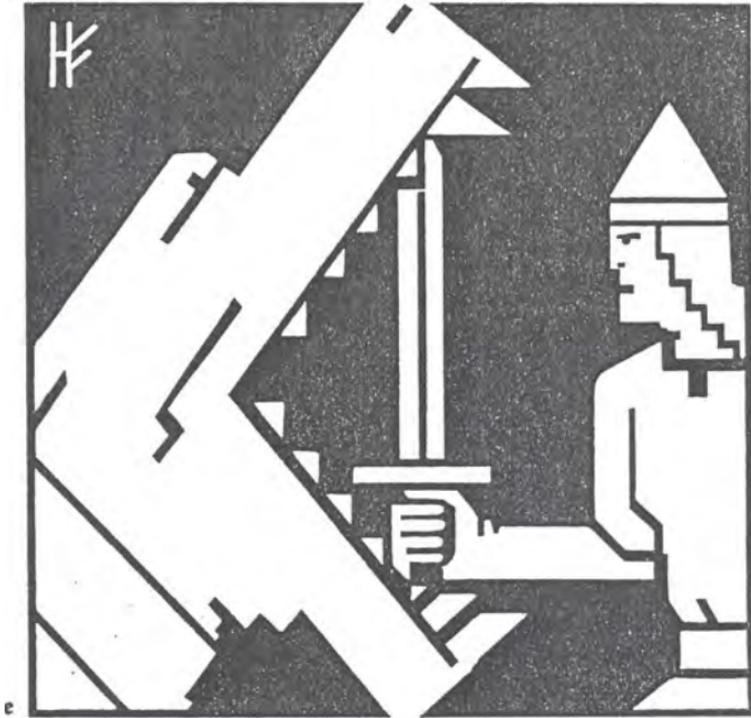


Abb. 2 b

Zeichnung Hans Försters einer „Gaumensperre“ für den das Böse symbolisierenden eddischen Fenriswolfes mit einem Schwert im Maul; Wi-dar. Deutschgläubiges Kampfblatt 26 (1935), Folge 8, S. 45.

Ordnung, welche die Gesetzmäßigkeit alles Geschehen verbürgt, damit auch Dauer und Beständigkeit sichert; es ist das Ordnung Schaffende im Chaos. Dieses Schwert, das unsichtbar die ganze Schöpfung durchragt und doch in jedem winzigen Geschehen aufgezeigt werden kann, steht auch in eines jeden Menschen Herzen hoch aufgerichtet gegen die tierisch bösen Triebe und Lüste als immer wachendes, immer gegenwärtiges Gewissen. Es ist als Grund des Guten Gott gleichzusetzen. [...] So wohnen wir denn im Rachen des Wolfes, lebend nur von der Hilfe Gottes. Unsere Aufgabe ist es, Gott zu stärken, das Schwert zu stützen.“

Neuheidnischer Kult und religiöse Praxis

Parallel zu den in ihren Grundlagen skizzierten diesseitsorientierten Glaubensparametern widmeten sich die Neuheiden mit Verve den Organisationsstrukturen und vor allem den Feiern und Festen, dem Kult und den Riten ihrer Gemeinschaften. Dabei sind die „Formen des religiösen Brauches [...] innerhalb der einzelnen Gemeinschaften durchweg gleich oder ähnlich“.⁴² Kult, Riten und Feste einschließlich der Symbole sind elementar für Identitätsstiftung, Gruppendynamik und Selbstvergewisserung der Einzelnen als Mitglieder der Religions- und völkischen Gemeinschaft.⁴³ Ein kollektiver Schwur in einer an freimaurerisches Ritual und den für das völkische Denken charakteristischen Einfluss des deutschen Idealismus erinnernden Anleitung für die Abhaltung von Weiheabenden und Weihediensten bringt diese gruppenkonstitutiven Funktionen zum Ausdruck:

„Ich schwöre und gelobe und will ein Elender heißen unter meinen Brüdern und Schwestern reinen Strebens, Wollens und Tuns, wenn ich nicht, wie sie, meines ganzen Seins volle Kräfte anwende, um den Schwur meiner ganzen Seele wahr zu machen in Gedanken, Worten und Werken: daß ich treuer Anhänger sein will eines Bundes, in dem sich Männer und Frauen einen, um jene Ideale anzuerkennen und zu bestätigen. Mit allem Fleiß und mit aller Treue im Gewissen, das mich mahnen möge an jede Verfehlung wider seine Lehren und Grundsätze, mich lohnen möge mit Worten der Anerkennung und der Aneiferung für alles Gute, das ich vollbringe und zu vollbringen strebe. Und mich beseligen möge durch das Gefühl heiliger Gottnähe, wenn ich meinen Willen richte auf die Erforschung der hohen Geheimnisse des Lebens, des Seins und Werden unsrer Seelen und auf die Bestimmung des ganzen Menschengeschlechts zu einer

⁴² Müller, *Die neugermanischen Religionsbildungen*, 57.

⁴³ Zum völkisch(religiösen) Gemeinschaftsdenken s. Uwe Puschner, *Gemeinschaft – Annäherungen an einen Schlüsselbegriff im völkischen und völkischreligiösen Denken*, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010 (= *theologie.geschichte*, Beiheft 1), 97-114.



Abb. 3

Beispiel für einen germanischer Weihedienst der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft; Das Deutsche Buch, hrsg. v. der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Berlin-Steglitz ²1921, S. 55.

Glückseligkeit und Vollendung, die ihren Anfang nimmt und ihr Ende finden muß in der göttlichen Allliebe und ihrer Betätigung im Verkehr der Menschen und Geister untereinander. Also wal- tet es die heilige Urkraft, die wir ahnend loben und preisen unter dem hohen Namen der Gottheit, des Gottes der Reinheit und Weisheit, der Gnade und Liebe. Der da war, ist und sein wird in allen Himmeln und auf Erden von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen! Amen! Amen!⁴⁴

Kult und Ritual (wie auch die Symbole, insbesondere das Hakenkreuz, und Ritualgerätschaft – im Falle der Germanen- gläubigen – der Weihehammer)⁴⁵ trugen wesentlich zur Vergesellschaftung der Gemeinschaftsmitglieder bei, besonders von Neuaufgenommenen, die damit „auf die gruppenkonstituierenden Werte eingeschworen“ wurden. Kult und Ritual dienten zudem der Selbstlegitimierung und vor allem der „Bestätigung [eines] charismatisch aufgeladenen

⁴⁴ Gustav Köhler, Auf welche letzten Ziele richtet der deutsche Geist- und Edelmensch sein Leben und Streben? IV. Ritual für die Abhaltung von Weiheabenden, in: *Die Nornen. Halbmonatsschrift für deutsche Wiedergeburt und ario-germanische Kultur* 2 (1913), Nr. 1, 18-20, Zit. 19.

⁴⁵ S. hierzu Weißmann, *Schwarze Fahnen*, 46 f., 67-71 u. 194-198. Die Bedeutung von Hakenkreuz und Hammer erläutert Ludwig Fahrenkrog, *Germanische Glaubens-Gemeinschaft*, Leipzig o.J. [~ 1930] (= Jung-deutsche Religion 1), 2 f.: „Der Sinn des Zeichens ist Licht und Tat. Das Hakenkreuz ist Sonnen- und Lichtzeichen und ist und war die heilige Rune der Germanen. Der besonders betonte religiöse Charakter des Zeichens der GGG spricht sich durch die – dem Rund der Sonne mehr entsprechende – Kreislinie ihres Sonnenrades aus. [...] Es ist keine Fahne, kein Feldzeichen oder Symbol, das nicht zugleich im Herzen ihrer Verfechter ein Gelöbnis auslöste. Wer das Hakenkreuz trägt, will sein: ein Kämpfer und Künder des Lichtes – wenn anders ihm der Sinn des Sonnenzeichens bewußt geworden ist. Licht ohne Tat ist Schein-heiligkeit. Licht und Tat gehören zusammen. Der Hammer bezeichnet die Tat und die Tapferkeit. Seine Rune ist der Buchstabe T. Als Vertreter der Tat und der Tapferkeit galten unsern Altvordern Thorr und Tyr. Wo der Hammer Thorr's hinfiel, da blitzte es auf – da wurde es Licht! Nur die Tat löst leben und Licht.“ Ein Weihehammer der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft ist abgebildet in: Bernd Henningsen/ Janine Klein/ Helmut Müssener/ Solfried Söderlind (Hg.), *Wahlverwandtschaft. Skandinavien und Deutschland 1800 bis 1914*, Berlin 1997, 151.

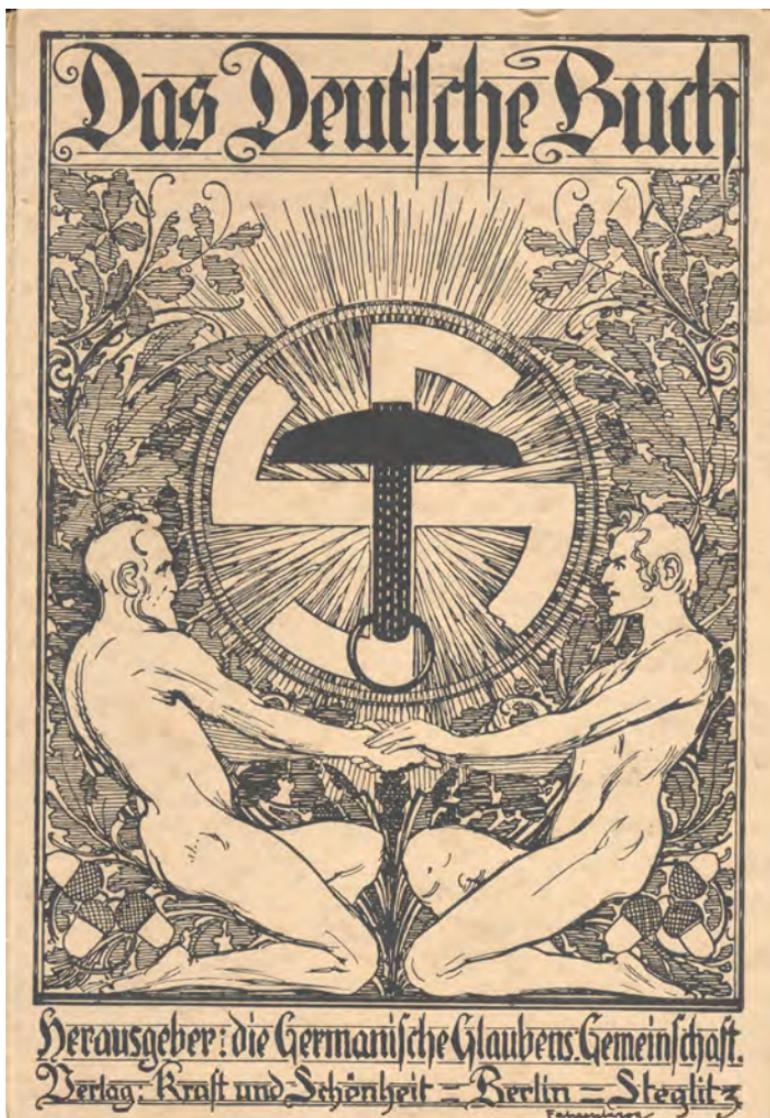


Abb 4

Symbole und Kultgeräte der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft: Hakenkreuz und Hammer auf dem von Ludwig Fahrenkrog gestalteten Cover „Das Deutsche Buch“ (1921).

Elitebewußtseins“, das allgemein völkischen und besonders neuheidnischen Gemeinschaften eignete und womit man sich als exklusive, als „verschworene Gemeinschaft“ von der zeitgenössisch negativ konnotierten, bedrohlichen „Masse“ absetzen sowie von der religiösen Konkurrenz, vor allem vom Christentum und den Kirchen abgrenzen wollte und konnte.⁴⁶ Eine wichtige Funktion hatten Kult und Ritual nicht zuletzt auch mit Blick auf die Organisationsstrukturen der Gemeinschaften, indem sie den Zusammenhalt der häufig verstreut lebenden Mitglieder gewährleisten sollten.⁴⁷

Anders als die öffentliche und publizistische Präsenz der deutsch- und germanengläubigen Völkischreligiösen vor und besonders nach dem Ersten Weltkrieg und die massive Resonanz darauf (meist seitens von – bis 1933 vornehmlich katholischen – Kirchenvertretern) suggeriert, hatten die einzelnen neuheidnischen Gemeinschaften nur wenige Mitglieder. Die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* zählte 1914 120 bis 150 Mitglieder, die *Deutschgläubige Gemeinschaft* 1919 ca. 110. Für die Mehrzahl der Gemeinschaften liegen keine Mitgliederzahlen vor.⁴⁸ Mit Ausnahme der jährlichen Gemeinschaftstreffen spielte sich der religiöse Alltag in der Regel im privaten familiären Raum ab bzw. dort, wo mehrere Mitglieder an einem Ort lebten, in der lokalen Gemeinschaft. Daher wurden für die religiöse Praxis in den Familien („Herdstätten“) und Ortsgruppen, für die es nur spärliche, öffentlich zugängliche Überlieferungen gibt, in den Gemeinschaftsblät-

⁴⁶ Zu den völkischen Anschauungen zur „Masse“ s. Oliver Saal, „Masse und völkische Gesellschaftskritik im Kaiserreich. Eine Untersuchung der Zeitschrift „Hammer“ (1902-1914), in: Uwe Puschner/Christina Stange-Fayos/Katja Wimmer (Hg.), *Laboratorium der Moderne. Ideenzirkulation im Wilhelminischen Reich/Laboratoire de la modernité. Circulation des idées à l'ère wilhelminienne*, Frankfurt a.M. u.a. 2015 (= Zivilisationen & Geschichte, Bd. 31), 191-202, bes. 200-202.

⁴⁷ Justus H. Ulbricht, Klänge „deutschen Wesens“. Feiern, Rituale und Lieder deutschreligiöser Gruppierungen, in: Richard Faber (Hg.), *Säkularisierung und Resakralisierung. Zur Geschichte des Kirchenlieds und seiner Rezeption*, Würzburg 2001, 129-144, hier: 137.

⁴⁸ Puschner, *Völkische Bewegung*, 261 u. 386 f.

tern oder als Monographien Handreichungen publiziert. Die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* brachte 1913/14 mit dem mehrfach aufgelegten „Deutschen Buch“ eine Art germanengläubigen Katechismus für den Haus- und Gemeinschaftsgebrauch heraus, der neben dem religiösen Bekenntnis u.a. Beispieltexthe für die Lebens- und Jahresfeste (Geburt, Adoleszenz, Heirat, Tod sowie Wintersonnenwende/Weihnachten, Ostern, Hohe Maien/Pfingsten, [Hammerfahrt/Christi Himmelfahrt], Sommersonnenwende, [Erntefest]) enthält.⁴⁹ (Die Deutsch- und Germanengläubigen übernahmen die Jugendweihe an Stelle der Konfirmation von den Freireligiösen.⁵⁰) Der damalige Amtmann der *Deutschgläubigen Gemeinschaft* von Groß-Berlin veröffentlichte wenige Jahre später ein „Deutsches Gesangbuch“ mit eigenen oder umgedichteten und den religiösen deutschgläubigen Glaubensvorstellungen

⁴⁹ *Das Deutsche Buch* (1913/14), 10-22; *Das Deutsche Buch* (1921), 38-61; *Das Deutsche Buch* (1923), 69-107. Fahrenkrog, *Germanische Glaubens-Gemeinschaft*, 15, erläutert dazu: „Wir feiern: 1. die Wintersonnenwende oder Weihnacht als ein Fest der Freude und des wiederkehrenden Lichtes; 2. das Osterfest als das Fest des Sieges über die Finsternis und der Auferstehung in der Natur; 3. das Pfingstfest (Hohe Mayen) als das Fest Gottes in der Natur und des Erwachens des deutschen Geistes; 4. die Sommersonnenwende als das Fest der Fülle und Sonnenhöhe. Im gleichen feiern wir: 1. das Lebensfest als das Fest der Geburt eines neuen Menschen; 2. die Jugendweihe als Feier des Eintritts in den Kreis der Wehre und Verantwortung; 3. die Hochzeit als Krönung der Liebe zweier Menschen und als Fest der Errichtung einer neuen Herdstätte; 4. die Totenweihe als den Tag der Vollendung, nach dem altnordischen Spruch: Nach diesem fahren wir in das andere Licht.“ S. auch zur germanengläubigen „Weihelehre“ Karl Konrad, *Germanische Religion. Ein Leitfadens zu ihrer Erneuerung*, Mühlhausen 1926, 63-89. Hierzu Müller, *Die neugermanischen Religionsbildungen*, 58 f.

⁵⁰ *Das Deutsche Buch* (1913/14, 1921 u. 1923), 11-13, 41 f. u. 74-76. Zur bei den Deutschgläubigen Glaubensleite genannten Jugendweihe s. Alfred Conn, Gedanken zur Glaubensleite, in: *Widar* 24 (1933), Folge 7, 26, u. Entwurf zu einer Glaubensleite, in: *Widar* 25 (1934), Folge 6, 22.

angepassten Morgen-, Abend- und Nachtliedern und Liedern zu den Jahreszeiten und Festen.⁵¹

Die Feststellung im Vorwort, dass das „Deutsche Gesangbuch“ kein „Kodex‘ deutschgläubiger Lieder“ sei⁵², verweist auf den für die religiöse Praxis bestimmenden einzigen deutschgläubigen Gemeinschaftsgrundsatz. Danach sind „Lehre und Brauchtum frei“;⁵³ es ist „niemand gebunden [...], anders zu halten, als was ihm zu einem wahrhaftigen deutschen Leben oder zu deutscher Religion sein Gewissen und redlicher, ernster und fester Wille lehrt.“⁵⁴ Die deutschgläubigen Religionsstifter lehnten zum einen unter Berufung auf Tacitus, demzufolge in freizügiger völkischer Auslegung die „germanischen Vorfahren“ keinen „eigentlichen Priesterstand“, keine „eigentümlichen Religionsformen“ und keine festgeschriebenen, kanonischen „Glaubenssätze“ gekannt hätten, und zum anderen in der Überzeugung, „daß ganz allein das Grundgefüge einer Willens- und Rassengemeinschaft

⁵¹ Ernst Hunkel, *Deutsches Gesangbuch. 1. Teil: Tag und Nacht. Jahreszeiten und Feste*, Sontra 1919.

⁵² Hunkel, *Deutsches Gesangbuch*, Vorwort.

⁵³ Alfred Conn, *Wie wir Gott nicht sehen. Eine Auseinandersetzung mit Freund und Feind*, Leipzig 1933, Zit. 165. S. hierzu Heinz Bartsch, *Die Wirklichkeitsmacht der Allgemeinen Deutschen Glaubensbewegung der Gegenwart*, Breslau 1938 (Reprint Quellentexte zur Konservativen Revolution. Die Völkischen, Bd. 2, Toppenstedt 2007), 19-24.

⁵⁴ Otto Sigfrid Reuter zit. n. *Deutschgläubig. Eine Geschichte der Deutschgläubigen Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu den zeitgenössischen völkisch-religiösen Gründungen des XX. Jahrhunderts*, hg. v. d. Deutschgläubigen Gemeinschaft, Bd. 1, o.O. 1968 (= Beilage zum „Ring der Treue“), 144. S. hierzu auch Otto Sigfrid Reuter, *Deutschgläubigkeit*, in: *Widar* 25 (1934), Folge 4, 13. Wiederholt wird in Bezug auf die Deutschgläubige Gemeinschaft auf das „Deutsche Gelöbnis“ als deutschgläubigem Bekenntnis verwiesen, das jedoch nur für den Deutschen Orden, einer mit der Deutschgläubigen Gemeinschaft eng verbundenen Organisation, galt; hierzu *Deutschgläubig*, 23-31. Das „Deutsche Gelöbnis“ ist u.a. abgedruckt in: *Deutschgläubig*, 23-29, u. Das *Deutsche Buch* (1923), 47-51. Zum Deutschen Orden s. Gregor Hufenreuter, *Deutscher Orden*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 5, Berlin, Boston 2012, 177 f.

es ist, was die Behauptung einer Deutschen Religion rechtfertigt“, „Dogmen“ und festgeschriebene Riten ab.⁵⁵

Demgegenüber besaß die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* ein förmliches Bekenntnis und mit den Ämtern des Weih-, Gau- und Hochwirts für die einzelne Haus-, Orts-, Gau- sowie die Gesamtgemeinschaft eine hierarchische Struktur mit priesterähnlichen Verantwortlichen.⁵⁶ Ein „deutscher Dom“, der ein „germanisches Bayreuth“ werden sollte, beflügelte schon vor dem Ersten Weltkrieg die germanengläubigen Phantasien.⁵⁷ Eine zentrale germanengläubige Kultstätte kam jedoch über das Planungsstadium nicht hinaus. Der Mitte der 1920er Jahre geplante Hagal-Dom, der bei Witzenhausen im

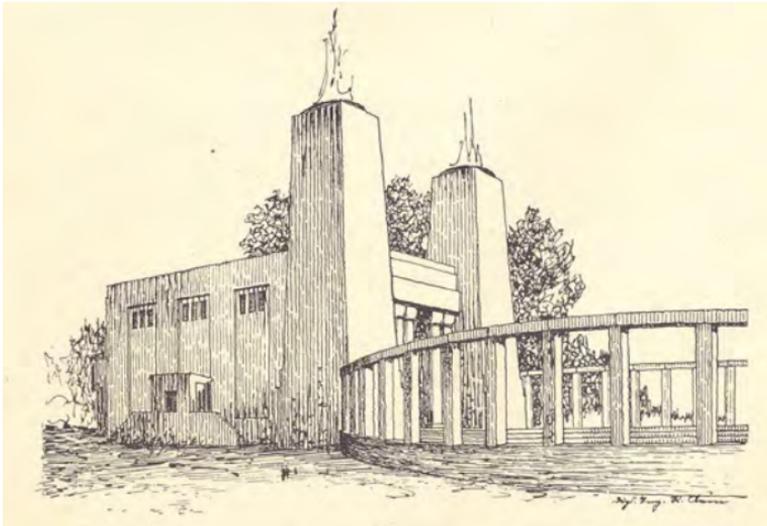


Abb. 5

Entwurf eines „deutschen Doms“; Ludwig Dessel, Fahrenkrog und die Germanische Glaubens-Gemeinschaft. Ein Beitrag zur geschichtlichen Treue, Leipzig 1937, S. 59.

⁵⁵ *Deutschgläubig*, 83-85 u. 88.

⁵⁶ Bartsch, Wirklichkeitsmacht, 25-28. Das Bekenntnis ist abgedruckt in: *Deutsches Buch* (1921 u. 1923), 22-24 u. 31-35; hierzu Riedel, Von Gott, 287.

⁵⁷ Ludwig Fahrenkrog, Germanentempel, in: *Der Volkserzieher. Blatt für Familie, Schule und öffentliches Leben* 11 (1907), 42 f.

Werratal und mit Blick auf das jugendbewegte Zentrum Burg Ludwigstein entstehen sollte, wurde nicht verwirklicht.⁵⁸

Die Gründung der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft* hatte zu „Hohen Maien“ 1912 auf dem bei Rattlar im Waldecker Bergland gelegenen Hermannsberg stattgefunden, wo ein aus Findlingsblöcken zusammengefügtter Flammenaltar, der sogenannte Hermannstein, errichtet worden war. Der mit völkischen und für die Völkischreligiösen sakralen Symbolen ausgestattete Zugang erfolgte durch ein wuchtiges Eichentor, das mit Runensymbolen, dem links- und rechtsdrehenden Hakenkreuz und dem in Pseudo-Runen ausgeführten Namen „Erman-Stein“ verziert war.⁵⁹

Ihre sakralen, dem christlichen Kalender folgenden Feste und kultischen Zusammenkünfte hielten deutsch- und germanengläubige Neuheiden den Jahreszeiten entsprechend bevorzugt an geschichtsmythologisierten bzw. exponierten sogenannten heiligen Orten ab⁶⁰: ihres naturgläubigen Imperativs ebenso wie der „beeindruckenden Landschaftserlebnisse“ und der „Götternähe“ wegen auf hohen Bergen, in „malerische[n] Ortschaften und romantische[n] Baudenkmalern“ und vornehmlich an pittoresken, germanenideologisch

⁵⁸ Ludwig Dessel, *Fahrenkrog und die Germanische Glaubens-Gemeinschaft. Ein Beitrag zur geschichtlichen Treue*, hg. v. Amt der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Leipzig 1937, 59; Bartsch, *Wirklichkeitsmacht*, 28; Winfried Mogge, Ludwig Fahrenkrog und die Germanische Glaubens-Gemeinschaft, in: Kai Buchholz/Rita Latocha/Hilke Peckmann/Klaus Wolbert (Hg.), *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Bd. 1, Darmstadt 2001, 429-432, bes. 431 f.

⁵⁹ Puschner, *Völkische Bewegung*, 240 f. Zu den spezifischen Bedeutungen der Drehrichtung s. Alfons Steiger, *Der neudeutsche Heide im Kampf gegen Christen und Juden*, Berlin 1924 (= 2. Aufl. v. Katholizismus und Judentum).

⁶⁰ Zum völkischen Kalender s. Adolf Kroll, Das germanische Jahr, in: Das Deutsche Buch (1913/14, 1921 u. 1923), 31-33, 80-86 u. 137-147, zur bei den verschiedenen völkischreligiösen Gemeinschaften variierenden Datierung nach Stonehenge (n.St; 1800 v. Chr.), Noreja (n.N.; 113 v. Chr.) u. Teutoburg (n.T.; 9 n.Chr.) s. Puschner, *Völkische Bewegung*, 42.

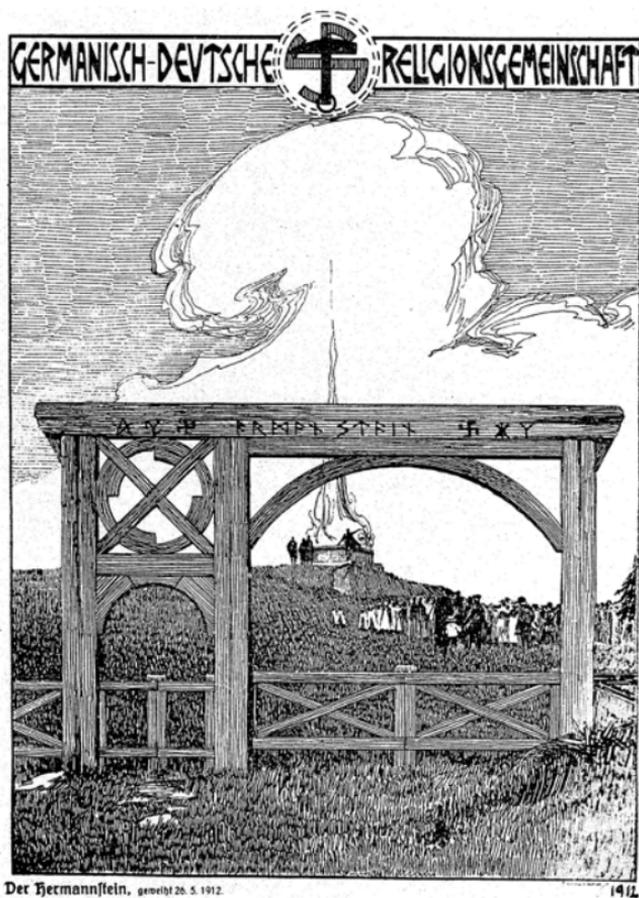


Abb. 6

Gründung der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft 1912 auf dem „Hermannstein“ bei Rattlar, Zeichnung von Ludwig Fahrenkrog; Ludwig Dessel, Fahrenkrog und die Germanische Glaubens-Gemeinschaft. Ein Beitrag zur geschichtlichen Treue, Leipzig 1937, S. 27.

mythisierten Naturdenkmälern, wie etwa Megalithgräbern („Hünengräbern“), den Externsteinen (bei Detmold) oder der sogenannten Steinkirche – es handelt sich um eine Höhle – bei Scharzfeld im Harz, und sehr häufig⁶¹ in „Waldkirchen“ und „Heiligen Hainen“,⁶² d.h. im Wald, dem im Verlauf des 19. Jahrhunderts zum nationalen Sehnsuchtsort ausformulierten deutschen Wald, dem völkischen Denken zufolge ursprünglichen und damit natürlichen, der Rasse wesensgemäßen Lebensraum des germanischen und mithin deutschen „Waldvolkes“.⁶³ Wohl nur vor dem Ersten Weltkrieg wurde das Harzer Bergtheater bei Thale als germanengläubige Kultstätte genutzt, dessen Gründer Ernst Wachler (1871-1945) einer der frühen Vordenker und Propagandisten des germanischen Neuheidentums und für dessen Freilichtbühne Wagners Idee von „Bühneweihefestspielen“ Vorbild war. Zum Repertoire der Bühne gehörten neben antiken und klassischen Dramen auch Stücke aus der Feder Wachlers und anderer Germanengläubiger – u.a. des Gründers der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft*, des Maler-Dichters Ludwig Fahrenkrog (1867-1952) –, die vorzugsweise Stoffe und Episoden aus den Edda-Dichtungen verarbeiteten und (die religiösen Obsessionen präsentierend) Weihespiele genannt wurden.⁶⁴

⁶¹ Zu Scharzfeld s. Ernst Precht, *Vom Werden Deutschen Glaubens. Scharzfeld 1934*, Coburg 1934, Bildteil, u. zu Anlass und Hintergründen des Treffens von 1934 Ulrich Nanko, *Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung*, Marburg 1993 (= Religionswissenschaftliche Reihe, Bd. 4), 236-241.

⁶² Ulbricht, Klänge „deutschen Wesens“, Zit. 137.

⁶³ Johannes Zechner, *Die Natur der Nation. Eine Ideengeschichte des deutschen Waldes 1800-1945*, Darmstadt 2016, 127-159, bes. 141-146..

⁶⁴ Uwe Puschner, *Deutsche Reformbühne und völkische Kultstätte. Ernst Wachler und das Harzer Bergtheater*, in: Puschner/Schmitz/Ulbricht, *Handbuch zur „völkischen Bewegung“*, 762-796, bes. 777-780; ders., *Völkische Bewegung*, 229-230; Neufert, *Edda-Rezeption*, 269 f. S. auch das deutschgläubige Beispiel Edda-Spiele, in: *Widar* 25 (1935), Folge 11, 44.



Abb. 7

Vortrag von Alfred Conn zum Thema „Im Blute die Seele“ auf dem 25. Reichstag der Deutschgläubigen Gemeinschaft an Hohen Maien 1936 bei Nindorf-Hanstedt in der Lüneburger Heide; Deutschgläubig. Eine Geschichte der Deutschgläubigen Gemeinschaft unter besonderer Berücksichtigung der Beziehungen zu den zeitgenössischen völkisch-religiösen Gründungen des XX. Jahrhunderts, hrsg. v. d. Deutschgläubigen Gemeinschaft, Bd. 4, o.O. 1977, Bildanhang.

Entsprechend der sozialen Herkunft der neuheidnischen Klientel verbanden die Zusammenkünfte Elemente der bürgerlichen und nationalen Fest- und Feierkultur mit Vorstellungen und Praktiken der zeitgenössischen Lebensreform- und Reformbewegungen und nicht zuletzt der Jugendbewegung,⁶⁵ wie u.a. die „Nachtweihe“ auf dem „Allthing“ der Nordungen,

⁶⁵ Zum neuheidnischen, insbesondere germanengläubigen Kult s. Müller, Neugermanische Religionsbildungen, 57-61, Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, 191-194, Neufert, *Edda-Rezeption*, 272 f. Zu den Verbindungen zwischen völkischreligiöser Bewegung und Lebensreformbewegung und Reformbewegungen s. die Beiträge in Buchholz/Latocha/Peckmann/Wolbert (Hg.), *Die Lebensreform*, u. zu den Bezügen

einer germanengläubigen Jugendgemeinschaft, in Scharzfeld zu Hohe Maien 1930 mit Gesang, Tanz und darstellendem Spiel veranschaulicht. Sie spiegelt abgesehen von für Neuheiden typischen Ritualen, wie etwa dem Feuerkult, vor allem die „romantisch-naturmystische Erlebnisfrömmigkeit“ und das „emphatische Gemeinschaftserlebnis“ der jugendbewegten Neuheiden wider:⁶⁶

„Nacht. Vor ihrer Herberge sammeln sich auf der Dorfstraße alle, die gekommen sind, heute teilzunehmen an der Weihestunde oben auf dem Berge vor der Eiszeithöhle – ‚Steinkirche‘ genannt. [...] Die auf der Straße Versammelten ordnen sich zu einem langen Zuge zu vieren, die Frauen innen. Mit einem streitbaren Liede ziehen sie bis vor den Berg und harren in Schweigen, bis sie nahen dürfen. Eine Bote kommt den Berg herab geflüsterte Worte schweigend setzt sich der Zug in Bewegung. Der große ebene Platz vor der Höhle ist gefriedet: Gere sind in Abständen in den Boden gesteckt und miteinander verbunden. Der Herold kommt dem nahen Zug entgegen, öffnet zwischen zwei Geren das Tor, innerhalb der Friedung lagern sich die Gekommenen in der Runde. Außerhalb der Friedung haben sich die Einheimischen des Dorfes versammelt. [...] Dunkel ringsum, nur in der Höhle Licht; fackeltragende Mädchen längs den Wänden in rotem Gewand, mit fließendem Goldhaar. Am Eingang sitzen die Mütter – die drei Schicksalsschwestern

zur Jugendbewegung Winfried Mogge, *Religiöse Vorstellungen in der deutschen Jugendbewegung*, in: Hubert Cancik (Hg.), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, S.90-103, ders., „Wir lieben Balder, den Lichten ...“. Völkisch-religiöse Jugendbünde vom Wilhelmnischen Reich zum „Dritten Reich“, in: Puschner/Vollnhals, *Die völkisch-religiöse Bewegung*, 45-64, Uwe Puschner, *Völkische Bewegung und Jugendbewegung. Eine Problemskizze*, in: Gideon Botsch/Josef Haverkamp (Hg.), *Jugendbewegung, Antisemitismus und rechtsradikale Politik. Vom „Freideutschen Jugendtag“ bis zur Gegenwart*, Berlin, Boston 2014 (= Europäische-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 13), 9-28, bes. 23-26, Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, 247-257.

⁶⁶ Müller, *Die neugermanischen Religionsbildungen*, Zit. 59. S. hierzu auch die Ausführungen des Nordungen-Vordenkers Hildulf Rudolf Flurschütz, *Glaube und Kult*, in: *Sonnensieg-Jahrweiser für Freunde Deutschen Glaubens 1930*, hg. v. Horst Posern, Beuern o.J., 53 f.



Abb. 8

Szene mit Balder und Nanna aus Ernst Wachlers Trauerspiel „Mittsommer“ (1905); Das Harzer Bergtheater bei Thale in 44 Abbildungen, Thale 2., st. verm. Aufl. o.J. [~ 1910/11], Tafel 23.

– in weißen, wallenden Gewändern, unschaubar verschleiert, d.h. unpersönlich. In ihrer Nähe der Weihwart; im Hintergrunde die Spielleute: Geigen, Flöte und Trommel [...], eine besondere kultische, mit vollem, rundem Klang, dumpf und hell, je nach der Schlagseite. Der Herold tritt vor, in der Hand den Stab mit dem Sonnenrade am Knauf: Ich künde Frieden, Freunden und Fremden,/ Waltherren, Ratsbrüdern, Greifen und Gästen./ Schweigen gebiet ich zur Weihestunde,/ den Göttern zum Gruß, den Asen zur Ehre,/ uns selbst zur Besinnung. Eine Geige ertönt, – zur inneren Sammlung. Und nun die Weihe! [...] Feierlich, im schwingenden Schritt und mit fackelschwingenden Armen ziehen die Mädchen um den Platz sich hin [...]. Sie nähern sich in feierlichem Reigen dem in der Mitte des Platzes aufgeschichteten Holzstoß. Bald leise, die Bewegungen zart leitend, bald in strengen kraftvollen Schwingungen ertönt die Musik [...] Nun hat sich der Reigen um den Holzstoß herumgezogen, die Mädchen senken die Fackeln, Flammen lohen auf. Der Weihwart

spricht: Sehet an, die Flamme brennt Ein Lied schließt sich an seine Worte, voll Andacht und festigender Wucht. [...] Die leiseste, zarteste Weise, die Weise des Schweigens tönt von der Geige herüber, liebkosend und zart und heimlich, als würde man von liebender Hand gestreichelt. Auch das Schweigen all der Anderen ist eine wirkende Kraft. Ein starkes Band schlingt sich leise um aller Sinn und Seele, hat alle geeint im Erlebnis und Wollen, zur Lebens- und Schicksalsgemeinschaft. Die Reigenführerin hat eine Fackel am lodernden Feuer entzündet. Alle haben sich erhoben und zu einem großen Ringe zusammengeschlossen. Sie reicht die Fackel dem Weihwart, der sie dem Nächststehenden weitergibt – die Lebensfackel, das sichtbare Zeichen der Lebensgemeinschaft und Verbundenheit [...] Einer gibt die Fackel dem anderen im Ringe und grüßt ihn mit Blick und Herz, schweigend. [...] Ein Reigentanz folgt, nach dessen Weise die anderen die Worte singen: ‚Ich reihe mich im Ringe‘. Zum Schluß der Abklang – das [Nacht-]Lied: Frigga, holde Fraue Der Herold tritt vor: Zu End die Feier, ich öffne den Ring,/ richtet die Reihen, heimwärts zu ziehn.“⁶⁷

Die neuheidnischen Feiern folgen einem Muster: Vor und nach einer Weiherede,⁶⁸ deren weltlich-völkische Botschaft religiös begründet war, wurden Texte deutscher Dichter und Philosophen vorgetragen, Sagen, Märchen und eigene

⁶⁷ Willi Sterling, Edgar Szinkler, Nachklang zum Allthing der Nordungen in Scharzfeld zu Hohen Maien 3730 [1930], in: *Rig, Blätter für germanisches Weistum* 5 (1930), 26-31, hier: 28-31. Zum Liedgut der Nordungen s. Nordungenlieder Liederheft der Nordungen. Erste Folge, Wittenberg [1927], 10, das zum Abschluss gesungene Nachtlid von Hildulf Rudolf Flurschütz. Zu den Nordungen s. Meyers, *Religiöse Reformvorstellungen*, 250-256, Winfried Mogge, „Wir lieben Balder, den Lichten ...“, S.52-58, u. ders., „Alte Götter und junge Menschen“. Hildulf Rudolf Flurschütz und die völkisch-religiöse Jugendbewegung. In: Katja Margarethe Mieth/Justus H. Ulbricht/Julia Werner (Hg.): „*Vom fröhlichen Wandern*“. *Sächsische Jugendbewegung im Zeitalter der Extreme 1900-1945*, Dresden 2016, S. 311-321.

⁶⁸ S. hierzu als Beispiel anlässlich der Pfingstfeier germanischer Gemeinschaften in Thale im Harz Ludwig Fahrenkrog, Weiherede, in: *Die Nornen. Beiträge zu deutscher Wiedergeburt und arisch-germanischem Menschentum* 4 (1914), Nr. 7, 67-70; zu diesem Treffen Puschner, *Völkische Bewegung*, 261 f.



Abb. 9

Tanzende Mädchen der Nordungen vor der Scharzfelder Steinkirche 1934; Ernst Precht, *Vom Werden Deutschen Glaubens*. Scharzfeld 1934, Coburg 1934, Bildteil

Dichtungen vorgelesen, szenische Spiele und Reigentänze aufgeführt, Volkslieder, Lieder der Jugendbewegung (etwa aus dem „Zupfgeigenhansl“), Eigendichtungen und häufig auch traditionelle Kirchenlieder gesungen,⁶⁹ die sich in den neuheidnischen Glaubenskosmos einbinden ließen, wenn man, wie im Falle des christlichen Weihnachtsliedes „Es ist ein Ros‘ entsprungen“, „die Art‘ nicht aus ‚Jesse‘, sondern aus ‚Gott‘ entspringen und aus Maria ‚Siglint‘ werden ließ“.⁷⁰

⁶⁹ Muster für sogenannte Weihedienste in: *Das Deutsche Buch* (1913/14, 1921 u. 1923), 21 f., 55 u. 98, sowie *Das Deutsche Buch* (1913/14), 26 f.: Zur Gestaltung der Gemeinde-Versammlungen.

⁷⁰ Ulbricht, Klänge „deutschen Wesens“, Zit. 135. Die Umdichtung stammt von Otto Sigfrid Reuter und ist vollständig abgedruckt bei Hunkel, *Deutsches Gesangbuch*, 24 f. Carl Reinhold Petter, *Die siegende Sonne. Eine arisch-religiöse Selbstbetrachtung im Dome zu Oliva*, Danzig 1924, 23, argumentiert, „daß die ergreifende Macht unserer Kirchenlieder

Von einer germanengläubigen, weitgehend den Vorgaben des „Deutschen Buches“ (1913/14) folgenden Traueremonie,⁷¹ die am 1. Pfingstfeiertag im Mai 1920 stattfand, liegt eine detaillierte Schilderung vor. Als „Weiheraum“ diente das leergeräumte und mit „lichtgoldgrüne[m]“ Birkenlaub dekorierte Wohnzimmer, wo zwischen den beiden Fenstern ein Altar aufgebaut war, auf dem neben zwei, vormals für Hausandachten verwandten Leuchtern aus dem Familienbesitz Wilhelm Schwaners „Germanenbibel“ („besser wäre [...] die Edda genommen worden“, heißt es in einer Fußnote) und ein runengeschmückter und u.a. mit einem Edda-Spruch verzierter Weihehammer, „das germanische Sinnzeichen der hausväterlichen und hausmütterlichen Gewalt der Eheleute“, lag; dazwischen standen Fotografien der verstorbenen Väter des Brautpaares. An einem blumengeschmückten Pfeiler hinter dem Altartisch war als Altarbild Ludwig Fahrenkrogs Ölgemälde „Die heilige Stunde“ (alternativ böten sich auch das „Lichtgebet“ von Fidus (1868-1948), „Hymne an die Nacht“ von Hermann Hendrich (1854-1931) und von Arnold Böcklin (1827-1901) „Heiliger Hain“ an) aufgehängt.⁷² (Fahrenkrogs „Die heilige Stunde“ zeigt „eine

und Choräle nicht in der [...] jeder Lautlehre hohnsprechenden Wortverbindung liegt, welche protestantische Kirchendichter ihnen als Text zugrunde gelegt haben, sondern in der rein gefühlsmäßig zu erfassenden Melodie begründet ist, und daß diese nicht dem christlichen Kirchengeiste, sondern dem urdeutschen Volksgeiste aus den Tagen des hellsten Heidentums entsprungen ist“.

⁷¹ *Das Deutsche Buch* (1913/14), 14 f.

⁷² Zu den völkischen Künstlern Fahrenkrog, Fidus und Hendrich s. Marina Schuster, *Bildende Künstler als Religionsstifter*. Das Beispiel der Maler Ludwig Fahrenkrog und Hugo Höppener genannt Fidus, in: Richard Faber, Volkhard Krech (Hg.), *Kunst und Religion. Studien zur Kultursociologie und Kulturgeschichte*, Würzburg 1999, 275–287; dies., Diefenbachs treuer Schüler Hugo Höppener, genannt Fidus (1868–1948). Von der reformbewegten zur deutsch-völkischen „Gesinnungskunst“, in: Wilhelm Buhrs (Hg.), *Karl Wilhelm Diefenbach (1851-1913). Lieber sterben, als meine Ideale verleugnen!*, München 2009, 201-212; dies., Lichtgebet. Ikone der Lebensreform- und Jugendbewegung, in: Gerhard Paul (Hg.), *Das Jahrhundert der Bilder, Bd. 1: 1900 bis 1949*, Göttingen



Abb. 10

Ludwig Fahrenkrog, Die heilige Stunde, Ölgemälde 1918; Ludwig Fahrenkrog. Seine Schöpfungen und ihre Bedeutung für unser Volkstum, Dresden o.J. [~ 1922] (= Verlag der Schönheit. Kunstgabe 2), Bildteil.

Menschengruppe auf einer frühlinggrünen Wiese in feierlicher Andacht, das Gesicht der am Himmelsrande aufgehenden Sonne zugewandt [...], während ein nackter Knabe stehend, die Hände zum Unendlichen und Ewigen ausbreitend, das

2009, 140-147, dies., Justus H. Ulbricht, ‚Baldur‘ und andere. Oder: „Krieger im Heere des Lichts“. Bildwelten des Sakralen, in: Wolfgang Braungart (Hg.), *Kitsch. Faszination und Herausforderung des Banalen und Trivialen*, Tübingen 2002 (= Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 112), 137-167, Meike Sophia Baader, Naturreligiöse Gestimmtheit und jugendbewegte Aufbruchsgeste. Bildgedächtnis der Jugendbewegung und „mentales Gepäck“: Fidus Lichtgebet, in: *Historische Jugendforschung. Archiv der deutschen Jugendbewegung* N.F. 5 (2008), 153-168, u. – in der Bewertung problematisch – Elke Rohling (Hg.), *Hermann Hendrich. Leben und Werk*, Billerbeck 2001. Fahrenkrogs „Die heilige Stunde“ (1918) ist abgedruckt in: *Ludwig Fahrenkrog. Seine Schöpfungen und ihre Bedeutung für unser Volkstum*, Dresden o.J. [~ 1922] (= Verlag der Schönheit. Kunstgabe 2), Bildteil. – In einem ähnlichen Ambiente fand 1924 in Berlin eine „Weihestunde“ der örtlichen Gruppe der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft statt: „Vor

Gebet veranschaulicht [...]. Diese Gestalten sind sozusagen die Vorderleute zu den Beschauern, während das Gegenständliche der Andacht kein Götterbild, sondern das im Bilde verklärt durchgeistigte Licht ist, das hinter unseren Sinnen wirkende Urlicht, das Unnennbare und Unausdenkbare, Unaussprechliche, nur in der Andacht erahnbare.“) Im Raum vor dem Altar standen ein samtbehängener „fußbankhoher Knieschemel“, dahinter und an den Längswänden mehrere Stuhlreihen. Den „kirchenartige[n]“ Raumeindruck betonte zudem ein Harmonium. Das Brautpaar trug als „Festgewand [...] die heutigentags üblichen Kleider“, die Braut einen (in der Edda belegten) Schleier und Blumenkranz, der Bräutigam einen schwarzen Gehrock und neben dem Eisernen Kreuz im Knopfloch ein Sträußchen, das von „eine[r], mit dem Sinnzeichen der G[ermanischen] G[laubens-]G[emeinschaft], Ring, Lichthakenkreuz und Hammer geschmückte[n] Spangennadel“, fixiert wurde. Das Gewand des Weihwirts in den „„Arierfarben‘ blau-weiß-gold“ bestand aus „schwarzen Stoffschuhen“, einem fußlangen „Priesterhemd“ mit einer „starke[n] blaue[n] Schnur“ und „Hakenkreuzschmuck“ als Untergewand und einem üppigen knielangen, „hellkornblumenblauen“ Überwurf; auf der Brust hing an einer goldenen Kette das „in Gold gearbeitete Abzeichen“ der *Germanischen Glaubens-Gemeinschaft*. Die Trauzeremonie begann mit dem von Harmoniumspiel begleiteten Einzug eines blumenstreuenden Mädchens und des Brautpaares. Nachdem die

mir die lange Tafel, weiß gedeckt, wo gegenüber ein kleiner Tisch weiß umhängen und mit Reiserhörnchen der Eibe geschmückt. Auf dem Tisch die Germanenbibel, das deutsche Buch und der Hammer, rechts und links davon ein schlichter Leuchter gaben dem Tisch das Gepräge eines Altars. Hinterm Altar war das Lichtgebet von Fidus angebracht worden, welches von frischem Eibengrün eingefasst war. Die Weihe wurde durch das Lied: ‚Weiß mir ein Blümli blaue‘ eingeleitet. Der erste Weihwirt der Gemeinde Groß-Berlin Alfred Spörr sprach nach einigen einleitenden Worten aus der Edda über die Erde und die Menschwerdung. Meisterhaft waren seine Schilderungen über die Gegensätze zwischen Christentum und dem ureigensten Glauben der germanischen Rasse“; zit. n. Schuster/Ulbricht, ‚Baldur‘ und andere, 148.

Hochzeitsgemeinde die erste Strophe von Joachim Neanders (1650-1680) „Lobet den Herren, den mächtigen König“ gesungen hatte, folgte die Weihrede des Weihwirts, bei der die Anwesenden zunächst standen und sich erst setzten, als „der Weihwirt seine persönlichen Ermahnungen an das Brautpaar richtete, in Gestalt der beiden Erzählungen von Hermann und Thusnelda und von Wieland, dem Schmied, [...] um, vom Verlesen der Schlußworte aus Nietzsche's ‚Zarathustra‘ an, abermals stehend den Schluß anzuhören.“ Die Trauung endete mit „Ringwechsel und Hammerweihe“, der „Einsegnung des Paares durch die Mütter“, dem gemeinsam gesungenen christlichen Choral „Nun danket alle Gott“ und dem Brautlied aus Wagners Lohengrin, bei dem die Festgemeinde mit dem Brautpaar auszog.⁷³

Die bürgerlich-christliche Verankerung der neuheidnischen rituellen Formen wird noch offensichtlicher in der häuslichen Feier- und Festpraxis, bei der die Tradition der bürgerlichen Hausmusik gepflegt wurde, wie Hinweise auf den Flügel und die Geige bezeugen, auf denen – wie es im völkischen Jargon formuliert wurde – „Tonwerksgedanken deutsch-germanischer Tondichter zum Vortrag“, insbesondere Beethoven und Wagner, gebracht wurden.⁷⁴ Einen lebhaften Eindruck davon und von der „weihnachtlichen Stimmung“ im Haus von Otto Sigfrid Reuter (1876-1945), dem Gründer der *Deutschgläubigen Gemeinschaft*, gibt dessen 1926 geborene Tochter:

„Vater spielte die Geige, Mutter das Klavier und wir alle sangen die schönen Weihnachtslieder dazu, dann ließ er uns allein weitersingen und verschwand für eine Weile. Diese Zeit benutzte er als Knecht Rupprecht, den Weihnachtsboten Gottes, der ... sich nicht sehend lassen ... sein selbst gedichtetes und komponiertes Vor-Weihnachtslied mit tiefer Stimme im Hausflur sang und dann Äpfel, Nüsse, Mandarinen durch die Türe in's Wohnzimmer rollte, wir konnten nur seine Hand sehen und haschten

⁷³ Adolf Kroll, Hochzeit und Trauung, in: *Das Deutsche Buch* (1923), 76-80, die Weihrede 80-86; ohne Nennung des Autors auch abgedruckt in: *Das Deutsche Buch* (1921), 43-50.

⁷⁴ *Deutschgläubig*, 43.

dann nach den guten Dingen ... an jedem der 3 letzten Sonntage vor dem Fest. Und als wir am Weihnachtsabend mit Mutter in seinem Studierzimmer Weihnachtslieder sangen, hörten wir auf einmal ein silbernes Glöckchen im Wohnzimmer läuten, welches uns einlud, den leuchtenden Weihnachtsbaum zu bestaunen ... Vater kam dann kurz nach unserem Eintreten auch dazu ... wo er wohl gewesen war??? ... Der Baum war mit 12 Kerzen, einer Milchstraße aus Glaswolle/,Engelshaar⁶ und schönen Kugeln als weitere Sterne geschmückt, den Weltenbaum Yggdrasil darstellend. Und unter dem Baume leuchtete ein 13. Kerzlein, das uns an das neugeborene Licht der Weihnacht erinnern sollte ...⁷⁵

Die stimmungsvolle Beschaulichkeit im weihnachtlichen Reuterschen Haus in Bremen oder eine nach demselben Muster abgehaltene Osterfeier in der deutschgläubigen Ordenslaube in Wien 1914 beschreiben Formen von Kult und Ritual, die der Gruppenbindung und –identität dienen und den Rahmen für die religiös verbräunte völkische Botschaft geben, wie sie in Wien in der „Ostersprache“ formuliert wird: „Frühling draußen in der Natur, Frühling im Herzen, wie Schlacken soll es von uns fallen und wir wieder den ewigen, leuchtenden Frühling germanischer Gottesgeburt in uns einziehen lassen. So lasset uns deutsch sein!“⁷⁶

⁷⁵ Email von Gertrud Teubert an den Verf. v. 15.12.2006. Zum deutschgläubigen Ritual der deutschen Weihnacht s. die Deutsche Weihnacht, in *Widar* 26 (1935), Folge 7, 34-38, sowie die Ansprachen und Berichte von Gruppenfeiern Alfred Conn, Weihnachtsansprache, in: *Widar* 24 (1933), Folge 7, 25, Otto Sigfrid Reuter, Weihnachtsansprache, in *Widar* 25 (1934), Folge 7, 26. S. in diesem Zusammenhang auch Klaus Kriener, Julfest versus Christfest. Über das politische ‚Heidentum‘ Alain de Benoists, sowie Esther Gajek, Nationalsozialistische Weihnacht. Die Ideologisierung eines Familienfestes durch Volkskundler, in: Richard Faber, Esther Gajek (Hg.), *Politische Weihnacht in Antike und Moderne. Zur ideologischen Durchdringung des Fests der Feste*, Würzburg 1997, 141-167 u. 183-215.

⁷⁶ *Deutschgläubig* I, 43.

Was damit gemeint ist, benennt eine den einzelnen Ausgaben des deutschgläubigen „Kampfblatts“ „Widar“ beigegebene Erklärung:

„Blut strömt unveränderlich durch die Jahrtausende. Gesinnung wächst aus Blut. Deutschgläubig heißt Bestätigung der aus deutschem Blut wachsenden deutschen Gesinnung im täglichen Leben. Über unserem Leben steht nur ein Höchstwert: das eingeborene Deutschtum. So ist deutschgläubig mehr als Religion: es ist gelebte, blutsbedingte Gesinnung!“⁷⁷

In derselben Weise äußert sich die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft*, wenn im Rahmen des Taufrituals mit „dem reinen Wasser der deutschen Quelle“ von dem Täufling „alles Undeutsche und Fremde“ hinweggenommen werden sollte:

„Und bei jedem Blick auf Quell und Fluß und Wolke sollst du daran denken: Ich will meiden alles Fremde und mich reinigen von allem Undeutschen. Und gereinigt wirst du finden den deutschen Himmel auf deutscher Erde. Deutsch soll sein dein Geist!/
Wie das Wasser zum Himmel, steige zum deutschen Himmel deutscher Geist, Wie der Regen zur Erde senke dich zu deutscher Erde und spende Kraft den Deutschen. Und wie der Quell erquicke die deutschen Herzen! Das walte dir der deutsche Gott!“⁷⁸

Fazit

Deutsch- und germanengläubige Neuheiden stehen auf dem Boden der völkischen Rassenideologie mit ihrem sozialdarwinistischen Paradigma von Höher- und Minderwertigen. Sie sind wie alle Völkischen davon überzeugt, kraft der arteigenen (Erlösungs-)Religion das deutsche Volk aus der in apokalyptischen Bildern gezeichneten Gegenwart und vor dem

⁷⁷ *Widar* 26 (1935), Folge 7, Reprint 33. Mit dem letzten Satz des Zitates beschließt Alfred Conn seinen Vortrag „Im Blut die Seele“ auf dem 25. Reichstag der Deutschgläubigen Gemeinschaft 1936, abgedruckt in: *Widar* 27 (1936), Folge 1, 3 f.

⁷⁸ *Das Deutsche Buch* (1921 u. 1923), 41 u. 73 f.; s. auch Riedel, Von Gott, 281-283, 289 f.

drohenden Untergang erretten zu können und zu wollen. Für ‚Neuheiden‘ war die „Waffe einer völkischen Religion“ deshalb „ebenso gut ein Kampf- und Machtmittel, wie Schnellfeuergeschütze und Panzerschiffe.“⁷⁹ Völkische Religion, deutschchristlich wie neuheidnisch, ist insofern, wie es mit Oskar Stillich (1872-1945) einer der zeitgenössisch weitsichtigsten Analytiker der völkischen Weltanschauung feststellte, „[t]heoretisch nichts anderes als die Projektion der völkischen Gedankenwelt auf das metaphysische Gebiet, die Verbindung völkischer Wünsche und Forderungen mit dem göttlichen Willen, ihre überweltliche Begründung, die Schaffung von Ewigkeitswerten durch Vermählung des Deutschen Gedankens mit dem Göttlichen, die Heiligsprechung des Deutschtums. Praktisch wird damit eine Potenzierung völkischer Werte geschaffen, wie sie nur durch das Heilige möglich ist, gleichzeitig aber auch ein Kampfmittel, dessen Bedeutung für die Verfolgung und Durchsetzung völkischer Ziele eine nicht zu unterschätzende Bedeutung hat.“⁸⁰ Christel Matthias Schröder sprach in seinen einleitend zitierten Mahnworten zu Recht von einer Weltanschauung, die über ihre rassenideologische Grundlage die sogenannte arteigene Religion begründete und in ihren Grundsätzen bestimmte und damit – wie es Walter Grundmann formulierte – das genuine völkische „religiöse Stilgesetz“. Die Form(en) religiöser Praxis, wie sie in den neuheidnischen Gemeinschaften gebräuchlich waren, mögen als „Wille zu völkischer Form“ (Wilhelm Stapel) erscheinen, folgen jedoch weitgehend dem um jugendbewegte Formen ergänzten (bildungs-)bürgerlichen Kanon des 19. Jahrhunderts.

⁷⁹ Adolf Riemann [= Josef Weber], *Allvater (Wodan) oder Jehovah? Das Deutsche Glaubentum*, Salzburg [1921] [Berlin 1906], Zit. 7.

⁸⁰ Oskar Stillich, *Die völkische Religion*; IfZ-Archiv ED 156/1, Zit. 2; eine Edition des Textes ist in Vorbereitung. Zum Verfasser s. Toni Pierenkemper, Oskar Stillich (1872-1945). Agrarökonom, Volkswirt, Soziologe (= Beiträge zur Geschichte der deutschsprachigen Ökonomie, Bd. 42), Marburg 2013, bes. 169-191.

VERZEICHNIS DER AUTORINNEN UND AUTOREN

- Dr. Yvonne Al-Taie**, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Universität Kiel
- Dr. Norbert Andersch**, Neurologe und Psychiater am Maudsley Hospital in London
- Dr. Carsten Heinze**, Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Pädagogischen Hochschule Schwäbisch Gmünd
- DDr. Rainer Hering**, Professor für Neuere Geschichte und Archivwissenschaft am Fachbereich Geschichte an der Universität Hamburg, Leiter des Landesarchivs Schleswig-Holstein
- Dr. Michel Grunewald**, Professor für Germanistik an der Université de Lorraine
- Dr. Martin Papenbrock**, Professor für Kunst- und Baugeschichte am Karlsruher Institut für Technologie
- Dr. Ina Ulrike Paul**, Professorin für Neuere deutsche und europäische Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin, Geschäftsführerin des Zentralinstituts „studium plus“ an der Universität der Bundeswehr München
- Dr. Uwe Puschner**, Professor für Neuere Geschichte am Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin
- Dr. Karol Sauerland**, Professor em. für Germanistik an der Universität Warschau
- Dr. Lucia Scherzberg**, Professorin für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes
- Dr. Gregor Taxacher**, Akademischer Rat am Institut für Katholische Theologie an der Technischen Universität Dortmund

Der Band vereinigt die Vorträge einer internationalen, interdisziplinären Tagung zum Thema "Diskurse über ‚Form‘, ‚Gestalt‘ und ‚Stil‘ in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts", die vom 16. bis 18. Januar 2015 als sechste Tagung der Reihe "Theologie und Vergangenheitsbewältigung" im Robert-Schuman-Haus in Trier stattfand. Vertreter/innen der Geschichtswissenschaft, Theologie, Pädagogik, Germanistik, Psychologie und Kunstgeschichte diskutierten über die Verschränkung dieser Diskurse und ihre Bedeutung in erkenntnistheoretischen Ansätzen, im Kontext politischer Bewegungen, in der Kunst, in Psychiatrie und Pädagogik, sowie in religiösen und spirituellen Diskursen und deren Nähe zu völkischer Ideologie.