



Dies ist eine Leseprobe von Klett-Cotta. Dieses Buch und unser gesamtes Programm finden Sie unter www.klett-cotta.de



Über das Buch

In seinem wegweisenden, »klassischen Buch« (Karl Dietrich Bracher) aus dem Jahr 1961 beschreibt Fritz Stern am Beispiel früher ideologischer Vorbereiter des Dritten Reiches den Kulturpesimismus auch als gesamteuropäisches Phänomen. Zugleich zeigt Fritz Stern uns heute die Gefährdungen auf, die den modernen, liberalen und demokratisch verfaßten Gesellschaften erwachsen, in denen die Verzweiflung an den Übeln der Moderne zunimmt. Dieser Beitrag zur Erforschung des modernen Totalitarismus aus der Feder eines der »kenntnisreichsten und einfühlsamsten Deutschland-Historiker« zählt zu den »100 einflußreichsten Büchern« seit 1945 (Times Literary Supplement).

Der Autor

Fritz Stern, geb. am 2. Februar 1926 in Deutschland, emigrierte mit seinen Eltern unter dem Druck der Nationalsozialisten 1938 in die USA. Er war Professor für Geschichte an der Columbia University und lehrte früher in Paris, Konstanz, an der Yale University und der FU Berlin. 1993/94 war er Berater des damaligen US-Botschafters in Deutschland Richard Holbrooke.

1990 prägte Fritz Stern, während sich in Großbritannien unter Maggie Thatcher Ängste vor einem wiedererstarkenden Deutschland verbreiteten, die Formulierung von der »zweiten Chance« für das demokratische Deutschland. Kurz vor seinem 90. Geburtstag äußerte Fritz Stern seine große Sorge über den Aufstieg von Donald Trump und den Rechtsruck in europäischen Ländern wie Ungarn, Polen und Österreich und sprach von einem neuen »Zeitalter der Angst«.

Fritz Stern war u.a. Ehrendoktor der Universitäten Oxford und Princeton sowie Mitglied des Ordens Pour le mérite, wurde neben zahlreichen anderen Auszeichnungen 1999 mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 2004 mit der Leo-Baeck-Medaille und 2005 mit dem Nationalpreis der Deutschen Nationalstiftung geehrt. Fritz Stern lebte in New York, wo er am 18. Mai 2016 starb.

Fritz Stern

Kulturpessimismus als politische Gefahr

Eine Analyse nationaler Ideologie
in Deutschland

Aus dem Amerikanischen von Alfred P. Zeller

Mit einem Vorwort von Norbert Frei

Klett-Cotta

Klett-Cotta

www.klett-cotta.de

Die Originalausgabe *The Politics of Cultural Despair* erschien bei der University of California Press, Berkeley

© 1961 by Fritz Stern

© 2005 by J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH,
gegr. 1659, Stuttgart

Alle deutschsprachigen Rechte vorbehalten

Printed in Germany

Umschlag: Philippa Walz, Stuttgart

unter Verwendung eines Fotos von © Isolde Ohlbaum

Gesetzt aus der Janson von Dörlemann Satz, Lemförde

Gedruckt und gebunden von CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN 978-3-608-98159-9

Zweite Auflage, 2018

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der

Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische

Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Meinen Eltern

*Die Propheten weissagen falsch, und
die Priester herrschen in ihrem Amt,
und mein Volk hat's gern also.
Wie will es euch zuletzt darob geben?*

JEREMIA, 5.31

Inhalt

Vorwort von Norbert Frei	XI
Vorwort zur Neuausgabe 2005	XVII
Vorwort zur zweiten Auflage 1974	XIX
Einleitung	1
Paul de Lagarde und eine nationale Religion	27
1. Der Kritiker als Akademiker	29
2. Der Idealismus wider die Modernität	58
3. Nationale Religion	68
4. Die deutsche Nation	90
5. Die Zerstörung des deutschen Bildungswesens . . .	112
6. Der unvergessene Prophet	125
Julius Langbehn und der völkische Irrationalismus	141
7. Der Kritiker als Gescheiterter	143
8. Kunst und die Revolte gegen die Modernität	167
9. Kunst, Politik und das heroische Volk	192
10. Langbehn und die Krise der neunziger Jahre	213
Moeller van den Bruck und das Dritte Reich	247
11. Der Kritiker als Verbannter	249
12. Hinwendung des Ästheten zur Politik	277
13. Das Gewissen der Rechten	298
14. Dem Dritten Reich entgegen	327

Schlußwort: Vom Idealismus zum Nihilismus	355
Anhang	393
Anmerkungen	395
Literaturhinweise	441
Personen- und Sachregister	459

Vorwort von Norbert Frei

Anfang der fünfziger Jahre war das Wort von der »deutschen Katastrophe«, mit dem Friedrich Meinecke die Erfahrung des »Dritten Reiches« auf einen für seine Zeitgenossen zwar kritischen, aber halbwegs erträglichen Begriff gebracht zu haben schien, noch in vieler Munde. Doch es stand bereits in Konkurrenz sowohl mit der auf aktuell-politische Parallelen zielenden Totalitarismustheorie als auch mit offen apologetischen Deutungen, nach denen die Deutschen 1933 Opfer eines »Dämons« geworden waren. Andere, freilich eher im Ausland geläufige Interpretationen knüpften mehr oder weniger grobe Kausalketten und zeichneten Kontinuitätslinien von Hitler zurück auf Bismarck oder gar auf Luther. Die seriöse geistesgeschichtliche Forschung hingegen befand sich, ebenso wie die zeitgeschichtliche Empirie, noch in ihren Anfängen.

In dieser Situation begann ein junger Doktorand der Columbia University die Schriften jener »konservativen Revolutionäre« zu studieren, die, als er 1926 in Breslau geboren wurde, gerade den Höhepunkt ihrer Resonanz erlebten und deren Bedeutung es nun, im Rückblick auf die Zerstörung der Weimarer Demokratie und deren fürchterliche Folgen, genauer zu bestimmen galt. Fritz Stern, seit 1938 in New York, gehörte zu dem kleinen Zirkel hoch motivierter und nicht minder hoch begabter Nachwuchskräfte auf beiden Seiten des Atlantiks, die sich dieser Aufgabe stellten. Aus dezidiert kritisch-liberaler Perspektive entwickelte er eine moderne Ideengeschichte des politischen Ressentiments in Deutschland, ohne sich in den Aporien einer bald so genannten Sonderwegsthese zu verlieren.

Sterns hier nach vielen Jahren wieder vorgelegtes Buch, hervorgegangen aus seiner bereits 1953 angenommenen Dissertation, wurde fast schlagartig berühmt. Dazu trug gewiß der griffig-anspruchsvolle Titel bei, unter dem das Werk 1961 in den USA erschien: »The Politics of Cultural Despair«. Wichtiger aber war am Ende wohl, daß der Autor sich in jugendlicher Kühnheit zu einer wirkungsvollen Beschränkung seines ungeheuren Stoffes entschlossen hatte. Statt auf erschöpfende Vollständigkeit setzte Stern nämlich – ohne darüber die Komplexität seines Arguments zu reduzieren – auf exemplarische Betrachtung: Mit Paul de Lagarde, Julius Langbehn und Arthur Moeller van den Bruck untersuchte er Leben, Werk und Wirkung dreier Vertreter jenes völkisch-nationalen Irrationalismus, der gewiß nicht zwangsläufig, aber noch viel weniger zufällig im »Dritten Reich« gemündet und gestrandet war.

Als das Buch nur zwei Jahre nach der Originalausgabe auch auf Deutsch erschien, bekannte sich sein Titel – wohl vom Verlag ersehen – zu jenem pädagogischen Charme, den die junge, um ihre akademische Anerkennung durchaus noch ringende Teildisziplin der Zeitgeschichte damals verkörperte: »Kulturpessimismus als politische Gefahr«. Zusammen mit Kurt Sontheimers fast gleichzeitig veröffentlichter Habilitationsschrift über »Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik« und wie diese schließlich als Taschenbuch verfügbar, leistete Sterns Studie an Generationen von Studenten geistesgeschichtlichen Aufklärungsdienst.

Die Klarheit der Analyse und die Prägnanz des politischen Urteils waren es freilich auch, die beiden Werken anfangs nicht nur Zustimmung eintrugen. So bekundete etwa Sterns Rezensent in der *Neuen Politischen Literatur* – unfreiwillig höchst bereit –, warum er sich »eines leisen Unbehagens nicht ganz erwehren« konnte: Die von Fritz Stern herausgestellten Gemeinsamkeiten im ideologischen Habitus seiner Protagonisten und in ihren politischen Anschauungen erschienen dem Kritiker »entweder so allgemein (...), daß sie für tausend andere Akademiker des gleichen Zeitalters auch gelten würden, oder aber so herbeigezogen (...), daß man die Absicht des Verf. merkt, unbedingt eine Einheitlichkeit der Darstellung dort zu konstruieren, wo der Gegenstand sie im Grunde gar

nicht zwingend hergeben muß«. Wem Sterns Interpretation zu sehr zu Lasten der Deutschnationalen und des revolutionären Konservatismus ging, der konzidierte ihm also scheinbar generös, drei »hervorragende Monographien über drei sicherlich in vieler Hinsicht verwandte Männer« geschrieben zu haben – um im übrigen alle demokratiepolitischen Schlußfolgerungen zu negieren.

Aber pure Zustimmung erwartete wohl auch kaum, wer als Intellektueller der »skeptischen Generation« in den fünfziger und frühen sechziger Jahren in aufklärerischer Absicht über den Nationalsozialismus und seine völkische Vorgeschichte forschte und publizierte. Mochte Stern schon aufgrund seines Selbstverständnisses als Amerikaner, das er als junger Emigrant vergleichsweise leicht und dankbar angenommen hatte, die Entwicklungen im Nachkriegsdeutschland um ein Gran gelassener betrachten als seine dortigen Freunde, so gab er sich doch keinen Illusionen hin: Fritz Stern wußte, wie sein noch um drei Jahre jüngerer Kollege Ralf Dahrendorf im Vorwort zur deutschen Erstausgabe schrieb, daß das »pathologische Syndrom« des Kulturessimismus »älter ist als der Nationalsozialismus und daß es diesen zugleich überlebt hat«.

Im Abstand fast eines halben Jahrhunderts und nach über fünfzig Jahren stabiler Demokratie im westlichen Deutschland ist es vielleicht nicht mehr so einfach zu verstehen, was Stern und die ihm Gleichgesinnten damals umtrieb. Doch die Zuversicht, daß Bonn nicht Weimar werde, wie Fritz René Allemann schon 1956 zu wissen glaubte, war unter denen, die mit einem ausgeprägten Sinn für Freiheit und Liberalität auf die frühe Bundesrepublik blickten, nicht ganz so groß wie bei den Robusteren in der Politik und ihren publizistischen Interpreten. Eine Minderheit der kommentierenden Klasse blieb noch lange vorsichtig, und zu ihr zählte zum Beispiel Harry Pross, der Sterns Darstellung für die *Zeit* besprach: »Dieses Buch erscheint zur rechten Zeit, denn die hohe Entwicklungsstufe, die Deutschland im Rahmen Westeuropas seit dem Zweiten Weltkrieg erreicht hat, enthält keine Versicherung gegen Rückfälle. Es ist nicht ganz ausgeschlossen, daß in der permanenten Krise, die der Begriff der Wiedervereinigung bezeichnet, Losun-

gen wieder aufkommen werden, die dem Arsenal des Kulturpessimismus entstammen. Sie zu durchschauen, kann dieses dankenswert nüchterne Buch des amerikanischen Historikers wohl helfen.«

Wenn Sterns Verlag Alfred Scherz (Bern/Stuttgart) ein solches Zitat in der Anzeigenwerbung verwenden ließ – zeigte das nicht eindrucksvoll, wie sehr zu Anfang der sechziger Jahre doch schon gesellschaftlich akzeptiert, ja erwartet wurde, daß eine moderne Zeit- und Ideengeschichte mit praktischem Sinn und mit Talent zu wohlverstandener politischer Pädagogik zu Werke ging? Die Besten ihres Faches, und Fritz Stern gehörte sogleich dazu, hielten solche Erwartungen nicht nur für völlig legitim; sie entsprachen ihnen aus eigener Überzeugung.

Doch diese Bereitschaft, aufklärerisch zu wirken, ging keineswegs zu Lasten der Wissenschaftlichkeit. Mancher Schwerpunkt, den die frühe zeitgeschichtliche Forschung setzte, mag uns heute weniger bedeutsam erscheinen, manche Fragestellung auch überholt – wirklich veraltet jedoch sind die wenigsten ihrer Ergebnisse. Hingegen haben einige der damals entstandenen Arbeiten, entgegen den Unkenrufen derer, die *Zeitgeschichte als Wissenschaft* seinerzeit noch für unmöglich hielten, längst den Status von Klassikern der Geschichtsschreibung erreicht. Einer dieser Klassiker ist Fritz Sterns »Kulturpessimismus als politische Gefahr«.

Jenseits seiner zeitdiagnostischen Erhellungskraft, die das Buch auch heute noch oder wieder zu entfalten vermag – man denke nur an die in vielen Varianten vazierenden Ideologeme aus Globalisierungskritik, Antisemitismus und antiamerikanischen Affekten –, hat es der in vier Jahrzehnten natürlich weiter vorangetriebenen Detailforschung in bemerkenswerter Weise standgehalten. Zweifellos setzt die Intellectual History gegenwärtig an einigen Punkten andere Akzente. So wird zum Beispiel die Frage der Modernitätsfeindlichkeit der »konservativen Revolution« unterdessen stärker diskutiert, und die bereits von Stern betonte Transnationalität dieser Strömungen tritt mit zunehmendem Wissen über ihre außerdeutschen Vertreter noch deutlicher hervor. Zu den Erkenntnissen jedoch, die Stern mit seiner subtilen (und später nicht nur von ihm selbst immer wieder praktizierten) porträalistischen Methode über

Langbehn, de Lagarde und Moeller van den Bruck zusammentrug, ist nur noch wenig hinzugekommen.

So bleibt Fritz Stern brillantes erstes Buch am Ende beides: ein eindrucksvolles Zeugnis der Leistungsfähigkeit der frühen Zeitgeschichtsforschung – und eine gültige Analyse der Gefahren einer Politik, die sich aus der Verzweiflung an der Kultur des Westens nährt.

Jena, im August 2005

Norbert Frei

Vorwort zur Neuausgabe 2005

In diesem Buch wollte ich ein Phänomen deutsch-europäischer Vergangenheit behandeln und gleichzeitig ein geistiges Milieu beschreiben, aus dem der Nationalsozialismus viel Unterstützung beziehen konnte. Es mag auch heute noch von gewissem Nutzen sein, wenn es um die unvermeidliche Frage geht »Wie war es möglich?«. Aber es ist erschreckend, daß Grundthemen, die hier untersucht wurden, sich heute erneut und machtvoll in den USA ausbreiten – bei allen Unterschieden und bei auch rein amerikanischen Zutaten.

Es erscheint beinahe, als wäre eine Abart des Kulturpessimismus in die USA ausgewandert. Ein wichtiger Teil amerikanischer Gelegenwart wird heute von »culture wars« oder auch von einem sogenannten Kulturkampf beherrscht. Genauso wie sich die in diesem Buch behandelten Kritiker früher gegen den Liberalismus als den Erzfeind wandten, ist der Begriff heute in Amerika zum Schimpfwort degradiert worden. Die Errungenschaften der Aufklärung: Toleranz, politische Vernunft und wissenschaftliche Verpflichtung, geraten in Verruf, und religiöser Fundamentalismus – auf amerikanisch in Massenproduktion allgegenwärtig – gewinnt an Einfluß. Politiker, teils aufrichtig überzeugt, teils mit Blick auf ihre Wähler, machen sich dieses religiös-begründete antiwestliche Denken zu eigen. So kommt es, daß sogenannte »wiedergeborene« Christen eine Politik der Einschüchterung innerhalb Bush's Amerika wie auch außerhalb unterstützen. Der aufgeheizte Nationalismus, der diese Stimmungen begleitet, verstärkt sie als Mittel zur Macht.

Die Sehnsucht nach einer heilen Welt – göttlich gesegnet – verlangt eine radikale Absage an Wissenschaft und liberale Offenheit,

wie das am Streit um die Entwicklungslehre am deutlichsten zutage tritt. Das Erstaunliche aber ist, daß dieses machtstrebende Aufbrausen sich kaum auf die wirklichen Mißstände unserer Welt – Armut, Korruption, Verletzung des Menschenrechte – richtet. Dieser alte-neue Kampf gegen die Moderne wächst sich zu einer politischen Gefahr aus.

Nun gibt es in den USA – wie anderswo – wichtige und überzeugende Gegenkräfte, die das liberale Erbe als essentielles Gut verteidigen wollen. Sie müssen sich mit den Herausforderungen und Mißständen der jetzigen Zeit auseinandersetzen, sie müssen das Unbehagen des Lebens in einer »entzauberten Welt« zu verstehen versuchen, aber auch von der seichten Seite der »political correctness« Abstand nehmen.

Um uns erneut mit dem Leben in der Moderne zu beschäftigen, müssen wir der Kritik und dem psychischen Verlangen der jetzigen Gegen-Aufklärung Rechnung tragen. Es war nicht die geringste Leistung der westlichen Welt seit dem Humanismus, sich immer einer unerbittlichen Selbstkritik zu stellen. Sollte dieses Buch dazu beitragen, die Zukunft im Lichte einer verhängnisvollen Vergangenheit besser zu verstehen, so wäre das ein Trost für einen Autor, der sich der heutigen Schwächen eines unentbehrlichen und lebensnotwendigen Liberalismus bewußt ist.

Sils-Maria, im August 2005

Fritz Stern

Vorwort zur zweiten Auflage 1974

In den Jahren, die seit dem erstmaligen Erscheinen dieses Buches verflossen sind, ist der Angriff auf die Modernität erneut zu einem beherrschenden Thema unserer Kultur geworden. In der Rebellion der Jugend – und nicht nur der Jugend – gegen die Leere einer materialistisch ausgerichteten Zeit, gegen die Heuchelei des bürgerlichen Lebens und die Entfremdung von der Natur, gegen die geistig-seelische Verarmung inmitten des Überflusses, gegen das gesamte »kapitalistisch-liberalistische System« haben viele Klagen der hier diskutierten drei Kulturkritiker ihren Widerhall gefunden. Mehr noch, die gegenwärtige Generation sehnt sich nach einer neuen Gemeinschaft und Lebensform, nach einem neuen Glauben, nach Ganzheit. Und wieder einmal wurden die Unzulänglichkeiten der bürgerlich-liberalen Kultur in einer Zeit des Krieges, diesmal in Vietnam, der politischen Zerrissenheit, der industriell produzierten Häßlichkeit erschreckend deutlich. Obwohl in vieler Hinsicht mit der traditionellen Kritik der politischen Rechten verwandt, verband sich der Protest dieses Mal mit einer verschwommenen linksgerichteten Auffassung; dementsprechend fand die Antimodernität ihren politischen Ausdruck nicht in einem mystischen Nationalismus, sondern in einem utopischen Sozialismus, in einer Sehnsucht nach einem humanen Marxismus, einem Marxismus jenseits aller Wirklichkeit. In Deutschland erstarrte der Protest sehr bald in neuen politisch orthodoxen Auffassungen. In Amerika blieb der politische Ausdruck des Protestes wesentlich pragmatischer; die ganze Tragweite der Enttäuschung über die Modernität wurde vor allem im kulturel-

len Bereich und in der sogenannten Gegenkultur sichtbar. In allen Bereichen jedoch konnte man wieder – wie schon des öfteren in unserer Geschichte – die Stimmen gegen die Rationalität und für die Emotionalität vernehmen. Und wieder einmal war im Angriff auf die Modernität auch die Ablehnung, der Haß auf den Westen impliziert. So erinnerte manches an jenen Verfall des Idealismus zum Nihilismus, wie er im letzten Kapitel dieses Buches angedeutet wird.

Paradoxerweise haben sich einige Historiker des vergangenen Jahrzehnts, gerade als das kulturelle Mißbehagen erneut auf der politischen Bühne erschien, einem neuen Determinismus verschrieben und wieder einmal die Haupttriebfedern historischen Handelns in den ökonomischen oder von der Wirtschaft abhängigen Motiven gesucht. Allerdings gab es zur gleichen Zeit innerhalb und außerhalb der Geschichtsforschung einen wachsenden Vorbehalt gegen die Auffassung, die Vergangenheit sei einzige und allein mit materiellen Faktoren erkläbar. Spezielle Studien haben beispielsweise gezeigt, daß kulturelle, geistige und psychische Faktoren miteinbezogen werden müssen, wenn wir den für den Faschismus so kennzeichnenden Triumph der Irrationalität verstehen wollen. Ich hoffe, daß sich dieses Buch für die weitere Erforschung der Politik als »Psychodrama«, als eine Art Sammelbecken für die Projektion psychischer und irrationaler Elemente, als nutzbringend erweist.

Es wurde ausschließlich zur Erklärung der Vergangenheit geschrieben – einer Vergangenheit, die uns bis heute heimsucht. Wenn es für die Gegenwart eine neue Bedeutung gewonnen hat, wenn es dazu beiträgt, den Blick zu schärfen für die beständigen Mängel einer gewissen Art von unreflektiertem, unkritischem Modernismus und desgleichen für die Gefahren überschwelliger Reformbewegungen, die sich im Namen des Idealismus jeder Verantwortlichkeit entziehen und die in ihrem Utopismus kollektiven Lösungen für Mißstände und Sehnsüchte vorschlagen, die keine kollektiven Lösungen zulassen, dann kann der Autor dankbar eine solche Zeitlosigkeit seines Werkes schätzen, auch wenn er es vorziehen würde, in einer Welt zu leben, in der der Kulturpes-

simismus als politische Gefahr nur einen historischen Nachklang hat, während eine realistische, unverklärte Kritik an gegenwärtigen Mißständen der Gestaltung einer besseren Welt dienen könnte.

Fritz Stern

Einleitung

Alles beginnt als Mystik und endet als Politik.

CHARLES PÉGUY

*In der Regel ... bringt es mir keinen Gewinn,
Jeremiaden gegen das Böse zu lesen – das
Beispiel von ein wenig Gute ist wirksamer:*

WILLIAM JAMES

1.

Die Pathologie der Kulturkritik – dies ist das Thema meiner Untersuchung. Durch die Analyse des Denkens und Einflusses dreier führender Kritiker aus der jüngeren Vergangenheit des modernen Deutschland will ich die Gefahren und das Dilemma einer bestimmten Art von Kulturpessimismus aufzeigen. Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck, deren Leben und Wirken uns von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis an die Schwelle des Dritten Reiches führt, griffen – oft sehr scharf und durchaus zu Recht – die Schwächen deutscher Kultur und deutschen Geisteslebens an. Sie waren jedoch mehr als nur die Kritiker der kulturellen Krise Deutschlands: sie waren ebenso deren Symptome und Opfer. Sie konnten das Übel, das sie diagnostizierten und in ihrem eigenen Leben erfuhren, nicht bannen, und so suchten sie Propheten zu werden, einen Weg zur nationalen Wiedergeburt aufzuzeigen. Zu diesem Zweck schlugen sie Reformen vor, die rücksichtslos und brutal und gleichzeitig idealistisch, nationalistisch oder auch völlig utopisch waren. Es war dieser sprunghafte Übergang von Verzweiflung zu Utopie, der ihre Gedankenwelt so phantastisch machte.

Als Ethiker und Wahrer dessen, was sie als altüberkommene Tradition ansahen, bekämpften sie die sich stetig ausbreitende Modernität, die wachsende Macht von Liberalismus und Verweltlichung.

Sie stellten all das zusammen, was an der industriellen Zivilisation Deutschlands unbefriedigend war, und warnten eindringlich vor dem Verlust von Glauben, Einheit und »kulturellen Werten«. Alle drei wandten sich gegen die zunehmende Kommerzialisierung und Verstädterung – heroische Vitalisten, die gegen die Vorherrschaft von Vernunft und Routine ankämpften. Zutiefst unbefriedigt von der Situation Deutschlands, sagten sie voraus, daß unter der Angst, die sie gepackt hatte, bald alle Deutschen leiden würden.

Schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts verkündete Lagarde, ein hervorragender Orientalist und Religionswissenschaftler, als Mensch jedoch vereinsamt und verbittert, den Niedergang des deutschen Geisteslebens und den Verfall seines Ethos. Später war er einer der schärfsten Kritiker der politischen Erfolge Bismarcks und ein brillanter Polemiker gegen den modernen Protestantismus. 1890 schrieb Langbehn, ein Gescheiterter, ein Psychopath, ein sensationelles Erfolgsbuch, eine Rhapsodie der Irrationalität; darin stellte er die ganze verstandesmäßige und wissenschaftliche Tendenz der deutschen Kultur, die allmähliche Vernichtung von Kunst und Individualität und den Zug zum Konformismus an den Pranger. In den folgenden beiden Jahrzehnten griff Moeller van den Bruck, ein eigenwilliger Außenseiter und hochbegabter Schriftsteller, das Spießertum und den Liberalismus der Wilhelminischen Zeit an. Nach dem ersten Weltkrieg wurde er der führende Vertreter der Jungkonservativen, und sein bekanntestes, 1922 veröffentlichtes Werk, *Das dritte Reich*, gab der deutschen Rechten ihren bedeutsamsten politischen Mythos.

Obwohl ihre Schriften um Jahrzehnte auseinanderliegen, greifen alle drei darin doch weitgehend auf die gleiche Weise dieselben kulturellen Kräfte an. Unermüdlich brandmarkten sie, was sie als Mängel des deutschen Lebens betrachteten; ihre Äußerungen zeichnen ein recht aufschlußreiches Bild der Schattenseiten deutscher Kultur. In ihrem Kulturpessimismus spiegelt sich in verschärfter Form die Verzweiflung ihrer Landsleute wider, und so können wir am Beispiel dieser drei Männer verfolgen, wie in Deutschland das Mißvergnügen immer weiter um sich griff, bis es schließlich in den Nihilismus des Nationalsozialismus einmündete.

Vor allem haßten diese Männer den Liberalismus: Lagarde und Moeller sahen in ihm die Ursache und Verkörperung allen Übels. Es mag merkwürdig erscheinen, daß sie sich ausgerechnet gegen den Liberalismus wandten, gegen jene politische Kraft, die in Deutschland ewiger Verlierer war. Die Frage, warum sie dies taten, führt uns in das Zentrum ihrer Gedankenwelt. Sie griffen den Liberalismus deshalb an, weil sie in ihm die wichtigste Voraussetzung der modernen Gesellschaft sahen. Alles, was sie fürchteten, schien in ihm zu wurzeln: die Bourgeoisie, das Manchestertum, der Materialismus, der Parlamentarismus und das Parteiwesen, der Mangel an politischer Führung. Ja, sie machten den Liberalismus für all das verantwortlich, worunter sie im Innersten litten. Ihr Ressentiment entsprang ihrer Vereinsamung; ihr ganzes Sehnen war auf einen neuen Glauben gerichtet, auf eine neue Glaubensgemeinschaft, eine Welt mit festen Werten und ohne Zweifel, eine neue nationale Religion, die alle Deutschen einen sollte. All dies lehnte der Liberalismus ab, und deshalb haßten sie ihn, warfen ihm vor, er mache sie zu Ausgestoßenen und entfremde sie ihrer vermeintlichen Vergangenheit und ihrem Glauben.

Die von ihnen vorgeschlagenen Reformen, ihre Utopien, sollten diese liberale Welt überwinden. Sowohl ihre Reformvorschläge als auch ihre Kritik lassen erkennen, wie subjektiv sie dachten. »Ich habe schlechterdings keinen Sinn für theoretische Wahrheit. Ich will mein Volk binden und befreien«, verkündete Lagarde, und wie die beiden Kulturkritiker nach ihm, sah er im Nationalismus und in einem neuen Volkstum das einzige Mittel zum Heil¹. Alle drei waren fest davon überzeugt, daß nur irgendeine äußere Ursache, eine Verschwörung die frühere völkische Einheit gesprengt haben konnte; wenn diese Wurzeln der Zwietracht ausgerottet und eine Reihe von Reformen durchgeführt würden, müßte es möglich sein, die frühere Gemeinschaft wiederherzustellen. Obwohl Individualisten und ausgesprochene Gegner des Staates, glaubten sie zutiefst an die Wirksamkeit politischer und kultureller Planung.

In ihren Schriften vertraten sie einen Rassismus auf nicht biologischer Grundlage; Lagarde und Langbehn waren entschiedene Antisemiten und sahen in den jüdischen »Bazillen« die heimtückischen

Kräfte der Zersetzung. Die nationale Uneinigkeit, die Lagarde spürte und Moeller im Geschehen seiner Zeit erlebte, erschreckte sie, und so erhoben sie die laute Forderung nach einem »Führer«, der die Einheit des Volkes verkörpern und erzwingen und alle inneren Streitigkeiten schlichten sollte. Ihre Sehnsucht gipfelte in der Vision einer neuen deutschen Sendung, eines Deutschlands, das, sauber und zuchtvoll im Innern, als größte Macht der Welt endlich auch die *Germania irredenta* zusammenfassen könnte.

Dies waren, kurz gesagt, die Elemente ihres kulturellen Denkens. Sie bildeten in ihrer Gesamtheit eine Ideologie – Anklage, Programm und Mystik zugleich. Ich bezeichne diese Ideologie als völkische Ideologie, weil ihre wichtigsten Ziele die Wiederbelebung eines mystischen Deutschtums und die Schaffung von politischen Institutionen waren, die diese deutsche Eigenart verkörpern und wahren sollten. In allen ihren Schriften findet sich diese Verquickung von Kulturpessimismus und mystischem Nationalismus, der sich vom offenen Nationalismus ihrer Zeitgenossen grundlegend unterschied. Das Wesen ihres Denkens und ihrer Wirkung auf die deutsche Gesellschaft entsprach jener Definition von »Ideologie«, die Eduard Spranger gegeben hat: »Eine politische Ideologie [hat] immer die Temperatur der Leidenschaft, des affektgeladenen Beteiligtseins. Sie ist etwas Antreibendes, ein Impuls, ein geistiger Motor ... Eine echte Ideologie drückt aus, wofür man lebt².« Noch zutreffender ist vielleicht der von Alfred Fouillée geprägte Begriff der *idées-forces*, Ideen, die »Phantasie und Willen, Vorherschau und Verwirklichung der Dinge vereinen«³.

Wenn auch die Ideen von Lagarde, Langbehn und Moeller nicht zu einem geschlossenen System zusammengefaßt wurden, so beeinflußte doch ihr Sinngehalt das »Lebensgefühl« zweier Generationen achtbarer Deutscher vor Hitler. Zwar blieben diese *idées-forces* meist im Hintergrund; sie waren eine Unterströmung im Bereich des Glaubens, die nur in Krisenmomenten sichtbar wurde. Aber sie nährten die Ablehnung der modernen Gesellschaft durch »deutsche Idealisten« und deren Ressentiment gegen die Unzulänglichkeiten »westlicher« Ideale und Institutionen, woraus der Demokratie in Deutschland so großer Schaden erwuchs.

Noch schlagkräftiger wurde diese Ideologie durch den Stil von Lagarde, Langbehn und Moeller: alle drei schrieben mit großer Eindringlichkeit und Leidenschaft. Ihnen ging es weniger um die Klarlegung und Analyse von Tatbeständen als vielmehr darum, Verdammungsurteile zu fällen und Prophezeiungen zu äußern; alle ihre Schriften zeigen, daß sie wissenschaftliches Denken und die Vernunft ganz allgemein gering einschätzten – weit bedeutsamer als diese war ihrer Meinung nach die Intuition. Humorlos und oft schwer verständlich, wird ihre Prosa nur gelegentlich durch mystische, apodiktische Epigramme aufgelockert. Jahrzehntelang wurden sie als Zeitkritiker und Propheten deutschen Volkstums gefeiert.

Ich habe diese drei Männer nicht deshalb ausgewählt, weil ihre Ideen besonders originell waren, sondern weil ihr Denken und ihr Einfluß auf das deutsche Leben deutlich die Existenz einer kulturellen Krise im modernen Deutschland erkennen lassen. Sie waren – selbst krank – die Analytiker einer zumindest zum Teil kranken Gesellschaft, und als solche spielten sie in der deutschen Geschichte eine wesentliche, bisher nicht genügend erkannte Rolle. Mit der üblichen Methodik der Geistesgeschichte läßt sich dieses Problem nicht angehen. Die Ideengeschichte ist nicht imstande, Geist und Wesen des Wirkens dieser Männer zu erfassen und ihre Ideenwelt im Zusammenhang mit ihrer Zeit darzustellen. Was sie geschrieben haben, wurzelt in ihrem eigenen Leiden, in ihren Erfahrungen, und daher ist der psychische Faktor in ihrer Lebensgeschichte für ihr Werk äußerst aufschlußreich. Ich habe versucht, die wichtigsten Stationen ihres Lebens zu skizzieren, ohne auf Gebiete abzuschweifen, die dem Psychologen vorbehalten bleiben müssen. Ich habe ferner versucht aufzuzeigen, welche Bedeutung dieser besonderen Form von Kulturpessimismus zukommt und wie sie das Eindringen wesensmäßig unpolitischer Ressentiments in die Politik begünstigt hat.

Thema dieses Buches sind also Ursprung, Gehalt und Auswirkung einer Ideologie, die nicht nur dem Nationalsozialismus ähnlich ist, sondern sogar von den Nationalsozialisten selbst als wesentlicher Bestandteil ihres politisch-kulturellen Erbes anerkannt

wurde. Aber ich werde noch eine weitere, wenngleich weniger deutliche Verbindung zwischen dieser Ideologie und dem Nationalsozialismus aufzeigen – die Tatsache nämlich, daß die völkischen Kritiker mit der ihnen eigentümlichen Spannung zwischen persönlichem Leben und ideologischer Zielsetzung jene Art von Unzufriedenheit vorwegnahmen, deren Träger nach 1920 in dem »Idealismus« der Hitlerbewegung ihre Rettung suchten. Während die Historiker bei dem Versuch, den Siegeszug Hitlers zu erklären, alle nur denkbaren Tatsachen berücksichtigt haben, von den Gefahren des Artikels 48 in der Weimarer Verfassung bis zur Rolle der Großindustrie und Finanz, ist doch der Schluß erlaubt, daß sie zu wenig die Unzufriedenheit in Betracht gezogen haben, die schon viel früher im kulturellen Leben Deutschlands mehr oder weniger offen vorhanden war und in politische Münze umgesetzt werden konnte.

2.

Der Sieg des Nationalsozialismus in Deutschland darf uns nicht vergessen lassen, daß in der gesamten westlichen Welt die moderne Kultur nationalistischen Angriffen ausgesetzt war und daß diese Angriffe nicht nur dem Nationalsozialismus vorangingen, sondern ihn auch überlebt haben. Im Jahre 1927, wenige Jahre vor Hitlers Machtergreifung, wiesen zwei in sehr verschiedenen Lagern stehende europäische Schriftsteller auf solche Angriffe hin, die vom einen als »konservative Revolution«, vom anderen als »Verrat der Intellektuellen« bezeichnet wurden.

Der österreichische Dichter Hugo von Hofmannsthal schrieb mit großer Sympathie über das Bestreben vieler Deutscher: »Nicht Freiheit ist es, was sie zu suchen aus sind, sondern Bindung ... Nie war ein deutsches Ringen um Freiheit inbrünstiger und dabei zäher als dieses in tausenden Seelen der Nation vor sich gehende Ringen um wahren Zwang und Sichversagen dem nicht genug zwingenden Zwang ... [Eigentlich hebt es an als] eine innere Gegenbewegung gegen jene Geistesumwälzung des sechzehnten Jahrhunderts, die wir in ihren zwei Aspekten Renaissance und Reformation zu nennen pflegen. Der Prozeß, von dem ich rede, ist nichts anderes als eine konservative Revolution von einem Umfange, wie die europäi-

sche Geschichte ihn nicht kennt. Ihr Ziel ist Form, eine neue deutsche Wirklichkeit, an der die ganze Nation teilhaben könne⁴.«

Im gleichen Jahr stellte Julien Benda, ein Vertreter des Rationalismus, beunruhigt fest, daß »um 1890 die Schriftsteller besonders in Frankreich und Italien mit erstaunlichem Scharfsinn sich darüber klar wurden, daß die Doktrinen von absoluter Autorität, Disziplin, Tradition, Verachtung des Geistes der Freiheit, Bejahung der sittlichen Berechtigung von Krieg und Sklaverei es möglich machten, eine stolze und unbeugsame Haltung anzunehmen, und den Vorstellungen einfacher Menschen viel mehr entgegenkamen als ein sentimental Liberalismus und Humanismus«.

Benda wandte sich gegen eine solche Aufstachelung politischer Leidenschaften und gegen die in ganz Europa vorgetragenen Angriffe auf Judentum, Demokratie und Sozialismus. Vor allem prangerte er die Intellektuellen an, die »das Spiel der politischen Leidenschaften zu spielen beginnen ... Unsere Zeit ist wahrhaft die Ära der *Organisation des politischen Hasses durch die Intelligenz*«⁵. Ich hoffe jedoch im folgenden aufzeigen zu können, daß unsere Zeit die Ära der politischen Organisation kulturellen Hasses und persönlicher Ressentiments ist.

Bis vor wenigen Jahren ist diese konservative Revolution – und erst recht deren gesamteuropäischer Charakter – der Aufmerksamkeit der Historiker völlig entgangen⁶. Ihr geistiger Gehalt ist so schwer faßbar, ihre politischen Manifestationen waren so ver einzelt, daß die Kraft und Reichweite dieser revolutionären Geisteshaltung nur selten erkannt worden sind. Gerade weil er so unlogisch ist, trifft der Ausdruck »konservative Revolution« genau den Kern der Sache, verkörpert doch die Bewegung in der Tat ein Paradoxon: ihre Anhänger wollten die von ihnen verachtete Gegenwart zerstören, um in einer imaginären Zukunft eine idealisierte Vergangenheit wiederzufinden. Sie waren enterbte Konservative, die nichts mehr zu bewahren hatten, waren doch die geistigen Werte der Vergangenheit größtenteils versunken und vergessen, und für das, was an konservativer Macht noch übriggeblieben war, interessierten sie sich nicht. Sie wollten zur Vergangenheit zurückkehren und ersehnten eine neue Gemeinschaft, de-

ren Angehörige alle wieder den alten Idealen und Institutionen treu sein würden.

Der Ausdruck »konservative Revolution«, wie er in diesem Buch verwendet wird, bezeichnet den ideologischen Angriff auf die Modernität, auf den ganzen Komplex von Ideen und Einrichtungen, in dem sich unsere liberale, weltliche, industrielle Zivilisation verkörpert. Im Verlauf der fast zweihundert Jahre, während derer dieser Angriff auf verschiedenen Ebenen vorgetragen wurde, gewann er zwar politisch an Durchschlagskraft, verlor aber viel von seiner geistigen Geschlossenheit. Immer breitere Massen beteiligten sich daran; jedes Auftreten sozialer Mißstände, vor allem aber die stete Ausbreitung der Modernität über die ganze Welt führten ihm neue Anhänger zu. Unsere liberale, industrielle Gesellschaftsordnung vermag viele Menschen nicht zu befriedigen – weder geistig noch materiell. Die geistig Unzufriedenen waren es, die sich oft der Ideologie der konservativen Revolution zuwandten.

Die gegen die Modernität gerichtete Bewegung hat zahlreiche Stadien durchlaufen. Ihren Anfang nahm sie mit der von einigen Romantikern vorgebrachten Kritik; ihren schärfsten Ausdruck fand sie bei Nietzsche und Dostojewskij, die der Bewegung durch eine radikale Neudeutung des Menschen eine neue Tiefe gaben und schließlich die Zukunft des Westens mit vollkommenem Pessimismus beurteilten. Die weitere Entwicklung stellt keineswegs eine logische Folge von Ideen dar: als nächstes wurde die Kulturkritik in eine verschwommene politische Ideologie rechtsstehender Kreise umgewandelt. Zur Kulturkritik trat ein radikaler Nationalismus, dessen Ideologen behaupteten, das Wesen der modernen liberalen Gesellschaft sei dem Geist und der Tradition ihrer Völker fremd. Obwohl in jedem Land äußerlich auf die nationale Eigenart abgestimmt, trug diese Ideologie doch in allen Ländern des europäischen Festlands im wesentlichen ähnliche Züge. Aber ihre Schöpfer waren selbst bereits Opfer der Modernität, schrieben sie doch schon nicht mehr wirklich als Kritiker, sondern als Parteigänger und Propheten. Sie sprachen eine noch weniger intelligente Schicht an – einen Kreis, den ich »kulturelle Maschinen-Stürmer« nennen möchte, Menschen also, die in ihrem Haß auf die Mo-

dernität die ganze Maschinerie der Kultur zerstören wollten. Nun konnte die konservative Revolution in die Politik Eingang finden; gewöhnlich geschah dies durch irgendwelche rechtsstehende Desperados, die mit Hilfe dieser Ideologie die geistigen und seelischen, bewußten und unbewußten Ressentiments der Menschenmassen auszunutzen wußten. In unserer modernen Gesellschaft gibt es viele Unzufriedene, und wenn im Leben des Einzelnen oder in der Gesellschaft Spannungen auftreten, kann die Kritik an der Kultur in heftige politische Unzufriedenheit umschlagen. Wenn eine Gesellschaft innerlich gesund ist, sind diese Menschen wenig zahlreich, und die Unzufriedenheit kommt nicht zum Ausbruch; sie wächst jedoch in Zeiten der Unruhe und Uneinigkeit, und der Gesellschaft fällt es dann schwerer, mit ihr fertigzuwerden.

Die geistigen Wurzeln der konservativen Revolution reichen weit zurück in die Vergangenheit. Rousseau hatte eine neue Form von Kultukritik geschaffen, und seine Anhänger – besonders in Deutschland – verbanden mit dieser Kritik einen Angriff auf das, was sie als den naiven Rationalismus und das mechanistische Denken der Aufklärung bezeichneten. Zuerst verfälschten sie die Aufklärung, dann gaben sie ihr die Schuld an allen kulturellen Übeln und behaupteten obendrein, das Denken der Aufklärung sei nicht imstande, diese Übel auch nur zu begreifen. Von 1770 bis 1830 gingen in Deutschland Kultukritik und Verunglimpfung des Rationalismus oft Hand in Hand; diese Tradition hat später beim Entstehen der konservativen Revolution in Europa eine entscheidende Rolle gespielt. Im ganzen Westen, wo sich die moderne Gesellschaftsform allmählich herausbildete, warnten Ethiker von Carlyle bis Burckhardt vor den Gefahren dieser neuen Kultur. Die heute in den Vereinigten Staaten so rege Diskussion über die Gefahren der Demokratie für die Freiheit des Einzelnen und die nivellierenden Tendenzen der Massengesellschaft hat in Europa schon vor langer Zeit begonnen.

Obwohl sie in vielem grundverschieden waren, kann man Nietzsche und Dostojewskij als die führenden Gestalten dieser Bewegung ansehen. Ihre Angriffe auf die Kultur ihrer Zeit trafen den Kern des Liberalismus und leugneten seine philosophischen Vor-

aussetzungen: Der Mensch wird wesensmäßig nicht von der Vernunft, sondern vom Willen bestimmt; weder ist er von Natur aus gut, noch kann er sich vervollkommen; die Politik des liberalen Individualismus beruht auf einer falschen Vorstellung; das Böse existiert wirklich und ist ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Daseins; die positivistische Wissenschaft und der Rationalismus entsprechen nicht der Wirklichkeit und sind bestenfalls nur zu einem Teil gültig; die Idee des historischen Fortschritts ist falsch und macht die Menschen für die drohenden Gefahren des 20. Jahrhunderts blind. Nietzsche erkannte als erster die psychologische Macht des Ressentiments und warnte als erster vor dessen seelenzerstörender Kraft. Noch schrecklicher würden die Katastrophen, die er und Dostojewskij vorhersahen, durch die entscheidende Tat sache des 19. Jahrhunderts werden – die Tatsache, wie Nietzsche sich ausdrückte, daß Gott tot ist.

Der Niedergang des christlichen Glaubens war eine historische Wirklichkeit, die das nächste Stadium der konservativen Revolution entscheidend beeinflußte – das Stadium jener Ideologen, die nicht mehr wie Nietzsche den Mut hatten, die Gegenwart zu verdammen, ohne die Vergangenheit sinnlos zu verherrlichen und eine zukünftige Erlösung aller zu versprechen. Die ganze Unsicherheit dieser Menschen wurde durch den Verlust der Religion noch gesteigert, und sie sagten – und spürten auch oft in sich selber –, daß das Leben im nachchristlichen Zeitalter des Liberalismus unerträglich sei*.

* »Die Entchristlichung Europas in unserer Zeit ist ebensowenig vollständig, wie es seine Christianisierung im frühen Mittelalter war. Aber man kann ungefähr sagen, daß für unsere Vorfahren die ganze Geschichte in zwei Perioden geteilt war, die vorchristliche und die christliche, und nur in diese zwei, daß sie für uns dagegen in drei Perioden zerfällt: die vorchristliche, die christliche und jene Periode, die man logischerweise als nachchristliche bezeichnen muß. Dies ist sicherlich ein folgenschwerer Unterschied. Christianisierung und Entchristlichung betrachte ich hier nicht von einem theologischen Standpunkt aus, sondern ganz einfach als kulturelle Wandlungen. Unter diesem Gesichtswinkel will mir scheinen, daß der zweite Wandel noch radikaler war als der erste.« C. S. Lewis, *De Descriptione Temporum. An Inaugural Lecture*, Cambridge University Press 1955, S. 7.

Die konservativen Revolutionäre kritisierten jeden Aspekt der kapitalistischen Gesellschaft und den Materialismus, den sie ihr zuschrieben. Sie prangerten die geistige Leere des Lebens in einer verstädterten, kommerziellen Zivilisation an und beklagten den Niedergang von Geist und Tugend in einer Massengesellschaft. Die Presse stellten sie als korrupt hin, die politischen Parteien als Ursache nationaler Zwietracht und die neuen Herrscher als Repräsentanten der Mittelmäßigkeit. Je schwärzer sie die Gegenwart malten, desto heller strahlte die Vergangenheit, und sie schwelgten in wehmütigen Erinnerungen an das unverdorbene Leben in den früheren ländlichen Gemeinschaften, als die Menschen noch Bauern und die Könige wirkliche Herrscher waren. Die meisten dieser Ideologen waren der Überzeugung, diese Welt sei durch böse Hände zerstört worden; infolgedessen glaubten sie fest, daß Verschwörungen in Geschichte und Gesellschaft eine wesentliche Rolle spielen. Den Bösewicht sah man gewöhnlich im Juden, der immer häufiger als die Verkörperung der Modernität hingestellt wurde. Alle diese Beschuldigungen, so übertrieben und verfälscht sie auch waren, hatten eine reale Grundlage. Hätte es nach dem Deutsch-Französischen Krieg in Deutschland nicht die Gründerzeit und den Gründerkrach, in Frankreich nicht den Panamaskandal gegeben, so wäre es sehr viel schwieriger, ja vielleicht sogar unmöglich gewesen, solche Anklagen gegen das Judentum und die Modernität vorzubringen. So aber gingen die Angriffe von Tatbeständen aus, die für jedermann sichtbar waren, und dies war die Voraussetzung für ihren Erfolg.

Den konservativen Revolutionären war der Liberalismus der Hauptfeind. An allen großen und unerwünschten Veränderungen im Leben und Empfinden des abendländischen Menschen gaben sie ihm die Schuld. Sie waren sich darüber im klaren, daß der Liberalismus die geistige und politische Grundlage der Modernität darstellte, und so suchten sie ihn dem Manchestertum, der Verachtung der geistigen Bestrebungen des Menschen, der Billigung wirtschaftlicher Selbstsucht und Ausbeutung, der Verbürgerlichung von Leben und Moral gleichzusetzen. Sie übersahen oder lästerten die idealistischen Ziele des Liberalismus, sein Eintreten für die

Freiheit, seine Offenheit gegenüber der Wissenschaft, sein rationales, humanes, tolerantes Menschenbild. Denn in dem, was sie recht ungenau als Liberalismus bezeichneten, gipfelte praktisch die säkulare und ethische Tradition des Abendlandes.

Daß der Liberalismus weit mehr war als nur ein philosophisches System von Wirtschaft und Politik, hat man vor langer Zeit bereits erkannt. Schon in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts sagte Kardinal Newman von ihm: »Er ist heute kaum eine Partei; er ist die gebildete Laienwelt ... Er ist nichts anderes als jener tiefgehende, glaubhafte Skeptizismus, den ich als Entwicklungsstufe der vom natürlichen Menschen praktisch angewandten Vernunft bezeichnet habe⁷.« Fast ein Jahrhundert später bezeichnete Lionel Trilling den Liberalismus als die »einige geistige Tradition« Amerikas⁸. Die konservative Revolution bekämpfte den Liberalismus in diesem weiteren Sinn, und dabei war es ein leichtes, von der Kulturkritik zur politischen Kritik überzugehen.

Die konservativen Revolutionäre waren weder die einzigen noch die bedeutendsten Gegner des Liberalismus. Die katholische Kirche – besonders während des Pontifikats von Papst Pius IX. –, einige protestantische Gruppen, Konservative und Sozialisten waren alle hinsichtlich der Unzulänglichkeit des Liberalismus einer Meinung*. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts änderten die Liberalen selbst ihre politische Philosophie, indem sie allmählich dem Staate neue Funktionen zuwiesen und das alte *Laissez-faire*-System

* In diesem Zusammenhang ist folgende Äußerung von Max Weber recht aufschlußreich: »In den Ländern Europas gehört die Kirche zu den konservativen Kräften; in erster Linie die römisch-katholische Kirche ..., aber auch die evangelische Kirche. Beide diese Kirchen helfen dem Bauern mit seiner konservativen Lebensart, sich gegen die städtisch rationalistische Kultur zu behaupten ... Es geschieht heute in den zivilisierten Ländern – eine eigenartige und in mehr als einer Hinsicht bedenkliche Tatsache –, daß die Vertreter der höchsten kulturellen Interessen zurückblicken und aus einer tiefen Abneigung gegenüber der unvermeidlichen Entfaltung des Kapitalismus heraus sich weigern, an der Errichtung des Gebäudes der Zukunft mitzuwirken.« Max Weber, »Capitalism and Rural Society in Germany« in *From Max Weber: Essays in Sociology*, hrsg. von H. H. Gerth und C. Wright Mills, Oxford University Press, New York 1946, S. 370ff.

langsam abbauten. Infolgedessen herrscht heute im politischen Sprachgebrauch hinsichtlich der wahren Bedeutung des Begriffs »Liberalismus« eine große Verwirrung, und manche Kritiker schieben noch in unserer Zeit dem Liberalismus die Schuld an allem zu, was sie an der modernen Welt für unerwünscht halten.

Die Ideologen der konservativen Revolution begnügten sich nicht damit, ihre Unzufriedenheit mit der liberalen Kultur auszudrücken und den Verlust einer herrschenden Glaubenslehre zu beklagen. Hinzu trat ihre Vision einer nationalen Erlösung. Sie stellten sich als die wahren Vorkämpfer des Volkstums hin und warfen den Sozialisten ihren Internationalismus und den Liberalen ihren Pazifismus und ihre Gleichgültigkeit gegenüber nationaler Größe vor. Das mindeste, was sie verlangten, waren größere nationale Macht und engerer Zusammenhalt, und gewöhnlich waren sie auch Parteigänger des Imperialismus oder einer nationalen Expansionspolitik. Oft führte sie ihre Sehnsucht nach einem nationalen Heldenamt zur Anbetung der Gewalt, die sie mit Argumenten aus dem sozialen Darwinismus und dem Rassismus rechtfertigten.

Solche nationalistischen Ideologen traten gleichzeitig in fast allen Ländern des europäischen Festlands auf. In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts wurde offenbar, daß die Ideologie des Kulturpessimismus und einer nationalen Erlösung in einer noch wenig intelligenten Schicht Anhänger finden und so in die Politik hineingetragen werden konnte. Die drei in diesem Buch behandelten Männer und Maurras, Barrès, d'Annunzio und Enrico Corradini sind sich ungemein ähnlich; das kommt auch durch die Tatsache zum Ausdruck, daß in Deutschland, Frankreich und Italien die gleiche Art von Ideologie fast gleichzeitig in die Politik Eingang fand. Die Action Française und die Dreyfus-Gegner, die österreichische christlich-soziale Partei unter Karl Lueger, die Alldeutschen, die deutschen antisemitischen Parteien und die italienischen Nationalisten, die sich um 1903 zu sammeln begannen – sie alle zeugten, welche Macht und Bedeutung die Ideologie des Ressentiments besaß⁹. Vielleicht gehören auch bestimmte Aspekte des amerikanischen »Populismus« hierher. Die politische Organisation dieser Opposition gegen die liberale Gesellschaft fiel mit einer

Schwächung der liberalen Macht zusammen. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts fanden Europäer zum erstenmal Trost in einem nationalistischen Idealismus, in der Verherrlichung von Helden-tum und in den verwirrten sozialen und politischen Versprechun-gen unbedeutender Propheten¹⁰.

Das stete Absinken des Liberalismus begünstigte immer neue Ausbrüche eines Ressentiments, das politisch-organisatorisch zur Auswirkung kam. Erstmals war dies im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts der Fall, aber der gefährlichste Ausbruch erfolgte unter dem Einfluß der Weltwirtschaftskrise und der Schwächung der Demokratie um 1930. Auch nach 1945 waren wir von diesem Übel noch nicht geheilt, wie die kurzlebige Poujadistenbewegung in Frankreich und der McCarthyismus in den Vereinigten Staaten beweisen. Man braucht nur die Aufsätze in der amerikanischen *National Review* zu lesen, um zu wissen, daß die konservative Revo-lution noch nicht tot ist*. Wir müssen uns mit der Tatsache abfin-den, daß eine latente Aufstandsbereitschaft gegen die Modernität stets in unserer westlichen Gesellschaft vorhanden ist und daß ihr wirres, phantastisches Programm und ihre irrationalen, unpoliti-schen Äußerungen ebenso wirkliche, wenngleich weniger edle oder greifbare Bestrebungen verkörpern wie andere und bekanntere Re-formbewegungen.

Der Kulturpessimismus hat in unseren Tagen in den Vereinigten Staaten zahlreiche Anhänger. Die innenpolitische Lage scheint sta-bil, die politischen Zustände im Ausland scheinen unabänderlich zu sein. So haben sich die amerikanischen Intellektuellen den kulturel-

* Ich beziehe mich hier auf das Emporkommen dessen, was Richard Hofstad-ter als »pseudo-konservative Revolte« bezeichnet hat und über deren Anhän-ger er schreibt: »Sie haben wenig gemeinsam mit dem gemäßigten, vermit-telnden Geist des echten Konservatismus im klassischen Sinn des Wortes und finden keineswegs Gefallen am herrschenden praktischen Konservatismus unserer Zeit, wie ihn die Regierung Eisenhower vertritt. Ihre politischen Re-aktionen verraten einen ziemlich tief verwurzelten, wenn auch weitgehend unbewußten Haß auf unsere Gesellschaft und deren Zustände – ein Haß, den ihnen zuzuschreiben man zögern würde, gäbe es nicht schlüssige Beweise da-für.« Richard Hofstadter, »The Pseudo-Conservative Revolt« in *The New American Right*, hrsg. von Daniel Bell, New York 1955, S. 35.

len Problemen unserer Gesellschaft zugewandt und befassen sich statt mit politischer Kritik mit soziologischen oder kulturellen Analysen. Keine Gesellschaft hat je so intensiv ihre kulturelle Entwicklung beobachtet wie die amerikanische, und bei dieser ständigen Selbstbeobachtung werden viele Übel entdeckt und oft falsch diagnostiziert. In den vergangenen beiden Jahrzehnten wurden von allen Seiten der amerikanische Materialismus, das Schwinden der sittlichen Substanz Amerikas, all die vermeintlichen Übel der amerikanischen Massengesellschaft angegriffen. Ein prominenter Geistlicher erklärte: »Amerika ohne Gott ist gleichbedeutend mit Heidentum, Nazismus, Faschismus und atheistischem Kommunismus«, während ein Pädagoge meinte: »Schon die Atmosphäre an den Universitäten ist geeignet, den traditionellen sittlichen und religiösen Glauben des Durchschnittsstudenten zu zersetzen¹¹.« Auch von den »zornigen jungen Männern« in England wird der Ruf nach Glauben und Ordnung oft sehr lautstark vorgebracht. Die Suche nach Autorität wird besonders bei den englischen »Außenseitern« sehr deutlich. So schreibt Colin Wilson: »Ich glaube, daß unsere Zivilisation im Niedergang begriffen ist und die Außenenseiter ein Symptom dieses Niedergangs sind. Es sind Männer, die sich gegen den wissenschaftlichen Materialismus wenden, *Männer, die früher in der Kirche ihre Richtung gefunden hätten ...* Der Außenenseiter krankt an einem instinktiven Verlangen nach Disziplin. Er ist zu intelligent, um einer Sache zu dienen, die sein Verstand als verachtenswert ansieht. Infolgedessen muß er eine Disziplin finden, die sein kritischer Verstand billigen kann – eine sittliche, eine geistige Disziplin. Aber der Gesellschaft fehlt der scharfsichtig kritische Geist des Außenenseiters. In ihrem geheimen Verlangen nach einer Disziplin, nach etwas, dem sie folgen kann, rennt sie jedem sensationellen Politiker, jedem sentimental Evangelisten, jedem Diktator mit einem Programm nach¹².« Und Stuart Holroyd meint: »Es gibt viele Hindernisse, die es dem modernen Durchschnittsmenschen unmöglich machen, eine religiöse Einstellung zu gewinnen. Aus drei Jahrhunderten humanistischer Kultur ist uns eine Last von Ideen und Einstellungen überkommen, die wenige Menschen jemals in Frage stellen und die mit der religiösen Einstellung

völlig unvereinbar sind. Der Liberalismus, die Lehre von der Gleichheit aller, das blinde Vertrauen in die wissenschaftliche Methode, der Mythos des Fortschritts und die Idee, der Mensch sei der Vervollkommnung fähig, mögen als Beispiele dienen. Wir alle wachsen in der Atmosphäre dieser Ideen auf, und so ist es für uns schwer, sie abzuschütteln. Aber wir müssen dies irgendwie tun, wenn wir als mehr denn als eine Rasse einfallsreicher kleiner Tiere weiterbestehen wollen¹³.«

Hinter den Schlagwörtern und den unüberlegten Kritikern steht echtes menschliches Leiden. Die abendländische Welt ist von einer Unzufriedenheit erfüllt, die nicht wirtschaftlichem Mangel oder der Kriegsgefahr entspringt; sie wurzelt im Mißbehagen über eine städtische, industrielle Kultur. Es ist eine Unzufriedenheit, die bereits von den drei in diesem Buch behandelten Kulturkritikern empfunden und genährt wurde.

3.

Obwohl die konservative Revolution eine gesamteuropäische Erscheinung war, wurde sie nur in Deutschland zu einer geistigen und politischen Macht von entscheidender Bedeutung. Meiner Meinung nach wurzelt diese spezifische Reaktion gegenüber der Modernität im deutschen Denken und der deutschen Gesellschaft; diese idealistische, unpolitische Unzufriedenheit bildet das wichtigste Verbindungsglied zwischen allem, was in der deutschen Vergangenheit verehrungswürdig und groß ist, und dem Sieg des Nationalsozialismus.

Drei Hauptgründe erklären die besondere Anziehungskraft dieser Art von Unzufriedenheit. Sie werden deutlich in dem großen Einfluß Lagardes, Langbehns und Moeller van den Brucks auf das deutsche Denken und die deutsche Politik. Erstens standen Form und Absicht ihrer Kritik im Einklang mit einigen der bedeutsamsten kulturellen Traditionen Deutschlands. Zweitens traf ihre Kritik einige tatsächlich vorhandene Schwächen der deutschen Kultur und gewann durch ihre Berechtigung in dieser Hinsicht an Glaubwürdigkeit. Drittens war das politische Leben in Deutschland von 1870 bis 1933 in starkem Maße durch jene Uneinigkeit gekenn-

zeichnet, die diese Männer verdammt; auch dies erleichterte das Eindringen ihrer gefühlsbetonten Gedanken in die Politik. Die konservative Revolution allgemein und das Denken dieser drei Männer im besonderen kamen der Wirklichkeit des deutschen Lebens weit näher als das ähnliche Denken konservativer Revolutionäre in anderen Ländern.

Aber für den Erfolg der konservativen Revolution in Deutschland gab es noch einen weiteren Grund. Wie wir bereits gesehen haben, war das Hauptangriffsziel die in der rationalen, liberalen und kapitalistischen Gesellschaft verkörperte Modernität, die – zumindest auf dem europäischen Festland – ihre politische Form durch die Französische Revolution erhalten hatte. Soweit die deutschen Kritiker diese Gesellschaft ablehnten, konnten sie sich um so leichter auf eine bedeutungsvolle Eigenart des deutschen Nationalismus stützen. Schon die Generation von Arndt und Fichte hatte die Ideen und politischen Institutionen des Liberalismus als fremdländisch, »undeutsch« und westlich verworfen. Den völkischen Kritikern fiel es also weit leichter, die Ideen der Französischen Revolution als fremdländischen Betrug zu verwerfen, als dies beispielsweise ein Barrès oder ein Maurras vermocht hatte. Schließlich waren der Liberalismus und die parlamentarische Tradition in Deutschland nie so stark wie in den Ländern Westeuropas und konnten deshalb leichter angegriffen werden. In Deutschland, wo sich der Liberalismus so sehr den politischen Gegebenheiten anzupassen bemühte und politisch so wenig Erfolg hatte, war es nicht schwer, ihn zuerst verächtlich zu machen und dann zu verachten¹⁴.

Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck waren Idealisten und vermochten als solche die gebildeten Schichten der deutschen Gesellschaft anzusprechen, die durch ihre Verehrung des Idealismus für einen solchen Appell empfänglich waren. Der Ausdruck »idealistic« ist im Englischen mehrdeutig, aber noch schwerer ist er im Deutschen zu fassen, wo auch die wichtigste philosophische Tradition des neuzeitlichen Deutschlands als Idealismus bezeichnet wird. Aber der Idealismus, von dem hier die Rede ist, war kein formales philosophisches System mehr. Er war vielmehr eine Art Lebensgefühl, ein Gefüge von Empfindungen und Werten, das die ge-

bildeten Schichten aus gemeinsamen geistigen Traditionen ererbt und allmählich ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft angepaßt hatten. Geistig leitete sich dieser Idealismus aus den großen Werken der idealistischen Epoche ab, von Goethe, Kant und Schiller; er wurde an den höheren Schulen gelehrt und in den Familien gepflegt. Das Erbe dessen, was früher Philosophie gewesen war, findet sich noch im Wortschatz der darauffolgenden Zeit, in der auch dann noch vorhandenen Vorliebe für abstrakte und metaphysische Ausdrücke, im unbedingten Glauben, daß der Geist oder die Idee letzter Ausdruck der Wirklichkeit sei. Zu diesem Idealismus gehörte auch die Erinnerung an frühere sittliche Normen und ästhetische Ideale. Über das Ideal des deutschen Humanismus schrieb der große Humanist Ludwig Curtius: »Das von den neuen Humanisten ersehnte >reine Menschentum< ... war nicht etwa nur blasse, abstrakte Theorie, sondern es war eine an jeden einzelnen gerichtete moralische Forderung der Neugestaltung des persönlichen Lebens¹⁵.« Dieser Forderung, dem Wesen dessen, was die Deutschen oft als Individualismus bezeichneten, konnte man am besten durch das Streben nach Kultur, durch eine literarische und ästhetische Erziehung gerecht werden. Der Idealismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verkörperte eine außergewöhnliche Verehrung für Gelehrsamkeit, für eine Kultivierung des Ichs. Diese Verehrung fand ihren höchsten Ausdruck in der hingebungsvollen Arbeit deutscher Gelehrter; sie konnte jedoch auch zu einem Bildungsphilistertum ausarten, wodurch die bereits bestehende Kluft zwischen den gebildeten und den ungebildeten Schichten noch tiefer wurde¹⁶.

Dieser Idealismus, der die Kultur und die Kultivierung der Innerlichkeit betonte, führte nicht zu politischer Anteilnahme, ja nicht einmal zu politischem Interesse. Ebensowenig tat dies die halbautoritäre politische Ordnung, die Bismarck 1871 errichtet hatte. Von der Wirklichkeit abgestoßen und durch ihren Glauben nach innen orientiert, neigte die deutsche Elite dazu, sich der Wirklichkeit zu entfremden und sie zu verachten. Sie war nicht mehr fähig, Praktisches auf der Ebene des Praktischen zu behandeln; Friedrich Meinecke hat das viele Jahre später folgendermaßen

formuliert: »Die Neigung, etwas zunächst doch Praktisches zu etwas Weltanschaulichem zu erheben – das war das spezifisch Deutsche ... und zugleich das für die Zukunft Bedenkliche¹⁷.«

Bismarck hatte einen Staat ohne Verfassungstheorie geschaffen; seiner Meinung nach war dieser Staat dadurch gerechtfertigt, daß er funktionierte. Kaum verhüllte autoritäre Macht einerseits und völlig wirklichkeitsfremde Geistigkeit andererseits – dies waren die beiden Aspekte des kaiserlichen Deutschlands. Verbunden wurden diese beiden Bereiche durch die Idealisierung der Macht; der Mittelstand »ethisierte«, wie Max Weber sich ausgedrückt hat, Bismarcks Werk der Macht. Dadurch wurde auch eine gewisse Vergötterung des Idealismus in der Politik gefördert. Praktische Ideen und Programme wurden verworfen, weil man vollkommene Objektivität und die richtige »Haltung« vorzog. So schreibt Theodor Eschenburg über Ernst Bassermann, der während der Wilhelminischen Zeit viele Jahre lang die Nationalliberalen anführte: »Abschließend kann man wohl sagen, daß seine politischen Anschauungen weniger ein Gebilde langer Überlegungen waren, sondern daß sie seinem Lebensgefühl und seinen Empfindungen, seiner pietätvollen Gesinnung und der Tradition, in der er aufgewachsen war, entsprachen¹⁸.« Aus dem gleichen Grund sah man in den Außenseitern Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck Idealisten; niemand fragte, ob ihre Ideen auch nur im mindesten praktisch verwirklicht werden konnten.

Schließlich sprachen diese Männer breite Schichten der deutschen Gesellschaft an, weil sie nicht nur idealistisch, sondern auch religiös waren. Die akademisch gebildeten Protestanten hatten Christentum und deutschen Idealismus zu einer Kulturreligion vereinigt, die sich zwar fromm auf Goethe, Schiller und die Bibel berief, aber im Grunde völlig weltlich war. Der religiöse Ton blieb, selbst nachdem der religiöse Glaube und die religiösen Grundsätze verschwunden waren. Daher fanden die drei hier behandelten Kulturkritiker – wie auch die konservativen Revolutionäre allgemein – bei religiös sentimental Menschen Anklang, aber auch bei jenen, in denen ein echtes religiöses Verlangen lebte.

Der Nationalismus war ein Bestandteil dieser Kulturreligion,

betonte sie doch, daß deutscher Idealismus und Nationalismus identisch seien. Das Wesen der deutschen Nation fände seinen Ausdruck im deutschen Geist, offenbare sich in Deutschlands Künstlern und Denkern und zeige sich noch gelegentlich im Leben des einfachen, unverdorbenen Volkes. Im Deutschland der Kaiserzeit verstärkte sich dieser kulturelle Nationalismus; er gipfelte während des ersten Weltkrieges in der Behauptung deutscher Intellektueller, daß sie kulturell vom Westen unabhängig seien und das Deutsche Reich in seiner damaligen Form die höchsten kulturellen Werte des deutschen Volkes verkörpere.

Bei dieser Art von Idealismus nimmt es nicht wunder, daß die deutsche Intelligenz den Äußerungen von Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck besonders zugänglich war. Wie sich herausstellte, wurden ihre Gefühle von zahlreichen Menschen geteilt. Man vergißt oft, daß nach 1871 viele denkende Deutsche von einer Stimmung befallen wurden, in der sich Stolz und Enttäuschung die Waage hielten: Stolz über die Macht und die Einigung des Reiches, Enttäuschung über die Kultur dieses Reiches, über die Tatsache, daß sich unter der dünnen Schale einer gewinnbringenden Politik das alte Deutschland auflöste, auseinandergerissen von der Modernität – von Liberalismus, Säkularismus und Industrialismus. Allgemein klagte man über den Niedergang des deutschen Geistes, über die Verdrängung des Idealismus durch den Realismus in der Politik und den Materialismus im Wirtschaftsleben. Viele Menschen waren der Meinung, die Nietzsche in einem Aphorismus des Jahres 1888 ausgedrückt hat: »Deutscher Geist: seit achtzehn Jahren eine *contradictio in adjecto*.« Der gebildete Deutsche – der Akademiker, der Beamte, der Geistesarbeiter – hatte Generationen lang einen Ehrenplatz unmittelbar unter dem Adel innegehabt, und nun verwirrte und beunruhigte ihn der Aufstieg einer Gesellschaft, von der Menschen, die einem krassen Materialismus huldigten, ebensohoch oder noch höher geschätzt wurden. Die Bestürzung hierüber wurde oft geäußert, so auch von Theodor Mommsen; dieser befaßte sich in seinen Reden als Universitätsprofessor immer wieder mit der »geistigen Entwicklung unseres eigenen Volkes unter der Sonne des Glücks ... Wie der Soldat leichter den Gefahren und

Entbehrungen des Krieges widersteht als dem Rausch des Sieges, so stehen auch wir vor und in einer spontanen Rekrudesenz alter, einer spontanen Generation neuer moralischer Seuchen, die mit epidemischer Kraft um sich greifen und an den Grundlagen unserer Gesellschaft rütteln¹⁹.« Die Furcht vor diesem »moralischen Zerfall«, von dem Mommsen sprach, war tief eingewurzelt, und La-garde, Langbehn und Moeller van den Bruck wetterten nicht nur gegen diesen Zerfall, sondern machten auch Vorschläge für eine Behebung der Mißstände, Vorschläge, die von Generationen unpo-litischer, idealistischer Deutscher als edel und durchführbar ange-sehen wurden.

Wenn wir auf das Deutschland der Kaiserzeit zurückblicken, nimmt es kaum wunder, daß die gewaltige kulturelle Umwälzung solche Unruhe hervorrief. Überraschend jedoch und nur dann er-klärlich, wenn wir die idealistische Vereinsamung der Gebildeten berücksichtigen, ist die Tatsache, daß sie Wandel mit Zerfall ver-wechselten und in Übereinstimmung mit ihrer Geschichtsauffas-sung den Zerfall einem sittlichen Versagen zuschrieben. Sicherlich waren die deutschen Ansichten über die Kultur nicht realistischer als die politischen Ansichten. Selbsterkenntnis ist unter Nationen ebenso selten wie unter Menschen; aber es hat in der modernen Welt nur wenige Völker gegeben, die so wirklichkeitsfremd waren wie das deutsche Volk während der Kaiserzeit.

Die reale Situation war schlimm genug und rechtfertigte einen Teil der Befürchtungen. Mit einer Plötzlichkeit ohnegleichen ver-änderte die industrielle Revolution Antlitz und Charakter der deut-schen Gesellschaft. Die Geschichte dieses Wandels ist bekannt; im allgemeinen bringt man die klassischen Schrecken der industriellen Revolution – mit Recht – mit England und nicht mit Deutschland in Verbindung. Das schreiende Elend, das die Industrialisierung im ausgehenden 18. Jahrhundert dort hervorgerufen hatte, gab es in Deutschland nicht. Was jedoch die Industrialisierung seelisch ge-kostet hat, wird übersehen. Und doch berichtet die Geschichte Deutschlands von 1871 bis 1945 nicht nur von extremen wirtschaft-lichen und sozialen Gegensätzen, wie sie in einer Industriegesell-schaft anzutreffen sind, sondern auch von einer tiefen Abneigung

gegen den neuen Industrialismus, die auf verschiedene Weise während dieser Zeit immer wieder zum Ausdruck kam.

Das plötzliche Entstehen ungeheuer großer und häßlicher Städte schmerzte ein Volk, das sich schwärmerisch für die Natur begeisterte und an seinen alten Städten hing. Auch hier waren die Deutschen gründlich: im Jahre 1910 gab es in Deutschland fast ebenso viele Großstädte wie in allen übrigen Ländern des europäischen Festlands zusammen. In diesen neuen Städten herrschte ein anderes Leben. An die Stelle der Ruhe und festgefügten Ordnung der vorindustriellen Gesellschaft waren Lärm und beständiger Wechsel getreten. Der Einfluß des Kommerzialismus wurde bedrückend; die Beschuldigungen, daß die Künste und die Erziehung im Niedergang begriffen seien, waren keineswegs völlig aus der Luft gegriffen. Die protestantische Kirche verlor ihre kraftvolle Vitalität. In diesem im Umbruch befindlichen Deutschland kamen ferner die erst vor kurzem emanzipierten Juden empor. Sie hatten sich zwischen der Wahrung ihres alten Erbes und der Aussicht auf eine neue Assimilation zu entscheiden. Sie gewannen beträchtlichen Einfluß auf das kulturelle Leben der Nation; man konnte sie daher für einige Mängel auf diesem Gebiet verantwortlich machen. Manch ein Deutscher war ehrlich davon überzeugt, daß diese neue Gesellschaft im Grunde undeutsch und das wahre Wesen des deutschen Lebens gewaltsam verfälscht worden sei.

Noch unbestimmter als die Furcht vor dem kulturellen Untergang war das Unbehagen über die politische Zukunft Deutschlands. Auch hier hatte die industrielle Revolution gewaltige Veränderungen herbeigeführt. Bismarck hatte die deutschen Staaten geeint, aber durch die industrielle Revolution war die Einheit des deutschen Volkes wieder zerstört worden. Die sich stetig weiter ausbreitende Industrialisierung unter der bald drückenden und anachronistischen Herrschaft Bismarcks vertiefte alte und schuf neue Klassengegensätze. In keinem anderen Staat standen sich die Kräfte von Adel und Proletariat so unmittelbar gegenüber, denn in keinem anderen Industrieland spielte das Bürgertum politisch eine so unbedeutende Rolle. Die Symptome dieser neuen Spaltungen traten ebenso offen zutage wie Bismarcks alarmierender Einsatz der

Staatsgewalt im Kampf gegen Katholiken und Sozialisten. Aber nur wenige Deutsche verstanden die tieferen Ursachen dieser neuen Gegensätze, und oft verpuffte begründete Besorgnis in gehässigem Gerede. Wenn es politische Konflikte gab, wenn Bismarcks System nicht funktionierte, dann mußte der neue politische Apparat daran schuld sein: das Parlament, die politischen Parteien, das ganze System der emporkommenden Demokratie. Diese Beschuldigungen, die Lagarde sehr leidenschaftlich und mit großem Erfolg vortrug, schienen einen gewissen Wahrheitsgehalt zu haben, weil Bismarck den parlamentarischen Körperschaften nur wenig Macht und Verantwortung übertragen hatte; sie erschienen daher als nutzlose Anhänger einer sonst gut funktionierenden Regierung. Die Parteien regierten zwar nicht, konnten aber das Regieren ungemein erschweren; sie genossen deshalb wenig Achtung, und das Fehlen einer echten konservativen Partei, das heißt, einer Partei, die mehr war als nur eine engstirnige Interessenvertretung, war für die politische Erziehung der Deutschen ein großer Schaden. So griff die Selbstdäuschung immer weiter um sich und fand ihren deutlichsten Ausdruck in dem allgemeinen Ruf nach einem Cäsar, nach einer letzten Autorität, die alle Gegensätze ausgleichen und das gemeinsame Ziel aller Deutschen der oberen Schichten verwirklichen würde: eine große nationale Zukunft. Im kaiserlichen Deutschland wurde die Vorherrschaft der Interessen durch politische Sentimentalität verschleiert; es bedurfte des Klarblicks eines Max Weber, um den Trug zu durchschauen und die wahre Lage Deutschlands zu erkennen. Schon 1895 sagte er in seiner Antrittsvorlesung: »Gefährlich und auf die Dauer mit dem Interesse der Nation unvereinbar ist es, wenn eine ökonomisch sinkende Klasse die politische Herrschaft in der Hand hält.« Aber das Bürgertum, so fügte Weber hinzu, sei politisch zu unreif, um die Herrschaft zu übernehmen, sehne sich zu sehr nach einem neuen Cäsar, sei allzu bereit, »ethische« an die Stelle politischer Ideale zu setzen. Auch das Proletariat besäße nicht die politischen Fähigkeiten, die zur Ausübung der Herrschaft notwendig seien²⁰. Andere Deutsche konnten zwar nicht wie Weber die politische Wahrheit sehen, waren aber von unbestimmten Vorahnungen einer Katastrophe erfüllt.

Kulturelle Unzufriedenheit, eine Sehnsucht nach dem »starken Mann« und nationalistische Hoffnung waren die dominierenden Gefühle vieler Deutscher vor dem ersten Weltkrieg. Diese Gefühle fanden in der großen Begeisterung vom August 1914 ihren Ausdruck, als endlich die kulturelle Langeweile der Nation beendet, die Politik suspendiert wurde, als man glaubte, daß die gefährdete Nation bald zur triumphierenden Nation werden würde. Die Begeisterung legte sich, aber in ihrem ersten Aufflammen faßten deutsche Intellektuelle, am bemerkenswertesten Thomas Mann, die ganze idealistische, unpolitische Tradition des deutschen Lebens zusammen, indem sie zwei Arten von Freiheit einander gegenüberstellten: die innere Freiheit des »germanischen« Menschen und die äußere Freiheit des »westlichen« liberalen Menschen.

Bei vielen Gebildeten stand die Weimarer Republik schon im voraus in Verruf, war in ihren Augen moralisch bankrott, noch ehe sie errichtet war. Vier Jahre lang hatten die Deutschen gegen die Westmächte gekämpft, und viele von ihnen, überzeugt, daß das Deutschtum und der Charakter des Westens Gegensätze seien, erhoben auch diesen Kampf in den Bereich der Metaphysik. Als die Republik Wirklichkeit wurde, war sie fast ein Zerrbild dessen, was sie vorhergesagt hatten. Die Weimarer Republik war der von ihnen befürchtete liberale Staat – geteilt, wehrlos und besiegt, das Opfer selbstsüchtiger Interessen im Inneren und im Ausland. Und was die Kultur dieser Republik betraf, war ein größerer Mißklang des Triumphs der Modernität überhaupt vorstellbar? So mächtig die kulturelle Verzweiflung, das Verlangen nach einer Diktatur und die nationalistische Hoffnung vor dem Krieg im Bewußtsein der Menschen gewesen waren – durch die Schwächen der Weimarer Republik wurden diese Gefühle noch geschürt und verstärkt.

Zur Zeit der Weimarer Republik erreichte die konservative Revolution den Höhepunkt ihrer Macht. *Das dritte Reich* von Moeller van den Bruck, eine letzte Zusammenfassung des Ressentiments und der Bestrebungen der Pseudo-Konservativen, machte auf viele gebildete Deutsche einen tiefen Eindruck. Es war völlig vergebens, daß Thomas Mann und einige andere verlangten, man solle die politische Vernunft wieder zu Wort kommen lassen, und vor der

»sentimentalen Roheit« warnten, die sich in der deutschen Rechten ausbreitete*. Jahrzehnte politischer Selbsttäuschung hatten ihr Werk verrichtet, und manch ein Konservativer bewunderte in Deutschland schaudernd den terroristischen Idealismus der Hitlerbewegung. Die Nationalsozialisten brachten die Millionen Unzufriedener zusammen, von deren Existenz die konservativen Revolutionäre schon seit so langem gesprochen und für die sie so gefährliche und verschwommene Ideale aufgestellt hatten.

* In den letzten Jahren der Weimarer Republik machte Thomas Mann die Ansprüche und politischen Folgerungen der konservativen Revolution lächerlich. Oft sprach er vor akademischen Kreisen, um seine Position klarzustellen und sich in aller Form von jenem Standpunkt zu distanzieren, den er früher einmal eingenommen hatte. »Obskurantismus, mit seinem politischen Namen Reaktion geheißen, ist *Roheit* – sentimentale Roheit, insofern sie, sich selbst betrügend, ihre brutale und unvernünftige Physiognomie >unter der imposanten Maske< des Gemütes, der Germanentreue etwa, zu verstecken sucht.« Thomas Mann, »Von Deutscher Republik« in *Bemühungen*, Berlin 1925, S. 151.