

Der Führer und sein Dichter
Eine mythentheoretische Auseinandersetzung mit dem Werk Dietrich Eckarts
und seiner Bedeutung für das Weltbild Adolf Hitlers

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades an der Sozialwissenschaften Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Marc Besic

2018

Erstgutachter: PD Dr. Christian Schwaabe

Zweitgutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer

Tag der mündlichen Prüfung: 03.07.2018

Inhalt

1. Einleitung	2
2. Der Mythos: Eine Geschichte wird politisch.....	20
2.1. Funktionen eines politischen Mythos.....	30
2.1.1. Ordnungs-, Sinnggebungs- und Orientierungsfunktion	31
2.1.2. Integrationsfunktion.....	34
2.1.3. Legitimationsfunktion.....	36
2.2. Kategorisierung eines politischen Mythos	37
2.2.1. Thema	38
2.2.2. Geschichte und Botschaft	40
2.2.3. Vermittlungsformen	42
3. Die Moderne: Eine Welt im Umbruch	45
3.1. Die Transformation der Lebenswirklichkeiten	45
3.2. Die Entzauberung der Welt	50
3.3. Gesellschaft contra Gemeinschaft.....	55
3.4. Ambivalenz und Verunsicherung.....	60
3.5. Auswirkungen der Veränderungen	64
4. Die Nation: Von der Befreiungsideologie in den nationalistischen Wahn.....	70
4.1. Der Freiheitswunsch als Ursprung zentraler Begrifflichkeiten	71
4.2. Die deutsche Nation als emotionale Heimat: Vom linken zum rechten Nationalismus..	80
4.3. Die Ideen von 1914.....	92
5. Dietrich Eckart: Auf der Suche nach der Heimat in einer fremden Welt.....	104
6. Dietrich Eckart: Die Grundlagen seines politischen Mythos	114
6.1. Die Kritik am Materialismus und der Verflachung der Welt.....	121
6.2. Das deutsche Wesen.....	123
6.3. Der Verlauf des Ersten Weltkriegs	126
6.4. Die Basis von Eckarts Antisemitismus	131
7. Vergleich der von Eckart und Hitler geteilten Mytheme	143
7.1. Grundlagen	144
7.2. Die Religiosität	152
7.3. Der Arier und das deutsche Volk als Herold der Menschheit	163
7.4. „Der Jude“ als Advokat des Teufels.....	171
7.5. Das Heilsversprechen für die Zukunft.....	189
8. Eckarts Mythos als Essenz der Zeit	199
9. Bibliographie	206

1. Einleitung

Nachdem Adolf Hitler am Ende des zweiten Bandes von *Mein Kampf* allen „Helden“, die sich in „klarstem Bewusstsein für uns alle geopfert haben“, gedankt hat, beschließt er sein Hauptwerk mit einer Widmung an einen seiner wenigen Duzfreunde:¹

Und unter sie will ich auch jenen Mann rechnen, der als der Besten einer sein Leben dem Erwa-
chen seines, unseres Volkes gewidmet hat im Dichten und im Denken und am Ende in der Tat:
Dietrich Eckart²

Diese Widmung lässt eine starke Verbundenheit zwischen Hitler und dem Dichter Dietrich Eckart vermuten, der 1868 in Neumarkt in der Oberpfalz geboren wurde und 1923 in München verstarb. Trotz einer kaum zu überblickenden Zahl von Untersuchungen, die sich mit Adolf Hitler auseinandersetzen, gibt es erstaunlich wenig Forschungsarbeiten zur Person Dietrich Eckarts. Selbst eine der umfangreichsten und aktuellsten Monographien über Hitler, verfasst von Ian Kershaw, vernachlässigt die Bedeutung, die der Dichter Dietrich Eckart für Adolf Hitler und die nationalsozialistische Bewegung besaß, deutlich.³ Das Ziel dieser Untersuchung wird es sein, diesen Missstand zu beheben.

Die Forschungsliteratur zu Dietrich Eckart selbst ist, wie angedeutet, überschaubar. Aus der Zeit vor 1945 existieren einige Werke über ihn, die heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen jedoch kaum genügen. Zwei Beispiele für ihre Mangelhaftigkeit seien im Folgenden angeführt. Zunächst zeigt ein Ausschnitt aus Paul Hermann Wiedeburgs *Dietrich Eckart* aus dem Jahr 1939 die fehlende wissenschaftliche Neutralität der Autoren dieser Werke gegenüber ihrem Untersuchungsobjekt:

Wichtiger und im eigenen Wortsinn wesenhafter als äußeren Zusammenhängen und schulmäßigen Entwicklungen der Geistesgeschichte nachzuspüren, ist es, die innere Einheit artgemäßer und völkischer, d. h. rassistisch bedingter Anschauungsformen, Erkenntnisgehalte und Willensrichtungen aufzudecken. [...] An die Stelle äußeren Aneignens und Lernens zeit- und umge-

¹ IfZArch ED 561 Interview mit Hermann Esser; Bd 1 (24./25. 2. 1964), 1. Teil 24. 2.; S. 53 f. Im Folgenden zitiert als: „Interview mit Hermann Esser“. Auch zitiert bei: Bärsch, Claus-Ekkehard (2002): Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension in der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München. S. 61. Auch die persönliche Widmung in Adolf Hitlers Ausgabe von Dietrich Eckarts „Peer Gynt“, gibt einen Hinweis auf deren freundschaftliche Verbindung. Hierzu siehe: Ryback, Timothy W. (2010): Hitlers Bücher. Seine Bibliothek – sein Denken. Köln. S. 53f.

² Hitler, Adolf (1942): Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. 646.–650. Auflage, ungekürzte Ausgabe. München. S. 781. Im Folgenden zitiert als: „Mein Kampf“.

³ Kershaw vernachlässigt sie nicht nur, er beschränkt sogar Eckarts Einfluss lediglich auf seine gesellschaftlichen Verbindungen in München. Cf. Kershaw, Ian (1998): Hitler. 1889–1936. München. S 201f.

bungsbedingter Formkräfte tritt die innere und unverlierbare Wesensverwandtschaft der Träger einer gleichen Rasseseele ans Licht.⁴

Wilhelm Grün offenbart in seinem Buch *Dietrich Eckart als Publizist* aus dem Jahr 1941 dieselbe Distanzlosigkeit:

Dietrich Eckart gehört einer so jungen Geschichte an, dass es uns unmöglich erscheint, diese Reckengestalt wissenschaftlich kühl und leidenschaftslos darzustellen. Zu nahe steht er unserer eigenen Welt; zu schmerzhaft empfinden wir seine Leiden und herzlich nehmen wir an seinen Freuden teil: Darum wollen wir unser Werk vollbringen in seinem Sinne: mit Zorn und Eifer.⁵

Aufgrund dieser Umstände wird nur eine Veröffentlichung zu Eckart aus den Jahren vor 1945 in dieser Arbeit in größerem Ausmaß verwendet, und zwar Alfred Rosenbergs *Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis*. Es handelt sich dabei um eine unkommentierte Sammlung von Dietrich Eckarts Werken in Auszügen, lediglich die Einleitung stammt von Rosenberg.⁶ Eigens erwähnt seien allerdings noch zwei weitere Veröffentlichungen: Erstens die Dissertation von Wilhelm Grün, weil sie eine umfangreiche Eckart-Bibliographie der Jahre 1868 bis 1939 enthält;⁷ zweitens die Monographie von Albert Reich über Dietrich Eckart wegen ihrer Darstellung von seiner Jugend, der Studienzeit sowie den ersten literarischen Erzeugnissen.⁸ Weitere Quellen aus der Zeit bis 1945 werden der Vollständigkeit halber im Literaturverzeichnis erwähnt, finden aber nur wenig Eingang in diese Arbeit.⁹

Aus der Zeit nach 1945 existieren nur drei Dissertationen, die sich mit Eckart befassen. Die erste trägt den Titel *Der Dramatiker Dietrich Eckart – Ein Beitrag zur Dramatik des Dritten Reiches* und wurde von Paul Wilhelm Becker verfasst und im Jahr 1969 veröffentlicht. Sie befasst sich hauptsächlich mit den dramatischen Werken Eckarts und lässt seinen Einfluss auf Adolf Hitler und die NSDAP weitgehend außer Acht. Beckers fundierte Analyse der Bühnenstücke Eckarts stellt jedoch eine gute Quelle dar, um den Ausgangspunkt von Dietrich Eckarts politischem Mythos zu erschließen. Die zweite Arbeit, *Auf dem Weg zu*

⁴ Wiedeberg, Paul H. (1939): *Dietrich Eckart. Ein lebens- und geistesgeschichtlicher Beitrag zum Werden des neuen Deutschlands*. Erlangen. S. 9.

⁵ Grün, Wilhelm (1941): *Dietrich Eckart als Publizist*. München. S. 20.

⁶ Eckart, Dietrich (1928): *Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis*. Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Rosenberg. München.

⁷ Grün, Wilhelm (1941): *Dietrich Eckart als Publizist*. S. 127–195.

⁸ Reich, Albert (1933): *Dietrich Eckart. Ein deutscher Dichter und der Vorkämpfer der nationalsozialistischen Bewegung*. München.

⁹ Lembert, Raimund (1934): *Dietrich Eckart. Ein Kündler und Kämpfer des Dritten Reiches*. München. — Euringer, Richard (1935): *Dietrich Eckart. Leben eines deutschen Dichters*. Hamburg. — Elster, Hans Martin (1933): *Dietrich Eckart. Der deutsche Dichter und Vorkämpfer des Nationalsozialismus*. Berlin. — Weiser, Leo (1934): *Dietrich Eckart. Ein Bild vom Wesen und Wirken des nationalsozialistischen Kämpferdichters*. Leipzig. — Stilke, Walter (1936): *Dietrich Eckart. Ein Dichter und Kämpfer*. Donauwörth. — Dresler, Adolf (1938): *Dietrich Eckart*. München. — Wahnes, Günther H. (1940): *Dietrich Eckart in Thüringen*. Weimar.

Hitler – Der „völkische Publizist“ Dietrich Eckart, erschien 1970 und stammt von Margarete Plewnia. Diese Untersuchung zu Eckarts Leben ist die wohl umfangreichste Forschungsarbeit zu Eckart überhaupt. Schließlich wurde 1971 noch eine dritte Dissertation zu Eckart veröffentlicht, mit dem Titel *Dietrich Eckart and the genesis of Nazism*, verfasst von Ralph M. Engelman. Zusammen liefern die beiden letztgenannten Arbeiten ein umfangreiches Bild von Eckarts Wirken in der Frühzeit der NSDAP. Sowohl Plewnia als auch Engelman erkennen dabei den Einfluss Eckarts auf Adolf Hitler, unterlassen es aber, im Einzelnen nach gedanklichen Übereinstimmungen zu suchen, etwa durch einen direkten Abgleich der von beiden veröffentlichten Schriften.

Keine weitere Monographie beschäftigt sich nach 1945 ausschließlich mit Dietrich Eckart. Alle übrigen Arbeiten, in denen Eckart Erwähnung findet, beschränken sich auf Anspielungen oder kurze Unterkapitel. Die einzige Ausnahme stellt *Die politische Religion des Nationalsozialismus* von Claus-Ekkehard Bärsch dar. Bärsch befasst sich darin mit der religiösen Dimension von Eckarts Werken und ihrem Einfluss, erläutert diesen jedoch nicht in direktem Bezug auf Adolf Hitler. Die einzige Veröffentlichung, die zumindest sporadisch auf die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Eckarts Werk und Hitlers *Mein Kampf* hinweist, ist die 2016 erschienene kommentierte Fassung von *Mein Kampf*.¹⁰ Darüber hinaus betonen die Herausgeber die außergewöhnliche Bedeutung Eckarts für „Hitlers persönliche und politische Entwicklung“,¹¹ bezeichnen ihn als „engen Vertrauten“¹² und „Mentor“¹³ Hitlers.

Bereits die Zeitgenossen waren sich der Bedeutung Eckarts für Hitler durchaus bewusst. So bezeichnet Herrmann Esser Eckart als „väterlichen Freund“¹⁴ und beschreibt ihn als einen der wichtigsten Menschen in Hitlers Umfeld, der Hitler zwischen 1920 und 1923 „nicht nur die Steigbügel gehalten“ habe, sondern „ihm auch geistig und materiell [...] mehr gegeben“ habe „als irgendjemand anderes“.¹⁵ Esser versichert außerdem, dass eine

¹⁰ Hartmann, Christian; Vordermayer, Thomas; Plöckinger, Othmar; Töppel, Roman (2016): *Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition. Eine Abrechnung*, 2 Bände. München. Besagte Anmerkungen finden sich auf: S. 225, Anm. 215; S. 785, Anm. 94; S. 792, Anm. 110; S. 820, Anm. 167; S. 844 f., Anm. 221 (sämtlich Bd. 1); S. 1582, Anm. 98 (Bd. 2).

¹¹ *ibid.* S. 1738, Anm. 113 (Bd. 2).

¹² *ibid.* S. 172, Anm. 97 (Bd. 1); S. 225, Anm. 215 (Bd. 1); S. 1500, Anm. 72 (Bd. 2).

¹³ *ibid.* S. 1082, Anm. 152 (Bd. 2).

¹⁴ „Interview mit Hermann Esser“ Bd. 1 (24. u. 25. 2. 1964), 1. Teil 24. 2.: S. 75.

¹⁵ *ibid.* Bd. 3 (02./03. u. 25. 3. 1964), 1. Teil 02. 3.: S. 30 f.

„innere Übereinstimmung“ zwischen Hitler und Eckart „immer gegeben“ war.¹⁶ Otto Dietrich sieht dies ähnlich, für ihn war Eckart:

der Mann, der nach Hitlers eigenen wiederholten Äußerungen die größte Bedeutung für sein Lebenswerk gehabt hat. Er war Hitlers bester Freund, und man kann ihn als seinen geistigen Vater bezeichnen. Sein fanatischer völkischer Patriotismus und sein radikaler Antisemitismus haben auf Hitler gerade am Ausgangspunkt seiner politischen Laufbahn den größten Einfluß ausgeübt.¹⁷

Auch Hitlers Sekretärin Christa Schröder beschreibt die persönliche Beziehung zwischen Eckart und Hitler in ähnlicher Weise. Schröder meint aufgrund von persönlichen Gesprächen, dass Hitler nur einen einzigen großen Freund gehabt habe, der entscheidenden Einfluss auf ihn ausübte: Und das sei der Dichter Dietrich Eckart gewesen, sein „getreuer Ekkehard“.¹⁸ Dieser „Wohltäter und väterliche[.] Freund“ habe einen „unmittelbaren Einfluss auf Hitler“ gehabt und sei der einzige gewesen, „zu dem er [sc. Hitler] aufgesehen“ habe – ja er habe ihn daher sogar als seinen „Lehrmeister“ betrachtet.¹⁹ Sie berichtet ferner, dass sich, „sooft Hitler von Dietrich Eckart erzählte“, seine Augen trübten, da er in seinem weiteren Leben nie wieder einen Freund gefunden habe, „mit dem ihn eine ähnliche Harmonie des Denkens und Fühlens verbunden hätte“. Außerdem habe Hitler erzählt, dass „diese Freundschaft zu dem Schönsten gehörte, was ihm in den Zwanziger Jahren zuteil geworden war“. Schließlich erinnert sich Schröder noch daran, dass Hitler es zutiefst bedauert habe, dass Eckart die Machtergreifung nicht mehr erlebte und er ihm daher „nicht vergelten könnte, was er ihm alles Gutes getan hatte“.²⁰ Dem politischen Gegner in der Anfangszeit der nationalsozialistischen Bewegung war Eckarts Bedeutung ebenfalls bewusst, so zum Beispiel dem sozialdemokratischen Abgeordneten Endres. Er bezeichnete Eckart, während der Sitzung des bayerischen Landtages am 5. Dezember 1922, als „den geistigen Führer dieser sonderbaren Bewegung“.²¹

Die Forschungsliteratur weist zwar vielfach auf die Bedeutung Eckarts hin – und speziell auf seine Bedeutung für Hitler –, doch sie bleibt einen Beweis dafür bis heute schuldig.

¹⁶ zitiert nach: Engelman, Ralph M. (1971): Dietrich Eckart and the genesis of Nazism. Ann Arbor / Michigan. S. 229.

¹⁷ Dietrich, Otto (1955): 12 Jahre mit Hitler. München. S. 178.

¹⁸ Zoller, Albert (1949): Hitler privat. Erlebnisbericht seiner Geheimsekretärin. Düsseldorf. S. 117.

¹⁹ ibid. S. 119.

²⁰ Schröder, Christa (2016): Er war mein Chef. Aus dem Nachlaß der Sekretärin von Adolf Hitler. München. S. 65.

²¹ zitiert nach: Franz-Willing, Georg (1974): Ursprung der Hitlerbewegung. 1919–1922. Preußisch Oldendorf. S. 352.

Konrad Heiden etwa bezeichnet Eckart als den „geistigen Urheber des Hitler-Putsches“²² und den Begründer des „Führer-Mythos in der nationalsozialistischen Partei“.²³ Die Begegnung mit Eckart stellt er als einen „Glücksfall“ für Adolf Hitler dar und Heiden ist sogar der Ansicht, dass Eckart die „geistige Führung Adolf Hitlers“ übernommen habe.²⁴ Für Joachim Fest hat Eckart Hitler die „Augen für den eigenen Rang geöffnet“.²⁵ Auch laut Allan Bullock übte Eckart „großen Einfluss“ auf den jungen Hitler aus,²⁶ und ähnlich äußert sich auch George L. Mosse, für den Eckart nach „dem Ersten Weltkrieg auf Adolf Hitler den größten Einfluss ausübte“.²⁷ Hans Günter Richardi beschreibt das Verhältnis der beiden sogar folgendermaßen: „Hitler lässt sich in der Hand von Eckart formen wie Wachs. Begierig nimmt er alles auf, was ihm der väterliche Freund einredet.“²⁸

So sehen auch Görlitz und Quint in Eckart den „väterlichen Mentor“,²⁹ der „den stärksten Einfluss“³⁰ auf Hitler ausübte. Michael Hesemann widmet in seiner Monographie *Hitlers Religion* Eckart ein Kapitel mit der Überschrift *Sein Meister Eckart*. Darin heißt es, dass „Eckart die Aufgabe zufiel, Hitler darauf vorzubereiten, der diktatorische Kopf der Bewegung zu werden. Er musste nur noch den richtigen Schliff erhalten.“³¹ Hesemann nennt Eckart zudem die „graue Eminenz der NSDAP“.³² Henry Grosshans konstatiert ebenfalls einen bedeutenden Einfluss Eckarts: „[Hitler’s] long-term’ views and [his] confidence in these views can be related to Hitler’s friendship with [...] Dietrich Eckart“.³³ Edgar Ansel Mowrer sieht in Eckart bereits 1933 Hitlers Lehrer in den Jahren 1919–1923³⁴ und nennt ihn daher „the real inspirer of Adolf Hitler“;³⁵ Robert G. L. Waite nennt Eckart

²² Heiden, Konrad (1933): *Geschichte des Nationalsozialismus. Die Karriere einer Idee*. Berlin. S. 172.

²³ Heiden, Konrad (1936): *Adolf Hitler. Eine Biographie*. Zürich. S. 77.

²⁴ *ibid.* S. 103.

²⁵ Fest, Joachim (1973): *Hitler. Eine Biographie*. Frankfurt am Main. S. 197.

²⁶ Bullock, Allan (1960): *Hitler. Eine Studie über Tyrannei*. Düsseldorf S. 76

²⁷ Mosse, George L. (1979): *Ein Volk, ein Reich, ein Führer. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus*. Königstein. S. 36.

²⁸ Richardi, Hans Günter (1991): *Hitler und seine Hintermänner. Neue Fakten zur Frühgeschichte der NSDAP*. München. S. 130.

²⁹ Görlitz, Walter; Quint, Herbert A. (1952): *Adolf Hitler. Eine Biographie*. Stuttgart. S. 123.

³⁰ *ibid.* S. 145.

³¹ Hesemann, Michael (2004): *Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus*. München. S. 167.

³² *ibid.* S. 182.

³³ Grosshans, Henry (1972): „In Munich with Dietrich Eckart“; in: *Washington State University Research studies* 40 (1). S. 22–33. S. 32.

³⁴ cf. Mowrer, Edgar Ansel (1933): *Germany puts the clock back*. London. S. 253.

³⁵ *ibid.* S. 254.

Hitlers „patron“³⁶ und „closest intellectual collaborator“.³⁷ Georg Franz Willing gilt die Unterstützung Eckarts für den Beginn von Hitlers Laufbahn als „unüberschätzbar“. Laut ihm könne man Eckart als „geistigen Vater der ‚Hitlerbewegung‘ bezeichnen“ und sogar als einen der „eigentlichen Väter der nationalsozialistischen Bewegung in München“ – neben Röhm und Feder.³⁸ Seine Analyse gipfelt in der Aussage: „Für den Mythos Hitler hat kein geringerer den Grundstein gelegt als der Dichter Dietrich Eckart.“³⁹ Friedrich Heer wiederum nennt Eckart Hitlers „väterlichen Freund“,⁴⁰ Werner Maser bezeichnet ihn als engen „Freund“⁴¹ und „Mentor“⁴² Hitlers. Da Eckart also in den Jahren bis zur Vollendung von *Mein Kampf* einen „maßgebliche[n] Einfluss“ auf die „geistige [...] Entwicklung“⁴³ Hitlers hatte, erwähnt Maser in der Auflistung von Hitlers Quellen für *Mein Kampf* ausdrücklich auch die Zeit „zwischen 1919 und 1924 (besonders unter Eckarts Einfluss) in München“.⁴⁴ Die Bezeichnung Eckarts als „Mentor“ Hitlers ist in der Forschung weitverbreitet.⁴⁵ Hellmuth Auerbach hebt Eckarts „großen ideellen Einfluß“⁴⁶ hervor, der ihn zum „geistigen Paten“⁴⁷ der jungen Partei habe werden lassen. Außerdem hätten ihn seine „weitreichenden gesellschaftlichen Kontakte“⁴⁸ zum „Aushängeschild der Partei“⁴⁹ gemacht. Nach Georg Franz-Willing war Eckart „federführend in der Propagierung des

³⁶ Waite, Robert G. L. (1977): *The psychopathic god Adolf Hitler*. New York. S. 216.

³⁷ *ibid.* S. 45.

³⁸ Franz-Willing, Georg (1974): S. 189.

³⁹ Franz-Willing (1974): S. 156.

⁴⁰ Heer, Friedrich (1968): *Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität*. München. S. 20. Diese Formulierung benutzte Esser ebenfalls. Siehe: „Interview mit Hermann Esser“ Bd 1 (24./25. 2. 1964), 1. Teil 24. 2.; S. 75.

⁴¹ Maser, Werner (1965): *Die Frühgeschichte der NSDAP: Hitlers Weg bis 1924*. Frankfurt am Main. S. 179; Maser, Werner (1971): *Adolf Hitler*. München. S. 170.

⁴² Maser (1965): S. 147; Maser, Werner (1966): *Hitlers Mein Kampf. Entstehung, Aufbau, Stil, Änderungen, Quellen, Quellenwert, kommentierte Auszüge*. München. S. 80; Maser, Werner (1971): S. 295.

⁴³ Maser (1971): S. 295.

⁴⁴ Maser (1966): S. 73.

⁴⁵ Siehe: Goodrick-Clarke, Nicholas (1997): *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*. Graz. S. 232. — Goodrick-Clarke, Nicholas (2009): *Im Schatten der Schwarzen Sonne. Arische Kulte, esoterischer Nationalsozialismus und die Politik der Abgrenzung*. Wiesbaden. S. 8. — Nolte, Ernst (1966): *Die faschistischen Bewegungen. Die Krise des liberalen Systems und die Entwicklung der Faschismen*. München. S. 58. — Toland, John (1976): *Adolf Hitler*. New York. S. 99. — Steigmann-Gall, Richard (2003): *The holy Reich. Nazi conceptions of Christianity 1919–1945*. New York. S. 17.

⁴⁶ Auerbach, Hellmuth (1977): *Hitlers politische Lehrjahre und die Münchner Gesellschaft 1919–1923*; in: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 25 (1). S. 1–45. S. 12.

⁴⁷ *ibid.* S. 13.

⁴⁸ *ibid.* S. 12.

⁴⁹ *ibid.* S. 16.

Judenhasses⁵⁰ und hat Hitlers entsprechende ideologische Ausrichtung als sein „wichtigster Förderer“⁵¹ „maßgeblich bestimmt“⁵².

Am deutlichsten heben Ralf Georg Reuth und Ernst Nolte die Bedeutung von Eckart für die Entwicklung von Hitlers Anschauungen hervor. Reuth bezeichnet Eckart zunächst ebenfalls als „großen Mentor und Förderer“ Hitlers,⁵³ er sieht darüber hinaus jedoch Eckarts Einfluss als „entscheidend prägend“⁵⁴ für Hitler an, sodass ein Großteil von Hitlers Ideologie auf die „Indoktrination“⁵⁵ durch Eckart zurückzuführen sei. Eckarts Anschauungen lieferten somit den „ideologischen Unterbau“⁵⁶ von Hitlers Gedankenwelt. Nolte bezeichnet Eckart als eine „Zentralfigur im Umkreis Hitlers“.⁵⁷ Er sei – neben Gottfried Feder, Erich Ludendorff und Ernst Röhm – einer der Männer, die Hitlers „Lehrer und Meister genannt werden dürfen“.⁵⁸ Vor dem Hintergrund dieser Aussage muss auffallen, dass die Forschung zum Einfluss der drei Erstgenannten auf Hitler deutlich weiter fortgeschritten ist als diejenige zu Dietrich Eckart. Diese nämlich steckt, trotz der beinahe einmütigen Meinung über ihn, noch in den Kinderschuhen.

Der Vollständigkeit halber sei noch auf zwei esoterisch-okkulte Machwerke hingewiesen, deren Behauptungen über Eckart allerdings vollkommen aus der Luft gegriffen sind. In *Aufbruch ins dritte Jahrtausend. Von der Zukunft der phantastischen Vernunft* erfinden Louis Pauwels und Jacques Bergier einen Ausspruch, von dem sie behaupten, dass Eckart ihn kurz vor seinem Tod über Hitler getätigt haben soll:

Folgt Hitler! Er wird tanzen, aber die Musik zu seinem Tanz habe ich komponiert. Wir haben ihm die Mittel gegeben, mit ihnen in Verbindung zu treten. [...] Beklagt mich nicht: ich werde mehr Einfluß auf die Geschichte gehabt haben als jeder andere Deutsche.⁵⁹

Es gibt keinerlei Nachweis für die Authentizität dieses vorgeblichen Zitats. Es nimmt sich gleichwohl harmlos aus gegenüber den hanebüchenen Behauptungen eines Trevor Ravenscroft in *Der Speer des Schicksals. Das Symbol für dämonische Kräfte von Christus bis Hitler*.

⁵⁰ Franz-Willing, Georg (1975): Die Hitlerbewegung. Krisenjahr der Hitlerbewegung 1923. Bd. 2. Preussisch Oldendorf. S. 185.

⁵¹ Franz-Willing, Georg (2001): Die Hitlerbewegung 1925 bis 1934. Preussisch Oldendorf. S. 385.

⁵² Franz-Willing (1975): S. 175.

⁵³ Reuth, Ralf Georg (2005): Hitler. Eine politische Biographie. München. S. 103.

⁵⁴ *ibid.* S. 175.

⁵⁵ *ibid.* S. 188.

⁵⁶ *ibid.* S. 541.

⁵⁷ Nolte, Ernst (2000): Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienischer Faschismus, Nationalsozialismus, mit einem Rückblick nach fünfunddreißig Jahren. München. S. 56.

⁵⁸ *ibid.* S. 398.

⁵⁹ Pauwels, Louis; Bergier, Jacques (1986): Aufbruch ins dritte Jahrtausend. von der Zukunft der phantastischen Vernunft. S. 386.

Ravenscroft nennt Eckart darin einen „fanatische[n] Teufelsanbeter“, der „die höchste Weihe in den Künsten der schwarzen Magie und Rituale empfangen hatte“.⁶⁰ Außerdem behauptet er, Eckart habe bei „spiritistische[n] Seancen“⁶¹ versucht, mit den Toten zu kommunizieren. Auch habe er Hitler in seine „rituelle Magie [...] eingeweiht“,⁶² wodurch es ihm gelungen sei, „die Zentren des Astralleibes von Adolf Hitler zu entwickeln und zu öffnen“ – wobei es ihm möglich gewesen sein soll „Einblick in den Makrokosmos zu gewinnen und mit den dunklen Mächten zu kommunizieren“.⁶³ Diese Spekulationen sind selbstverständlich reine Auswüchse einer popkulturellen Unterhaltungsliteratur und dürfen keinesfalls als Wiedergabe historischer Fakten gelten, ja nicht einmal als bedenkenswerte Mutmaßungen.

Neben der eingangs erwähnten Widmung in *Mein Kampf* und dem deutlichen Standpunkt der Forschung gegenüber Eckart lassen sich insbesondere zwei weitere Anzeichen für Eckarts Einfluss feststellen. So verwendet er den Begriff *Drittes Reich* als erster im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus, wenn er in seinem Aufsatz *Luther und der Zins* schreibt:

Zeichen und Wunder geschehen, aus der Sintflut will sich eine neue Welt gebären, jene Pharisäer aber greinen um elende Notgroschen! Die Befreiung der Menschheit vom Fluche des Goldes steht vor der Türe! Nur darum unser Zusammenbruch, nur darum unser Golgatha! Heil ist uns Deutschen widerfahren, nicht Jammer und Not, so arg wir's auch jetzt noch empfinden. Nirgends auf Erden ein anderes Volk, das fähiger, gründlicher wäre, das dritte Reich zu erfüllen, denn unseres, Veni Creator spiritus!⁶⁴

Was Eckart unter dem *Dritten Reich* genau versteht, wird im Verlauf der Arbeit erörtert. – Das zweite erwähnte Anzeichen findet sich unter den 25 Punkten des Parteiprogramms der NSDAP. Dort nämlich trägt der prägnant formulierte Punkt 24 deutlich Eckarts Handschrift:

Die Partei als solche vertritt den Standpunkt eines positiven Christentums, ohne sich konfessionell an ein bestimmtes Bekenntnis zu binden. Sie bekämpft den jüdisch-materialistischen Geist

⁶⁰ Ravenscroft, Trevor (1974): *Der Speer des Schicksals. Das Symbol für dämonische Kräfte von Christus bis Hitler*. Zug. S. 107.

⁶¹ *ibid.* S. 119.

⁶² *ibid.* S. 137.

⁶³ *ibid.* S. 237.

⁶⁴ Eckart, Dietrich (1919): *Luther und der Zins*; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 05. 07. 1919 (19/20), S. 290–297. S. 269 f. Im Folgenden zitiert als: „Luther und der Zins“.

in und außer uns und ist überzeugt, daß eine dauernde Genesung unseres Volkes nur erfolgen kann von innen heraus auf der Grundlage: Gemeinnutz vor Eigennutz.⁶⁵

Folgende Termini sind hieran herauszuheben: *positives Christentum, jüdisch-materialistischer Geist in und außer uns, Genesung von innen* und *Gemeinnutz vor Eigennutz*. Ein *positives Christentum*, so behauptet das Programm implizit, sei ein Christentum frei von jüdischem Einfluss. Folglich wird die jüdische Herkunft Christi abgelehnt, was auch Eckart vehement vertritt. Die Formulierungen *jüdisch-materialistischer Geist in und außer uns* sowie *Genesung von innen* lassen sich in ihrem vollen Sinngehalt ausschließlich durch eine Analyse von Eckarts Schriften erschließen. Schon der Titel eines seiner Aufsätze, *Das Judentum in und außer uns*,⁶⁶ deutet auf eine enge Verbindung. Die letzte Formulierung *Gemeinnutz vor Eigennutz* klingt sozialistisch, doch sie zielt vor allem auf die, von Eckart verherrlichte, Opferbereitschaft jedes Deutschen für die Gemeinschaft seines Volkes. Hier wird also ein weiteres Mal ein Bezug zu Eckart hergestellt.

All die gesammelten Beobachtungen lassen eine genauere Analyse der Werke Dietrich Eckarts und ihrer Übereinstimmungen mit Hitlers Ideologie von der Warte der historischen Forschung aus geboten erscheinen. Bevor diese Analyse jedoch in Angriff genommen werden kann, ist eine bündige Beschreibung und Erfassung der gesellschaftlichen und ideengeschichtlichen Zeitumstände nötig.

Vor der Untersuchung der eigentlichen Thematik gilt es folglich, die Veränderungen zu untersuchen, welche sich mit dem Einzug der Moderne in der deutschen Gesellschaft vollzogen haben. Dabei wird diese Arbeit darstellen, wie sich die Lebenswirklichkeit der Menschen in jener Zeit langsam, doch stetig wandelte. Besonders gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren die Auswirkungen der vielfältigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Veränderungen deutlich zu spüren. Die moderne Welt entwickelte sich rasant. Durch diese Entwicklung geriet die frühere „normative Ordnung“ einer bekannten „politisch-sozialen Struktur“, die von der „vertrauten Identität von Volk und Heimat“ verkörpert worden war, „zunehmend in den Sog der modernen Mobilisierung“. Man fürchtete, dass die „Universalisierung und Homogenisierung“ der Kultur mittels „Kapitalismus, Industrialisierung und Technisierung“ den Verlust des „alten Glaubens“ und der „alten Herrschaft“ herbeiführen würde und dass damit die „Zerstörung der kultu-

⁶⁵ Feder, Gottfried (1932): *Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundgedanken*. München. S. 18.

⁶⁶ Eckart, Dietrich (1919): *Das Judentum in und außer uns*; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 10. 01. 1919 (2). S. 28–32.

rellen Identität, des Volkes“ notwendig einhergehen müsste.⁶⁷ Daher fühlten sich sehr viele Menschen orientierungslos und unsicher und waren zwischen der alten und der neuen Welt hin- und hergerissen. In einer neuen, „aufgeklärten Form von Rationalität“ sahen sie die Ursache für die Zergliederung, Auflösung und Demontage der alten Werte; sie wurde für die eigene Entwurzelung verantwortlich gemacht. Jede vormals „unspaltbare Synthesis“ erschien dem „Auge des analytischen Geistes“ plötzlich „als äußerliches Ensemble elementarer Bestandteile“. In der Folge erwiesen sich alle „synthetischen Positivitäten“ als „haltlos“ und somit „illegitim“ – darunter „die Glaubensgewißheiten, das Gottesgnadentum“ sowie „das Selbstbewußtsein und die Moral“.⁶⁸ Diese Entwicklung wird in dieser Arbeit nachvollzogen anhand der vier Themenkomplexe *Transformation der Lebenswirklichkeiten*, *Entzauberung der Welt*, *Gesellschaft contra Gemeinschaft* und *Ambivalenz und Verunsicherung*.

Die radikalen Veränderungen sind die Basis für die Wirkungsmacht eines neuen Integrationsmechanismus des *langen 19. Jahrhunderts*: des Nationalismus. Befeuert vom Napoleonischen Expansionsdrang und der französischen Besetzung deutscher Gebiete, entwickelte sich in Deutschland der gedoppelte Ruf nach Freiheit und Einheit unter dem Banner Deutschlands. Eine führende Rolle nahmen dabei die sogenannten Befreiungsdichter um Ernst Moritz Arndt und Theodor Körner ein. Sie führten den Begriff der *Deutschen Sendung* in den zeitgenössischen Diskurs ein oder verbreiteten die Idee eines Kampfes zwischen Licht und Dunkelheit – solche und ähnliche Prägungen blieben noch für die Denker des frühen 20. Jahrhunderts grundlegend. Nach dem Sieg über Napoleon entwickelte sich im Deutschland des 19. Jahrhunderts, im Gegensatz zum staatsbürgerlichen Nationalismus des Westens, ein ethnischer Nationalismus, der die Zugehörigkeit zur Nation an Herkunft, Sprache und Kultur band. Im Anschluss ist deshalb zu zeigen, wie die Entwicklung eines zunächst progressiven Integrationsmechanismus, der die territoriale und herrschaftliche Spaltung der Nation überwinden helfen sollte, hin zu einer konservativ-exklusiven Bewahrungsideologie verlaufen ist, zu der er bald nach der Gründung des Deutschen Reiches mutierte. Obwohl der deutsche Nationalismus bereits in seiner Frühzeit, also schon während der Befreiungskriege, auch eine rechtsnationale Seite offenbarte, so zeigte sich diese Seite doch erst vollständig mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in den mit ihm verbundenen *Ideen von 1914*. Eckart selbst sah einen direkten Zusammenhang zwischen den Befreiungskriegen und dem Ersten Weltkrieg. In der

⁶⁷ Sieferle, Rolf Peter (1992): Die Konservative Revolution und das „Dritte Reich“; in: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): *Revolution und Mythos*. Frankfurt am Main. S. 178–205. S. 181.

⁶⁸ Frank, Manfred (1988): *Der kommende Gott*. II. Teil. Frankfurt am Main. S. 10.

Zeitschrift *Deutsches Volkstum* schrieb er im Juni 1918, in Reminiszenz an die Völkerschlacht bei Leipzig: „Wie damals, steht auch heute das deutsche Volk unmittelbar vor einer gewaltigen Entscheidung.“⁶⁹

Der Erste Weltkrieg als Entscheidungsschlacht versprach allgemein einen „revolutionär-apokalyptischen Übergang in eine post-materialistische, post-kapitalistische Welt“, die frei sein würde vom „humanitären Universalismus“ und „liberalen Individualismus“.⁷⁰ Dadurch wurde der Erste Weltkrieg zu einem Glaubenskrieg stilisiert, der als „Kampf des berechnenden Verstandes“ des Westens gegen die Kraft der Seele Deutschlands aufgefasst wurde. Ein Kampf, der jedoch mit dem Ende des Krieges nicht vorbei war. Man sah sich in Deutschland einem fremden „System des kalten Verstandes und der Interessenwirtschaft“ ausgesetzt, das sich „nicht dem blutvollen Seelentum der Nation anheimgegeben“, sondern sich stattdessen „dem mechanischen Verstande und dem eigennützigen Interessenskalkül verschrieben hatte“.⁷¹ Ernst Jünger nannte vor diesem Zeithintergrund den Krieg „die erste Tatsache der Revolution“, aus der „die Notwendigkeit einer Umwälzung, wie sie Epochen vorausgeht“, erwachse.⁷²

Die Kriegsniederlage – in Verbindung mit dem sozioökonomischen Abstieg ganzer Bevölkerungsschichten und der Einführung eines neuen politischen Systems – verstärkte das Gefühl des allgemeinen Verlustes zusätzlich. Die Gesamtentwicklung führte zu einer allgemein verbreiteten Orientierungs- und Verständnislosigkeit, der sich die Menschen nicht abzuwehren wussten. Was gestern noch galt, war am nächsten Tag bereits nichts mehr wert. Laut Michael Ley sind es diese großen gesellschaftlichen Umwälzungen innerhalb der modernen Gesellschaft, die die Sehnsucht nach einem Gegenentwurf zur modernen Welt befeuern.⁷³ Das Bedürfnis der Menschen nach einer solchen „Wiederverzauberung der Welt“ speiste sich nach Hans Maier aus den „Selbstzweifel[n] einer an sich irre werdenden Moderne“ und aus der „Sehnsucht nach neuer Einheit und Ganzheit“.⁷⁴ Um die Auswirkungen dieser Verunsicherung zu analysieren, bietet sich der Begriff des Mythos als

⁶⁹ Eckart, Dietrich (1918): Merkmale der Zeit; in: *Deutsches Volkstum* 20 (4-7), S. 120–121, S. 154–160, S. 180–185, S. 214–219. S. 185. Im Folgenden zitiert als: „Merkmale der Zeit“.

⁷⁰ Sieferle (1992): S. 181.

⁷¹ Sontheimer, Kurt (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. München. S. 126.

⁷² Jünger, Ernst (1929): Die Geburt des Nationalismus aus dem Kriege; in: *Deutsches Volkstum* 11, 1929 (31), S. 576–582. S. 577.

⁷³ cf. Ley, Michael (2002): Holocaust als Menschenopfer. Vom Christentum zur politischen Religion des Nationalsozialismus. Münster. S. 1.

⁷⁴ Maier, Hans (1997): „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs; in: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 299–310. S. 310.

Erklärungsprinzip an. Der Anthropologe Hans Blumenberg sieht die Funktion des Mythos sowie überhaupt sein Auftreten in der Natur des Menschen selbst begründet. Der Mythos habe schon den Urvölkern eine Möglichkeit geboten, sich eine unbekannte Welt bekannt und das der unmittelbaren Erfahrung unzugängliche Reich von Vergangenheit und Zukunft zugänglich zu machen, indem der Mythos das „Vertraute für das Unvertraute“, die „Erklärung für das Unerklärliche“ und die „Benennungen für das Unbenennbare“ gegeben habe.⁷⁵ Aufgrund dieser Verwendung des Mythos in vorwissenschaftlichen Gesellschaften galt er im 19. Jahrhundert noch als primitives Gegenstück zur Wissenschaft. Diese hingegen galt als radikal neues, modernes Phänomen, welches Mythen nicht nur überflüssig machte, sondern auch selbst unvereinbar mit ihnen war. Demzufolge hatte der „moderne, wissenschaftlich orientierte Mensch“ den Mythos abzulehnen.⁷⁶

Wie der Philosoph Ernst Cassirer herausgearbeitet hat, erfüllt der Mythos in der Moderne allerdings die gleiche Funktion wie in vorwissenschaftlichen Gesellschaften. Cassirer zufolge ist die Mythologie notwendig, wo immer „ein Geschäft gefährlich und sein Ausgang ungewiß ist“. Der Mythos werde daher wieder relevant, sobald der Mensch einer Aufgabe gegenüber steht, „die über seine natürlichen Kräfte weit hinausgeht“.⁷⁷ Diese Rolle erfülle der Mythos auch in den vermeintlich fortschrittlichen Stadien des modernen politischen Lebens. Cassirer fasst die Lage der Menschen während der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg sowie ihre Disposition zum Mythos so zusammen:

In verzweifelten Lagen will der Mensch immer Zuflucht in verzweifelten Mitteln nehmen – und die politischen Mythen unserer Tage sind solche verzweifelten Mittel gewesen. Wenn die Vernunft uns im Stich gelassen hat, bleibt immer die *ultima ratio*, die Macht des Wunderbaren und Mysteriösen.⁷⁸

Er präzisiert dieses Eindringen des Mythos in die Moderne mit den Worten:

In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind alle rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesem Moment ist die Zeit für den Mythos gekommen.⁷⁹

Damit liefert er die Erklärung für dasjenige, was, „wenn auch nie erschöpfend rational erklärbar“, in einer Welt der „fortschreitende[n] Verabsolutierung der Ratio“ dem „Menschen doch Tiefe und Ruhe“ geben und der „Verarmung des Lebens“ entgegentreten

⁷⁵ cf. Blumenberg, Hans (1979): Arbeit am Mythos. S. 11–14. Zitate siehe: S. 11.

⁷⁶ Segal, Robert A. (2007): Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart. S. 10. – Cf. *ibid.* zum soeben ausgeführten Gedankengang.

⁷⁷ Cassirer, Ernst (1978): Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Zürich. S. 362.

⁷⁸ *ibid.* S. 363.

⁷⁹ *ibid.* S. 364.

konnte.⁸⁰ Dieser „neuen Mythologie“ fällt demnach die Aufgabe zu, die „selbstzerstörerischen Kräfte der Analyse“ an ihre „Abhängigkeit von einer fundierenden Synthese“ zu erinnern.⁸¹ Als Fundament dienen hierfür jedoch nicht mehr ausschließlich religiöse Traditionen, sondern ebenso die Werke von Dichtern und Schriftstellern, wie nicht zuletzt Dietrich Eckart.

In solcher Literatur wird, wie schon in der griechischen Tragödie, eine neue „gesellschaftliche Synthese der Einwohner eines Gemeinwesens“ geschaffen.⁸² Dabei werden aus den klassischen Mythen, den Göttergeschichten, die politischen Mythen der Moderne durch „Verklärung von Personen, Sachen, Ereignissen oder Ideen zu einem Faszinosum von bildhaftem Symbolcharakter“.⁸³ Der Mythos bleibt demnach, wie in den primitiven Kulturen, auch in der Moderne ein allgemein menschliches Phänomen. Vor diesem Hintergrund bietet sich der Begriff des politischen Mythos an als geeignetes Mittel für die Lösung des „zentrale[n] Problem[s] der Moderne“, wie Andreas Dörner es nennt. Denn der Mythos generiert durch seine „Perspektivierung der Welt“ eine „Sinnkonstruktion“, mit deren Hilfe sich die Menschen in der ihnen unverständlichen, modernen Welt orientieren können, mit deren Hilfe sie sich die „Fragen nach dem ‚warum‘“ beantworten können.⁸⁴ So wird der politische Mythos das „spezifische Medium“, das den „politischen Sinnentwürfen“ einer antimodernen Bewegung „mobilisierende Evidenz“ verleiht.⁸⁵

Zwar erkennt die Wissenschaft im Mythos häufig bloß „verzerrte Geschichtsbilder“, „Irrtümer und Lügen, die teils ohne bestimmte Absicht entstanden sind, teils aber auch gezielt in das Kollektivbewußtsein eingespeist werden“, und versteht ihn in diesem Zusammenhang offensichtlich als „Gegenbegriff zur Wahrheit“ –⁸⁶ aber dennoch spielen politische Mythen in der politisch-sozialen Wirklichkeit eine so wichtige Rolle, dass die Wissenschaft sie nicht gänzlich ignorieren kann, wenn „sie sich nicht dem Vorwurf aussetzen will, ein verkürztes Bild der Realität zu propagieren“.⁸⁷ Adolf Portman etwa versteht den Mythos ebenso wie die Wissenschaft als einen „Ordnungsversuch des menschlichen Geistes“, der Ordnung in das Chaos bringen und so das „Werden der Welt“

⁸⁰ Hoffmann, Kurt (Hg.) (1965): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 5.

⁸¹ Frank (1988): S. 11.

⁸² *ibid.*

⁸³ Brockhaus – Die Enzyklopädie. Bd. 15. Leipzig. 1998. Artikel „Mythos“.

⁸⁴ Dörner, Andreas (1995): Politischer Mythos und symbolische Politik. Opladen. S.87.

⁸⁵ *ibid.* S. 78.

⁸⁶ Becker, Frank (2005): Begriff und Bedeutung des politischen Mythos; in: Barbara Sollberg-Rillinger (Hg.): Was heißt Kulturgeschichte des Politischen?. Berlin. S. 129–148. S. 129.

⁸⁷ *ibid.* S. 148.

durchschauen und erklären soll.⁸⁸ Jean Poullion besitzt ein ähnliches Verständnis: Der Mythos sei „weder Fälschung noch Lüge“, sondern ein „gesellschaftliches Werkzeug“, mit dem man „die Wirklichkeit adäquater [...] denken und ihr Sinn verleihen“ könne.⁸⁹ Des Weiteren ist der politische Mythos in der Lage, „die Massen [zu] ergreifen“, wodurch er häufig zum Werkzeug „politischer Legitimation“ wird.⁹⁰ Da er alle „Lebens- und Seinsbereiche des Menschen“⁹¹ erreicht, bezeichnet Hans Barth ihn als „Fanal für den Aufbruch des Irrationalen“.⁹² Aufgrund dieses Einflusses, den Mythen im Raum des Politischen ausüben können – also im „Spannungsfeld zwischen Meinungen und Gegenmeinungen“, in der „Kommunikationsarena“, wo „Machtlagen auf dem Spiel stehen und Machtverlagerungen“ diskutiert werden –⁹³ entwickeln sich die politischen Mythen zu den „Vehikeln der Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts“.⁹⁴

In der Auseinandersetzung mit dem Begriff des politischen Mythos geht es jedoch nicht darum, diesen „Generator [von] Sinngebung und Orientierung“⁹⁵ nationaler und nicht-nationaler Gesellschaften als der Sache nach unzutreffend zu entlarven, sondern vielmehr darum, seine „Wirkmächtigkeit“⁹⁶ anzuerkennen und diese zu erklären. Denn es ist diese Funktion, in der

die Kraft und Bedeutung von politischen Mythen für moderne Gesellschaften [liegt], denen in einer säkularisierten Welt ihre Orientierungs- und Sinngebungsmöglichkeiten fehlen und die durch Mythen die Kosten der Rationalisierung kompensieren müssen.⁹⁷

Durch ihre Funktion leisten politische Mythen einen großen Beitrag zur „Ausgestaltung eines kollektiven Gedächtnisses“, das bei der Bildung von „Identitäten politischer Gemein-

⁸⁸ Portmann, Adolf (1965): Mythos und Wissenschaft; in: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 66–78. S. 66 f.

⁸⁹ Poullion, Jean (1984): Die mythische Funktion; in: Jean Pierre Vernant (Hg.): Mythos ohne Illusion. Frankfurt am Main. S. 68–83. S. 82.

⁹⁰ Rusinek, Bernd A. (1997): Nationalsozialismus und Mythos I u. II. Über Nationalsozialistische Mythologie; in: Peter Tepe, Markus Küppers und Yoshiro Nakamura (Hg.): Mythologica. Düsseldorfer Jahrbuch für Interdisziplinäre Mythosforschung. Bd. 5. Essen. S. 13–60. S. 15 f.

⁹¹ Schwaabe, Christian (2005): Die deutsche Modernitätskrise. München. S. 374.

⁹² Barth, Hans (1959): Masse und Mythos. Hamburg. S. 87.

⁹³ Oberhauser, Claus (2012): Hinter den Kulissen. Beiträge zur historischen Mythenforschung; in: Claus Oberhauser und Wolfgang Knapp (Hg.): Hinter den Kulissen. Beiträge zur historischen Mythenforschung. Innsbruck. S. 13–30. S. 16.

⁹⁴ Barth (1959): S. 87.

⁹⁵ Hein-Kircher, Heidi (2006): Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch; in: Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn (Hg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg. S. 407–424. S. 409.

⁹⁶ Becker (2005): S. 130.

⁹⁷ Hein-Kircher (2006): S. 409.

schaften von zentraler Bedeutung“ ist. Sie formen so „das Selbstbild von Kollektiven“⁹⁸ und sind dadurch richtungsweisend für politische Aktivitäten. Jan Assmann nennt diesen Vorgang „Mythomotorik“.⁹⁹

Der Begriff des politischen Mythos eignet sich zur Beschreibung von Eckarts Werk jedoch nicht nur aufgrund seiner Funktion, sondern auch wegen seiner Anschlussfähigkeit an den Begriff der *politischen Religion*, der in der NS-Forschung eine prominente Stellung einnimmt. Der Begriff ist von Eric Voegelin popularisiert worden;¹⁰⁰ er wird von der Forschung bis heute verwendet, um sowohl die „spezifischen Bindekräfte des Dritten Reiches“ als auch den „Legitimitätsglauben und d[ie] Zustimmung“ der meisten Deutschen zu erklären.¹⁰¹ In der Folge bildete sich zwar die These von der Existenz einer „(quasi-) religiöse[n] Dimension“ im Dritten Reich heraus, die heute weitgehend anerkannt wird, doch fehlt es immer noch an einem „allgemein konsentiert[e]n Konzept“ für diesen Zugang. Der Begriff *politische Religion* als solcher ist laut Schwaabe höchst umstritten. Ob Begriffe wie *säkulare Religion*, *Ersatzreligion* oder *Religionsersatz* das Phänomen besser beschreiben,¹⁰² konnte bislang nicht abschließend geklärt werden.¹⁰³ Dennoch vermag es das Konzept *politische Religion* vor dem Hintergrund der Modernitätskrise, eine Erklärung für die „Irratio“ und die „fanatisch-religiöse Glaubenskraft“ zu geben, die im Dritten Reich herrschten.¹⁰⁴ Weder die

⁹⁸ Münkler, Herfried (2010): Die Deutschen und ihre Mythen. Bonn. S. 26.

⁹⁹ Assmann, Jan (1992): Frühe Formen politischer Mythomotorik; in: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 39–61. — Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

¹⁰⁰ cf. Voegelin, Eric (1993): Die politischen Religionen. München.

¹⁰¹ Schwaabe (2005): S. 364.

¹⁰² ibid. S. 366.

¹⁰³ Zur Diskussion über den Begriff der politischen Religion siehe:
Maier, Hans (1997): „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs; in: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 299–310 — Linz, Juan J. (1997): Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch von Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion; in: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 1. Paderborn. S. 129–154. — Mommsen, Hans (1997): Nationalsozialismus als politische Religion; in: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 173–181. — Ley, Michael; Schoeps, Julius H. (Hg.) (1997): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Bodenheim bei Mainz. — Behrens, Mathias (1997): „Politische Religion“ – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff; in: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 249–269. — Gentile, Emilio (2000): Die Sakralisierung der Politik; in: Hans Maier (Hg.): Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt am Main. S. 166–182.

¹⁰⁴ Schwaabe (2005): S. 364.

Faschismus- noch die Totalitarismustheorie vermochten dies bisher in ähnlich plausibler Weise zu leisten.¹⁰⁵

Dafür, den Ursprung der religiösen Dimension der nationalsozialistischen Bewegung zu erfassen, ist der Begriff des politischen Mythos prädestiniert. Bereits Friedrich Wilhelm Joseph Schelling hat in seiner Spätphilosophie den Zusammenhang zwischen dem Vorhandensein eines Mythos und dem Entstehen einer neuen Religion beschrieben. Der analytischen Wissenschaft fehle es an einer Idee des Absoluten, die dagegen in der Mythologie anzutreffen sei. Schelling kritisiert eine atomisierte und mythenlos gewordene Gesellschaft und macht den „Tod des Mythos“ für den „Verlust an intersubjektiver Verbindlichkeit“ verantwortlich; entsprechend sei ein erneutes Aufleben des Mythos die Voraussetzung zur Ausbildung einer „neuen Religion“. Die Hauptfunktion dieser neuen Religion aber sei es, die Menschen „in einer gemeinschaftlichen Anschauung zu vereinen“.¹⁰⁶ Analog bildet auch der neue, politische Mythos – als ein „Vehikel“¹⁰⁷ oder Instrument einer politischen Bewegung zur „Glaubensverstärkung“¹⁰⁸ – die Grundlage einer neuen, politischen Religion,¹⁰⁹ indem er einen stabilen „politische[n] Glaube[n] erzeugt und festigt“.¹¹⁰ Michael Ley bezeichnet politische Mythen daher als „Vorboten einer neuen Religion“¹¹¹ und Carl-Friedrich Geyer sieht in der Religion den „Mythos in seiner entwickelten Form“.¹¹²

Der Darstellung der Verbindung zwischen Eckart und Hitler werden also einige erläuternde Kapitel vorangestellt: Die Ausführungen in Kapitel 2 stellen dar, wie aus dem Mythos der vorgesellschaftlichen Menschen ein politischer Mythos wurde und was diesen auszeichnet; Kapitel 3 erläutert die gesellschaftshistorischen Schwierigkeiten der Moderne; Kapitel 4 schließlich skizziert, wie diese Problemlage zum Katalysator für die Entwicklung des Nationalismus im *langen 19. Jahrhundert* wurde.

¹⁰⁵ Zur kritischen Diskussion über die Möglichkeiten und Grenzen der Faschismustheorie und des Totalitätskonzeptes siehe: Schwaabe (2005): S. 364–366. — Kershaw, Ian (2001): Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick. Hamburg. S. 44–79.

¹⁰⁶ Frank (1988): S. 12. In meiner Darstellung bin ich der dortigen Schelling-Interpretation gefolgt.

¹⁰⁷ Kerény, Karl (1965): Das Wesen des Mythos und die Technik; in: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 127–144. S. 129 f.

¹⁰⁸ Bizeul, Yves (2006a): Politische Mythen; in: Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn (Hg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg. S. 3–14. S. 12.

¹⁰⁹ cf. Kerény (1965): S. 136 sowie Kerény, Karl (1982): Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos; in: Karl Kerény (Hg.): Die Eröffnung des Zugang des Mythos. Darmstadt. S. 234–253. S. 243 f.

¹¹⁰ Bizeul, Yves (2006a): S. 12.

¹¹¹ Ley, Michael (1997): Apokalypse und Moderne. S. 18.

¹¹² Geyer, Carl-Friedrich (1996): Mythos: Formen, Beispiele, Deutungen. München. S. 24. Außerdem betrachtet er die Weiterentwicklung von „mythisch geprägten Weltbildern“ durch „Dogma, Ritus und Symbol“ zu Glaubenslehren als „Grundvoraussetzung von Religion“ – siehe *ibid.* S. 65.

Kapitel 5 wendet sich dann der Darstellung von Eckarts Leben zu. Anschließend behandelt Kapitel 6 die Ausgangspunkte seines politischen Mythos, die sich hauptsächlich in Eckarts dramatischen Bühnenstücken wiederfinden lassen. Darstellung und Analyse der inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Eckarts politischem Mythos und der Weltanschauung Hitlers erfolgen in Kapitel 7. Das abschließende Kapitel 8 enthält neben einer Synthese, die die Ergebnisse der Arbeit wissenschaftlich einordnet, auch einen Ausblick auf unsere heutige Zeit.

Ziel der Arbeit ist es nicht, eine Eins-zu-eins-Verknüpfung, gleichsam einen direkt-kausalen Zusammenhang, zwischen den Ideen von Eckart und Hitler herzustellen. Es wäre vermessen, zeigen zu wollen, dass Hitler von Eckart abgeschrieben hat; und es wäre wenig instruktiv, die Inhalte ihrer Schriften in ein quantifizierbares Verhältnis zu setzen. Ja dergleichen mutete absurd an. Es soll aber deutlich werden, welche immense Bedeutung Eckart für Hitler besaß, nicht bloß auf persönlicher, sondern vor allem auch auf intellektueller Ebene. Wie die Kapitel über die Moderne und den Nationalismus zeigen werden, liegen zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmte, ähnlich ausgerichtete Ideen in der Luft, die von vielen verschiedenen Stimmen artikuliert werden. Eckart gelingt es, diesen vielstimmigen Chor zu einem politischen Mythos zu verdichten, der sich in Hitlers Weltanschauung wiederfindet. Die Arbeit macht es sich daher zur Aufgabe, die Gleichklänge zwischen den Ideenwelten beider deutlich zu machen, ihre geistige wie freundschaftliche Verbindung zu betonen und diese in den Kontext der Zeit einzuordnen.

Zum Abschluss dieser Einleitung sei noch ein letzter, kurzer Hinweis zu der verwendeten Literatur gegeben. Für die gesamte Untersuchung von Hitlers Weltanschauung werden nach Möglichkeit ausschließlich Primärquellen von Hitler selbst verwendet. Die Konzentration der Analyse auf Hitlers *Mein Kampf* bietet sich an, weil diese Schrift seine „ideologische Grundlage“ enthält und für ihn „handlungsleitende Bedeutung“ hatte.¹¹³ Wer dagegen den Einwand vorbringen wollte, der Urheber hätte nicht selbst an seinen eigenen Text geglaubt, müsste nachweisen, dass Hitler „im Falle zentraler ideologischer Aussagen bewusst“ gelogen hat.¹¹⁴ Neben *Mein Kampf* liefern die Sammelbände *Sämtliche Aufzeichnungen 1905–1924*, herausgegeben von Eberhard Jäckel und Axel Kuhn, sowie *Hitler. Reden und Proklamationen 1932–1945*, herausgegeben von Max Domarus, Einsichten in Hitlers Weltanschauung. Die vierte Quelle *Monologe aus dem Führerhauptquartier 1941–1944*

¹¹³ Diskussionsbeitrag von Claus-Ekkehard Bärsch in: Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.) (1997): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 192.

¹¹⁴ *ibid.* S. 194.

enthält die Aufzeichnungen Heinrich Heims über seine Zeit im Führerbunker und wurde von Werner Jochmann herausgegeben; sie ist die einzige Quelle, die sich nicht vollständig Hitler zuordnen lässt. Da sie gleichwohl vom Großteil der Forschung als authentisch eingeschätzt wird, wird sich diese Arbeit in einigen Punkten auf sie stützen. Die sonstige Beschränkung auf Primärliteratur von Adolf Hitler soll die größtmögliche Genauigkeit und Authentizität dieser Untersuchung gewährleisten.

Eine ähnliche Vorgehensweise wird für die Untersuchung von Eckarts politischem Mythos gewählt. Setzt man sich mit dem Einfluss Eckarts auf Hitler auseinander, stößt man bei der Quellenrecherche unweigerlich auf die 1925 posthum veröffentlichte Schrift Eckarts *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*.¹¹⁵ Wie der Titel verrät, soll es sich um Aufzeichnungen handeln, die auf Gespräche zwischen Eckart und Hitler zurückgehen. Die direkte Beteiligung Hitlers an dieser Schrift ist allerdings in der Forschung umstritten; es ist nicht einmal gesichert, ob ihr zumindest frühere, ähnliche Gespräche zwischen beiden zugrunde lagen.¹¹⁶ So geht aus zwei Briefen Eckarts vom August 1923 hervor, dass Hitler wenigstens bis zu diesem Zeitpunkt keine Kenntnis von dieser Schrift hatte, was seine Beteiligung an ihrer Erstellung äußerst unwahrscheinlich macht.¹¹⁷ Da also keinesfalls gesichert ist, dass Hitler nach dem Tod Eckarts und noch vor der Fertigstellung von *Mein Kampf* Kenntnis von dieser Schrift erlangte, wird sie in dieser Arbeit nur am Rande berücksichtigt.

¹¹⁵ Eckart, Dietrich (1925): *Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir*. München.

¹¹⁶ Zur Diskussion siehe: Esh, Samuel (1964): Eine neue literarische Quelle Hitlers?; in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (15). S. 487–493. — Nolte, Ernst (1961): Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus; in: *Historische Zeitschrift* (192). S. 584–606. — Plewnia, Margarete (1970): Auf dem Weg zu Hitler. Der „völkische“ Publizist Dietrich Eckart. Bremen. S. 94–113. — Engelman, Ralph M. (1971): Dietrich Eckart and the genesis of Nazism. *Ann Arbor / Michigan*. S. 233–238.

¹¹⁷ BArch NS 26/1317; Brief vom 26. 8. 1923 von Dietrich Eckart an Max Amann sowie Brief vom 28. 8. 1923 von Eckart an Frau Oberhuber.

2. Der Mythos: Eine Geschichte wird politisch

Um sich dem Phänomen des politischen Mythos zu nähern, empfiehlt es sich, die Entwicklung des Mythos von seinem klassischen Ursprung als Göttergeschichte bis zum modernen politischen Mythos zu analysieren. Für die Analyse des Ursprungs des Mythos bietet sich zunächst die Beschreibung des Anthropologen Hans Blumenberg an. Ausgangspunkt von Blumenbergs Untersuchungen ist das Verhältnis des Menschen zur ungebändigten Natur, besonders die Verarbeitungsmechanismen des Menschen für eine ihm feindlich gesinnte Welt. In direkter Verbindung dazu stehen die Gründe für das Erstarken des Mythos in der Moderne, die Ernst Cassirer darlegt. Mit dem wichtigen Unterschied, dass Cassirer unter modernen Bedingungen nicht mehr die Natur, sondern die gesellschaftliche Dimension des menschlichen Zusammenlebens als das für den Menschen Unbekannte und Gefährliche darstellt.

Trotz dieses Unterschiedes sehen sowohl Blumenberg als auch Cassirer im Erschaffen eines Mythos einen Verarbeitungsmechanismus des Menschen, um seine Unsicherheit gegenüber und seine Angst vor dem Unbekannten zu überwinden. Sie verorten demnach den Ursprung beider Mythentypen in den „Mächten der Seele“;¹¹⁸ der Mensch, als ein „sinnsuchendes Lebewesen“;¹¹⁹ schuf sich seit jeher Mythen mittels seiner Fantasie, um mit ihrer Hilfe seinen „Platz in der Welt und die richtige Orientierung zu finden“.¹²⁰ Klaus Vondung geht soweit, im Mythos ein „psychische[s] Grundbedürfnis“ des Menschen zu erblicken.¹²¹ Auf diese Weise lässt sich die bisherige Entwicklung des Mythos erklären, beginnend bei einer „Erzählung von Göttern, Heroen und anderen Gestalten und Geschehnissen aus vorgeschichtlicher Zeit“, mündend in die modernen politischen Mythen als „Resultat einer sich auch in der Moderne noch vollziehenden Mythisierung im Sinne einer Verklärung von Personen, Sachen, Ereignissen oder Ideen zu einem Faszinosum von bildhaftem Symbolcharakter“.¹²²

Als Anthropologe beschreibt Blumenberg zwar nicht die Ursachen und Grundlagen der neuen politischen Mythen der Moderne, aber doch das allgemein-menschliche Urphänomen des Mythos. Seine Analysen erläutern im Allgemeinen, weshalb Mythen

¹¹⁸ Barth (1959): S. 84.

¹¹⁹ Armstrong, Karen (2005): Eine kurze Geschichte des Mythos. Berlin. S. 8.

¹²⁰ ibid. S. 11.

¹²¹ Vondung, Klaus (1992): Revolution als Ritual; in: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 206–218. S. 208.

¹²² Brockhaus – Die Enzyklopädie. Bd. 15. Leipzig. 1998. Artikel „Mythos“.

aufzutreten und welche Bedeutung sie für die Menschen erlangen können, und diese allgemeinen Einsichten sind auf die modernen politischen Mythen übertragbar. So sieht Blumenberg den Ursprung des Mythos in der Natur des Menschen begründet. Für den Menschen sei es als Fluchttier nicht möglich gewesen, sich „Fluchtreaktionen auslösenden Signalen“, denen „das Zwingende der Furcht“ inhärierte, durch Ortswechsel zu entziehen. Ohne diesen Verarbeitungsmechanismus von Furcht – ohne die Möglichkeit, die Situation durch Fortbewegung zu entschärfen – gehe die Furcht in die „beherrschende Zuständlichkeit der Angst“ über. Um diesen Zustand aufzulösen, muss „Angst immer wieder zur Furcht rationalisiert werden, sowohl in der Geschichte wie in der des Einzelnen“.¹²³

Dies geschehe vornehmlich durch geistige „Kunstgriffe“: Das Vertraute werde dem Unvertrauten unterlegt, die Erklärungen für das Unerklärliche gegeben und die Benennungen für das Unbenennbare erfunden. Blumenberg erläutert diesen Vorgang wie folgt: „Durch Namen wird die Identität solcher Faktoren belegt und angehbar gemacht, ein Äquivalent des Umgangs erzeugt“.¹²⁴ Dasjenige, „was durch den Namen identifizierbar geworden ist“, sei aus „seiner Unvertrautheit [...] herausgehoben“ und werde in seinem Wesen „durch das Erzählen von Geschichten erschlossen“.¹²⁵ Der Mensch gibt also zunächst unerklärlichen Geschehnissen eine für den Moment sinnvolle Erklärung, die ihn von seiner Urangst vor dem Unbekannten befreien soll. Im besten Fall gelingt es, der Welt ihre Unbekanntheit zu nehmen und ein „ungegliedertes Areal von Gegebenheiten übersichtlich zu machen“.¹²⁶ Im Kern erzeuge sich der Mensch durch die „Unzulässigkeit des Beliebigen“ und den „Entzug von Willkür“ eine das „Leben festigende Qualität“,¹²⁷ wodurch die Welt grundsätzlich sinnhafter erscheine. Diese Erklärungen liefere der Mythos als „eine sinnstiftende Erzählung [...], die Unbekanntes bzw. schwer Erklärliches mit Bekanntem erklären will“.¹²⁸ So hätten die Menschen „Geschichten erfunden, die unser Leben in einen größeren Zusammenhang“ gestellt haben, die dem Leben ein Grundmuster verliehen hätten, welches „das Gefühl vermittelt, dass das Leben, trotz aller deprimierenden und chaotischen Belege des Gegenteils“ Sinn und Wert habe.¹²⁹

¹²³ Blumenberg, Hans (1979): Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main. S. 11. Blumenberg paraphrasiert an dieser Stelle ein Zitat von Kurt Goldstein, ohne allerdings eine Quelle dafür anzugeben.

¹²⁴ ibid. S. 11.

¹²⁵ ibid. S. 12.

¹²⁶ ibid. S. 13 f.

¹²⁷ ibid. S. 143.

¹²⁸ Hein-Kircher (2006): S. 408.

¹²⁹ Armstrong (2005): S. 8.

So wird verständlich, weshalb Mythen vom Unbekannten und „von Dingen, für die wir anfangs keine Worte haben“, ¹³⁰ handeln. Im Mythos wird „das Unzugängliche [...] offenbare Erscheinung“. ¹³¹ Ein Mythos ermöglicht das Verstehen, er „schreibt vor, wie etwas zu interpretieren ist“. ¹³² So bieten nach Blumenberg nur die Mittel der mythischen Darstellung die Möglichkeit, „Stoffe, die das menschliche Fassungsvermögen in jeder Hinsicht an Grauen und Sinnverschlossenheit übersteigen, [...] gestalthaft“ zu umreißen und „transparent“ zu machen. ¹³³ Als Beispiel nennt Blumenberg den *homo pictor*, der als „Erzeuger von Höhlenbildern für magische Jagdpraktiken“ mit diesen „Projektionen von Bildern den Verlässlichkeitsmangel seiner Welt“ überspiele. ¹³⁴

Ein Grund für diesen „Verlässlichkeitsmangel“ sei im *status naturalis* der „mythischen Ermächtigung“ zu sehen, in welchem dem Menschen die Möglichkeit zur Herrschaft über die Natur „unbekannt, unverkündet [und] unerprobt“ sei. Obwohl der Mensch diesen Zustand vermeintlich überwunden hatte – dank der gesammelten „Erfahrung seiner Geschichte“ und dank der „Erkenntnis an Herrschaft über die Wirklichkeit“ –, konnte ihm diese Entwicklung die Sehnsucht nicht nehmen, wieder auf die „Stufe seiner Ohnmacht“, wieder in die „archaische Resignation zurückzusinken“. Dieser „Heimkehrwunsch in die archaische Unverantwortlichkeit“, der die „Preisgabe an Mächte, denen nicht widersprochen werden kann“ und „nicht widerstanden zu werden braucht“, bedeutet, ist für Blumenberg gebunden an die dauerhafte „Arbeit am Mythos“. ¹³⁵ Die Affinität zum Mythos liege in der Sehnsucht des Menschen begründet, „das Subjekt zu finden und zu benennen“, von dem „die letzte der richtigen Geschichten erzählt werden kann“. ¹³⁶ Es geht also um die Suche nach der ultimativen Erklärung für die Zustände der Welt.

Der Mythos erreiche sein Ziel durch den Abbau des „Absolutismus der Wirklichkeit“, indem er nämlich den „Block[,] opaker Mächtigkeiten über dem Menschen und ihm gegenüber, auf viele einander ausspielende bis aufhebende Gewalten“ verteile. ¹³⁷ Auf diese Weise werde „die numinose Unbestimmtheit in die nominale Bestimmtheit“ übertragen, um „das

¹³⁰ Armstrong (2005): S. 9.

¹³¹ Jaspers, Karl (1965): Mythos und Philosophie; in: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 53–65. S. 55.

¹³² Oberhauser (2012): S. 17.

¹³³ Andres, Stefan (1965): Mythos und Dichtung; in: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 11–25. S. 13.

¹³⁴ Blumenberg (1979): S. 14.

¹³⁵ *ibid.* S. 15.

¹³⁶ *ibid.* S. 60.

¹³⁷ *ibid.* S. 20.

Unheimliche vertraut und ansprechbar zu machen“.¹³⁸ Aufgrund dieser Eigenschaften und Wünsche des Menschen verkennt die Losung *Vom Mythos zum Logos* für Blumenberg in gefährlicher Weise die Umstände; es sei ein Irrtum, zu meinen, „in der Ferne der Vergangenheit sei der irreversible Fortsprung“ bereits getan worden und es werde „fortan nur noch Fortschritte“ geben.¹³⁹

Auf einer solchen Auffassung des Mythos als eines Verarbeitungsmechanismus für die Schrecken der Welt basierte auch die Renaissance des mythischen Denkens nach dem Ersten Weltkrieg. Für Ernst Cassirer, der diese Zeit selbst erlebte und philosophisch auf den Begriff bringen wollte, beginnt der Mensch im Mythos, „seine am tiefsten verwurzelten Instinkte, seine Hoffnungen und seine Furcht zu organisieren“.¹⁴⁰ Er beobachtet zwischen den Weltkriegen einen radikalen Wechsel im politischen Denken und sieht dessen wichtigsten und beunruhigendsten Ausdruck im Auftreten „einer neuen Macht: der Macht des mythischen Denkens“.¹⁴¹ Der Mythos entspringt bei Cassirer, ebenso wie bei Blumenberg, aus „tiefen menschlichen Gefühlen“: So nimmt das, „was bisher dunkel und undeutlich gefühlt wurde, [...] eine bestimmte Gestalt an“, und dasjenige, „was ein passiver Zustand war, wird ein aktiver Prozess“.¹⁴² Die Situation jener Zwischenkriegszeit fasst Cassirer wie folgt zusammen: „Das Übergewicht mythischen Denkens über rationales Denken in einigen unserer modernen Systeme ist augenfällig. Nach einem kurzen und heftigen Kampf schien das mythische Denken einen klaren und endgültigen Sieg zu erringen.“¹⁴³ In der sozial und wirtschaftlich unsicheren Lage vieler Deutscher erblickt Cassirer daher die Grundvoraussetzung für diesen Erfolg des mythischen Denkens:

In den Zeiten der Inflation und der Arbeitslosigkeit war das ganze soziale und ökonomische System Deutschlands vom vollständigen Zusammenbruch bedroht. [...] Dies] war der natürliche Boden, in welchem die politischen Mythen wachsen konnten und in welchem sie reiche Nahrung fanden.¹⁴⁴

Cassirers Annahme, die Lage der Menschen nach dem Ersten Weltkrieg disponiere sie dazu, sich dem Mythos zuzuwenden, gleicht derjenigen, die Blumenberg für die Menschen in vorgeschichtlicher Zeit aufstellt:

¹³⁸ Blumenberg (1979): S. 32.

¹³⁹ *ibid.* S. 34.

¹⁴⁰ Cassirer, Ernst (1978): *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.* Zürich. S. 66.

¹⁴¹ *ibid.* S. 7.

¹⁴² *ibid.* S. 60.

¹⁴³ *ibid.* S. 7.

¹⁴⁴ *ibid.* S. 361.

In verzweifelten Lagen will der Mensch immer Zuflucht in verzweifelten Mitteln nehmen – und die politischen Mythen unserer Tage sind solche verzweifelten Mittel gewesen. Wenn die Vernunft uns im Stich gelassen hat, bleibt immer die *ultima ratio*, die Macht des Wunderbaren und Mysteriösen.¹⁴⁵

Die Menschen befinden sich somit in einer unsicheren, von unbekanntem Phänomenen geprägten Zeit, in der ihnen der Mythos einen Verarbeitungsmechanismus liefert, mit dem sich der „Absolutismus der Wirklichkeit“ überwinden lässt. Laut Cassirer kommt es zur Konfrontation vernünftiger und mythischer Kräfte:

In allen kritischen Augenblicken des sozialen Lebens des Menschen sind die rationalen Kräfte, die dem Wiedererwachen der alten mythischen Vorstellungen Widerstand leisten, ihrer selbst nicht mehr sicher. In diesen Momenten ist die Zeit für den Mythos wieder gekommen. Denn der Mythos ist nicht wirklich besiegt und unterdrückt worden. Er ist immer da, versteckt im Dunkel und auf seine Stunde und Gelegenheit wartend. Diese Stunde kommt, sobald die anderen bindenden Kräfte im sozialen Leben des Menschen aus dem einen oder anderen Grunde ihre Kraft verlieren und nicht länger imstande sind, die dämonischen mythischen Kräfte zu bekämpfen.¹⁴⁶

Cassirer zufolge wollte bereits Platon den Mythos „aus seinem Staat ausschließen“ und charakterisierte ihn als das „von allen Dingen auf der Welt [...] ungezügeltste und unmäßigste“, das alle Grenzen überschreite.¹⁴⁷ In der Neuzeit hätten die Denker der Aufklärung den Mythos für barbarisch erachtet, für eine „seltsame und grobe Masse von verworrenen Ideen“, für „dummen Aberglauben“ und für eine „bloße Monstrosität“. Eine Einschätzung, die sich allerdings bei den Philosophen der Romantik radikal wandelte, denn sie betrachteten den Mythos nicht nur als einen Gegenstand von „Ehrfurcht und Verehrung“, sondern gar als die „Haupttriebfeder der menschlichen Kultur“.¹⁴⁸ Im Nachvollzug dieser Entwicklung wird deutlich, dass sich Blumenbergs Warnung vor der Losung *Vom Mythos zum Logos* bestätigt: Rationales und wissenschaftliches Denken können jederzeit „vor ihrem gefährlichsten Feind“ kapitulieren.¹⁴⁹ Das irrationale Element des Mythos liegt für Cassirer in seinem „emotionale[n] Hintergrund“, seinem eigentlichen Ursprung, mit dem er stehe und falle.¹⁵⁰ Eine „wahrhaft scharfe Abgrenzung des Mythos gegen den Logos“ sei in der Geschichte nicht verwirklicht, weil „alles historische Begreifen mit echt mythischen Elementen durchsetzt“ sei.¹⁵¹

¹⁴⁵ Cassirer (1978): S. 363.

¹⁴⁶ *ibid.* S. 364.

¹⁴⁷ *ibid.* S. 103.

¹⁴⁸ *ibid.* S. 236.

¹⁴⁹ *ibid.* S. 8.

¹⁵⁰ *ibid.* S. 21.

¹⁵¹ Cassirer, Ernst (1925): *Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken*. Bd. 2. Berlin. S. XIII.

Ein weiterer Grund für die wachsende Bedeutung des Mythos ist sein Erklärungspotential: Im Vergleich mit der Wissenschaft wird der Mythos nicht an seinen überzeugenderen Argumenten gemessen, sondern gewinnt seinen Wert durch die „Befriedigung intelligenter Erwartungen“; verglichen mit der Wissenschaft unterliegt der Mythos also „verminderten Ansprüchen an Zuverlässigkeit, Gewissheit, Glauben, Realismus [und] Intersubjektivität“.¹⁵² Das Hauptbewertungskriterium für den Mythos ist der Wert der „Bedeutsamkeit“. Im Mythos werden den Dingen der „geschichtlichen Kulturwelt der Menschen“ unterschiedliche Wertigkeiten zugeschrieben, was ihn stark von der „objektiven Gegenstandswelt der exakten Wissenschaften“ unterscheidet, deren „subjektive Wertbesetzung von [...] Phänomenen der Norm und Tendenz nach auf Null geht“.¹⁵³ Diese Bedeutsamkeit werde vom Mythos erzeugt, indem er positive Fakten und Erlebnisse erhöhe und widrige und unerträgliche durch Mäßigung depotenziere.¹⁵⁴ Das Verhältnis zwischen dem Widerstand, den die Wirklichkeit dem Leben entgegensetzt, und der Energie, die zu seiner Überwindung nötig ist, entscheide darüber, für wie erstrebenswert etwas gehalten werde. Das bedeute jedoch, dass der Wert eines Handlungsziels durch die „bloße Erschwerung“ des Handlungsvollzuges gesteigert werden könne. Ein Phänomen, das auch Georg Simmel in seiner 1920 erschienenen *Philosophie des Geldes* beschreibt:

So ist es nicht deshalb schwierig, die Dinge zu erlangen, weil sie wertvoll sind, sondern wir nennen diejenigen wertvoll, die unserer Begehrung, sie zu erlangen, Hemmnisse entgegensetzten. Indem dies Begehren sich gleichsam an ihnen bricht oder zur Stauung kommt, erwächst ihnen eine Bedeutsamkeit, zu deren Anerkennung der ungehemmte Wille sich niemals veranlasst gesehen hätte.¹⁵⁵

Die Träger dieser Bedeutsamkeit sind nun die neuen politischen Mythen, die jedoch nicht mehr als frei wachsende, „wilde[.] Früchte einer üppigen Einbildungskraft“ begriffen werden können, sondern vielmehr künstliche, zweckmäßig geschaffene Dinge sind, die von „sehr geschickten und schlaun Handwerkern“ erzeugt werden.¹⁵⁶ So sieht auch Manfred Frank den Unterschied zwischen den alten Mythen und der modernen Idee einer neuen Mythologie darin, dass, „während die alte Mythologie aus einer symbolischen Ansicht der natürlichen Welt hervorgehen durfte, [...] die neue Mythologie [...] im Gegenteil aus den

¹⁵² Blumenberg (1979): S. 76.

¹⁵³ *ibid.*

¹⁵⁴ *cf. ibid.* S. 85.

¹⁵⁵ Simmel, Georg (1989): Gesamtausgabe. Die Philosophie des Geldes. Bd. 6. Frankfurt am Main. S. 35.

¹⁵⁶ Cassirer (1978): S. 367.

tiefsten Tiefen des Geistes herausgebildet“ werden muss.¹⁵⁷ Die Erschaffer der neuen Mythen bedienten sich althergebrachter Begrifflichkeiten, um ihrem Kunstprodukt den Anstrich historischer Kontinuität zu verleihen.¹⁵⁸ Die neuen Mythen werden demnach benutzt, um irritierenden historischen Ereignissen und gesellschaftlichen Veränderungen Sinn zu verleihen.¹⁵⁹ Der Erfolg neuer Mythen hängt dabei vom geschickten Einsatz moderner, neuartiger Technik ab,¹⁶⁰ die zu propagandistischen Zwecken eingesetzt werden kann.

Blumenberg verfolgt einen ähnlichen Gedanken. Für ihn liegt die gleichzeitige „Erregung von Furcht und Hoffnung“ im „Repertoire von Priesterkasten“, die sich auf diese Weise das „Monopol der Erlösung und Heilsbesorgungen“ sichern und so schließlich auch die Interpretationshoheit über den Mythos gewinnen. Daher wirft Blumenberg folgende Frage auf: „Hat der Mythos die Schrecken in einer unvertrauten Welt, die er vorfand, zu Geschichten aufgearbeitet oder hat er die Schrecken erzeugt, für die er dann auch Linderung anzubieten hatte?“¹⁶¹ In einem ersten Schritt wäre wohl zu antworten, dass es sich bei Mythen zunächst nur um Erklärungsmodelle für Ereignisse handelt, die unerklärbar scheinen. Im weiteren Verlauf der Geschichte werden Mythen jedoch Bestandteil von Ideologien, somit zur Grundlage von Herrschaft und dadurch zu einem „Machtinstrument, das imaginäre Wirklichkeit herstellt“.¹⁶²

Frank Becker hat für die Erzeuger neuer Mythen den Namen „Mythopoeten“ geprägt.¹⁶³ Diese machten sich ein dem Mythos innewohnendes Werkzeug zunutze, das Blumenberg „Präfiguration“ nennt. Darunter sei ein einfaches Erkenntnisprinzip zu verstehen, das als Entscheidungshilfe diene: „Was schon einmal getan worden ist, bedarf unter der Voraussetzung der Konstanz der Bedingungen nicht erneuter Überlegung [...], es ist durch das Paradigma vorentschieden.“¹⁶⁴ Damit ermögliche es die Präfiguration, „einer Entscheidung, die von äußerster [...] Unbegründbarkeit sein mag, Legitimität“ zu verleihen.¹⁶⁵ Die Präfiguration, so Blumenberg weiter, „beruhigt [und] schirmt gegen Unterstellung ab“, indem sie dasjenige, was eigentlich zu entscheiden war, als „nicht mehr dispositionsfähig“

¹⁵⁷ Frank, Manfred (1982): *Der kommende Gott*. I. Teil. Frankfurt am Main. S. 206.

¹⁵⁸ cf. Cassirer (1978): S. 360.

¹⁵⁹ Wülfing, Wulf; Bruns, Karin; Parr, Rolf (1991): *Historische Mythologie der Deutschen 1789–1918*. München. S. 3.

¹⁶⁰ cf. Cassirer (1978): S. 360.

¹⁶¹ Blumenberg (1979): S. 53.

¹⁶² Oberhauser (2012): S. 16.

¹⁶³ Becker (2005): S. 148.

¹⁶⁴ Blumenberg, Hans (2014): *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*. Berlin. S. 9.

¹⁶⁵ *ibid.* S. 10.

betrachtet; dadurch entbinde sie davon, nach tieferen Hintergründen für die eigene Handlungsmotivation zu suchen. So werde eine „historische oder sich historisch denkende oder historisch ambitionierte Handlung“ in den Bereich der „Fraglosigkeit“ verschoben – was laut Blumenberg bedeutet, dass derjenige, der „sie in Frage stellt, mißachtet, worauf sie sich beruft“.¹⁶⁶ All dies zielt darauf, eine möglichst zustimmungsfähige Grund- oder Ausgangsposition für das eigene Handeln zu finden, sodass jegliche Kritik an ihr im Keim erstickt wird.

Der Handelnde oder derjenige, der zum Handeln aufruft, wird so „zum Vollstrecker eines geschichtlichen Rechts, das in der Umkehrung von Willkür und Gewalt und der Reduktion auf den ursprünglichen Zustand bestehen soll“.¹⁶⁷ Dem Handelnden werden somit „Entscheidungssicherheit“, die „Verpflichtung auf Unmöglichkeit des Abbruchs“ sowie die „Endgültigkeit des Ergebnisses“ seiner Handlung garantiert, da sein Entscheiden und Handeln „nicht in den Bahnen persönlicher Willkür verläuft“.¹⁶⁸ Für die Mythopoeten der Zeit bedeute dies, dass keine Notwendigkeit bestehe, den Vorgang der Mythisierung und die daraus resultierenden Schlussfolgerungen mit Beweisen zu unterfüttern, wie auch immer diese im Einzelnen geartet sein mögen.¹⁶⁹ Aufgrund der enormen Bedeutung des politischen Mythos im zwanzigsten Jahrhundert bezeichnet Cassirer diese neuen Mythen als „moderne Waffe“, vergleichbar mit Maschinengewehren oder Flugzeugen.¹⁷⁰ Die Entstehung der politischen Mythen begreift er als Ausdruck der „geistigen Wiederaufrüstung“ Deutschlands, die bereits vor 1933 eingesetzt und allererst den Ausgangspunkt für die „militärische Aufrüstung“ geliefert habe.¹⁷¹

Die modernen politischen Mythen [...] begannen nicht damit, bestimmte Handlungen zu fordern oder zu verbieten. Sie unternahmen es, den Menschen zu wandeln, um imstande zu sein, ihre Taten zu regulieren und zu beherrschen. [...] Die Menschen fielen ihnen zum Opfer ohne jeden ernsthaften Widerstand. Sie wurden besiegt und unterworfen, bevor sie sich klar gemacht hatten, was eigentlich geschah.¹⁷²

Yves Bizeul sieht diesen Erfolg des politischen Mythos darin begründet, dass es diesem gelinge, den „Erlösungsweg einer politischen Gemeinschaft“ darzustellen; der Mythos „liefert die Grundzüge der ‚Kartographie‘ [...] der Machtverhältnisse und die Güterverteilung“.

¹⁶⁶ Blumenberg (2014): S. 14 f.

¹⁶⁷ *ibid.* S. 15.

¹⁶⁸ *ibid.* S. 16 f.

¹⁶⁹ *cf. ibid.* S. 36.

¹⁷⁰ *cf. Cassirer* (1978): S. 368.

¹⁷¹ *ibid.* S. 368.

¹⁷² *ibid.* S. 374.

lungsprinzipien innerhalb [...] einer Gemeinschaft“.¹⁷³ Eine solche Kartographie könne „zur scharfen Abgrenzung eines bestimmten Territoriums“ dienen, indem sie „die Nation bzw. jede Art politischer Gemeinschaft“ zu einem „heiligen Raum“ mache und ihre Grenzen die „Trennlinien zwischen dem Guten und dem Bösen bzw. dem Vertrauten und dem Fremden“ werden.¹⁷⁴ Damit befriedigten politische Mythen in letzter Konsequenz „ein kollektives Distinktionsbedürfnis“ der Menschen, das seinen Ausdruck oftmals nicht bloß in Abgrenzung finde, sondern auch „Überlegenheitsvorstellungen und Dominanzansprüche“ wecke.¹⁷⁵ Der politische Mythos bildet die Grundlage solcher Ideologien, indem er von seinen „Trägern, Förderern und Erfindern“¹⁷⁶ benutzt wird, um die Ideologien zu bekräftigen, tief „in der Vorstellungswelt einer Bevölkerung“¹⁷⁷ zu verankern und ihre politischen Ansprüche zu begründen. Die wechselseitige Abhängigkeit zwischen mythischem Denken und politischer Ideologie lässt die große Bedeutung des Mythos einsichtig werden, die ihm in der Moderne zukommt.¹⁷⁸ Die neuen politischen Mythen werden also zu einem „Vehikel einer politischen Bewegung“¹⁷⁹ und somit zu „echten politischen Instrumenten“.¹⁸⁰ Das hat für Cassirer weitreichende Folgen:

[W]enn wir unsere modernen politischen Mythen und den Gebrauch, der von ihnen gemacht wurde, studieren, [...] finden wir] zu unserer großen Überraschung nicht nur eine Umwertung aller unserer ethischen Werte [...], sondern auch eine Umformung der menschlichen Sprache. Das magische Wort gewinnt die Oberhand über das semantische Wort. [...] Unsere gewöhnlichen Worte sind mit Bedeutungen geladen; aber diese neugeformten Worte sind mit Gefühlen und heftigen Leidenschaften.¹⁸¹

Die Wirkungsweise des Mythos als kraftvolles Instrument in der Politik beschreibt George Sorel in seinem 1908 erstmals erschienenen Buch *Über die Gewalt*. Für Sorel stellen sich „die Menschen, die an den großen sozialen Bewegungen teilnehmen, [...] ihre bevorstehende Handlung in Gestalt von Schlachtbildern“ vor, „die den Triumph ihrer Sache sichern“.¹⁸² Eine ähnliche Formulierung wählt auch Karl Jaspers, für den „die Welt der Mythen [...]

¹⁷³ Bizeul, Yves (2000): Theorien der politischen Mythen und Rituale; in: Yves Bizeul (Hg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin. S. 15–39. S. 18.

¹⁷⁴ Bizeul (2006a): S.5.

¹⁷⁵ Münkler (2010): S. 13.

¹⁷⁶ Hein-Kircher, Heidi (2009): Zur Definition, Vermittlung und Funktion von politischen Mythen; in: Landesverband Lippe (Hg.): 2000 Jahre Varusschlacht. Mythos. Bd. 3. Darmstadt. S. 148–154. S. 149.

¹⁷⁷ Bizeul (2000): S. 18.

¹⁷⁸ cf. Bizeul (2000): S. 18.

¹⁷⁹ Kerény, Karl (1982): Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos; in: Karl Kerény (Hg.): Die Eröffnung des Zugang des Mythos. Darmstadt. S. 234–253. S. 236.

¹⁸⁰ *ibid.* S. 239.

¹⁸¹ Cassirer (1978): S. 369.

¹⁸² Sorel, George (1969): *Über die Gewalt*. Frankfurt am Main. S. 30.

das Schlachtfeld für den Kampf der Mächte, [...] die uns ergreifen, denen wir dienen oder denen wir widerstehen“, darstellt.¹⁸³ Für Sorel aber treibt der moderne politische Mythos die Menschen dazu, „sich auf einen Kampf vorzubereiten, um das Bestehende zu zerstören,¹⁸⁴ indem er ihnen eine „Ordnung von Bildern“ einprägt, die geeignet ist, „alle Gesinnungen [...] gegen die moderne Gesellschaft“ heraufzubeschwören.¹⁸⁵ Solche Mythen seien in der Lage, „die Handlungen, Gefühle und Ideen der Volksmassen, die sich zu einem Entscheidungskampf bereiten“, wesentlich zu beeinflussen; darum auch sieht Sorel in ihnen „keine Beschreibungen von Dingen, sondern Ausdrücke von Wollungen“. ¹⁸⁶ Dementsprechend besäßen politische Mythen desto größere Wirksamkeit, je kräftiger die Tendenzen eines Volkes, einer Partei oder einer Klasse seien, die sich in eben jenen Mythen wiederfinden. Für diese Tendenzen gelte, dass sie unter sämtlichen Lebensumständen die „Beständigkeit von Instinkten“ besitzen müssten. Ferner müssten sie der Hoffnung „volle reale Anschaulichkeit verleihen“, auf die „sich die Reform des Willens gründet“. ¹⁸⁷ Da ein politischer Mythos auf diese Weise zur gemeinschaftlichen Überzeugung einer Gruppe avanciert, kann er nicht mehr im eigentlichen Sinn widerlegt werden – denn er ist dann „der Ausdruck dieser Überzeugungen in der Sprache der Bewegung“. ¹⁸⁸

Die dadurch erzeugte Gemeinschaft, welche die „Menschen im Innersten trifft“, beendet die Vereinzelung der Menschen, hebt ihre Isolation auf und schafft Übereinstimmungen zwischen den zuvor Einzelnen. Das ist die Voraussetzung für die Erzeugung und Festigung des „Glauben[s], aus dem die großen Taten der Geschichte hervorgehen“. ¹⁸⁹ Denn wo keine Mythen von den Massen aufgenommen werden, da könne man lediglich von Empörung sprechen, aus welcher keine „revolutionäre Bewegung“¹⁹⁰ hervorgehen könne. Denn der „Glaube an Ruhm“ verflüchtigt sich, „wenn er nicht durch Mythen genährt wird“. ¹⁹¹ Letztlich seien politische Mythen daher stark emotionalisierte Erzählungen, die eingesetzt würden, „um die Doktrinen der ‚Abschottungsideologie‘ im

¹⁸³ Jaspers (1965): S. 55.

¹⁸⁴ *ibid.* S. 41.

¹⁸⁵ Sorel (1969): S. 145.

¹⁸⁶ *ibid.* S. 41.

¹⁸⁷ *ibid.* S. 141.

¹⁸⁸ *ibid.* S. 42.

¹⁸⁹ Barth (1959): S. 70.

¹⁹⁰ Sorel (1969): S. 42.

¹⁹¹ *ibid.* S. 39.

Volk zu verbreiten und im Kollektivbewusstsein zu verankern“.¹⁹² Claude Levi-Strauss spitzt diese Ansicht dahingehend zu, dass nichts dem mythischen Denken ähnlicher sei als die politische Ideologie – denn sie habe es „in unseren heutigen Gesellschaften [...] möglicherweise nur ersetzt“.¹⁹³

2.1. Funktionen eines politischen Mythos

Die im Vorangegangenen nachgezeichnete Entwicklung vom antiken Mythos hin zu den neuen politischen Mythen hat deutlich gemacht, dass alle Menschen empfänglich für den politischen Mythos sind, da sie sich aufgrund ihrer „Prädispositionen“ bezüglich „Emotionen und Identitätsbildung“ grundsätzlich nicht unterscheiden.¹⁹⁴ Der Mythos wird folglich durch sein Interpretationsangebot der realen Welt zum besten Werkzeug, um das zentrale Problem in der Moderne zu beheben: das Fehlen von Sinn. Der Mythos stiftet diesen Sinn durch eine Perspektivisierung der Welt, indem er die unüberschaubaren Erfahrungsdaten der Zeit gliedert und die Frage nach dem Warum beantwortet. Die politischen Mythen werden so zu den wichtigsten „Sinngeneratoren“, deren Wirkungspotential sich „auf das grundlegende Ordnungsproblem sozialer Verbände“ in der Moderne bezieht, indem Mythen die politische Realität nicht nur wahrnehmbar machen, sondern auch dem eigenen Handeln Sinn verleihen.

Zusammengefasst vermittelt der politische Mythos also einem jeden das Gefühl, in der „Ordnung der Dinge“ von Bedeutung zu sein.¹⁹⁵ Alle Mythen dienen daher der „Selbstverortung, -bestätigung und -identifizierung einer um ihr Ansehen und ihre Geschlossenheit ringenden Gemeinschaft“, die zu gemeinsamen Handlungen bewegt werden soll.¹⁹⁶ Dies erklärt, weshalb politische Mythen immer dann Hochkonjunktur haben, wenn in Gesellschaften oder – allgemeiner – sozialen Systemen ein „Identitäts- [...], Integrations- sowie ein Legitimationsdefizit“ herrscht.¹⁹⁷

¹⁹² Bizeul, Yves (2006b): Politische Mythen, Ideologie und Utopie. Ein Definitionsversuch; in: Peter Teppe und Thorsten Bachmann (Hg.): Mythos No. 2. Politische Mythen. Würzburg, S. 10–29. S. 16.

¹⁹³ Levi-Strauss, Claude (1967): Strukturele Anthropologie. Frankfurt am Main. S. 230.

¹⁹⁴ Hein-Kircher (2006): S. 420.

¹⁹⁵ Dörner (1995): S. 87.

¹⁹⁶ Hein-Kircher (2006): S. 422.

¹⁹⁷ *ibid.* S. 423.

Hieraus ergeben sich die drei Hauptfunktionen des politischen Mythos. Erstens erfüllt der politische Mythos eine Ordnungs- und Orientierungsfunktion, die der Welt Sinn verleiht und die die Identitäten der Menschen stärkt. Daran schließt sich, zweitens, eine Integration der Angesprochenen an, welche die mythische Weltsicht teilen, was häufig mit dem Ausschluss einer konkurrierenden Gruppe einhergeht. Drittens kann ein politischer Mythos zur Grundlage der Legitimation für die Herrschaftsansprüche einer Gruppe, einer Partei oder sogar einer Massenbewegung werden, die er artikuliert.

Aufgrund dieser Funktionen, die für eine politische Bewegung äußerst praktisch sind, können politische Mythen „zu Bestandteilen und [zur] Grundlage von Ideologien werden“ und „als deren Essenz, Ersatz, Umschreibung und Erklärung sowie Fundament dienen“.¹⁹⁸ Dementsprechend können alle Funktionen zunächst unter dem Begriff der „Manipulationsfunktion“ subsumiert werden; denn alle politischen Mythen bieten ein Deutungsmuster für diejenige Weltinterpretation an, die von einer bestimmten Gruppe, Person oder Institution als wegweisend betrachtet wird, um die eigenen Interessen möglichst vielen Außenstehenden als erstrebenswert erscheinen zu lassen, um die eigenen Vorstellungen von Welt zu legitimieren und um sich von anderen Ideen abzugrenzen. Politische Mythen sind sowohl „intellektuelle Verarbeitung“ als auch „Bewertung“ der Realität.¹⁹⁹ Deshalb werden sie von sogenannten *myth makers* „bewusst erfunden bzw. bewusst manipuliert“, um die „Gesellschaft zu steuern bzw. zu instrumentalisieren“, wodurch Geschichte geschrieben und zugleich der Grundstein dafür gelegt wird, wie sie erinnert werden soll.²⁰⁰ Wer aber sind diese Mythenmacher?

[They are the] political and intellectual elites in the community, those who are able to gain the ear of society, those who control the language of public communication – politicians, the monarch, the bureaucracy, perhaps the priesthood, writers and so on.²⁰¹

2.1.1. Ordnungs-, Sinngabungs- und Orientierungsfunktion

Politische Mythen, so lautet die Analyse Beckers, werden „im kommunikativen Universum der Politik“ zum Vermittler zwischen Eliten- und Massenkultur, indem sie „Formen der Sinnstiftung“ bieten, „die in beiden Sphären anschlussfähig sind“.²⁰² Dabei richte sich der politische Mythos sowohl an den Intellekt als auch an das Gefühl der Menschen. Denn

¹⁹⁸ Hein-Kircher (2006): S. 422.

¹⁹⁹ Becker (2005): S. 140.

²⁰⁰ Oberhauser (2012): S. 20.

²⁰¹ Schöpflin, George (1997): The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths; in: Geoffrey Hosking und George Schöpflin (Hg.): Myths and Nationhood. New York. S. 19–35. S. 25.

²⁰² Becker (2005): S. 136. Im Folgenden schließe ich mich dieser Analyse an; cf. *ibid.* 136 ff.

einerseits liefere er dem Verstand eine Erklärung der Welt, andererseits erzeuge er dabei bunte Szenen und Bilder beim Empfänger, die Gefühle auslösen oder auf Gefühle reagieren sollen, um so zu ihrer Verarbeitung beizutragen. In besonders aufwühlenden Zeiten, in denen „ein Gemeinwesen von starken, kollektiv geteilten Emotionen erschüttert wird“, sei auch für die Entstehung eines politischen Mythos ein besonders fruchtbarer Boden bereitet.²⁰³ Denn der Mythos sei in der Lage, schwierige Zusammenhänge auf einfache Grundmuster zurückzuführen. So vermittele er der Öffentlichkeit, die politische Sachverhalte und die zugehörigen Entscheidungsprozesse kaum in ihrer gesamten Komplexität begreifen könne, eine einfache, verständliche Erklärung für die Situation. So griffen die Menschen speziell in Krisen- oder Umbruchszeiten gern auf einfache Erklärungen zurück, verführten dabei oftmals kritiklos, da sie so von ihrer Verantwortung entbunden würden,²⁰⁴ sich mit der Situation auseinandersetzen und sich weiteren unbequemen Wahrheiten stellen zu müssen. Die Vereinfachung eines komplexen Themas durch den Mythos liefere folglich eine Art Kompass, um sich im Dickicht der Politik zurechtzufinden. Mithilfe dieses Kompasses vermag es ein politische Gemeinwesen, Sinn und Ordnung in ein „immer verwirrender und undurchschaubarer gewordenes Umfeld [...] zu bringen“.²⁰⁵

Wie bereits bei Blumenberg deutlich wurde, ist die Suche des Menschen nach Orientierung und Sicherheit vor allem in solchen Zeiten eine anthropologische Grundkonstante, in denen die Komplexität der Welt Unsicherheit hervorruft.²⁰⁶ Anstatt sich jedoch der Wirklichkeit zu stellen, greift der zutiefst verunsicherte Mensch auf den politischen Mythos zurück, der ihm einfache Lösungen und Erklärungen für die moderne, traditionsfeindliche Welt anbietet.²⁰⁷ In den Worten George Schöpfins:

Myth is a way of [...] simplifying complexity. The standardization of cognitions generates coherence and makes a collective response possible. [...] Standardization can be imposed on the community to resist the external influence that is seen as dangerous.²⁰⁸

Politische Mythen vereinheitlichen somit „die Vielfalt der Teilinterpretationen der Welt“ und sind daher der „Ratio, dem Logos, sogar überlegen“, da letztere nur „einzelne Sachverhalte erklären“ können, während der Mythos ein allgemein sinnstiftendes Element ist. Der Mythos ist durch seine „ganzheitliche Sicht der Realität“ in der Lage, die „in der Vergangenheit und [...] Gegenwart zerstreuten Sinngebungen“ zu verbinden und so der

²⁰³ Becker (2005): S. 137.

²⁰⁴ cf. zu diesem Gedanken auch Oberhauser (2012): S. 20.

²⁰⁵ Bizeul (2000): S. 28.

²⁰⁶ cf. *ibid.*

²⁰⁷ cf. *ibid.* S. 29.

²⁰⁸ Schöpflin (1997): S. 23.

„Gesellschaft eine Gesamtorientierung“ zu geben.²⁰⁹ Dadurch verleiht der politische Mythos einer nationalen ebenso wie einer nicht-nationalen Gesellschaft oder Gruppe einen Sinn – und man kann ihn somit als eine Art „Deutungsmaschine“²¹⁰ bezeichnen. Er deutet dabei nicht nur die gesamte Entstehung und Entwicklung eines Gemeinwesens, sondern zeichnet auch dessen weiteren Weg vor.²¹¹ Entsprechend äußert sich Schöpflin:

[A political myth is] a way of offering explanations for the fate of a community, for accounting for failure, for the negative outcomes of particular strategies. It can be used to make sense of otherwise inexplicable phenomena.²¹²

Und Bizeul kommt zu einem ähnlichen Ergebnis:

[Der politische Mythos] kristallisiert in sich die bedeutendsten Werte, Normen, Glaubensinhalte und Ideologien der Gruppe und verankert sie bei den Angehörigen der Gemeinschaft. Außerdem strukturiert er die Wirklichkeit, indem er sie vereinfacht und ein kollektives Koordinationssystem erzeugt.²¹³

Die dergestalt durch Einzelmythen beeinflussten, komplexen Geschichten spielen für die „Erinnerungskultur und kollektive Identität einer Gesellschaft“²¹⁴ eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn sie führen den „gesamten historischen Prozeß in einen einzigen Erzählstrang“²¹⁵ zusammen. Als „Sinnproduktion“ werden diese Erinnerungen von „gestaltendem Erzählen erheblich beeinflusst“ und sind somit „in entscheidendem Maße“ an dem „Aufbau und de[m] Erhalt individueller und kollektiver Identität“ beteiligt.²¹⁶ Um dies zu erreichen, wird jede Veränderung stets an Altbekanntes angeschlossen, wird durchgehend Fremdes in Vertrautes verwandelt.²¹⁷ Dies geschieht durch die Aktivierung „althergebrachte[r] kulturelle[r] Muster und Erklärungen“ von bestimmten Teilen „des kulturellen Gedächtnisses“, an das der „jeweilige gegenwärtige Kontext“ mithilfe eines „mythologische[n] Ordnungsmuster[s]“ angeschlossen wird.²¹⁸

Zu dieser Ordnungsfunktion gehört ebenfalls der Aufbau einer kollektiven Identität. Ein Bild, das eine Gruppe von sich selbst auf diesem Weg erschafft und „mit dem sich die Mitglieder identifizieren“, beruht „auf [der] Teilhabe am gemeinsamen Wissen und an

²⁰⁹ Bizeul (2000): S. 21 f.

²¹⁰ Becker (2005): S. 140.

²¹¹ cf. *ibid.* S. 138 f.

²¹² Schöpflin (1997): S. 25.

²¹³ Bizeul (2000): S. 21.

²¹⁴ Hein-Kircher (2009): S. 152.

²¹⁵ Becker (2005): S. 139.

²¹⁶ Hein-Kircher (2009): S. 152.

²¹⁷ cf. Becker (2005): S. 139 f.

²¹⁸ Oberhauser (2012): S. 20.

einem gemeinsamen Gedächtnis“. Politische Mythen beeinflussen dieses kollektive Gedächtnis dadurch, dass sie die Entstehung und Entwicklung der Gesellschaft durchgehend mit einem Gegenwartsbezug versehen, wodurch politische Mythen einen erheblichen Teil zur Identitätsbildung beitragen. In einem politischen Mythos drückt sich Hein-Kircher zufolge ein verfestigtes Geschichtsbild aus, welches durch die Erklärung historischer Vorgänge dasjenige hervorhebt, was die Gesellschaft als existenziell betrachtet; auf diese Weise werden die „grundlegenden Ideen, Werte und Verhaltensweisen der Gesellschaft beglaubigt“. ²¹⁹ Durch diese im kollektiven Gedächtnis verankerten Mythen entstehe ein Selbstbild der Gesellschaft, das bald von Schriftstellern, Publizisten und sonstigen Mythenmachern aufgegriffen werde, um mittels der vom Mythos bereitgestellten Selbst- und Fremdbilder mit den Menschen zu kommunizieren. ²²⁰ Diese Form der Identität sei jedoch nie ohne Differenz wahrnehmbar, was bedeute, dass sich das Selbst von einem Anderen unterscheiden müsse, um überhaupt erkennbar zu sein. Deshalb auch legen, Oberhauser zufolge, politische Mythen so großen Wert auf „die Alterität und somit die Unterscheidung zwischen ‚gut‘ und ‚böse““, was in Krisenzeiten freilich zu einer „aggressiven Betonung des Wir-Gefühls“ führen kann. ²²¹

2.1.2. Integrationsfunktion

Da die Politik zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem Spielfeld der Massenbewegungen wurde, war es zunehmend unerlässlich, diese Massen in die Politik mit einzubeziehen; und dafür war der politische Mythos als „Deutungsform“ der Realität prädestiniert. ²²²

Die Betonung eines Wir-Gefühls ist die allgemeine Voraussetzung für jegliche Identitätsbildung, sei diese nun persönlich oder kollektiv ausgestaltet. Damit geht notwendig Abgrenzung nach außen einher. Mythen erzeugen eben jene „Alterität“, indem sie „kennzeichnen und deutlich machen, wer zur Gruppe gehört und dem Mythos folgt“ – und wer nicht. Mythen schaffen also einen Gegensatz zwischen dem Eigenen, das als gut, und dem Anderen, das als böse gilt. Demgegenüber werden Unterschiede innerhalb der eigenen Gruppe mediatisiert und „ein Gemeinschaftsglauben im Sinne des kollektiven Gedächtnisses aktiviert“. Gleichzeitig bildet sich eine „Selbstdarstellung nach innen“ ebenso aus wie eine spezifische Außendarstellung, um sich von den Anderen

²¹⁹ Hein-Kircher (2006): S. 420.

²²⁰ cf. ibid. S. 421.

²²¹ Oberhauser (2012): S. 20.

²²² cf. Becker (2005): S. 136.

abzugrenzen.²²³ Durch die Betonung der Unterschiede zwischen denen, die Teil der Gemeinschaft sind, und denen, die es nicht sind, vermittelt der politische Mythos eindeutige Gegensätze, die als politisches Druckmittel eingesetzt werden können.²²⁴ Die am Mythos Teilhabenden werden infolge seiner „integrative[n] Funktion“ und seines Appells an die Emotionen zu einer „communio“ zusammengefügt.²²⁵ Ein Aspekt dieser Vergemeinschaftung besteht in der Auswahl bestimmter Ereignisse, die für das Leben der Gemeinschaft besonders bedeutsam sind und die deshalb in ihr „Kollektivgedächtnis“ aufgenommen werden.²²⁶ Nur wer an diesem teilhat, nur wer gemeinsam mit den übrigen Mitgliedern Wissen und Gedächtnis teilt, gehört zur Gruppe.²²⁷ Dieses Kollektivgedächtnis entsteht durch das Erzählen von vergangenen, aber für die Gemeinschaft prägenden Ereignissen, die dadurch Bestandteil des Mythos werden.²²⁸ Durch das „Wegerzählen bzw. Ausklammern von Elementen des Fremdbestimmten [...] in einer Gemeinschaft“ erzeugt der politische Mythos „Selbstanerkennung“, die unabdingbar ist, um in einer politischen Gemeinschaft einen „Gemeinsamkeitsglauben zu aktivieren“.²²⁹ Folglich werden alle am Mythos Beteiligten „durch die spezifische, an die Emotionen appellierende, Wirkungsweise des Mythos für die gemeinsame Sache eingenommen“ und zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen, wodurch sie allererst die Möglichkeit erhalten, „sich mit ihr zu identifizieren“.²³⁰

Diese „historische Selbstschau“ enthält auch eine „historische Selbstverortung“,²³¹ welche ihren Ausdruck in den Mythen findet. Die historischen Kontinuitäten und Traditionen, welche von den politischen Mythen dargestellt werden, vermitteln bestimmte Leitideen, die auch tatsächlich „handlungsleitend“ werden können, „weil sie die dargestellte, mythisch verklärte historische Leistung als heroisches Vorbild darstellen“.²³² Dadurch vermitteln sie jedem Einzelnen das Gefühl der Zugehörigkeit zur Gruppe und lassen ihn mit Stolz und Befriedigung auf die kollektiv erbrachte Leistung blicken. So wird ein „vereinfachtes Bild der Wirklichkeit“ geschaffen, das jene „Tatsachen, die nicht ins Bild passen“, einfach aus-

²²³ Hein-Kircher (2006): S. 421.

²²⁴ Oberhauser (2012): S. 20.

²²⁵ Hein-Kircher (2006): S. 421.

²²⁶ Bizeul (2000): S. 22.

²²⁷ cf. Hein-Kircher (2009): S. 152.

²²⁸ cf. Bizeul (2000): S. 22.

²²⁹ Bizeul (2000): S. 23.

²³⁰ Hein-Kircher (2009): S. 154.

²³¹ Hein-Kircher (2006): S. 421.

²³² *ibid.* S. 422.

blendet.²³³ Gegen alle zeitlichen Veränderungen formiert sich „eine beständige Wir-Identität“.²³⁴

Wie Becker gezeigt hat,²³⁵ ist der politische Mythos jedoch nicht nur in der Lage, Menschen in eine Gemeinschaft zu integrieren, sondern vermag ebenso die Ereignisse der Gegenwart, die nicht konform mit dem historischen Auftrag zu sein scheinen, in das kollektive Gedächtnis einzufügen. Sollten Ereignisse eintreten, die den Glauben, mit Gott oder einer historischen Macht im Bunde zu sein, zweifelhaft werden lassen, so ist die Flexibilität des Mythos gefragt: Er muss diese Ereignisse in den Kontext der Historie einarbeiten.

2.1.3. *Legitimationsfunktion*

Aufgrund ihrer sinnstiftenden Ordnungs- und Integrationsfunktion werden politische Mythen häufig „gezielt zur Legitimation“ vergangener, bestehender oder als erstrebenswert angesehener „politischer Machtverhältnisse, sowie der Akkumulation ökonomischen und symbolischen Kapitals eingesetzt“.²³⁶

Der Kern der politischen Mythen besteht aus dem, was „für die jeweiligen Gesellschaften konstitutiv und von Bedeutung ist“, und die in ihnen wiedergegebenen Bilder „repräsentieren die Werte, Ziele und Wünsche einer sozialen Gruppe“. Diese Gruppen „beglaubigen ihre grundlegenden Werte, Ideen und Verhaltensweisen“, indem sie die „historischen Vorgänge aus ihrer Sicht und in ihrem Sinne interpretieren“.²³⁷ Diejenigen, die den Mythos tragen und weitertragen, rechtfertigen damit „territoriale Ansprüche und Eroberungen, Kriege und sonstige Handlungen“ und sonnen sich dadurch im „Glanz der dargestellten Leistung“.²³⁸ Außerdem erscheinen Handlungen „durch den Rückgriff auf Mythen [...] prädestiniert“, werden zum „Ausdruck eines legitimierenden Selbstverständnisses“. So bilden Mythen schlussendlich die „Bausteine der Herrschaft und dienen zur Erklärung von hierarchischen Unterschieden“.²³⁹

Becker betont den „instrumentellen Charakter“, der dem Mythos zukommt, wenn er als „Wahrnehmungsfolie“ genutzt wird, um „die Außenrezeption des eigenen Tuns“ positiv zu

²³³ Bizeul (2000): S. 28.

²³⁴ *ibid.* S. 22.

²³⁵ cf. Becker (2005): S. 139.

²³⁶ Bizeul (2000): S. 25.

²³⁷ Hein-Kircher (2009): S. 152.

²³⁸ Hein-Kircher (2006): S. 422.

²³⁹ Oberhauser (2012): S. 20.

beeinflussen; Becker verwendet hierfür das Bild der „Schaufensterlage der Politik“.²⁴⁰ In dieser Funktion legitimiere der Mythos grundsätzlich eine bestimmte Herrschaftsform und Gesellschaftsordnung. Durch die Integration aktueller Ereignisse in den Kontext eines politischen Mythos würden bestimmte politische Entscheidungen oder Ziele im Lichte einer vermeintlichen historischen Kontinuität dargestellt, um diese letztlich als gerechtfertigt und unumstößlich erscheinen zu lassen.²⁴¹ Nach Hein-Kircher erklärt der politische Mythos dadurch historische und politische Vorgänge stets in seinem Sinn: Er vermittele die „so geschaffenen Kontinuitätslinien und Traditionen [...] Leitideen und Werte“; er legitimiere damit zugleich jene „grundlegenden Werte, Ideen und Verhaltensweisen“ der Gemeinschaft, Gesellschaft oder Gruppe; schließlich rechtfertige er „soziale Unterschiede wie auch real existierende Machtverhältnisse“.²⁴² Folglich steht der Mythos immer „im Dienst der Ideologie“²⁴³ seiner Erfinder.

2.2. Kategorisierung eines politischen Mythos

Die Kategorisierung von politischen Mythen kann auf zwei verschiedenen Ebenen stattfinden.²⁴⁴ Die erste Ebene bildet das Thema des jeweiligen politischen Mythos. Hierbei handelt es sich um den Gegenstand, auf den sich die mythisierende Verklärung bezieht. Beispielfürhaft dafür sind Personen-, Ereignis-, Raum- sowie Zeitmythen. Die zweite Ebene der Kategorisierung bezieht sich auf die Geschichte des Mythos und die von ihr vermittelte Botschaft. Ein Gründungs- oder Ursprungsmythos, also eine für diese Ebene klassische Erzählung, berichtet etwa von einem Ereignis, das für die Gründung der jeweiligen Gesellschaft als bahnbrechend bezeichnet werden kann. Bezieht sich dieser Bericht auf ein Ereignis, das von der betroffenen Gruppe als negativ empfunden wird, so handelt es sich um einen Mythos der Katharsis. Um einen solchen mit einer positiven Lesart zu versehen, wird er häufig zu einem Verklärungsmithos erweitert. Die dabei vermittelte Botschaft des politischen Mythos macht deutlich, ob sich die Erzählung auf heldenhafte Taten bezieht, die

²⁴⁰ Becker (2005): S. 135.

²⁴¹ cf. Becker (2005): S. 140.

²⁴² Hein-Kircher (2009): S. 153 f.

²⁴³ Bizeul (2000): S. 27.

²⁴⁴ Die Grundlage für dieses Kapitel liefert: Hein-Kircher, Heidi (2006): Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus historiographischer Sicht – ein Versuch; in: Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn (Hg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg, S. 407–424.

Orientierung stiften sollen, oder auf negative Ereignisse, die durch den Mythos eine positive Neuinterpretation erfahren. Zum Abschluss dieses Kapitels werden im Folgenden noch verschiedene Vermittlungsformen politischer Mythen vorgestellt.

2.2.1. *Thema*

Die erste Ebene der Kategorisierung von politischen Mythen ist das Thema; zum Beispiel Personenmythen. Sie haben „lebende, schon verstorbene, eine legendäre Person oder gar ein Personenkollektiv“ zum Gegenstand. Solche Personenmythen personalisieren Geschichte, indem sie die historische Entwicklung wesentlich auf das „Handeln der mythisch verklärten Persönlichkeit hin aus[.]richte[n] und entsprechend interpretier[en]“. Die so geschaffene historische Tradition stellt eine, möglicherweise fiktive, historische Kontinuität her, die „das bisher Erreichte in spezifischer Weise verklärt“. In der Folge entsteht ein verengtes Geschichtsbild, in dem konkurrierende historische Persönlichkeiten ebenso wenig wie konkurrierende Geschichtsbilder Platz finden. Ähnlich funktioniert die mythische Überhöhung ganzer Personenkollektive, die als beispielhaft oder grundlegend für die „positive Weiterentwicklung von politischen Bewegungen und Staaten“²⁴⁵ dargestellt werden. Die Überhöhung ist in aller Regel mit der Idee von einer organischen Struktur dieser Kollektive verbunden, was zu einem automatischen Ausschluss aller Personen führt, die nicht zu dieser Gruppe gehören. Sie sind ausgeschlossen von der „genetic transmission of the specificity of the group“.²⁴⁶ Zu dieser Kategorie gehört auch die Totenverehrung von Gefallenen als Helden, die aufgrund ihres Opfertodes zu Märtyrern erklärt wurden.

Ein weiteres Thema sind Ereignismythen. Grundsätzlich lässt sich nach Hein-Kircher jedes Ereignis mythisch überhöhen, sofern es von der Gesellschaft, die den Mythos trägt, als zentral angesehen wird und „die Aufgaben einer Leistungsschau“ erfüllen kann.²⁴⁷ Solche Ereignisse, wie beispielsweise der Erste Weltkrieg und seine Begleiterscheinungen, sind immer „starke Zäsuren und Wendepunkte der Geschichte“. Im Gegensatz zu ruhig dahin fließenden Perioden lässt sich in wechselvollen Phasen am ehesten ein „martialische[r] und heldenhafte[r] Charakter“ darstellen; am besten eignen sich daher Kriege, Schlachten und Revolutionen als Hintergrundmotive.²⁴⁸

²⁴⁵ cf. Hein-Kircher (2006): S. 410. Alle Zitate *ibid.*

²⁴⁶ Schöpflin, George (1997): *The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths*; in: Geoffrey Hosking und George Schöpflin (Hg.): *Myths and Nationhood*. New York. S. 19–35. S. 34.

²⁴⁷ Hein-Kircher (2006): S. 410.

²⁴⁸ *ibid.* S. 411.

In diesem Zusammenhang können ferner bestimmte Räume zum Thema eines Mythos werden, indem spezifische territoriale Ideen durch Raummythen in der jeweiligen Gesellschaft verankert werden. Um Besitzansprüche auf ein Gebiet geltend zu machen, wird auf diese Art der eigene Raum definiert, abgesteckt und zur Verteidigung vorbereitet. Raummythen beschreiben daher Grenzgebiete und entwerfen Bilder von einer Grenze, die als umstritten gilt, und gestalten so die „räumliche Kontur einer Gesellschaft“. Raummythen stehen oft in direkter Verbindung zu Ereignissen, die in diesen Gebieten stattgefunden haben. Der Mythos des „imaginierte[n] Raum[es] und das mythisierte historische Handeln“ verschmelzen dadurch „im Sinne der historischen Leistungsschau zu einem Ganzen“.²⁴⁹

Auch bei Schöpflin findet sich eine instruktive Definition von Raummythen:

Myths of territory [...] claim that there is a particular territory where the nation first discovered itself or assumed the form that it aspires to, or expressed itself in its finest form in and through that territory. Often, this was a land where its purity was safeguarded, where its virtues were best preserved before contact with aliens.²⁵⁰

Da sich die Träger eines Raummythos im Besitz eines Anspruchs wähnen, der allen anderen Rechten übergeordnet ist, verbinden sich Raummythen häufig mit einem Gefühl der Überlegenheit über andere ethnische Gruppen, die im fraglichen Gebiet leben.²⁵¹ In diesem Zusammenhang kommt es zu einer Sakralisierung des Gebietes, was dazu führt, dass die Gemeinschaft seine Grenzen nicht mehr zum Gegenstand von Verhandlungen zu machen bereit ist, sondern willens ist, die Grenzen bis aufs Letzte zu verteidigen.²⁵²

Nach dem gleichen Muster funktionieren Zeitmythen. Sie überhöhen eine Epoche, titulieren sie etwa als vergangene *Blüte der Kultur* oder als *Goldenes Zeitalter* der jeweiligen Gesellschaft. Die in dieser Zeit erbrachten historischen Leistungen gelten sodann als maßgebend für die eigene Kultur. Ein *Goldenes Zeitalter* ist somit eine „verdichtete, intensive und ex post [...] fehlerlose Entwicklung im Sinne der Leistungsschau“. Es ist gleichermaßen die Essenz der kulturellen Talente wie auch das Vorbild für das künftige Handeln einer Gesellschaft.²⁵³

²⁴⁹ cf. zu diesem Absatz *ibid.* S. 411 f. Alle Zitate *ibid.*

²⁵⁰ Schöpflin (1997): S. 28.

²⁵¹ cf. *ibid.* S. 34.

²⁵² cf. *ibid.* S. 29.

²⁵³ cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006): S. 412 f. Zitat *ibid.*

2.2.2. *Geschichte und Botschaft*

Die zweite Ebene der Kategorisierung von Mythen beschäftigt sich mit der Geschichte, die sie erzählen. Die klassische Geschichte, die ein politischer Mythos erzählt, ist die des politischen Gründungs- oder Ursprungsmythos. Ein solcher Mythos verkündet den Ursprung einer Gemeinschaft und ist die Kategorie, die alle anderen Geschichten umfasst. Alle weiteren Kategorien beziehen sich auf die eine oder andere Weise auf diese Art von Mythos. Dabei kann es sich um eine Person oder ein Personenkollektiv handeln, das „den grundlegenden Beitrag zur Entstehung des Gemeinwesens geleistet hat“, oder um ein „Schlüsselereignis, das zu dessen Gründung führte, oder [um] den Raum, der wesentlich für die Definition des eigenen Territoriums ist.“ Da alle politischen Mythen grundsätzlich über „den Sinn und damit das Entstehen einer Gemeinschaft berichten“, könnte man laut Hein-Kircher jeden politischen Mythos als einen Gründungsmythos bezeichnen.²⁵⁴ Auch Schöpflin betont die Wichtigkeit des Gründungsbegriffs:

Every group, every political system, virtually every area of human endeavour has to make a start and seeks to mark that by some special act which is accorded mythic qualities, [...] which it is felt by the participants, deserves special note in order to point to the future. The implicit, some times explicit, message is that afterwards everything will be different (‘better’) and that the newly founded system dispensed with whatever made the old reprehensible.²⁵⁵

Eine Variante solcher Gründungsmythen sind Mythen der Katharsis, die von einer Gründung aus der Katastrophe erzählen. Sie berichten von einem spezifischen Gründungsereignis, das von ihnen als Reinigung der Gesellschaft dargestellt wird. Die Niederlage des Deutschen Reiches im Ersten Weltkrieg gilt, aufgrund ihrer weitreichenden Folgen, in den konservativen Kreisen der Weimarer Republik als ein solches Ereignis. Unmittelbar an derartige Katastrophen schließen auch Mythen der Verklärung an. Sie legen ihren Fokus auf Verlorenes, auf erniedrigende, traumatische Ereignisse und auf die Opfer, die diese forderten. Ihr Ziel besteht in einer „Identitätsstiftung“, die eine moralische Überlegenheit gegenüber dem siegreichen Feind begründen soll.²⁵⁶ Schöpflin beschreibt diesen Aspekt von Mythen folgendermaßen:

By reason of its particularly sorrowful history, (a nation) is undergoing or has undergone a process of expiating its sins and will be redeemed or, indeed, may itself redeem the world. [...] They [...] claim a special, moral superiority for having suffered.²⁵⁷

²⁵⁴ cf. *ibid.* S. 413. Alle Zitate *ibid.*

²⁵⁵ Schöpflin (1997): S. 33.

²⁵⁶ cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006): S. 413.

²⁵⁷ Schöpflin (1997): S. 29.

In einem engen Zusammenhang damit stehen Beglaubigungsmythen, die das Handeln der Herrschenden bestätigen. Typisch für sie sind „mythische Narrationen über den technischen Fortschritt, die Partei“ und ähnliches, um die „Leitideen und die Ideologie“ der Herrschenden zu „untermauern“.²⁵⁸ Diese Ideologien basieren häufig auf der Idee einer speziellen Auserwähltheit der Nation: „[A nation] that has been entrusted, by God or by history, to perform some special mission, some particular function, because it is endowed with unique virtues“.²⁵⁹ Setzt sich solch ein Mythos durch, begründet er die Ansicht, allen Konkurrenten und Rivalen moralisch und kulturell überlegen zu sein, und bringt diese dazu, den einmaligen Wert der mythisch verklärten Nation anzuerkennen.²⁶⁰

Wichtig für die Wirkung von jenen Geschichten, die durch politische Mythen vermittelt werden, ist die dabei ausgesandte Botschaft. Entscheidend ist, dass die grundlegenden Motive dem Publikum bekannt sind, damit dieses die jeweilige Interpretation der Ereignisse durch den Mythos auch verstehen kann. Nur so kann der Mythos seine Wirksamkeit entfalten, indem ihn „jedes Glied der Gemeinschaft mit Bewunderung nachvollziehen“ und mit seiner Erzählung mitfühlen und mitleiden kann. Die Botschaften, die von sogenannten Erfolgsmythen verbreitet werden, handeln von heldenhaften Taten oder Personen, von Siegen oder anderen positiven Leistungen, – kurzum, von „Meisterleistungen“, an denen es sich zu orientieren gilt.²⁶¹

Ähnlich agieren Mythen des Verlustes, insbesondere Opfermythen. Sie handeln ebenso wie Mythen der Katharsis oftmals von objektiv negativen Ereignissen, die dann allerdings „im Sinne einer historischen Leitungsschau ins Gegenteil verkehrt“ werden. Sie gelten in der Retrospektive als eine besondere Art von Meisterleistung, werden also rückblickend positiv betrachtet, da die Gemeinschaft – der Interpretation des Mythos zufolge – letztendlich gestärkt aus ihnen hervorgegangen ist. Eine spezielle Form von Verlustmythos ist der Opfermythos, weil er die Momente von Verlust und Katharsis kombiniert. Er ist eine Art von politischem Mythos, die häufig in besonders ausweglosen Lagen von Gesellschaften instrumentalisiert wird, um die Gemeinschaft zu einen.

Neben den einheimischen Motiven, Ereignissen und Personen sowie deren heldenhafter Inszenierung durch den Mythos – etwa in Form von unerwarteten Siegen, historischen Leistungen und starken Zäsuren – bietet die Bibel einen ergiebigen Fundus für Themen der

²⁵⁸ Hein-Kircher (2006): S. 413.

²⁵⁹ Schöpflin (1997): S. 31.

²⁶⁰ cf. *ibid.* S. 31.

²⁶¹ cf. Hein-Kircher (2006): S. 414.

Mythenbildung. Auf ihre Texte greifen im Besonderen die dargestellten Mythen des Verlustes, die Mythen der Katharsis und die Opfermythen zurück.²⁶²

2.2.3. Vermittlungsformen

Es bleibt nun noch, zu klären, wie politische Mythen der Bevölkerung vermittelt werden. Dadurch, dass ein politischer Mythos innerhalb einer Gemeinschaft weiterverbreitet wird, sind deren Mitglieder nicht nur Zuhörer oder Leser, sondern auch Autoren des Mythos. Dies ist möglich, da nur die (Weiter-)Erzählung die verschiedenen Sinngebungen zusammenfügen kann, die in der Vergangenheit und Gegenwart zerstreut sind. Somit sind die „Vermittlungsformen des Mythos zugleich auch seine Ausdrucksformen“.²⁶³ Auf diese Weise dienen politische Mythen, ähnlich wie es Georges Sorel beschreibt, ihren Trägern, Förderern und Erfindern als „Kommunikationsmittel mit den Massen“ und werden zu deren Mobilisierung von den „wichtigsten Persönlichkeiten einer nationalen Bewegung“ sowie anderen politisch einflussreichen Personen gezielt verbreitet. Das Wissen um den Inhalt dieser politischen Mythen muss ständig erneuert werden, und dies spielt bei deren Implementierung eine hervorgehobene Rolle. Um im „kulturellen Gedächtnis“²⁶⁴ einer Gesellschaft verankert werden zu können, müssen bestimmte Anknüpfungspunkte, die der Mythos bietet, bereits vorhanden sein, müssen rasch aktiviert und abgerufen werden können.²⁶⁵

Um allen Milieus einer Gesellschaft einen politischen Mythos zu vermitteln, werden „sämtliche Mittel [...] verwendet, die ein Massenpublikum ansprechen“. Die Vermittlung mythischer Narration geschieht dabei nicht nur durch literarische, sondern auch durch wissenschaftliche und populärwissenschaftliche Publikationen. Des Weiteren werden Mythen auch nicht-sprachlich vermittelt, etwa durch Kunst und Musik. Diese Darstellungsformen verbreiten den Mythos ebenfalls, indem sie „durch ihre spezifische Wirkungsweise die Emotionen der zu beeinflussenden Massen“ ansprechen. Darüber hinaus sorgen „Vermittlungsformen wie Rituale, Symbole und politische Kulte“ mit ihrem starken Appell an die Emotionen der Zielgruppe dafür, dass der Mythos „spürbar, erlebbar [...] und visualisiert wird“. Unter Ritualen sind dabei im Allgemeinen „wiederholt inszenierte soziale

²⁶² cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006): S. 414 f. Zitat *ibid.*

²⁶³ *ibid.* S. 415.

²⁶⁴ Der Begriff *kulturelles Gedächtnis* wurde von Jan Assmann geprägt. Siehe dazu: Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München.

²⁶⁵ cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006): S. 415. Alle Zitate *ibid.*

Ereignisse“ zu verstehen, die ihren Ausdruck gleichermaßen in „Alltagsriten oder groß inszenierten Liturgien“ finden.²⁶⁶ Als „nonverbale Paraphrasierung“ sind sie für die Vermittlung eines Mythos von erheblicher Bedeutung, weil sie ihn in „symbolische Handlung“ umsetzen. Der Mythos begründet den Ritus, verschafft ihm Beglaubigung und Legitimation. Zudem konkretisiert ein Ritual den zugrundeliegenden Mythos und vergegenwärtigt seine Erzählungen, wodurch der Mythos erlebbar wird und über die Praxis des Rituals den öffentlichen Raum formt. Im Gegenzug sorgen Rituale für den Erhalt eines Mythos, da sie, anders als Mythen, „nicht grundsätzlich wandelbar“ sind und „nicht in Varianten auftreten“ können. Die gleichförmigen Handlungen des Rituals werden schließlich zu einem „Symbol“, das die Teilnehmer in die Gemeinschaft einbindet und einen besonderen Augenblick im gesellschaftlichen und öffentlichen Leben darstellt.²⁶⁷

Rituale können als „Massenveranstaltung in Form von politischen Feiern“ praktiziert werden, was ihnen ein „hohes Maß an Öffentlichkeit mit hohem Mobilisierungsanspruch“ verleiht. Typischerweise beinhalten derartige Veranstaltungen ein Gebet oder ein Motto, werden durch Ansprachen über den Anlass des Festes eingeleitet, werden mit Umzügen oder Paraden verbunden und von Musik und Gesang begleitet. Um den Massencharakter einer solchen politischen Feier zu gewährleisten, wird die Bevölkerung „durch die Teilnahme von Schulen, Militär, Betrieben, Vereinigungen“ und ähnlichen Einrichtungen gegebenenfalls zur Partizipation gezwungen.²⁶⁸ Außerdem offenbart die Teilnahme an politischen Ritualen die Loyalitäten gegenüber der Gemeinschaft: „Wer [...] mitmacht, gehört dazu.“²⁶⁹

Als eine weitere Form von nonverbaler Paraphrasierung geben politische Symbole²⁷⁰ auf bildhafte, oft stark verkürzte Weise einen Sach- oder Handlungszusammenhang wieder. Ein Symbol visualisiert die „mythische Narration in sehr komprimierter Weise“, ist dadurch leicht einprägsam und repräsentiert eine bestimmte politische Orientierung. Es kann als ein „Baustein des Mythos“ aufgefasst werden. Unter die politischen Symbole fallen verschiedenste Gegenstände, wie Parolen, Städte- und Straßennamen, historisch aufgeladene Daten, aber auch Münzen, Briefmarken und andere Gebrauchsgegenstände – all dies kann also Teil eines politischen Mythos werden. Gerade die Nutzung von alltäglichen Gebrauchsgegenständen zeigt, wie „symbolisch vermittelte Leitvorstellungen in scheinbar

²⁶⁶ Bizeul (2000): S. 18.

²⁶⁷ cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006) S. 416. Alle nicht anders ausgewiesenen Zitate ibid.

²⁶⁸ cf. zu diesem Absatz ibid. S. 417. Alle Zitate ibid.

²⁶⁹ ibid. S. 422.

²⁷⁰ Zum Begriff der *Symbolischen Politik* siehe: Dörner (1995): S. 44–67.

unpolitische Lebensbereiche hineinwirken“ können. Denkmäler sind ebenfalls zu nennen: Sie sind ein „besonders visuell erlebbares politisches Symbol und zugleich zentraler Erinnerungsort“. Ihr Standort ist niemals zufällig, sondern besitzt stets einen Bezug zu der im Mythos beschriebenen, „würdigen Vergangenheit“. Sie visualisieren den Mythos durch „eine komprimierte, symbolische Abstraktion von identitätsstiftenden Interpretationen“.²⁷¹

Eine Mischform stellen politische Kulte dar. Sie entstehen durch ein „Abhängigkeitsgeflecht von Mythos, Ritualen und Symbolen“, wodurch ein politischer Kult als soziale Praxis politischer Mythen verstanden werden kann. Derartige Kulte vermitteln vor allem Personenmythen und sind religiösen Kulturen sehr ähnlich, denn die Form ihrer Verehrung, obgleich politisch motiviert und säkular, ist doch stark ritualisiert und institutionalisiert. So kommt es zur „Sakralisierung einer an sich säkularen Ideologie“. Politische Kulte appellieren ferner am intensivsten von allen Vermittlungsformen an die Emotionen der Teilnehmer, indem sie in das Geschehen mit eingebunden werden. Mythen aber bilden die inhaltliche Grundlage jedes Personenkultes. Die vom Kult verehrte, charismatische Gestalt wird in Mythen monumentalisiert, ihre Taten werden glorifiziert und nötigenfalls uminterpretiert – am Ende steht eine vollkommene Mythisierung. Vermittelt werden derartige Mythen vorzugsweise über Massenmedien, um ihr Narrativ möglichst weitreichend und auf vielfältige Weise zu verankern und zu popularisieren. Hierbei zeigt es sich, dass die Propaganda eine zentrale Rolle bei der Mythenvermittlung einnimmt.²⁷²

²⁷¹ cf. zu diesem Absatz Hein-Kircher (2006): S. 418. Alle Zitate ibid.

²⁷² cf. zu diesem Absatz ibid. S. 419. Alle Zitate ibid.

3. Die Moderne: Eine Welt im Umbruch

Der Begriff *Moderne* wird landläufig zur Abgrenzung der Gegenwart von der Vergangenheit verwendet. Die Epoche der Moderne ist dabei die Emanzipation von der durch die Tradition geprägten Lebenswelt der Menschen, wie sie seit dem Mittelalter in Europa und speziell in Deutschland bestand, zum heutigen Status quo. Beginnend mit der Aufklärung um 1700 über die Französische Revolution bis zu einer immer weiter voranschreitenden Industrialisierung im 18. und 19. Jahrhundert veränderte sich sowohl die politische als auch die soziokulturelle Landschaft Europas nachhaltig. Das Augenmerk liegt in diesem Kapitel auf der Frühphase der klassischen Moderne um das Jahr 1900, die für diese Untersuchung besonders wichtig ist.

In jener Zeit erfuhren die tiefgreifenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, speziell in Deutschland, eine starke Beschleunigung. Aufgrund derselben empfanden die Menschen eine allgemeine Sinn- und Orientierungslosigkeit. Dasjenige, was kurz zuvor noch als unumstößlich galt, war plötzlich Vergangenheit und neue Glaubenssätze verdrängten die seit Jahrhunderten bekannten, Sicherheit vermittelnden Leitlinien der Tradition. Eine Reaktion auf diese Entwicklung war unter anderem die Metapher von der *Entzauberung der Welt*, die zwar bereits zuvor verwendet worden war, jedoch nun durch Max Weber popularisiert wurde. Sie war die Antwort auf die zu dieser Zeit weit verbreitete, fast schon religiös anmutende Verehrung von Wissenschaft und Technik.

Neben der wachsenden Bedeutung von Rationalität veränderte sich auch die Struktur des Zusammenlebens der Menschen. Diese Wandlung von einer Gemeinschaft hin zu einer modernen Gesellschaft wird in diesem Kapitel hauptsächlich anhand der Überlegungen von Ferdinand Tönnies und Emile Durkheim verdeutlicht. Die aus diesen Veränderungen entstehenden Gefühle von Ambivalenz und Verunsicherung bilden sodann einen weiteren Untersuchungsgegenstand dieses Kapitels. Sie sind die Grundlage für die Kompensationsbemühungen der Auswirkungen einer sich sukzessive beschleunigenden Moderne.

3.1. Die Transformation der Lebenswirklichkeiten

Eine Voraussetzung für die Analyse der Schriften Dietrich Eckarts ist eine Betrachtung der intellektuellen und politisch-sozialen Umwelt seiner Zeit. So prägten die Entwicklungen der

25 Jahre vor und speziell nach dem Übergang vom 19. ins 20. Jahrhundert – also das, was man als die Frühphase der klassischen Moderne bezeichnen kann – Eckarts Leben. In dieser Phase der Moderne unterlag die Lebenswelt der Menschen drastischen Veränderungen. Der Aufklärung nachfolgend, war sie geprägt von dem Glauben an „die Gestaltbarkeit“ und an „den Fortschritt der menschlichen Geschichte“ sowie an die „nahezu universale Problemlösungskompetenz von Wissenschaft, Politik und Ökonomie“. So sollte das Wissen das „Vorurteil der Religion und der Metaphysik“ ersetzen und die Demokratie sollte den „Herrschaftsanspruch feudaler und geistiger Aristokraten“ ablösen.²⁷³

Nach Horkheimer und Adorno waren die nötigen Grundlagen dazu bereits im Programm der Aufklärung angelegt worden. Die durch sie angestoßene Entzauberung der Welt hatte zum Ziel, die bindenden Kräfte der vorrationalen Erzählungen aufzulösen und „Einbildung durch Wissen“ zu stürzen.²⁷⁴ Das prägende Element des kulturellen und politischen Programms der in der Folge einsetzenden Moderne war nach Shmuel Eisenstadt der „Vorrang der Vernunft bei der Erforschung und Gestaltung der Welt“ sowie die „Autonomie des Individuums“. Demnach begriff man Mensch und Natur als „autonome von inneren Gesetzen gelenkte Wirklichkeiten, die durch menschliche Vernunft und Wissenschaft restlos erforscht und begriffen werden könnten“.²⁷⁵

Max Weber sieht in eben dieser Veränderung die „Entzauberung der Welt“. Er beschreibt sie als die „intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik“.²⁷⁶ Sie ist sowohl ein fortschreitender Prozess, der sich in ständigem Wandel befindet, als auch eine Übergangszeit in die Epoche der Moderne, in der sich die alten, über Jahrhunderte gültigen Konventionen der Tradition mit einer neuen Welt verbinden. In dieser neuen Welt sollte deren Gestaltbarkeit nicht nur ein intellektuelles Gefühl oder eine Stimmung sein, sondern sollte sich mit deutlich sichtbaren gesellschaftlichen Veränderungen verbinden. Dabei entstand, durch eine Intellektualisierung des menschlichen Zusammenlebens, aus den familiären Gemeinschaften, in denen die Menschen des 18. Jahrhunderts gelebt hatten, allmählich die funktionalistische Gesellschaft der heutigen Zeit. Eine Folge hiervon war, dass sich die Gewissheiten der alten Welt mit den Herausforderungen der neuen Welt mischten, was zu großen „Anpassungs- und

²⁷³ Nassehi, Armin (2001): Moderne Gesellschaft; in: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hg): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München. S. 208–240. S. 211.

²⁷⁴ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W. (1947): Dialektik der Aufklärung. Amsterdam. S. 13.

²⁷⁵ Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist. S. 24.

²⁷⁶ Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen. S. 593.

Übergangskrisen“ führte.²⁷⁷ Die Auflösung der „traditionellen Sozialbeziehungen, die Rationalisierung und Versachlichung von Sozialbezügen und Weltanschauungen“ wurde zum Ausgangspunkt für eine grundlegende Verunsicherung der Menschen.²⁷⁸

Diese „Enttraditionalisierung der Lebensführung“²⁷⁹ bildete die Grundlage für das Bedürfnis der Menschen, sich auf die Suche nach einem neuen sozialen Band zu begeben. Die Suche nach demjenigen, was den Menschen dieser Epoche ein Gefühl von Zusammengehörigkeit geben könnte, war folglich das bestimmende Thema dieser Krise; es war eine Suche, die aufs Engste mit dem Bedürfnis jedes Einzelnen nach Zugehörigkeit, Anerkennung und Identität verbunden war. Dieses Bedürfnis wurde „in den alten Lebenswelten, Milieus, Ständen und anderen Kleingruppen“ der vormodernen Gemeinschaften befriedigt.²⁸⁰ In jener Entwicklung erblickt Habermas das große Problem der Moderne als Epoche. In der Vergangenheit waren die Grundlagen des gesellschaftlichen Konsenses vorangegangener Epochen ebenso die orientierenden Maßstäbe des zeitgenössischen Zusammenlebens. In der Moderne speisten sich diese Maßstäbe jedoch nicht mehr aus den Grundsätzen vorangegangener Epochen, sondern mussten ihre „Normativität aus sich selber schöpfen“.²⁸¹

Diese Dynamik der Moderne verursacht laut Anthony Giddens eine „Entbettung der sozialen Systeme“, da die „gesellschaftliche[n] Beziehungen im Hinblick auf ständig hinzukommende Erkenntnisse, die die Handlung von Einzelpersonen und Gruppen betreffen“, einer andauernden Neu- und Umordnung unterlagen; Giddens spricht in diesem Kontext von einer Einteilung des sozialen Lebens in „präzise Raum-Zeit-Zonen“.²⁸² Die Entwicklung stand nämlich in scharfem Kontrast zu einem Umgang mit Zeit und Raum, der durch Tradition geleitet war und bei dem jede Tätigkeit oder Erfahrung in das „Kontinuum aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“²⁸³ eingebettet wurde und dadurch ihre Struktur erhielt. Das bedeutet, dass der Aufenthalt einer Person – zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort zur Erfüllung einer bestimmten Aufgabe – vor dem Hintergrund der modernen, komplexen und reflexiven gesellschaftlichen Interaktion einem andauernden Wandel unterlag, der darüber hinaus noch durch einen anhaltenden Erkenntnisgewinn beeinflusst war. Dadurch waren die bekannten und ordnenden Sicherheiten der Vergangen-

²⁷⁷ Schwaabe, Christian (2005): Die deutsche Modernitätskrise. München. S. 10.

²⁷⁸ Nassehi (2001): S. 211.

²⁷⁹ *ibid.*

²⁸⁰ Schwaabe (2005): S. 39.

²⁸¹ Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main. S. 16.

²⁸² Giddens, Anthony (1997): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main. S. 28.

²⁸³ *ibid.* S. 53.

heit nicht mehr in der Lage, Orientierung und Sicherheit zu vermitteln. Der Bedeutungsverlust der traditionellen Vorbilder, die als Wegweiser für die eigene Position, die individuelle Verantwortung oder Bedeutung in der Gesellschaft gedient hatten, bewirkte bei einem Teil der Bevölkerung einen Verlust für den Sinn der eigenen Existenz. Daher führte die allgemeine Entwicklung zu einer bislang unbekanntem Orientierungslosigkeit. Thomas Nipperdey beschreibt diesen Vorgang folgendermaßen:

Die objektive Welt ändert sich sehr viel schneller als die subjektiven Einstellungen, Verhaltensmuster und Wertvorstellungen. Der Einzelne verlor den traditionellen Status in der Gesellschaft, ohne in der neuen Gesellschaft schon eine sichere Position zu gewinnen.²⁸⁴

Die „kognitive Klarheit“, als das „intellektuelle[.] Äquivalent der Verhaltenssicherheit“, wurde durch ein hermeneutisches Problem gestört, das deutlich wahrgenommen, aber nicht gelöst werden konnte. Hieraus entstand ein hohes Maß an Unsicherheit. Diese Unsicherheit wurde bestenfalls als unbehaglich empfunden, doch schlechtestenfalls brachte sie das Gefühl einer Gefahr mit sich, gegen die es sich zu wappnen und zu verteidigen galt.²⁸⁵ Das gleichzeitige Existieren von traditionellen Elementen der alten Welt mit diesen neuen und modernen Werten führte zu einem Gefühl von Ambivalenz und Verunsicherung und verstärkte damit das in einigen Bevölkerungsschichten herrschende Klima der Angst. Weil die Erfahrung von Ambivalenz immer mit einem zusätzlichen Gefühl von Angst einhergeht und in der Folge ein Gefühl der Unentschiedenheit bedingt, wurde sie grundsätzlich als Unordnung und Kontrollverlust wahrgenommen.²⁸⁶ Die daraus entstehende Unübersichtlichkeit der Welt war eine weitere Ursache für die vielfältigen Orientierungsprobleme der Menschen. Außerdem wurde deutlich, dass sich nach der Abkehr von den alten Vorbildern noch keine neuen maßgebenden Leitlinien entwickelt hatten, die allgemeine Orientierung hätten geben können. Die neuen Freiheiten und der Fortschritt der Moderne entzweiten in dieser Lage den Verstand der Menschen so stark, dass sich das Gefühl einer nicht bloß „metaphysischen Heimatlosigkeit“ weiter vertiefte.²⁸⁷ Zusammenfassend zeigt sich somit, dass die Schwächung von traditionellen Strukturen, Bindungen und Sicherheiten zu den zentralen Erscheinungen der Moderne gehörte.

Die Menschen lösten sich von ihren „alten, vornehmlich lebensweltlichen Bindungen“ und erlebten dies als eine „Ablösung von einer alten Welt“, in der Sitten, Bräuche und Tra-

²⁸⁴ Nipperdey, Thomas (1986): Probleme der Modernisierung in Deutschland; in: Thomas Nipperdey: Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays. München. S. 44–59. S. 52.

²⁸⁵ cf. Bauman, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg. S. 77.

²⁸⁶ cf. *ibid.* S. 13 f.

²⁸⁷ Schwaabe (2005): S. 19.

ditionen ihrem Verhalten und ihrer Lebensauffassung ein Muster vorgegeben hatten.²⁸⁸ Dabei deckte sich das „Selbstverständnis des Einzelnen“ mit dem seiner Gruppe und die daraus entstehenden sozialen Organisationen, denen die Menschen angehörten, „hatten den Charakter vorgegebener, umfangender Gemeinschaft“.²⁸⁹ Die Sicherheit dieser kleinen vormodernen Gemeinschaften, die im 19. Jahrhundert noch in weiten Teilen vorhanden waren und die für die „meisten ihrer Mitglieder die Universen waren“,²⁹⁰ gingen nun Schritt für Schritt verloren. So wurden aus den rein deskriptiven Begriffen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* ideologisch aufgeladene Kampfbegriffe, deren Konflikt aus einem Gefühl des Verlustes entsprang.

Aus den progressiven Errungenschaften der Moderne – etwa derjenigen, das Wissen über das Vorurteil der Religion zu stellen oder die Demokratie an die Stelle der alten feudalen Herrschaftsprinzipien zu setzen und dort zu etablieren – entwickelte sich ebenso eine dunkle Seite der Moderne, die von Angst, Verunsicherung und Sinnverlust geprägt war. Die alten traditionellen Strukturen, die dem Leben der Menschen eine Richtung vorzeigten, verloren ihre Bedeutung, was eine völlige Neustrukturierung der sozialen Beziehungen zur Folge hatte. Dabei entwickelte sich das, was die Menschen zuvor als Gemeinschaften empfanden, die sich auf die Gemeinsamkeiten ihrer einzelnen Teile gründeten, zu einer Gesellschaft, deren Betonung auf der Pluralität ihrer Einzelteile lag. So wurden Gewissheiten, die als unumstößlich galten, plötzlich angezweifelt und für nicht mehr zeitgemäß befunden. Ohne Zweifel war ein Teil der Menschen von dieser Erosion starrer, gleichsam versteinelter Strukturen begeistert und begrüßte diese mit offenen Armen; für eine nicht geringe Zahl von Menschen jedoch war jene Zeit von dem Gefühl geprägt, Sinn und Orientierung im Leben verloren zu haben. Nipperdey beschreibt dieses Problem treffend:

[Es ist] das Problem der Entfremdung, die Schwierigkeit mit der Vielfalt und dem Wechsel der Rollen fertig zu werden, unser Verhalten ohne dauernde Reflexion verlässlich zu regeln, Stabilität und Identität im Wandel zu behaupten, persönliche Beziehungen und Zugehörigkeiten in einer spezialisierten und abstrakten Welt zu erfahren, Glück und Sinn, kurz: sich in der Welt zu Hause zu fühlen.²⁹¹

Dieses Spannungsverhältnis war insbesondere in Deutschland spürbar. Das Gefühl, die Sicherheit der Tradition verloren zu haben, war über alle Bevölkerungsschichten hinweg verbreitet. Es wurde zur Grundlage für all die Kompensationsbemühungen, welche die

²⁸⁸ Schwaabe (2005): S. 27.

²⁸⁹ Nipperdey, Thomas (1983): *Deutsche Geschichte. 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat.* München. S. 264.

²⁹⁰ Bauman (1992): S. 83.

²⁹¹ Nipperdey (1986): S. 55.

Entfremdung und die Orientierungslosigkeit derjenigen überwinden helfen sollten, die ihren Platz in dieser neuen Welt nicht finden konnten und sich deshalb abgehängt und alleingelassen fühlten.

Eine jener Kompensationsbemühungen bestand darin, dass Intellektuelle und Philosophen um das Jahr 1900 mit ihren politischen Metaerzählungen das Bedürfnis nach einer neuen intellektuellen Heimat zu befriedigen suchten. Sie stellten eine Rückkehr in die alte, vertraute und behagliche Heimat in Aussicht. Dietrich Eckart war einer von ihnen.

3.2. Die Entzauberung der Welt

Die ersten kritischen Stimmen gegen eine vollständige Rationalisierung des Lebens und der Welt an sich wurden bereits Ende des 18. Jahrhunderts laut, und zwar als Kritik an den Folgen der ab 1700 einsetzenden Aufklärung. Lars Hanisch beschreibt diese Folgen als einen Prozess der Entzauberung, als die „Herausbildung eines vernunftgetragenen Weltzuges und eines fundamentalen Wandels“ der Position des Menschen zur Umwelt.²⁹² Zu diesem Wandel hätten eine durchgehende Objektivierung der Natur, eine allgemeine Verwissenschaftlichung und Rationalisierung des Weltzuges sowie eine konsequent betriebene Aufklärung gehört. Der Prozess der Entzauberung betreffe etablierte Deutungsmuster, Weltdeutungen und -bilder und münde in das „prinzipielle Ende der verzauberten Welt“.²⁹³

Erstmalig verwendet wird die Entzauberungsmetapher von Friedrich Heinrich Jacobi im Jahr 1787. Laut Jacobi kann der Mensch nichts bewundern, das gedanken- und absichtslos nach den „Gesetzen einer bloßen Naturnothwendigkeit“ hervorgebracht wurde:²⁹⁴

Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche diese Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja sie selbst auch bildete. Nicht vor dem Gegenstand erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstande, der in einem Copernicus, Gassendi, Kepler, Newton und Laplace über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte.²⁹⁵

Eine ähnliche Formulierung findet sich auch bei Jakob Friedrich Fries:

²⁹² Hanisch, Lars (2013): Das Unbehagen an der Entzauberung. Würzburg. S. 18.

²⁹³ *ibid.* S. 18.

²⁹⁴ Jacobi, Friedrich Heinrich (1815): Werke. Bd. 2. Leipzig. S. 52.

²⁹⁵ *ibid.*

Ihr erklärt alles aus eurer allmächtigen Gravitation, aber welches Ursprungs ist denn diese? [...] Das wissen wir sehr wohl! Sie ist des uralten blinden Schicksals Erbtöchter: Größe, Zahl und Maaß sind ihre Diener, ihr Erbtheil aber ist eine Welt ohne Gott, die keines Gottes bedarf.²⁹⁶

Beide Formulierungen bringen die Besorgnis zum Ausdruck, dass eine Welt, die ausschließlich durch Wissenschaft und Berechnung erschlossen würde, einen geistig verarmten Menschen zurückließe.

Wenige Jahrzehnte nach diesen ersten Beschreibungen der Folgen einer entzauberten Welt verwendete Friedrich Schiller in seinem Gedicht *Die Götter Griechenlands* von 1815 ein ähnliches Bild für die Entwicklung der Welt der Menschen. Schiller trauert in dem Gedicht der Mythologie der Hellenen nach, welche noch mit Zauber und kraftvollen Bildern aufwarten konnte. Dabei kritisiert er die allgemeine Entwicklung der europäischen Kultur: Die beseelte und animierte Welt der Antike sei der Zeit der Aufklärung mit ihrem rationalisierten Christentum vorzuziehen. Die von Schiller vorgebrachte Argumentation zeigt deutliche Parallelen zur Entzauberungsdebatte der Moderne und gipfelt in einer Klage über das bloß vermeintliche Wissen der Wissenschaft und die aus ihm gezogenen Konsequenzen – und dies bereits hundert Jahre vor Max Webers bekannter Formulierung von der *Entzauberung der Welt*.

Da ihr noch die schöne Welt regiertet,
[...]
Glücklichere Menschenalter führtet,
[...]

[...]
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.

Wo jetzt nur, wie unsre Weisen sagen,
Seelenlos ein Feuerball sich dreht,
[...]²⁹⁷

Diese Entwicklung wird im Folgenden bedauert:

Ja sie kehren heim, und alles Schöne,
Alles Hohe nahmen sie mit fort,
Alle Farben, alle Lebenstöne,
Und uns blieb nur das entseelte Wort.²⁹⁸

So ändert sich für Schiller das Weltverständnis dramatisch:

Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,

²⁹⁶ Jacobi (1815): *ibid.* S. 53.

²⁹⁷ Schiller, Friedrich (1987): *Die Götter Griechenlands*; in: Herbert Fricke und Herbert G. Göpfert (Hrsg.): *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*. München. S. 163–169. S. 163.

²⁹⁸ *ibid.* S. 173.

Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur!²⁹⁹

Gleichzeitig hofft Schiller jedoch auf eine Wiederkehr der vergangen Zeit: „Schöne Welt, wo bist du? – Kehre wieder!“³⁰⁰ Die Sehnsucht nach einer Welt, die nicht vollkommen von der Wissenschaft erschlossenen und durchrationalisiert ist, entsteht demnach nicht erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts, sondern war schon ein Jahrhundert zuvor ein bekanntes Motiv der Literatur. Rosenzweig erläutert diese Kritik dahingehend, dass sie sich gegen ein verändertes Verständnis der Welt richtete, das den „gestaltenreichen Kosmos“ der Antike durch bloßes Dasein der Materie ersetzte, jedoch ohne den ursprünglichen Halt des ersteren vermitteln zu können.³⁰¹

Die Entwicklung der Entzauberung kulminierte in der Vorstellung, durch „bewusstes menschliches Handeln und kritische Reflexion“ die Welt verändern zu können; das Verhältnis der Menschen zueinander und ihr Verhältnis zur Welt wurden also „zu einem Objekt bewusster Umgestaltung“.³⁰² Diese Vorstellung führte wiederum zur Ansicht, dass das eigene Schicksal durch das eigene Handeln zu beeinflussen war. Sei es aufgrund äußerer Unwägbarkeiten oder eigener Unzulänglichkeiten, nicht alle Menschen vermochten es, hierin eine Chance zu sehen, sodass sie die neue Entwicklung ablehnten. Der in diesem Zusammenhang von Max Weber popularisierte Begriff von der *Entzauberung der Welt* soll eben jene Folgen der „intellektualistischen Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik“ beschreiben. Denn diese Entwicklung bedeutet für Weber keine „zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen“, sondern „das Wissen davon oder den Glauben daran“, dass es keine „geheimnisvollen unberechenbaren Mächte“ mehr gebe, die das Leben der Menschen beeinflussen. Vielmehr verbreite sich die Überzeugung, dass sich alles durch Berechnung beherrschen lasse. Dies lasse „jedoch den Glauben daran, dass es so etwas wie einen ‚Sinn‘ der Welt gebe, in der Wurzel absterben“.³⁰³

So sind nach Weber von der Wissenschaft keine Antworten auf die Fragen nach dem wahren Sein oder nach dem wahren Glück zu erhoffen.³⁰⁴ Denn die Wissenschaft sei nur in der Lage, Zusammenhänge zwischen einzelnen Sachverhalten zu erklären, sie vermöge es

²⁹⁹ Schiller (1987): S. 168.

³⁰⁰ *ibid.* S. 167.

³⁰¹ Rosenzweig, Franz (1954): *Der Stern der Erlösung*. Zweiter Teil. Drittes Buch. Heidelberg. S. 172.

³⁰² Eisenstadt (2000): S. 25.

³⁰³ *cf.* zu diesem Absatz Weber (1988): S. 593. Alle nicht anders ausgewiesenen Zitate *ibid.*

³⁰⁴ *cf. ibid.* S. 598.

jedoch nicht, eigene Werte zu schaffen, die das Verhältnis der Menschen untereinander regeln oder ihr Zusammenleben gestalten könnten. In diesem Sinn kann die Wissenschaft keine Verortung in der Welt bieten. Sie ist demzufolge auch nicht in der Lage, Antworten auf die Fragen nach den „letzten Gründen und Zwecken der Welt im allgemeinen“ sowie der „menschlichen Existenz im besonderen“ zu beantworten.³⁰⁵ Dabei lautet der Vorwurf gegenüber der Vernunft, als der Grundlage von Wissenschaft, dass sie unfähig sei, „die Tiefe des Lebens zu erfassen“.³⁰⁶ Es ist derselbe Vorwurf wie jener, den bereits die Romantiker des ausgehenden 18. Jahrhunderts, erhoben hatten. Da im Verlauf der Entwicklung selbst Gott „zu einer rein begrifflichen Wahrheit“ wurde, „die ausschließlich durch den kritischen Intellekt zugänglich war“,³⁰⁷ fasste Hegel die Entzauberung der Welt als „das schmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewusstseins, daß Gott selbst gestorben ist“.³⁰⁸ Karl Jaspers formuliert es noch direkter: Er macht die Wissenschaft selbst für die Entzauberung der Welt verantwortlich.³⁰⁹

Der Aufstieg der Vernunft und ihres Werkzeugs, der Wissenschaft, ging mit einer schwindenden Wertschätzung der Religion einher. Sie wurde als irrationale oder gar antirationale überpersönliche Macht verfemt. Die Spannung zwischen Religion und Wissenschaft beschreibt Weber ebenfalls unter Verwendung des Entzauberungsbegriffs:

Wo immer aber rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche [...], dass die Welt ein gottgeordneter [...] Kosmos sei, endgültig hervor.

Laut Weber lehnt demnach jede empirische, aber speziell die mathematisch orientierte Weltbetrachtung jede alternative Betrachtungsweise ab, die „nach einem ‚Sinn‘ des innerweltlichen Geschehens“ fragt.³¹⁰ Der religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt sei die Grundlage für die Wahrnehmung der modernen Kultur, dass sich die Welt durch Zahlen und Formeln beherrschen lasse. Für Weber liegt darin der Beginn der „Weltherrschaft der Unbrüderlichkeit“,³¹¹ unter welche jeder Einzelne –

³⁰⁵ Weiß, Johannes (1993): Vernunft und Vernichtung. Opladen. S. 16.

³⁰⁶ cf. Hanisch, Lars (2013): Das Unbehagen an der Entzauberung. Würzburg. S. 65. Zur weiteren Literatur zur Romantik siehe: Sfranski, Rüdiger (2009): Romantik. Eine deutsche Affäre. Frankfurt am Main.

³⁰⁷ Armstrong (2005): S. 119.

³⁰⁸ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1907): Phänomenologie des Geistes. Leipzig. S. 504.

³⁰⁹ cf. Jaspers (1965): S. 65.

³¹⁰ Weber, Max (1972): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen. S. 564.

³¹¹ ibid. S. 571.

unabhängig von allen anderen – nur noch dem Dämon diene, „der seines Lebens Fäden hält“.³¹² Das große Ganze könne der Einzelne jedenfalls nicht mehr im Auge behalten.

In dieser Situation wird also der Mensch, durch den mit ihr einhergehenden Verlust der „Sicherheiten der gemeinschaftlichen Solidarität“, in die alternativlose „Kälte der gesellschaftlichen Rationalität entlassen“.³¹³ Der Versuch einer kulturellen und sozialen Säkularisierung des Lebens führt bei einem nicht unerheblichen Teil der Menschen – speziell in Deutschland – zu einem Gefühl des Verlustes von Sicherheit, Geborgenheit und Wärme. Ohne die Ausbildung von modernen, liberalen Werten entsteht somit, aufgrund der weiterhin vorhandenen Gottesbedürftigkeit der Menschen über den „Tod Gottes“ hinaus, das, was Georg Lukács als „religiösen Atheismus“ bezeichnet. Dieser bildete sich jedoch nicht nur, wie von Lukács beschrieben, bei den bürgerlichen Kulturkritikern der Zeit aus, sondern erfasste alle Schichten der Gesellschaft. Die dadurch freigelegte „entzauberte Gottlosigkeit und Gottverlassenheit des Lebens“ bedingt sowohl eine „tiefe Trauer“ als auch eine „tiefe Sehnsucht nach den alten, noch nicht ‚entzauberten Zeiten‘“.³¹⁴ Die religiöse Suche nach der alten Welt endet jedoch mit dem Blick auf die „allgemeine Finsternis“ des „Wesen[s] des [modernen] gesellschaftlichen Lebens“.³¹⁵ Andreas Steiner beschreibt die Situation folgendermaßen:

Die Kirchen haben einen Großteil ihrer Macht über die Menschheit verloren. Es herrscht die Freiheit des Glaubens; und es ist erlaubt, an gar nichts zu glauben. [...] Die Gesellschaft ist in ihren geerbten Strukturen gefangen. Selbst diese sind zu einer trockenen Befolgung von Gebräuchen herabgesunken, hinter denen sich alle möglichen Verfallserscheinungen verbergen können. [...] Der Mensch glaubt, er könne sein Wohlergehen und Glück durch Zivilisation und Wissenschaft erreichen, nicht aber durch einen unsichtbaren Gott.

Doch in diesem Streben fühlt sich der Mensch haltlos und „seine natürliche Neigung, eine höhere, lenkende Macht zu verehren“, findet keine Erfüllung mehr.³¹⁶ So entsteht, als direkte Folge der Entwicklungen in der Moderne, und zwar verstärkt um die Jahrhundertwende vom 19. zum 20., „das Bedürfnis nach [...] Wiederverzauberung“.³¹⁷ Zygmunt Bauman betrachtet dieses Bedürfnis sogar als notwendiges Moment im gesamten Prozesses der Moderne. Während dieses Prozesses sind die Ordnungen der alten Welt und das vermeintliche Chaos der neuen Welt für ihn „moderne Zwillinge“ in Zeiten „des Aufruhrs und Zusammenbruchs der göttlichen Weltordnung“. Er sieht den Unterschied beider Wel-

³¹² Weber (1988): S. 613.

³¹³ Nassehi (2001): S. 221.

³¹⁴ Lukács, Georg (1962): Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied. S. 535.

³¹⁵ *ibid.* S. 536.

³¹⁶ Steiner, Andreas (1964): Das nervöse Zeitalter. Zürich. S. 117.

³¹⁷ Schluchter, Wolfgang (2006): Die Entzauberung der Welt. Tübingen. S. 12.

ten in deren Selbstverständnis begründet. Die alte Welt beschreibt er als eine, „die weder Notwendigkeit noch Zufall kannte; eine Welt, die einfach nur war“. Die Moderne, die neue Welt sei hingegen eine Zeit, in der die „Welt“, der „menschliche Ursprung“, das „menschliche Selbst“ sowie die „Verbindung aller drei“ reflektiert werde.³¹⁸

Diese Entwicklung führt zu einer Verunsicherung der immer orientierungsloser werdenden Bevölkerung, deren Sinnsuche Befriedigung in eben jenem religiösen Atheismus findet, wie ihn Lukács beschreibt. In Deutschland sind es nicht nur Teile der bürgerlichen Kulturkritiker, sondern wesentlich breitere Bevölkerungsschichten, welche sich dem religiösen Atheismus zuwenden. Er befriedigt das Bedürfnis nach demjenigen, was Lukács den „Irrationalismus“³¹⁹ dieser Zeit nennt. Und dieser bereitet den Boden für den Erfolg der politischen Metaerzählungen im 20. Jahrhundert.

3.3. Gesellschaft contra Gemeinschaft

Wie im Eingangskapitel geschildert, entwickelt sich das von der Tradition geleitete, gemeinschaftliche Zusammenleben der Menschen zu einem gesellschaftlichen, funktionalistischen Interagieren. Die Gründe hierfür liegen nach Schwaabe in einer „Enttraditionalisierung der Lebensführung“, in der „Freisetzung aus traditionellen Sozialbeziehungen“, in der „Rationalisierung und Versachlichung von Sozialbezügen“ sowie in der „Erschütterung von Glaubensgewissheiten“.³²⁰ Man müsse konstatieren, dass die fortschreitende Vergesellschaftung des Zusammenlebens das Gemeinschaftliche immer weiter auflöse.

Dieser Verlust an Gemeinschaft wird von einem Teil der neuen Gesellschaft allerdings als ein Prozess des Verfalls wahrgenommen, als eine Fehlentwicklung der westlichen Zivilisation, von der man sich abzugrenzen versucht. Die neue, moderne Gesellschaft basiert nicht mehr auf den Gemeinsamkeiten und den wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen ihrer Glieder. Stattdessen liegt der Fokus nun auf deren Differenzen und einem „organisch-funktionalen Ineinandergreifen“ der einzelnen Glieder. Der soziale Zusammenhalt dieser neuen Gesellschaftsform entsteht entsprechend auch nicht mehr durch ein „homogenes Kollektivbewusstsein“, das dem Zusammenleben in den vormodernen Gemein-

³¹⁸ Bauman (1992): S. 17.

³¹⁹ Lukács (1962): S. 10.

³²⁰ Schwaabe (2005): S. 31.

schaften noch einen Sinn verleihen konnte.³²¹ Eine Form von moderner Solidarität entwickelt sich dagegen in dieser neuen Gesellschaft aus deren Differenzierungen. So tritt an die Stelle der vormodernen, beinahe familiär strukturierten Gemeinschaften, deren Grundlage die Gemeinsamkeiten ihrer Teile bildete, eine gleich einer Maschine konstruierte Gesellschaft, deren Betrieb von der Unterschiedlichkeit ihrer einzelnen Teile abhängt.

Das so entstandene Gegensatzpaar von Gemeinschaft und Gesellschaft bildet den Ausgangspunkt für die Überlegungen zur Moderne von Ferdinand Tönnies. Der Begriff der Gemeinschaft bezeichnet für Tönnies in diesem Zusammenhang eine Form der vorindustriellen sozialen Interaktion, die geprägt ist durch reflexartige Nähe, unkritische Verbundenheit sowie durch eine übereinstimmende Sicht jedes Einzelnen auf die Welt. Tönnies sieht dabei in dieser „vollkommenen Einheit menschlicher Willen“, verbunden durch Abstammung und Geschlecht, die Grundlage der Gemeinschaft, die zunächst den ursprünglichen oder natürlichen Zustand darstellt.³²² Gesellschaft hingegen versteht er als einen „Kreis von Menschen, welche, wie in Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt sind“.³²³ Dabei ersetzt, mit den Worten Nassehi, das „mechanische Kalkül der Gesellschaft“ die „organisch gewachsene Einheit der Gemeinschaft“.³²⁴ Tönnies selbst fasst den Unterschied zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wie folgt zusammen:

Gemeinschaft ist das dauernde und echte Zusammenleben, Gesellschaft nur ein vorübergehendes und scheinbares. Und dem ist es gemäß, daß Gemeinschaft selber als ein lebendiger Organismus, Gesellschaft als ein mechanisches Aggregat und Artefact verstanden werden soll.³²⁵

Für Georg Simmel hingegen ist der Geldverkehr das einigende Band der Menschen in der modernen Gesellschaft, da er eine Objektivierung der zwischenmenschlichen Beziehungen ermöglicht. Das Geld wird deshalb zum Symbol der neuen Gesellschaft; Nassehi nennt es eine neue, „auf Berechnung und rationalem Kalkül basierende Sozialform“.³²⁶ In der modernen Gesellschaft begegnen sich die Menschen nicht mehr, wie noch in der Gemeinschaft, als Brüder und Schwestern, sondern als Kaufleute, deren Ziel einzig und allein die Maximierung des persönlichen Gewinns ist. Die Menschen sind demnach nicht mehr durch „ein einigendes Band der Kultur noch durch Verheißungen unversehrter

³²¹ Schwaabe (2005): S. 38.

³²² Tönnies, Ferdinand (1922): Gemeinschaft und Gesellschaft. Berlin. S. 8.

³²³ *ibid.* S. 39.

³²⁴ Nassehi (2001): S. 222.

³²⁵ Tönnies (1922): S. 5.

³²⁶ Nassehi (2001): S. 222.

Intersubjektivität miteinander kurzgeschlossen“³²⁷ sondern durch „nichts anderes als das in Geld ausdrückbare Interesse“ miteinander verbunden.³²⁸ Darüber hinaus ändern sich für Simmel auch die entscheidenden Größen der sozialen Interaktion: Der Mensch gilt nicht mehr als einheitliche Persönlichkeit, stattdessen zählen die einzelnen Funktionen seiner sozialen Rollen. In seiner *Philosophie des Geldes* schreibt Simmel: „Die allgemeine Tendenz aber geht zweifellos dahin, das Subjekt zwar von den Leistungen immer mehrerer Menschen abhängig, von den dahinterstehenden Persönlichkeiten als solchen aber immer unabhängiger zu machen.“³²⁹

Im Gegensatz zu Tönnies bezeichnet Emile Durkheim die zwischenmenschlichen Beziehungen der Vormoderne als „mechanische Solidarität“. Für Durkheim bedeutet *mechanisch* dabei jedoch nicht *durch mechanische oder künstliche Mittel erzeugt*, vielmehr soll das Adjektiv die Beziehungen der Menschen untereinander mit den Molekülverbindungen anorganischer Körper vergleichen. Die einzelnen „sozialen Moleküle“, wie Durkheim die Menschen in diesem Zusammenhang bezeichnet, können zu vormodernen Zeiten „nur auf eine einzige Art zusammenhalten“ und sich „in ihrer Gesamtheit [...] nur in dem Maß bewegen, in dem sie keine Eigenbewegung haben“.³³⁰ Er verwendet diese Analogie zur Verbindung der Bestandteile von Feststoffen in bewusster Abgrenzung zu demjenigen, was er die „organische Solidarität“ der Moderne nennt. In Bezug auf diese nämlich vergleicht Durkheim das Zusammenspiel der einzelnen Teile mit dem von lebendigen Organismen. So habe „jedes Organ [...] seine eigene Physiognomie und seine Autonomie“ und dennoch werde die „Einheit des Organismus umso größer, je stärker die Individualisierung der [einzelnen] Teile ausgeprägt“ sei.

Der Übergang vom mechanischen zum organischen Modell stürze nicht nur die Doktrinen der Tradition, sondern insbesondere die allgemeinen Sitten der Vormoderne, die auf ihnen aufbauten, in eine schwere, noch nie dagewesene Krise. Der Glaube der alten Welt und der Glaube an die alte Welt seien dabei so tief erschüttert worden, dass die Tradition ihre Herrschaft eingebüßt habe. Die so verkümmerte Moral des alten „Sozialtypus“ sei vergangen, ohne dass sich an ihrer statt eine neue Moral ausreichend schnell habe entwickeln können. Der daraus entstandene beispiellose, chaotische und anomische Zustand schwacher und teilweise gänzlich fehlender sozialer Normen, Regeln und Ordnungen verlange nach einer neuen Moral, um den für krankhaft gehaltenen Zustand zu überwinden.

³²⁷ Nassehi (2001): S. 225.

³²⁸ Simmel (1989): S. 396.

³²⁹ *ibid.* S. 394.

³³⁰ Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung*. Frankfurt am Main. S. 182.

Eine Moral, „die uns an etwas anderes bindet als an uns selbst“, ohne die Menschen bis zur Unbeweglichkeit anzuketten.³³¹ Denn obwohl ein „Ideal nicht erhabener ist, weil es transzendenter ist“, biete es doch „umfangreichere Perspektiven“.³³² So gebe es im Hinblick auf die Veränderungen, die von der sich ausbreitenden Arbeitsteilung hervorgerufen wurden, die „Pflicht, eine neue Moral zu bilden“.³³³ Denn die fortschreitende Arbeitsteilung macht Durkheim hauptsächlich verantwortlich für diesen Wandel.

Wir können also den Schluß ziehen, [...] daß alle sozialen Bande, die der Ähnlichkeit entstammen, allmählich ihre Kraft verlieren. Dieses Gesetz allein reicht bereits hin, um die ganze Gewichtigkeit der Rolle der Arbeitsteilung aufzuzeigen. Denn in der Tat, da die mechanische Solidarität immer weiter geschwächt wird, muß sich entweder das eigentliche soziale Leben vermindern, oder eine andere Solidarität muß nach und nach an die Stelle derer treten, die im Begriff ist, sich aufzulösen.³³⁴

Dabei tritt nach Durkheim die Arbeitsteilung, im Sinne einer organischen Differenzierung der Gesellschaft, an die Stelle des vormaligen Kollektivbewusstseins: Die Arbeitsteilung und nicht mehr die „Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle“ sei die Quelle von Solidarität und Moral.³³⁵ Durkheim versteht dabei den Begriff der Arbeitsteilung analog zur Arbeit von Organen in einem zusammenhängenden Organismus: Nämlich als einen Beitrag der einzelnen Gesellschaftsteile, speziell der verschiedenen Berufsgruppen, zur Förderung der Einheit aller und zum reibungslosen Funktionieren dieser Einheit. Daher sei auch innerhalb dieser Entwicklung zu einer modernen Gesellschaft ein soziales Band von großer Bedeutung für die Gemeinschaft. Das Zusammengehörigkeitsgefühl entwickle sich nun allerdings nicht mehr aufgrund der Homogenität der einzelnen Teile. Das einende Band der neuen Gesellschaft sei vielmehr im Bewusstsein jedes Einzelnen zu suchen, der – gerade aufgrund der Heterogenität der neuen Gesellschaft – einen einzigartigen Beitrag zum Funktionieren des großen Ganzen leiste.

Diesen Wandel von einer organischen Gemeinschaft zu einer mechanischen Gesellschaft beschreibt Georg Simmel als die „Tragödie der Kultur“ des modernen Menschen, der „von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben“ sei, die zwar für sich „nicht bedeutungslos [...], aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll“ seien.³³⁶ Es ist dieser Bedeutungsverlust im Verbund mit einer noch nicht ausgebildeten Alternative zur

³³¹ Durkheim (1992): S. 479.

³³² *ibid.* S. 478.

³³³ *ibid.* S. 480.

³³⁴ *ibid.* S. 228.

³³⁵ *ibid.* S. 128.

³³⁶ Simmel, Georg (1923): *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays.* S. 264.

Moral und Tradition der Vormoderne, der eine radikale Differenz zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft herbeiführt. Was die Gesellschaft nicht mehr zu leisten imstande ist, soll nunmehr das Ich selbstbezüglich hervorbringen: Gegen die entstandene allgemeine Sinnlosigkeit behauptet es, in Max Webers Worten, das Prinzip der „innerweltlichen Selbstvervollkommnung“.³³⁷

Somit bleibt festzuhalten, dass der Erfolg des Gemeinschaftsbegriffs – sein inflationärer Gebrauch und seine breite Resonanz, die er besonders auf emotionaler Ebene hervorgerufen hat – auf den Versuch zurückzuführen sind, die vermeintlichen Krisen einer „tief gespaltenen Gesellschaft durch eine Stärkung der Gemeinschaft“ auszugleichen. Dabei prägt nach Schwaabe das Bedürfnis nach Orientierung die „deutschen Ordnungsvorstellungen und ihr Unbehagen an einer krisenhaften Moderne nachhaltig“.³³⁸ Die Instrumentalisierungen des Gemeinschaftsbegriffs und der damit einhergehende politische Irrationalismus seien das Resultat des Gefühls, die alten Bindungen der Gemeinschaft eigentlich schon verloren zu haben. Um diesen Verlust von Gemeinschaft und Sinn verarbeiten zu können, bedürfe es sowohl intellektueller Aneignungsprozesse wie auch emotionaler Gewöhnungsprozesse. Blieben diese jedoch hinter den gesellschaftlichen Veränderungen zurück, so trete die Schattenseite der Moderne hervor: Die Individuen fühlten sich heimatlos in einer zerrissenen Gesellschaft. So werde deutlich, dass die Schwächung gemeinschaftlicher, vormoderner Verbindungen zuerst als herber Verlust empfunden und dadurch bald zu einem politisch-gesellschaftlichen Problem geworden sei, dessen Ursprung in den Rationalisierungs- und Differenzierungsprozessen der Moderne liege. Doch damit werde das alte Gemeinschaftsgefühl politisch instrumentalisierbar. Denn die Suche des verunsicherten modernen Individuums nach Anbindung und Anerkennung, eben nach Gemeinschaft, sei es, die jene alten, nahezu familiären Bande besonders attraktiv erscheinen lasse.³³⁹ Somit trägt auch diese Entwicklung wesentlich zur Empfänglichkeit für jene politischen Metaerzählungen bei, die für die allgemein empfundenen Probleme vermeintlich die einfachen Lösungen liefern.

³³⁷ Weber (1972): S. 569.

³³⁸ Schwaabe, Christian (2005): Die deutsche Modernitätskrise. München. S. 13.

³³⁹ cf. ibid. S. 38.

3.4. Ambivalenz und Verunsicherung

Wie die vorangegangenen Kapitel angedeutet haben, ist die Welt der Moderne eine tief gespaltene Welt. Auf der einen Seite stehen die traditionellen Werte, Strukturen und Ordnungsvorstellungen, die zwar verblassen, aber doch immer noch Halt versprechen – auf der anderen Seite stehen die neuen Werte, die auf modernen Errungenschaften wie Demokratie, Liberalismus sowie Markt- und Finanzwirtschaft fußen. Dabei lässt sich festhalten, dass die beiden Wurzeln der Moderne in der „titanische[n] Produktivität und Selbstüberschätzung“ einerseits und der „paralysierende[n] und selbstdementierende[n] Verunsicherung und Zerstörung“ andererseits liegen. Beide prägen zusammen die „Selbstbeschreibung der modernen Kultur“, indem die „modernistisch-euphorische Seite“ der Moderne auf eine reaktionär-pessimistische Stimmung der Bevölkerung trifft.³⁴⁰

So war, Zygmunt Baumann zufolge, die Welt in dieser Phase der Moderne in Ordnung und Chaos gespalten.³⁴¹ Dabei bleibe die immer stärker verblassende Ordnung der Vormoderne für einen Teil der deutschen Bevölkerung die einzige greifbare Alternative zu der modernen Weiterentwicklung, die auf allen Gebieten des menschlichen Zusammenlebens rasant fortgeschritten sei. Baumann nennt diese ein „Miasma des Unbestimmten und Unvorhersehbaren“. Durch die Erfahrung der allgemeinen Beschleunigung des Lebens komme es sowohl zu einem Verfall des Gegenwartsbewusstsein jedes Einzelnen als auch zu einem Erleben der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“. Beides könne als Auslöser für eine allgemeine Verunsicherung der Menschen betrachtet werden. Jene Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen sei Ausdruck eines unterschiedlichen Grades von Komplexität und Differenzierung in den einzelnen Teilbereichen der Gesellschaft. Diese Unterschiede würden in Wissenschaft und Kunst, ebenso wie in Politik und Ökonomie sichtbar, sie träten auf zwischen Land- und Stadtbevölkerung, aber auch innerhalb der eigenen Familie.

Zu ergänzen ist jedoch, dass sich diese Entwicklung nicht bloß für ganze Gruppen innerhalb der Gesellschaft vollzog, sondern in ähnlicher Weise für jeden Einzelnen. Zunächst muss dazu eingeräumt werden, dass sich der Fortschritt und die von ihm veränderten Lebensbedingungen selbstverständlich nicht für alle als Vorteil erweisen sollten. Es gab Modernisierungsverlierer und diese nutzten die Orientierungspunkte der vergangenen Epochen als intellektuellen und emotionalen Rettungsanker. Sie versuchten, in solchen Orientierungspunkten die Grundlagen für die Lösung der strukturellen und

³⁴⁰ Nassehi (2001): S. 211.

³⁴¹ cf. zum Folgenden: Baumann, Zygmunt (1992): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg. S. 19. Alle Zitate *ibid.*

mentalen Herausforderungen ihrer Zeit zu finden. Den dabei entstehenden Konflikt um eine neue Ordnung nennt Baumann einen Kampf „der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit, der semantischen Präzision gegen Ambivalenz“, der „Durchsichtigkeit gegen Dunkelheit“ und der „Klarheit gegen Verschwommenheit“. Diese Auseinandersetzung von Tradition und Moderne rief eine veritable mentale Krise innerhalb der Bevölkerung hervor.

Ein weiterer Grund für die Krise von Rationalität und Modernität lag in den enttäuschten Erwartungen an die Wissenschaften: Diese entmachteten nicht nur Tradition und Religion, sondern relativierten auch Werte und Normen sowie die „Ziele der Vernunft für Gegenwart wie Zukunft, das, woran man sich halten“ konnte.³⁴² Die Folge bestand wiederum in allgemeiner Verunsicherung. Zwar hat die rationalistische Moderne das Individuum, nicht zuletzt mithilfe der Wissenschaften, von allen Bindungen befreit, sie hat es dadurch aber auch isoliert und entfremdet. Sie zerstörte „die Moral und den verbindlichen Sinn“, den die Werte der Tradition früher vermittelten, und gab außerdem „keine lebenswichtigen Antworten“ auf die „entscheidenden Fragen“ des Lebens. Durch diesen „Strudel der Veränderungen“ wurden die Menschen „verunsichert, desorientiert [und] destabilisiert“.³⁴³

Carl Schmitt bezeichnet diese Entwicklung als „moderne[n] Bildungsschwindel“, der das „große Unbewusste“ vernichte.³⁴⁴ Diese Haltung steht exemplarisch für eine verbreitete Interpretation des „Intellektualismus der Moderne“ als Vernichter von „Energie und Kreativität des Menschen“. In dieser Sicht machte die Moderne den Menschen „ambivalent und neurotisch, tatenlos und dekadent“, der Intellektualismus wurde ihr zum „Synonym für Mediokrität“.³⁴⁵ Der Einzelne befand sich im Zwiespalt zwischen den sich modernisierenden ökonomischen, bürokratischen und sozialen Strukturen auf der einen Seite und den traditionellen Wertvorstellungen und etablierten Verhaltensmustern auf der anderen Seite, die nun massiv infrage gestellt wurden. Dies führte zu einer „Emanzipation unterschiedlicher Teile der Gesellschaft voneinander“. Dadurch entstand ein sozialer Verlust; gesellschaftliche Einheit und eindeutige Gruppenzugehörigkeit gingen verloren und es bildete sich das „kulturelle Selbstverständnis der Moderne“ heraus. Es besteht in der Vereinigung von „titanischem Tatendrang“ und „permanenter Verunsicherung“ aufgrund der sich so

³⁴² Nipperdey, Thomas (1987): Der Mythos im Zeitalter der Revolution; in: Dieter Borchmeyer (Hg.): Wege des Mythos in die Moderne. München. S. 96–110. S. 106.

³⁴³ *ibid.* S. 107.

³⁴⁴ Schmitt, Carl (1919): Politische Romantik. München. S. 62.

³⁴⁵ Nipperdey (1987): S. 106.

schnell verändernden Lebensumstände. Die unerbittliche Logik der „berufsmäßigen Vervollkommnung[.]“ führt zu einer „kulturellen Verarmung“ und erschafft letztlich einen „Fachmenschen ohne Geist“. Die effizienzsteigernde Arbeitsteilung und die Komplexitätszunahme in der Arbeits- und Alltagswelt leisteten einen weiteren Beitrag dazu, dass die Unmittelbarkeit und Durchschaubarkeit der gesellschaftlichen Strukturen nicht länger gewährleistet war. Die daraus resultierende Schwächung des sozialen Zugehörigkeitsgefühls, das zuvor fraglos gewesen war, war somit die Quelle für eine weitreichende Verunsicherung innerhalb der deutschen Bevölkerung.³⁴⁶

Ein weiterer Grund für diese „Bewusstseinskrise“ des Einzelnen war laut Anthony Giddens der Verlust der „ontologischen Sicherheit“ der Menschen.³⁴⁷ Sie hätten ihr Zutrauen zur „Kontinuität ihrer Selbstidentität und zur Konstanz der sie umgebenden sozialen und materialen Handlungsumwelt“ verloren, welches Vertrauen jedoch essentiell für ein Gefühl von Zuverlässigkeit von Personen und Dingen sei. Doch eben diese Zuverlässigkeit gehe mit der Ambivalenz der Moderne verloren. Durch die Auflösung der vormodernen traditionellen Strukturen seien plötzlich Veränderungen im sozialen Gefüge möglich. Daraus resultiere ein dauerhafter Druck auf die Menschen, sich zwischen den neu aufkommenden Alternativen entscheiden zu müssen, und sie trügen auf einmal Verantwortung für die Weiterentwicklung ihrer eigenen Lebenswelt. Dieser Verlust des Halts im Leben wirke umso schwerer, da auch die Instanz der Wissenschaft, die der Tradition und der Religion nachfolgte und neue Gewissheiten generieren sollte, nicht in der Lage gewesen sei, einen neuen Halt zu vermitteln. So erweise sich die „Gleichsetzung von Wissen und Gewissheit“ trotz der reflexiven Anwendung von Wissen als Missverständnis, bleibe aber nichtsdestoweniger ein konstitutives Merkmal der Moderne. Die dauerhafte Gültigkeit von neu erworbenem Wissen habe prinzipiell niemals als gesichert gelten können, da ja jegliches Wissen durch neue Erkenntnisse eines Tages revidiert werden könnte. Somit bedeute das Wort *Wissen* in der Moderne nicht mehr das Gleiche wie im alten Sinn, der es mit *gewiss sein* identifiziert habe.³⁴⁸ Wissen gilt somit nur noch als Schaffen von temporär begrenzten, daher vergänglichen, Fakten. Jener Teil der Bevölkerung, der sich bereits haltlos gefühlt hat, ist durch diese Tatsache noch tiefer verunsichert worden.

³⁴⁶ cf. Nassehi (2001): S. 227. Alle Zitate *ibid.* Der „Fachmensch ohne Geist“ ist allerdings eine Formulierung Max Webers, siehe: Weber (1972): S. 35.

³⁴⁷ cf. zum Folgenden Giddens, Anthony (1997): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main. S. 118.

³⁴⁸ cf. *ibid.* S. 55 f.

Diese Spaltung zog sich durch alle Teilbereiche der Gesellschaft. Sie war der Ausgangspunkt für das, was man heute eine Freund-Feind-Opposition nennt. Das Ziel dieser deutlichen Abgrenzung der Eigengruppe von der Fremdgruppe war die Schaffung eines Wir-Gefühls, das dann zum Ersatz für die verlorene Orientierung dienen sollte, die der Verlust der traditionellen, vormodernen Ordnung und Sicherheit mit sich gebracht hatte. Das Wir-Gefühl sollte die Grundlage für einen neuen sozialen Gruppenzusammenhalt bilden. Dabei entstanden – über den Mechanismus von Aus- und Abgrenzung und die von ihm bewirkte Herabsetzung von Mitgliedern der Fremdgruppe – identitätstiftende Feindbilder.³⁴⁹

Freund und Feind stehen in Opposition zueinander. Die ersten sind, was die zweiten nicht sind, und umgekehrt. [Dieser Gegensatz ist, wie die meisten,] die die Welt, in der wir leben, und zugleich unser Leben in dieser Welt ordnen [...], eine Variation der obersten Opposition zwischen dem Innen und dem Außen.³⁵⁰

So bildeten sich auf der einen Seite Freunde aus einer „Praxis der Kooperation“ heraus, deren Grundlage Verantwortung und moralische Pflicht darstellten. Auf der anderen Seite entstünden diametral dazu jedoch die Feinde aus der „Praxis des Kampfes“, die gerade auf dem Absehen von Verantwortung und moralischer Pflicht fuße.³⁵¹ Baumann betont ferner, dass die Trennlinie dieser Opposition zwischen dem verlaufe, was als wahr oder falsch, als gut oder böse, auch als schön oder hässlich angesehen werde. Auf diese Weise werde die Sicht auf die Welt und auf jeden Aspekt des Lebens gespalten: Zum einen in das Innere des eigenen Kreises, wo das Wahre, Gute und Schöne zu finden sei; zum anderen in das Äußere, wo sich alles Falsche, Böse und Hässliche befinde.

Diese Einteilung der Welt in eine deutlich positive und in eine negative Hemisphäre machten die einfachen Erklärungen für das, was in der Welt geschah, möglich und attraktiv. Sie erleichterten dem Individuum die Entscheidung über die persönliche Zugehörigkeit, machten dadurch die Welt wieder ein Stück weit verständlicher. Sie schufen so eine Ordnung, die denjenigen, die ihren Platz in der Gesellschaft verloren hatten, Orientierung zu geben vermochte. Diese Einteilung bildete auch die Grundlage dafür, dass der mehr oder minder öffentliche Antisemitismus rege Zustimmung erhielt und über alle Parteigrenzen und Bevölkerungsgruppen hinweg immer größere Teile der Gesellschaft erfasste. Die seit vielen Generationen empfundene Fremdartigkeit der Juden im Vergleich zur Bevölkerungsmehrheit erleichterte es den antisemitischen Agitatoren der Zeit, die

³⁴⁹ Zu diesem Phänomen siehe: Tajfel, Henry (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Bern.

³⁵⁰ Baumann (1992): S. 73.

³⁵¹ *ibid.* S. 74.

Juden für die vermeintlichen Fehlentwicklungen in Deutschland verantwortlich zu machen.³⁵² So bildete sich in dieser Zeit von Gemeinschafts- und Sinnverlust, die von Ambivalenz und Verunsicherung geprägt war, die historische Grundlage dafür, dass bestimmte Teile der Gesellschaft für die politischen Metaerzählungen des 20. Jahrhunderts empfänglich waren.

3.5. Auswirkungen der Veränderungen

Wie in den vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, war der Epochenübergang zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert von zwei Phänomenen geprägt. So war zum einen die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung der gesamten Epoche befeuert von einem starken Fortschrittsglauben, der dem Rationalismus und der Wissenschaft verpflichtet war. Diese stetige und dabei immer weiter fortschreitende Entwicklung brachte jedoch nicht nur Gewinner hervor: Ein nicht geringer Teil der Bevölkerung fühlte sich überrollt, entwurzelt und war nicht mehr in der Lage, sich in dieser neuen Welt zurechtzufinden. Und deshalb wurde jene Triebfeder der Modernisierung zugleich zum Auslöser des zweiten Phänomens: Die Zurückgebliebenen entwickelten das Bedürfnis, die Bindung an die noch verzauberte alte Welt der Tradition zu erneuern.

So entstand aus einer Krise des „liberalen Systems der Rationalitätskultur“³⁵³ um 1900 ein großes Bedürfnis nach einfachen Antworten auf komplexe Fragen – in einer Epoche, die ansonsten geprägt war von der „Kapitalisierung der Wirtschaft und der Industrialisierung der Naturaneignung“, von der „politischen Demokratisierung“ sowie von der „Verwissenschaftlichung der modernen Zivilisation und den revolutionären Errungenschaften des technischen Fortschrittes“.³⁵⁴ Silvio Vietta sieht dementsprechend in der Moderne „weniger eine Epoche sich beschleunigender Säkularisierungsprozesse“, sondern vielmehr eine „Fortsetzung des alten Kampfes zwischen Mythos und Aufklärung, Säkularisierung und Re-Sakralisierung“.³⁵⁵ Ein Kampf also prägte diese Epoche, der aus einem allgemeinen Gemeinschafts- und Sinnverlust hervorging. Die Menschen waren auf der Suche nach neuen Gewissheiten, die ihnen Halt zu geben vermochten.

³⁵² Zur Entwicklung antisemitischer Feindbilder siehe: Schoeps, Julius H.; Schlör, Joachim (1999): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen. Augsburg.

³⁵³ Nipperdey (1987): S. 107.

³⁵⁴ Lichtblau, Klaus (2002): Transformationen der Moderne. Berlin. S. 27.

³⁵⁵ Vietta, Sylvio; Uerlings, Herbert (Hg.) (2006): Mythos und Moderne. München. S. 8.

Ein möglicher Stifter dieser Sicherheit war nach Weber die Religion,³⁵⁶ da sie ihr spezifisches Erkennen prinzipiell in einer anderen Sphäre verorte und sich deshalb gegen den Angriff des rationalistischen Intellekts zur Wehr setzen könne. Außerdem sei sie, verglichen mit den Leistungen des Intellekts, „nach Art und Sinn gänzlich heterogen und disparat“. Denn die Leistung der Religion bestehe nicht in der Akkumulation eines letzten intellektuellen Wissens über das Seiende oder das Gute, sondern in einer Einordnung der Welt durch das Erfassen ihres Sinns. Dieser Sinn aber werde von der Religion gerade nicht mit den Mitteln des Verstandes erschlossen, „sondern kraft des Charismas einer Erleuchtung“, welches nur derjenige erlangen könne, der sich von der verworrenen Sinnlichkeit ebenso befreit wie von den „leeren Abstraktionen des Verstandes“, die für das religiöse Heil ohne Bedeutung sind. Nur so sei es dem Menschen möglich, den Sinn der Welt zu erfassen. Da jedoch der Einfluss der Religion durch Wissenschaft und Technik zurückgedrängt worden sei – wie Weber selbst unter dem Schlagwort *Entzauberung der Welt* beschrieben hat –, ohne dass das Bedürfnis nach einem Sinn gestillt worden wäre, waren die Menschen geneigt, alternative Erklärungsmuster zu akzeptieren, die diese Lücke füllten.

Die Grundstruktur dieser Entwicklung beschreiben Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung*. Sie sehen im Glauben das bevorzugte Mittel der Neuzeit, um die Weltgeschichte listenreich zu beeinflussen.³⁵⁷ Ihrer Ansicht nach ist der Glaube darüber allerdings entartet, wurde zum „Schwindel, zum Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“; seine eigentümliche Irrationalität“ sei pervertiert worden „zur rationalen Veranstaltung in der Hand der restlos Aufgeklärten“. ³⁵⁸ So glaube die Aufklärung selbst durch die „Identifikation der zu Ende gedachten mathematischen Welt mit der Wahrheit [...], vor der Rückkehr des Mythischen“ gefeit zu sein.³⁵⁹

Nach Horkheimer und Adorno zeigt dies, dass die Aufklärung nicht als Allheilmittel zur Überwindung reaktionärer Strukturen betrachtet werden könne. Ganz im Gegenteil laufe sie stets Gefahr, dass die Bestrebungen ihrer Maxime in ihren Gegensatz umschlügen. Dabei stellt sich laut Habermas heraus, dass die moderne durchrationalisierte Welt doch nur scheinbar entzaubert worden ist, weil auf der Moderne ein „Fluch der dämonischen Versachlichung und der tödlichen Isolierung“³⁶⁰ lastet, der eine Gegenreaktion zu ihr produziert. Habermas kritisiert die Aufklärung, wie sie Horkheimer und Adorno

³⁵⁶ cf. zum folgenden Absatz: Weber (1972): S. 566. Alle Zitate *ibid.*

³⁵⁷ cf. Horkheimer; Adorno (1947): S. 32.

³⁵⁸ *ibid.*

³⁵⁹ *ibid.* S. 37.

³⁶⁰ Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main. S. 134.

beschrieben, deshalb als „den mißlingenden Versuch, den Schicksalsmächten zu entspringen“. Die „trotstlose Leere der Emanzipation“ sei die Grundlage dafür, dass der „Fluch der mythischen Gewalten die Entfliehenden doch noch ereilt“, indem die „totalisierende Kraft“ der Mythen all das kläre und ordne, was das „moderne Weltverständnis nicht mehr zusammenbringt“.³⁶¹ Eine solche „Rache der Ursprungsmächte“, an denen, die sich „emanzipieren mußten und doch nicht entkommen konnten“, finde ihren Ausdruck in den „Lähmungserscheinungen einer leerlaufenden Emanzipation“.³⁶² Die Epoche der Moderne sei demnach nicht das Ende von Verzauberung und Schicksalsgläubigkeit; im Gegenteil rufe sie, aufgrund ihres radikalen Veränderungswillens, ein gesteigertes Bedürfnis nach demjenigen hervor, von dem sie sich eigentlich zu emanzipieren versuche.

Die Unsicherheits- und Verlusterfahrungen der Zeit erzeugten demnach bei einem Teil der Bevölkerung des Deutschen Kaiserreiches das Bedürfnis nach einer Renaissance von alternativen Erklärungen für das, was in der Welt geschah. Diejenigen, die nicht von den Entwicklungen in der neuen, modernen Welt profitierten, sehnten sich nach der Geborgenheit und Schlichtheit der alten Welt zurück – selbst wenn diese in solch idealisierter Form nie existiert hatte. Für diesen Teil der Gesellschaft schienen die neuen, alternativen Erklärungen für das was um sie herum geschah äußerst attraktiv. So entstand angesichts des Fortschritts der Moderne ein Aufstand der Zurückgelassenen, die das Motto der Zeit *Kein Sein in der Welt, das Wissenschaft nicht durchdringen kann* vehement ablehnten. Die Hoffnung auf einen „Triumph subjektiver Rationalität“ und auf die „Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus“ teilten diese Menschen somit nicht. Derartige Ideale waren kein Allheilmittel für die Probleme der Epoche, sondern eher deren Auslöser.³⁶³ Die ursprüngliche Hoffnung der Aufklärer, eine für alle Menschen gerechtere und einfachere Gesellschaft zu schaffen, die in der Moderne weiter entwickelt würde, wurde laut Horkheimer und Adorno somit jäh enttäuscht. Denn „mit der Versachlichung des Geistes wurden die Beziehungen der Menschen selber verhext, auch die jedes einzelnen zu sich“. Die Bedeutung des Einzelnen schrumpfte zusammen, sodass er ein „Knotenpunkt konventioneller Reaktion und Funktionsweisen“ wurde, „die sachlich von ihm erwartet“ wurden; er wurde reduziert „auf seine Funktion und sein Funktionieren im Apparat der Moderne“. Sie beschreiben diesen Prozess als die „Versachlichung von

³⁶¹ Habermas (1985): S. 139.

³⁶² *ibid.* S. 134.

³⁶³ Horkheimer; Adorno (1947): S. 39.

Seelen“.³⁶⁴ Diese Entwicklung führte bei den Menschen, die sich in der Moderne abgehängt fühlten, zu einer „mentalen Rückbindung an verhaltenssichernde Stabilitäten“.³⁶⁵

Nipperdey erläutert sie ausführlich:

Der beschleunigende Wandel hat viele Menschen in ihrer Identität erschüttert und sie in ihren Gewißheiten verunsichert – er hat sie nicht nur von ihren gesellschaftlichen Wurzeln entfremdet, sondern auch überkommene Weltbilder, traditionelle Wertevorstellungen und bislang selbstverständliche Verhaltensmuster ins Wanken gebracht. Die Reaktionen hierauf waren vielfältig: Antimodernitätsaffekte, bewußtes Festhalten an den angefochtenen Traditionsbeständen, Statusunsicherheit, aber auch radikales Abstoßen des Bisherigen, freiwerdende Kreativität in den Künsten und Suche nach neuen Sinnstiftungen. [...] Was wir beobachten, ist die Diskrepanz zwischen dem ökonomischen und auch sozialen Wandel auf der einen und dem Wandel der Mentalitäten und Einstellungen auf der anderen Seite.³⁶⁶

Die Radikalität, mit der sich beide Mentalitäten der Moderne gegenüberstehen, lässt sich von beiden Seiten beschreiben. So ist der Automatismus der modernen wissenschaftlichen Kultur ein Charakteristikum der Moderne, durch den „automatisch alle alternativen Lebensformen und insbesondere jede Kritik an den modernen Werten als Ausfluß prämoderner, irrationaler, barbarischer Positionen“ diffamiert werden; diese seien es nicht wert, ernsthaft als Alternative erwogen zu werden.³⁶⁷ Die Verabsolutierung von Geist, Rationalität und Wissenschaft ruft jedoch eine nicht minder radikale Gegenbewegung hervor. Diese Gegenbewegung bringt ihre „Ablehnung des gesellschaftlich-geschichtlichen Fortschritts“ dadurch zum Ausdruck, dass sie Verstand und Vernunft herabsetzt und gleichzeitig die Intuition kritiklos verherrlicht. Diese Gegenbewegung ist es dann auch, die die modernen Metaerzählungen erschafft.³⁶⁸

Die vorgestellten Maximen dieser beiden Lager stehen symptomatisch für die Zerrissenheit der Moderne. Die Verunsicherung, die durch die Beschleunigung und Ambivalenz in jener Zeit hervorgerufen wird, erzeugt das Bedürfnis der Menschen nach neuen verlässlichen und dauerhaften Strukturen, welche durch die Schnellebigkeit der Moderne nicht mehr gegeben sind. Dies Bedürfnis ebnet den großen Metaerzählungen der Ideologien des 20. Jahrhunderts den Weg. Bei Volker Sellin findet sich eine Erklärung dieses Vorgangs:

Die unmittelbare Sinngeißheit des überlieferten Weltverständnisses bedarf plötzlich der Vergewisserung, während neue Sehweisen unter Umständen offensiv behauptet werden müssen. So kommt es in Zeiten beschleunigenden Wandels der Lebensverhältnisse zu einem Streit der Ideologien. Dies gilt zunächst auf der großen Bühne der gesellschaftlichen Prozesse und der politi-

³⁶⁴ Horkheimer; Adorno (1947): S. 41.

³⁶⁵ Schwaabe (2005): S. 84.

³⁶⁶ Nipperdey, Thomas (1995): Deutsche Geschichte. 1866–1918. Machtstaat vor der Demokratie. Bd.2. München. S. 881.

³⁶⁷ Baumann (1992): S. 35.

³⁶⁸ Lukács (1962): S. 15.

schen Entscheidungen; aber es gilt auch in der Welt des alltäglichen Lebens, in der die Menschen seit Beginn des Industriezeitalters immer deutlicher erfahren, daß vertraute Werte und Deutungsmuster vor der veränderten Wirklichkeit sinnlos werden. [...] Ideologien finden in einer solchen Situation schon deshalb Resonanz, weil sie Sinnsetzungen enthalten, die angesichts des Versagens der traditionellen Sinngevißheiten eine neue Orientierung versprechen.³⁶⁹

Die Grundlagen der Krise der Moderne liegen somit in der „Kritik an der Kälte der modernen Gesellschaft und ihrer Strukturen“ sowie dem „Menetekel der metaphysischen Erkaltung der Seele“; die Krise wurzelt im Empfinden, die Welt sei „heillos entzweit“. Diese Motive verdeutlichen das Verlangen sowohl nach einer Revision oder Überwindung der modernen gesellschaftlichen Entwicklung als auch nach einer „Versöhnung und Wiederverzauberung“. Dieses Bedürfnis nach Erlösung und Überwindung der Spaltung ist der Nährboden für den Erfolg der modernen Metaerzählungen. Es ist die Grundlage für die politischen Verführbarkeiten in einer Welt jenseits von Gut und Böse im althergebrachten Sinn. Der Erfolg der Metaerzählungen ist damit eine direkte Folge des „komplexen Verhältnisses von Modernitätskrise [...] und] politischer Entwicklung, von gesellschaftlichen Bindungen und einem individuellen Bedürfnis“ nach demjenigen, was Schwaabe als *religio* bezeichnet.³⁷⁰

Das Ziel des sozialen Bandes dieser *religio* war die Kompensation der „Bindungsschwäche einer funktional differenzierten Gesellschaft“, die „als anonym, fragmentiert und desintegriert wahrgenommen“ wurde. Die *religio* sollte die „drohende metaphysische Heimatlosigkeit einer entzauberten und scheinbar sinnlos gewordenen Welt“ abwenden helfen.³⁷¹ Die Werte der alten Welt waren nicht mehr gültig und wurden als überholt betrachtet, der Anschluss an die Werte der neuen Welt dagegen gestaltete sich für viele Menschen schwierig – und für manche blieb er unmöglich. Daraus entstand ein verbreitetes Unverständnis für die Veränderungen in der Moderne, und mit diesem ging ein Gemeinschafts- und Sinnverlust einher.

Auf diesen Grundlagen bauten die Vorläufer der fundamentalistischen Massenbewegungen des 20. Jahrhunderts ihre Metaerzählungen auf. Eisenstadt bezeichnet die „ontologischen Vorstellungen“ dieser „protfundamentalistischen Bewegungen“ der Moderne als deren Hauptmerkmale, „die dem Bemühen entspringen, Raum und Zeit gemäß ihren utopischen Visionen zu konstruieren“. Wesentlicher Bestandteil dieser Vorstellungen sei ein eschatologisches Element, das die Bewegungen im Lichte des Endes

³⁶⁹ Sellin, Volker (1987): Mentalitäten in der Sozialgeschichte; in: Wolfgang Schieder und Volker Sellin (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Bd. 3. Göttingen. S. 101–121. S. 107.

³⁷⁰ cf. zum vorangegangenen Absatz: Schwaabe (2005): S. 42. Alle Zitate *ibid.*

³⁷¹ *ibid.* S. 43.

der Geschichte zeige, sowie eine messianische Erlösungsbotschaft, die als Antwort auf eine drohende Katastrophe betrachtet werde. Eisenstadt sieht in derartigen Ontologien die Grundlage für eine „Enklaven-Kultur“. Solche Weltinterpretationen schafften, im Anschluss an die schon vorhandene Spaltung der Gesellschaft, „scharfe Grenzen zwischen dem ‚reinen‘ Innen und dem verderbten Außen“, ihre Anhänger begriffen sich als Mitglieder des inneren Kreises und somit als Erwählte.³⁷²

Teil dieser Vorstellungen war es – ebenfalls in scharfer Abgrenzung zur Rationalitätskultur der Zeit –, das wahre Leben nicht im Wissen, sondern in Arbeit, Kampf und Tat zu suchen. Auf diesem Weg zogen die Mythenvorstellungen der Metaerzählungen ins „ernsthafte wie ins halbseidene politische Denken und Handeln ein“.³⁷³ Carl Schmitt sieht in diesen Weltinterpretationen „den stärksten Gegensatz zum absoluten Rationalismus und seiner Diktatur“.³⁷⁴ Hoffmann nennt diesen Vorgang eine „Antwort auf die Verdünnung des Lebens durch die Vergöttlichung der Vernunft“.³⁷⁵ So entstand aus einer Kritik und Ablehnung der Wissenschaftsgläubigkeit und der Technisierung der Welt eine neue Ehrfurcht vor dem, was man heute im historisch-politischen Sinn als Mythos bezeichnet.³⁷⁶

³⁷² cf. zum vorangegangenen Absatz: Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist. S. 197. Alle Zitate ibid.

³⁷³ Nipperdey (1987): S. 106.

³⁷⁴ Schmitt, Carl (2014): Die politische Theorie des Mythos; in: Carl Schmitt (Hg.): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939. Berlin. S. 11–21. S. 13.

³⁷⁵ Hoffmann (1965): S. 5.

³⁷⁶ cf. ibid. S. 6.

4. Die Nation: Von der Befreiungsideologie in den nationalistischen Wahn

Um die Grundlagen der Weltanschauung Dietrich Eckarts zu verstehen, bietet sich eine Darstellung der Entwicklung des Nationalismus an. Innerhalb derselben werden auch einige Begrifflichkeiten, die im Weiteren relevant sein werden, erläutert und erklärt. Es wird sich zeigen, dass sich Wunschbild, Darstellung und tatsächliche Ausgestaltung der Nation über ein knappes Jahrhundert immer wieder veränderten und dass Eckart auf einigen dieser Strömungen aufbauen konnte.

Für die Betrachtung der Entwicklung des Nationalismus, bezogen auf das Deutschland des 19. Jahrhunderts, bieten sich drei entscheidende Wegmarken an. Es zeigt sich in diesem Zusammenhang, dass Kriege als Katalysatoren für die Entstehung einer Nation dienen. Denn erst durch „die Abgrenzungen gegen die Nachbarn, die Feindschaft und de[n] Kampf“ war es den Nationen im europäischen Kontext möglich, zu sich selbst zu finden.³⁷⁷ Die „konstitutive Rolle des Feindes, die Kontinuität der Selbst- und Feindbestimmung jenseits politischer Veränderungen“ sowie „die gesellschaftliche Purifikation als Vorstufe von der nationalen zur universellen Erfüllung“ stellen in diesem Zusammenhang die Eckpunkte wechselseitiger Abgrenzung dar.³⁷⁸

In Deutschland bildete sich der Wunsch breiter Bevölkerungsschichten nach einer deutschen Nation zunächst im Zuge der Napoleonischen Befreiungskriege zwischen 1813 und 1815 aus. Eine wichtige Rolle bei der Verbreitung und Popularisierung dieses Wunsches spielten Dichter wie Theodor Körner und Ernst Moritz Arndt, auf die im Folgenden besonders eingegangen wird. Den zweiten entscheidenden Punkt für die Entwicklung einer deutschen Nation stellte die konservative Wende der Jahre 1878/79 dar. Ab diesem Zeitpunkt wurde die seit der Reichgründung vorherrschende, eher liberale Grundausrichtung des Deutschen Reiches endgültig fallen gelassen, sodass die Menschen von da an vollkommen national-konservativ sozialisiert wurden. Der dritte und letzte Wendepunkt waren die sogenannten *Ideen von 1914*, die angesichts des Ersten Weltkriegs aufkamen. Deren Kernforderungen bestanden in einer Rückkehr zu, vermeintlich, rein deutschen Grundtugenden, die im Laufe der Zeit verloren gegangen seien und mit deren Hilfe die Widrigkeiten der Moderne überwunden werden könnten. Die in diesem Zusammenhang

³⁷⁷ Schulze, Hagen (1994): Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München. S. 126.

³⁷⁸ Jeismann, Michael (1992): Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. Stuttgart. S. 376.

auf der rechten Seite des politischen Spektrums entstehenden Mythen sind größtenteils als Reaktion auf die im vorangegangenen Kapitel beschriebenen Veränderungen der Moderne zu sehen.

Im Zuge der folgenden Darstellung wird deutlich werden, dass die Freiheitsrufe in den Napoleonischen Kriegen im gleichen Ton verfasst waren wie die Begeisterungstürme vor und während des Ersten Weltkriegs. In beiden Fällen richtete man sich gegen die aus dem Westen nach Deutschland importierte Geisteshaltung. So schreibt etwa Jeannot Emil Freiherr von Grotthuss 1913, dass „nationales Ehrgefühl, Frömmigkeit und Königstreue“ die „idealen Kräfte“ gewesen seien, die die „Helden von 1813 bewegten“; und dass der Sieg über Napoleon im Jahr 1813 ein „Sieg des sittlichen Heroismus“ über die „westliche Krämergesinnung“ gewesen sei. Diese idealen Kräfte seien jedoch mittlerweile durch die „raffinierte Aufpeitschung der materiellen, der egoistischen Instinkte“ systematisch ausgerottet worden.³⁷⁹ Begriffe wie die *deutsche Sendung*, das *deutsche Wesen*, aber auch der Volksbegriff als Vorläufer völkischer Ideologie, dazu der oft beschriebene *Opfermut* der Deutschen – dies sind die zentralen Themen, aus denen die Kriegsbegeisterung vieler Intellektueller vor dem Ersten Weltkrieg und in dessen Anfangsphase gespeist werden.

4.1. Der Freiheitswunsch als Ursprung zentraler Begrifflichkeiten

Aufgrund der „tradierten Reichsgeschichte“ verstanden viele Deutsche das Reich als christlichen Hegemon, als Hüter der abendländischen Werte mit „kulturellem und zivilisatorischem Vorrang [...] vor den europäischen Nachbarvölkern“. Diese Haltung wurde durch die „hoffnungslose Unterlegenheit gegenüber den kosmopolitischen Trägern der Moderne“ verstärkt, welche mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges deutlich wurde.³⁸⁰ Die Unterlegenheit in machtpolitischer Hinsicht, besonders gegenüber der „eroberungsorientierte[n] Brutalität der französischen Nation“, ³⁸¹ wurde zu einem moralischen Überlegenheitsbewusstsein gemünzt. Außerdem unterstützte die Zersplitterung des alten Reiches die Sehnsucht nach einem Wir-Gefühl, das – ehe 1871 die Reichseinigung erfolgte – nicht primär in nationaler oder staatlicher Einheit, sondern in

³⁷⁹ Grotthuss, Jeannot Emil von (1913): Wie wir feiern; in: *Der Türmer: deutsche Monatshefte* 15 (2). S. 68–86. S. 71.

³⁸⁰ Faude, Michael (2007): Die deutsche Freiheit. Vorprägungen faschistischer Mentalität 1763–1890. Berlin. S. 45. Im Weiteren folge ich Faudes Darstellung.

³⁸¹ *ibid.* S. 190.

einer bestimmten deutschen Kultur seinen Ausdruck finden sollte. Im Gegensatz zur französischen *Staatsnation* verstand sich Deutschland folglich als eine im Geist geeinte *Kulturnation*. Das spezifisch deutsche Verständnis von Nation stimmt also nicht mit der westeuropäischen Auffassung überein, die in der Nation einen politischen Willensausdruck einer in bestimmten Staatsgrenzen lebenden Bevölkerung sieht. Dagegen gründete sich die deutsche Nation eher auf „unpolitische Gegebenheiten wie Sprache, Recht, Religion und Sitte, die als genuine Äußerung eines Volkes bzw. des ihm innewohnenden ‚Volksgeistes‘“ verstanden wurden.³⁸²

Daraus erklärt sich auch die unterschiedliche Bedeutung des Volksbegriffes. In diesem Zusammenhang wird der Begriff des Volkes in Deutschland zu einer Kategorie, die auf der „Kontinuität und Konstanz von Merkmalen“ basiert. Sie ermöglicht die Konstruktion einer nationalen Identität, die „das Biologische und Natürliche zugunsten des Soziologischen und Kulturellen überbetont“, was etwa in der Annahme gipfelt, „die ‚Deutschen des [...] 10. und 19. Jahrhunderts hätten mehr miteinander gemeinsam als [...] der ‚Deutsche‘ und der ‚Franzose‘ des 10. oder des 19. Jahrhunderts“.³⁸³ Diese „Biologisierung und Politisierung des Volksbegriffes“ führt schließlich dazu, dass „‚Volk‘ zum natürlichen Träger von ‚Kultur‘“ und somit „in der Logik des Systems nicht ein Kultursystem für mehrere Völker“ existieren, „sondern jedes Volk nur eine eigene Kultur“ entwickeln kann.³⁸⁴ Die Folge ist ein grundsätzliches Misstrauen allem kulturell Fremden gegenüber, unabhängig davon, ob es aus dem In- oder dem Ausland kommt.

Ein weiterer Katalysator für die Ausbildung dieses speziellen deutschen Wesens sind die Entwicklungen der Französischen Revolution. Die der Französischen Revolution zugrunde liegende „Gleichheitsideologie“, aus der auch die Forderung nach Demokratie folgte, widersprach dem „deutschen Freiheitsbegriff“. Denn: „[D]ie Freiheit der Person hatte sich nicht in der Schrankenlosigkeit der Begierden der Masse zu beweisen, sondern im Gegenteil in der freiwilligen Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft.“³⁸⁵ Freiheit bedeutete den deutschen Denkern somit nicht „Freiheit ‚von etwas‘, also Abwesenheit von Zwang, sondern Freiheit ‚zu etwas‘“ – sie war „Freiheit zur Erfüllung sittlicher, durch das

³⁸² Zimmer, Hasko (1971): Auf dem Altar des Vaterlandes. Frankfurt am Main. S. 13.

³⁸³ Titzmann, Michael (1991): Die Konzeption der „Germanen“ in der Literatur des 19. Jahrhunderts; in: Jürgen Link und Wulf Wülfing (Hg.): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Stuttgart. S. 120–145. S. 126.

³⁸⁴ *ibid.* S. 127.

³⁸⁵ Faude (2007): S. 303.

Gewissen vorgegebener Pflichten“. Und entsprechend war ihr Ziel nicht „das Ich, sondern der Nächste, nicht mein Selbst, nicht Egoismus, sondern die Gemeinschaft“.³⁸⁶

Die Entwicklung eines deutschen Sonderbewusstseins in Bezug auf ein Verständnis von Nation, Volk und Kultur wurde durch die Napoleonischen Kriege und die ihnen folgenden Befreiungskriege weiter genährt. Die leidenschaftliche Erregung, die der Kampf gegen Napoleon hervorgerufen hatte, erzeugte nach Hasko Zimmer eine Art religiösen Gefühls in Bezug auf die Vaterlandsliebe, und diese Stimmung prägte einen Großteil der Bevölkerung bis ins Wilhelminische Kaiserreich.³⁸⁷ Man könne soweit gehen, zu behaupten, dass das „moderne deutsche Staatsbewusstsein“ aus dem Widerstand gegen Napoleon entstand, in einem „ideologische[n] Kampf gegen den Westen“.³⁸⁸ Dieses Gefühl, einerseits das „Heimische[.] als Wurzel deutscher Kraft“ und andererseits das „Fremde als verderbliche Fessel“ zu empfinden, zementierte sich innerhalb der ersten zwei Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts und kam noch im Nachgang des Ersten Weltkriegs in der Weimarer Republik zum Vorschein als Gefühl einer durch „Überfremdung verdorbenen Gegenwart“.³⁸⁹

Das spezifisch deutsche Nationalbewusstsein fand seinen ersten Ausdruck in der Poesie der Befreiungskriege. Diese erlangte dadurch, laut Zimmer, eine öffentliche Funktion und wurde in der Folge als wirkungsvolle geistige Waffe gegen Napoleon eingesetzt.³⁹⁰ In diesem Zusammenhang rückte auch die Idee der „göttliche[n] Auserwähltheit und Sendung der Deutschen“³⁹¹ erstmals in den Fokus einer breiten Öffentlichkeit. Die Vorstellung, dass die Deutschen in der Welt eine besondere Rolle zu spielen hätten, wurde religiös überformt und abgestützt, sodass sie für mehr als hundert Jahre im Bewusstsein der meisten Deutschen haften bleiben sollte.³⁹² Typisch für die Literatur der Befreiungskriege sind eine mitreißende, „drangvoll appellierende Rede“, die Leser und Hörer mobilisieren will, sowie ein „aktionistische[r] Sprechgestus“, der nicht selten erfüllt ist von „rhetorischer Emphase“ und „pathetischem Steigerungsfuror“.³⁹³ Dieser Befund Bernd Leistners wird von ihm selbst als „Herrschaft des Imperativs“ schlagwortartig zusammengefasst: Der Sprachstil

³⁸⁶ Faude (2007); S. 191.

³⁸⁷ cf. Zimmer (1971): S. 7.

³⁸⁸ ibid. S. 13.

³⁸⁹ Brackert, Helmut (1971): Nibelungenlied und Nationalgedanke. Zur Geschichte einer deutschen Ideologie; in: Ursula Henning und Herbert Kolb: *Mediaevalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor. München. S. 343–364. S. 344.

³⁹⁰ cf. Zimmer (1971): S. 15. Im Folgenden schließe ich mich Zimmers Argumentation an.

³⁹¹ ibid. S. 45.

³⁹² cf. Zimmer (1971): S. 46.

³⁹³ Leistner, Bernd (2001): *Von Goethe bis Mörike*. Nachworte zu deutschen Gedichten. Erkelenz. S. 62.

und -gestus verhindere jegliche Interpretationsmöglichkeit und kenne nur „das als geboten Verkündete“.³⁹⁴ Diese Alternativlosigkeit in der sprachlichen Darstellung liege in der Natur des „Auftraggebers“ begründet. Denn einem Großteil der Literatur gelte Gott selbst als Ursprung des deutschen Auftrags, wodurch sich folgerichtig ein imperativistischer Tonfall ergebe, vorgetragen von einem „religiös Entflammten“, der seine Aufgabe darin sehe, „eine heilige Pflicht zu erfüllen“.³⁹⁵

Wie diese heilige Pflicht ausgestaltet sein sollte, beschreibt Johann Gottlieb Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* aus dem Jahr 1808. Seines Erachtens liegt „der Keim der menschlichen Vervollkommnung am entschiedensten“ im deutschen Volk, dessen Untergang daher den Verlust jeglicher „Hoffnung des gesamten Menschengeschlechts auf Rettung aus der Tiefe seiner Übel“ bedeuten müsse.³⁹⁶ Ein Untergang der Deutschen hätte für ihn fatale Folgen, denn wenn das deutsche Volk versinkt, „so versinkt die ganze Menschheit mit“.³⁹⁷ Fichte greift im Weiteren auf Superlativ und Schöpfungsmetaphorik zurück: „Ihr sehet im Geiste dieses Geschlechts den deutschen Namen zum glorreichsten unter allen Völkern erhoben, ihr sehet diese Nation als Wiedergebärerin und Wiederherstellerin der Welt.“³⁹⁸

Diese Idee der *deutschen Sendung* zur Rettung und Erlösung der Welt ist ein Motiv, das bis 1945 äußerst präsent bleiben sollte. In Arndts *Geist der Zeit. Zweiter Teil* zeigt sich deutlich, wie die deutsche Nationalbewegung durch die Verknüpfung von religiösen und politischen Motiven gestärkt wurde:

Ein Volk zu sein, ein Gefühl zu haben für eine Sache, mit dem blutigen Schwert der Rache zusammenzulaufen, das ist die Religion unserer Zeit: durch diesen Glauben müßt ihr einträchtig und stark sein, durch diesen die Teufel und die Hölle überwinden [...] [D]as ist die höchste Religion, das Vaterland lieber zu haben als Herrn und Fürsten, als Väter und Mütter, als Weiber und Kinder [...] [D]as ist die höchste Religion, mit dem teuersten Blute zu bewahren, was durch das teuerste freieste Blut der Väter erworben ward. Dieses heilige Kreuz der Welterlösung, diese ewige Religion der Gemeinschaft und Herrlichkeit, die auch Christus gepredigt hat, macht zu eurem Banner und nach der Rache und Befreiung bringt unter grünen Eichen auf dem Altar des Vaterlandes dem schützenden Gott die fröhlichen Opfer.³⁹⁹

Hier zeigt sich beispielhaft, wie religiöse Motive und Patriotismus miteinander verschmolzen werden. So wird aus der Vaterlandsverehrung ein „die Wirklichkeit überschreitender

³⁹⁴ Leistner (2001): S. 63.

³⁹⁵ *ibid.*

³⁹⁶ Fichte, Johann Gottlieb (1808): *Reden an die deutsche Nation*. Berlin. S. 488 f.

³⁹⁷ *ibid.* S. 490.

³⁹⁸ *ibid.* S. 462.

³⁹⁹ Arndt, Ernst Moritz (1912): *Geist der Zeit. Zweiter Teil*; in: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): *Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen*. Bd. 7. Berlin. S. 85.

patriotischer ‚Glaube‘, in dem „die höchsten Werte patriotischen Fühlens [...] mit dem verklärten Schein des Heiligen belegt“ sind. Dadurch wird die „Erfahrung des Vaterlandes“ zum „Absoluten, ausgestattet mit der Faszination der Gottesnähe“ und ausgestattet mit dem Gefühl, über alles „Irdisch-Greifbare“ erhaben zu sein. All dies bringt die „Innerlichkeit des religiös-patriotischen Gefühls“ hervor.⁴⁰⁰ Eben dieses Gefühl wird von Arndt 1812 im *Kurzen Katechismus für teutsche Soldaten* beschrieben:

Freiheit und Vaterland sind ein erhabener Traum, eine überschwängliche Idee, die über die Erde hinausfliegt, ein heiliger und unbegreiflicher Wahn, den das Menschenherz nicht ergründet, weil er über den irdischen Menschen ist; das Ewige, das Unsterbliche, das Unermeßliche, wodurch wir Gott ähnlich, ergreift uns, macht uns zu Lehrern, zu Helden, zu Märtyrern, wann die Namen Vaterland und Freiheit mit aller süßesten Liebe und Treue durch unsere Seelen klingen.⁴⁰¹

Aus diesem Verständnis der besonderen Beziehung Gottes zu den Deutschen, ergibt sich die ab 1813 omnipräsente Losung *Gott mit uns*. Sie ist die „kürzeste Formel“ und der „bündigste Ausdruck“ der Befreiungskriege und prägte das Selbstverständnis der Deutschen bis zum Zweiten Weltkrieg.⁴⁰² Beispielhaft für dieses Verständnis ist folgender Ausschnitt aus Arndts 1812 verfasstem *Vaterlandslied*:

Der Gott, der Eisen wachsen ließ,
der wollte keine Knechte
[...]
So wollen wir, was Gott gewollt,
Mit rechter Treue halten.⁴⁰³

Der Konflikt zwischen Deutschland und Frankreich ist somit kein rein politisch-militärischer, es kommt ihm auch eine „metaphysische Dimension“ zu, indem der Konflikt zum „Ausdruck der heilsgeschichtlichen Rolle des deutschen Volkes in der Welt“ wird.⁴⁰⁴ Der Krieg um die Freiheit Deutschlands wird, beispielsweise 1813 bei Friedrich Gottlob Wetzel, zu einer Auseinandersetzung zwischen „Licht“ und „Finsternis“ stilisiert. Wetzel nennt die Franzosen „Weltverderber“ und „Völkertreiber“, bezeichnet sie als „Knechte, die uns die Hölle zugesandt“ und als „Teufel“, die Gott „vom Throne stürzen“ wollen – der Krieg der Deutschen gegen sie ist ihm ein „Krieg des Herrn“.⁴⁰⁵ An dieser Stelle tritt somit

⁴⁰⁰ Zimmer (1971): S. 24.

⁴⁰¹ Arndt, Ernst Moritz (1912): *Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten*; in: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): *Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen*. Bd. 10. Berlin . S. 113–129. S. 122. Im Folgenden zitiert als: „*Kurzer Katechismus*“.

⁴⁰² cf. Zimmer (1971): S. 24.

⁴⁰³ Arndt, Ernst Moritz (1912): *Vaterlandslied*; in: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): *Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen*. Bd. 1. Berlin. S. 100–101. S. 100 f.

⁴⁰⁴ Zimmer (1971): S. 51.

⁴⁰⁵ Wetzel, Friedrich Gottlob (1815): *Auf das Schwert in tapfrer Rechten*; in: Friedrich Gottlob Wetzel (Hg.): *Kriegs und Siegesjahr achtzehnhundert dreyzehn. Vierzig Lieder*. Leipzig. S. 13–15.

eine neue Dimension des Krieges zutage. Beim Kampf der Deutschen gegen die Fremdherrschaft Napoleons soll es um nichts Geringeres gehen als um die Verteidigung von Gottes Herrschaftsanspruch gegenüber dem leibhaftigen Teufel. Folgendes Gedicht Wetzels bringt diese neue Dimension besonders deutlich zum Ausdruck:

Denn dieser Krieg, er ist gewiß
Kein Krieg wie andre Kriege;
Hie streitet Licht und Finsternis,
Die Wahrheit mit der Lüge;
Hie tritt Gott selber auf den Plan
Und bindet mit dem Teufel an;
Das will der Krieg bedeuten;
Darin wir jetzo streiten.⁴⁰⁶

Weitere Literaten dieser Zeit bedienen sich einer Bildlichkeit, die offensichtlich der Offenbarung entlehnt ist, um die „Befreiungskriege zum apokalyptischen Endkampf“ zwischen einem „deutschen Gott“ und einem „französischen Teufel“ zu stilisieren.⁴⁰⁷ So schreibt Friedrich Rückert über die Völkerschlacht bei Leipzig: „Wie einst Tag und Nacht gerungen, / So rangen heute Licht und Finsternis“.⁴⁰⁸ Noch detaillierter beschreibt es Arndt 1814 in seinem Werk *Zur Feier des 18. Oktobers*:

Doch Gott vom hohen Himmel
Sah mit ins Schlachtgewimmel,
[...]
Er sprach das Wort der Rache:
Heut falle, falscher Drache!
Heut stehe, gute Sache!
Heut juble, deutscher Sieg!
Da fielen die Franzosen
Die falschen, die treulosen,
[...]
Es floh die giftige Schlange.⁴⁰⁹

Dietrich Eckart verwendet in seiner Beschreibung der Auseinandersetzung mit den Juden, wie noch gezeigt werden wird, dieselbe Bildsprache. Neben die bereits besprochenen Konzepte des deutschen Wesens, der deutschen Sendung für die Welt und des Bundes der Deutschen mit Gott im Kampf gegen den Teufel tritt zuletzt noch die Idee des Opfers und besonders des Opfermutes für das Vaterland. Der Opfertod auf dem Schlachtfeld für das Wohl der Heimat wurde zur Voraussetzung für den Sieg erklärt. Ein Konzept, das sich ebenso hartnäckig wie die zuvor genannten im Bewusstsein der Deutschen verankert, weil

⁴⁰⁶ Wetzels (1815): S. 19.

⁴⁰⁷ Zimmer (1971): S. 56.

⁴⁰⁸ Rückert, Friedrich (1841): Gedichte. Frankfurt am Main. S. 139.

⁴⁰⁹ Arndt, Ernst Moritz (1818): Zur Feier des 18. Oktober; in: Ernst Moritz Arndt (Hg.): Gedichte. Frankfurt am Main. Bd. 2. S. 254–257.

es zum Bestandteil der deutschen Identität erklärt wurde. Der *Tod fürs Vaterland* gehörte zu den zentralen Themen der patriotischen Lyrik der Befreiungskriege.⁴¹⁰ Max von Schenkendorf sieht in diesem Opfer die Reinigung des deutschen Wesens vom Einfluss des französischen Geistes:

Zu reinigen, zu sühnen
Den theuren deutschen Stamm,
Soll jeder sich erkühnen
und heißen Opferlamm.⁴¹¹

Ähnlich äußert sich auch Wetzel:

Für's Höchste fließt unser Blut,
Das Reich des Herrn zu schützen.
Ja, Gott, Gott hat uns das Heil der Welt
In dein und meine Hand gestellt;
Kreuzfahrer sind wir alle,
Und Märtyrer im Falle.⁴¹²

Und auch Arndt betrachtet es als Pflicht, speziell der Soldaten, „wann Fremde andringen und sein Land beschimpfen oder unterjochen wollen, freudig“ bereit zu sein, „seinen letzten Bluttröpfchen zu verspritzen, und keine andere Stimme“ zu hören als jene, die ruft: „[D]as Vaterland ist in Gefahr!“⁴¹³ Die Verpflichtung zum Opfertod nimmt in diesem Zusammenhang Anleihen beim Markus-Evangelium, in dem Jesus zu einer Menschenmenge über seine Jünger sagt: „Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen und des Evangeliums willen, wird es retten.“⁴¹⁴ Diese Textstelle kann als Aufruf zum Opfertod für einen höheren Zweck interpretiert werden, der ewiges Leben verheißt.⁴¹⁵

Neben den bereits erwähnten Literaten war es besonders Theodor Körner, der das Weltbild dieser „Dichter-Patrioten“⁴¹⁶ am treffendsten verkörperte. Körner schloss sich im März 1813 in Breslau den *Schwarzen Jägern* unter Major von Lützow an, dessen Freikorps gegen die Besetzung der Franzosen kämpfte. Körner starb, während die Kämpfe andauer-

⁴¹⁰ cf. Zimmer (1971): S. 59.

⁴¹¹ zitiert nach: ibid. S. 62.

⁴¹² Wetzel, Friedrich Gottlob: Gesammelte Gedichte und Nachlaß. Leipzig. S. 197.

⁴¹³ „Kurzer Katechismus“ S. 119.

⁴¹⁴ Mk 8,35. Alle Bibelstellen, die nicht direkt aus Zitaten von Dietrich Eckart oder Adolf Hitler stammen, sind aus einer Bibel der *Revidierten Elberfelder Übersetzung* entnommen. Stellen, die aus einer anderen Übersetzung stammen, sind als solche gesondert ausgewiesen.

⁴¹⁵ Ich vermute allerdings, dass diese Auslegung am eigentlichen Inhalt vorbei geht und dass *sein Leben verlieren* eher im Sinne von *sein altes Leben aufgeben* zu interpretieren ist. Es ginge also darum, sein Leben voll und ganz dem Evangelium zu widmen.

⁴¹⁶ Zimmer (1971): S. 69.

ten, im August 1813.⁴¹⁷ Der Inhalt seines 1814 posthum veröffentlichten Gedichtbandes *Leyer und Schwert* ist beispielhaft für die Dichtung der Befreiungskriege. Er beschreibt das spezifisch deutsche Wesen und das deutsche Verständnis des Volksbegriffs: „Uns knüpft der Sprache heilig Band, / Uns knüpft ein Gott, ein Vaterland, / Ein treues deutsches Blut.“⁴¹⁸ Diese Zeilen machen deutlich, dass sich die Einheit des deutschen Volkes über Sprache, Glauben und Blut – also Abstammung – definierte. Um dem Ruf des Vaterlandes „nach seiner Freiheit“ zu folgen, um die Hoffnung „auf des großen Gottes Rache“⁴¹⁹ zu erfüllen und um den „Kreuzzug“ eines „heiligen Krieg[s]“⁴²⁰ gegen den französischen Feind zu gewinnen – gegen den „Tyran“, der „Recht, Sitte, Tugend, Glauben und Gewissen / [...] aus deiner Brust gerissen hat“ –, beschwört Körner den Opfermut des deutschen Volkes: „Frisch auf, mein Volk! / [...] / Wasch’ die Erde, / dein deutsches Land mit deinem Blute rein!“⁴²¹ „Bekämpfen wir in freudiger Schlacht“ die „schändlichste Tyrannenmacht“, denn „Gott hilft uns im gerechten Krieg“ – „das ist des Blutes Wert“.⁴²² Sein Gedicht *Aufruf* schließt folgendermaßen:

So betet, daß die alte Kraft erwache,
 Daß wir dastehn, das alte Volk des Sieges,
 Die Märtyrer der heiligen deutschen Sache.
 O ruft sie an als Genien der Rache,
 Als gute Engel des gerechten Kriegs
 [...]
 Der Himmel hilft, die Hölle muss uns weichen!⁴²³

So wird aus dem Krieg ein „Gottesdienst einer Gemeinde der Heiligen [...], die [...] ihre märtyrerhafte Todesbereitschaft im Widerstand gegen das Reich des Bösen zu beweisen bereit ist“.⁴²⁴ Wie dieses Beispiel zeigt, liegt der Beitrag der Literaten der Befreiungskriege zum deutschen Nationalgefühl in ihrer „religiös-patriotischen Haltung“, die mit ihrem

⁴¹⁷ Weiteres zu Körner findet sich in:

Johnston, Otto W. (1990): Der deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms. Stuttgart. — Weber, Ernst (1999): Theodor Körners Kriegsdichtung und ihre Rezeption im Kontext des reformpolitischen Bellizismus der Befreiungslyrik; in: Johannes Kunisch und Herfried Münkler (Hg.): Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Berlin, S. 285–326. — Jöst, Erhard (2015): Opfertod fürs Vaterland. Der literarische Agitator Theodor Körner; in: Claudia Glunz und Thomas F. Schneider (Hg.): Dichtung und Wahrheit. Literarische Kriegsverarbeitung vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Göttingen. S. 7–40.

⁴¹⁸ Körner, Theodor (1814): Jägerlied; in: Theodor Körner (Hg.): *Leyer und Schwert*. Berlin. S. 43 f.

⁴¹⁹ Körner, Theodor (1814): Mein Vaterland; in: Theodor Körner (Hg.): *Leyer und Schwert*. Berlin. S. 24 f.

⁴²⁰ Körner, Theodor (1814): Aufruf; in: Theodor Körner (Hg.): *Leyer und Schwert*. Berlin. S. 37–39. S. 37.

⁴²¹ *ibid.*

⁴²² „Jägerlied“ S. 44.

⁴²³ „Aufruf“ S. 39.

⁴²⁴ Zimmer (1971): S. 63.

Appell an „Herz und Gefühl“ die „Nation als Einwirkung“ eines „von oben kommenden Geistes“ beschreibt, der sich „in die Herzen der Menschen senkt“. Dies ist die Grundlage für „das deutsche Nationalbewusstsein, wie es sich 1813 erstmals im politischen Raum äußerte“.⁴²⁵

Die Sonderrolle der Deutschen in der Geschichte liegt somit insbesondere in ihrem Verhältnis zu Gott begründet. Man versteht sich als ein auserwähltes Volk, das 1813 – nach einer Phase selbstverschuldeten Leidens durch die Kooperation mit Napoleon und die Adaption französischer Werte – seine „nationale ‚Auferstehung‘ erlebt, um [...] seine heilsgeschichtliche Sendung zu erfüllen“. Die Sendung aber besteht darin, „die Welt mit Hilfe des deutschen Gottes vom Bösen zu befreien“, das durch „Napoleon und den französischen Geist“ vermeintlich die Bühne der Welt betreten hat.⁴²⁶ Arndt bezeichnet Napoleon dementsprechend als einen „tückische[n] und grausame[n] Tyrann“, der als „rechtes Abbild des Satans und der Hölle“ mit „zügellose[m] und unersättliche[m] Grimm“ wüte. Als „Herr der treulosen und hinterlistigen Franzosen“ habe er „durch Ränke, Listen, Lügen und Gewalt viele Länder und Völker verheert und geplündert“. Nur mit „Trug und Hinterlist“ sei es ihm gelungen, die deutschen Herren und Fürsten gegeneinander zu „empöre[n] und [zu] entzweie[n]“, sodass diese schließlich alles getan hätten, was „der fremde Wüterich ihnen gebot“.⁴²⁷ So stritten überhaupt die „räuberisch[en] und grausam[en]“ Franzosen nach Arndt nicht für „Recht und Freiheit, sondern für Raub und Gewinn“.⁴²⁸

Die politisch-diplomatische Situation des Jahres 1813 wird somit in Deutschland „jedes politisch-militärischen Charakters enthoben“; sie ist „moralisch und universell“, der Feind ist kein „politischer, sondern [...] ein moralischer“.⁴²⁹ In der Konsequenz wird „der Krieg der Deutschen zum Kreuzzug für eine Idee“, wird zum „Kampf gegen das Böse schlechthin, das in den Franzosen, und zwar nicht nur in ihrer Weltherrschaft, sondern auch in ihrem Geist und Wesen überhaupt seine irdische Verkörperung erfahren habe.“⁴³⁰ Gegen die Franzosen zu kämpfen, wird geradezu mit der heilsgeschichtlichen Sendung des deutschen Volkes gleichgesetzt. Durch den schlussendlichen Sieg gegen Napoleon findet die Idee eines „deutschen Gottes“ ihre vermeintliche Bestätigung.

⁴²⁵ Zimmer (1971): S. 17.

⁴²⁶ ibid. S. 70.

⁴²⁷ „Kurzer Katechismus“ S. 117–119.

⁴²⁸ ibid. S. 128.

⁴²⁹ Zimmer (1971): S. 57.

⁴³⁰ ibid.

Die „Totschlaglyrik“ der Befreiungskriege war beispielhaft für den Hass und das außenpolitische Aggressionspotential der Nationalbewegung der Zeit.⁴³¹ Ihre Verfasser waren die Vorläufer eines „integralen Nationalismus“, der dann am Ende des 19. Jahrhunderts seine Jünger zur „Gewaltanwendung gegen Andersgläubige“ in- und außerhalb der Volksgemeinschaft aufrief. Sein Schatten reichte über die Weimarer Republik hinaus und bis tief ins Dritte Reich hinein.⁴³²

4.2. Die deutsche Nation als emotionale Heimat: Vom linken zum rechten Nationalismus

Der nächste entscheidende Entwicklungsschritt des deutschen Nationalismus bestand in seiner Wandlung von einer progressiven zu einer konservativen Ideologie. So ist für Heinrich August Winkler die „Gleichsetzung der Begriffe ‚national‘ und ‚rechts‘“ die Folge des „Funktionswandels der nationalen Parole“: Der Nationalismus wandelte sich von einer „linken“ in eine „rechte“ Integrationsideologie.⁴³³ Ursache dieses Wandels war die Gründung des Deutschen Reiches im Spiegelsaal von Versailles 1871 und im Speziellen die konservative Wende der Jahre 1878/79. Die deutsche Nationalbewegung hatte 1871 gesiegt, sie war fortan alleinige „Trägerin und Verkörperung des deutschen Nationalismus“. Doch ihr Ziel der deutschen Einheit im Nationalstaat war erreicht. Was also wurde aus einer Bewegung, die ihr Hauptziel erreicht hatte? Oder mit Nipperdeys Worten: „Was geschah, wenn das, wogegen man gekämpft hatte, die deutsche Teilung und der deutsche Staatenpartikularismus, verschwunden war?“ Seine Antwort lautet: „Der Nationalismus blieb und wuchs und änderte sich.“⁴³⁴ Im Zuge dessen wurde die gesamte Sozialisation der Menschen ab 1871 nationalisiert. In allen Bereichen des öffentlichen und privaten Lebens wurde „nationales Bewußtsein vermittelt und geschaffen, nationale Zusammengehörigkeit, ja ‚die Nation‘ erfahrbar gemacht“. Hinzu kamen die Auswirkungen einer „spezifisch

⁴³¹ cf. Schulze (1994): S. 201.

⁴³² *ibid.* S. 267.

⁴³³ Winkler, Heinrich August (1978): Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79; in: *Geschichte und Gesellschaft* 4. S. 5–28. S. 5.

⁴³⁴ Nipperdey (1995): S. 251.

nationalstaatlichen Symbolik“, durch die „Werte und Normen, [...] Handlungsimperative und Mythen“ verinnerlicht wurden.⁴³⁵

Seit der Reichsgründung also entwickelte sich der Nationalismus in Deutschland von einer eher progressiven Freiheitsideologie, die sich gegen die kleinstaatliche Zersplitterung und gegen die Unterdrückung durch absolutistische Herrscher und Napoleon richtete, zu einer radikal konservativen Bewegung, die den Zusammenhalt aller nationalen Kräfte forderte, um den Einfluss des neu gegründeten Staates gegen alle Feinde im Innern und Äußern, nicht bloß zu erhalten, sondern weiter zu stärken.

Winklers These eines Entwicklungsprozesses vom linken zum rechten Nationalismus ist gleichwohl nicht unumstritten und wird beispielsweise von Barbara Vogel äußerst skeptisch betrachtet. Sie betont die Ambivalenz des Nationalismus, der nicht nur eine neue Identität in Form eines neuen Wir-Bewusstseins gestiftet habe, sondern der bereits vor der von Winkler beschriebenen Zeitenwende der Jahre 1878/79 Minderheiten für minderberechtigt und minderwertig erachtet habe.⁴³⁶ Die Befreiungskriege seien außerdem nicht nur zum Zwecke der Befreiung von Napoleon geführt worden, sondern in ihrem Verlauf auch zum Zwecke einer Befreiung von den französischen Freiheits- und Gleichheitsideen von 1789 geführt worden. Diese „antiemanzipatorische Schubkraft“ sei letztlich auch der Grund für den Erfolg der Restauration auf und nach dem Wiener Kongress gewesen.⁴³⁷

Grundsätzlich ist der These einer Gleichzeitigkeit von einem eher progressiven, liberalen Nationalismus, der Partizipation und Freiheit verhieß, und einem ausgrenzenden, militaristisch-konservativen Nationalismus zuzustimmen, denn der Nationalismus zeigte bereits früh seine Janusköpfigkeit. Auf der einen Seite besaß er den Charakter einer „liberaloppositionelle[n] Emanzipationsideologie, die gleichberechtigten Staatsbürgern [...] ein freieres Leben im Nationalstaat in Harmonie mit den anderen europäischen Nationalstaaten versprach“; auf der anderen Seite schürte er jedoch auch „potentiell gefährliche Phobien und Feindbilder, wie den Franzosenhaß, die Dämonisierung Napoleons als Universaldespot [...] und] die teutomatische Verachtung ‚undeutschen‘

⁴³⁵ Wehler, Hans Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges. 1849–1914. Bd. 3. München. S. 950.

⁴³⁶ cf. Vogel, Barbara (1992): Vom linken zum rechten Nationalismus. Bemerkungen zu einer Forschungsthese; in: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main. S. 97–110. S. 106.

⁴³⁷ ibid. S. 109.

Wesens“ – die Auswüchse der Befreiungskriege verdeutlichten dies.⁴³⁸ Jedoch ist innerhalb des Nationalismus eine Entwicklung zu erkennen, die in einem vollkommenen Übergewicht des rechten oder konservativen Nationalismus endet, wie es Winkler geschildert hat.

Am Anfang war der Nationalismus ein Phänomen, dessen gedoppelter Ruf nach Einheit und Freiheit seine politische Heimat zunächst im Liberalismus des beginnenden 19. Jahrhunderts fand. Die Idee eines Nationalstaates war ursprünglich ein oppositionelles Programm gegen die – teilweise noch immer absolutistisch regierten – Kleinstaaten. Das Ziel der nationalen Einheit diente dazu, die Menschen gegen eine jede als „innere oder äußere Fremdherrschaft wahrgenommene Macht“ zu mobilisieren;⁴³⁹ sie sollten motiviert werden, sich gegen das Fremde zur Wehr zu setzen. Die nationale Einheit war also gegen die absolutistische Herrschaft der Fürsten in den deutschen Teilstaaten ebenso wie gegen die französische Expansionspolitik gen Osten gerichtet.

Die Idee einer Nation, in der jeder Bürger über politische, mindestens aber soziale, Teilhabe verfügt, musste aufgrund des monarchischen Systems und des weiterhin bestehenden ständestaatlichen Prinzips eine reine Utopie bleiben. Um dennoch die Menschen homogenisieren zu können, wurde auf ihre gemeinsame Abstammung und Kultur zurückgegriffen.⁴⁴⁰ Dies führte dazu, dass sich der deutsche Nationalismus, anders als der „Staatsnationalismus“ der Franzosen oder der Schweizer, nicht auf „Wille und Bekenntnis“, sondern auf die „gemeinsame Herkunft“, das geteilte „geschichtliche Schicksal“ und die „gemeinsame Kultur und [...] Sprache“ bezog.⁴⁴¹

In seiner Frühphase wandte sich der deutsche Nationalismus dabei als „frühliberale Emanzipationsideologie“ gegen die „Vormacht des Adels“, gegen die „altständische Versteinigung sozialer Ungleichheit“ und „forderte die Befreiung von allen erstickenden Traditionen“. An die Entstehung der Nationalstaaten war die Hoffnung geknüpft, die Staaten würden künftig friedlich und harmonisch miteinander kooperieren, da die Hauptgründe für Kriege, nämlich Monarchenehrgeiz und Adelsehre, wegfallen würden.⁴⁴²

⁴³⁸ Wehler, Hans Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der Reformationsära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815–1845/49. Bd. 2. München. S. 395.

⁴³⁹ Schreyer, Bernhard (2008): Die „Nation“ als Zauberwort der Moderne. Würzburg. S. 90.

⁴⁴⁰ cf. *ibid.* S. 178.

⁴⁴¹ Nipperdey (1995): S. 252.

⁴⁴² cf. Wehler, Hans Ulrich (2008): Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära. 1700–1815. Bd. 1. München. S. 511. Alle Zitate *ibid.*

Die Anfänge dieser Entwicklung lagen in der Aufklärung, die im 18. Jahrhundert einsetzte. Sie lehnte sich auf gegen Tradition, Gehorsam und Religion und bildete die Keimzelle für die Grundstruktur des Liberalismus als Befreiungsideologie. Die Forderung des liberal-nationalen Denkens nach individuellen politischen Teilhaberechten im Staat – ob exklusiv für die Bildungs- und Besitzelite des Bürgertums erhoben oder auch für breitere Bevölkerungsschichten – war durchaus ein Schritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit im Sinne von Kants Aufklärungsdefinition. Dabei verbanden sich die dazu notwendigen politischen Reformen – etwa Meinungs- und Pressefreiheit, neuartiges Wahlrecht und Parlamentarisierung – mit der nationalen Parole. Dem althergebrachten monarchischen Prinzip wurde also das Prinzip der Zustimmung der Bürger zur politischen Ordnung gegenübergestellt.⁴⁴³

Blieb der deutsche Nationalismus in den 1790er und 1800er Jahren im Wesentlichen ein „elitärer Intellektuellenzirkel“,⁴⁴⁴ änderte sich dies durch das Ereignis der Napoleonischen Kriege spürbar. Die Veränderungen, die die Napoleonischen Kriege herbeigeführt hatten, entwickelten „neuartige Sprengkräfte“. Die „Auflösung des tausendjährigen Heiligen Römischen Reiches, die Zerstörung und Neubildung deutscher Staaten, [...] die Ausdehnung der französischen Hegemonialmacht“ und die Fremdherrschaft durch den „Universaldespoten“ Napoleon waren die wichtigsten Ergebnisse der Napoleonischen Kriege.⁴⁴⁵

Sie führten nach Wehler dazu, dass die „Glaubwürdigkeit der überkommenen Herrschaftsbasis und der Gesellschaftshierarchie, die weltlichen und geistlichen Loyalitätsbände“ ebenso wie „die handlungsorientierenden Werte- und Normensysteme“ nachhaltig erschüttert wurden.⁴⁴⁶ Ziel des daraus entspringenden Nationalismus sei es gewesen, die Überlieferung und das Gottesgnadentum der Fürsten nicht länger unreflektiert hinzunehmen, sondern stattdessen einen „Konsens der zur Nation vereinten Staatsbürger“ zu erzielen. Die anhaltende Integrationskrise habe durch die einheitsstiftende Kraft des Nationalismus und des Nationalstaates gemeistert werden sollen. So habe der nationale Staat die Kirche als diejenige Instanz abgelöst, die exklusive Loyalität beanspruchen konnte, und sei dadurch zur alleinigen Sinngebungs- und Rechtfertigungsinstanz des nachrevolutionären Menschen erhoben worden. Der Nationalismus wurde so zum

⁴⁴³ cf. Schreyer, Bernhard (2008): Die „Nation“ als Zauberwort der Moderne. Würzburg. S. 94 f.

⁴⁴⁴ Wehler (2008b): S. 394.

⁴⁴⁵ Wehler (2008a): S. 507.

⁴⁴⁶ ibid.

Hauptintegrationsmechanismus aller Interessen und Werte.⁴⁴⁷ Um diese angestrebten nationalistischen Veränderungen zu unterbinden, habe das Restaurationsregime nach dem Wiener Kongress mit kompromissloser Selbstverteidigung auf alle liberalen und konstitutionellen Forderungen des Nationalismus reagiert, um die alte Ordnung wiederherzustellen.⁴⁴⁸

Die Hoffnung auf einen nationalen Zentralstaat war nämlich zuallererst eine Bedrohung für die Machtbasis der immer noch herrschenden Fürsten. Obwohl die Idee der Nation ein Leitbild der Liberalen in den 1830er Jahren war, obwohl die Durchsetzung des Nationalstaates zu ihren Zielen gehörte, kippte die nationale Forderung bald nach rechts. Es blieb nicht bei der liberalen Vorstellung von einer Nation als einem „Rechts- und Machtstaat zur Sicherung der bürgerlichen Gesellschaft nach innen und für ihre Darstellung nach außen“.⁴⁴⁹

Der entscheidende Auslöser dafür, dass sich eine „nationale Stimmungskampagne quer durch alle Schichten und Klassen der Bevölkerung ausbreitete“, war jedoch erst mit der deutsch-französischen Rheinkrise von 1840 gekommen. Getrieben von einem „annexionistische[n] Chauvinismus“, richtete Frankreich den Blick auf das linke Rheinufer, „das als ‚natürliche‘ französische Ostgrenze die Wiedergutmachung bedeuten sollte“.⁴⁵⁰ Die französischen Ansprüche riefen in Deutschland umgehend die Erinnerung an den napoleonischen Expansionismus hervor, wobei sich deutlich die Integrationskraft der Nationalideologie zeigte. Wehler nennt dieses Ereignis den „Markstein der gesamten nationalen Bewusstseinsbildung“.⁴⁵¹ Es formte den Nationalismus zu einer gesellschaftlichen Kraft, welche nun erstmals sogar von den Regierungen und Fürsten unterstützt wurde, in Form von Appellen an die nationale Gesinnung der Bevölkerung. Der Schriftsteller Adolph Stahr schrieb in jener Zeit:

Wir besitzen jetzt Nationalgefühl, [...] wenn wir auch noch keine Nation sind. Aber dieses Nationalgefühl, erworben und erkämpft [...] in den Befreiungskriegen gegen den entarteten Erben der Revolution, ist die Knospe, deren Dasein uns das Werden der Blüte und Frucht verheißt. [...] Die Sehnsucht, eine Nation von „welthistorischer Geltung“ zu werden, ist erwacht, sie zu fördern, strebt und dient bewußt und unbewußt Alles, was an Ereignissen und Begebenheiten das Leben der Gegenwart belebt. [...] Der Gedanke eines einigen, großen, freien

⁴⁴⁷ cf. Wehler (2008a): S. 508.

⁴⁴⁸ cf. Wehler (2008b): S. 397.

⁴⁴⁹ Dann, Otto (1996): Nation und Nationalismus in Deutschland: 1770–1990. München. S. 113.

⁴⁵⁰ cf. Wehler (2008b): S. 398.

⁴⁵¹ cf. ibid. S. 399.

Deutschlands, noch vor einem Jahrzehend zum Hochverrath gestempelt, hat den Weg zu den Thronen und seine Verkündigung aus dem Munde der Könige gefunden.⁴⁵²

Bis zur Reichsgründung blieb die nationale Parole aber vor allem Ausdruck einer bürgerlichen Emanzipationsbestrebung, deren politische Hauptträger bei den Liberalen beheimatet waren. Der Wunsch nach nationaler Einheit richtete sich hauptsächlich gegen den Landadel, der als Träger der partikularstaatlichen Zersplitterung galt. Das Bürgertum hingegen sah sich als „Verkörperung der deutschen Einheit“, insbesondere sein intellektueller Teil als Schöpfer dessen, was als deutsche Nationalkultur galt. Die Industriellen dieser Schicht sahen in der nationalen Einheit die Voraussetzung dafür, einen geeinten nationalen Staat sowie einen einheitlichen Wirtschaftsraum zu schaffen. Ihr Argument gewann im Zuge der Industrialisierung stetig an Bedeutung und beide Parolen für die Forderung der nationalen Einheit wurden von Anhängern des liberalen Bürgertums in ganz Deutschland geteilt.⁴⁵³

In einer Zeit großer politischer und gesellschaftlicher Veränderungen bot der Nationalismus eine neue Legitimationsbasis staatlicher Herrschaft, die deutlich attraktiver schien, als die „brüchige Lehre vom fürstlichen Gottesgnadentum [... und] dem traditionellen Paternalismus des ständisch-spätfeudalen Privilegiensystems“.⁴⁵⁴ Die nationale Einigung sollte dabei alle Deutschen in einen modernen Gesellschaftsverband integrieren und so die partikularstaatliche Fragmentierung überwinden, um die nationalen Kräfte zu bündeln und direkten Zugriff auf die Nationsgenossen zu erhalten, die als Schüler, Rekruten und Steuerzahler vom Staat erfasst werden sollten. Der Nationalismus versprach jedem Deutschen eine neue, gemeinsame Identität, die an die Stelle ihrer „anachronistischen Prägung durch die historischen Staaten und Dynastien, Städte und Regionen“ treten sollte. Die Grundlage dieser neuen Identität sollte die Tradition der „Volksnation“ sein, die auf der „homogenen Abstammungsgemeinschaft und der deutschen ‚Kulturnation‘“ basierte und durch die „gemeinsame Tradition, insbesondere der Sprache, der Literatur und der kollektiven Erinnerung, zusammengehalten“ wurde.⁴⁵⁵

Zwar trug die Gesetzgebung der Jahre 1866 bis 1878 eine deutlich liberale Handschrift: neu erlassene Justizgesetze, Münzreform, „einheitliche Ordnung des Bankenwesens“, „Gesetze über das Heimatwesen und den Gewerbebetrieb“, gesetzliche „Ordnung des

⁴⁵² Stahr, Adolph (1845): Kleine Schriften zur Kritik der Literatur und Kunst. Erster Teil. Oldenburg. S. 147 f.

⁴⁵³ cf. Winkler (1978): S. 5.

⁴⁵⁴ cf. Wehler (2008c): S. 941.

⁴⁵⁵ cf. ibid. S. 942.

Kriegsdienstes und der Heeresverfassung“ und Zivilehe.⁴⁵⁶ Aber nichtsdestoweniger diente der Nationalliberalismus dem Bürgertum in den Jahren 1871–1878 vornehmlich als „ideologische[s] Vehikel“, um den eigenen Anspruch, die „legitime Mehrheit“ zu sein, abzusichern.⁴⁵⁷ Denn obwohl das Bürgertum eines seiner beiden Hauptziele, nämlich die nationale Einheit, mit der Reichsgründung von 1871 erreicht hatte, sah es sich weiterhin in seiner gesellschaftlichen Stellung bedroht.

Der Börsenkrach von 1873 und die anschließende schwache wirtschaftliche Entwicklung waren Auslöser für die Agitation konservativer Kreise gegen die fortschreitende Industrialisierung, die von den Liberalen durch ihre Forderung nach Gewerbefreiheit unterstützt wurde. Die Konservativen dagegen machten Gewerbefreiheit und wuchernde internationale Spekulation für die ökonomischen Probleme verantwortlich.⁴⁵⁸ Ab Mitte der 1870er Jahre wurden die Probleme zudem immer entschiedener und radikaler mit dem Wirken von Juden in Verbindung gebracht. So sah die *Neue Preussische Zeitung*, ein Organ der konservativen Oberschicht, eine direkte Verbindung zwischen Liberalismus und neuartiger Finanzwirtschaft sowie dem ihres Erachtens schädlichen jüdischen Einfluss. Sie meinte eine vom Liberalismus geförderte, fortschreitende „Verjudung“ festzustellen: Die Abhängigkeit von „Geldleuten“ werde immer größer und von diesen seien die meisten jüdischer Abstammung. Aus diesem Grund schädige der Liberalismus das deutsche Volk sowohl geistig als auch materiell und führe einen Verlust der nationalen deutschen Kraft herbei.⁴⁵⁹ Hier zeigen sich bereits die Grundzüge der späteren Verknüpfung antisemitischer und antikapitalistischer Propaganda.

Des Weiteren wandte sich die innenpolitische Stoßrichtung des Nationalismus der Zeit gegen drei Bevölkerungsgruppen: Neben der fortwährenden Agitation gegen die „feudale Trägerschicht des ‚spezifischen Preußentums‘“ richtete er sich verstärkt gegen die „Ultramontanen“ sowie die Sozialisten.⁴⁶⁰ Für die Liberalen schwand die Bedeutung der Interessen der Grundbesitzer in demselben Maße, in dem die Industrie an Bedeutung gewann. Den Katholiken wurde vorgeworfen, dass ihre Loyalität eher Rom als dem Deutschen Reich gelte, und man war überzeugt, dass der „Kampf gegen die schwarze Schar der vaterlandlosen Römlinge [...] schwerer und langwieriger sein würde als der gegen den Erb-

⁴⁵⁶ Eduard Lasker zitiert nach: Winkler (1978): S. 10.

⁴⁵⁷ *ibid.* S. 11.

⁴⁵⁸ *cf. ibid.* S. 14.

⁴⁵⁹ *cf.* Die *Neue Preussische Zeitung* vom 15. und 21. 8. 1875; zitiert nach: Winkler (1978): S. 15.

⁴⁶⁰ Winkler, Heinrich August (1978): Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79; in: *Geschichte und Gesellschaft* 4. S. 5–28. S. 11.

feind jenseits des Rheins“. Die Sozialisten und die Bewegung der Sozialdemokratie wurden aufgrund ihres Bekenntnisses zum Internationalismus ebenfalls zum Reichsfeind deklariert. Ihre, vermeintlich weltweite, Ablehnung der bestehenden bürgerlichen Ordnung brachte ihnen den Vorwurf ein, die „Grundlagen eines jeden Staates und jeder Gesellschaft anzugreifen“. ⁴⁶¹

Diese antikatholische, säkulare und speziell antisozialistische Richtung des Nationalismus blieb eine Konstante im Kaiserreich. Die genannten Gruppen waren die Feinde innerhalb der eigenen Bevölkerung. Indem sie bekämpft wurden, wurde die „Verschärfung von Identitäts-, Homogenitäts- und Konfessionsforderungen“, die eine direkte Folge der Nationalstaatsgründung von 1871 waren, weiter vorangetrieben. ⁴⁶² Um die Einheit der Bevölkerung der einzelnen deutschen Teilstaaten zu einem deutschen Volk herzustellen, wurden von der Obrigkeit „staatlich sanktionierte, sekundäre Integrationsmechanismen“ vorangetrieben. ⁴⁶³ Teil dieser Mechanismen waren die Identifikation mit der Nation und der Kampf gegen die vermeintlichen Reichsfeinde im In- und Ausland. Im Kern aber waren diese Mechanismen lediglich die „antiliberalen und militärische Ersatzlösung“ für das Scheitern einer primären Integration, die durch eine „Fundamentaldemokratisierung von Staat und Gesellschaft“ von unten nach oben hätte erfolgen müssen. ⁴⁶⁴

So wurden die traditionell antifeudalen Bestrebungen des Liberalismus um antiklerikale und antisozialistische Komponenten erweitert. Obwohl sich in der antifeudalen Haltung noch Modernisierungstendenzen widerspiegeln, diente die „antisozialistische Begründung der nationalen Parole“ einzig und allein dazu, dem bürgerlichen Interesse am Erhalt des gesellschaftlichen Status quo zu entsprechen. Die antiklerikale Agitation war sowohl von der Tradition „liberalen Aufklärungs- und Fortschrittdenkens“ geprägt als auch vom Kampf gegen eine „mittelalterliche Rückständigkeit“. ⁴⁶⁵

Die beiden Attentate auf Kaiser Wilhelm I. im Mai und Juni 1878 wirkten als Katalysator für die ständige Furcht vor Sozialismus und Revolution und wurden entsprechend instrumentalisiert. Jene Furcht wurde seitdem „endgültig zum integrierenden Bestandteil“ eines spezifisch rechten Nationalismus. Dieser richtete sich fortan hauptsächlich gegen den

⁴⁶¹ Die „National-Zeitung“ vom 21. 10. 1876; zitiert nach: Winkler, Heinrich August (1978): Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79; in: *Geschichte und Gesellschaft* 4. S. 5–28. S. 12.

⁴⁶² Nipperdey (1995): S. 255.

⁴⁶³ Wendt, Bernd Jürgen (1992): Einleitung; in: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main. S. 7–24. S. 13.

⁴⁶⁴ Wendt (1992a): S. 14.

⁴⁶⁵ Winkler (1978): S. 12.

„wirklichen oder vermeintlichen Internationalismus in Linksliberalismus und Sozialdemokratie“. Die Furcht vor sozialen Unruhen zementierte ferner die Ablehnung sämtlicher sozialen Veränderungen.⁴⁶⁶ Doch damit war der Zusammenhang der früheren national-liberalen, gedoppelten Urforderung nach Einheit und Freiheit endgültig zerstört. In Bezug auf die Seite der Einheit wurde das Kaiserreich zwar „als Erfüllung der deutschen Geschichte verstanden“, in Bezug auf die innere Freiheit blieb es jedoch „ein unfertiges, unbefriedigendes, ja die liberalen Grundprinzipien verleugnendes Verfassungsgebilde“.⁴⁶⁷ Diese Entwicklung ermöglichte es den Deutschkonservativen, sich mithilfe geschickter Instrumentalisierung des Nationalismus auf eine breitere soziale Basis zu stellen und den Nationalliberalen die Position als führende Volkspartei streitig zu machen.⁴⁶⁸

Was laut Winkler mit der Gründung des Deutschen Reiches 1871 in Versailles seinen Anfang nahm, endete in dieser *konservativen Wende* der Jahre 1878/79. Dieses Ende der liberalen Ära war eine entscheidende Weichenstellung für die zukünftige Ausrichtung des Deutschen Reiches. Der Einfluss der Liberalen und aller übrigen reformwilligen Kräfte wurde während des weiteren Bestehens des Deutschen Reiches weitgehend marginalisiert.⁴⁶⁹

Mit der Wende von 1878/79 also geht die liberale Phase des neuen Deutschen Reiches zu Ende. Nipperdey sieht darin zwar keine „zweite Reichsgründung“, bezeichnet die Ereignisse aber doch als „epochale Wendung“⁴⁷⁰ für die Entwicklung des Nationalismus. „Die liberale Phase des Reichsausbaus ist zu Ende, und damit dessen liberale Perspektive. Der Liberalismus hat verloren.“⁴⁷¹ Die Bedeutung dieser Zäsur kann für Wehler aufgrund ihrer „zeitgenössischen und ihrer prinzipiellen Bedeutung [...] kaum überschätzt werden“.⁴⁷² Er bezeichnet den Begriff der *zweiten Reichsgründung* zwar als überpointiert, sieht im Ende der liberalen Ära jedoch eine „außerordentlich langlebige, folgeschwere innenpolitische Weichenstellung [...] zugunsten einer konservativen Regierungsbündnis der Parteien und Interessenverbände“.⁴⁷³ So hatte die Politik Bismarcks mit der Ideenwelt des Liberalismus, aus der doch die Idee des Nationalstaats hervorgegangen war, spätestens

⁴⁶⁶ cf. Winkler (1978): S. 17. Alle Zitate *ibid.*

⁴⁶⁷ Schieder, Theodor (1992): Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat. Göttingen. S. 19.

⁴⁶⁸ cf. Winkler (1978): S. 15.

⁴⁶⁹ cf. Ullmann, Hans-Peter (1995): Das deutsche Kaiserreich 1871–1918. Frankfurt am Main. S. 76.

⁴⁷⁰ Nipperdey (1995): S. 382.

⁴⁷¹ *ibid.* S. 406.

⁴⁷² Ullrich, Volker (2007): Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main. S. 53.

⁴⁷³ Wehler (2008c): S. 934.

1878/79 endgültig gebrochen. Ludwig Bamberger gehörte zu jenen, die diese Veränderung beklagten:

Das nationale Banner in der Hand der preußischen Ultras und der sächsischen Zünftler ist die Karikatur dessen, was es einst bedeutet hat, und diese Karikatur ist ganz einfach so zustande gekommen, daß die überwundenen Gegner sich das abgelegte Kleid des Siegers angeeignet und dasselbe nach ihrer Fassung gewendet, aufgefärbt und zurechtgestutzt haben, um als die lachenden Erben der nationalen Bewegung einherstolzieren zu können.⁴⁷⁴

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die „Diskreditierung liberaler Werte in Politik, Wirtschaft und Weltanschauung“ in der Sozialistengesetzgebung und in den ihr folgenden staatlichen Repressionen gegen vermeintliche Reichsfeinde deutlich sichtbar wurde.⁴⁷⁵

Waren die ersten Jahre nach der Reichsgründung noch durch eine liberale Gesetzgebung geprägt, so benutzte Bismarck ab diesem Zeitpunkt die Sozialistengesetze und den Übergang zum Schutzzoll dazu, das „Übergewicht des Liberalismus“ zu brechen und die konservativen Kräfte zu stärken.⁴⁷⁶ Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Zunächst ist anzumerken, dass alle Bestrebungen der Nationalliberalen im Reichstag darauf ausgerichtet waren, aus dem Reichstag den dominierenden politischen Faktor zu machen, was Bismarck als systemgefährdend einstufte. Dann bestand aufgrund des Thronwechsels zu Kaiser Friedrich die Möglichkeit einer neuerlichen liberalen Ära, worin Bismarck eine Gefahr für die innere und äußere Sicherheit erblickte. Schließlich kam erschwerend hinzu, dass die 1870er Jahre von einem stark verminderten Wirtschaftswachstum und einer dadurch bedingten pessimistischen Wirtschaftsmentalität geprägt waren. Dies schürte die Angst vor einer sozialen Revolution und begünstigte den Hang zum Protektionismus. Weite Teile der deutschen Öffentlichkeit machten dabei den Liberalismus für die wirtschaftliche Krise verantwortlich. Ein Vorwurf, der für den Erfolg des Bismarck'schen Politikwechsels nach rechts maßgeblich war.⁴⁷⁷

Insbesondere die Ablehnung des Freihandels und der schrankenlosen Finanzwirtschaft war jedoch nicht auf die Innenpolitik beschränkt. Auch die außenpolitische Stoßrichtung des rechten Nationalismus lehnte diese ökonomischen Entwicklungen ab. Sowohl der Freihandel als auch die Finanzwirtschaft wurden als ein „Trick“ der Engländer aufgefasst,

⁴⁷⁴ Zitiert nach: Wehler (2008c): S. 947.

⁴⁷⁵ Wendt, Bernd Jürgen (1992): „Sonderweg“ oder „Sonderbewusstsein“?; in: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main. S. 111–114. S. 129

⁴⁷⁶ Zur Schutzzollpolitik: cf. Ullrich, Volker (2007): Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main. S. 54 f.

⁴⁷⁷ cf. zu diesem Absatz: Winkler (1978): S. 13.

um alle anderen Länder von sich abhängig und somit sich untertan zu machen. Der *Grenzbote* schrieb dazu:

Der manchesterliche Radikalismus ist gleich dem ultramontanen und sozialen antinational. Sein Wahn ist die kosmopolitische Freihandelsgesellschaft, der atomische Weltnebel, der in der englischen Kapitalmacht eine Art Kern erhält, welcher ihn vor völliger Zerfließung bewahrt.⁴⁷⁸

Fortan stand die Deutschlandpolitik nicht mehr allein im Mittelpunkt der politischen Agenda. Obwohl die Außenpolitik, wie Nipperdey analysiert, noch nicht den außerordentlichen Stellenwert genoss, den sie später im Wilhelminischen Deutschland einnehmen sollte, gewann der ideenpolitische Begriff der Macht, vor allem im Gegensatz zu „Recht, Freiheit und Wohlfahrt“, immer weiter an Bedeutung.⁴⁷⁹ Dieser harte Wechsel zur Realpolitik war eine Folge des gewonnenen Krieges gegen den alten Feind im Westen: Das *deutsche Schwert* avancierte in der Öffentlichkeit zu dem Symbol der Deutschen und bezeugte das Ende einer Phase idealistischer Schwäche. So lag die Konzentration nicht mehr auf dem Selbstbestimmungsrecht der Nation, sondern auf der Stellung Deutschlands in der Welt. Die fortschreitende Aufrüstung des Militärs war integraler Bestandteil der Orientierung nach außen. Jede Zurückhaltung einer Partei oder einer anderen Gruppierung gegenüber militärischen Mehrausgaben wurde als anti-national betrachtet, da die Unterstützung des Militärs und der Rüstung zu einem Kernbestandteil der nationalen Sache wurde.

Eine wirtschaftliche Krise begünstigte also den ideologischen Umschwung des Nationalismus von links nach rechts. Der Nationalismus entfernte sich weit von seinen Wurzeln, aber seine Macht über das Bewusstsein sowohl der Massen als auch der gesellschaftlichen Eliten wuchs an. Aus einer bürgerlichen Emanzipationsideologie wurde eine nationale Integrationsideologie. Dabei traten die illiberalen Züge des deutschen Nationalismus immer deutlicher zutage. Beispiele hierfür sind die „Überordnung der nationalen Gemeinschaft über das Individuum, die Betonung von Ordnung, Macht und Autorität, die Wendung gegen das Naturrecht, den Westen“⁴⁸⁰ sowie gegen den Internationalismus. Der Nationalismus wurde zum Werkzeug einer „symbolischen Ersatzintegration“⁴⁸¹ aller Schichten einer modernen Gesellschaft in einen Staat, der von den alten Eliten regiert wurde. Aufgrund der Furcht vor einem Erstarken der Arbeiterschaft und vor der voranschreitenden Partikularisierung des Bürgertums in einzelne wirtschaftliche Interessensgruppen, wurde der Nationalismus zum Instrument einer antiliberalen und antisozialdemokratischen

⁴⁷⁸ Die Julitage des deutschen Liberalismus (1879); in: *Die Grenzboten* 38 (3). S. 124–128. S. 124.

⁴⁷⁹ Nipperdey (1995): S. 257. Zu den folgenden Ausführungen: cf. *ibid.*

⁴⁸⁰ *ibid.* S. 256.

⁴⁸¹ Winkler (1978): S. 25.

Sammelbewegung der politischen Rechten, deren Ziel es war, die auseinanderstrebenden materiellen Interessen zumindest oberflächlich miteinander in Einklang zu bringen.⁴⁸²

Betrachtet man demnach die Entwicklung des Nationalismus in Deutschland, so lässt sich festhalten, dass er als eine progressive, liberale Forderung nach Einheit der deutschen Nation begann, um später mit der Reichsgründung konservativ zu werden, indem er für den Erhalt des Reiches stritt. Ungeachtet der politischen Inhalte zeigt sich, wie aus der fortschrittlichen Forderung nach einem Einheitsstaat eine konservative Bewegung erwachsen konnte, die sich gegen jede Veränderung des Status quo ebenso richtete wie gegen alles und jeden, der das einmal Erreichte zu gefährden drohte. Verortet man dies auf dem politischen Spektrum, so kann man durchaus eine Wandlung von einem linken zu einem rechten Nationalismus konstatieren.

Der deutsche Nationalismus blieb also bis zur Reichsgründung 1871 für ungefähr achtzig Jahre „primär eine liberale Oppositions- und Emanzipationsideologie“, die sich gegen den Status quo im Deutschen Bund und die „antiquierte Sozialhierarchie im Inneren“ wandte. In diesem Zeitraum kann man ihn als eine Modernisierungsideologie auffassen, weil seine Ziele – Nationalstaat, Nationalparlament, bürgerliche Gesellschaft, einheitlicher Wirtschaftsraum – ihrer Zeit voraus waren.⁴⁸³

Doch mit der Reichsgründung veränderten sich die Inhalte des deutschen Nationalismus. Zunächst war es nicht mehr möglich, die Einigung der deutschen Gebiete im herkömmlichen Sinn in den Mittelpunkt zu stellen, da diese ja durch die Reichsgründung erfolgt war. Zusätzlich wurde, obwohl eine Staatsnation geschaffen worden war, nicht die Volkssouveränität als Quelle der Legitimation in der Verfassung festgeschrieben; stattdessen beriefen sich die politisch maßgeblichen Personen weiterhin auf die Ideen der Volks- und Kulturnation, was zu einem besonderen Spannungsverhältnis führte. So veränderte sich durch den starken gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Wandel der Modernisierung auch das Wesen des deutschen Nationalismus. Aus epochenspezifischen Bedingungen entstand die Notwendigkeit, neue, aber zugleich langlebige Elemente in einen neugefassten Nationalismus aufzunehmen. Nipperdey beschreibt sehr anschaulich, warum der Nationalismus diesen vollen Pendelschlag vollführte:

Der Nationalismus war in Europa seit 1789 und auch im von der Romantik geprägten Deutschland eine linke und progressive Bewegung gewesen, oppositionell, ja revolutionär, auf die Veränderung des Bestehenden aus, auf den Sturz der Legitimitäten und Autoritäten der Tradition. Er hatte sich gegen das fürstlich-etatistische Establishment, gegen die Konservativen,

⁴⁸² cf. Winkler (1978): S. 26 f.

⁴⁸³ cf. Wehler (2008c): S. 945.

gegen die Reaktion gerichtet. [...] Vor 1871 herrschten die Nicht-Nationalen, die Nationalen waren Opposition. Seit 1871 herrschten die Nationalen. Damit wurde der Nationalismus eine Macht des Bestehenden, er war nicht mehr die Macht der Veränderung. Der Nationalismus wurde – schon durch die schlichte Lageveränderung – eine ‚rechte‘ Sache, war nicht mehr eine ‚linke‘.⁴⁸⁴

Doch spätestens durch die „Epochenzäsur von 1878/79“, so Wehler, wurde der neue „Reichsnationalismus“ strikt konservativ. Der „einmal erlangte Status eines nationalen Großreiches sei zum Heiligtum des „konservativen soziopolitischen Machtblockes“ erhoben worden und die bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung sei mit der deutschen Nation gleichgesetzt worden.⁴⁸⁵ Dadurch habe jeder Reformvorschlag, jegliche Kritik am System als anti-national und somit undeutsch gelten müssen, und die treibenden Kräfte hinter solchen Bestrebungen seien als Reichsfeinde gebrandmarkt worden. Daher lasse sich konstatieren, dass der „paranoide Kampf gegen die inneren ‚Reichsfeinde‘“, der von den wirtschaftlichen und sozialen Turbulenzen seit 1879 angefacht worden war, den starken „Konformitätsdruck“ beweise, der vom Reichsnationalismus ausging. Sein Ziel war unzweifelhaft eine „national vereinheitlichte Gesellschaft“.⁴⁸⁶

4.3. Die Ideen von 1914

Die dritte und letzte Entwicklungsstufe der nationalistischen Gedankenwelt sind die *Ideen von 1914*, die im Vorfeld und zu Beginn des Ersten Weltkriegs aufkamen. Um sie selbst und ihre Auswirkungen zu verstehen, ist es nötig, sich die allgemeine Situation kurz vor dem Ausbruch des Krieges vor Augen zu führen. Wolfgang Mommsen beschreibt die Umstände am Vorabend des Ersten Weltkriegs sehr treffend:

Es war die Abdankung der Politik gegenüber der Übermacht der Verhältnisse, die nicht länger der steuernden Kraft des Staatsmanns zugänglich scheinen. Und doch war dieser Fatalismus letzten Endes hausgemacht; er war die Folge von zwei Jahrzehnten nationalistischer Agitation, welche die amtliche Politik in Schranken zu verweisen niemals im Stande gewesen war.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Nipperdey (1995): S. 255.

⁴⁸⁵ cf. Wehler (2008c): S. 955.

⁴⁸⁶ ibid. S. 954.

⁴⁸⁷ Mommsen, Wolfgang J. (1990): Der Topos vom unvermeidlichen Krieg: Außenpolitik und öffentliche Meinung im Deutschen Reich im letzten Jahrzehnt vor 1914; in: Ders. (Hg.): Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs. S. 380–406. S. 406.

Zum Thema der direkten Vorgeschichte des Ersten Weltkrieges siehe außerdem:

Winkler, Heinrich August (2000): Der lange Weg nach Westen. Bd. 1. München. S. 266–377.

Erdmann, Karl Dietrich (1980): Der Erste Weltkrieg. Stuttgart. S. 19–90.

Der Glaube an die Unvermeidbarkeit eines großen Krieges auf dem europäischen Kontinent habe bis 1914 die Form einer *self-fulfilling prophecy* angenommen, da objektiv erzeugt worden, was subjektiv vorausgesagt worden sei.⁴⁸⁸ Weber stellt hierzu fest:

Der Krieg als die realisierte Gewaltandrohung schafft, gerade in den modernen politischen Gemeinschaften, ein Pathos und ein Gemeinschaftsgefühl und löst dabei eine Hingabe und bedingungslose Opfergemeinschaft der Kämpfenden und überdies eine Arbeit des Erbarmens und der alle Schranken der naturgegebenen Verbände sprengenden Liebe zum Bedürftigen als Massenerscheinung aus, welche die Religionen im allgemeinen nur in Heroengemeinschaften der Brüderlichkeitsethik zur Seite zu stellen haben. Und darüber hinaus leistet der Krieg dem Krieger selbst etwas, seiner konkreten Sinnhaftigkeit nach, Einzigartiges: In der Empfindung eines Sinnes und einer Weihe des Todes, die nur ihm eigen ist.⁴⁸⁹

Paul Natorp sieht in der „Autonomie des Vernunftwillens gegenüber der Heteronomie einer bloß äußeren Friedensordnung an sich gegeneinander stehender Willen“⁴⁹⁰ den entscheidenden Unterschied zwischen zwei Formen sozialer Organisation. Die „innere Organisation nach den Grundsätzen der Gemeinschaft“ sei dabei jedoch der Organisationsform der neuartigen, modernen Gesellschaft jederzeit vorzuziehen.⁴⁹¹ Für Johann Plenge ist in diesem Zusammenhang der Kriegsausbruch als solcher bereits eine „geistige Wiedergeburt“ Deutschlands und der 2. August 1914, der Tag des Kriegsbeginns, ist ihm ein „Fest des inneren Sieges“.⁴⁹² Diese nationale Aufbruchstimmung im August 1914 deutet Mommsen als „Wiedergewinn des eigenen deutschen Weges“. Die deutsche Intelligenzija, insbesondere die Akademikerschaft, habe es als ihre oberste Kriegsaufgabe angesehen, eben diese „Aufbruchsstimmung und das, was diese politisch und moralisch beinhaltete, [...] zur Grundlage einer geistig-sittlichen Erneuerung des deutschen Volkes zu machen“.⁴⁹³

Simmels Beschreibung des Krieges zeigt exemplarisch, welcher Stellenwert diesem mittlerweile in Deutschland zukam. Der Weltkrieg sei die ultimative Entscheidung für die weitere Entwicklung des Deutschen Reiches: „Wir stehen mit dem Kräfteinsatz, der Gefährdung, der Opferbereitschaft vor der absoluten Entscheidung, die keine Ausbalancierung von Opfer und Gewinn, kein Wenn und kein Aber, keinen Kompromiß, keinen Gesichtspunkt der Quantität mehr kennt.“⁴⁹⁴ Er nennt den Krieg einen Schmelztiegel, aus dem ein neues Deutschland entstehen solle. Das Verschwinden der „mechanischen Tei-

⁴⁸⁸ cf. Mommsen (1990c): S. 405.

⁴⁸⁹ Weber (1972): S. 548 f.

⁴⁹⁰ Natorp, Paul (1915): Von der Gerechtigkeit der deutschen Sache. München. S. 14.

⁴⁹¹ *ibid.*

⁴⁹² Plenge, Johann (1915): Der Krieg und die Volkswirtschaft. Münster. S. 187.

⁴⁹³ Mommsen, Wolfgang J. (1990): Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen ‚Sonderwegs‘ der Deutschen; in: Ders. (Hg.) – Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs. S. 407–421. S. 410.

⁴⁹⁴ Simmel, Georg (1914): Deutschlands innere Wandlung. Straßburg. S. 8.

lung“ von Individuum und Allgemeinheit sei „der größte Gewinn dieser großen Zeit“ gewesen, der den „organischen Charakter unseres Wesens fühlbar“ mache.⁴⁹⁵ Für Simmel war die „lange Periode ohne tiefste Aufrüttelung“ der Grund, weshalb die mechanische Ansicht überhaupt hatte aufkommen können.⁴⁹⁶ Rudolf Kjellén teilte diese Sicht auf Krieg und Frieden:

In klarem Lichte sehen wir jetzt! [sic!] es war der Friede, mit seiner hohen Wertschätzung des materiellen Wohles und des irdischen Lebens – es war der Friede, der die Götterdämmerung [...] zu werden drohte!⁴⁹⁷

Folglich brauchte es für Simmel eine „Erschütterung des Lebensgrundes“, um die mechanisch-künstliche Trennung zu überwinden – eine Erschütterung, von der eine neue „Organisierung des Lebens“ ausgehen könnte, einen „Schmelzprozess, der die „mechanisch erstarrte“ Teilung überwinden könnte.“⁴⁹⁸ Deshalb verspürten die Menschen ein „lebendiges Gefühl“, dass der Krieg jene „Spannkräfte“ lösen könne, welche die geistigen Möglichkeiten der Deutschen bislang eingeschränkt hätten.⁴⁹⁹

Der Krieg galt den allermeisten als sinnstiftend, sie sahen in ihm die Möglichkeit zur Überwindung eines als „selbstüchtig, materialistisch verlogen und verkommen betrachteten Zeitalters“.⁵⁰⁰ Der Krieg sollte der „Schlüssel für die Überwindung der Gesellschaft und für die Wiederherstellung einer Gemeinschaft“ sein.⁵⁰¹ Diesen Wunsch, die soziale Einheit der Gesellschaft wieder zurück in eine Einheit der Gemeinschaft zu verwandeln, bringt Herfried Münkler außerdem mit der Doppelbedeutung des deutschen Wortes *Opfer* in Verbindung. Die inzwischen modern gewordene deutsche Gesellschaft und auch die Deutschen selbst seien als Opfer (*victima*) der Zeitumstände aufgefasst worden; die neue deutsche Gemeinschaft habe jedoch durch die Opfer (*sacrificium*) des Krieges zu alter Größe zurückkehren sollen. Münkler nennt dies pointiert die „Transformation der viktimen Gesellschaft in eine sakrifizielle Gemeinschaft“.⁵⁰²

⁴⁹⁵ Simmel (1914): S. 2.

⁴⁹⁶ *ibid.*

⁴⁹⁷ Kjellén, Rudolph (1915): Die Ideen von 1914. Leipzig. S. 20.

⁴⁹⁸ Simmel (1914): S. 3.

⁴⁹⁹ *cf. ibid.* S. 11.

⁵⁰⁰ Münkler, Herfried (2014): Der Große Krieg. Die Welt 1914–1918. Berlin. S. 238.

⁵⁰¹ *ibid.* S. 265.

⁵⁰² *cf. ibid.* S. 225 f. Zitat: S. 226.

Vor dem Hintergrund dieser Motive entwickelten sich aus dem *Geist von 1914* – der Kriegsbegeisterung und „Burgfriedensgemeinschaft“⁵⁰³ während der Mobilmachung – die *Ideen von 1914*.

Steffen Bruendel deutet die *Ideen von 1914* in erster Linie als Versuch, „einen Verfassungstyp zu entwickeln, der sich vom westlich-demokratischen wie vom östlich-absolutistischen unterschied und dem ‚deutschen Wesen‘ entsprechen sollte“.⁵⁰⁴ Der Ursprung dieses Bedürfnisses nach einem besonderen Verfassungstyp lag Barbara Beßlich zufolge in einer „bürgerlichen Kapitalismuskritik“ und in einem „konservativen Staatssozialismus“, die sich beide nicht länger nur gegen die moderne Ökonomie richteten, sondern die die gesamte „gesellschaftliche und kulturelle Realität zivilisationskritisch“ betrachteten.⁵⁰⁵ Ein Mangel der bildungsbürgerlichen Elite an „intellektueller Identität“ verstärkte das Bedürfnis nach einer Alternative zur modernen Welt zusätzlich. Den meisten Bildungsbürgern erschienen die Arbeitswelten der sich rasch entwickelnden Industrie, die politischen und gesellschaftlichen Handlungsformen sowie die positiven Wissenschaften als „geistig substanzlose“ Realitäten.⁵⁰⁶

Neben die – vermeintliche – Notwendigkeit einer Selbststilisierung trat das Bedürfnis nach Distinktion gegenüber den anderen europäischen Völkern, weshalb die eigene Überlegenheit herausgestellt wurde und die Besonderheiten des deutschen Volkes betont wurden.⁵⁰⁷ Kurt Flasch beschreibt die geistige Situation wie folgt:

Um den Weltkrieg zu deuten, haben Theologen und Ökonomen, Romanschriftsteller und Psychologen, Historiker und Juristen sich des vorhandenen, beschränkten Ideenvorrats bedient; sie haben alle ethischen, geschichtstheoretischen und metaphysischen Argumente ins Spiel gebracht, die sie darin finden oder daraus entwickeln konnten.⁵⁰⁸

Flasch erkennt in der Kriegsliteratur daher „sinnschaffende“ Kompositionen, die vor allem das Bedürfnis der Menschen nach Orientierung und „ideologischem Kitt“ befriedigen sollten. Ihre affirmativen und idealisierenden Texte hätten die Funktion von Kriegspropaganda außerordentlich gut erfüllt, sie seien geprägt gewesen von „mangelndem

⁵⁰³ Beßlich, Barbara (2000): Wege in den „Kulturkrieg“. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914. Darmstadt. S. 23.

⁵⁰⁴ Bruendel, Steffen (2003): Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg. Berlin. S. 110. Zu den Anfängen der *Ideen von 1914* im Besonderen: cf. ibid. S. 110–113.

⁵⁰⁵ Beßlich (2000): S. 10. Ergänzend sei hinzugefügt, dass Beßlich die *Ideen von 1914* als die „kapitalismuskritische Variante“ eines „neoidealistischen Kulturkrieges“ bezeichnet, der gegen die literarische Tradition der französischen Aufklärung gerichtet sei; cf. ibid. S. 8–11.

⁵⁰⁶ Lübke, Hermann (1963): Politische Philosophie in Deutschland. Basel. S. 182.

⁵⁰⁷ cf. Bruendel (2003): S. 91.

⁵⁰⁸ Flasch, Kurt (2000): Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Berlin. S. 7 f.

Tatsachensinn und nationalistischer Blickverengung, idealisierender Verklärung und mythisierender Glättung“.⁵⁰⁹

Zum Gefühl von geistiger Verarmung und Orientierungslosigkeit kam hinzu, dass sich die Deutschen aufgrund der geographischen Lage des Reiches und seiner eigentümlichen Staatsauffassung von Feinden umzingelt wähten.

Es gilt uns zu schützen nicht bloß gegen die brutale Waffengewalt der russischen ‚Dampfwalze‘ und gegen das hysterische Rachebedürfnis der im tiefsten getroffenen französischen Eitelkeit, sondern vor allem gegen den kalten Rechnungsgeist des Landes, das jene beiden nur wie alle anderen am Narrenseil führt, und sie wie alle Welt in Bewegung setzt, nur um der gefürchteten Konkurrenz im Weltgeschäft sich zu entledigen, um die einzige Macht, die noch nicht vor seinem Silberkugelregen in den Staub gesunken ist, auf die Kniee [sic!] zu zwingen vor seinem wahren und einzigen Gott, dem Gott Mammon.⁵¹⁰

Diese Bilder vom kulturlosen und brutalen Russen, vom eitlen und rachsüchtigen Franzosen sowie vom krämerischen und intriganten Engländer sind stets wiederkehrende Narrative während des Ersten Weltkriegs.

Wegweisend für das, was man als die *Ideen von 1914* bezeichnet, war allerdings das gleichnamige, 1915 erschienene Buch des schwedischen Staatwissenschaftlers Rudolph Kjellén. Nach Kjelléns Ansicht haben die Huldigung der „fremden und falschen“ Götter und die damit einhergehende „geistige Überanstrengung“⁵¹¹ – sei es durch das Streben nach einer „höheren Dividende des Dasein[s]“, sei es in Form von „ökonomischem Gewinn“ oder „sinnlicher Lust“ –⁵¹² das Bedürfnis nach neuen Werten erzeugt. Denn, so seine Argumentation, die Gegenwart erwarte nun „eine Umkehr von den Ideen von 1789“ hin zu dem „kalten, aber hellen Stern der Pflicht, der Ordnung [und] der Gerechtigkeit“ von 1914.⁵¹³ Sie wolle sich befreien vom überbetonten Individualismus und vom unerträglichen Druck, der auf jedem Einzelnen laste, der nach unbeschränkter Freiheit strebe.⁵¹⁴ Ähnlich argumentiert Johann Plenge, der die Jahre 1789 und 1914 als die „beiden politischen

⁵⁰⁹ Flasch (2000): S. 377.

⁵¹⁰ Natorp (1915b): S. 5.

⁵¹¹ Kjellén, Rudolph (1915): *Die Ideen von 1914*. Leipzig. S. 42.

⁵¹² *ibid.* S. 39.

⁵¹³ *ibid.* S. 46.

⁵¹⁴ cf. *ibid.* S. 13. Johann Plenge beschreibt in diesem Zusammenhang das entscheidende Problem des Vereinigten Königreichs, das aus seiner Sicht den Untergang Englands verursachen muss: „Die uneingeschränkte Ausartung der Preistreiberei, die drohenden Bewegungen der Kohlenarbeiter und der Eisenbahner, dieses doppelte Sonderstreben von Kapital und Arbeit in der Stunde einer großen nationalen Gefahr ist der Bankerott des leeren Individualismus, die Schlußabrechnung über ein einstmals großes und befreiendes Kulturideal, das jetzt seinen weltgeschichtlichen Sinn verloren hat.“ Er führt weiter aus: „Die Seele der englischen Freiheit stirbt, weil dieser allzu individualistische Freiheitsgedanke den Staat nicht zu erhalten vermag.“ Abschließend bietet er eine, aus einem anderen Zusammenhang bereits bekannte, Lösung für die drohende Katastrophe: „Wenn England gesund werden will, muß es am deutschen Geist und an deutscher Organisation gesund werden.“ – Siehe „Der Krieg und die Volkswirtschaft“ (1915): S. 189.

Wendejahre⁵¹⁵ bezeichnet und in ihnen den „echte[n] Grundgegensatz der weltgeschichtlichen politischen Ideenbildung“⁵¹⁶ manifestiert sieht.

Laut Kjellén liegt das Grundproblem seiner Zeit darin, dass viel zu viel von „Selbsterhaltung und Rechtsforderungen“ gesprochen werde, jedoch allzu wenig von „Pflichten und Opfern“; auf dem „Boden des Individualismus von 1789“ sei die Anarchie erwachsen.⁵¹⁷ Der Ursprung des Ersten Weltkriegs liege daher nicht im bloßen Streit zwischen den Völkern, der Krieg sei vielmehr ein Kampf zwischen den Weltanschauungen verschiedener Epochen: Ein „Kampf zwischen 1789 und 1914“, vertreten durch die beiden Kriegsparteien Frankreich-England und Deutschland.⁵¹⁸ Der Krieg sei also wesentlich eine „Reaktion gegen das kosmopolitische Ideal unter Betonung des Nationalen“⁵¹⁹ und diene dazu, einen neuen „Gerechtigkeits- und Wertebegriff zu entwickeln“.⁵²⁰

Allgemein galt die Frage nach den neuen geistigen Werten von 1914 als die entscheidende Frage der Zeit. Nach Kjellén war die Bewegung hinter den Ideen von 1789 auf der Ebene von Intellekt und Phantasie angesiedelt, doch habe sie es nicht vermocht, Seele und Herz zu füllen: „[E]ine Kultur technischer Fertigkeiten und ästhetischen Formenspiels, unter Vernachlässigung des Sittengesetzes; eine äußerliche Arbeitsdisziplin, aber eine innere Auflösung des Willens.“⁵²¹ Der Materialismus sei der Auslöser dafür gewesen, dass das materielle Glück eine unnatürlich hohe Wertschätzung erfahren habe. Eine „gähnende Leere im Reich der Seele“⁵²² sei die Folge gewesen und diese sei inzwischen das Grundübel der Zeit geworden. Die *Ideen von 1914* seien der Anfang vom Ende einer Epoche, „die reich an Form, aber arm an Inhalt war, weil sie das Mysterium aus dem Dasein streichen wollte“.⁵²³

Die Ideale der Französischen Revolution – Freiheit und Gleichheit – seien auch die treibenden Ideen von 1789 gewesen. Für Kjellén bekam der Freiheitsdrang jener Zeit bald einen dogmatischen und abstrakten Charakter. Kaum dass er seinen Dienst getan und die Menschen von den „bösen Mächten des 18. Jahrhunderts befreit“ habe, habe er seine

⁵¹⁵ Plenge, Johann (1916): 1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes. Berlin. S. 71.

⁵¹⁶ *ibid.* S. 90.

⁵¹⁷ Kjellén (1915): 13 f.

⁵¹⁸ *ibid.* S. 6.

⁵¹⁹ *ibid.* S. 11.

⁵²⁰ *ibid.* S. 38.

⁵²¹ *ibid.* S. 15.

⁵²² *ibid.*

⁵²³ *ibid.* S. 24.

„auflösende Tätigkeit an allen Bereichen des Lebens“ fortgesetzt.⁵²⁴ Diese unbegrenzte, einseitige und formelle Freiheitsverehrung habe Deutschland geradewegs in den Untergang geführt – und nun blieben als geistiges Gegengift Verantwortung, Zusammengehörigkeit und Autorität, kurzum: Ordnung.⁵²⁵ *Ordnung* sei das „große Wort, die erste Idee von 1914, welche die zu Zügellosigkeit entartete Freiheit von 1789 vernichten“ solle.⁵²⁶ Das Wesen der deutschen Freiheitsidee wurde somit von Kjellén nicht in der formalen und gleichen Freiheit aller Individuen verortet, sondern in der Freiheit des Individuums zur persönlichen Bindung und Unterordnung.⁵²⁷

Ähnlich verfährt Kjellén auch mit dem zweiten Kernbegriff der Französischen Revolution. Die geforderte Gleichheit nach westlichem Vorbild sei nichts als Gleichmacherei. Sie richte sich, ebenso wie die Freiheit, gegen das feudale Privilegienwesen des Mittelalters. Da das Mittelalter jedoch vorüber sei und diese Forderung somit ihrer Grundlage entbehre, habe sie sich überholt. Für Kjellén bedeutet die schädliche französische Gleichheit „prinzipiell eine Konzentration der Menschheit um einen Durchschnitt“: Sie vergrößere die Kleinen und verkleinere die Großen, was Kjellén als „Dakapitierung der Menschheit“ bezeichnet.⁵²⁸ Daher sei es das Ziel der neuen Gerechtigkeit von 1914, die oberflächliche und formale Gleichheit zu vernichten. Dadurch werde der mechanische Atomismus der Gleichheitsschwärmerei von einer neuen Gesellschaftsordnung abgelöst, deren „verschiedene Teile je nach ihrer Bedeutung für das Ganze verschiedenen Wert“ besitzen.⁵²⁹ In aller Kürze lauten Kjelléns Prinzipien also: Ordnung statt Freiheit und Gerechtigkeit statt Gleichheit.

Die militärische Kameradschaftlichkeit diene nach Bruendel als Vorbild für diese „organische Gleichheitsauffassung“. „Der durch die militärische Dienstpflicht geformte, wahre herzbewegende Geist der Gleichheit“ unter den Soldaten repräsentierte „die Symbiose von Individuum und Gemeinschaft“.⁵³⁰ Diese Kameradschaft, verstanden als „Ordnung unter Ungleichen“, habe nicht nur das Ideal der Kriegsfrente sein, sondern auch das der Heimatfront werden sollen, denn an beiden Fronten sei es um das Wohl des Vaterlandes zu tun gewesen. Die innenpolitische Harmonie habe nur dadurch gewährleistet werden können, dass „die ungleichen Menschen entsprechend ihren Fähigkeiten zum Wohle des

⁵²⁴ Kjellén (1915): S. 31.

⁵²⁵ cf. *ibid.* S. 32 f.

⁵²⁶ *ibid.* S. 34.

⁵²⁷ cf. zu dieser Zusammenfassung von Kjelléns Freiheitsdenken: Bruendel (2003): S. 116.

⁵²⁸ Kjellén (1915): S. 36.

⁵²⁹ cf. Kjellén (1915): S. 37. Zitat *ibid.*

⁵³⁰ Bruendel (2003): S. 117.

Ganzen eingesetzt“ wurden. Das Ziel sei die Umgestaltung von Wirtschaft und Staat nach dem Vorbild des Heeres gewesen, dem anerkannten Musterbeispiel für eine organische Einheit.⁵³¹ Mit dieser Umgestaltung habe das „westlich geprägte Zeitalter des Individualismus“⁵³² von einer neuen, deutschen Ordnung und Organisation abgelöst werden sollen, was Deutschland und Europa den Weg in eine bessere Zukunft bahnen sollte. Das Jahr 1914 wurde zum „weltgeschichtlichen Kontrapunkt“ des Jahres 1789 erklärt.⁵³³ Kjellén selbst beschreibt die Auswirkung dieser Antagonie folgendermaßen:

Der Kampf zwischen 1789 und 1914 ist in jedem Volke im Gange, ja in jeder einzelnen Menschenseele. [...] Von diesem Krieg erwarten wir, wie er auch enden möge, eine Betonung der neuen Werte, welche 1789 ersetzen und für sein Übel Heilung bringen sollen.⁵³⁴

Einen ähnlichen Ton schlägt auch Plenge an:

Seit 1789 hat es in der Welt keine solche Revolution mehr gegeben, wie die deutsche Revolution von 1914. Die Revolution des Aufbaus und des Zusammenschlusses aller staatlichen Kräfte im 20. Jahrhundert gegenüber der Revolution der zerstörenden Befreiung im 18. Jahrhundert.⁵³⁵

Die grundsätzlichen Überlegungen hinter den *Ideen von 1914* fasst er folgendermaßen zusammen:

[Die] Grundformel der Ideen von 1914 [... ist:] [S]telle dich aus eigener Kraft an deinen Platz! Handle als Teil des Ganzen, in dem du stehst! Handle aus dem Ganzen der Organisation! Oder im kurzen Schlagwort: Schaffe mit! Gliedere dich ein! Lebe im Ganzen!⁵³⁶

Die *Ideen von 1914* wurden somit als direktes Gegenmodell zu den Idealen von 1789 entworfen. Der neue Ruf lautete nun *Pflichterfüllung, Ordnung, Gerechtigkeit!* und nicht mehr *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!* Flasch nannte dies den „normaldeutschen Ideenkomplex“, der unter den Intellektuellen des Jahres 1914 weitestgehend Konsens gewesen sei.

Das Zeitalter des Liberalismus und Individualismus ist definitiv zu Ende. Wir sind eingetreten in das Zeitalter der Organisation [...]: Sie löst die Ideen von 1789 ab [...]. Die Zeit des Subjektivismus ist überwunden, denn der Mensch versteht sich wieder als Teil eines wesentlicheren Ganzen von Familie, Korporation, Vaterland, Kirche. Der Krieg bildet eine neue Stufe der

⁵³¹ cf. Bruendel (2003): S. 118.

⁵³² ibid. S. 132.

⁵³³ Lübke (1963): S. 209.

⁵³⁴ Kjellén (1915): S. 41.

⁵³⁵ Plenge (1915): S. 171. Er vergleicht in diesem Zusammenhang sogar Kaiser Wilhelm direkt mit Napoleon: „Zum zweiten Mal zieht ein Kaiser durch die Welt als Führer eines Volkes mit dem ungeheuren weltbestürmenden Kraftgefühl der allerhöchsten Einheit. Und man darf behaupten, daß die ‚Ideen von 1914‘, die Ideen der deutschen Organisation zu einem nachhaltigen Siegeszug über die ganze Welt bestimmt sind, wie die ‚Ideen von 1789‘; siehe ibid. S. 172.

⁵³⁶ Plenge (1916): S. 119.

Werterfahrung und setzt neue alte Werte wieder ein: Hingabe, Glaube, Einordnung, Heldentum, kurz das Überindividuelle, in Härte Erprobte, Opfer Fordernde.⁵³⁷

Münkler bezeichnet die Schaffung der *Ideen von 1914* als eine „theologisch-philosophische Sinnkonstruktion“,⁵³⁸ die den Höhepunkt eines „Heroisierungsprozesses“⁵³⁹ darstelle, der über das gesamte 19. Jahrhundert immer weiter angeschwollen sei und in den Ereignissen des Sommers 1914 gegipfelt habe. Hans Maier bezeichnet den von Kjellén beschriebenen Kampf zwischen den Idealen von 1789 und den *Ideen von 1914* als „Geisterkampf der Prinzipien“.⁵⁴⁰ Die *Ideen von 1914* seien eine Kriegphilosophie, die zum Zwecke der „geistigen Landesverteidigung“ konzipiert worden sei: gegen „englische[n] Liberalismus und französische Demokratie – die Weltanschauungen des ‚Händlers‘ und des ‚Bürgers‘“. Diesen werde der „deutsche Wille zum Staat [und] zur Einordnung in das Volksganze“ gegenübergestellt. In einer Zeit, die von äußerlicher Zivilisation und Technik bestimmt gewesen sei, habe der Weltkrieg als Bewährungsprobe für die deutsche Innerlichkeit gegolten und als die einzige Möglichkeit, die „Kultur der Seele“ zu retten.⁵⁴¹

Die *Ideen von 1914* waren also Bestandteil der Aufbruchstimmung, die zu Beginn des Ersten Weltkriegs in breiten Teilen der deutschen Öffentlichkeit herrschte. Sie entlud sich nach Jahren der Anspannung im Kriegsausbruch. Die vorangegangenen Jahre untätiger Erwartung kulminierten im Gefühl eines heroischen Befreiungsschlages gegen die Feinde, die Deutschland eingekreist hatten. Die aus ihm hervorgehende nationale Kraftanstrengung des Krieges sollte die Zersplitterung der deutschen Gesellschaft überwinden und die Deutschen wieder zu einer organischen Gemeinschaft mit einem einzigen, gemeinsamen Ziel zusammenschließen, nachdem sie sich über das 19. Jahrhundert durch die Ideen von 1789 von sich selbst entfremdet hatten. Am Beispiel Oskar Fleischers lässt sich verdeutlichen, welche Leitmotive der Sentimentalisierung des Krieges in Deutschland zugrunde lagen. Am Anfang seines Buches *Vom Kriege gegen die deutsche Kultur* finden sich die folgenden Sätze:

Aus blutrotem Morgennebel will wieder einmal die alte germanische Sonne emporsteigen, alles überstrahlend, um wie schon oft die Welt mit ihrem Licht zu erleuchten und mit ihrer Wärme zu durchdringen. Siegreich wird sie auch diesmal das Weltendunkel der Niedertracht und das Schattenreich des Hasses und der Selbstsucht niederringen. Das sind wir alle gewiß.⁵⁴²

In ähnlichem Stil schreibt Rudolf Eucken:

⁵³⁷ Flasch (2000): S. 282.

⁵³⁸ Münkler (2014): S. 217.

⁵³⁹ *ibid.* S. 224.

⁵⁴⁰ Maier, Hans (1990): *Ideen von 1914 – Ideen von 1939*; in *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 38 (4). S. 525–542. S. 525.

⁵⁴¹ *ibid.* S. 526.

⁵⁴² Fleischer, Oskar (1915): *Vom Kriege gegen die deutsche Kultur*. Frankfurt am Main. S. 5.

Wir fühlen das Morgenwehen eines neuen Tags nicht bloß für Deutschland, sondern für die ganze Menschheit. Mag er blutrot aufgehen, mögen dicke Nebel noch von den Tälern hinabstreben, dem Siege des Lichts zu wehren – er kommt, er kommt unausbleiblich.⁵⁴³

An diesem Beispiel zeigt sich deutlich, wie die durch die Helligkeit symbolisierten Deutschen gegen die sie umgebende Dunkelheit der Welt antreten. Dadurch, analysiert Flasch, erscheint der Krieg des deutschen Volkes als „ein Naturvorgang von unwiderstehlicher Überlegenheit.“ Der Krieg werde dabei durch seine Naturalisierung sentimentalisiert und diese Sentimentalisierung wiederum werde durch die „Ent-Historisierung“ des Geschehens zusätzlich gefördert. So entspringe der Krieg in den Augen der Zeitgenossen nicht mehr einer aktuellen, politisch-militärischen Konfrontation, sondern steige „aus vorgeschichtlichen Tiefen“ herauf, aus einer Zeit, da sich die Germanen schon einmal der Dunkelheit zu erwehren hatten. Dieser viel beschriebene „Licht-Finsternis-Dualismus“ sentimentalisiere die geschichtliche Situation ferner durch seine Moralisierung der Geschehnisse. Er werde ethisch ausgedeutet, indem die „moralisch minderwertigen Disposition[en]“ der Feinde mit „Niedertracht, Haß und Selbstsucht“ gleichgesetzt würden, während auf der anderen Seite die Deutschen stünden, repräsentiert durch „Licht und Wärme“.⁵⁴⁴ Das Gedicht *Heerschau* von Friedrich Lienhart aus dem Jahr 1915 belegt die große Bedeutung und die Überhöhung des Krieges:

Kameraden, ihr müßt euch schlagen
Für Deutschlands Bestand!
Kameraden, wir erwarten von euch Vollendung
Von Deutschlands heiliger, unerfüllter Sendung.
[...]
Denn Deutschland ist berufen,
Den Völkern ein Hort zu sein:
Europas heiliger Hain.
Jetzt kommen Feinde von allen Seiten,
Unseren Beruf zu bestreiten.⁵⁴⁵

Hier kommt es also erneut zur Rezeption der *deutschen Sendung*, deren Auftrag die Rettung der Völker der Welt sein soll. Weiter wird deutlich, dass der Erste Weltkrieg zu Beginn als neuer Befreiungskrieg betrachtet wurde und somit in eine lange Tradition von erfolgreichen militärischen Auseinandersetzungen Deutschlands eingereiht werden sollte. Kurzum: Der Krieg hatte die „über die nationale hinaus universelle Bedeutung eines Kampfes um die Rettung der Welt vor der jeweils anderen Nation“.⁵⁴⁶

⁵⁴³ Natorp, Paul (1915): Krieg und Friede. München. S. 39.

⁵⁴⁴ cf. zum vorangegangenen Absatz: Flasch (2000): S. 269. Alle Zitate ibid.

⁵⁴⁵ Lienhard, Friedrich (1915): Heerschau. Stuttgart. S. 36 f.

⁵⁴⁶ Lübke (1963): S. 173.

So ist laut Johann Plenge „nur der volle Sieg Deutschlands [...] ein Segen für alle unbeteiligten Länder“, da nur mit ihm der „Aufstieg der Kultur und eine höhere Form des staatlichen Lebens“ möglich sei. Aus diesem Grund müssten die Deutschen „diesen Kreuzzug im Dienste des Weltgeistes bis zu Ende fechten. Gott will es. Uns und der Welt zum Heile!“⁵⁴⁷ Die große Mehrheit der Intellektuellen war also von der Überlegenheit der eigenen Kultur überzeugt und war entsprechend gewillt, die Eigenständigkeit derselben gegen alle Widrigkeiten zu verteidigen. Eucken spricht in diesem Zusammenhang von der „weltgeschichtliche[n] Bedeutung der deutschen Art“,⁵⁴⁸ deren Vernichtung die „Weltgeschichte ihres tiefsten Sinnes“ beraubte.⁵⁴⁹ Der „rettende missionarische Auftrag“ der *deutschen Sendung* deutet den Weltkrieg als seine eigene endgültige Erfüllung, wodurch der Krieg im Bewusstsein der Zeitgenossen eine „ideologische Weihe“ erhält.⁵⁵⁰

Der Ausgang des Krieges wurde demgemäß zu einer letzten Entscheidung um die nackte Existenz Deutschlands stilisiert. Es sollten keine Zweifel daran aufkommen, dass das Ende des Weltkriegs kein anderes sein konnte als entweder der totale Triumph oder das Ende der eigenen Existenz. Jeder Vorschlag eines Kompromisses stand somit prinzipiell unter Verdacht, gegen die eigenen Interessen gerichtet zu sein. Also musste Deutschland, wie es Natorp auf den Punkt brachte, „siegen oder sterben“.⁵⁵¹

Die *Ideen von 1914* wiesen somit die Form einer Rechtfertigungsideologie auf, denn „durch die behauptete Identifikation des besonderen Nationalen mit einem universalen Interesse wird [...] der Gegner moralisch ins Unrecht gesetzt und dem eigenen Kampf die Weihe eines höheren Menschheitsauftrages gegeben“.⁵⁵² Darüber hinaus waren der Krieg, dem die Funktion eines „Integrationsmotors“ zukam, und die „Überhöhung der eigenen Kultur“ die Leit motive der *Ideen von 1914*.⁵⁵³ Außerdem legitimierten die *Ideen von 1914* den Ersten Weltkrieg, indem sie ihn als einzig verbliebenes Verteidigungsmittel deutscher Werte und deutscher Kultur darstellten – was zudem den Kampfgeist mobilisieren und die Zuversicht steigern sollte, siegreich aus dem Ringen der Völker hervorzugehen. Die Leitidee aber bestand in einer „Sendung der europäischen Mitte“, aus der die besondere Sicht auf den Krieg notwendig folgte, ihn als Herausforderung zu begreifen, um „zu einem vol-

⁵⁴⁷ Plenge (1915): S. 200.

⁵⁴⁸ Eucken, Rudolf (1914): Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart. S. 5.

⁵⁴⁹ *ibid.* S. 23.

⁵⁵⁰ Lübke, (1963): S. 188.

⁵⁵¹ Natorp (1915b): S. 15.

⁵⁵² Erdmann (1980): S. 148 f.

⁵⁵³ cf. Schreyer (2008): S. 190.

len, heroischen, religiösen Menschentum“ zu gelangen, das im direkten Gegensatz zum „westlichen Liberalismus und Rationalismus“ stehen sollte.⁵⁵⁴

Nach der Niederlage des Deutschen Reiches blieben die *Ideen von 1914* in radikalierter Form weiterhin bestehen. Sie überlebten nicht zuletzt als Haltung, nämlich als die „Entschlossenheit, vom 19. Jahrhundert endgültig Abschied zu nehmen und das zwanzigste zu gewinnen“.⁵⁵⁵

Für Ernst Schulin ist der Erste Weltkrieg der „politische, wirtschaftliche und kulturelle Zusammenbruch des bisherigen Europas“.⁵⁵⁶ Der Schock der unerwarteten, plötzlichen Niederlage im November 1918 erschütterte das deutsche Sonder- und Sendungsbewusstsein in seiner Wurzel. Der Widerspruch von Selbstbild und realem Kriegsausgang stürzte die deutsche Bevölkerung in eine tiefe Identitätskrise. In der Folgezeit bildeten die *Ideen von 1914* die Grundlage für die „geistig-politische Denunzierung, Unterhöhnung und schließlich Zerstörung des Weimarer Parlamentarismus“, weil sie ihn als undeutsch brandmarkten. Außerdem wurden sie zur „geistigen Wehrhaftmachung“ vom NS-Regime wieder aufgegriffen. Da die Generation von 1914 kritische Posten in Militär, Politik und Gesellschaft des Dritten Reiches besetzte, wird es verständlich, weshalb „die im Kaiserreich gelegte ideologische Saat“ auch zwanzig Jahre nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs noch Blüten treiben konnte.⁵⁵⁷ Die *Ideen von 1914* spiegeln somit nicht nur die Demokratiekritik des 19. Jahrhunderts wider, sondern sie weisen, mit ihren übertriebenen und radikalen programmatischen Thesen, bereits frühzeitig voraus auf die Weltanschauungskämpfe und die politisch-ideologische Frontbildung in der Weimarer Republik.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ cf. Erdmann (1980): S. 153.

⁵⁵⁵ Lübke (1963): S. 211.

⁵⁵⁶ Schulin, Ernst (1997): Die Urkatastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts; in: Michalka, Wolfgang (Hg.): Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse. Weyarn. S. 22.

⁵⁵⁷ Wendt (1992b): S. 130 f.

⁵⁵⁸ cf. Maier (1990): S. 526 f.

5. Dietrich Eckart: Auf der Suche nach der Heimat in einer fremden Welt

Vor der Analyse von Dietrich Eckarts politischem Mythos ist es nötig, seine Lebensgeschichte, die ihn zu einem politischen Agitator werden ließ, zu betrachten. Dieses Kapitel wird einsichtig machen, wer der Mann hinter dem Mythos war.⁵⁵⁹

Dietrich Eckart wurde am 23. März 1868 in Neumarkt in der Oberpfalz geboren. Sein Vater war der königliche Notar Georg Christian Eckart, eine angesehene Persönlichkeit in Neumarkt und Umgebung. Der Umgang des Vaters mit seinen Klienten war oft ein besserer als der, den er mit seinen Kindern pflegte.⁵⁶⁰ Eckarts Mutter, eine ruhige und herzliche Frau, war dagegen bemüht, die starrköpfige und autoritäre Art des Vaters von den Kindern fernzuhalten. Mit ihrem frühen Tod im Jahr 1878 wurde dem gerade erst zehnjährigen Dietrich die Geborgenheit eines geregelten Familienlebens genommen. Dietrich Eckart fehlte ab diesem Zeitpunkt ein persönlicher Orientierungspunkt, da sein vielbeschäftigter Vater kaum Zeit für ihn hatte.

Der Vater hoffte, dass sein Sohn einen ähnlichen Beruf wie er selbst anstreben und eine akademische Laufbahn einschlagen würde. Sah es auch zunächst danach aus, brach Dietrich Eckart jedoch 1891 sein Medizinstudium in Erlangen ab, um sich in eine Nervenheilanstalt zu begeben. Ein Studienfreund vermutete damals, dass Eckart eine unglückliche Liebe zum Morphinum getrieben und dadurch diesen Aufenthalt nötig gemacht habe.⁵⁶¹

Nach Verlassen der Nervenheilanstalt zog sich Eckart bis zum Tod seines Vaters im Jahr 1895 in seinen Geburtsort zurück, wo er sich der Schriftstellerei widmete. Einige seiner Gedichte aus dieser Zeit befassen sich denn auch mit seiner schwierigen Beziehung zum Vater. Nachdem Eckart durch den Tod seines Vaters jedoch ein beträchtliches Erbe erhalten hatte, verließ er Obermarkt und verbrachte die folgenden Jahre hauptsächlich in Leipzig, Berlin und Regensburg, bis er sich 1899 endgültig in Berlin niederließ. Das Erbe des Vaters, obgleich üppig, hielt allerdings nicht lange vor. In Berlin war Eckart bald beinahe mittellos und musste sich mit gelegentlichen journalistischen Arbeiten über Wasser halten.

⁵⁵⁹ Für die Zeit bis 1915, dem Jahr von Eckarts Umzug nach München, orientiert sich dieser Lebenslauf an: Plewnia (1970).

⁵⁶⁰ Eckart hatte zwei Schwestern und einen Bruder: Die jüngere Schwester und der Bruder starben sehr jung, Eckarts ältere Schwester lebte in Neumarkt. Cf. Plewnia (1970): S. 116.

⁵⁶¹ cf. Plewnia (1970): S. 12.

In dieser Situation begann er, auch Dramen und Theaterstücke zu dichten, von denen *Familienväter* als das erste im Jahr 1904 im Regensburger Stadttheater uraufgeführt wurde. Im darauffolgenden Jahr machte er die Bekanntschaft mit dem Intendanten der Königlichen Schauspiele, Graf von Hülsen-Haeseler, dem Eckart durch die Inszenierung seines Dramas *Der Froschkönig* aufgefallen war und der ihn ab diesem Zeitpunkt förderte. Die nächsten Jahre verbrachte Eckart jedoch überwiegend mit der, letztlich erfolglosen, Suche nach einer journalistischen Festanstellung. Seine finanzielle Lage besserte sich dann allerdings in den Jahren 1911 und 1912 bedeutend, weil ihm seine Beteiligung an der *Neuen Aeroplan-Baugesellschaft* der Flugzeugbauer Bomhard und Sablatnig einen außergewöhnlichen Gewinn bescherte. Dieser erlaubte ihm, sich seinem großen Projekt einer Nachdichtung von Ibsens *Peer Gynt* zu widmen, die er in wenigen Jahren abschließen und danach sogar im Selbstverlag herausgeben konnte. Wegen eines Urheberrechtsstreits und wegen einiger Änderungswünsche seines Förderers Hülsen-Haeseler konnte die *Peer-Gynt*-Nachdichtung allerdings erst am 18. Februar 1914 uraufgeführt werden, auf ausdrücklichen Wunsch Kaiser Wilhelms II. Einen Monat später berichtete Hülsen-Haeseler vom großen Erfolg des Stückes an Eckart:

Seitdem ich den ‚Peer Gynt‘ an einem Abend gebe, ist er fast immer ausverkauft und das Publikum tief ergriffen. Seine Majestät der Kaiser besuchte die Vorstellung zweimal hintereinander, hat sich sehr gelegentlich nach ihnen erkundigt und sich an der schönen und gehaltvollen Sprache erfreut.⁵⁶²

Dieses Stück sicherte Eckart endgültig das Wohlwollen des Intendanten. Nachdem Wilhelm II. gewünscht hatte, die Hochzeit seiner Tochter mit einem Theaterstück zu feiern, wandte sich Hülsen-Haeseler daher in dieser Angelegenheit an Eckart, der den Wunsch des Kaisers gern erfüllen wollte. Sein Historienstück *Heinrich der Hohenstaufe* verfasste Eckart somit mittelbar im Auftrag des Kaisers. Die zahlreichen Anspielungen auf die deutsche Größe, die das Stück enthält, fanden bei der Uraufführung am 30. Januar 1915 großen Anklang beim Publikum. Im Herbst desselben Jahres zog Eckart, mittlerweile Familienvater, nach München, wo er sich für den Rest seines Lebens niederließ.

Dieser Ortswechsel stellte einen Wendepunkt in Eckarts Leben dar. Durch die erfolgreichen Aufführungen seiner beiden letzten Dramen finanziell abgesichert, widmete er sich in München zunächst der Abfassung seines dritten Dramas *Lorenzaccio*, das er 1918 abschloss. Es kam allerdings zu Lebzeiten Eckarts nicht mehr zur Aufführung. Eckart wurde durch die Geschehnisse der Jahre 1917 und 1918 stark politisiert und vertiefte seine

⁵⁶² zitiert nach: Plewnia (1970): S. 22.

Kontakte zu völkischen Kreisen wie etwa der *Thulegesellschaft*, die er bereits in früheren Jahren geknüpft hatte. Der erste Kontakt Eckarts mit der nationalen Bewegung in München bestand in einem Treffen mit Anton Drexler, der ihn Anfang 1919 besuchte. Seine Ideen überzeugten Eckart restlos und er „beschloß, der jungen Bewegung nach Kräften zu dienen“. ⁵⁶³ Den wichtigsten Grund für sein politisches Engagement beschreibt Eckart folgendermaßen:

Bei Ausbruch der Revolution empfand ich das Bedürfnis, politisch hervorzutreten, umso mehr, als ich meine angeborene Abneigung gegen das Judentum durch den jüdischen Ministerpräsidenten Eisner ver Hundertfach fühlte. ⁵⁶⁴

Am 15. August 1919 hielt Eckart seinen ersten Vortrag auf einer Veranstaltung der DAP ⁵⁶⁵ und vermutlich noch im Oktober oder November desselben Jahres traf er Hitler erstmals persönlich im Rahmen einer ähnlichen Veranstaltung. Hitler sollte zehn Jahre später über dieses Treffen bei „einer Veranstaltung im Leiberzimmer des Sternecker“ im *Illustrierten Beobachter* vom 3. August 1929 schreiben, unter der Überschrift *10 Jahre Kampf*. Er gibt an, dass er von Eckart „als einem der führenden Münchner Antisemiten“ bereits vor diesem Treffen „Gott weiß was [...] wusste“, ihn jedoch noch nicht persönlich gekannt hatte. ⁵⁶⁶ Diese Aussage impliziert, dass Hitler schon geraume Zeit vor diesem ersten persönlichen Kennenlernen mit Eckarts Arbeit vertraut war. Auf die an jenem Abend von Eckart ausgesprochene Einladung erfolgte Hitlers erster Besuch bei Eckart eine Woche später. ⁵⁶⁷ Solche Besuche wurden laut Rosenberg in der Folgezeit zur Regel. ⁵⁶⁸ Eckart gab später an, dass ihm bereits nach dem ersten Treffen mit Hitler schnell klar geworden sei, „dass er der richtige Mann für die junge Bewegung sei“. ⁵⁶⁹

Seine politischen Ansichten verbreitete Eckart in seiner Zeitschrift *Auf gut deutsch*, die er im Dezember 1918 gegründet hatte. Damals lernte Eckart auch den jungen Alfred Rosenberg kennen. Dieser soll sich bei Eckart mit ernster Miene und mit folgenden Worten vorgestellt haben: „Können sie einen Kämpfer gegen Jerusalem brauchen?“ Woraufhin

⁵⁶³ BArch NS 26/2180. Vernehmungsprotokoll von Dietrich Eckart nach seiner Festnahme am 15. 11. 1923 in München. Nummeriert. S. 1–10. S. 2. Im Folgenden zitiert als: „Vernehmungsprotokoll“.

⁵⁶⁴ *ibid.* S. 2.

⁵⁶⁵ Maser (1965): S. 181.

⁵⁶⁶ zitiert nach: Hitler, Adolf (1994): Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Zwischen den Reichstagswahlen: Juli 1928 – September 1930; 1. Teil. Juli 1928 – Februar 1929. Bd. 3,1. München.. S. 341 f.

⁵⁶⁷ zitiert nach: *ibid.* S. 342.

⁵⁶⁸ cf. Rosenberg, Alfred (1996): Letzte Aufzeichnungen. Nürnberg 1945/46. Uelzen.

⁵⁶⁹ „Vernehmungsprotokoll“ S. 2.

Eckart mit einem Lächeln geantwortet habe: „Gewiß!“ Nachdem er Rosenbergs Schriftproben unverzüglich gelesen hatte, kontaktierte er ihn am folgenden Tag und stellte ihn als einzigen ständigen Mitarbeiter für seine Zeitschrift *Auf gut deutsch* ein.⁵⁷⁰ Die von der gesamten NSDAP und Hitler oft verwendete Losung *Deutschland erwache!* stammt aus Eckarts Gedicht *Feuerjo*, das 1919 in eben dieser Zeitschrift erschien:

Sturm, Sturm, Sturm! Sturm, Sturm, Sturm!
Läutet die Glocken von Turm zu Turm,
Läutet, daß die Funken zu sprühen beginnen –
Judas erscheint, das Reich zu gewinnen.
Läutet, daß blutig die Seile sich röten,
Rings lauter Brennen und Martern und Töten,
Läutet Sturm, daß die Erde sich bäumt
Unter dem Donner der rettenden Rachel!
Wehe dem Volke, das heute noch träumt!
Deutschland erwache!⁵⁷¹

1922 erweiterte Eckart das Gedicht um eine Strophe, die er der soeben zitierten voranstellte:

Sturm, Sturm, Sturm! Sturm, Sturm, Sturm!
Läutet die Glocken von Turm zu Turm!
Läutet die Männer, die Greise, die Buben,
Läutet die Schläfer aus ihren Stuben!
Läutet die Mädchen herunter die Stiegen,
Läutet die Mütter hinweg von den Wiegen!
Dröhnen soll sie und gellen die Luft!
Rasen, rasen im Donner der Rachel!
Läutet die Toten aus ihrer Gruft! –
Deutschland erwache!⁵⁷²

Als Reichspräsident Hermann Göring am 23. März 1933 die Debatte im Reichstag über das *Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich* – das dann zur Grundlage für die Errichtung der nationalsozialistischen Diktatur wurde – eröffnete, machte er dieses Gedicht einem großen Publikum bekannt und rief zum Gedenken an Dietrich Eckart auf. Göring betonte, dass der Name Eckarts „aufs allerengste und stärkste verbunden ist mit der deutschen Freiheitsbewegung“, dass Eckart derjenige sei, „der uns allen, in diesen Jahren, oft in schweren Zeiten voran geleuchtet hat“. Er beschließt seine Huldigung Eckarts mit der 1922 ergänzten Strophe des *Sturmliedes*, das laut Göring die Anhänger des Nationalsozialis-

⁵⁷⁰ cf. Eckart, Dietrich (1928): Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis. Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Rosenberg. München. S. 45. Im Folgenden zitiert als: „Ein Vermächtnis“.

⁵⁷¹ Eckart, Dietrich (1919): Feuerjo; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 30. 12. 1919 (44/45). S. 677.

⁵⁷² zitiert nach: Plewnia (1970): S. 86.

mus „oft begeistert und mitgerissen“ habe und das sie „schließlich zum Siege führte und gerade die heutige Lage wie kein anderes Lied kennzeichne“.⁵⁷³

Eckart war zeit seines Lebens ein „guter gewandter Gesellschafter“⁵⁷⁴ und sowohl sein Aussehen als auch sein Charakter fanden an den politischen Stammtischen der Zeit großen Anklang. Hermann Esser etwa beschreibt Eckarts Wirkung wie folgt: „Er war der Mittelpunkt der Gespräche. Eckart war eine äußerst starke Kontaktnatur, versöhnlich, oberpfälzer Art, Altbayer, mit all den Möglichkeiten, die da gegeben sind, Kontakte zu schließen.“⁵⁷⁵ Nach Konrad Heiden war er ein „mittelgroßer, dicker Mann mit einem eindrucksvollen Kahlkopf, etwas kleinen Augen“, der einen „guten Tropfen liebte“ und dessen „jedes dritte Wort ein bekannter Kraftausdruck“ war, „der in keiner Sprache so herzhaft klingt wie im bayrischen Dialekt“.⁵⁷⁶ Dagegen war Hitler geradezu fasziniert von Eckarts äußerer Erscheinung: „Eine mächtige Stirne, blaue Augen, das ganze Haupt wie der Kopf eines Bullen. Und dazu eine Stimme von wunderbar biederem Klange.“⁵⁷⁷ Noch detaillierter gerät Rosenbergs Beschreibung von Eckarts Physiognomie: „Ein glattrasierter Schädel, eine zerfurchte Stirn, eine dunkle Hornbrille vor blauen Augen. Die Nase leicht gebogen, etwas kurz und fleischig. Ein voller Mund, ein breites, ja vielleicht brutales Kinn.“⁵⁷⁸ Görlitz und Quint zeichnen von Eckart ein Bild, das wieder demjenigen Heidens ähnelt: „Er war ein gedrungener, stiernackiger Mann, der niemals einem guten Tropfen abhold war, dabei neben aller Robustheit und größten politischen Schimpfereien auch wieder Phasen hatte, wo er höchst feinsinnige lyrische Gedichte schrieb.“⁵⁷⁹

Eckart entwickelte bereits vor seinem Aufeinandertreffen mit Hitler die Vorstellung von einem „großen Deutschen“, der Deutschland zurück zu alter Stärke führen sollte. Bei einem Zusammentreffen in der Weinstube *Die Brennnessel* tat er kund:

Ein Kerl muss an die Spitze, der ein Maschinengewehr hören kann. Das Pack muss Angst in der Hose kriegen. Einen Offizier kann ich nicht brauchen, vor denen hat das Volk keinen Respekt mehr. Am besten wäre ein Arbeiter, der das Maul auf dem richtigen Fleck hat [...]. Verstand braucht er nicht viel, die Politik ist das dümme Geschäft auf der Welt und so viel wie die in Weimar weiß bei uns in München jedes Marktweib. Ein eitler Affe, der den Roten eine saftige Antwort geben kann und nicht

⁵⁷³ „Verhandlungen des Reichstages“. VIII. Wahlperiode 1933. Bd. 457. Berlin. 1934: S. 23. (C)

⁵⁷⁴ Maser (1965): S. 180.

⁵⁷⁵ „Interview mit Hermann Esser“; Bd. 1 (24. u. 25. 2. 1964), 1. Teil 24. 2.: S. 72 f.

⁵⁷⁶ Heiden (1936): S. 76.

⁵⁷⁷ zitiert nach: Hitler, Adolf (1994): Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Zwischen den Reichstagswahlen: Juli 1928 – September 1930; Teil 1. Juli 1928 – Februar 1929. Bd. 3,1. München. S. 342.

⁵⁷⁸ Rosenberg, Alfred (1996): Letzte Aufzeichnungen. Nürnberg 1945/46. Uelzen. S. 72.

⁵⁷⁹ Görlitz; Quint (1952): S. 111.

vor jedem geschwungenen Stuhlbein davonläuft, ist mir lieber als ein Dutzend gelehrter Professoren, die zitternd auf dem feuchten Hosenboden der Tatsachen sitzen. [...] [E]in Junggeselle muss es sein, dann kriegen wir die Weiber.⁵⁸⁰

Dieser Führergedanke wird im weiteren Verlauf der Untersuchung wiederkehren.

Zunächst sah Eckart allerdings noch in Kapp den „kommenden Großen“. Erst Hitlers durchschlagender Erfolg als Redner und ein gemeinsames Erlebnis während des Kapp-Putsches im März 1920 bewirkten ein Umdenken bei Eckart: Er legte sich auf Adolf Hitler fest. Die endgültige Abkehr von Kapp soll dabei erfolgt sein, als Eckart zusammen mit Hitler in der Halle des *Hotel Adlon* wartete, wo Kapp sein Hauptquartier aufgeschlagen hatte. Während sie warteten, sahen sie Kapps frisch ernannten Pressechef zu dessen Zimmern hinaufgehen: Es war der angeblich jüdische Trebitsch-Lincoln. Wie er diesen erkannte, packte Eckart Hitler am Arm und zog ihn zum Hotelausgang mit den Worten: „Komm, Adolf, hier haben wir nichts mehr zu suchen.“⁵⁸¹ Eckart führte in der Folge Hitler in die feinen Salons der Münchner Gesellschaft ein, wo er ihn mit dem Satz vorgestellt haben soll: „Das ist der Mann, der einmal Deutschland befreien wird.“⁵⁸² Ähnliche Äußerungen Eckarts sind auch von Albert Reich überliefert.⁵⁸³ So war es Eckart, der Hitler wichtige gesellschaftliche Kontakte vermittelte, wie etwa den zur Familie Bechstein.⁵⁸⁴

Wie Hitlers Chefadjutant Julius Schaub berichtet, war Eckart in den „Anfangstagen der Bewegung“ jedoch nicht bloß der gesellschaftliche Förderer Hitlers, sondern auch die „einzige Kapitalquelle“ für die gesamte Organisation.⁵⁸⁵ Welch enorme Bedeutung Eckarts finanzielle Zuwendungen für die Partei hatten, geht aus einem Polizeibericht des Jahres 1922 hervor:

Der Finanzmann der ganzen Partei ist Dietrich Eckart, Leiter des Völkischen Beobachters. Das Geld schaffte er speziell in der Weise dass er Theaterstücke, auch Musikstücke verfasst bzw. komponiert, diese [...] (*unleserlich*) hauptsächlich in das neutrale Ausland, speziell Schweiz, Hol-

⁵⁸⁰ zitiert nach: Gugenberger, Eduard (2001): Hitlers Visionäre. Die okkulten Wegbereiter des Dritten Reiches. Wien. S. 54.

⁵⁸¹ zitiert nach: Dietrich (1955): S. 178.

⁵⁸² zitiert nach: Hesemann (2004): S. 176.

⁵⁸³ cf. Reich (1933): S. 117: „Wenn das Schicksal überhaupt einen Mann bestimmt hat; Deutschland zu retten, dann ist dieser Mann nur Adolf Hitler“; S. 121: „Und mag es so sein, und mag es kommen wie es will und; aber ich glaube an Hitler, über ihm schwebt ein Stern.“

⁵⁸⁴ Joachimsthaler (2003): S. 63–66. — Richardi (1991): S. 325. — Reuth (2005): S. 108. — Hartmann, Christian et al. (2016): S. 1504, Anm. 91, Bd. 2.

⁵⁸⁵ Schaub, Julius (2010): In Hitlers Schatten. Erinnerungen und Aufzeichnungen des Chefadjutanten 1925 – 1945. Stegen.

land, Schweden, Dänemark, absetzt und dadurch hochwertiges ausländisches Geld hereinbekommt, das er unmittelbar der Partei zuführt.⁵⁸⁶

In den folgenden Jahren prägten zwei Ereignisse die Beziehung zwischen Eckart und Hitler entscheidend: Zuerst der Erwerb des *Völkischen Beobachters* durch Eckart im Dezember 1920, dann ein innerparteilicher Konflikt im Jahr 1921.

Eckart kaufte den *Völkischen Beobachter* mit Geld, das er von Ritter von Epp aus Geheimfonds der Reichswehr erhalten hatte, eigentlich um seine wankende Wochenzeitschrift *Auf gut deutsch* finanziell zu stützen. Doch Eckart ließ seine eigene Zeitschrift eingehen und erwarb stattdessen für die NSDAP, der Eckart und Hitler mittlerweile beide angehörten, den *Völkischen Beobachter*. Eckart ernannte sich selbst zu seinem Hauptschriftleiter.⁵⁸⁷ Von diesem Einsatz für die Partei zeigte sich Adolf Hitler in einem Brief, den er am 18. Dezember 1920 an Eckart richtete, sehr bewegt. In diesem Brief bedankt er sich bei Eckart überschwänglich für „die noch in letzter Minute gewährte große Hilfe“. Er betont ausdrücklich, dass der Erwerb des *Völkischen Beobachters* oder irgendeiner anderen Zeitung ohne die Hilfe Eckarts nicht möglich gewesen wäre. Hitler beschließt seinen Brief mit dem Satz:

Ich hänge nun selber so mit Leib und Seele an der Bewegung, dass Sie sich kaum denken können, wie glücklich ich infolge der Erreichung dieses bisher so ersehnten Ziels bin, und wie sehr es mich drängt Ihnen für dieses heutige Glück meinen tiefgefühlten Dank auszudrücken.

In treuer Verehrung⁵⁸⁸

Diese Zeilen beweisen einmal mehr das besondere Verhältnis von Adolf Hitler und Dietrich Eckart.

Ein Jahr darauf ereignete sich das zweite, für die Beziehung der beiden prägende Ereignis: Es kam es zur Führungskrise innerhalb der NSDAP. Während der ersten Hälfte des Jahres 1921 schwelte ein Konflikt zwischen der *Deutschsozialistischen Partei* und ihrer Schwesterpartei, der NSDAP. Seinen Anfang hatte er bereits im Jahr zuvor genommen, im Sommer 1921 eskalierte er. Der exakte Verlauf und die tieferen Gründe des Konflikts sollen hier nicht aufgearbeitet werden, für diese Untersuchung ist allein wesentlich, dass er in der Erklärung Hitlers, die Partei zu verlassen, seinen Höhepunkt fand.⁵⁸⁹ Doch Hitlers Forderungen für seinen Wiedereintritt waren rasch erfüllt worden, sodass er ab dem 29. Juli

⁵⁸⁶ BArch NS 26/2180. Dieser Bericht wurde während den Untersuchungen zu einer Strafsache im Mai 1922 angefertigt. Nummeriert. S. 1–9. S. 9.

⁵⁸⁷ cf. Görlitz; Quint (1952): S. 153.

⁵⁸⁸ Brief von Adolf Hitler an Dietrich Eckart vom 18. Dezember 1920. Zitiert nach: „Sämtliche Aufzeichnungen“: S. 277.

⁵⁸⁹ Für eine genauere Darstellung der Thematik siehe: Franz-Willing (1974): S. 152–186.

respektive dem 1. August 1921 als „Diktator der Partei“⁵⁹⁰ zurückgekehrt war. Die NSDAP wurde „die Partei Hitlers“ und „der Nationalsozialismus [...] endgültig zur Hitlerbewegung“.⁵⁹¹ Für diese Untersuchung ist jedoch vor allem die Rolle Eckarts interessant, die er in dieser Episode aus der Frühzeit der nationalsozialistischen Bewegung spielte. Nach Georg Franz-Willing war es die folgende:

Von größter Bedeutung war die Rolle Dietrich Eckarts als Vermittler. [...] Ohne Eckarts Vermittlung hätte Hitler niemals seine Forderungen durchsetzen können; ohne Eckarts Fürsprache wäre er nicht Diktator der Partei, jedenfalls nicht zur damaligen Zeit und unter den damaligen Umständen geworden. Eckarts Einfluß in dieser schicksalsschweren Stunde kann kaum überschätzt werden.⁵⁹²

Esser bestätigt diese Annahme. Laut ihm besaß Eckart aufgrund seiner Vernetzung innerhalb der nationalsozialistischen Bewegung „die größte Befähigung“ zu dem Urteil, dass Hitler der einzige sei, der die NSDAP durch die Führungskrise des Jahres 1921 und in die Zukunft führen könne.⁵⁹³ Zur Führungskrise äußerte sich Eckart öffentlich am 4. August 1921 in einem Leitartikel im *Völkischen Beobachter*, der den vielsagenden Titel trug *Gaunerstreich gegen Hitler*. Der Artikel singt in der Hauptsache ein Loblied auf Hitler, schildert, wie dieser mit „eiserner Faust“ eine Spaltung der Partei verhindert habe. Für Eckart ist somit klar, „wer unser Vertrauen verdient, und in welchem Umfange er es verdient.“⁵⁹⁴ Willing fasst dieses Kapitel der NSDAP folgendermaßen zusammen: „Ohne Eckarts Unterstützung hätte Hitler den Kampf um die Macht in der Partei nicht gewonnen; zumindest wäre die Partei gespalten worden.“⁵⁹⁵

Im Verlauf des Folgejahres kühlte sich das Verhältnis zwischen Hitler und Eckart jedoch merklich ab. Eckart versteckte sich zu Beginn des Jahres 1923 in den Berchtesgadener Bergen vor den deutschen Behörden, die ihn wegen Verunglimpfung des Reichspräsidenten festnehmen wollten. Eckart sagte später aus, dass er sich durch seinen Aufenthalt in Berchtesgaden der Strafverfolgung durch den Staatsgerichtshof in Leipzig entziehen wollte und dass während dieser Zeit in München bei Hitler „Strömungen“ gegen ihn eingesetzt hätten. Bei einem Besuch Hitlers in Berchtesgaden „fühlte“ Eckart „deren Wirkung [...] aus seinem [...] veränderten Wesen heraus“.⁵⁹⁶ Kurze Zeit später wurde Eckart als Hauptschriftleiter des *Völkischen Beobachters* abgesetzt, seine Stelle nahm fortan

⁵⁹⁰ Franz-Willing (1974): S. 165.

⁵⁹¹ *ibid.* S. 186.

⁵⁹² *ibid.* S. 165.

⁵⁹³ „Interview mit Hermann Esser“, Bd. 1 (24. u. 25. 2. 1964), 1. Teil 24. 2.: S. 62 und S. 116.

⁵⁹⁴ Eckart, Dietrich (1921): *Gaunerstreich gegen Hitler*, in: *Völkischer Beobachter*. 4. 8. 1921 (61). S. 1.

⁵⁹⁵ Franz-Willing (1974): S. 156.

⁵⁹⁶ „Vernehmungprotokoll“: S. 3.

Rosenberg ein. Laut Esser nutzte Rosenberg Eckarts Abwesenheit um sich bei Hitler „einzuschleichen“ und „unentbehrlich zu machen“.⁵⁹⁷ Eckart empfand dieses „Hereindrängen Rosenbergs“ als eine „unerhörte Geschichte“⁵⁹⁸ die ihn in „der Seele verwundete“⁵⁹⁹ hat Diese Zurücksetzung habe Eckart Hitler zeitlebens nicht verziehen. Esser berichtet in diesem Zusammenhang vom Inhalt eines Briefes, in dem Eckart an Hitler schrieb: „Lieber Adolf, ob ich noch Dein lieber Dietrich Eckart bin, das weiß ich nicht.“⁶⁰⁰ Ab diesem Zeitpunkt war die Beziehung der beiden „äußerst kühl“. Hitler habe zwar versucht Eckart „wieder zu gewinnen“ und „wieder einzuspannen“, Eckart sei ab diesem Zeitpunkt jedoch „etwas zugeknöpfter“⁶⁰¹ gewesen. Esser vermutet sogar, dass die Absetzung Eckarts für seinen frühen Tod im Jahr 1923 mitursächlich gewesen sei; denn Eckart habe sich als der Mann gefühlt, „der Hitler doch gemacht hatte und dem er ungeheuer viel zu verdanken hatte“.⁶⁰² Eckart selbst nannte die Veränderung in seinem Verhältnis zu Hitler „äußerst bitter“.⁶⁰³

Nach seiner Rückkehr nach München im Oktober 1923 gab es laut Eckart nur noch kurze und unpersönliche Treffen mit Hitler in den Räumen der Schriftleitung des *Völkischen Beobachters*.⁶⁰⁴ Aufgrund dessen hatte er nach eigener Aussage auch keine Kenntnis von den Planungen und den Vorgängen rund um den Umsturzversuch vom 9. November 1923⁶⁰⁵, der mit einem Schusswechsel mit der bayerischen Landespolizei am Münchner Odeonsplatz endete.⁶⁰⁶ Trotzdem wurde Eckart am 13. November wegen der angeblichen Beteiligung am Putschversuch verhaftet. Im Gefängnis Stadelheim eingesperrt und in dem Glauben, Hitler sei ums Leben gekommen, schrieb er folgendes Gedicht:

Blödes Volk! Du schmähest jeden,
 Der sich treulich um dich mühte,
 Mit gotteslästerlichen Reden
 Lohntest du auch Hitlers Güte,
 Grunztest, als die Pharisäer

⁵⁹⁷ „Interview mit Hermann Esser“, Bd. 3 (02./03. u. 25. 3. 1964), 1. Teil 02. 3.: S. 40.

⁵⁹⁸ *ibid.* S. 43.

⁵⁹⁹ *ibid.* S. 40.

⁶⁰⁰ *ibid.* S. 41.

⁶⁰¹ *ibid.* S. 43.

⁶⁰² *ibid.* S. 44.

⁶⁰³ „Vernehmungsprotokoll“: S. 3.

⁶⁰⁴ *cf. ibid.* S. 4.

⁶⁰⁵ Esser bestätigt diese Aussage. Laut Esser betonte Hitler ausdrücklich, dass er befürchtete, dass Eckart „bei seinen guten Verbindungen und zahlreichen Kontakten vielleicht etwas ausplaudern könnte“ wodurch die „Gegenseite gewarnt würde“. Nach dieser erneuten Ausbootung sei Eckart mit Hitler „innerlich fertig“ gewesen; das habe er ihm „nicht verziehen. Zitiert nach: „Interview mit Hermann Esser“, Bd. 4 (06./09/11. 3. 1964), 2. Teil 06. 3.: S. 10 und S. 9.

⁶⁰⁶ „Vernehmungsprotokoll“: S. 5 f.

Hinterrücks ihn niederzwingen.
Aber nun kommt der Hebräer,
Dein Gebieter kommt gegangen!
Peitschenhiebe um die Ohren,
Über's Maul, nicht zu vergessen –
Für das Sklavenjoch geboren,
Denkst du ja nur noch ans Fressen!
Gott sei Dank, was Hitler plante,
Wurde je ihm abgegraben,
Und ihm blieb erspart die Schande,
Dich, du Pack, befreit zu haben!⁶⁰⁷

Aufgrund schwerer gesundheitlicher Probleme wurde Dietrich Eckart am 20. Dezember 1923 aus der Haft entlassen und starb wenige Tage später am 26. Dezember in Berchtesgaden.

⁶⁰⁷ zitiert nach: Euringer (1933): S. 33.

6. Dietrich Eckart: Die Grundlagen seines politischen Mythos

Eckarts dramatisches Werk baut wesentlich auf Begriffen auf, die bereits in den Befreiungskriegen verwendet wurden, und bildet den Ausgangspunkt für seinen politischen Mythos. Es entstand in den Jahren von 1903 bis 1918 und setzt sich aus fünf Komödien, einem zeit- und gesellschaftskritischen Schauspiel, zwei Historienstücken und der bereits erwähnten Nachdichtung von Ibsens *Peer Gynt* zusammen.⁶⁰⁸ Eckarts dramatisches Schaffen wird ebenso wie seine literaturhistorischen Arbeiten, die den *Peer-Gynt*-Stoff erläutern,⁶⁰⁹ nur insoweit Eingang in diese Arbeit finden, wie es zur Erläuterung seiner politischen Weltansicht hilfreich ist. Deshalb geht das Folgende vor allem auf die beiden Historienstücke Eckarts ein – das 1915 veröffentlichte Drama *Heinrich der Hohenstaufe* und die Tragödie *Lorenzaccio* aus dem Jahr 1918 –, die sehr geeignet sind, um Eckarts Position auf dem „ideologischen Parkett“ seiner Zeit zu verorten. Das Hauptaugenmerk für die Darstellung von Eckarts politischem Mythos liegt jedoch auf seinen politischen Texten, die er in seiner eigenen Zeitung *Auf gut deutsch* und teils auch im *Völkischen Beobachter* veröffentlichte.

Die Grundlagen von Eckarts politischem Mythos schließen an die *Ideen von 1914* an. Er orientiert sich dabei an denselben gesamtgesellschaftlichen Problemen, die bereits in Kapitel 4.3. erläutert wurden und zu denen sich sehr viele Schriftsteller und Intellektuelle seiner Zeit ebenfalls geäußert haben. So sieht auch Eckart, wie viele seiner Zeitgenossen, in den Entwicklungen der Moderne die Gefahr, dass sie zu einer Verflachung des Geistes führen könnten. Naturwissenschaften, Kapitalismus und Liberalismus seien die sich immer weiter ausbreitenden Kräfte, welche den „Untergang der menschlichen Kultur“ herbeizuführen drohen. Die Vertreter solcher Thesen sind in den 1910er Jahren zahlreich, und sie prangern allesamt „die Durchsetzung von Liberalismus und Kapitalismus als kollektiven Sinnverlust“ an.⁶¹⁰ Neben den bereits in Kapitel 4.3 besprochenen geistigen Vätern der *Ideen von 1914* sticht die Schrift *Händler und Helden*, die der Soziologe Werner Sombart 1915

⁶⁰⁸ Das Lustspiel „Der kleine Zacharias“ (1903); die romantische Komödie „Der Froschkönig“ (1904); die tragische Komödie „Familienväter“ (1904); das Schauspiel „Der Erbgraf“ (1907); die Komödien „Ein Kerl, der spekulierte“ (1909) und „Ein x-beliebiger Mensch“ (1910) – siehe dazu: Becker 1969: S. 1 f. Außerdem: Hendrik Ibsens *Peer Gynt*. Berlin. 1912.

⁶⁰⁹ Eckart, Dietrich (1914): *Ipsen, Peer Gynt, der große Krumme und ich*. Berlin. — Eckart, Dietrich (1915): *Abermals vor der Höhle des Großen Krummen*. Berlin. — Eckart, Dietrich (1919): *Einführung in Ibsens „Peer Gynt“ und in Griegs Musik zu der Dichtung*. Wolfratshausen b. München.

⁶¹⁰ Ley, Michael (2002): *Holocaust als Menschenopfer. Vom Christentum zur politischen Religion des Nationalsozialismus*. Münster. S. 101.

veröffentlichte, aus der Masse an Literatur mit ähnlicher Tendenz heraus. In ihr beschreibt Sombart ausführlich, welche Konsequenzen aus den modernen Entwicklungen zu erwarten sind. Ausdrücklich warnt er vor der „Durchdringung aller Bevölkerungsschichten mit theoretischem und praktischem Kommerzialisismus“.⁶¹¹ Am Beispiel dieses Prozesses versucht er, den „Feind des deutschen Wesens“⁶¹² herauszuarbeiten, und findet ihn in der „händlerischen Gesinnung“⁶¹³ der Engländer. Diese nämlich stehe im Gegensatz zur „heldischen Gesinnung“ der Deutschen und mache die „Grundlage alle[n] Engländeriums“ aus; in seiner händlerischen Gesinnung drücke sich die „unermessliche geistige Beschränktheit dieses Volkes“ aus ebenso wie seine „Unfähigkeit, sich auch nur eine Hand breit über die greifbare und alltägliche ‚Wirklichkeit‘ zu erheben“.⁶¹⁴

Aus der ausnahmslos auf das Praktische ausgerichteten Gedankenwelt der Engländer folge einerseits eine „nüchterne Denkweise“,⁶¹⁵ andererseits „eine ausgeprägte Neigung für körperliches Behagen, für materielles Wohlbefinden [und] für ‚Komfort‘“.⁶¹⁶ Aufgrund dieses Strebens nach „möglichst viel Behagen“ durch einen „entsprechenden Vorrat an Sachgütern“ kenne der Engländer keine höheren Werte als die materiellen. Entsprechend gelte ihm „die wirtschaftliche [Tätigkeit] und vor allem die Handelstätigkeit“ als die angesehenste und ehrenhafteste Betätigung, denn sie schaffe die Mittel zur Behaglichkeit. Ist eine Gesellschaft, wie die englische, aber erst einmal von diesen Wertungen durchdrungen, so erhielten die wirtschaftlichen Interessen notwendig das Übergewicht gegenüber allen anderen. Und hätten „die Vertreter der Wirtschaft erst die Oberhand in einem Lande“, so werde in der Folge auch „die händlerische Ansicht der Welt“ die bestimmende in demselben.⁶¹⁷ Laut Sombart führt dies jedoch zu einer Nivellierung des Unterschieds zwischen „den Instinkten und Gedanken des Niedrigsten und des Höchsten“, indem „die Höhen so lange abgetragen“ würden, „bis sie mit den Niederungen auf gleiches Niveau“ gebracht seien.⁶¹⁸ In der Folge sei der zeitgenössische Engländer, vollkommen durchdrungen vom Kommerz, gar nicht mehr in der Lage, eine irgendwie geartete geistige Tiefe zu empfinden. Eine solche Entwicklung, wie sie in England erfolgt ist, in Deutschland zu verhindern, ist daher für Sombart das oberste Gebot: Denn aus Händlertum könne „kein geistiger Kulturwert“

⁶¹¹ Sombart, Werner (1915): Händler und Helden. München. S. 15.

⁶¹² *ibid.* S. IV.

⁶¹³ *ibid.* S. 5.

⁶¹⁴ *ibid.* S. 9.

⁶¹⁵ *ibid.*

⁶¹⁶ *ibid.* S. 12.

⁶¹⁷ *ibid.* S. 14.

⁶¹⁸ *ibid.* S. 16.

erwachsen. „Nicht jetzt und nicht in alle Ewigkeit. Aber sie [sc. die Engländer] wollen auch keine geistige Kultur. Alle geistigen Werte bedrücken sie.“⁶¹⁹ Das genaue Gegenteil zu diesem Empfinden und Streben bildet für Sombart der deutsche Geist des Helden:

Deutsches Denken und deutsches Empfinden äußert sich [...] in der einmütigen Ablehnung alles dessen, was auch nur von ferne englischem oder insgesamt westeuropäischem Denken und Empfinden nahe kommt. Mit innerstem Widerwillen, mit Entrüstung, mit Empörung, ‚mit tiefem Ekel‘ hat sich der deutsche Geist gegen die ‚Ideen des 18. Jahrhunderts‘, die englischen Ursprungs waren, erhoben; mit Entschiedenheit hat jeder deutsche Denker, aber auch jeder Deutsche, der deutsch dachte, zu allen Zeiten den Utilitarismus [und] alle Nützlichkeits- und Glücks- und Genußphilosophie abgelehnt.⁶²⁰

Der frühere Theologe und spätere politische Publizist Paul Rohrbach veröffentlichte 1912 ein Buch mit dem Titel *Der deutsche Gedanke in der Welt*, das ein ganz ähnliches weltanschauliches Bild entwarf. Sein Grundgedanke lautet, dass die Völker- und Menschheitsgeschichte wesentlich ein Wettstreit zwischen Idealismus und Materialismus sei. Um diese welthistorisch-ideologische Auseinandersetzung für sich zu entscheiden, bediene sich der Materialismus aller „Hilfsmittel aus der Welt der materiellen Kräfte“, die er „auf das vollkommenste ausgestaltet und auf das rücksichtsloseste“ einsetze. Folglich seien alle „Ideen [...] Spannungen und Katastrophen [...] nur die Folgeerscheinungen des ökonomisch-stofflichen Entwicklungsvorganges“. ⁶²¹ Dem steht Rohrbach zufolge jedoch die „Idee des Sittlichen“ gegenüber, die einzige „absolut existierende Größe“, welche „das Ziel und die Norm des Menschheitsfortschritts“ bilde. Die Aufgabe des deutschen Gedankens in der Welt aber sei es, diesen „sittlichen Idealgehalt des Deutschtums als gestaltende Kraft“ für die „ganze Menschheit zu erarbeiten und zu bewahren“. ⁶²²

Sombart sah die Deutschen vor eine ähnliche Aufgabe gestellt. Laut ihm könne sie nur dadurch bewältigt werden, dass die Deutschen aus „jenem niederen Sinnenleben aufsteigen in das höhere des Geistes, indem wir mit der Geisterwelt, der wir entstammen wieder eins werden“. ⁶²³ Das heißt nach Sombart „Lebensüberwindung“. ⁶²⁴ Mit seiner Forderung orientiert er sich an Schopenhauer, der bereits im 19. Jahrhundert dafür argumentierte, das Leben nicht „als ein Geschenk zum Genießen“ aufzufassen, „sondern als eine Aufgabe, ein

⁶¹⁹ Sombart (1915): S. 50.

⁶²⁰ *ibid.* S. 55.

⁶²¹ Rohrbach, Paul (1912): *Der deutsche Gedanke in der Welt*. Düsseldorf. S. 5.

⁶²² *ibid.* S. 6.

⁶²³ Sombart (1915): S. 61.

⁶²⁴ *ibid.* S. 61.

Pensum zum Abarbeiten“.⁶²⁵ Und ganz analog bilden auch bei Rohrbach „Arbeit und Pflicht“ den „positiven Pol des deutschen Wesens“.⁶²⁶

Sombarts Weltansicht lässt sich insgesamt dahingehend zusammenfassen, dass es die Pflicht der Deutschen sei, ihr je eigenes Ich aufzugeben, weil nur dadurch „die einzige tiefe Befriedigung, die das irdische Leben bieten kann“, erreicht werden könne: der „Seelenfrieden“. Nur so sei eine Wiedervereinigung mit dem Göttlichen möglich, „von dem getrennt und losgerissen zu sein, auf Erden unser tiefstes Weh und Leiden ausmacht“. Der deutsche Weg zum Seelenfrieden sei jedoch keineswegs bloß kontemplativ und bestehe nicht in der „Abtötung unseres Fleisches und unseres Willens“, sondern gerade im Gegenteil, im „kraftvolle[n] Handeln und Schaffen“.⁶²⁷

Eckarts Weltansicht stimmt in den Grundzügen mit derjenigen von Sombart und Rohrbach überein. Auch er erblickt eine große Gefahr für die Stellung Deutschlands in der Welt darin, dass die einzigartige Kraft des deutschen Wesens durch die modernen Entwicklungen geschwächt, gar aufgezehrt werden könnte. Um dies zu verhindern, ist für Eckart ein Krieg unumgänglich. Er erscheint Eckart als die einzige Möglichkeit, die göttliche Sendung der Deutschen zu erfüllen. Der Erste Weltkrieg ist ihm folglich ein heiliger Krieg, geführt nach dem Willen Gottes, um den Führungsanspruch des deutschen Volkes in der Welt durchzusetzen. Diese Auffassung des Krieges war ebenfalls weitverbreitet, sogar Kirchenvertreter teilten sie. Beispielsweise trat der liberale Theologe Martin Rade bereits 1912 dafür ein, dass die Kirche den Krieg aktiv unterstütze. So schrieb er, dass die Predigten im Deutschen Reich „schon so gut wie fertig“ seien, „die im Fall der Mobilmachung von allen Kanzeln gehalten werden.“ Man sei auch vonseiten der Kirche „prinzipiell gerüstet für den Krieg“. Auch der Pfarrer Otto Deblius betrachtete den Ersten Weltkrieg im Rahmen der theologischen Heilsidee und sprach vom „Krieg als Heilsereignis“; und der Theologe Friedrich Gogarten nannte das deutsche Volk den „Träger der Offenbarung“ und den „Agenten des Heilsgeschehens“.⁶²⁸

Mit anderen Vertretern des Bildungsbürgertums, die ebenfalls beseelt waren vom *Geist von 1914*, teilte Eckart außerdem eine „tief verwurzelte Aversion [...] gegen die moderne kapitalistische Klassengesellschaft“. Gegen den „anhaltenden, belastenden ökonomischen Wandel“, gegen die „sozialen Spannungen und Konflikte[.]“ und gegen die „großen Eman-

⁶²⁵ Wagner, Gustav Friedrich; Hübschner, Arthur (1982): Schopenhauer-Register. Stuttgart. S. 234.

⁶²⁶ Rohrbach (1912): S. 108.

⁶²⁷ Sombart (1915): S. 63.

⁶²⁸ Beide zitiert nach: Ley (2002): S. 108.

zipationsbewegungen mit konkurrierenden Weltbildern und politischen Erfolgen“⁶²⁹ beschwor man den Krieg als „Stichflamme“, die „alle Schranken von Parteien, Klassen, Konfessionen, Landschaften einschmilzt und jene angestrebte Einheit und Ganzheit sichtbar werden lässt, die der wilhelminische Staat nur vortäuschte“.⁶³⁰ Die Liste derjenigen, die von einer gleichsam intellektuellen Kriegsbegeisterung ergriffen wurden, ist lang: Max Weber beispielweise bezeichnete den Krieg als „groß und wunderbar“; Werner Sombart nannte ihn das „Heiligste auf Erden“; Georg Simmel sah im Krieg die Chance auf innere Einheit und somit auf ein „von Grund auf erneuertes Deutschland“; und Thomas Mann bewunderte den „gewaltige[n] und schwärmerische[n] Zusammenschluß der Nation in der Bereitschaft zur tiefsten Prüfung“, der Ausgangspunkt für die allgemeine Kriegsbegeisterung gewesen sei.⁶³¹

Aus diesem *Geist von 1914* entstanden schließlich auch die *Ideen von 1914*.⁶³² Wie in Kapitel 4.3. ausführlicher erläutert, bestanden sie in einer „Mischung aus spezifisch bildungsbürgerlichem nationalistischen Sendungsbewußtsein, aggressiver Legitimationsideologie und missionarischer Aufbruchsbereitschaft“. Sie dienten zur „uneingeschränkten Rechtfertigung der deutschen Kriegspolitik“ und damit auch zur „vorbehaltlosen Verteidigung“ des deutschen Sonderweges, der sich auf geistiger Ebene darin ausdrückte, dass eine deutsche Freiheit gegen den „schrankenlosen Liberalismus und die vulgäre Demokratie des Westens“ verteidigt werden sollte.⁶³³

Den Grund für die deutsche Aversion gegen Demokratie und Liberalismus des Westens sieht Oswald Spengler im Verhältnis des Staates zur Einzelperson begründet. Dieses Verhältnis werde vom englischen, französischen und deutschen „Instinkt“ je unterschiedlich verstanden. In England gehöre die Macht dem Einzelnen: „Freier Kampf des einen gegen den anderen; Triumph des Stärkeren: Liberalismus, Ungleichheit. Kein Staat mehr. Wenn jeder für sich kämpft, kommt es in letzter Linie allen zugute.“⁶³⁴ In Frankreich gehöre die Macht niemandem: „Keine Unterordnung, also keine Ordnung. Kein Staat, sondern nichts: Gleichheit aller, idealer Anarchismus, in der Praxis immer wieder (1799, 1851, 1871, 1918)

⁶²⁹ Wehler, Hans-Ulrich (2008): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949. Bd. 4. München. S. 18.

⁶³⁰ Mohler, Armin (1994): Die konservative Revolution in Deutschland. 1918 – 1932. ein Handbuch. Darmstadt. S. 33.

⁶³¹ Wehler (2008d): S. 14.

⁶³² Zusätzlich zu Kapitel 4.3 dieser Arbeit ist für eine eingehende Beschäftigung mit dem Inhalt der *Ideen von 1914* empfehlenswert: Bruendel (2003): S. 110–132.

⁶³³ cf. zu diesem Absatz: Wehler (2008d): S. 18. Alle Zitate ibid.

⁶³⁴ Spengler (2007): S. 18.

durch den Despotismus von Generalen oder Präsidenten lebensfähig erhalten.“⁶³⁵ Beide Verständnisse mündeten in die Forderung nach Demokratie, allerdings in jeweils sehr verschiedener Bedeutung. In Deutschland aber schließlich gehöre die Macht dem Ganzen: „Der einzelne dient ihm. Das Ganze ist souverän. Der König ist nur der erste Diener seines Staates. Jeder erhält seinen Platz. Es wird befohlen und gehorcht.“⁶³⁶ Hierin sieht Spengler den wesentlichen Unterschied, der die Deutschen gegenüber ihren westeuropäischen Nachbarn auszeichnet. Denn diese Lebenseinstellung, diese geistige Haltung sei „dem Wesen nach illiberal und antidemokratisch, soweit es sich um englischen Liberalismus und französische Demokratie handelt“.⁶³⁷

Es musste also das Ziel der deutschen *Kultur* sein, den Sieg über die westliche *Zivilisation* zu erringen.⁶³⁸ Die Definition dieser beiden Begriffe, die insbesondere Spengler als Gegensatz verstanden wissen will, wird von Michael Faude als paradigmatischer Fall eines spezifisch deutschen Denkens gedeutet. Ihm zufolge gelte die *Zivilisation* des Westens in diesem Zusammenhang als eine Weltsicht, die in erster Linie dem praktischen Leben verpflichtet sei, was zu einer Förderung und Hochschätzung von Wissenschaft, Gelderwerb und technischem Fortschritt führe; ihr Ziel sei die fortschreitende Weltbemächtigung. *Kultur* dagegen zielt auf „die Transformation der Welt in die ‚Innerlichkeit‘ der menschlichen Seele“ um die „hinter den ‚Dingen‘ stehende Wahrheit“ zu ergründen.⁶³⁹ Aus der deutschen Kultur entstehe insbesondere das Gefühl einer gewachsenen, organischen Einheit der deutschen Gemeinschaft – ihr Konterpart sei auch auf dieser Betrachtungsebene die westliche Zivilisation, deren Gesellschaften auf einer, in einem gewissen Sinn willkürlichen, legalen Ordnung basierten. Dieser Gemeinschaftsgedanke der Deutschen sei dann auch die Grundlage einer „Wagenburgmentalität“ gegenüber allem Fremden, gleichviel ob es als Bedrohung von Außen oder als Feind im Inneren erscheine.⁶⁴⁰

Während der zweiten Kriegshälfte setzte eine allgemeine Radikalisierung der *Ideen von 1914* ein. Aus dem „traditionellen Auserwähltheitsglauben und seiner Vorstellung von einer welthistorischen ‚deutschen Sendung‘“ erwachsen noch radikalere, unbedingte Leitideen, die „pathologisch übersteigerte[.] Züge[.]“ aufwiesen.⁶⁴¹ Auch Eckarts Weltbild wurde durch die Kriegserfahrungen deutlich radikalisiert, insbesondere sein Antisemitismus ver-

⁶³⁵ Spengler (2007): S. 18.

⁶³⁶ *ibid.* S. 19.

⁶³⁷ *ibid.*

⁶³⁸ cf. Wehler (2008d): S. 18.

⁶³⁹ Faude (2007): S. 301.

⁶⁴⁰ cf. *ibid.* S. 301 f.

⁶⁴¹ Wehler (2008d): S. 22.

stärkte sich. Die Juden galten ihm als vaterlandslose Kriegsgewinnler, die sich gar noch an der Not des deutschen Volkes bereicherten. Verbreitet war auch die Warnung vor einer „Zusammenarbeit der ‚roten‘ mit der ‚goldenen Internationalen““, also vor einer Verschwörung von sozialistischen und jüdischen Kräften, denen die Kontrolle über die Finanzwelt nachgesagt wurde, gegen Deutschland.⁶⁴² Zudem wurde der Antisemitismus nun nicht mehr lediglich kulturell und religiös, sondern zunehmend auch ethnisch aufgefasst,⁶⁴³ indem die Unterscheidung zwischen grundlegend deutschen und jüdischen Eigenschaften durch eine unterschiedliche Abstammung erklärt wurde. In der Zeitschrift *Deutschlands Erneuerung* etwa erschien im April 1917 ein Artikel, der forderte, dass die „Förderung unserer Rasse auf jedem Gebiet“ Priorität haben müsse. Nur die „Wachhaltung völkischer Instinkte“ bei gleichzeitiger „Bekämpfung alles Undeutschen in Recht, Wissenschaft, Kunst, Presse und Geselligkeit“ könne dies gewährleisten.⁶⁴⁴

Auch Eckart sah in demjenigen, was er für die Auswirkungen eines wachsenden jüdischen Einflusses, für ein Ausbreiten des jüdischen Geistes hielt, den Grund für die schließliche Unterlegenheit Deutschlands im Weltkrieg. Vor allem wendet er sich gegen die „Diesseitsorientierung“⁶⁴⁵ der Juden, die ihre materialistische Weltsicht mithilfe des Kapitals verbreiteten. Diese antisemitische Radikalisierung, die unter vielen eben auch Eckart ergriff, „stabilisierte [...] das Identifikationsgefühl gegen alle Anfeindungen“ und vertiefte so auch die „Phobien gegen alle nationalen Gegner“.⁶⁴⁶ Ein weiterer Artikel aus der Zeitschrift *Deutschlands Erneuerung* fasst den radikalisierten völkischen Grundgedanken treffend zusammen. So sei es die Pflicht des wertvollen Menschen gewesen, sich gegen das Minderwertige zur Wehr zu setzen und somit das „undeutsche Wesen“ kleinzuhalten. Es sei das Ziel der deutschen Rasse, sich zu erneuern und nach dem Kriegsende zu einer festen Einheit zusammenzuschließen.⁶⁴⁷

So verschiebt sich auch Eckarts Fokus, weg von einem äußeren Feind, hin zu einem Fremdkörper im deutschen Volk. Dieser gilt ihm fortan als der Hauptgegner, da er ihn für international vernetzt hält und ihm unterstellt, mithilfe des Kapitalismus und der Politik das spezifisch deutsche Wesen brechen und vernichten zu wollen, um alsbald die Herrschaft über die Welt erlangen zu können.

⁶⁴² Bruendel (2003): S. 284.

⁶⁴³ cf. *ibid.* S. 283.

⁶⁴⁴ zitiert nach: *ibid.*

⁶⁴⁵ Eckart meint damit die Fokussierung auf weltliche Werte und den mit ihr einhergehenden Verlust des Gefühls für das „Jenseitige“. Eine Eigenschaft, die für ihn typisch jüdisch ist.

⁶⁴⁶ Wehler (2008d): S. 22.

⁶⁴⁷ cf. Bruendel (2003): S. 283.

6.1. Die Kritik am Materialismus und der Verflachung der Welt

Mit dem Materialismus setzte sich Eckart bereits früh kritisch auseinander: Seine Komödien *Familienväter* (1904), *Der Froschkönig* (1904) und *Ein Kerl, der spekulierte* (1909) transportieren in unterschiedlicher Weise Eckarts Kritik am materialistischen Denken seiner Zeit, das sich seines Erachtens in allen Lebensbereichen ausbreitete.⁶⁴⁸ So richte sich etwa die Presse nur noch „nach dem geschäftlichen und finanziellen Erfolg“ und opfere für diesen „bedenkenlos“ jeden Mitarbeiter. Die bürgerliche Gesellschaft strebe „ausschließlich nach materiellem Wohlstand“ und schrecke selbst vor „betrügerischen Handlungen zur Erreichung ihres Ziels“ nicht zurück. Und auch das Unternehmertum sei mittlerweile „ausschließlich bestimmt durch die Gier nach Profit“, treibe seine Arbeiter in einen „Kreis der Abhängigkeit“ und nutze sie durch „List und Betrug“ aus. Diese Zustände führen laut Eckart eine „wachsende Sättigtheit“ herbei, die in „geistige Hohlheit“ und die „Verlogenheit zwischenmenschlicher Beziehungen“ münde. Die persönliche Freiheit des Einzelnen und sogar dessen eigene Gefühle würden dem „materialistischen Denken untergeordnet oder gar geopfert“.

Daneben beweisen die genannten Komödien ebenso Eckarts Geringschätzung von Rationalismus und Wissenschaft. Er hält sie für dem wahren Leben fremde Elemente, die er verachtet.⁶⁴⁹ In der tragischen Komödie *Familienväter* bringt Eckart die Ansicht zum Ausdruck, dass die „zweifelhafte Bedeutung“ der Wissenschaft lediglich aus ihrer Beliebtheit in der Bevölkerung erwachse, deren „Sensationslust“ sie befriedige. Eine ähnliche Sicht wird in *Ein Kerl, der spekulierte* vermittelt: Darin wird die „Vertrauensseligkeit“ der Bevölkerung gegenüber der Wissenschaft karikiert und den Menschen wird eine „Sucht“ nach Wissenschaftlichkeit attestiert.⁶⁵⁰ In der romantischen Komödie *Der Froschkönig* nennt Eckart die Wissenschaft einen Beruf für „Flachköpfe“, die mit ihrer Arbeit nur dabei hülfe, das Ziel des Materialismus zu erreichen, nämlich „[a]lles auf einen gemeinsamen bestialischen Standpunkt“ zurückzusetzen. Der Reiz bestehe darin, dass „sich ja die liebe Mittelmäßigkeit [...] wohl fühle“. Überhaupt könnten die Wissenschaftler nur das Äußere wahrnehmen; das Innere dagegen vernachlässigten sie, da „sie es nicht fühlen“.⁶⁵¹

⁶⁴⁸ cf. zum Folgenden: Becker (1969): S. 5. Alle Zitate *ibid.*

⁶⁴⁹ cf. Becker (1969): S. 18.

⁶⁵⁰ cf. *ibid.*

⁶⁵¹ Für die Zitate aus dem *Froschkönig*: Eckart, Dietrich (1904): *Der Froschkönig*. Romantische Komödie in 3 Aufzügen. Berlin. S. 84 f. Im Folgenden zitiert als: „Der Froschkönig“.

Daher sieht Eckart im Intellekt ein Hemmnis für ein echtes Miteinander. Er nennt die Erkenntnis entsprechend einen „Fluch“; sie habe „die einzige Quelle [...] verschüttet [...], die erquickt, den Glauben“.⁶⁵² Der Glaube also hat für Eckart entschieden Vorrang vor dem rationalen Denken.⁶⁵³ Detaillierter schildert er seine Ablehnung der Wissenschaft im Epilog zu seiner *Peer-Gynt*-Nachdichtung: Er sehe keinen Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und „dem Urgrund der Dinge“⁶⁵⁴, sondern lediglich einen Bezug derselben auf den „Schein der Dinge“. Dieser Schein aber sei nichts anderes als Wahn.⁶⁵⁵ Denn „sich blind auf das logische Denkvermögen als auf eine absolut sichere Erkenntnisquelle [zu] verlassen und sich dessen am Ende noch brüsten“, das könne „mit voller Überzeugung nur ein [...] gänzlich Verblendeter“.⁶⁵⁶

Eckart präsentiert in seinen Bühnenstücken eine Alternative zur der von ihm kritisierten modernen Entwicklung der Gesellschaft. Der „Verzicht auf das Materielle“ müsse zur Grundlage einer Gegenströmung werden, die der modernen Welt die „Überbetonung von Seele und Gefühl“ entgegen setze.⁶⁵⁷

Alles, was [...] der Mensch an äußeren Dingen empfindet, [ist] nur eine Projektion von ihm, der Schein des Seins, der Spiegel seines wahren Wesens, [... er darf] nie mit sich zufrieden, ‚sich selbst genug‘ dahingetieren.⁶⁵⁸

Insbesondere stellt Eckart der „Alleingültigkeit des Intellekts“, dem Übergewicht der Wissenschaft und speziell der Naturwissenschaft, den Wert und die Bedeutung der menschlichen Seele gegenüber. Die Rückbesinnung auf das Seelische, auf das „Subjektive und Willensbedingte“, sei das erstrebenswerte Gegenstück zum „verstandesmäßig Erkennbaren“ und „objektiv Beweisbaren“.⁶⁵⁹ Daher heißt es auch im *Froschkönig*: „Ohne eine Seele würde der Mensch nicht den geringsten Wert haben, nur Unwert.“⁶⁶⁰ Das unbedingte Vertrauen in die Vernunft muss somit nach Eckart von einer „Glaubenssehnsucht“ verdrängt werden. Die Erlösung des Menschen müsse im „inneren

⁶⁵² „Der Froschkönig“: S. 162.

⁶⁵³ cf. Becker (1969): S. 19.

⁶⁵⁴ Eckart, Dietrich (1912): Henrik Ibsens *Peer Gynt*. In freier Übertragung für die Bühne. Berlin. S. 237. Im Folgenden zitiert als: „Peer Gynt“.

⁶⁵⁵ cf. Becker (1969): S. 20.

⁶⁵⁶ „Peer Gynt“: S. 237.

⁶⁵⁷ Becker (1969): S. 22.

⁶⁵⁸ „Peer Gynt“: S. 264.

⁶⁵⁹ Becker (1969): S. 22.

⁶⁶⁰ „Der Froschkönig“: S. 105. Wie sich im Weiteren zeigen wird, spricht Eckart in seinen Werken den Juden den Besitz einer Seele ab. In Verbindung mit der Behauptung, dass der Mensch ohne Seele keinen Wert habe, folgt bereits hieraus Eckarts verächtliche Einstellung gegenüber den Juden.

Widerstreit“ des „träumenden Ich“ gesucht werden, das gequält zwischen dem Guten und Bösen hin und her schwanke – aus einer „aufs höchste gesteigerte[n] Turbulenz [müsse] das definitive Erwachen, die Erlösung“ hervorgehen.⁶⁶¹ Diese Ansicht zum Ursprung der Erlösung hat Eckart offenbar über die Jahre seiner schriftstellerischen Tätigkeit weiterentwickelt, denn noch im *Froschkönig* hieß es: „Es muss eine Erlösung geben, eine Gnade, die von Außen kommt, nicht von Innen.“⁶⁶²

Eckart kontrastiert somit seine entschiedene Ablehnung einer materialistischen Weltsicht mit seiner unkonkreten Sehnsucht nach Glauben und innerlichem Gefühl. In der Kunst erblickt er das perfekte Mittel, um den Menschen wieder auf eine höhere Ebene seiner Existenz zu heben, nachdem dieser durch den Einfluss der materiellen Welt an ein irdisches Dasein gebunden worden sei. Dieses Sicht findet sich beispielsweise im *Peer Gynt*:

Nicht dass sie uns ans Leben bindet,
Bezweckt die Kunst, wenn sie entflammt.
Nein, daß sie unseren Drang entzündet
Zum Himmelreich, woher sie stammt.⁶⁶³

Dieses Verständnis der Kunst, dass sie ein Mittel zur „Entflammung eines Drangs“ sei, ähnelt dem Kunstverständnis zur Zeit der Befreiungskriege. Denn, wie in Kapitel 4 an den Beispielen von Körner, Arndt und anderen gezeigt wurde, diente speziell die Dichtung jener Zeit der Erweckung patriotischer Vaterlandsliebe.

6.2. Das deutsche Wesen

Für Eckart ist das unbedingte Streben nach einer Existenz jenseits der irdischen Welt spezifisch deutsch. Entsprechend bestimmt er das Ziel des deutschen Wesens in *Heinrich der Hohenstaufe*:

Sieh, das ist es ja, was man
So unter Deutsch versteht, im höchsten Sinn:
Der Wille zum Unmöglichen, zum Ziel
Der Ziele, zur Vollendung, die sich nie
Auf Erden findet, aber ahnen läßt
[...]
Im Abglanz einer ew'gen Harmonie.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ „Peer Gynt“: S. 265.

⁶⁶² „Der Froschkönig“: S. 88.

⁶⁶³ „Peer Gynt“: S. 264.

Diese Bestimmung mit Eckarts Vorstellung, die Deutschen müssten sich aus der „Wahnwelt“ von „Trug und Schein“ befreien,⁶⁶⁵ zusammen genommen, reiht sich Eckart in die lange Reihe derer ein, die dem deutschen Volk eine göttliche Sendung zuschreiben. Denn im deutschen Volk wirke die „Macht des Guten“ als lebendige Kraft, die die Deutschen zum Wohle der Welt einsetzen müssten:⁶⁶⁶

Und wie von uns ein jeder dieses Drangs
Bedarf, der Gottheit sich zu nähren, also
Bedarf es auch der deutschen Kraft und Macht
Und Herrlichkeit, auf daß diese Welt genesen.⁶⁶⁷

Eckart beschreibt die *deutsche Sendung* in ähnlicher Weise wie der bereits besprochene Publizist Rohrbach. Das deutsche Wesen sei ein „Weltkulturfaktor“, der allen Völkern „eine[.] große[.] Zukunft“ bereiten werde.⁶⁶⁸ Die bekannte Formulierung, dass *am deutschen Wesen die Welt genesen* werde, hat ihren Ursprung allerdings in einer Fehlinterpretation eines Verses von Emanuel Geibel, der in seinem Gedicht *Deutschlands Beruf* von 1861 zu finden ist: „Am deutschen Wesen mag die Welt genesen.“ Geibel selbst wollte mit dem Vers nämlich nicht einem „besonderen missionarischen Auftrag[.] Deutschlands in der Welt“ Ausdruck verleihen. Nicht, dass es „zu ‚großen Taten‘ fähig und berufen“ sei, war die intendierte Botschaft Geibels, sondern dass im Zuge seiner nationalen Einigung „von Deutschland eine Friedenwirkung auf ganz Europa“ ausgehen solle.⁶⁶⁹ In seiner Interpretation des deutschen Wesens und seiner welthistorischen Bedeutung kommt Eckart auch auf die Charaktereigenschaften der anderen Völker zu sprechen und erläutert, welche Wirkungen von ihnen auf die Welt ausgehen können:

[...] Die Völker sind
Der Ausdruck ihrer [sc. der Menschheit] Eigenschaften. Jenachdem
Das eine oder andre herrscht, verharret
Im Guten oder Bösen sie. Gelangt
Ein eitles Volk zur Führung, triumphiert
Der Menschheit Pfauenstolz – ein Gaunervolk,
Die Hinterlist in ihr. [...] ⁶⁷⁰

⁶⁶⁴ Eckart, Dietrich (1915): *Heinrich der Hohenstaufe. Deutsche Historie in vier Vorgängen*. Berlin-Steglitz. S. 11. Im Folgenden zitiert als: „Heinrich der Hohenstaufe“.

⁶⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶⁶ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 83.

⁶⁶⁷ *ibid.* S. 13.

⁶⁶⁸ Rohrbach (1912): S. 235.

⁶⁶⁹ Roos, Ulrich (2010): *Deutsche Außenpolitik. Eine Rekonstruktion der grundlegenden Handlungsregeln*. Wiesbaden. S. 177.

⁶⁷⁰ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 12.

Ebenso wie Sombart bezeichnet auch Eckart die Engländer als ein „Krämervolk“,⁶⁷¹ dessen Treue nur dem Gold gehöre.⁶⁷² Da das deutsche Volk mit seinem „Heldengeist“ jedoch die „Sehnsucht nach dem Licht“ verkörpere,⁶⁷³ sei es dementsprechend seine Aufgabe, die Vorherrschaft über alle anderen Völker zu übernehmen, damit Gottes Plan zur Genesung der Welt sich erfülle. Um diesem Ziel aber dienen zu können, müsse sich das deutsche Wesen in der „Ordnung des Obrigkeitsstaates“ entfalten,⁶⁷⁴ da nicht der „politische Begriff der Nation“, sondern „Volkstum und Volksgeist“ die „tragenden Elemente der dem deutschen Wesen angemessenen staatlichen Organisation und Kultur“ seien.⁶⁷⁵ Es zeigt sich hier also erneut das spezifisch deutsche Begriffsverständnis von Staat und Volk. Beide beruhen nach Eckart wesentlich auf der Einheit einer „uralten Abstammungsgemeinschaft“,⁶⁷⁶ aus der sich über hunderte von Jahren eine kulturelle Gemeinschaft von Sprache, Religion und Tradition gebildet habe. Auch das deutsche Freiheitsverständnis, sich in die Gemeinschaft einzuordnen und dort seine Pflicht zu erfüllen, kehrt im *Heinrich der Hohenstaufe* wieder, wenn dort das Verhältnis von Befehlenden und Befehlsempfängern thematisiert wird:

Ich bin einmal Soldat und kenn' im Dienst
Des Kaisers keinen anderen Willen, als
Den seinen nur; doch nicht, weil's unsereinem
Am eig'nen fehlte, nein! Es wär' mir bloß,
Als hätt' ich plötzlich den Verstand verloren,
Wenn ich mich auf dem Wahn ertappte, daß
Ein Mensch wie ich, ein Glied in Reih' und Glied
Den Lauf der Welt genau so überschaute,
Wie er ihn von dem höchsten Gipfel aus.⁶⁷⁷

In Anlehnung an die Formulierungen der Dichter der Befreiungskriege wird in einem „heiligen Krieg“ die einzige Möglichkeit gesehen, Ordnung und Recht zur Herrschaft zu verhelfen:

Vater im Himmel, sie stehn zu dir alle,
[...] in brennender Not,
Daß deine Hand auf den Schuldigen falle,
Der ihnen Herd und Heimat bedroht.
[...]
Hoch über dir, in ewiger Stille,

⁶⁷¹ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 60.

⁶⁷² cf. *ibid.* S. 77.

⁶⁷³ *ibid.* S. 13.

⁶⁷⁴ Becker (1969): S. 58.

⁶⁷⁵ *ibid.* S. 59.

⁶⁷⁶ Wehler (2008c): S. 951.

⁶⁷⁷ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 40 f.

Steht das Gesetz, das du selber dir schufst.
[...]
das da lautet: Ordnung und Recht.
Vater im Himmel, entschloßen zum Tode,
Stehn wir vor dir. O antworte nun!
Ist noch ein Volk, das dem hehren Gebote
Redlicher dient, als wir Deutschen es tun?
Gibt es ein solches? Dann, Ewiger, spende
Schicksalsgewaltig ihm Lorbeer und Sieg!
Vater, du lächelst? O Glück ohne Ende!
Auf und hinein in den heiligen Krieg!⁶⁷⁸

Dieser Appell des Kaisers in Eckarts *Heinrich der Hohenstaufe* ähnelt in seiner gesamten Terminologie und Stilistik der Lyrik der Befreiungsriege. Die Anrufung Gottes im Stile eines Gebets, um sich seiner Unterstützung zu vergewissern; die Unausweichlichkeit des Krieges; die Bereitschaft, für das deutsche Wesen auf dem Schlachtfeld sein Leben zu lassen – all dies sind Motive die bereits hundert Jahre zuvor weit verbreitet waren. Besonders hervorzuheben ist, dass Eckart es nicht bei der einzelnen Willensbekundung des Kaisers bewenden lässt, sondern anschließend den Reichstag – die Volksvertretung, vor welcher der Kaiser seine Worte gesprochen hat – diese Worte wiederholen lässt: „AUF! und hinein in den heiligen Krieg!“⁶⁷⁹ Eckart macht damit deutlich, dass der Kaiser im idealen Obrigkeitsstaat selbstverständlich stets den Willen des ganzen Volkes vertritt. Am glücklichen Ausgang des heiligen Krieges lässt das Stück keinen Zweifel aufkommen:

Zu Schutt und Asche! Frei die Bahn! Und jubelnd
Steigt durch die Bresche auf das deutsche Volk!⁶⁸⁰

6.3. Der Verlauf des Ersten Weltkriegs

Nach Becker begann Eckart wahrscheinlich im Sommer 1916 mit der Arbeit am *Lorenzaccio* und veröffentlichte dessen erste Bühnenfassung gegen Ende des Jahres 1918. Die Stimmung und der Inhalt von Eckarts letztem dramatischen Werk sind geprägt von der angespannten militärischen Situation, in der sich das Deutsche Reich in diesem Zeitraum befand. Im Gegensatz zum Historienstück *Heinrich der Hohenstaufe* – das, wie gesehen, das deutsche Wesen und die Notwendigkeit eines heiligen Krieges preist – offenbart sich im *Lorenzaccio* bereits Eckarts Reaktion auf die drohende militärische Niederlage und die all-

⁶⁷⁸ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 98.

⁶⁷⁹ *ibid.*

⁶⁸⁰ *ibid.* S. 22.

gemein sich verschlechternde Lage Deutschlands. Anders als im deutsch-französischen Krieg von 1870/71, der sehr viel rascher siegreich beendet werden konnte, breiteten sich im Verlauf des Weltkriegs alsbald „Ermüdung und Enttäuschung“ im gesamten Deutschen Reich aus. Diese schlugen sich deutlich in den Motiven des *Lorenzaccio* nieder.⁶⁸¹

Da beide Dramen unmittelbar mit dem Ersten Weltkrieg verknüpft sind, lässt sich an ihnen zeigen, welchen Einfluss der Verlauf des Krieges auf Eckart hatte. Findet sich im Historiendrama *Heinrich der Hohenstaufe*, das zu Kriegsbeginn fertig gestellt wurde, noch eine Begründung des deutschen Führungsanspruches aufgrund des deutschen Wesens, so liefert *Lorenzaccio* nurmehr eine Erklärung für den inzwischen eingetretenen Verfallszustand des Deutschen Reichs. Im *Lorenzaccio* zeichnet Eckart anhand der florentinischen Renaissance um 1530 ein Bild dieser Verfallszeit, das geprägt ist von „Dekadenz, Unordnung, Unrecht und Chaos“ – ein frühneuzeitliches Ebenbild der Situation des Deutschen Reiches.⁶⁸² Das begeisterte Gefühl von „Harmonie, Recht und Ordnung“, das *Heinrich der Hohenstaufe* durchdringt, weicht im *Lorenzaccio* einem „Gefühl der Lehre und Enttäuschung“, das durch „Feigheit und Passivität“ hervorgerufen wurde. Wird *Heinrich der Hohenstaufe* noch vom Gedanken von Macht und Geist eines „unter einer Führerpersönlichkeit, geeinten Volkes“ geleitet, so beschränkt sich die Handlung von *Lorenzaccio* auf „die Gestaltung des Erlösungsweges“ des Menschen und verherrlicht die Abkehr von der menschlichen „Diesseitsbezogenheit“.⁶⁸³ Bereits in der Widmung des *Lorenzaccio* zeigt sich Eckart tief enttäuscht über den Verlauf des Krieges und bedauert, dass die „zu Beginn [...] vertretenen Ideen und Forderungen“ nicht mehr durchzusetzen seien:⁶⁸⁴

Was längst dir bangte, oft dir liebe Frau,
Indessen ich vor mir selbst verhehlte,
Daß unseres Vaterlandes stolzen Bau
Nicht mehr die alte Opferkraft beseelte,
[...]
– ein klägliches Geschick,
Die Stunde bitterster Beschämung tagt.
[...]
Und während noch des Chaos Stürme beben
Und die Verzweiflung durch das Dunkel irrt,
Vermag ich schon dies Werk hier hinzugeben,
Als kleinen Teil von dem, was wieder wird.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ cf. zum vorigen Absatz: Becker (1969): S. 61. Zitat *ibid.*

⁶⁸² Becker (1969): S. 62.

⁶⁸³ *ibid.* S. 63.

⁶⁸⁴ *ibid.*

⁶⁸⁵ Eckart, Dietrich (1918): *Lorenzaccio*. Tragödie in 5 Aufzügen. München. S. 7. Im Folgenden zitiert als: „*Lorenzaccio*“.

Neben der veränderten Darstellung der allgemeinen Situation und Stimmung, die vom Verlauf des Weltkriegs bewirkt wurde, ändert sich auch Eckarts Charakterisierung der Kunst und ihrer Aufgabe.⁶⁸⁶ Der Hauptgrund für diese Veränderung ist sicherlich darin zu sehen, dass die Kunst nicht imstande war, eine große vaterländische Kriegsbegeisterung, wie noch beim Kampf gegen Napoleon, zu entfachen; wobei der ungünstige Kriegsverlauf dies natürlich bedeutend erschwerte. Im *Peer Gynt* wird die Aufgabe der Kunst, wie bereits dargelegt, noch dahingehend bestimmt, dass sie den Menschen vom Irdischen befreien und sein Streben nach Höherem entfachen sollte.⁶⁸⁷ So sah Eckart in der Kunst eine Art „göttliche[r] Hilfestellung“ für den Menschen, mit der dieser seine „Diesseitsverstrickung“ und seinen „Wahn“ hinter sich lassen könne, um so den „Weg zur Erlösung“ zu beschreiten.⁶⁸⁸ Diesem Verständnis, dass die Kunst einer religiösen Erweckung dienen müsse, folgt, fast schon resignierend, ein seiner Zeit angepasstes Kunstverständnis in *Heinrich der Hohenstaufe*, das als Reaktion auf den beginnenden Ersten Weltkrieg zu werten ist:

Heroisch sei die Kunst, ein Stich ins Herz
Dem Pöbel aller Zeiten.
[...]
Was wäre eine Dichtung, die uns nicht
Entrückte der Alltäglichkeit.⁶⁸⁹

Entsprechend dem historischen Thema von *Heinrich der Hohenstaufe* wird in ihm eine heroische Kunst gefordert, deren Ziel nicht mehr in Erlösung, sondern in Propaganda und Ablenkung vom Alltäglichen besteht. Eckarts Sichtweise auf die Kunst und ihre Aufgabe wandelt sich im *Lorenzaccio* erneut. Eckarts Enttäuschung über den Kriegsverlauf spiegelt sich auch in Kommentaren über die Kunst wider, der es offensichtlich nicht gelang, einen deutschen Sieg herbeizuführen – wie noch in den Befreiungskriegen gegen Napoleon. So bezeichnet sich die Figur des Dichters Lorenzaccio im gleichnamigen Stück selbstironisch als „Orgeldreher“, also als einen Künstler ohne Talent und Fähigkeiten. Lorenzaccio beklagt sich über die widrigen Zeitumstände:

Das wäre mir die rechte Zeit zum Singen!
Die Welt verfault, im Sumpfe quakt der Frosch.⁶⁹⁰

Lorenzaccio meint, wie Eckart als sein Autor, dass die Kunst nichts Wirkungsvolleres mehr hervorbringen könne als das banale Quaken eines Frosches, weil der Künstler in dieser Zeit

⁶⁸⁶ cf. Becker (1969): S. 65.

⁶⁸⁷ cf. „Peer Gynt“: S. 265.

⁶⁸⁸ Becker (1969): S. 65.

⁶⁸⁹ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 15.

⁶⁹⁰ „Lorenzaccio“: S. 12.

des Verfalls machtlos geworden sei. Kunst sei in diesen Zeiten sinn- und wirkungslos. Konsequenterweise stellt Eckart sein künstlerisches Schaffen ein, da er keine Möglichkeit mehr sieht, durch die Kunst etwas zu bewegen – und widmet sich fortan seiner politischen Karriere.⁶⁹¹

Wie bereits die Widmung des *Lorenzaccio* aussagte, fehlt es nach Eckart dem deutschen Volk grundsätzlich an der „alten Opferkraft“.⁶⁹² So war für Eckart, wie vor dem Hintergrund seines Lobgesangs auf das deutsche Wesen zu vermuten, der Untergang des Vaterlandes, als der Hort dieses Wesens, die ultimative Katastrophe:

Himmel und Erde dürfen untergehn,
Nur nicht das Vaterland so schimpflich enden!⁶⁹³

Eckart sieht also im drohenden Untergang den Verlust des deutschen Wesens, aber er fragt auch nach möglichen Gründen für diesen Verlust. Einen findet er in den unterschiedlichen „Führerpersönlichkeiten“. Als Beispiele dienen ihm Heinrich der IV. aus *Heinrich der Hohenstaufe* und Lorenzaccio aus dem gleichnamigen Bühnenstück. Auf der einen Seite steht mit Heinrich dem IV. eine in „der Welt einzigartige [...] Führergestalt, nie zweifelnd, gerecht, mit Gott und dem Schicksal einerseits und dem Volk andererseits verbunden“ – auf der anderen Seite steht ein willenslos zwischen „Weltbejahung“ und „Weltverneinung“ hin- und her gerissener Lorenzaccio.⁶⁹⁴ Und analog wird aus dem einzigartigen deutschen Volk in *Heinrich der Hohenstaufe* im *Lorenzaccio* eine verachtenswerte Masse:

Die blöde Menge! Zäh zu Brei verbunden,
Mit einer Schicht von Schimmel überdeckt –
Ein Tölpel hat den Namen Volk erfunden.⁶⁹⁵

Den Grund für den Verlust der Volkskraft identifiziert Eckart mit dem Grund für den Untergang des vormals glorreichen Deutschen Reiches. Den Grund für den Untergang Deutschlands verpackt Eckart dabei in der Klage Lorenzaccios über den Verfall des Hauses Medici:

Mein Haus –
Vernichtet durch Betrug und Hinterlist.⁶⁹⁶

⁶⁹¹ cf. zu diesem Absatz: Becker (1969): S. 66.

⁶⁹² cf. *ibid.* S. 73.

⁶⁹³ „Lorenzaccio“: S. 69.

⁶⁹⁴ Becker (1969): S. 73.

⁶⁹⁵ „Lorenzaccio“: S. 46.

⁶⁹⁶ *ibid.* S. 13.

Auch hier lässt sich eine Parallele zur Literatur der Befreiungskriege ziehen. Eckart kritisiert, wie schon Arndt in seinem *Kurzen Katechismus für teutsche Soldaten*, die Unfähigkeit der deutschen Führung im Vergleich zu ihren Vorgängern. So schreibt Arndt 1813 in Bezug darauf, dass deutsche Fürsten anfänglich Napoleon unterstützten, dass es diesem durch „Trug und Hinterlist“ gelungen sei, jene „Schwächlinge“ und „Weichlinge“ dazu zu bringen, alles zu tun, „was ihnen der fremde Wüterich gebot“. Die deutschen Fürsten hätten nicht den Mut besessen, wie die „Väter stolz und frei zu herrschen oder freier und stolzer zu vergehen“. Dabei trauert auch Arndt den alten Zeiten hinterher, als König und Land noch die „heiligen Namen Kaiser und Reich“ trugen, als fremde Herren und Völker sich noch vor ihnen „entsetzten“. Der Grund dafür, dass „diese Herrlichkeit“ vergangen ist, liegt nach Arndt in der „Vergessenheit der Taten und Tugenden unserer Väter“ sowie in dem „Ungehorsam“ und der „Treulosigkeit“ der Fürsten begründet.⁶⁹⁷

Im Übrigen kritisiert Eckart in dem ersten Artikel, den er in seiner neugegründeten Zeitschrift *Auf gut deutsch* im Dezember 1918 veröffentlichte, die Politik insgesamt und weltweit als unrein – was sie geworden sei, „weil die berufenen und unberufenen Führer der Völker bewußt oder unbewußt schon seit langem nur nach [...] persönlicher Macht“ strebten. Aus diesem Grund werde der äußere Glanz jener Völker, die „auf Politik versessen sind“, „eines Tages [...] ein klägliches Ende“ nehmen. Eckart folgert hieraus: „Wer es gut meint mit dem Deutschen Volk, der bekämpft die ihm gottlob unnatürliche Neigung zur Politik.“ Er warnt ausdrücklich davor, „ein ganzes Volk zur Politik erziehen wollen“, da dergleichen darauf hinauslaufe, „es zu verflachen“. Dies zeige sich überdeutlich in der Politik der Zeit, denn „in dem Augenblick, da es [sc. das deutsche Volk] ihr leidenschaftlich zu frönen begann, hatte es den letzten Rest seines Opfermutes verloren“. So habe das deutsche, „als das wesentlichste unter allen Völkern, [...] das plötzliche Fieber am wenigsten ertragen“. Nun winde es sich „in chaotischen Krämpfen, bis es wieder den inneren Frieden“ und seine „alte Würde“ zu finden vermag.⁶⁹⁸

Schließlich findet sich im *Lorenzaccio* auch noch der erste Beleg dafür, dass Eckart eine enge Verbindung zwischen dem Geschäft der Politik und den Juden sah:

[...] Ein Mann der Politik!
Such' einen Reim, du findest: Galgenstrick.
An seiner Nase musst du dich nicht stoßen;

⁶⁹⁷ „Kurzer Katechismus“: S. 118–120

⁶⁹⁸ Alle Zitate aus: Eckart, Dietrich (1918): Männer; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 07. 12. 1918 (1). S. 1–3.

Sie stammen alle aus dem Lande Gosen.⁶⁹⁹

Der Bezug auf das äußere Erscheinungsbild des Politikers und seine Herkunft aus dem Land „Gosen“⁷⁰⁰ zeigt eindeutig, dass für Eckart jeder Politiker, auch wenn er nicht selbst ein Jude sein mochte, doch vom jüdischen Geist dominiert war. Eckart konkretisiert diesen Vorwurf in seinem 1919 erschienenen Gedicht *Parlamentarier*:

Wie jämmerlich das alles ist,
Der ganze Dunst aus Lug und List!
Das nickt sich zu und winkt sich zu,
Und jeder denkt: Du Schurke, du!
Und jeder denkt: Du fauler Bauch!
Und fühlt: So denkt der andere aber auch.
Verbindlich allen nacheinand'
Drückt ihnen Salomon die Hand.
Und freut sich ungemein –
Lieb Vaterland, magst ruhig sein.⁷⁰¹

Das Schurkenhafte, mit dem Eckart die Juden verbindet, kommt durch seine Wortwahl deutlich zum Ausdruck. Der jüdische Charakter, der sich durch „Lug und List“ und seine Versessenheit auf das Diesseits auszeichne, prädestiniere die Juden dazu, die Politik zu kontrollieren. Für Eckart sind es also im Gegensatz zu Arndt nicht mehr die Franzosen, welche die unfähigen Führer des Deutschen Reiches hinters Licht führen, sondern die Juden. Die Charakterisierung der beiden Feindbilder deckt sich jedoch zu einem erstaunlich hohen Grad.

6.4. Die Basis von Eckarts Antisemitismus

Den Ausgangspunkt von Eckarts Antisemitismus, der in seinen späteren Schriften noch deutlicher zutage tritt, bildet der vermeintliche Verfall der geistigen und historischen Größe Deutschlands, dessen Ursache Eckart in der Zerrissenheit des Menschen zwischen Weltverneinung und Weltbejahung erblickte. Die Grundlagen dieser Weltsicht legte Eckart, wie bereits ausgeführt, in seiner Neuinterpretation des *Peer Gynt* dar; im *Lorenzaccio* erläutert er den Verfallsvorgang ausführlicher und macht die Juden direkt für ihn verantwortlich. Im

⁶⁹⁹ „Lorenzaccio“: S. 92.

⁷⁰⁰ *Gosen* oder auch *Goschen* bezeichnet ein Stück Land in Ägypten, das den Juden vom Pharao überlassen wurde – cf. Gen 45,10 / 46,28 f. / 47,1 / 47,6 / 50,8. In Gen 47,27 heißt es: „Israel wohnte im Land Goschen.“

⁷⁰¹ Eckart, Dietrich (1919): *Parlamentarier*; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 13. 06. 1919 (17/18). S. 257 f.

Lorenzaccio auch zeigt sich Eckarts Abneigung gegen den „jüdischen Geist“ erstmals ganz bestimmt, indem er ihn dort als Manifestation der „Diesseitsbejahung und des Materialismus“ verurteilt. Außerdem greift er das „vom jüdischen Geist verfälschte Christentum“ scharf an.⁷⁰² Finden sich in Eckarts frühem Werk eher unsystematische und launenhafte antisemitische Äußerungen,⁷⁰³ so häufen sich diese in späteren Texten; angesichts „der Verschärfung der politischen Lage durch den Krieg 1914/18 und [...] die unmittelbare Nachkriegszeit“⁷⁰⁴ werden sie zunehmend aggressiver und radikaler.

Das Phänomen eines in Krisenzeiten vermehrt auftretenden Antisemitismus kehrt in der deutschen Geschichte immer wieder. Faude nennt den Antisemitismus daher ein „Grundstereotyp der europäischen Mentalität“, bei dem jedoch „die deutsche hysterische Haltung“ noch einmal besonders hervorstechte.⁷⁰⁵ Bereits in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts traten immer häufiger antisemitische Vorbehalte zutage, damals ausgelöst von einer sich verschlechternden ökonomischen Lage und der Ausbreitung der Pest. Diese Kombination von schlechter ökonomischer Situation gepaart mit einem katastrophalen Ereignis, wie Krieg oder Seuche, führte in der Geschichte regelmäßig zu reflexhaften Reaktionen gegen die Juden.⁷⁰⁶ Der Grund für solche Feindseligkeiten, die teilweise in gewalttätige Exzesse ausarteten, lag in einem „traditionellen Unbehagen der Bevölkerung“

⁷⁰² Becker (1969): S. 125.

⁷⁰³ Ein Beispiel hierfür ist die Beschreibung des Dr. Blumberg in *Familienväter*: Ein „ca. 35jähriger Herr der jüdischen Rasse mit unsympathischem Gesicht. Er kopiert in Barttracht, Sprache und Manieren den preussischen Offizier.“ (S. 59) Außerdem beschreibt Eckart bereits um 1895 in einem Gedicht über Berlin eine enge Verbindung zwischen den Juden und dem Kapital, und auch wie fremd dem deutschen Wesen diese Verbindung sei:

Denn statt echten deutschen Sinns's
In Werken und in Worten,
Herrscht hier das Geld und sein Prophet,
Bleichröder mit Konsorten.

[...]
Nicht Freisinn, nein, der Freiheitssinn,
Ist jetzt das Allerbeste:
Zertrümm're deutsche Nachtigall,
Das Kuckucksei im Neste.

(zitiert nach: Reich (1933): S. 40)

Eine weitere, frühe und vergleichsweise harmlose, Kritik an den Juden findet sich bei Eckart in seinem ebenfalls 1895 verfassten *Tannhäuser auf Urlaub*: „Mit dem ganzen zähen Starrsinn ihrer Buchstabenreligion verbinden sie den insgeheimsten Hass gegen die schuldlosen Nachkommen ihrer früheren Unterdrücker, und statt allmählich aufzugehen in der berechtigten Ordnung der Dinge, schließen sie sich, gestützt auf die überlegene Schlaueit und Arbeitskraft ihrer Rasse, mehr und mehr ab von der naturnotwendigen Gemeinschaft mit jenen Nationen, deren Lebensquellen sie so geschickt für sich auszubeuten verstehen. Es ist daher die Pflicht jedes einsichtigen Juden an der Reorganisation seines Volkes energisch mitzuarbeiten. [...] Denn vorher ist niemals eine Verständigung möglich, und wir selbst, wir müssen der Hammer sein, wollen wir nicht zum Ambos werden.“ (Eckart, Dietrich (1895): *Tannhäuser auf Urlaub*. Ein Sommermärchen. Leipzig. S. 11)

⁷⁰⁴ Becker (1969): S. 116.

⁷⁰⁵ Faude (2007): S. 43.

⁷⁰⁶ cf. *ibid.* S. 40.

gegenüber den Juden, die sich im Allgemeinen fremdartig verhielten, doch zugleich wirtschaftlich tendenziell überlegen waren und „vom Hochadel oft in Schutz genommen[.]“ wurden“.⁷⁰⁷ Der Wiener Hof ist ein Beispiel für diese spezielle Verbindung: So schuldete der Wiener Hof im Jahr 1700 seinem Oberhoffaktor, Samuel Oppenheimer, sieben Millionen Gulden.⁷⁰⁸

Ursprung dieser finanzwirtschaftlichen Sonderstellung der Juden war das „kanonische Zinsverbot für christliche Kaufleute“ und der Ausschluss der Juden aus bürgerlichen Berufen, wodurch sich die möglichen Betätigungsfelder der Juden auf den Zwischenhandel und den Geldverkehr beschränkten. Daher wurde das jüdische Finanzwesen bereits im Mittelalter zu einer tragenden Säule der Staatsfinanzierung.⁷⁰⁹ Bis Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die europäische Finanzwelt in Paris, London und Wien durch die Gebrüder Rothschild und die Bankhäuser Bleichröder, Warburg, Merck, Oppenheim und andere maßgeblich geprägt.⁷¹⁰

Diese Entwicklung über Jahrhunderte führte in den 1870er Jahren zu einer neuen Art von Antisemitismus. Dieser neue, politische Antisemitismus war wesentlicher Bestandteil eines allgemeinen Angriffs gegen die „vermeintlichen Gegner im Inneren der Nation“. Neben den Juden richteten sich diese „Feldzüge nach innen“ gegen weitere, ganz verschiedene Bevölkerungsgruppen. Während des Kulturkampfes etwa war die „Loyalitätsbindung der Katholiken an ihre übernationale Religion und an die römische Kirche“ das Angriffsziel; während der Sozialistenverfolgungen galt der Angriff den „umstürzlerische[n] Sozisten“ und ihrer „konkurrierenden Loyalität gegenüber dem Internationalismus des Proletariats“.

Am Nachhaltigsten wirkte daher ein Antisemitismus, der ebenfalls in dieser Stoßrichtung lag: ein Antisemitismus, der die Juden nicht nur als „Fremdrassige“ und als „Reichsfeinde“ bezeichnete, deren Andersartigkeit sie aus der „fiktiven rassischen Einheit“ der Deutschen heraushob, sondern der ihnen ebenfalls eine „nationale Illoyalität“ vorwarf, die nämlich in ihrer „konkurrierenden Loyalität gegenüber dem ‚auserwählten Volk‘ oder dem internationalen jüdischen Kapital“ bestehen sollte.⁷¹¹ Kann man in den Jahren davor von einem „dumpfen‘ Radau- oder Krawall-Antisemitismus“ der Enttäuschten sprechen,

⁷⁰⁷ Faude (2007): S. 196.

⁷⁰⁸ cf. *ibid.* S. 43.

⁷⁰⁹ cf. Faude (2007): S. 39.

⁷¹⁰ cf. *ibid.* S. 195. Die Anleihen des Königreichs Bayern wurde zu jener Zeit zu etwa 80 % von Bankhäusern aufgebracht, die sich in jüdischem Besitz befanden. Zu den antisemitischen Vorurteilen im wirtschaftlichen Bereich siehe: Raphael, Freddy (1999): *Der Wucherer* und Barai, Avram (1999): *Der Kapitalist*, in: Julius H. Schoeps u. Joachim Schlör (Hg.): *Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen*. Augsburg. S. 103–118 und S. 265–272.

⁷¹¹ Wehler (2008c): S. 953–955.

so muss man in der Folgezeit einen „Intellektuellen-Antisemitismus“ von „durchaus anerkannten, ‚hochstehenden‘ Persönlichkeiten“ konstatieren.⁷¹² Zu diesen gehörte auch der Journalist Otto Glagau, der 1876 ein Buch mit dem Titel *Der Börsen- und Gründungsschwindel in Berlin* veröffentlichte:

Nicht länger dürfen wir's dulden, daß die Juden sich überall in den Vordergrund, an die Spitze drängen, überall die Führung, das große Wort an sich reißen. [...] Die ganze Weltgeschichte kennt kein zweites Beispiel, daß ein heimatloses Volk, eine physisch degenerierte Race, bloß durch List und Schlaueit, durch Wucher und Schacher über den Erdkreis gebietet.⁷¹³

Einen ähnlichem Duktus wählt der Historiker Heinrich Treitschke 1879:

Unbestreitbar hat das Semitentum an dem Lug und Trug der frechen Gier des Gründer-Unwesens einen großen Antheil, eine schwere Mitschuld an jenem schnöden Materialismus unserer Tage, der jede Arbeit nur noch als Geschäft betrachtet. [...] Bis in die Kreise der höheren Bildung hinauf [...] ertönt heute wie aus einem Mund: Die Juden sind unser Unglück.⁷¹⁴

Befeuert wurde diese Entwicklung durch die „Entliberalisierung der deutschen Politik und Gesellschaft“ in den späten 1870er Jahren. In den Krisenjahren seit 1873 verlor die „liberale Marktwirtschaft, die liberale Marktgesellschaft, die liberale Politik, überhaupt de[r] Liberalismus als ‚Weltanschauung‘“ für die meisten Deutschen „jede Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft“.⁷¹⁵

Im Zuge dieser gesamtgesellschaftlichen Veränderung traten auch erstmals „eliminatorische Elemente“ innerhalb der „antisemitischen Grundstimmung“ auf.⁷¹⁶ Der zitierte Historiker Treitschke warnte beispielsweise vor einem „Zeitalter deutsch-jüdischer Mischkultur“ nach „Jahrtausenden germanischer Gesittung“.⁷¹⁷ Paul de Lagarde nannte die Juden „Trichinen“ und „Bazillen“ und forderte zu deren Vernichtung auf. Die *Deutschsoziale Reformpartei* forderte sogar in ihrem Parteiprogramm von 1899, dass „die Judenfrage“, die „im Laufe des 20. Jahrhunderts zur Weltfrage werde“, durch die „Vernichtung des Judentums gelöst“ werden müsse.⁷¹⁸

Eine weitere Verstärkung erfuhr diese Entwicklung noch durch eine Welle von antisemitischer Verschwörungsliteratur, die etwa 1870 aufkam. Ihren Anfang nahm sie mit dem Roman *Auf dem jüdischen Friedhof in Prag* von Hermann Goedsche, der 1868 erschien. Darin wird ein Treffen der zwölf Stämme Israels beschrieben, bei dem sie die Übernahme der

⁷¹² Faude (2007): S. 252 f.

⁷¹³ zitiert nach: ibid. S. 253.

⁷¹⁴ zitiert nach: ibid.

⁷¹⁵ Wehler (2008c): S. 954.

⁷¹⁶ Faude (2007): S. 256.

⁷¹⁷ ibid. S. 257.

⁷¹⁸ zitiert nach: ibid.

Weltherrschaft planen. Dieser Roman wurde zu einer der Grundlagen für die berühmt-berüchtigten *Protokolle der Weisen von Zion*.⁷¹⁹ Die „vertraute Jagd auf Sündenböcke“ – ein leider wohl allgemein-menschliches Phänomen – wurde durch den Aufstieg des modernen politischen Antisemitismus generalisiert: Die Juden standen unter Generalverdacht. Für „alle schmerzhaften Belastungen [...], die mit dem sozialökonomischen und kulturellen Modernisierungsprozeß verbunden waren“, wurden die Juden verantwortlich gemacht. Es war für die Zeitgenossen also sehr naheliegend, die Juden während des Krieges auch für die schwierige Lebenssituation in Deutschland und die drohende militärische Niederlage – und dann auch für deren tatsächliches Eintreten – verantwortlich zu machen. Die Niederlage im Ersten Weltkrieg wurde als negativer Höhepunkt aller Entwicklungen der Moderne aufgefasst. Wehler fasst den politischen Antisemitismus folgendermaßen zusammen:

Obwohl auch der neue Antisemitismus in den überkommenen Traditionen der Judenfeindschaft tief verwurzelt war, war er mit der krisenhaften Entwicklung des Industriekapitalismus, seinen konjunkturellen Fluktuationen und sozialen Erschütterungen, aufs engste verknüpft. Mit seiner Stoßrichtung gegen ‚das Judentum‘ als Verkörperung aller widerwärtigen, tödlich gefährlichen Züge der Moderne reichte er jedoch über ein sozialökonomisches Krisenphänomen weit hinaus.⁷²⁰

Nach dem „Verlust vertrauter ‚Weltbilder‘“,⁷²¹ nach dem Untergang des Kaiserreichs und der Ausrufung der Republik, bildete dieser neue, politische Antisemitismus die wichtigste Grundlage für Eckarts Agitation.

Eckarts Antisemitismus tritt im *Lorenzaccio* am deutlichsten zutage. Die Hauptfigur, der Dichter Lorenzaccio, ist dem Einfluss zweier Vertreter extremer Weltanschauungen ausgesetzt. Auf der einen Seite vertritt die Figur des Dominikaners die Haltung der Weltverneinung: völlige Abkehr von der diesseitigen Existenz und allen materiellen Gütern; auf der anderen Seite steht die Figur des Ahasver⁷²² für die Weltbejahung: absolute

⁷¹⁹ cf. *ibid.* S. 258. Die erste Fassung der *Protokolle der Weisen von Zion* erschien 1905 in Russland. Von einem unbekanntem Urheber verfasst, berichtet diese angebliche Abschrift des ersten jüdischen Weltkongresses, der 1897 in Basel stattgefunden haben soll, von einem jüdischen Plan zur Übernahme der Weltherrschaft. Obwohl sie schnell als Fälschung entlarvt wurden, wurden sie zu einer wichtigen Quelle des Antisemitismus dieser Zeit. Siehe dazu auch: Cohn, Norman (1969): *Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung*. Köln.

⁷²⁰ Wehler (2008c): S. 925.

⁷²¹ *ibid.* S. 955.

⁷²² Die Figur des Ahasver basiert auf der Legendengestalt eines von Jesus persönlich zur ewigen Wanderschaft verurteilten Juden, welche erstmals in der Geschichte *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus* Bekanntheit erlangte. Sie wurde im Jahr 1602, als Volksbuch betitelt, veröffentlicht. Im Lauf der Jahrhunderte wurde diese Erzählung so vielfältig tradiert, dass der Name *Ahasver* schließlich in den Veröffentlichungen des beginnenden 20. Jahrhunderts zum antisemitischen Stereotyp wurde: Er war das Sinnbild des ewig wandernden, heimatlosen Juden. Der Name wurde somit zum Synonym für den ewigen Störer der sozialen Ordnung, der unablässig versucht, die christliche Welt mit seinem Geld und seinen revolutionären Gedanken zu unterwandern. Cf. dazu: Baleanu, Avram Andrei (1999): *Der ewige Jude*; in: Julius H.

Konzentration auf das Streben nach weltlichen Gütern, ohne Verständnis für alles Metaphysische. Im späteren Verlauf der Handlung tritt mit einer Figur namens Michelangelo dazu noch eine Instanz auf, die zwischen diesen beiden personifizierten Weltansichten vermittelt.⁷²³ Zunächst klagt jedoch der Dominikaner über die Zustände im Land:

Das Besondre – werd' es inne –
Täuschen uns nur vor die Sinne.
Auch wer nicht an hundert Bresten,
Sondern bloß an einem leidet,
Ist kein Grund zu frohen Festen,
Er ist krank, und das entscheidet.
Was da lebt, verdient den Tod,
Also lautet das Gebot.⁷²⁴

Der Dominikaner meint also, die Leute seien vom weltlichen Wahn befallen, „von allen Lüsten, von allen Lastern durch und durch zerfressen.“⁷²⁵ Er fährt in seiner Zustandsbeschreibung der Welt fort:

Da sieh! Das ist die Welt, in der wir leben!
Der Mensch, bis unters Tier herabgesunken!
Das ist der Geist, den über Stadt und Land
Der Belial gießt im Prunke der Tiara;
Der Wüstenbrand,
Die endlich triumphierende Sahara.⁷²⁶

Die Bezeichnung *Belial* lässt sich an dieser Stelle mit dem Wort *Verderber* umschreiben, das im Alten Testament sinnverwandt gebraucht wird.⁷²⁷ Der *Prunk der Tiara* steht sinnbildlich für den Wert der weltlichen Güter, dem auch bereits die katholischen Kirchenführer verfallen sind; entsprechend ist er der Vorbote eines Untergangs, der nichts als Wüste zurücklassen wird. Der Untergang wird im Weiteren anschaulich als das Werk des Teufels beschrieben:

Seit vom Himmel auf die Erde
Satans Stern herabgefallen,
[...] schwelen
Durch die Landen schwarze Schwaden,
Und die Augen wie die Seelen

Schoeps u. Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen. Augsburg. S. 96–102.

⁷²³ Becker (1969): S. 68.

⁷²⁴ „Lorenzaccio“: S. 19.

⁷²⁵ *ibid.* S. 28.

⁷²⁶ *ibid.* S. 22.

⁷²⁷ Brockhaus. Die Enzyklopädie. Bd. 3. Leipzig. 1998. Artikel „Belial“.

Leiden unheilbaren Schaden.⁷²⁸

Letztlich sind es jedoch die Menschen selbst, die den Untergang vorantreiben:

Tausende von Skorpionen
Kriechen in dem Rauch der Lüge,
Auf den Häuptern goldne Kronen
Menschenähnlich ihre Züge.
Wen sie in die Ferse stechen,
Der erkrankt an Herz und Hirne.⁷²⁹

Gold und Lügen also lähmen die Herzen und den Verstand der Menschen, sodass diese sich nicht mehr gegen die Ausbreitung der Krankheit wehren können. Der Dominikaner verzweifelt angesichts dieser Kranken und Verblendeten, die sich überall zeigen.

Wehe, wehe, dreimal wehe!
Nirgends Rettung vor dem Falle!
[...]
Teufelsdiener alle, alle!⁷³⁰

Der Gegenpart zur Weltverneinung des Dominikaners tritt, wie erläutert, in der Figur des Ahasver auf, des ewigen Juden. Er verkörpert die um sich greifende Weltbejahung und -verstrickung. Schon die Namensgebung des Vertreters dieser Weltsicht verrät, wen Eckart im Stück für den Verfall verantwortlich machen wird. Es sind die Juden, die mit dem Teufel paktieren, ihn anbeten oder ihn sogar verkörpern. Ihr Ziel ist es, alle Menschen, und somit auch die Deutschen, zu einem einzigen „Volk des Eigentums“⁷³¹ zu machen – um anschließend über sie alle herrschen zu können. Ahasver selbst spricht dieses Ziel offen aus:

Wir müssen höher steigen,
Bis alle Länder dieser Welt sich zeigen,
Eins nach dem anderen, langsam,
Zuletzt sie alle – Schritt für Schritt,
Zuletzt sie alle – Unter meinen Tritt!⁷³²

Überträgt man seine Worte auf die Realität außerhalb des Stücks, so ergibt sich, dass Eckart im Kampf gegen den Wahn der Welt zuallererst einen Kampf gegen die Weltherrschaftspläne der Juden sieht. Denn der *ewige Jude* vergöttert nicht bloß die materiellen Güter, nein, er leugnet folgerichtig auch die Existenz einer unsterblichen Seele.

⁷²⁸ „Lorenzaccio“: S. 23.

⁷²⁹ *ibid.*

⁷³⁰ *ibid.* S. 23.

⁷³¹ *ibid.* S. 72.

⁷³² *ibid.* S. 74.

Dies wird aus Ahasvers Antwort auf die Frage Lorenzaccios, an welcher Krankheit jener leide, ersichtlich:

An sauren Trauben!
An einem tausendjäh'gen Aberglauben!
Noch war die Vernunft nicht aufgedämmert,
Da hatte man dir's schon ins Hirn gehämmert,
Die schöne Erde stecke voller Qual,
(hämisch, hinaus zum Himmel deutend)
Erst drüben gäb's das bessere Lokal.⁷³³

Somit offenbart sich die völlig konträre Weltsicht der beiden Figuren. Für den Dominikaner ist die Welt das Reich des Teufels und für Ahasver das einzig erstrebenswerte Ziel, weil es gar kein anderes, höheres geben kann.⁷³⁴

In der Figur des Michelangelo bietet Eckart eine Lösung für das Problem der Zerrissenheit zwischen den beiden extremen Weltverständnissen an, aber auch eine Erklärung, weshalb der Jude überhaupt existiert und für alle Zeit in der Welt überlebt:

Der Ahasver begegnet uns allen –
Das eigne Sehnen ist's nach dieser Welt;
Nicht eher wird er in sein Nichts zerfallen,
Als bis sie selber in ihr Nichts zerfällt.⁷³⁵

Daraus folgt, dass eine wirkliche Erlösung vom jüdischen Geist erst mit dem Tod erfolgen kann, da die menschliche Existenz im Hier und Jetzt stets zumindest eine geringe Orientierung zum Diesseits verlangt. Der ewige Kampf zwischen den beiden Polen, zwischen Dominikaner und Ahasver, endet erst nach eben dieser Erlösung:

Was ‚gut‘ und ‚böse‘ heißt, das sind die beiden:
Getrennt und fremd sich in der Welt des Scheins,
Im Ew'gen, in der Wahrheit aber – eins.⁷³⁶

Eckart umschreibt diese Einsicht mit dem Satz: „Das Höchste ist die Freiheit, nicht das Leben!“⁷³⁷ Eine ähnliche Geisteshaltung lässt sich auch schon bei Körner nachweisen:

Erwache du Volk, das geschlafen!
[...]
Woll'n nicht vom Rechte lassen
Die Freiheit retten, das Vaterland
[...]
Das Leben gilt nichts, wo die Freiheit fällt
[...]

⁷³³ „Lorenzaccio“: S. 75.

⁷³⁴ cf. Becker (1969): S. 69.

⁷³⁵ „Lorenzaccio“: S. 132.

⁷³⁶ ibid. S. 132 f.

⁷³⁷ ibid. S. 138.

Frei woll'n wir das Vaterland wiedersehen⁷³⁸

Eckart nimmt hier also das Motiv des deutschen Opfermutes auf, das aus den Befreiungskriegen gegen Napoleon bekannt ist und aus dem das deutsche Volk damals schon Kraft schöpfen sollte. Wie beschrieben, beklagt er bereits in seinem Vorwort zum *Lorenzaccio* den Verlust dieser Charaktereigenschaft. Auch für Sombart liegt in dieser das spezifisch „heroische“ und „heldische“ des deutschen „Heldengeistes“. Denn der Held frage: „Was kann ich dir Leben geben?“ Er will „schenken, still sich verschwenden, will sich opfern – ohne Gegengabe“. Dies ganz im Gegensatz zum Händler, der frage: „Was kannst du Leben mir geben?“ – und der darum versuche, aus allem Leben ein „gewinnbringendes Geschäft zu machen“.⁷³⁹

Wie sich Eckart die Auflösung des Widerstreits, wie er sich die Erlösung vorstellt, zeigt sich am Ende des Stückes:

Ewig leuchtet deine Seele
Über alle Welten hin.
Irrtum ist es, daß sie fehle,
Doch der Irrtum ist Gewinn!
Nie kann ihre Gnade schwinden,
Dunkelt noch so sehr der Wahn –,
Alle werden heimwärts finden,
Du, du hast es längst getan.⁷⁴⁰

Dass der „Irrtum“ geschieht, dass also eine „Verstrickung in die Wahnwelt“ erfolgt,⁷⁴¹ ist, da die Seele nicht vergehen kann, die Voraussetzung dafür, Erlösung zu erlangen. Denn obwohl der Jude die halbe Welt bezwang, bleiben die Menschenherzen doch unbezwungen.⁷⁴² Lorenzaccio selbst erkennt schließlich diese Lösung:

Wir alle müssen erst nach außen jagen,
Bevor wir finden, was wir finden sollen.⁷⁴³

Der Kampf mit dem jüdischen Geist, verkörpert von den Juden, ist also die Voraussetzung der Erlösung. Bemerkenswert ist, dass Eckart im *Lorenzaccio* den Juden schlussendlich doch erlöst, nachdem dieser der Welt und dem Leben abgeschworen hat. Dies steht zu der

⁷³⁸ Körner, Theodor (1814): Letzter Trost; in: Theodor Körner (Hg.): Leyer und Schwerdt. Berlin. S. 48–50. S. 49.

⁷³⁹ Sombart (1915): S. 64.

⁷⁴⁰ „Lorenzaccio“: S. 147.

⁷⁴¹ Becker (1969): S. 71.

⁷⁴² cf. „Lorenzaccio“: S. 147. Ahasver beklagt dies auch bitterlich:

Was nützt die Macht mir über Mensch und Dinge,
solang ich nicht die Herzen mitbezwinde! (ibid. S. 147)

⁷⁴³ ibid. S. 147.

Ansicht im Widerspruch, dass die Juden gar keine Seele besäßen, welche Eckart in den Folgejahren in *Auf gut deutsch* vertritt. Zu beachten ist jedoch, dass Eckart den Ahasver, wie durch die Rede Michelangelos zu erkennen ist, nicht als eine individuelle, jüdische Person begriffen wissen will. Vielmehr steht er im übertragenen Sinn für die Weltbejahung an sich, die jeder Mensch, auch der Deutsche, in sich trägt und die nur durch den Tod überwunden werden kann. Den verlorenen Opfermut wiederzufinden, ist demnach eine weitere Voraussetzung der Erlösung.

Der Vorgang der Erlösung wird in der Schlusszene des *Lorenzaccio* dargestellt. In ihr schwört Ahasver der Welt ab; kurz vor seinem Tod und seinem unmittelbar darauf folgenden Verschwinden ruft er aus:

Auch ich, auch ich! Heimfind' auch ich!
Seeliges Sterben! Welt, ich lasse dich!⁷⁴⁴

In diesem Moment fühlt sich Lorenzaccio dem Reich Gottes nahe:

O sing', o sing'! Der ganze Himmel nah!⁷⁴⁵

Die wahrhafte Erlösung wird ihm jedoch erst zuteil, nachdem er gänzlich unvermittelt ermordet wird. Die anschließende Szenerie stellt sich so dar:

Draußen kurzes Donnerrollen. [...] Im selben Moment ist auch der ganze Glanz fort, das ewige Licht wie zuvor. Gleich darauf geht die Musik wieder in den Gesang über, in eine Art seligen Verschwebens. Lorenzo liegt halb sitzend, mit dem Rücken gegen den Altar. Das Mondlicht spielt auf seinem friedlich lächelnden Gesicht.⁷⁴⁶

Hieran wird deutlich, was Eckart mit der Losung meint, das Höchste sei die Freiheit, nicht das Leben. Die Freiheit vom Juden, das Verschwinden der jüdischen Geisteshaltung, löst alle irdischen Fesseln, die der Jude seinen Mitmenschen angelegt hatte. Das ewige Licht, die Zufriedenheit kehrt zurück – der Mensch hat die wahrhafte Freiheit erlangt und Erlösung gefunden. Interpretiert man jedoch diese Zeilen nicht im übertragenen Sinn als den Wunsch nach einer Loslösung von der diesseitsorientierten jüdischen Geisteshaltung, sondern ganz konkret wörtlich, so folgt aus ihnen, dass der Jude physisch vernichtet werden müsse, damit der Deutsche Freiheit und Erlösung erlangen könne.

Ein letztes Element der Basis von Eckarts Antisemitismus besteht im Theorem von der „Verfälschung des Christentums durch den ‚jüdischen Geist‘“.⁷⁴⁷ Für Eckart zeigt sich im

⁷⁴⁴ „Lorenzaccio“: S. 147.

⁷⁴⁵ *ibid.*

⁷⁴⁶ *ibid.*

⁷⁴⁷ Becker (1969): S. 76.

Streben der Kirchenführer nach materiellen Gütern und deren Anhäufung der Einfluss des „jüdischen Geistes“ auf das christliche Denken.

Wir haben an der Spitze nur Pygmäen,
Das goldne Kalb ist unser Hochaltar,
Der Vatikan des Teufels Paradies.⁷⁴⁸

Bereits hier wird das Bild des Juden als Teufel angedeutet, das Eckart später noch öfter und deutlicher zeichnen sollte. Im Verlauf des *Lorenzaccio* greift der Papst die Hauptfigur direkt an:

In dir, Lorenzo, haust der Antichrist.
[...]
Du Widersacher gegen Gott und uns.⁷⁴⁹

Als oberster Führer der katholischen Kirche ist der Papst durch den jüdischen Einfluss bereits so stark korrumpiert, dass er, anstatt im Juden, in dem Deutschen den Antichrist vermutet, der gegen Gott und die Kirche agitiert. Eckarts Kritik beschränkt sich jedoch nicht nur auf die Institution der Kirche, er kritisiert auch die dogmatische christliche Lehre, die der Jude „verdorben und entwürdigt“ habe:⁷⁵⁰

Daß man katzenbuckelt,
Wie früher vor Jehova, dem Phantom –
Buchstabengeist, von Paulus eingeschmuggelt,
Oder das Dogma, wie ihr es nennt in Rom.
Den Gott in uns, den wahren Weltgestalter,
Verscheuchte wiederum der Sklavenhalter.⁷⁵¹

Der „Sklavenhalter“ strebe mit dem Werkzeug der christlichen Lehre nach der Weltherrschaft:

Nun habt ihr eure Schäflein in der Hand,
Am Strick des Hexenwortes Höllenfeuer,
Und euer ist es, das gelobte Land.
Die Herrlichkeit der ganzen Welt ist euer.
[...]
Verführer sind am Werk, das Volk wird böse.⁷⁵²

Die Übernahme des „alttestamentarischen Gottesbegriffs“ und der „Gesetze des Alten Testaments“ lastet Eckart dem Apostel Paulus an. Dieser Gedanke wurde von Paul de Lagarde in seiner Schrift *Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion*

⁷⁴⁸ „Lorenzaccio“: S. 33.

⁷⁴⁹ *ibid.* S. 40.

⁷⁵⁰ Becker (1969): S. 77.

⁷⁵¹ „Lorenzaccio“: S. 94 f.

⁷⁵² *ibid.* S. 95.

von 1873 in Deutschland verbreitet: „Paulus [...], der richtige Nachkomme [...] Abrahams [...], dieser Unberufene und nach seinem Übertritte Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle“.⁷⁵³ An dieser Stelle lässt sich erahnen, weshalb Eckart später vehement für eine Rückkehr zum Urchristentum eintreten sollte, welches er noch frei von jüdischem Einfluss wähnte.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sich im *Lorenzaccio* erstmals diejenigen Aspekte von Eckarts Weltsicht offenbaren, die Hitler wenige Jahre später anziehen sollten. Eckart identifiziert den „jüdischen Geist“, der mithilfe von Materialismus, demokratischer Politik und einem verfälschten Christentum nach der Weltherrschaft strebe, als den Verantwortlichen für den Niedergang des Deutschen Reiches. Sein Ziel sei es dabei gewesen, sich seines gefährlichsten Widersachers im Kampf um die Weltherrschaft zu entledigen – mit seinem vorläufigen Sieg habe er die Menschheit ins Unglück gestürzt. Diese Weltsicht bildet die Grundlage für dasjenige, was Eckart in seinen späteren, im engeren Sinn politischen, Schriften zu einem politischen Mythos ausformen sollte.

⁷⁵³ Becker (1969): S. 77. Für das Zitat von de Lagarde siehe *ibid.*

7. Vergleich der von Eckart und Hitler geteilten Mytheme

Ziel dieses Kapitels ist es, darzustellen, welche inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen dem politischen Mythos Eckarts und der Gedankenwelt Hitlers bestehen. Darstellung und Analyse sind nach einzelnen Motiven gegliedert; ein Vorgehen, das sich an demjenigen von Claude Levi-Straus orientiert. Für Levi-Straus liegt „die Substanz des Mythos [...] weder im Stil noch in der Erzählweise oder Syntax, sondern in der Geschichte, die darin erzählt wird.“ Er sieht im Mythos eine eigene Sprache, die „wie jedes Sprachgebilde aus konstitutiven Einheiten“ bestehe. Diese Einheiten nennt Levi-Strauss *Mytheme*. Aus „Beziehungsbündeln“ solcher Mytheme bestehe der Mythos.⁷⁵⁴

Zunächst gilt es aber, die weltanschaulichen Grundlagen von Eckart und Hitler zu betrachten, um überhaupt einsehen zu können, worauf ihre jeweilige Weltsicht fußt. Da sowohl Eckarts politischer Mythos als auch Hitlers Ideologie immer wieder Bezüge zur christlichen Heilslehre und zur Entstehungsgeschichte des katholischen Glaubens enthalten, wird im zweiten Unterkapitel sodann die Religiosität beider betrachtet. Für die gesamte Untersuchung spielt jedoch der Antisemitismus die größte Rolle: Er wird im dritten und vierten Unterkapitel thematisiert, die den Komplex in seine zwei Kernkomponenten unterteilen. Das dritte Unterkapitel wird sich nämlich der Bedeutung des Deutschen im Besonderen und des Ariers im Allgemeinen widmen; das vierte anschließend ihrem direkten Gegenspieler, den Juden. Im abschließenden fünften Unterkapitel wird noch gezeigt, wie Eckart und Hitler sich die Zukunft vorstellten, die nach der Austragung des weltanschaulichen Konflikts aufkommen sollte.

Andere mögliche Motive, wie etwa die antikapitalistischen oder antifreimaurerischen Tendenzen von Eckart und Hitler, die in Strömungen dieser Art weit verbreitet waren, rücken bei beiden in den Hintergrund. Sie dienen im Grunde nur als Aufhänger für ihren radikalen Antisemitismus und ihre glühende Verherrlichung des deutschen Volkes. Sie treten vor den oben genannten Motiven deutlich in den Hintergrund und werden im Folgenden daher vernachlässigt. Die Mytheme von Eckart und Hitler waren wirksam, weil ihr Narrativ in der deutschen Kultur in weiten Teilen verankert und bekannt war – so waren die Mytheme anschlussfähig. Sie ermöglichen ein bewegtes, kulturgebundenes Erleben und Erinnern einer Vergangenheit, die sie an die Gegenwart anschließen und aus der sie eine vermeintliche Zukunft ableiten.

⁷⁵⁴ cf. zu diesem Absatz: Levi-Strauss, Claude (1967): *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt am Main. S. 231 f.

7.1. Grundlagen

Dieses Unterkapitel gibt einen ersten Einblick sowohl in den von Eckart geschaffenen politischen Mythos als auch in Hitlers Gedankenwelt. Es wird deutlich werden, vor welchem geistigen Hintergrund beide die nachfolgend zu betrachtenden Mytheme entfalteteten.

Dietrich Eckart

Bevor die einzelnen Mytheme gesondert untersucht werden, gilt es, die Grundsätze darzustellen, auf denen Eckarts Gedankenwelt beruht. Es werden cursorisch die Zusammenhänge zwischen der Religiosität, dem deutschen Volk, dem Judentum und der von Eckart erwarteten Zukunft, wie sie sich aus Eckarts Sicht ergeben, beschrieben und erläutert.

Zunächst geht es um den allgemeinen Zusammenhang zwischen Mensch und Gott. Eckart zitiert zum Zusammenhang von Gott und Mensch – aber auch in anderen Kontexten – sehr häufig Johann Wolfgang von Goethe. Ein Diktum Goethes lautet: „Wie der Mensch, so ist sein Gott.“⁷⁵⁵ Aus diesem Satz schließt Eckart auf einen direkten Zusammenhang zwischen dem Charakter eines Gottes und dem jedes Einzelnen, welcher diesen Gott anbetet.⁷⁵⁶

Ein Volk [sc. das deutsche], das sich einen Gott der allerbarmenden Liebe vorstellt, ist von Haus aus ein liebebedürftiges Volk; ein Volk [sc. das jüdische] aber, dem ein Gott der Rache vorschwebt, ist von Haus aus ein rachsüchtiges.⁷⁵⁷

Ob diese Behauptung der Wahrheit entspricht oder nicht, ist hier sekundär. Von Interesse sind jedoch die charakterlichen Unterschiede, die Eckart den Gottheiten der beiden Völker zuschreibt. Denn aus ihnen folgen für ihn auch entsprechende, erhebliche Unterschiede zwischen den beiden Völkern. Eckarts Grundgedanke lautet: „In der Judenreligion fehlt der Glaube an ein übersinnliches Jenseits vollständig.“⁷⁵⁸ Eckart erläutert ihn weiter in seiner „Laienpredigt“ *Das ist der Jude!*:

⁷⁵⁵ Eckart, Dietrich (1919): *Das ist der Jude! Laienpredigt über Juden- und Christentum*. München. S. 17. Im Folgenden zitiert als: „Das ist der Jude“. Für das Originalzitat siehe: Goethe, Johann Wolfgang von (1960): *Poetische Werke*. Bd. 1. Berlin. S. 672: „*Wie einer ist, so ist sein Gott.*“

⁷⁵⁶ Ich werde nicht näher erläutern, worauf Goethe mit seinem Ausspruch möglicherweise abzielte. In jedem Fall jedoch begeht Eckart einen logischen Fehlschluss, denn um seine Schlussfolgerung aus dem Satz zu ziehen, müsste er lauten: „Wie sein Gott, so ist der Mensch.“

⁷⁵⁷ „Das ist der Jude“: S. 17.

⁷⁵⁸ Eckart, Dietrich (1919): *Das Judentum in und außer uns*; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1. S. 79. Im Folgenden zitiert als: „Das Judentum in und außer uns“.

Und einzig da in der Welt stehen die Juden, mit dieser ihrer rein irdisch gerichteten Religion! [...] In dieser Ausnahmestellung liegt der Grund dafür, daß ‚eine solche Winkelnation‘, wie die Juden, die größten und glorreichsten Völker überlebte, aber auch weiterhin überleben wird, und zwar bis zum Ende aller Tage, bis die Erlösungstunde der Menschheit schlägt.⁷⁵⁹

Eckart führt im weiteren Gang seiner Schrift zwei zentrale Begriffe ein: zum einen die *Weltbejahung*, zum anderen die *Weltverneinung*. Der Fortbestand der Welt sei von der Weltbejahung abhängig, die sich „im jüdischen Volk total rein, ohne jede Beimischung von ‚Weltverneinung‘, darstellt“. Doch die Weltverneinung sei grundsätzlich der Weltbejahung der Juden überlegen, denn:

schon die bloße Spur [...] würde genügen, der im Judenvolk verkörperten unvermengten Weltenbejahung das nötige Gegengewicht zu verleihen. [...] Denn das innere Licht – und der Glaube an die Unsterblichkeit ist das innere Licht – braucht, um zu wirken, durchaus nicht immer in hellster Glut zu strahlen; nur da muß es sein, nur nicht ausgelöscht darf es werden, sonst wäre die Menschheit auf ewig an die Erdenwelt verloren.⁷⁶⁰

Bis die Weltverneinung allerdings das Übergewicht über die Weltbejahung bekommen wird, muss nach Eckart noch einige Zeit vergehen. Denn gegenwärtig sähe es beinahe aus, als ob die Weltverneinung aufgrund des Wirkens der Juden ganz verschwunden wäre – doch dies könne niemals eintreten: „Die Weltenverneinung kann nicht untergehen, weil sie zum Wesen der Menschheitsseele gehört.“⁷⁶¹ Da die Juden keine Spur von Weltverneinung in sich tragen, diese aber doch wesentlich zum Menschsein gehören soll, so gehören die Juden demnach nicht im Vollsinn zur Menschheit. Eckart spricht ihnen das Menschsein somit ab. Die wahrhaftige Menschenseele und das „innere Licht“ seien dagegen ureigenste geistige Besitztümer des Ariers:

Die grundsätzliche Ablehnung oder wenigstens Geringschätzung des ‚Diesseits‘ ist spezifisch arische Weltanschauung. Von den Veden angefangen bis herauf zu Kant und Goethe ist sie der Grundzug allen arischen Fühlens, ja ich behaupte: Arier sein und transzendent empfinden ist ein und dasselbe. Was wir Rasse nennen, beruht eben auf innerer Verwandtschaft, die äußeren Zeichen sind nur deren Folge! Natürlich bejaht auch der Arier die Welt (sonst wäre er überhaupt nicht da), aber er tut es nicht rückhaltlos; bewußt oder meist unbewußt durchschaut er ihre Unwichtigkeit und dementsprechend verhält er sich handelnd zu ihr und, ohne daß er es selbst weiß, ist durchdrungen von der Überzeugung, daß es etwas höheres gibt als das irdische Glück, und

⁷⁵⁹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 79.

⁷⁶⁰ *ibid.*

⁷⁶¹ *ibid.*

ungeachtet aller Zweifel verfliegt in ihm nie der Instinkt für das Unzerstörbare, für das Ewige in ihm.⁷⁶²

Diese Äußerung impliziert, dass dem Arier etwas Ewiges und Unzerstörbares zukommt; Eckart nennt es die *Seele*. Diese Seele nimmt in seinem Denken einen enormen Stellenwert ein, denn für Eckart ist „das Wichtigste auf der Welt das Seelische“.⁷⁶³ Was aber folgt für ihn aus diesem Unterschied zwischen dem Juden und dem Arier? Worin besteht die Gefahr für das deutsche Volk, die vom Juden ausgehen soll?

Als ob ich nicht, in meiner leider noch immer unterbrochenen Artikelseerie ‚Das Judentum in uns außer uns‘, ja, schon durch deren Titel, greifbar gepredigt hätte, daß ich den jüdischen Geist, für mich die hemmungslose Weltbejahung, in der gesamten Menschheit am Ruder sehe und das jüdische Volk nur als das überwältigende Symbol dieses Wahnsinns betrachte! Mein Antisemitismus richtet sich also in erster Linie gegen uns selbst, stets, auch wenn ich das nicht immer eigens ausspreche; und verfolgt einzig und allein den Zweck, durch Wegräumung des negativen, alles Überirdische verneinenden Prinzips dem positiven freie Bahn zu schaffen.⁷⁶⁴

In seinem Aufsatz *Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern* zeichnet Eckart aber noch ein anderes Bild der „jüdischen Gefahr“. In ihm beschreibt er zunächst die Schlacht auf der Ebene bei Torkyes im Jahr 451.⁷⁶⁵ Die an ihr beteiligten Hunnen bezeichnet er als „Auswurf des Menschengeschlechts“ und beschreibt sie als „klein, die stehenden Augen tief liegend in den struppigen Köpfen“.⁷⁶⁶ Im gleichen Stil sind auch die fratzenartigen Köpfe der Juden in seiner Schrift *Totengräber Rußlands*⁷⁶⁷ gezeichnet, unter die er scharfe, verächtliche Verse setzt. Hieraus wird seine Intention, die Juden mit den einfallenden Hunnen gleichzusetzen, deutlich. Nach dem Einfall der Hunnen ereignet sich laut Eckart Folgendes:

Da in höchster Not, der Gotenherzog Theoderich und Aetius, der Römer, mit dem Rest der arischen Volkskraft verblieb. Nur ein Häuflein gegen die vielen, aber jeder getreu bis in den Tod. [...] Zwischen Licht und Finsternis die Entscheidungsschlacht. Und Attila floh zurück in die

⁷⁶² „Merkmale der Zeit“: S. 156.

⁷⁶³ Eckart, Dietrich (1921): Vor dem Glockenschlag Zwölf, in: *Völkischer Beobachter*. 11. 8. 1921 (64). S. 1.

⁷⁶⁴ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 421.

⁷⁶⁵ Eckart, Dietrich (1919): Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern; in: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 2. 20. 11. 1920 (6). S. 81–95. S. 81. Im Folgenden zitiert als: „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“. Über die Schlacht selbst heißt es: „Anno 451. Die Ebene bei Torkyes im heutigen Nordfrankreich. Übersät von den Reiterscharen des Hunnenkönigs Attila, der ‚Gottesgeißel‘. Asiens Nomadenvölker, aus dem russischen Donaugebiet hervorgebrochen, im Ansturm auf das letzte Bollwerk des grauenhaft verwüsteten Abendlandes.“ (ibid.)

⁷⁶⁶ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 81.

⁷⁶⁷ Diese wird im Unterkapitel 7.4 genauer betrachtet.

pannonische Steppe. Gerettet das Abendland. Auf der Walstatt aber lag,
den grätigen Knochenspeer in der Brust, der Gotenheld Theoderich.⁷⁶⁸

An dieser Beschreibung sind zwei Merkmale hervorzuheben, auf die man bei Eckart immer wieder stößt. Zuerst die Opferbereitschaft des Ariers für ein größeres Wohl, zweitens die Idee einer Schlacht zwischen Licht und Finsternis. Diese zweite Idee überträgt er auf die Gegenwart:

Anno 1920. Was wird werden? Wer Ohren hat, zu hören, hört es kommen. Das rollende Rad der Weltgeschichte. Schon dröhnt es heran an Polens zerklüftete Mauer. Und wieder ist es das russische Chaos. Gepeitscht von einer anderen Gottesgeißel, dem listigen ‚Fürsten dieser Welt‘. Von Aschmedai, dem Verderber. Von Israels Rachegeist.⁷⁶⁹

Unter dem *Fürsten dieser Welt* ist sicherlich der Teufel zu verstehen. Eckarts apokalyptische Deutung der Ereignisse steht daher in direktem Bezug zur *Offenbarung des Johannes*:

Und ich sah: Und siehe, ein fahles Pferd, und der darauf saß, dessen Name ist „Tod“; und der Hades folgte ihm. Und ihnen wurde Macht gegeben über den vierten Teil der Erde, zu töten mit dem Schwert und mit Hunger und mit Tod und durch die wilden Tiere der Erde.⁷⁷⁰

Mit dieser Anlehnung an die Apokalypse wird noch deutlicher, worauf nach Eckart der Kampf zwischen dem Göttlichen und dem Juden hinaus läuft: auf eine Entscheidungsschlacht. Denn laut Eckart tobt „gegenwärtig in Rußlands Hauptstadt der jüdische Weltmachtgedanke in seiner ganzen Raserei verbrecherisch wider den Himmel“.⁷⁷¹ Dies ist also die Grundstruktur von Eckarts Gedankenwelt: Der Arier steht im Kampf mit dem Juden. Dessen Raserei verbreite sich zwar „zunächst noch in Rußland“,⁷⁷² doch ist „die Entscheidungsstunde gekommen: zwischen Sein oder Schein, zwischen Deutschtum und Judentum, zwischen dem Innen und Außen, zwischen Recht und Willkür, zwischen Sinn und Wahnwitz, zwischen Güte und Mord hat die Menschheit abermals die Wahl“.⁷⁷³ Das deutsche Volk ist demnach das „letzte Bollwerk“, das heute das Abendland gegen die Juden aufzubieten hat.

⁷⁶⁸ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 81.

⁷⁶⁹ *ibid.* S. 82.

⁷⁷⁰ Offb 6,8.

⁷⁷¹ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 86.

⁷⁷² *ibid.* S. 82.

⁷⁷³ *ibid.* S. 86.

In Hitlers grundlegenden Gedanken ist eine Verknüpfung von Politik und Religion zu erkennen. Hitler vertritt die Ansicht, dass „aus allgemeinen Vorstellungen ein politisches Programm“ und „aus einer allgemeinen Weltanschauung ein bestimmter politischer Glaube geprägt werden muss“.⁷⁷⁴ Er fordert somit, wie eine Kolumnenüberschrift in *Mein Kampf* beweist, die „Bildung eines politischen Glaubensbekenntnisses“.⁷⁷⁵ Die Durchsetzung seines Glaubensbekenntnisses soll von der NSDAP geleistet werden, denn sie nimmt

aus dem Grundgedankengang einer allgemeinen völkischen Weltvorstellung die wesentlichen Grundzüge, bildet aus denselben, unter Berücksichtigung der praktischen Wirklichkeit, der Zeit und des vorhandenen Menschenmaterials sowie seiner Schwächen, ein politisches Glaubensbekenntnis, das nun seinerseits in der so ermöglichten straffen, organisatorischen, Erfassung großer Menschenmassen die Voraussetzung für die siegreiche Durchfechtung dieser Weltanschauung selber schafft.⁷⁷⁶

Aus einer völkischen Weltanschauung soll demnach ein politisches Glaubensbekenntnis werden, denn nur diese Transformation könne den Sieg der völkischen Weltanschauung herbeiführen. Die völkische Weltanschauung erkenne „die Bedeutung der Menschheit in deren rassischen Urelementen“.⁷⁷⁷ Es ist an dieser Stelle wichtig, zu wissen, und es wird später noch vertieft werden, dass Hitler die Juden nicht als Religionsgemeinschaft betrachtet, sondern als eine besondere Rasse.

Der Staat ist für Hitler zunächst nur ein Mittel zum Zweck. Er sei zwar die „Voraussetzung zur Bildung einer höheren menschlichen Kultur“, aber nicht deren Ursache.⁷⁷⁸ Denn diese Ursache liege ausschließlich „im Vorhandensein einer zur Kultur befähigten Rasse“⁷⁷⁹ – und nur der „arische Kulturträger“⁷⁸⁰ besitze diese Kulturbefähigung. Deshalb liege ein Hauptzweck des Staates darin, eine Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Lebewesen zu erhalten und zu fördern: „Diese Erhaltung selber umfaßt erstlich den rasenmäßigen Bestand und gestattet dadurch die freie Entwicklung aller in der Rasse schlummernden Kräfte.“⁷⁸¹ Der Staat solle und könne auch gar nicht neue Fähigkeiten und Kräfte erzeugen, seine Aufgabe sei es lediglich, den „vorhandenen Kräften freie Bahn zu

⁷⁷⁴ „Mein Kampf“: S. 418.

⁷⁷⁵ *ibid.* S. 424.

⁷⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷⁷ *ibid.* S. 420.

⁷⁷⁸ *ibid.* S. 431.

⁷⁷⁹ *ibid.*

⁷⁸⁰ *ibid.*

⁷⁸¹ *ibid.* S. 433.

schaffen“.⁷⁸² Der höchste Zweck des völkischen Staates sei jedoch die „Sorge um die Erhaltung derjenigen rassistischen Urelemente, die, als kulturspendend, die Schönheit und Würde eines höheren Menschentums schaffen“.⁷⁸³ Wie gesehen, sind für Hitler die „arischen Urelemente“ stets die „kulturspendenden“. Was folgt hieraus für das deutsche Volk?

Wir, als Arier, vermögen uns unter einem Staat also nur den lebendigen Organismus eines Volkstums vorzustellen, der die Erhaltung dieses Volkstums nicht nur sichert, sondern es auch durch Weiterbildung seiner geistigen und idealen Fähigkeiten zur höchsten Freiheit führt.⁷⁸⁴

Der Staat müsse folglich die arischen Anlagen im deutschen Volk befreien. Die Güte des Staates hänge ausschließlich von der Güte des Volkstums ab, auf das er sich beziehen könne.⁷⁸⁵ Weshalb die rassistischen Urelemente überhaupt der Förderung bedürfen, begründet Hitler folgendermaßen:

Unser deutsches Volkstum beruht leider nicht mehr auf einem einheitlichen rassistischen Kern. Der Prozeß der Verschmelzung der verschiedenen Urbestandteile ist noch nicht so weit fortgeschritten, daß man von einer dadurch neugebildeten Rasse sprechen könnte. Im Gegenteil: die blutmäßigen Vergiftungen, die unseren Volkskörper, besonders seit dem Dreißigjährigen Kriege, traf, führten nicht nur zu einer Zersetzung unseres Blutes, sondern auch zu einer solchen unserer Seele.⁷⁸⁶

Angesichts der Opfer des Ersten Weltkriegs wirft Hitler dem Deutschen Reich seinen – vermeintlich viel zu milden – Umgang mit den Juden vor:

[Denn] hätte man zu Kriegsbeginn [sc. 1914] und während des Krieges einmal zwölf- bis fünfzehntausend dieser hebräischen Volksverbrecher [...] unter Giftgas gehalten [...], dann wäre das Millionenopfer an der Front nicht vergeblich gewesen. Im Gegenteil: Zwölftausend Schurken zur rechten Zeit beseitigt, hätten vielleicht einer Million ordentlicher, für die Zukunft wertvoller Deutschen das Leben gerettet!⁷⁸⁷

Dies ist einer der zahlreichen Hinweise auf den Holocaust, die sich in *Mein Kampf* finden; weitere Stellen werden im Verlauf der Untersuchung noch begegnen.

Welche Bedeutung der Glaube für Hitler hat, geht aus folgendem Zitat hervor: „Im Übrigen mag dann die Vernunft unsere Leiterin sein, der Wille unsere Kraft. Die heilige Pflicht, so zu handeln, gebe uns Beharrlichkeit, unser höchster Schirmherr bleibe unser Glaube.“⁷⁸⁸ Und dieser Glaube kenne nur ein einziges göttliches Gebot, nämlich die Art zu

⁷⁸² „Mein Kampf“: S. 435.

⁷⁸³ *ibid.* S. 434.

⁷⁸⁴ *ibid.*

⁷⁸⁵ *cf. ibid.* S. 435.

⁷⁸⁶ *ibid.* S. 436 f.

⁷⁸⁷ *ibid.* S. 772.

⁷⁸⁸ *ibid.* S. 725.

erhalten.⁷⁸⁹ Daher sei es die Aufgabe der nationalsozialistischen Bewegung, „den bösen Feind der Menschheit als den wirklichen Urheber allen Leidens“ dem allgemeinen Zorn anheimzugeben.⁷⁹⁰ Das Ziel müsse es sein, den tödlichen Gegner zu erkennen und den Kampf gegen ihn aufzunehmen, der „als leuchtendes Zeichen einer lichtereren Zeit auch den anderen Völkern den Weg weisen möge zum Heil einer ringenden arischen Menschheit“.⁷⁹¹ Immer wieder begegnen in *Mein Kampf* religiöse Termini, und so überrascht es nicht, dass sich darin auch allgemeine Überlegungen zum Glauben finden:

Da die große Masse weder aus Philosophen noch aus Heiligen besteht, wird eine ganz allgemeine religiöse Idee dem Einzelnen meist nur die Freigabe seines individuellen Denkens und Handelns bedeuten, ohne indes zu jener Wirksamkeit zu führen, welche der religiösen inneren Sehnsucht in dem Augenblick erwächst, da sich aus der rein metaphysischen unbegrenzten Gedankenwelt ein klar umgrenzter Glaube formt.⁷⁹²

Auch dieser Glaube gilt Hitler am Ende doch nur als Mittel zum Zweck. „Indem der Glaube mithilft, den Menschen über das Niveau eines tierischen Daseins zu erheben, trägt er in Wahrheit zur Festigung und Sicherung seiner Existenz bei.“⁷⁹³ Aus dieser Annahme zieht Hitler folgenden Schluss:

Man darf also wohl feststellen, dass nicht nur der Mensch lebt, um höheren Idealen zu dienen, sondern daß diese höheren Ideale umgekehrt auch die Voraussetzung zu seinem Dasein als Mensch geben [...] Natürlich liegen auch schon in der allgemeinen Bezeichnung von ‚religiös‘ einzelne grundsätzliche Gedanken oder Überzeugungen, zum Beispiel die der Unzerstörbarkeit der Seele, der Ewigkeit ihres Daseins, der Existenz eines höheren Wesens usw.⁷⁹⁴

Derartige Gedanken unterliegen für Hitler nur vorübergehend einer kritischen Prüfung: Die „schwankende Bejahung oder Verneinung“ muss enden, wenn die „gefühlsmäßige Ahnung oder Erkenntnis die gesetzmäßige Kraft apodiktischen Glaubens annimmt“.⁷⁹⁵ Hitler unterstreicht die Wichtigkeit, einen solchen Glauben auszubilden: „Dieser ist vor allem der Kampffaktor, der der Anerkennung religiöser Grundanschauung Bresche schlägt und die Bahn frei macht.“⁷⁹⁶ Welchen Inhalt aber der apodiktische Glaube haben müsse, erläutert Hitler ausführlich in einem Brief an Adolf Gremlich vom 16. September 1919.

⁷⁸⁹ cf. Gespräch vom 1./2. Dezember 1941 im Führerhauptquartier. Zitiert nach: Hitler, Adolf (1980): *Monologe im Führerhauptquartier. 1941–1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims; Jochmann, Werner* (Hg.). Hamburg, S. 149. Im Folgenden zitiert als: „Monologe“.

⁷⁹⁰ „Mein Kampf“: S. 724.

⁷⁹¹ *ibid.* S. 724 f.

⁷⁹² *ibid.* S. 416.

⁷⁹³ *ibid.*

⁷⁹⁴ *ibid.* S. 417.

⁷⁹⁵ *ibid.*

⁷⁹⁶ *ibid.*

Darin stellt er einem Gefühlsantisemitismus einen Vernunftantisemitismus gegenüber, der geeigneter sei, eine Bewegung zu bilden:

Der Antisemitismus als politische Bewegung darf nicht und kann nicht bestimmt werden durch Momente des Gefühls, sondern durch die Erkenntnis von Tatsachen. Tatsachen aber sind: Zunächst ist das Judentum unbedingt als Rasse und nicht als Religionsgenossenschaft. [...] Durch tausendjährige Inzucht, häufig vorgenommen im engsten Kreise, hat der Jude im Allgemeinen seine Rasse und ihre Eigenarten schärfer bewahrt als zahlreiche der Völker, unter denen er lebt. Und damit ergibt sich die Tatsache, daß zwischen uns eine nichtdeutsche fremde Rasse lebt, nicht gewillt und auch nicht imstande, ihre Rasseneigenarten zu opfern, ihr eigenes Fühlen, Denken und Streben zu verleugnen, und die dennoch politisch alle Rechte besitzt wie wir selbst. Bewegt sich schon das Gefühl des Juden im rein materiellen, so noch mehr sein Denken und Streben. [...] Alles, was Menschen zu Höherem streben läßt, sei es Religion, Sozialismus, Demokratie, es ist ihm alles nur Mittel zum Zweck, Geld- und Herrschgier zu befriedigen. Sein Wirken wird in seinen Folgen zur Rassentuberkulose der Völker.

Und daraus ergibt sich folgendes: Der Antisemitismus aus rein gefühlsmäßigen Gründen wird letzten Ausdruck finden in der Form von Pogromen. Der Antisemitismus der Vernunft jedoch muß führen zur planmäßigen gesetzlichen Bekämpfung und Beseitigung des Juden [...]. Sein letztes Ziel aber muss unverrückbar die Entfernung der Juden überhaupt sein.⁷⁹⁷

In *Mein Kampf* formuliert er dieses Ziel ebenso eindeutig. Sollte es nicht gelingen, die Juden aus den arischen Völkern zu entfernen, so prophezeit Hitler den Untergang der Menschheit. Denn „siegte der Jude“, wie es in *Mein Kampf* heißt, „über die Völker dieser Welt, dann wird seine Krone der Totentanz der Menschheit sein, dann wird dieser Planet wieder wie einst vor Jahrmillionen menschenleer durch den Äther ziehen“.⁷⁹⁸ Seine Prophezeiung gründet natürlich im ungeheuren Wert, den er der Existenz des Ariers beimisst. Kultur und Zivilisation seien „unzertrennlich gebunden an das Vorhandensein des Ariers“:

Sein Aussterben oder Untergehen wird [...] wieder die dunklen Schleier einer kulturlosen Zeit senken. Das Untergraben des Bestandes der menschlichen Kultur durch die Vernichtung ihres Trägers aber erscheint in den Augen einer völkischen Weltanschauung als das fluchwürdigste Verbrechen. Wer die Hand an das höchste Ebenbild des Herrn zu legen wagt, frevelt am gütigen Schöpfer dieses Wunders und hilft mit an der Vertreibung aus dem Paradies.⁷⁹⁹

Die Gefahr, dass das menschliche Geschlecht vernichtet werden könnte, wenn die „überlegene geistige Fähigkeit und Elastizität, infolge des Fehlens des rassischen Trägers derselben, verlorenginge“,⁸⁰⁰ ist ein Spezifikum der Weltanschauung Hitlers. Dieser mögliche Weltuntergang lässt sich vielfach interpretieren; in religiös-theologischer Hinsicht bedeutet er jedoch vor allem, dass Hitler Gott nicht für allmächtig halten kann, wenn er umgekehrt

⁷⁹⁷ Brief an Adolf Gremlich vom 16. September 1919. Zitiert nach: Hitler, Adolf (1980): *Sämtliche Aufzeichnungen. 1905–1924*. Jäckel, Eberhard; Kuhn, Axel (Hg.). Stuttgart. S. 88–90. Im Folgenden zitiert als: „*Sämtliche Aufzeichnungen*“.

⁷⁹⁸ „*Mein Kampf*“: S. 69 f.

⁷⁹⁹ *ibid.* S. 421.

⁸⁰⁰ *ibid.* S. 431.

den Juden für mächtig genug hält, das Ende der Menschheit herbeizuführen. Hitler sieht sich folglich als Kämpfer gegen die Juden im Dienst der ganzen Menschheit stehend.

7.2. Die Religiosität

Wie schon die Betrachtung der Literatur der Befreiungskriege zeigte, sind religiös geprägte Motive bei der Agitation gegen den politischen und militärischen Gegner weit verbreitet. Da die Ehrfurcht vor der Religion um 1800 ungebrochen war, war diese Art der Agitation damals äußerst effektiv und wurde von den Menschen sehr gut verstanden. Zweifel an der göttlichen Ordnung oder einem göttlichen Weltplan waren nicht sehr verbreitet, rein weltlich ausgerichtete Ideale hatten geringeren Einfluss. Aus diesem Grund ist die Religiosität in Eckarts Mythos hervorzuheben. Das Folgende stellt dar, wie Eckart die eigene Zeit mit bekannten religiösen Begriffen und Gedanken verknüpft und wie er daraus ein Mythem erschuf, an das Hitler leicht anschließen konnte.

Dietrich Eckart

Eckarts Religiosität ist von einer christlichen Mystik geprägt, die sich um zwei zentrale Begriffe dreht: die *Seele* und der *Gott in uns*. Beide Begriffe beruhen nach Eckart auf einem „positiven Christentum, ein Christentum frei von jüdischem Einfluss“. ⁸⁰¹ Das *positive Christentum* kann in diesem Zusammenhang mit dem Urchristentum gleichgesetzt werden, da in diesem laut Eckart ebenfalls das „repressive Verhalten“ bestimmter Eliten scharf angegriffen wurde. ⁸⁰² Eckart sieht im Urchristentum die Grundlage für seine Agitation gegen die modernen Entwicklungen in den Bereichen Politik, Wirtschaft und Wissenschaft.

Er überträgt die neutestamentliche Kritik an den Herrschenden, wie sie etwa im Markus-Evangelium geübt wird, ⁸⁰³ auf seine ablehnende Haltung gegenüber den politisch Verantwortlichen seiner Zeit. Jesu Kritik richtet sich jedoch nicht nur gegen die Mächtigen, sondern auch gegen die Reichen, denen die Erlösung im Reich Gottes verwehrt bleibt. ⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Heseman (2004): S. 179.

⁸⁰² Theissen, Gerd (1992): Mythos und Wertrevolution im Urchristentum; in: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 62–81. S. 69.

⁸⁰³ Mk 10,42: „Ihr wisst, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen.“ [Jerusalem Bibel]

⁸⁰⁴ Mk 10,25: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt.“ Außerdem Lk 10,25: „Aber weh euch, die ihr reich seid; denn ihr habt keinen Trost mehr

Diese Sichtweise überträgt Eckart mit seiner Forderung auf die kapitalistischen Auswüchse in der Moderne. Außerdem finden sich im frühen Christentum Kritikansätze, die Eckart auf das Geschäft der Politik überträgt – eine weitere moderne Kraft, die er kritisiert.⁸⁰⁵ Auf die Moderne übertragen, sieht Eckart in ihnen eine Bestätigung dafür, dass das neue, moderne Geschäft der Politik dem Erlangen der wahren Erkenntnis letztlich sogar entgegen steht. Eckart strebt daher insgesamt nach einer neuen, vom wahren deutschen Geist geprägten Gesellschaftsordnung, in der die Forderungen seines Urchristentums wieder die Oberhand gewinnen sollen. Gegen die Gesellschaftsordnung arbeiten nach Eckart jedoch die internationalen jüdischen Kräfte: Es gebe eine jüdische Weltverschwörung, die gegen Deutschland gerichtet sei und deren Höhepunkt der Erste Weltkrieg mit Deutschlands militärischer Niederlage darstelle. Die Deutschen nach dem Weltkrieg sollen daher nach Eckart den neuen Staat ablehnen und sich für eine Rückkehr zu den wahren deutschen Werten einsetzen – weg von Kapitalismus, Demokratie und Wissenschaft.

Laut Eckart muss es also das Ziel der Anhänger eines „deutschen Christentums“ sein, die zeitgenössische „böse und treulose Generation“⁸⁰⁶ – wie auch Jesus gepredigt habe – zur Abkehr von den verehrten weltlichen Gütern zu bewegen, um so einen Wertewandel herbeizuführen.⁸⁰⁷ Die Forderung, sich auf die Urwerte zu besinnen, wird bereits im Neuen Testament mit einer direkten Drohung verbunden gegen diejenigen, die „zum Bösen verführen“: Sie würden „mit einem Mühlenstein um den Hals im tiefen Meer“⁸⁰⁸ versenkt; „wehe der Welt mit ihrer Verführung [...], wehe dem Menschen, der sie verschuldet“.⁸⁰⁹ Aus der Sicht Eckarts muss sich diese Drohung gegen die Juden richten, die er als die Träger der „Verführungen der Moderne“ identifiziert und die er somit für alle negativen Folgen der modernen Entwicklungen verantwortlich macht. Nur die Lehre Christi sei das eigentliche, das wahre Christentum – der Apostel Paulus und die Kirche hätten seine Lehre verfälscht. Diese Auffassung Eckarts hat sich auch im *Lorenzaccio* niedergeschlagen:

Ser Maurizio: Gott steh' mir bei!
Lorenzo: Er hat es längst getan,
 Die ganze Welt ist euer Kanaan.
Ser Maurizio: Wenn ihr die Kirche Christi in mir seht –

zu erwarten. Weh euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr werdet hungern. Weh euch, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen.“ [Jerusalemmer Bibel]

⁸⁰⁵ Lk 11,52: „Wehe euch Gesetzeslehrern! Ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen; ihr selbst seid nicht hineingegangen, und die hineingehen wollten, habt ihr gehindert.“

⁸⁰⁶ Mt 12,39 [Jerusalemmer Bibel].

⁸⁰⁷ Mk 10,21; Mk 10,23; Mt 6,19–21; Mt 19,21; Mk 4,19; Lk 18,22; Kol 3,2.

⁸⁰⁸ Mt 18,6 [Jerusalemmer Bibel].

⁸⁰⁹ Mt 18,7 [Jerusalemmer Bibel].

Lorenzo: Schon eher die des Paulus, sag' ich euch.
Ser Maurizio: Ihr glaubt, daß da ein Unterschied besteht!
Lorenzo: Wie zwischen Freiheit und Pentateuch.
Ser Maurizio: Was soll das heißen?
Lorenzo: Daß man katzenbuckelt,
 Wie früher, vor Jehova, dem Phantom –
 Buchstabengeist, von Paulus eingeschmuggelt,
 Oder das Dogma, wie ihr's nennt in Rom.
 Den Gott in uns, den wahren Weltgestalter,
 Verscheuchte wiederum der Sklavenhalter.⁸¹⁰

Zunächst zeigt sich hier, dass Eckart einen gewaltigen Unterschied zwischen der Lehre Christi und der Lehre des Paulus sieht. Die Begründung dazu liefert er im letzten Satz Lorenzos, der außerdem Eckarts christliches Grundverständnis offenbart. Er macht Paulus dafür verantwortlich, dass sich der Buchstabengeist, also eine wortwörtliche Interpretation des Textes, in das wahre Christentum eingeschmuggelt hat. Als Beleg führt er die Interpretation der Auferstehung Jesu an. Denn in Bezug auf diese sei es Paulus gewesen, der

den Gedanken, daß Christus am dritten Tag in aller Körperlichkeit, also mit Haut und Haar auferstanden sei, in das ursprüngliche Christentum eingeschleppt [hat]. Sein jüdischer Schädel hatte eben niemals die Symbolik des Erlösers begriffen, niemals begriffen, daß von diesem unter jener Auferstehung die endgültige Befreiung der Seele von der Zeitlichkeit, demzufolge auch vom Fleisch gemeint gewesen war. Dies war sein Grundirrtum, aus dem sich dann allmählich die ganze spätere Verweltlichung der Evangelien, ihr ganzer Buchstabengeist ergab.⁸¹¹

Diesen Buchstabengeist lehnt Eckart ab, er ist ihm fremd. Für ihn ist der Bereich der materiellen Körper weder das Einzige noch das Wichtigste auf der Welt. Vielmehr thront

hoch über allem, und zwar von Ewigkeit zu Ewigkeit, das Seelische, als das allein Wertvolle, allein Unvergängliche – davon haben aber weder die Pharisäer noch überhaupt die Juden den leisesten Schimmer. Und so ist auch ihr Glaube an die Auferstehung, wenn er sich ja einmal hervorwagt, nur eine andere Form ihrer rein irdisch gerichteten Gefühlsweise, ein Afterglaube, eine bloße Gaukelei, hinter der sich die Herzenshärte mit Händen greifen läßt.⁸¹²

Den Juden fehle daher auch das Verständnis für die Unsterblichkeit der Seele, weshalb ihr Leben rein auf das Diesseits ausgerichtet sei. Insofern dieser Glaube aber in die katholische Kirche eingedrungen ist, lehnt Eckart diese ab, was ebenfalls im Dialog zwischen Lorenzo und dem Papst zum Ausdruck kommt.

Für Eckarts wahres Christentum sind, wie eingangs festgestellt, zwei Elemente essentiell: zum einen die alles überragende Bedeutung der *Seele*, zum anderen die Erkenntnis der

⁸¹⁰ „Lorenzaccio“: S. 94 f.

⁸¹¹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 46.

⁸¹² *ibid.* S. 29.

Existenz des *Gottes in uns*. Eckart schließt sich mit seiner Auffassung der Seele derjenigen Otto Weiningers an,⁸¹³ der die Seele *Anima naturaliter christiana* nannte,⁸¹⁴ also die Seele als naturgemäß christlich auffasste. Aus solch einem Verständnis aber folgt, dass die Juden keine Seele besitzen. Und darum fragt Eckart weiter: „Wer keine Seele hat, wie soll der nach ihrer Unsterblichkeit ein Bedürfnis haben?“⁸¹⁵ Umgekehrt gelte dagegen: „Wo sich, und sei es noch so gering, Seele regt, tritt notwendigerweise auch das Gefühl für das Unsterbliche auf.“⁸¹⁶ Zu ergänzen ist an dieser Stelle noch, dass für Eckart „die Tat der Seele Niederschlag“ ist; die gute Tat sei „das Merkmal ihrer Erhebung, die schlechte ihrer Versunkenheit“.⁸¹⁷ Zusammengefasst liegt die Verdorbenheit der Juden nach Eckart notwendig in ihrer Natur begründet, weil ihnen die Seele fehlt und unbekannt ist. Im vierten Unterkapitel wird darauf noch einmal detaillierter zurückgekommen werden.

Der zweite wesentliche Bestandteil von Eckarts Christentum ist der *Gott in uns*. Ein erstes Verständnis davon, was sich hinter diesem Begriff verbirgt, lässt sich aus einigen Strophen seines Gedichts *Selbstgespräch* gewinnen:

Du bist wie einer, der am Tage schläft und träumt.
Und gar nicht ahnet, daß ihn hellstes Licht umsäumt.
Im Diesseits gehst du auf, wie er im Traumgesicht.
Dein Eingebettetsein im Jenseits merkst du nicht.

Begreif es doch einmal: dein Jenseits ist schon da
Und war schon da, bevor dein Geist das Diesseits sah.
Was ist Geburt und Tod, was Altern und Gebrest?
Zusammen nur ein Punkt, der sich nicht messen lässt...

So oft du dich – bedenk's! – noch mit der Welt betörst
Und dann ihr jedes Mal wie früher ganz gehörst,
So oft hat auch in dir gesiegt der Antichrist –
Vernichtet ist er erst, wenn keine Welt mehr ist.

Bedenke jederzeit, die Welt ist nur ein Nichts.
Ein Traumgebilde bloß des inneren Gesichts.
Wer aber sieht so falsch? Du kannst sagen: Ich
Erwache! Und du fühlst zu Gott geworden dich.⁸¹⁸

⁸¹³ „Otto Weininger, 1808–1903, erregte mit seiner 1903 in erweiterter Form erschienenen Dissertation ‚Geschlecht und Charakter‘ großes Aufsehen. Weininger verfiel kurze Zeit darauf in Schwermut, mietete sich in dem Haus, in dem Beethoven gestorben war, ein Zimmer und erschöß sich dort. Der junge Philosoph, der aus einem streng jüdischen Elternhaus kam und 1902 zum Protestantismus übertrat, leistete mit der Behauptung von der angeborenen Inferiorität der Juden der antisemitischen Agitation starken Vorschub.“ („Monologe“: S. 428)

⁸¹⁴ zitiert nach: „Das Judentum in und außer uns“: S. 61.

⁸¹⁵ *ibid.* S. 47.

⁸¹⁶ *ibid.* S. 61.

⁸¹⁷ *ibid.* S. 62.

⁸¹⁸ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 110.

Einen Beweis für seine Annahme meint Eckart im Lukas-Evangelium gefunden zu haben:
„Das Himmelreich ist inwendig in euch.“⁸¹⁹

Also auch Gott, der zum Himmelreich gehört. Unsterblich fühlen wir die Seele, ewig von Anbeginn zu Anbeginn, und lehnen es deshalb ab, uns einreden zu lassen, dass wir aus dem Nichts entstanden sind [...]. So lehrte längst der arische Geist, noch ehe Christus das Licht der Welt wie in einem Brennspeigel zusammenfasste.⁸²⁰

Der arische Geist sei es demnach gewesen, wie er es in seinem *Selbstgespräch* darlegt, der Christus zu seiner Lehre geführt hat – zum wahren Christentum.

Verstrickt im Wahn der Welt, bist du Gottessohn zumeist;
Willst du dich heraus entwirr'n, versucht's dein Heiliger Geist;
Wenn's dir gelingt, so schaut in dir Gott Vater sich –
Hält die Dreieinigkeit nicht jedem Zweifel Stich?⁸²¹

Grundsätzlich seien also alle Menschen Kinder Gottes. Doch der Heilige Geist, an dem sie teilhaben, müsse sich erst aus den Verstrickungen der diesseitigen Welt befreien, um von Gott als göttlich gesehen zu werden. Dies ist ein eindeutiger Bezug auf das Dogma der Trinität, dem zufolge Gott zu denken ist in drei Personen – Vater, Sohn und Heiliger Geist –, die in einem Wesen beschlossen sind.⁸²²

Das Neue Testament entrang dem Alten sich,
Wie sich einmal erlöst von dieser Welt dein Ich;
Und wie du dann dem Wahn von einst entfremdet bist,
So hat sein Judentum verworfen Jesus Christ.⁸²³

Eckart vergleicht hier die Erlösung von der diesseitigen Welt, die er als Wahn bezeichnet, mit der Loslösung des Neuen vom Alten Testament. Letzteres nennt er an anderer Stelle gar „die geile Satansbibel“.⁸²⁴ Diese Umkehr habe auch Jesus Christus vollbracht, als er sein Judentum verwarf.

Und weißt du auch, warum du selbst der Adam bist,
Und daß du werden mußst dein eigener Jesu Christ?
Fragt einer, ob der Herr ein Mensch gewesen sei,
So sag': „Genau wie ich“, und lächle still dabei.⁸²⁵

⁸¹⁹ Lk 17,21.

⁸²⁰ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919 (3). S. 38.

⁸²¹ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 112.

⁸²² cf. Bärsch (2002): S. 69.

⁸²³ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 112 f.

⁸²⁴ V. B. Nr. 63 vom 11. August 1921.

⁸²⁵ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 112 f.

Diese Zeilen machen deutlich, dass jeder zu seinem eigenen Jesus, also zu Gott in Menschengestalt, werden kann. In Bezug auf die zuvor zitierten Verse muss dies heißen, dass ein jeder, wie Christus, das Judentum in sich selbst verwerfen müsse.

Du gehst zwar immerzu in seinen Stapfen nur,
Und oft versprengt dich noch die sündige Natur;
Doch finden mußt du ihn, und dann – wie wunderbar! –
Erkennst du, daß er nie von dir geschieden war.⁸²⁶

Eine Begründung für diese Erkenntnis liefert eine Stelle des *Lorenzaccio*. Dort heißt es, kurz bevor Lorenzo stirbt, und – von oben, aus grellem Licht – Gesang ertönt:

Ewig leuchtet deine Seele
Über alle Welten hin;
Irrtum ist es, daß es sie fehle,
Doch der Irrtum ist Gewinn.
Nie kann ihre Gnade schwinden,
Dunkelt noch so sehr der Wahn –
Alle werden heimwärts finden,
Du, du hast es längst getan.⁸²⁷

Die Seele sei also stets anwesend, auch wenn man sich ihrer nicht bewusst sein möge. Um sich ihrer bewusst zu werden, sei es jedoch nötig, sich mit der Außenwelt, das heißt dem Irrtum, auseinanderzusetzen. Denn erst dadurch gelange man zu der Erkenntnis des *Gottes in uns*, und erst damit könne Gott uns als göttlich wahrnehmen.

Wir alle müssen erst nach außen jagen,
Bevor wir finden, was wir finden sollen.⁸²⁸

Um von Gott als gottgleich erkannt zu werden, bedarf es demnach dreierlei: Erstens einer eigenen Seele, zweitens einer Auseinandersetzung mit der diesseitigen Welt, drittens der Abkehr vom inneren Judentum, dem jeder Einzelnen verfallen ist.

Abschließend gilt es, in diesem Kapitel noch den Terminus *das Dritte Reich* zu betrachten, welchen Eckart erstmals mit dem Nationalsozialismus in Zusammenhang gebracht hat. Es geht nicht darum, das gesamte Spektrum der Deutungsmöglichkeiten, die sich um den Begriff *Drittes Reich* gesammelt haben, hier aufzufächern. Stattdessen steht die Deutung Eckarts im Fokus, wenngleich er diesem Topos keine spezielle Abhandlung gewidmet hat. In einem Brief an seinen Bruder Wilhelm erwähnt Eckart erstmals das *Dritte Reich*:

Trotz allem sehe ich gelassen in Deutschlands Zukunft, wenn auch nicht in seine allernächste. Das Judenregiment hierzulande kostet noch viele Opfer, bis ihm der Lohn wird. Wir werden es aber abwarten, wir Deut-

⁸²⁶ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 112 f.

⁸²⁷ „Lorenzaccio“: S. 147.

⁸²⁸ *ibid.*

sche, und dann erst beginnt wahre Freiheit in der Welt! Wie verblendet sind doch die arischen Völker! Schlagen sich gegenseitig tot, oder maltätieren sich wenigstens bis aufs Blut, nur damit der [D]iebulus sie nach Belieben gängele und aussaugen kann. Mit Hilfe seines unverwüstlichen Leihkapitals, das die Zinsknechtschaft ist, unter der sie alle wie unter einem Druck liegen, (davon schweigen wohlweislich die Herrn Demokraten). [...] Ich glaube aber nicht mehr allzulange, dann bricht in der ganzen Welt der Schwindel zusammen und das dritte Reich nimmt seinen Anfang.⁸²⁹

Die erste Nennung des Begriffs in einem veröffentlichten Text findet sich in Eckarts Aufsatz *Luther und der Zins*, wo er seine Vorstellung vom *Dritten Reich* ausführlich darlegt:

Zeichen und Wunder geschehen, aus der Sintflut will sich eine neue Welt gebären, jene Pharisäer aber greinen um elende Notgroschen! Die Befreiung der Menschheit vom Fluche des Goldes steht vor der Türe! Nur darum unser Zusammenbruch, nur darum unser Golgatha! Heil ist uns Deutschen widerfahren, nicht Jammer und Not, so arg wir's auch jetzt noch empfinden. Nirgends auf Erden ein anderes Volk, das fähiger, gründlicher wäre, das dritte Reich zu erfüllen, denn unseres, Veni Creator spiritus!⁸³⁰

Claus Ekkehard Bärsch hat diese Stelle genau und treffend analysiert. Das Verhältnis zwischen dem Elend in der Gegenwart und dem Heil in der Zukunft verweist ihm zufolge auf das apokalyptische Muster der *Offenbarung des Johannes*. Weiterhin sei bei Eckart die Historisierung der Trinität zu erkennen, indem diese in das Reich des Vaters, das Reich des Sohnes und das Reich des Geistes auseinander gelegt werde. Erkennbar sei dies an der Beziehung zwischen dem *Dritten Reich* und Gott als *Creator spiritus*. Denn der *Creator spiritus* sei gemäß dem christlichen Glauben der Schöpfergott als Geist und Pneuma.⁸³¹ Diese Historisierung der Trinität in Kombination mit der *Offenbarung des Johannes* begegnet in der Geschichte erstmals bei Joachim von Fiore (1135–1202). Dieser unterteilt die Geschichte in folgendes Schema:

Initata von Adam bis Abraham
21 Generationen proprietas von Adam bis Ozias,
Erstes Reich
21 Generationen
dructification von Azias bis Zacharias,
21 Generationen
das ist zugleich die Vorbereitungszeit des zweiten Reichs.
proprietas von Christus bis
Benedikt

⁸²⁹ BArch NS 26/1307. Brief vom 30. 3. 1919 von Dietrich Eckart an seinen Bruder Wilhelm. Die im Archiv vorhandene Karte ist eine Kopie. Das Original ging an Adolf Hitler persönlich. Das „D“ in [D]iebulus war im handgeschriebenen Original unleserlich.

⁸³⁰ „Luther und der Zins“: S. 269 f.

⁸³¹ cf. Bärsch (2002): S. 65.

Zweites Reich
Fructificato von Benedikt bis 1200
Das ist zugleich die Vorbereitung des dritten Reichs.

Drittes Reich
proprietas von 1200 bis zum
Jüngsten Gericht.⁸³²

In diesem *Dritten Reich* herrschten dieselben Zustände, welche im 20. Kapitel der Apokalypse prophezeit würden, wobei es dort allerdings das *Tausendjährige Reich* genannt werde. In diesem werde der Satan, nach der verlorenen Schlacht gegen Christus, für tausend Jahre in die Hölle verbannt.⁸³³

Und ich sah den Engel aus dem Himmel herniederkommen, der den Schlüssel des Abgrundes und eine große Kette in seiner Hand hatte. Und er griff den Drachen, die alte Schlange, die der Teufel und der Satan ist, und er band ihn tausend Jahre.⁸³⁴

Die *Offenbarung* schildert eine Schlacht gegen den Teufel, der in Gestalt eines Drachens geschlagen wird. Die als Synonym hinzugesetzte Schlange ist ein weiteres Sinnbild des Teufels, das auch in die Bildersprache Eingang findet, die Eckart in seiner Zeitung *Auf gut deutsch* verwendet.⁸³⁵ Auf zwei dort abgebildeten Zeichnungen ist die Germania mit einer Schlange zu sehen. Zunächst, 1914, steht sie noch triumphierend, mit dem Schwert in der Hand und der Krone auf dem Haupt, über der Schlange. Ehe sie sich dann 1918, und das zeigt die zweite Zeichnung, im Würgegriff dieser Schlange befindet, die Krone verloren hat und entwaffnet ist.

Adolf Hitler

Hitlers Religiosität ist eng mit den Begriffen *Vorsehung* und *Schöpfer* verbunden, die er synonym für *Gott* verwendet. Die Vorsehung habe ihn mit dem „göttlichen Auftrag“ bedacht, das deutsche Volk zu führen, um dessen göttliche Bestimmung zu erfüllen. Hitler sieht sich selbst als neuen Kirchengründer, stellt sich in eine Reihe mit Petrus. In Anlehnung an das Matthäus-Evangelium – „Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Gemeinde bauen“⁸³⁶ – schreibt Hitler in *Mein Kampf*:

⁸³² zitiert nach: Bärsch (2002): S. 55.

⁸³³ cf. Bärsch (2002): S. 55.

⁸³⁴ Offb 18,20.

⁸³⁵ cf. Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 421. und S. 678 f.

⁸³⁶ Mt 16,18.

Aus dem Heer von oft Millionen Menschen, [...] muss] einer hervortreten, um mit apodiktischer Kraft aus der schwankenden Vorstellungswelt der breiten Masse granitene Grundzüge zu formen und so lange den Kampf für ihre alleinige Richtigkeit aufzunehmen, bis sich aus dem Wellenspiel einer freien Gedankenwelt ein eherner Fels einheitlicher glaubens- und willensmäßiger Verbundenheit erhebt.⁸³⁷

Diese Anspielung auf die Kirche verrät seinen Plan, eine ähnlich große und bedeutende Organisation zu schaffen. Sich selbst versteht er dabei als Nachfolger Petri. Die Verbindung zu einer höheren Macht stellt er ebenso in einer Rede vom 10. Februar 1933 heraus, die er in Berlin hielt:

Um Gott und dem eigenen Gewissen Genüge zu tun, haben wir [sc. er selbst und seine ihm getreuen Mitstreiter] uns noch einmal an das deutsche Volk gewandt. [...] Denn ich kann mich nicht lösen von dem Glauben an mein Volk, kann mich nicht lossagen von der Überzeugung, daß diese Nation wieder einst auferstehen wird, kann mich nicht entfernen von der Liebe zu diesem meinem Volk und hege felsenfest die Überzeugung, daß eben noch einmal die Stunde kommt, in der die Millionen, die uns heute hassen, hinter uns stehen und mit uns dann begrüßen werden das gemeinsam geschaffene, mühsam erkämpfte, bitter erworbene neue deutsche Reich der Größe und der Ehre und der Kraft und der Herrlichkeit und der Gerechtigkeit. Amen!⁸³⁸

Von besonderem Interesse ist die abschließende Formulierung, die sich eindeutig auf das Vaterunser bezieht.⁸³⁹ Dass diese Anspielung sehr ernst zu nehmen ist, zeigen weitere Stellen, an denen Hitler einen Bezug zum Vaterunser herstellt:

Wir müssen wiedergutmachen, was die Zeit von gestern verbraucht hat! Wir haben die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Blätter, die in der deutschen Geschichte von unserem Verfall künden und melden, durch uns zerrissen werden und dass einst die deutsche Jugend das neue Reich erleben kann. Aus Not und Elend und Jammer und Verkommenheit ist dann wieder entstanden ein deutsches Reich, auf das wir stolz zu sein vermögen, das uns die Freiheit gegeben hat, unseren Menschen das tägliche Brot und damit den Frieden auf Erden!⁸⁴⁰

Dass Hitler überzeugt war, eine göttliche Mission zu erfüllen, belegen zwei Reden aus den Jahren 1937 und 1938. Am 27. Juni 1937 sagte er: „Wenn ich auf die fünf Jahre, die hinter uns liegen, zurückblicke, dann darf ich doch sagen: Das ist nicht Menschenwerk allein gewesen. Wenn uns nicht die Vorsehung geholfen hätte, würde ich diese schwindelnden Wege oft nicht gefunden haben.“⁸⁴¹ Die Schlussfolgerung aus diesen Zeilen muss lauten: Gott leitet Hitler, Hitler führt das deutsche Volk, und das bedeutet schließlich, dass sich das deutsche Volk auf dem von Gott vorgegebenen Weg befinden muss. Dies bekräftigt

⁸³⁷ „Mein Kampf“: S. 419.

⁸³⁸ Rede vom 10. Februar 1933 in Berlin. Zitiert nach: Domarus, Max (1962): Hitler, Reden und Proklamationen, 1932–1945. Würzburg. S. 207 f. Im Folgenden zitiert als: „Domarus“.

⁸³⁹ „Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.“

⁸⁴⁰ Rede vom 24. Februar 1933 in München. Zitiert nach: „Domarus“: S. 214. Die entsprechende Stelle im Vaterunser lautet: „Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute.“

⁸⁴¹ Rede vom 27. Juni 1937 in Würzburg. Zitiert nach: „Domarus“: S. 704.

Hitler in einer Rede vom 9. April 1938: „Ich glaube, daß es auch Gottes Wille war, von hier [sc. Österreich] einen Knaben in das Reich zu schicken, ihn groß werden zu lassen, ihn zum Führer der Nation [zu machen. ...] Es gibt eine höhere Bestimmung, und wir alle sind nicht anderes als ihre Werkzeuge.“⁸⁴² Er selbst sieht sich offenbar als einen Mittler zwischen Gott und Volk. Ein weiterer Bezug auf christliche Überlieferungen findet sich in einer Rede aus dem Jahr 1942:

Der Zusammenbruch der antiken Welt brachte tausend Jahre Chaos. Der Zusammenbruch Europas würde vielleicht zwei- bis dreitausend Jahre Chaos bringen. Und es wird sich dann das alte Wort bewahrheiten, daß das Blut gesegnet ist, das vergossen wird, damit später die Erde gepflügt werden kann, und das Leben bringt für kommende Generationen.⁸⁴³

Hitler fordert also zum Opfertod für das Wohl der kommenden Generation auf. Eine parallele Formulierung enthält das Matthäus-Evangelium: „Dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“⁸⁴⁴ Auf den Inhalt der Forderung wird im Verlauf der Arbeit noch näher eingegangen, weil Hitler in der Bereitschaft, sich selbst zu opfern, einen spezifisch arischen Wesenszug sieht. 1944 erklärt Hitler in einer Proklamation, dass sich das deutsche Volk vor Gott beweisen müsse; einen Sieg ohne eigene Leistung dürfe es nicht erhoffen:

Unser einziges Gebet an den Herrgott soll nicht sein, daß er uns den Sieg schenkt, sondern daß er uns gerecht abwägen möge in unserer Tapferkeit, in unserem Fleiß und nach unseren Opfern. Das Ziel unseres Kampfes ist bekannt. Es ist kein anderes, als unserem Volke, das er selbst geschaffen hat, das Dasein zu erhalten. [...] Unsere Pflicht ist es, dafür zu sorgen, daß wir vor seinen Augen als nicht zu leicht erscheinen, sondern jenen gnädigen Richterspruch erfahren, der ‚Sieg‘ heißt und damit das Leben bedeutet.⁸⁴⁵

Wesentlich für Hitlers christliches Verständnis ist es des Weiteren, dass er Jesu jüdische Abstammung leugnet. „Christus war ein Arier“;⁸⁴⁶ er sei ein Volksführer gewesen, „der gegen das Judentum Stellung nahm“.⁸⁴⁷ Im selben Gespräch ergänzt er begründend dazu: „Galiläa war sicher eine Kolonie, in welcher die Römer gallische Legionäre angesiedelt haben“, deshalb „war Jesus bestimmt kein Jude“.⁸⁴⁸ Ausführlich beleuchtet er anschließend das vermeintlich gegensätzliche Verhältnis zwischen Jesus und den Juden, unter ihnen insbesondere Paulus:

⁸⁴² Rede vom 9. April 1938 in Wien. Zitiert nach: „Domarus“: S. 849.

⁸⁴³ Rede vom 30. Mai 1942 in Berlin. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1887.

⁸⁴⁴ Mt 26,28.

⁸⁴⁵ Proklamation vom 1. Januar 1944. Zitiert nach: „Domarus“: S. 2074.

⁸⁴⁶ Gespräch vom 13. Dezember 1941 in Berlin. Zitiert nach: „Monologe“: S. 150.

⁸⁴⁷ Gespräch vom 21. Oktober 1941 im Führerhauptquartier. Zitiert nach: „Monologe“: S. 96.

⁸⁴⁸ *ibid.*

Die entscheidende Verfälschung der Lehre Jesu kam durch Paulus. Er hat raffiniert die Lehre des Galiläers für seine Zwecke umgefälscht und ausgewertet. Der Galiläer hatte die Absicht, sein galiläisches Land von Juden zu befreien, er wandte sich mit seiner Lehre gegen den jüdischen Kapitalismus, und deshalb haben die Juden ihn getötet. Einer der gemeinsten Kommissare gegen ihn war Saulus. Als Saulus dann auf einmal merkte, daß sich für die Lehre des Galiläers viele Menschen sogar töten ließen, da kam es, was man ‚die Erleuchtung des Saulus‘ nennt; es war die Einsicht, daß man mit der Lehre des Galiläers, wenn man es richtig anpackte, den römischen Staat, den die Juden haßten, zum Zusammenbruch bringen könne. Die Römer beschlagnahmten sogar das von den Juden in dem Tempel – das Geld der Juden war und ist ihr Gott – aufgehäufte Gold; die Römer griffen also den Juden an das Heiligste, was es für den Juden gibt. Saulus-Paulus kam die Erleuchtung, daß man den römischen Staat zum Zusammenbruch bringen könnte, wenn man die Lehre von der Gleichheit der Menschen vor einem alleinigen Gott durchsetzte und wenn man die eigenen, angeblich göttlichen Auffassungen über die staatlichen Gesetze erheben würde. Wenn man dann noch dazu es fertigbrachte, einen Mann als Stellvertreter Gottes auf Erden durchzusetzen, dann stand dieser Mensch mit seinem Gebot und seiner Lehre über allen staatlichen Gesetzen.⁸⁴⁹

Nach Hitler hat Paulus die Lehre Jesu benutzt, um „die Unterwelt zu mobilisieren und einen Vor-Bolschewismus zu organisieren, mit dessen Einbruch die schöne Klarheit der Antike verloren“ gegangen sei.⁸⁵⁰ Ohne Paulus hätte die Weltgeschichte einen günstigeren Verlauf genommen. Denn der Bolschewismus sei „der uneheliche Sohn des Christentums“ und beide seien „Ausgeburt der Juden“, mit der Folge, dass sich ohne das Christentum „das römische Reich unter germanischer Führung zur Weltherrschaft entwickelt und geweitet hätte: Die Menschheit würde nicht um fünfzehnhundert Jahre in der Entwicklung zurück geworfen sein“. „Die Folge des Zusammenbruchs des römischen Reiches war das Nichts durch Jahrhunderte.“⁸⁵¹ Jesus war nach Hitlers Auffassung also kein Jude, lediglich seine Lehre sei von dem Juden Saulus-Paulus verfälscht worden.

Für Hitler gilt es, die Vermischung der Rassen unter allen Umständen zu verhindern, weil „das Ergebnis der Rassenkreuzung“ immer die „Niedersenkung des Niveaus der höheren Rasse“ sei. Es stelle einen „körperliche[n] und geistige[n] Rückgang“ dar und sei dadurch „der Beginn eines, wenn auch langsam, so doch sicher fortschreitenden Siechtums“. Eine derartige Entwicklung herbeizuführen oder zu begünstigen, könne nur eine Sünde „wider den Willen des ewigen Schöpfers“ sein.⁸⁵² Deshalb gilt für Hitler: „Die Sünde wider Blut und Rasse ist die Erbsünde dieser Welt und das Ende einer sich ihr ergebenden Menschheit.“⁸⁵³ Indem er sich gegen die Juden wendet und sie angreift, meint Hitler folglich „im Sinne des allmächtigen Schöpfers zu handeln“. Die Vermischung der Rassen zu

⁸⁴⁹ Gespräch vom 21. Oktober 1941 im Führerhauptquartier. Zitiert nach: „Monologe“: S. 96 f.

⁸⁵⁰ Gespräch vom 13. Dezember 1941 in Berlin. Zitiert nach: „Monologe“: S. 150.

⁸⁵¹ Gespräch vom 11./12. Juli 1941 im Führerhauptquartier. Zitiert nach: „Monologe“: S. 41.

⁸⁵² „Mein Kampf“: S. 314.

⁸⁵³ *ibid.* S. 272.

stoppen, sei ein Kampf für „das Werk des Herrn“ und damit ein Kampf für die gesamte Menschheit.⁸⁵⁴

7.3. Der Arier und das deutsche Volk als Herold der Menschheit

Für Eckart folgen aus dem deutschen Wesen die großen historischen Leistungen der Deutschen ebenso wie ihre Bedeutung für die Menschheit. Als Herold mit göttlicher Sendung werde das deutsche Volk, wie im Krieg gegen Napoleon schon einmal geschehen, erneut von einer höheren Macht beauftragt, die Menschheit vom Grundübel, vom Teufel zu befreien. Aufgrund der besonderen Eigenschaften und Fähigkeiten, die Eckart ihm zuschreibt, könne nur das deutsche Volk diese außergewöhnliche Leistung vollbringen.

Dietrich Eckart

Einleitend sei nochmals betont, dass die „spezifisch arische Weltanschauung“ zwar in der „grundsätzliche[n] Ablehnung des Diesseits“ bestehen soll,⁸⁵⁵ dass Eckart jedoch gleichwohl auch davon überzeugt ist, dass die Sendung des deutschen Volkes erst „mit der letzten Stunde der Menschheit endigt, wohin wir aber nie gelangen könnten, wenn uns vorher die Weltbejahung, der Jude unter uns, abhanden käme; weil ohne Weltbejahung kein Dasein möglich ist“.⁸⁵⁶ Es sei daher zwar nötig, den Juden in sich selbst zu bekämpfen, doch dürfe man sich seiner Diesseitsverhaftung nicht vollständig entledigen, denn sonst wäre „unsere Bestimmung, die in der Erlösung der Welt besteht“, ⁸⁵⁷ nicht zu erfüllen.

Zu fragen ist zunächst, worin für Eckart die Besonderheit des deutschen Volkes besteht. Die Unsterblichkeit der Seele nimmt in Eckarts Gedankenwelt eine sehr prominente Stellung ein:

[A]uf was es einzig und alleine ankommt: auf die Unsterblichkeit der Seele, überhaupt nur auf die Seele; denn wer bewußt Seele sagt, der rechnet eo ipso mit ihrer Unsterblichkeit. Eins ohne das andere ist eben nicht denkbar; das Unsterbliche ist die Seele, und die Seele ist das Unsterbliche. Außer der Seele gibt es aber nichts Unsterbliches, sie ist das allein Göttliche, innerhalb der Zeitlichkeit mit sich uneins, nachher jedoch der ‚einige‘ Gott. Gott ist Mensch geworden, das heißt

⁸⁵⁴ „Mein Kampf“: S. 70.

⁸⁵⁵ „Merkmale der Zeit“: S. 156.

⁸⁵⁶ „Das Judentum in und außer uns“: S. 95.

⁸⁵⁷ *ibid.*

nirgendswanders steckt er, als im Menschen, aber wie zerteilt: in den weltlichen und in den himmlischen Geist.⁸⁵⁸

Den Deutschen seien dergleichen Einsichten schon seit langer Zeit bewusst: „Wir Deutsche haben schon vor vielen Jahrhunderten Gott und Seele als eins empfunden.“⁸⁵⁹ Die deutsche Seele sei vergleichbar mit einem Marmorblock, von dem alles abgeschlagen werden müsse, damit ein Kunstwerk entstehen könne: „Wir müssen das Judentum wegschlagen, den jüdischen Einfluss. Eher ist an das Freiwerden unserer Eigenart gar nicht zu denken.“⁸⁶⁰ Auch in Eckarts *Heinrich der Hohenstaufe* wird das deutsche Wesen beschrieben, und zwar von der Figur des Kaisers:

Sieh, da ist es ja, was man
So unter Deutsch versteht, im höchsten Sinn:
Der Wille zum Unmöglichen, zum Ziel
Der Ziele, zur Vollendung, die sich nie
Auf Erden findet, aber ahnen läßt,
Im Wohllaut aller Töne, Formen, Farben
Im Gleichmaß der Gestirne und Gesetze,
Im Abglanz einer ew'gen Harmonie.
Zur Einheit will der Deutsche, will heraus
Aus Trug und Schein, ein Ganzes will er,
Und wenn er kämpft, so ist's nicht der Triumph
Und nicht die Beute, die ihn spornt, es ist
Das Wunder der Vollkommenheit. Daher
Sein unruhvoller Geist, sein zähes Bohren
Hinein ins Bodenlose aller Dinge,
Daher sein Eisenschädel, der so oft
Des eig'nen Vorteils spottet, seine ganze
Erhab'ne Unvernunft im Zweckgemäßen,
Sein leichter Sinn, sein unbeugsamer Mut
Und seine – (*mit grimmigen Humor*) Schafsgeduld.⁸⁶¹

Diese deutschen Eigenheiten sieht Eckart jedoch seit einigen Jahrzehnten zunehmend bedroht. Er behauptet, die „Befreiung Deutschlands [sc. vom deutschen Geist] falle mit der Todesstunde Goethes zusammen“. Danach habe die „jüdische ‚Aufklärung‘ eingesetzt, die dafür gesorgt habe, dass „die einzige Kraft, die uns im Verzweiflungskampf mit den Riesen

⁸⁵⁸ „Das Judentum in und außer uns“: S. 47. Diese verschiedenen Zustände des Geistes, welche er als „Weltverneinung“ und „Weltbejahung“ bezeichnet, sind in allen Menschen unterschiedlich ausgeprägt. Eckart schreibt in seiner Artikelserie *Merkmale der Zeit*: „Zwischen Weltenverneinung und Weltenbejahung pendeln wir alle hin und her; es kommt nur darauf an, wo einer sein Schwergewicht hat.“ (ibid. S. 157)

⁸⁵⁹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 47.

⁸⁶⁰ Eckart, Dietrich (1921): Vor dem Glockenschlag Zwölf, in: *Völkischer Beobachter*. 11. 8. 1921 (64). S. 1.

⁸⁶¹ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 11 f.

der Drachensaat bis zuletzt geholfen hätte, unsere christliche Wesenheit, schon damals anfang, zu zerstieben“.⁸⁶²

„Deutschsein und Christsein sind ein und dasselbe: kein Pharisäergetue mit frommen Sprüchen, sondern die T a t. Das u r s p r ü n g l i c h e Christentum, nicht das durch Herrschsucht verfälschte.“⁸⁶³ Eckarts Plädoyer für ein vermeintlich ursprüngliches, wahres Christentum kommt auch in seinem Gedicht *Legende* zum Ausdruck. In diesem wird von der Suche des Riesen Christophorus erzählt, der den Stärksten auf Erden finden will, um ihm zu dienen. Christophorus durchschreitet einen Fluss und begegnet am anderen Flussufer einem König:

In die Knie sank der junge Riese
Vor des Fürsten zwingender Gebärde.
„Wer die Macht hat über alle diese,
Ist der Stärkste auf der ganzen Erde.“

Und er diente mit großer Treue.
Eines Tages aber will's ihm scheinen,
Als wie wenn der König E i n e n scheue,
Unter seinen Allernächsten E i n e n:

War ein Buckliger mit fahlen Wangen,
Überschattet von der Macht des Haares;
Was er raunte, tat der Fürst voll Bangen –
Und kein anderer, als der Teufel war es!

Brauchte bloß mit Gold sein Spiel zu treiben,
Willig wurden dann des Königs Mienen.
„Nur der Stärkste kann mein Herrscher bleiben!
Ei, so werde ich dem Teufel dienen!“

Durch die weiten Lande ging ein Toben,
Dass die Bäume stürzten, und die Berge,
[...]
Aber auch der Teufel schien zu beben,
Wenn ein Name fiel, ein bloßer Name.

Wenn der Name Ch r i s t u s wo sich löste,
Zischte ihm vom Mund ein geheimes Fluchen.
„Ei, dann ist ja Christus wohl der Größte!
Fort, du Teufel! Christus will ich suchen!“⁸⁶⁴

Anschließend findet Christophorus Jesus in Gestalt eines Kindes, das er über den Fluss trägt. Der Fluss schwillt jedoch plötzlich an, sodass Christophorus zu ertrinken droht:

Brennend fühlt er es zum Herzen wallen;

⁸⁶² „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁸⁶³ V. B. Nr. 63 vom 11. August 1921.

⁸⁶⁴ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 115–117.

Singen, Klingen wie von Engelschören –
„Nimm mich hin, du Mächtigster von allen!
Ewig, Christus, will ich dir gehören!“

Schnell und schneller sinkt der wilde Fluß,
Und zur Nähe wird des Ufers Ferne.
Heimwärts schreitet Sankt Christophorus,
Über sich den Himmel voller Sterne.⁸⁶⁵

Eckart verwendet in diesem Gedicht die Legende vom Christusträger und dichtet sie zu einer Allegorie für den Zustand des deutschen Volkes um. Der Riese Christophorus steht sinnbildlich für die Deutschen, die zunächst einem König dienen, der vermeintlich der Mächtigste ist. Doch als der Teufel erscheint – der eindeutig jüdische Züge trägt –⁸⁶⁶ und der König sich vor ihm ängstigt, gilt er als der Stärkere. Jedoch zittert der Teufel (und also in Eckarts Weltbild der Jude) vor Christus und daher begibt sich Christophorus (dementsprechend der Deutsche) endlich auf die Suche nach Christus. Zum Schluss rettet ihm das Bekenntnis zu Christus (für Eckart gleichsam der Deutsche an sich) das Leben. Das Gedicht kann somit als Aufforderung an die Deutschen verstanden werden, nicht mehr den Juden zu dienen, sondern sich zu Christus und damit auch zum Deutschtum zu bekennen. Denn: „In unserer Zeit suchten sich die ‚Trolle‘ der ganzen Welt ebenfalls zum ‚großen Krummen‘ zu verdichten, um das deutsche Volk, das einzige metaphysisch gerichtete Volk, das es gibt, um die deutsche Seele, zu verheeren.“⁸⁶⁷

Das zeitgenössische Verhalten des deutschen Volkes gegenüber den Juden beschreibt Eckart bildhaft als das des sprichwörtlichen *Kaninchens vor der Schlange*:

Ich sah einmal die Fütterung einer Schlange mit einem Karnickel. Das Opfer hatte keine Ahnung von dem, was ihm bevorstand. Es hüpfte um das Reptil herum, putzte sich, schnupperte vergnügt in die Luft, tat sich an ein paar elenden Halmen gütlich, sah dann wieder zutraulich der Natter in die funkelnden Augen, kurz, benahm sich noch einmal wie ein fideles Karnickel. Immer näher, aber kaum merklich, schoben sich die gleißenden Ringe; plötzlich ein Ruck – das arme Luder war abgewürgt. Von der Vernunft eines Hasen läßt sich schließlich nicht mehr erwarten. Daß aber ein ganzes Volk, das deutsche, dieselbe Arglosigkeit an den Tag legt, während der mörderische Kopf seines Erzfeindes schon über ihm züngelt – ich kann es nicht fassen.⁸⁶⁸

⁸⁶⁵ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 115.

⁸⁶⁶ Deutlich wird es besonders in den Formulierungen „von der Macht des Haares überschattet“ und „mit Gold sein Spiel treiben“, die beide verbreitete antisemitische Stereotype bedienen.

⁸⁶⁷ Ibsen, Henrik (1916): Peer Gynt. In freier Übertragung für die deutsche Bühne eingerichtet, mit Vorwort und Richtlinien. Eckart, Dietrich (Hg.). München. S. 34.

⁸⁶⁸ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 156. S. 421.

Übertragen heißt das, dass das deutsche Volk Gefahr laufe, sich „mit Haut und Haar den jüdischen Mordbuben Rußlands auszuliefern“.⁸⁶⁹ Deren Ziel aber sei die „Entseelung der Welt“. Denn um nichts anderes gehe es dem Judentum; „sie aber wäre gleichbedeutend mit ihrer [sc. der Welt] Vernichtung“. Ihr Ziel verfolgten die Juden, indem „sie jede Form zu zerbrechen [suchen], hinter der die lebendige Seele wirkt“.⁸⁷⁰ Der tiefste Grund aber für ihren Hass auf die Deutschen liege darin begründet, dass im deutschen Wesen Christ zu Gast sei – „drum ist es dem Antichrist verhasst“.⁸⁷¹

Es bleibe also nur, einen „rücksichtslosen Kampf gegen Juda“ zu führen, weil „nichts anderes [...] unser Deutschtum aus dem Chaos zu lösen“ vermöge.⁸⁷² Der Kampf sei allerdings nicht nur ein Kampf für Deutschland, sondern ein Kampf für die ganze Welt.

Ein eitles Volk zur Führung, triumphiert
Der Menschheit Pfauenstolz – Ein Gaunervolk,
Die Hinterlist in ihr. Das deutsche aber
Verkörpert ihre Sehnsucht nach dem Licht,
Und wie von uns ein jeder dieses Drangs
Bedarf, der Gottheit sich zu nähern, also
Bedarfs auch der deutschen Kraft und Macht
Und Herrlichkeit, auf daß diese Welt genesen.⁸⁷³

Vor diesem Kampf brauche es dem deutschen Volk aber nicht bange zu sein:

[W]er sich, wie der Arier, als ein Ewiges empfindet, für den hat der Tod seinen Stachel verloren; den können nicht einmal die Schrecken des Krieges aus der Fassung bringen; der geht sogar, wenn die höchste Erkenntnis, die Idee, bei ihm durchbricht, singend in die Schlacht.⁸⁷⁴

Abschließend ist noch auf die besondere Verbindung einzugehen, die Eckart zwischen dem deutschen Volk und Gott postuliert. In seinem Aufsatz *Heilika*, der in *Auf gut deutsch* erschienen ist, nennt er Deutschland ein heiliges Land, das den Ersten Weltkrieg im Felde eigentlich gewonnen und nur durch die Intervention des Teufels, den die Juden beschworen hätten, letzten Endes doch noch verloren habe:

Kaum hatte er, der Hohepriester, der aus dem Stamm der Levi war, die Beschwörung vollbracht, da tat sich die Erde auf, und der Satan stand mitten unter ihnen. [...] Da freute sich Satan, und er gab ihnen einen anderen grässlichen Götzen, der kackte Gold einem jeden, der ihn

⁸⁶⁹ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 87.

⁸⁷⁰ „Das Judentum in und außer uns“: S. 96.

⁸⁷¹ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919 (4). S. 60.

⁸⁷² Eckart, Dietrich (1921): Vor dem Glockenschlag Zwölf, in: *Völkischer Beobachter*. 11. 8. 1921 (64). S. 1.

⁸⁷³ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 12 f.

⁸⁷⁴ „Das Judentum in und außer uns“: S. 111.

anbetete. Den zauberten die Priester und Leviten mitten in des Kaisers Reich. Und siehe alles, alles Volk lief herbei, um den Götzen anzubeten. Und es verriet seinen Kaiser und sein Heer, verriet und verkaufte es. Erschlagen ward das Heer auf weiter Wal.⁸⁷⁵

Vor diesem Hintergrund lässt Eckart die Walküre Heilika in seinem gleichnamigen Gedicht zu Gott sprechen:

Hör mich, Hoher, Heiliger du,
Vernimm das letzte, lösende Wort,
Das neu dich erzeugt,
Dich und dein herrliches Volk –⁸⁷⁶

An anderer Stelle in *Auf gut deutsch* bringt er die geradezu persönliche Verbindung zwischen Gott und dem deutschen Volk noch deutlicher zum Ausdruck:

Deiner Getreuen Heer,
Dein verratenes Volk
Führ ich zu dir
Aus neidischen Todes Nacht.
Daß neu wir bauen die Welt,
Reicht es, Hoher, Hand dir
Zum ewigen Bund
Aus göttlichem Blut
Neues Leben erblüh',
Den Helden ein heiliges Heer.⁸⁷⁷

Adolf Hitler

Wie sich bereits in den vorigen Unterkapiteln zeigte, glaubt Hitler ebenfalls an eine besondere Verbindung zwischen dem deutschen Volk und Gott. Er spricht von einer „Mission des deutschen Volkes auf der Erde“, welche in der „Aufgabe der Erhaltung und Förderung der unverletzt gebliebenen edelsten Bestandteile unseres Volkstums, ja der ganzen Menschheit“ bestehe.⁸⁷⁸ An einer anderen Stelle von *Mein Kampf* spezifiziert Hitler diese Aufgabe:

Für was wir zu kämpfen haben, ist die Sicherung des Bestehens und der Vermehrung unserer Rasse und unseres Volkes, die Ernährung seiner Kinder und Reinhaltung des Blutes, die Freiheit und Unabhängigkeit des Vaterlandes, auf daß unser Volk zur Erfüllung der auch ihm vom Schöpfer des Universums zugewiesenen Mission heranzureifen vermag.⁸⁷⁹

⁸⁷⁵ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 467.

⁸⁷⁶ *ibid.*

⁸⁷⁷ *ibid.* S. 481.

⁸⁷⁸ „Mein Kampf“: S. 439.

⁸⁷⁹ *ibid.* S. 234.

Hierin liege der Zweck des Staates, der von jedem Einzelnen angenommen und unterstützt werden müsse. Die Güte des Staates lasse sich nur bestimmen „von dem relativen Nutzen, den er für ein bestimmtes Volkstum besitzt“.⁸⁸⁰ Der absolute Wert des Staates hänge somit ab von der „Güte und Höhe des jeweiligen Volkstums“.⁸⁸¹ Der von Hitler angestrebte völkische Staat habe folglich „die Ehe aus dem Niveau einer dauernden Rassenschande herauszuheben [...], um ihr die Weihe jener Institution zu geben, die berufen ist, Ebenbilder des Herrn zu zeugen und nicht Mißgeburten zwischen Mensch und Affe“.⁸⁸² Jeder Einzelne könne und solle zur Erfüllung der Mission von Volk und Staat beitragen:

[I]ndem wir eine verschworene Gemeinschaft bilden, können wir mit Recht vor den Allmächtigen treten und ihn um seine Gnade und seinen Segen bitten. Denn mehr kann ein Volk nicht tun, als daß jeder, der kämpfen kann, kämpft und jeder, der arbeiten kann, arbeitet und alle gemeinsam opfern, nur von dem einen Gedanken erfüllt, die Freiheit, die nationale Ehre und damit die Zukunft des Lebens sicherzustellen.⁸⁸³

Was aber sind nun jene Fähigkeiten und Eigenschaften, die den Arier allgemein dazu befähigen sollen, die ihm übertragene Mission zu erfüllen? Zunächst einmal sei der Arier ein *Kulturbegründer* im Gegensatz zum Juden, der ein *Kulturzerstörer* sei.⁸⁸⁴ Deshalb seien „menschliche Kultur und Zivilisation [...] unzertrennlich gebunden an das Vorhandensein des Ariers. Sein Aussterben oder Untergehen wird [...] wieder die dunklen Schleier einer kulturlosen Zeit senken.“⁸⁸⁵ Sollte der Arier an seiner Bestimmung scheitern, so werde sich „tiefste Dunkelheit [...] abermals auf die Erde senken, die menschliche Kultur vergehen und die Welt veröden“.⁸⁸⁶ Er sei das „Ebenbild des Herrn“, ein „Wunder“ und nur durch sein Wirken könne die Welt zum „Paradies“ werden.⁸⁸⁷ Der Arier sei „der Prometheus der Menschheit, aus dessen lichter Stirn der göttliche Funke des Genies“ hervortrete.⁸⁸⁸ Schließlich sei der Arier zusammengefasst der alleinige „Begründer höheren Menschentums überhaupt, mithin der Urtyp dessen, was wir unter ‚Mensch‘ verstehen“.⁸⁸⁹

⁸⁸⁰ „Mein Kampf“: S. 436.

⁸⁸¹ *ibid.*

⁸⁸² „Mein Kampf“: S. 444 f. Hier tritt überdies eine dritte Form der Entmenschlichung der Juden zutage: Nachdem sie mit dem Teufel und mit Parasiten assoziiert wurden, werden sie an dieser Stelle mit Tieren gleichgesetzt.

⁸⁸³ Rundfunkansprache vom 30. Januar 1945. Zitiert nach: „Domarus“: S. 2198.

⁸⁸⁴ cf. „Mein Kampf“: S. 318.

⁸⁸⁵ *ibid.* S. 421.

⁸⁸⁶ *ibid.* S. 317 f.

⁸⁸⁷ *ibid.* S. 421.

⁸⁸⁸ *ibid.* S. 317. Mit der Wahl der Figur des Prometheus, dem Kulturstifter und Lehrer der Menschen in der griechischen Mythologie, bezieht sich Hitler bewusst auf die von ihm bewunderte Welt der Antike.

⁸⁸⁹ *ibid.* S. 317.

Die beste Eigenschaft dieses Gottesgeschöpfes, des Ariers, bestehe aber in seiner „Opferwilligkeit des einzelnen, zugunsten der Allgemeinheit“.⁸⁹⁰ Nicht seine geistigen Eigenschaften zeichneten ihn vornehmlich aus, sondern das Ausmaß seiner „Bereitwilligkeit, alle Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen“:

Der Selbsterhaltungstrieb hat bei ihm die edelste Form erreicht, in dem er das eigene Ich dem Leben der Gesamtheit willig unterordnet und, wenn die Stunde es erfordert, auch zum Opfer bringt.⁸⁹¹

Für Hitler besteht „in der Hingabe des eigenen Lebens für die Existenz der Gemeinschaft die Krönung alles Opfersinnes“ und dieses Opfer sei die Pflicht eines jeden Deutschen. Denn wer sein Volk liebe, beweise das „einzig durch die Opfer, die er zu bringen bereit ist“.⁸⁹² Hitler betrachtet diese Gesinnung, die das Eigeninteresse zugunsten der Erhaltung der Volksgemeinschaft zurückstellt, als die oberste Voraussetzung jeder wahrhaft menschlichen Kultur. Deshalb liege in den kulturbildenden und kulturschaffenden Fähigkeiten des Ariers zwar sein unschätzbare Wert für die Menschheit begründet, aber „ohne seine ideale Gesinnung wären alle, auch die blendendsten Fähigkeiten des Geistes nur Geist an sich, äußerer Schein ohne inneren Wert, jedoch niemals schöpferische Kraft“.⁸⁹³

Die beschriebenen Eigenschaften im Verbund mit der geforderten Gesinnung befähigten das deutsche Volk dazu, „dank der Gnade der Vorsehung geschichtlich Wunderbares und Einzigartiges“ zu leisten.⁸⁹⁴ Um im Kampf erfolgreich zu bestehen, verlangt Hitler vom deutschen Volk Fleiß und Zusammenhalt: „Wir wollen tätig sein, arbeiten, uns brüderlich vertragen“. Am Ende stehe das große Ziel,

daß einmal die Stunde kommt, da wir vor ihn hintreten können und ihn bitten dürfen: Herr, Du siehst, wir haben uns geändert, das deutsche Volk ist nicht mehr das Volk der Ehrlosigkeit und Schande, der Selbstzerfleischung, der Kleinmütigkeit und Kleingläubigkeit, nein Herr, das deutsche Volk ist wieder stark geworden in seinem Geiste, stark in seinem Willen, stark in seiner Beharrlichkeit, stark im Ertragen aller Opfer. Herr, wir lassen nicht von Dir, nun segne unseren Kampf.⁸⁹⁵

In diesem Kampf sei das deutsche Volk die Kraft, die den Juden „entgegen tritt und in gewaltigem Ringen den Himmelsstürmer wieder zum Luzifer zurückwirft“.⁸⁹⁶ Dieses Bild

⁸⁹⁰ „Mein Kampf“: S. 328.

⁸⁹¹ *ibid.* S. 326.

⁸⁹² *ibid.* S. 474.

⁸⁹³ *ibid.* S. 327.

⁸⁹⁴ Proklamation vom 1. Januar 1940. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1443.

⁸⁹⁵ Rede vom 1. Mai 1933 in Berlin. Zitiert nach: Fest, Joachim (1973): Hitler. Eine Biographie. Frankfurt am Main. S. 587.

⁸⁹⁶ „Mein Kampf“: S. 751.

birgt in komprimierter Weise Hitlers gesamtes Weltbild. „Der Allmächtige hat unser Volk geschaffen. Indem wir seine Existenz verteidigen, verteidigen wir sein Werk.“⁸⁹⁷

Das von Gott gesegnete, deutsche Volk steht somit in Hitlers Weltanschauung im Kampf mit dem Juden, der Ausgeburt der Hölle und des Teufels – und in einer baldigen, endgültigen Schlacht um das Werk Gottes ist es der Deutschen Aufgabe, dasselbe zu verteidigen. Wie bereits angedeutet, ist dem deutschen Volk, trotz seines Bundes mit Gott, in dieser Schlacht der Sieg nicht garantiert; denn das deutsche Volk muss sich zuerst als kampfbereit und seiner Aufgabe würdig erweisen. Daher spricht Hitler verschiedentlich durchaus auch von einer möglichen Niederlage. Er macht keinen Hehl daraus, dass ihm ein Versagen des deutschen Volkes nicht leid täte: „Da bin ich auch hier eiskalt, wenn das deutsche Volk nicht bereit ist für seine Selbsterhaltung sich einzusetzen, ganz gut: Dann soll es verschwinden!“⁸⁹⁸ Sollte es seinen Lebensanspruch nicht durchsetzen können, „dann wird dieses Volk untergehen“.⁸⁹⁹ Wenn es seiner Bestimmung nicht nachkomme, dann solle das deutsche Volk gerechterweise vergehen, er werde ihm dann keine Träne nachweinen.⁹⁰⁰

7.4. „Der Jude“ als Advokat des Teufels

Ein tief verwurzelter Antisemitismus und eine Aversion gegen die als fremd und undeutsch wahrgenommenen jüdischen Traditionen bereiten die Grundlage für das zentrale Motiv von Eckarts Mythos. Den Juden identifiziert Eckart als den universalen Gegenspieler des deutschen Volkes. Keine ausländische Macht, wie noch das Napoleonische Frankreich während der Befreiungskriege, sondern „der Jude“ sei die entscheidende Gefahr für das Wohlergehen nicht bloß Deutschlands, sondern der ganzen Welt. Die Eigenschaften des Juden stehen laut Eckart im direkten Gegensatz zu denen des Ariers, der entsprechend der Gegenspieler des Juden im ewigen Wettstreit um das Wohl und Wehe der Menschheit sei. Dieses Mythem ist sowohl für Eckarts politischen Mythos als auch für Hitlers Weltanschauung zentral.

Dietrich Eckart

⁸⁹⁷ Rundfunkansprache vom 30. Januar 1945. Zitiert nach: „Domarus“: S. 2196.

⁸⁹⁸ Gespräch vom 27. Januar 1942 in der *Wolfschanze*. Zitiert nach: „Monologe“: S. 239.

⁸⁹⁹ Rede vom 18. Dezember 1940 in Berlin. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1639.

⁹⁰⁰ cf. Jäckel, Eberhard (1983): Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft. Stuttgart. S. 138.

In den vorangegangenen Unterkapiteln sind einige der Eigenschaften, die Eckart den Juden unterstellt, bereits erwähnt worden; es ist dennoch notwendig, ihnen ein eigenes Unterkapitel zu widmen, um Eckarts Bild von den Juden zu vervollständigen. Seine grundsätzlichen Betrachtungen „des Juden“ befinden sich in seiner Aufsatzsammlung *Das Judentum in und außer uns* und in einer Sonderausgabe von *Auf gut deutsch* mit dem Titel *Das ist der Jude*. In diesen beiden Schriften, aber auch an anderen Stellen, beschreibt Eckart die Herkunft, den Charakter und die Eigenschaften der Juden; darüber hinaus erläutert er, welches Verhältnis zu ihrem Gott und zu anderen Völkern sich aus diesen Eigentümlichkeiten ergeben soll. Seine Herangehensweise bezieht sich vor allem auf das Alte Testament:

Man sehe sich, vom Talmud ganz zu schweigen, bloß das Alte Testament etwas näher an und man wird auf Schritt und Tritt der grauenhaften Übereinstimmung des jüdischen Glaubens bzw. der jüdischen Gottheit mit dem mörderischen Lügencharakter des jüdischen Volkes inne werden.⁹⁰¹

Am Anfang seiner Überlegungen über die Juden steht bei Eckart die Geschichte des Paulus. Er räumt zunächst ein, dass „die gesamte Judenschaft oder wenigstens ihr größter Teil“ sich anfangs gegen Paulus wendet und ihn morden will.⁹⁰² „Paulus wird vom hohen Rate seines Volkes angeklagt, weil er an die Auferstehung der Toten glaubt.“⁹⁰³ Dies ist wichtig, weil Eckart betont, dass es für ihn nur darauf ankomme, „ob die Judenreligion den Unsterblichkeitsgedanken enthält oder nicht“.⁹⁰⁴ Dass die Unsterblichkeit das Zentrum religiösen Denkens bilden müsse, ist dabei ein Gedanke, den er von Schopenhauer entlehnt:

Überhaupt besteht das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Überzeugung, die sie uns gibt, daß unser eigentliches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist. Solches nun leistet diese erbärmliche Judenreligion durchaus nicht, ja, unternimmt es nicht. [...] Es ist eine Religion ohne alle metaphysische Tendenz.⁹⁰⁵

Eckart greift dabei den Vorwurf Schopenhauers auf, dass die Juden schon bei den Römern verhasst gewesen seien, weil „sie das einzige Volk auf Erden waren, welches dem Men-

⁹⁰¹ Eckart, Dietrich (1921): Gebt uns den Barabas!, in: *Völkischer Beobachter*. 14. 9. 1921 (70/73). S. 1.

⁹⁰² „Das Judentum in und außer uns“: S. 29.

⁹⁰³ *ibid.*

⁹⁰⁴ *ibid.* S. 45.

⁹⁰⁵ Schopenhauer, Arthur (1877): *Parerga und Paralipomena*: kleine philosophische Schriften. Bd.1. Leipzig. S. 137, Anmerkung.

schen kein Dasein über dieses Leben hinaus zuschrieb, daher als Vieh betrachtet wurden, Auswurf der Menschheit, – aber große Meister im Lügen“.⁹⁰⁶

Paulus nun aber, seines Auferstehungsglaubens zum Trotz, scheint für Eckart doch „niemals ganz vom Judentum losgekommen zu sein“.⁹⁰⁷ Paulus habe sich lediglich als römischer Bürger ausgegeben, um Schutz vor der Verfolgung durch die Juden zu erhalten. Darin zeige sich im Übrigen ein „echt jüdischer Zug, sich für einen wunder wie überzeugten fremdvölkischen Staatsbürger auszugeben, sobald sich davon etwas Vorteilhaftes erwarten lässt“.⁹⁰⁸ Den Unterschied zwischen vorgeblicher und echter Glaubensüberzeugung habe bereits Christus betont:

[Christus] kennt eben seine Leute; er weiß, daß die Pharisäer, wenn sie von Geist, Engeln und dergleichen reden, durchaus nicht den ‚Geist‘, das Himmelreich im Menschen, das er selbst meint, verstehen, sondern eine recht weltliche Vorstellung damit verbinden, ungefähr als wäre das Jenseits nur die lustvollere Fortsetzung des Diesseits.⁹⁰⁹

Als bald schlage der Lehre Christi ein furchtbarer Hass entgegen – daher auch „das gellende ‚Kreuzige! Kreuzige!‘ der Hohepriester gegen die [...] emporgewachsene, überirdische Figur des Heilands“.⁹¹⁰ Eckart dichtet in *Totengräber Rußlands* über die führenden Köpfe der Revolution unter anderem folgendes:

Kywkin
Mitglied der Nationalversammlung
Er sieht nicht sehr vergnüglich in die Welt.
An was er wohl so unzufrieden denkt?
Vielleicht, dass ihm der Zustand nicht gefällt.
Denn noch ist nicht der letzte Goi gehenkt.⁹¹¹

Nach Eckart ist der Tod Christi der „Schlußstein der Vernichtung desjenigen Volkes, mit dem die Juden nach ihrem Einfall in die menschliche Welt wohl zuerst in Berührung gekommen waren“.⁹¹² Die Formulierung beweist ein weiteres Mal, dass Eckart die Juden

⁹⁰⁶ Schopenhauer, Arthur (1877): *Parerga und Paralipomena*: kleine philosophische Schriften. Bd. 2. Leipzig. S. 383, Anmerkung.

⁹⁰⁷ „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁹⁰⁸ „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁹⁰⁹ *ibid.* S. 29.

⁹¹⁰ *ibid.* S. 31.

⁹¹¹ Eckart, Dietrich (1921): *Totengräber Rußlands*. Zeichnungen von Otto v. Kursell. Verse von Dietrich Eckart. München. S. 28. Im Folgenden zitiert als: „Totengräber Rußlands“. *Goi* ist die jüdische Bezeichnung für einen Nichtjuden.

In dieser Schrift lässt sich Eckart über die Vertreter der Russischen Revolution aus, indem er zu jeder Karikatur derbe Verse dichtet. Zusätzlich ergänzt er viele der russischen Namen um deutsch-jüdische Aliasse, um die von ihm behauptete Verbindung der Juden mit den Geschehnissen in Russland deutlich zu machen – cf. Bärsch (2002): S. 88.

⁹¹² „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

nicht als wirkliche Menschen betrachtet, sondern als „Kinder des Teufels“.⁹¹³ Zur Zeit Christi hätten sie sich erstmals offenbart: „Damals begann’s, aus dem Nichts, dem ‚ewigen Leeren‘ der Wüste heraus. Und ging so fort bis zum heutigen Tag.“⁹¹⁴ Auch zu diesem Thema finden sich einige Verse in den *Totengräbern Rußlands*:

Kamenew-Rosenfeld
Delegierter in Brest-Litowsk
Von westlicher Kultur bereits beleckt,
macht er den Eindruck der Beschaulichkeit;
Seht hinter seine Gläser, Ihr entdeckt
Den Sohn der Wüste lauern, mordbereit.⁹¹⁵

Bella Kun (Kohn)
Vormals das mörderische Oberhaupt der ungarischen Räterepublik,
nunmehr russischer Kommissar zur Revolutionierung des Balkans
Von Land zu Land, ein Dämon, ohne Rast;
Wohin er tritt, das fürchterlichste Sterben –
Wer jetzt noch nicht des Juden Geist erfaßt,
Kein Gott mehr rettet ihn vor dem Verderben!⁹¹⁶

Im „siegreichen Juden-Geist“ erblickt Eckart „den triumphierenden Geist der Wüste“⁹¹⁷ und mit einem Bibel-Zitat begründet er seine Behauptung, die Juden seien Kinder des Teufels:

Wo der Herr den wieder einmal um die messianische Erdenherrlichkeit besorgten Petrus zurückscheucht mit den Worten: ‚Gehe hinter mich, du Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.‘ (Mk. 8,33). Unter ‚Satan‘ versteht eben Christus nie etwas anderes, als das Aufgehen in dieser Welt, mit allem, was daraus entspringt, wie Hochmut, Herrschsucht, Rachedurst usw.; weshalb er denn auch die unentwegten Befolger dieser Richtung, die Juden, ‚Kinder des Teufels‘ zu nennen pflegt.⁹¹⁸

Die Juden seien also Kinder des Teufels wegen ihres rein irdisch und zeitlich ausgerichteten Bestrebens – „und jeder Jude, auch der kleinste, der geringste, verrät das! Nirgends in der Judenheit, weder bewußt noch unbewußt, jemals der Glaube an die ewige Seele, höchstens ein verlogenes Spiel mit ihm.“⁹¹⁹ In der Folge gelte dem Juden jeder als „Todfeind, der ihm

⁹¹³ Eckart, Dietrich (1921): Enthüllungs-Delirium der ‚Post‘, in: *Völkischer Beobachter*. 26. 10. 1921 (81). S. 1.

⁹¹⁴ „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁹¹⁵ „Totengräber Rußlands“: S. 21.

⁹¹⁶ *ibid.* S. 27.

⁹¹⁷ „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁹¹⁸ „Das ist der Jude“: S. 13.

⁹¹⁹ *ibid.* S. 5.

den Weg zu den Genüssen der Erde versperrt“.⁹²⁰ Denn: „Wer eben, wie die Judenheit, nur diese Welt kennt, dem steht die Befriedigung des Sinnengenusses mit obenan.“⁹²¹

Einen weiteren, vielleicht noch deutlicheren Beleg für die Teufelsabkunft der Juden erblickt Eckart in einem Ausspruch Jesu, den dieser an die Juden richtete: „Euer Vater ist der Teufel und nach eures Vaters Gelüsten wollt ihr tun. Er ist ein Verbrecher von Anfang an, in dem keine Wahrhaftigkeit liegt. Wenn er lügt, so offenbart er nur sein eigenstes Wesen, denn er ist der Vater der Lüge!“⁹²²In den *Totengräbern Rußlands* erneuert er diesen Vorwurf:

Leiba Trotzky-Braunstein
Kriegs- und Marinekommissar, der eigentliche Diktator Rußlands
Ist das ein Mensch? Ein Teufel? Tretet näher!
Ein Basilisk? Ein tollgeword'ner Faun?
Sagt alles in allem: Ein Hebräer –
Ihr werdet seinesgleichen oft noch schau'n.⁹²³

Um seine Ansicht des jüdischen Volkes zu untermauern, zitiert Eckart aus der Schrift eines zum Katholizismus konvertierten „Juden Neumann“.⁹²⁴ Dieser sei konvertiert, obwohl man ihm den „unaufhörlichen Haß schon mit der Muttermilch wider Christentum und sein heiliges Gesetz, durch die schändlichen Unwahrheiten und die schwärzesten Verleumdungen eingeflößt“ habe. Ihm sei gesagt worden, „der von Gott versprochene Messias sei noch nicht in die Welt gekommen“ und wenn dieser komme, dann werde er „durch Gewalt der Waffen alle übrigen Völker der ganzen Welt der jüdischen Macht untertänig und zinsbar machen“. Man habe Neumann weiter gelehrt, Jesus von Nazareth sei ein „falscher Prophet, der größte Lügner, und Weltbetrüger, ja der törichtste Mensch und größte Übeltäter der ganzen Welt, folglich auch aller Pein, und Marter, die meine [sc. Neumanns] Väter an ihm ausübten, höchst schuldig und würdig gewesen“.⁹²⁵ Eckart bemüht sich, hinzuzufügen, dass

⁹²⁰ „Das ist der Jude“: S. 6.

⁹²¹ *ibid.* S. 40.

⁹²² „Das ist der Jude“: S. 58. Dass es sich um ein Christus-Zitat handelt, erwähnt Eckart nicht in dieser Schrift, sondern im *Völkischen Beobachter* vom 29. Juli 1922, wo er dasselbe Zitat anführt. Es findet sich, zumindest ungefähr dem Wortlaut entsprechend, im Johannes-Evangelium: „Ihr seid aus dem Vater, dem Teufel, und die Begierde eures Vaters wollt ihr tun. Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und stand nicht in der Wahrheit, weil keine Wahrheit in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen; denn er ist ein Lügner und der Vater derselben.“ (Joh 8,44)
Ergänzend: „Wer von Gott ist, der hört die Worte Gottes. Darum hört ihr nicht, weil ihr nicht aus Gott seid!“ (Joh 8,47)

⁹²³ „Totengräber Rußlands“: S. 2.

⁹²⁴ Zum folgenden „Zitat“ ließ sich keine Originalquelle finden, daher ist es durchaus möglich, dass diese Behauptungen von Eckart selbst stammen.

⁹²⁵ „Das ist der Jude“: S. 8.

Neumanns Schilderung haargenau damit übereinstimme, was der Talmud fordert und was „für ganz Israel noch heute bindende Kraft besitzt“.⁹²⁶

Zum weiteren Beleg erläutert Eckart die Stellung, die sich die Juden selbst in der Welt zuwiesen. Er zitiert dazu zunächst aus dem Talmud: „Wiewohl die Völker der Welt die Gestalt haben wie die Israeliten, so sind sie doch nur Affen gegenüber den Menschen.“⁹²⁷ Diesen Anspruch der Juden, über die anderen Völker erhaben zu sein, sieht Eckart in zwei Zitaten aus dem Alten Testament bestätigt.

Du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf der Erde sind. – Du wirst alle Völker treffen. Der Herr, dein Gott, ist unter dir, der große schreckliche Gott. Er, der Herr, dein Gott, wird diese Leute ausrotten vor dir, einzeln nacheinander.⁹²⁸

Der Herr wird dich ihm zum heiligen Volk aufrichten, wie er dir geschworen hat – daß alle Völker auf Erden werden sehen, daß du nach dem Namen des Herrn genannt bist, und werden sich vor dir fürchten. – Und der Herr wird dich zum Haupt machen und nicht zum Schwanz, und du wirst oben schweben und nicht unten liegen.⁹²⁹

Aus diesem Selbstverständnis heraus erkläre sich auch der eigentliche Zweck der russischen Revolution, die die Juden angezettelt hätten, nämlich „die mörderische Versklavung eines ganzen Volkes durch das Judentum“.⁹³⁰ Eckart fasst das jüdische Wesen in drastischen Worten zusammen: „In sich betrachtet, stellt der Jude gar nichts anderes dar, als diesen blinden Willen zur Vernichtung, den Wahnsinn der Menschheit.“⁹³¹ In den *Totengräbern Rußlands* gibt Eckart folgende Beispiele dafür:

Moses Uritzky
Kommissar zur Bekämpfung der Gegenrevolution,
der Schlächter von Petersburg

Ein Henker, wie die Welt noch keinen sah!
Zuletzt empfing er aber doch den Lohn.
Der Platz, auf dem der Bombenwurf geschah,
Heißt jetzt Uritzky-Platz – oh welch ein Hohn!⁹³²

Jankel Jurowsky
Mörder der Zarenfamilie, Jude

⁹²⁶ „Das ist der Jude“: S. 8.

⁹²⁷ *ibid.* S. 19. Eckart gibt als Quelle an: Schene luch. Habb., fol. 250,2.

⁹²⁸ „Das ist der Jude“: S. 18. Cf. 5 Mose 7,6.

⁹²⁹ *ibid.* S. 19. Cf. 5 Mose 28,13.

⁹³⁰ Eckart, Dietrich (1921): Enthüllungs-Delirium der ‚Post‘, in: *Völkischer Beobachter*. 26. 10. 1921 (81). S. 1.

⁹³¹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 95.

⁹³² „Totengräber Rußlands“: S. 14.

Nach Qualen, wie vom Satan selbst erdacht,
Erlag der Zar der Blutgier dieses Hundes,
Erlag die Unschuld ihr in einer Nacht,
Und ringsum jubelte das Volk des ‚Bundes‘.⁹³³

Ebenfalls für ihre Abartigkeit spricht laut Eckart der „Kardinalssatz“ der Juden, für den sie ein „angeborenes Gefühl der Richtigkeit“ besäßen:⁹³⁴ „Dein Auge soll sein nicht schonen: Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß.“⁹³⁵ Gegen diesen Grundsatz ließe sich zwar der Einwand vorbringen, im Alten Testament heiße es ebenso *Du sollst nicht töten* und *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*, doch dieser Einwand übersehe etwas Entscheidendes:

Im zweiten Buch Mose, 19. und 20. Vers, liegt der Schlüssel: ‚Du sollst an deinem Bruder nicht wuchern, weder mit Geld noch mit allem, womit man wuchern kann.‘ ‚An dem Fremden magst du wuchern, aber nicht an deinem Bruder, auf daß dich der Herr, dein Gott, segne in allem, was du vornimmst in dem Lande, dahin du kommst, es einzunehmen.‘

Ein Jude, ein „verkommener“ Schädel, kenne gleichwohl gar keinen Bruder, sondern höchstens einen „Mitgauner“.⁹³⁶ In Bezug auf die basalen christlichen Gebote, wie sie bereits im Alten Testament stehen, folgert Eckart aus dem Vorangegangenen:

Weiß man nun, wie das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ gemeint ist? Nicht anders als mit der Einschränkung: Du sollst keinen J u d e n töten! Und das zweite, das ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘? Mit demselben gerissenen Vorbehalt: dass nur der J u d e und sonst niemand auf der Welt des Juden ‚Nächster‘ ist!⁹³⁷

Diese vermeintlich bestätigten Abartigkeiten der Juden, lassen für Eckart nur den Schluss zu, auf der Erde gebe es, „wenigstens unter den Kulturvölkern, nur zwei Arten von Menschen: die Juden und – die übrigen“.⁹³⁸

Dass die Arbeiter heimlich von den Juden kontrolliert würden, ist ein weiterer Vorwurf den Eckart gegen die Juden erhebt.⁹³⁹ Der Jude als Hintermann oder „Schattenmann“ ist ein Bild, das Eckart häufig zeichnet. Als Beispiel führt er die Einstellung der deutschen Arbeiter zum Krieg an, die sich in zwei unterschiedlichen Arten von Agitation gegen den Krieg äußere. Auf der einen Seite stünden zunächst die deutschen Arbeiter, die sich „unter bewusster Gefährdung ihres Lebens oder wenigstens der Freiheit gegen den Krieg zusam-

⁹³³ „Totengräber Rußlands“: S. 30.

⁹³⁴ „Das ist der Jude“: S. 17.

⁹³⁵ „Das ist der Jude“: S. 19. Cf. 5 Mose 19,21.

⁹³⁶ *ibid.* S. 20.

⁹³⁷ *ibid.* S. 21.

⁹³⁸ *ibid.* S. 15.

⁹³⁹ Eckart, Dietrich (1921): An alle deutschen Soldaten, in: *Völkischer Beobachter*. 13. 5. 1922 (38). S. 1.

menrotten“. Auf der anderen Seite befänden sich die feigen, hinterlistigen „jüdischen Führer“, die „schattengleich zwischen ihnen auftauchen, stets bereit, sich im entscheidenden Augenblick in die Büsche zu schlagen; und wenn dies auch nicht jedem gelang, an der Absicht wird dadurch nichts geändert“. Ziel der Juden sei es dabei stets gewesen, „unser Volk, in erster Linie die deutschen Arbeiter, bis aufs Blut auszusaugen“. ⁹⁴⁰ Auch für diese Überzeugung gibt Eckart in den *Totengräbern Rußlands* folgendes Beispiel:

Martow-Zederbaum
Mitglied der Exekutive der Arbeiterräte
Arbeiter sind es, die er stolz vertritt,
Als ob nicht jeder Jude Arbeit haßte!
Umsonst schleppt keiner so trüg den Schritt –
Verfault und faul, es ist dieselbe Quaste.⁹⁴¹

Nicht nur die deutschen Arbeiter, auch die deutschen Politiker stünden unter der heimlichen Führung der Juden. Diese Behauptung steht im Zentrum seines bereits zitierten Gedichts *Parlamentarier*:

Wie jämmerlich das alles ist,
der ganze Dunst aus Lug und List!
Das nickt sich zu und winkt sich zu,
Und jeder denkt: Du Schurke, du!
Und jeder Denkt: Du fauler Bauch!
Und fühlt: So denkt der andere aber auch.
Verbindlich allen nacheinand'
Drückt ihnen Salomon die Hand.
Und freut sich ungemain –
Lieb Vaterland, magst ruhig sein.⁹⁴²

Die Synthese der von Eckart erhobenen Vorwürfe lautet: „Wer in Berlin die Drähte zieht, und wohin die Reise geht: die Juden sind es, und zum Bolschewismus führt unaufhaltsam ihr Weg!“⁹⁴³ Besonders verabscheut er dabei die den Juden unterstellte Heimtücke und Hinterlist: „Das ist ja von jeher der jüdische Kniff, die eigenen Verbrechen den Führern des Gastvolkes aufhalsen, um mit Hilfe der wütend gemachten Unterschicht Führer und Volk zu vernichten.“⁹⁴⁴ Dazu dichtet er in den *Totengräbern Rußlands*:

Stecklow-Nachamkes

⁹⁴⁰ „Das Judentum in und außer uns“: S. 112.

⁹⁴¹ „Totengräber Rußlands“: S. 15.

⁹⁴² Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 257.

⁹⁴³ Eckart, Dietrich (1921): Das Nahen des Würgers – Erzberger, in: *Völkischer Beobachter*. 1. 9. 1921 (69). S. 1.

⁹⁴⁴ *ibid.*

Rechtsanwalt, Pressediktator der Sowjetregierung

„Freiheit der Presse!“ schrien sie zuvor,
„Der Judenpresse“ dachten sie im Stillen;
Der Proletarier half, der blöde Mohr,
Und schlug die andren tot nach ihrem Willen.⁹⁴⁵

Ähnliches schreibt Eckart auch im *Völkischen Beobachter*: „Alles, was in Rußland an der Macht ist, hat Judenblut in den Adern und christliches Gold in der Tasche; ausgeplündert bis aufs Hemd, friert und hungert dort zwischen Millionen von Gräbern das ganze Volk unter der jüdischen Knute.“⁹⁴⁶ Für ihn ist Lenin ein Jude, der ganz nach dem Charakter seines eigenen Volkes handle:

Lenin = Uljanow
Vorsitzender des Rates der Volkskommissare
„halbkalmückischer“ Herkunft. Seine Frau ist Jüdin, in der Familie wird Jiddisch gesprochen, und sein Gesicht?! – Trotzdem soll er kein Jude sein.

„Nicht unseres Blutes!“ Israel, zum Lachen!
Als gälte nicht das Christuswort auch hier:
„Ihr zieht umher, Genossen euch zu machen,
Die sind dann zehnmal schlimmer noch als ihr!“⁹⁴⁷

Auch hinter den militärischen Gegnern im Weltkrieg verbergen sich laut Eckhart die Juden, so seien „die heimlichen Gebieter der Ententevölker lauter Juden und nichts wie Juden“.⁹⁴⁸ Er nennt die Juden „geborene Räuber und Mörder“ und „Lügner von Anbeginn“ und warnt vor den „gleichgearteten Mithelfern im Ausland“.⁹⁴⁹ Höchste Wachsamkeit sei geboten, denn „wenn es gilt den Juden zu stellen, darf man nicht träumen“.⁹⁵⁰

Die heutige Situation in der Welt bedeute eine Wiederkehr jener Ereignisse, die zur Zeit Christi schon einmal geschehen seien. Dies zu erläutern, bezieht sich Eckart einmal mehr auf Paulus:

Paulus ist nie völlig vom Judentum losgekommen, und als er für das Christentum litt, litt er zuletzt doch für sein Judentum, für dessen Buchstabengeist, den er aber ganz instinktiv mit dem nötigen Quantum echtchristlicher Ideen durchsetzt hatte, um damit das Römerreich, den übermächtigen Rivalen seines Volkes um die Weltherrschaft, aus dem Sattel zu heben.⁹⁵¹

⁹⁴⁵ „Totengräber Rußlands“: S. 7.

⁹⁴⁶ Eckart, Dietrich (1921): Schächer und Schächter, in: *Völkischer Beobachter*. 18. 8. 1921 (65). S. 1.

⁹⁴⁷ „Totengräber Rußlands“: S. 6.

⁹⁴⁸ Eckart, Dietrich (1921): Unsere „Gegenrechnung“, in: *Völkischer Beobachter*. 25. 8. 1921 (67). S. 1.

⁹⁴⁹ Eckart, Dietrich (1921): Schächer und Schächter, in: *Völkischer Beobachter*. 18. 8. 1921 (65). S. 1.

⁹⁵⁰ „Das ist der Jude“: S. 34.

⁹⁵¹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 46.

Jedes Mittel sei dem Juden recht, um sein Ziel der Weltherrschaft zu erreichen.

Das Szenario, nach dem der Jude die großen Reiche der Geschichte zerstören will, wird von Eckart häufig entworfen; Paulus sei nur der Anfang gewesen. Mit dem Römischen Reich habe es begonnen, über das zaristische Russland werde es bis zum Deutschen Reich fortgeführt. Zum Beleg zitiert Eckart einen Rabbiner: „Das bringt nur ein Jude fertig, sich wie Paulus frech auf das Forum zu stellen, mitten unter das Volk, dessen Weltmacht seiner Lehre zum Opfer fallen mußte!“ Den Juden sei es egal, „mit was ein Reich zerstört wird, ob, wie das alte Rom, mittelst des Christentums oder, wie der deutsche Staat, mittelst des Bolschewismus, darauf kommt es dem Juden zunächst nicht an“.⁹⁵² Ebendies überträgt Eckart in der Folge auf die Gegenwart:

Gerade aber die Vermenschung des christlichen Ideals mit dem jüdischen Materialismus schädigt, und zwar ganz allein, das Christentum; wie ein Tropfen Tinte genügt, um das hellste Wasser zu färben. Wäre es nur der einzige Tropfen! Aber es ist eine ganz gehörige Portion, unglaublich viel Judentum, das uns seit Paulus immer wieder in unser christliches Wesen hineinpraktiziert wird. Anno dazumal mußte Rom dran glauben, und jetzt sind wir soweit.⁹⁵³

Aus diesen beiden Textstellen geht deutlich hervor, dass Eckart das Deutsche Reich in dieselbe Lage versetzt sieht wie Rom fast zweitausend Jahre zuvor: Es befinde sich im Kampf mit den Juden um die Weltherrschaft. Eine weitere Analogie zur Vergangenheit meint Eckart im fürchterlichen Hass zu erkennen, der schon Christus bei seinem Auftreten entgegen geschlagen sei. Solcher Hass auf alles Christliche lasse sich nämlich zu Eckarts Zeit ebenfalls beobachten. Als Beispiel führt er wiederum das „derzeitige Judenregiment“ in Russland an.⁹⁵⁴ Dort zeige sich deutlich, was einem Volk passiere, das von den Juden besiegt worden sei. Eckart zitiert zum Beleg den Brief eines Gefangenen, aus der Zeit der Revolution in Ungarn, dem zufolge „die politischen Inquisitoren vornehmlich fanatische russische Juden waren“.

Wer's noch nicht wußte, der weiß es jetzt: eine regelrechte Christenverfolgung, nach alttestamentarischer Schächterweise, rituell noch im Blut-
rausch. Und solchen – mein Gott wie soll ich sie nennen? Bestien, damit
etwas gesagt sei – von solchen Bestien erwartet man in Deutschland – o,
ich weiß nicht mehr, was man in Deutschland von ihnen erwartet! Mein
eigener Vers dröhnt mir durch Ohr und Herz und jeden Nerv: Sturm,
Sturm, Sturm – Lätet die Glocken von Turm zu Turm ...!⁹⁵⁵

⁹⁵² „Das Judentum in und außer uns“: S. 31.

⁹⁵³ *ibid.* S. 46.

⁹⁵⁴ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 87.

⁹⁵⁵ *ibid.* S. 89. Eckart zitiert hier die ersten Zeilen aus seinem *Sturmlied*, das in Kapitel 5 behandelt wurde.

Eckart erwähnt überdies Berichte über die Geschehnisse in Odessa, nachdem die Stadt von den Bolschewisten erobert wurde. Sie veranlassen ihn zu folgenden Einlassungen:

Der fürchterliche Haß schon gegen ein bloßes Bild Christi im Bereich einer Judendiktatur versteht sich für jeden, der nur ein paar einschlägige Seiten im Talmud gelesen hat, von selbst. Wie es in einer solchen Gegend den christlichen Seelsorgern geht, bedürfte eigentlich keiner besonderen Schilderung mehr.⁹⁵⁶

Schreider
Im Kommissariat für das Innere
Präsident des Presse-Revolutionstribunals

Das Unterste ins Oberste zu kehren,
Versteht ein Talmudkenner seines Ranges;
Spitzfindig weiß er jeden zu belehren,
Am liebsten mit dem Argument des Stranges.⁹⁵⁷

Awanfow
Sekretär des Vollzugsrates

Sein Amt besteht in einer Nebensache:
Die Bluturteile sorgsam nachzuschreiben.
Zwar sättigt das nicht ganz des Juden Rache,
Doch immerhin, die Menge lohnt das Treiben.⁹⁵⁸

Diesen Ausführungen schickt Eckart eine Drohung hinterher. „Aber das ‚Quos ego!‘ wird sie ja wohl bald eines Besseren belehren, diese geistigen Hämlinge.“⁹⁵⁹ Und mit einer erneuten Bibel-Anspielung fügt er an: „Wer Wind sät, wird Sturm ernten; wer Sturm – einen Orkan.“⁹⁶⁰ Abschließend formuliert er in diesem Zusammenhang die seines Erachtens typisch jüdische Denkweise: „Die besten und klügsten Köpfe müssen wir vernichten, um das slawistische Rußland seiner Führer zu berauben.“ Und dieses Prinzip verfolgten die Juden „nicht bloß in Rußland“.⁹⁶¹

Alles Aufgeführte, das Eckart den Juden zuschreibt – vom allgemeinen Weltherrschaftsstreben bis zu konkreten Gräueltaten –, ist für ihn jedoch nur die Folge des jüdischen Wesens:

Es gibt keine Tat der jüdischen Nation, die sie mehr kennzeichnete, als die Schaffung ihres Jehovas. Daran ist jeder Jude beteiligt, nicht bloß der des alten Palästina, sondern alle sind es bis zum heutigen Tage. Kein Gott, der sich erhielt, wenn er nicht immer wieder neu gesetzt würde.

⁹⁵⁶ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 91.

⁹⁵⁷ „Totengräber Rußlands“: S. 8.

⁹⁵⁸ *ibid.* S. 12.

⁹⁵⁹ „Das Judentum in und außer uns“: S. 46.

⁹⁶⁰ V. B. Nr. 81 vom 26 Oktober 1921. Cf. Hos 8,7.

⁹⁶¹ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 93.

[...] Keiner kann das [sc. dem Gott Jehova untreu werden], weil der Gott der Juden nichts anderes ist, als die Projektion ihres ureigensten Wesens.⁹⁶²

So fragt sich Eckart: „Was soll mir denn ein Gott, wenn ich nicht zu ihm gelangen kann?“⁹⁶³ Denn eben dies sei den Juden unmöglich, weil sie nicht an die eigene Unsterblichkeit glaubten. Für Eckart könne Gott den Juden nur Folgendes bedeuten: „Fürchten werden sie ihn müssen, weil er, so lange das kurze Dasein währt, die Macht über mich hat; aber ihn zu lieben fehlt mir die Veranlassung, dafür ist die Kluft denn doch zu groß.“ Deshalb betrachteten die Juden Gott „mit keinem anderen Gefühl als dem der gräßlichsten Furcht“.⁹⁶⁴ Mit ihrem so verstandenen Gott teilten sich die Juden wesentliche Eigenschaften: „Er ist eifersüchtig auf alles, was seine Stellung gefährdet“; „Er strotzt vor Rachsucht“; „Er läßt nur das Judenvolk gelten“; „Skrupellos beraubt er die übrigen Völker um die Frucht ihres Schweißes“;⁹⁶⁵ „Oft beschimpft er auch, freilich unter Vorbehalt, sein eigenes Volk“; „Wie der kleinlichste Silbenstecher geht er aufs Buchstäbliche“; „Er ist der unumschränkte Gebieter auf Erden, und danach steht auch ihnen der Sinn“.⁹⁶⁶

Eckart benennt im Weiteren Gründe für diese Eigenschaften der Juden. Zuallererst fehle ihnen „die Ehrfurcht vor sich selbst“.⁹⁶⁷ „Ein so völliges Versagen vor dem eigenen Wert, wie es sich hier an einem ganzen Volk offenbart, ist nur möglich, wenn keine Spur inneren Wertes empfunden wird. Wahren Wert aber, und das Empfinden dafür, verleiht allein die lebendige Seele.“⁹⁶⁸ Unter den Juden finde sich „nicht einer, dem das innere Auge über diese Welt hinausreichte.“⁹⁶⁹ Die Juden hätten deshalb schlicht „keinen blassen Dunst vom Seelischen“. Denn:

[W]er nichts als das Irdische empfindet, der kommt zu ihm in keinen Konflikt, denn es ist das Einzig gegebene und deshalb überall selbstverständlich. Dieser angeborene Drang des jüdischen Geistes, nirgends ein Geheimnis gelten zu lassen, zwingt ihn oft zu Einfällen, die für unsereinen geradezu in das Gebiet des Blödsinns fallen.⁹⁷⁰

⁹⁶² „Das Judentum in und außer uns“: S. 62.

⁹⁶³ *ibid.*

⁹⁶⁴ *ibid.*

⁹⁶⁵ Diese Annahme sieht er durch einen Bibelvers bestätigt, den er auch zitiert: „Ich werde dir große und feine Städte geben, die du nicht gebauet hast, und Häuser alles Gutes voll, die du nicht gefüllt hast.“ („Auf gut deutsch“: Jahrgang 1919. S. 23. Cf. 5 Mose 6,10)

⁹⁶⁶ „Das Judentum in und außer uns“: S. 63.

⁹⁶⁷ *ibid.*

⁹⁶⁸ *ibid.*

⁹⁶⁹ *ibid.*

⁹⁷⁰ *ibid.* S. 190.

Daraufhin führt er einige Beispiele an, um zu untermauern, welchen Unsinn die Juden aufgrund ihrer Weltanschauung vertreten müssten.⁹⁷¹ Er bewertet diese als klares Zeichen dafür, dass Juden und Deutsche zwei „grundverschiedene Gedankenwelten“ bewohnten.

Wie vieles erscheint uns als Wunder,
Und der Jude behandelt's als Plunder!⁹⁷²

„Gerade das für uns Wunderbarste, die *anima christiana*, tut er mit der verächtlichen Handbewegung ab.“⁹⁷³ Für die christliche Seele sei nämlich „alles Vergängliche nur ein Gleichnis, alles Irdische nur ein Symbol. Nie wird der Jude das begreifen.“⁹⁷⁴ Eckart glaubt, dies anhand des Kommentars eines „Dr. Lippes“ zur Kreuzigung Christi belegen zu können:

1900 Jahre sind es ungefähr, als ein römischer Stadthalter in Palästina deutscher Herkunft, namens Pontius Pilatus, Tausende von Juden hingerichtet hat, unter denen auch einer gewesen sein soll, den die arischen Völker spät nach seiner Hinrichtung zum Gott promoviert haben. Gewesen sein ‚soll‘! Und zum Gott ‚promoviert‘! Wenn das am grünen Holz geschieht, was mag da erst am dünnen geschehen!⁹⁷⁵

Daraufhin bemüht Eckart erneut Weiniger: „Mit bestem Willen kann ich nicht anders, als im Sinn Weiningers dem jüdischen Geist jede Tiefe, das heißt eben seelisches Empfinden absprechen.“⁹⁷⁶ Schließlich stellt Eckart dem „jüdischen Klassiker, de[m] Prediger Salomo“ den „christlichen Weisen, Blaise Pascal“ gegenüber, um so den Gegensatz greifbar zu machen.

Ersterer schrieb: „So gehe hin und iss dein Brot mit Freunden, trink deinen Wein mit gutem Mut; denn dein Werk gefällt Gott. Alles, was dir von Händen kommt zu tun, das tue freilich; denn in der Hölle, da du hinfährst, ist weder Werk, Kunst, Vernunft, noch Weisheit.“ Für Eckart ist dies eine trostlose Vorstellung von einer nachirdischen Existenz und ein Beweis für die Konzentration der Juden auf das Diesseits. Pascal wird dagegen von Eckart wie folgt übersetzt:

Wenn ein zum Tod Verurteilter, der aber eine leise Hoffnung auf Begnadigung hegen darf, die einzige, ihm noch zur Verfügung stehende Stunde an Lustbarkeiten verschwendet, statt in fiebernder Spannung an

⁹⁷¹ cf. „Das Judentum in und außer uns“: S. 191.

⁹⁷² *ibid.* S. 192.

⁹⁷³ *ibid.*

⁹⁷⁴ *ibid.*

⁹⁷⁵ *ibid.* Auch hierfür lässt sich keine konkrete Quelle feststellen. Daher könnte dieses „Zitat“ ebenso von Eckart selbst stammen.

⁹⁷⁶ *ibid.*

die lebenspendende Botschaft zu denken, so ist er schlimmer denn ein Vieh und wert hingerichtet zu werden.⁹⁷⁷

Eckart fügt hinzu: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“⁹⁷⁸

Trotz seiner durchgehend verächtlichen Ausführungen kommt Eckart gegen Ende zu einer höchst unerwarteten Ansicht: „Wenn aber das Judentum unterginge, gäbe es keine Nation mehr, welche die Weltbejahung hochhielte: das Ende aller Zeiten wäre gekommen.“ „Das wäre allerdings auch der Fall, schon wenn sich die zionistische Idee verwirklichte, das heißt, wenn die gesamte Judentum sich zu einer staatlichen Einheit zusammenschlüsse, sei es in Palästina oder anderswo.“⁹⁷⁹ Die Welt könne also gar nicht fortbestehen, „wenn die Juden für sich alleine lebten.“ Eine alte Prophezeiung verkünde dies, so Eckart, für den Moment, an dem die Juden den Palästina-Staat gründen.⁹⁸⁰

Angesichts ihrer Funktion für die Menschheit, die also in gewissem Sinn notwendig erfüllt werden muss, vergleicht Eckart die Juden mit Bakterien, die im menschlichen Körper ansässig sind und die gleichfalls zum Überleben notwendig sind. Entfernte man sie, so ginge der Körper zu Grunde – und ebenso das deutsche Volk, wenn man die Juden gänzlich aus ihm entfernte. Analog zu jenen Bakterien müsse allerdings verhindert werden, dass die Juden dem deutschen Volk über den Kopf wachsen; wie auch der Körper abstürbe, würde er von Bakterien überwuchert.⁹⁸¹

[D]ie an sich unheilvolle Weltbejahung, die sich im Judentum wie in der Reinkultur darstellt, ist, solange es Menschen gibt, die Bedingung ihres diesseitigen Daseins und von ihnen, als solchen, gar nicht wegzudenken; erst mit der Erlösung der gesamten Menschheit fällt sie in sich zusammen.⁹⁸²

Daraus folgt für Eckart: „Wir müssen also die Juden unter uns schon als notwendiges Übel hinnehmen, wer weiß, wie viele Jahrtausende noch.“⁹⁸³

Auch wenn diese letzten Ausführungen Eckarts einerseits zeigen, dass er jedenfalls keinen Genozid an den Juden im Sinn hatte, so macht seine *Einführung in Ipsens „Peer Gynt“ und in Griegs Musik zu der Dichtung* doch andererseits deutlich, dass er jede Form von Mitleid mit den Juden ablehnte. Eckart bezeichnet in dieser Einführung das Mitleid als das „erste Merkmal der erwachenden Seele“. Es könne jedoch nur entstehen, „insofern sich diese [sc.

⁹⁷⁷ „Das Judentum in und außer uns“: S. 112.

⁹⁷⁸ *ibid.* S. 112.

⁹⁷⁹ *ibid.* S. 80.

⁹⁸⁰ *ibid.*

⁹⁸¹ *cf. ibid.* S. 95.

⁹⁸² *ibid.*

⁹⁸³ *ibid.*

die erwachende Seele] wenigstens im Nebenmenschen empfindet.“⁹⁸⁴ Da, wie gezeigt worden, nach Eckart die Juden keine Seele besitzen, müsste es einem Deutschen folglich unmöglich sein, Mitleid mit ihnen zu empfinden.

Adolf Hitler

Wie im nächsten Unterkapitel noch genauer erläutert wird, stellt sich Hitler die Zukunft als einen großen Kampf des Ariers gegen den Juden vor. Dieser Kampf resultiere notwendig aus dem Wesen der Juden und ihren daraus abzuleitenden Zielen. Auch die Zeitumstände deutet Hitler so, dass der Kampf unabdingbar sei. Hitlers grundsätzliche Haltung gegenüber den Juden wurzelt in der weitverbreiteten Legende, dass sie die Christismörder seien.⁹⁸⁵

Zunächst ist für Hitler „das Judentum immer ein Volk mit bestimmten rassistischen Eigenarten und niemals eine Religion“.⁹⁸⁶ Zu dieser Annahme gelangt er durch eine Betrachtung dessen, was ihm als das Wesen des Juden gilt:

Aus dem ursprünglichen eigenen Wesen kann der Jude eine religiöse Einrichtung schon deshalb nicht besitzen, da ihm der Idealismus in jeder Form fehlt und damit auch der Glaube an ein Jenseits vollkommen fremd ist. Man kann sich aber eine Religion nach arischer Auffassung nicht vorstellen, der die Überzeugung des Fortlebens nach dem Tode in irgendeiner Form mangelt.⁹⁸⁷

Wodurch die „arische Auffassung vom Fortleben nach dem Tod“ charakterisiert ist, wird unter 7.5 erarbeitet. An dieser Stelle legt Hitler jedoch den Fokus auf die Juden, denen er nicht nur den Besitz einer Religion abspricht, sondern sogar überhaupt ihre Menschlichkeit. Für ihn ist „der Jude wohl Rasse, aber nicht Mensch“. Im Sinne von Gottes Ebenbild könne der Jude niemals Mensch sein, denn er sei vielmehr „das Ebenbild des Teufels“. Das Dasein der Juden sei als ganzes ein fleischgewordener Protest gegen die Ästhetik des Ebenbildes des Herrn.⁹⁸⁸

In diesem Zusammenhang bezeichnet Hitler das Judentum auch als „Rassentuberkulose der Völker“.⁹⁸⁹ Die Assoziation und zum Teil auch die Gleichsetzung des Judentums mit einer Krankheit ist ein immer wiederkehrendes Bild bei Hitler. In dieser Bildersprache ist es ihm dann ein Leichtes, das Judentum als etwas Schädliches zu diskreditieren, das es zu

⁹⁸⁴ Eckart, Dietrich (1919): Einführung in Ibsens „Peer Gynt“ und in Griegs Musik zu der Dichtung. Wolfratshausen b. München. S. 10.

⁹⁸⁵ cf. „Mein Kampf“: S. 336.

⁹⁸⁶ ibid. S. 335.

⁹⁸⁷ ibid. S. 336.

⁹⁸⁸ ibid. S. 196.

⁹⁸⁹ Rede vom 1. Mai 1923 in München. Zitiert nach: „Sämtliche Aufzeichnungen“: S. 918.

entfernen gilt. Wie der Parasit den Körper, so schädige der Jude Nation und Staat.⁹⁹⁰ Nachdrücklich warnt Hitler, „dass sich niemand zu wundern braucht, wenn in unserem Volke die Personifikation des Teufels als Sinnbild alles Bösen die leibhaftige Gestalt des Juden annimmt“, denn der Jude schrecke vor nichts zurück.⁹⁹¹

Ausführlich geht Hitler in *Mein Kampf* auf den Unterschied des Juden zum Arier ein, welchen er als den „gewaltigsten“ bezeichnet.⁹⁹² Ein Wesenszug des Juden nötigt ihm dabei beinahe Respekt ab, obgleich er auch diesen letztlich vollkommen negativ bewertet:

Bei kaum einem anderen Volk der Welt ist der Selbsterhaltungstrieb stärker entwickelt als beim so genannten auserwählten. Als bester Beweis hierfür darf die einfache Tatsache des Bestehens dieser Rasse allein schon gelten [...]. Welches Volk endlich hat größere Umwälzungen mitgemacht als dieses – und ist dennoch immer als dasselbe aus den gewalttätigsten Katastrophen der Menschheit hervorgegangen? Welch ein unendlicher Wille zum Leben, zur Erhaltung der Art spricht aus diesen Tatsachen?⁹⁹³

Das bloße Überleben der Juden bis in die moderne Zeit hinein gilt Hitler somit als Beweis ihrer Fähigkeit, alles zu überstehen. Bemerkenswert ist, dass damit die landläufige Meinung, Hitler sei Darwinist, schwerlich in Einklang zu bringen ist. Denn wäre er ein Anhänger der Lehre Darwins, nach welcher die am besten angepassten Lebewesen überleben, so müsste er vor diesen überlegenen Eigenschaften des Juden kapitulieren. Doch mangle es den Juden an etwas entscheidendem, nämlich dem Aufopferungswillen, denn dieser gehe „im jüdischen Volk über den nackten Selbsterhaltungstrieb des Einzelnen nicht hinaus“.⁹⁹⁴

Sein Leben [sc. des Juden] ist nur von dieser Welt, und sein Geist dem wahren Christentum innerlich so fremd, wie sein Wesen es 2000 Jahre vorher dem großen Gründer der neuen Lehre selber war. Freilich machte dieser aus seiner Gesinnung dem jüdischen Volke gegenüber kein Hehl, griff, wenn nötig, sogar zur Peitsche, um aus dem Tempel des Herrn diesen Widersacher jedes Menschentums zu treiben, der auch damals wie immer in der Religion nur ein Mittel zur geschäftlichen Existenz sah.⁹⁹⁵

Besonders ist in diesem Zitat auf die Wortwahl Hitlers hinzuweisen: Indem er die Juden als „Widersacher jedes Menschentums“ bezeichnet, macht er den Juden zum Antichrist. Hitler knüpft hier an die christliche Tradition an, nach welcher der Satan mit der Entsendung des Antichristen versuche, die Erlösung zu verhindern. Das wahre Christentum, das Hitler für seine Weltanschauung vereinnahmen will, habe Jesus als „großer Volksführer“ gepredigt und zum Kampf eingesetzt „gegen den verderblichen Geist des Materialismus seiner Zeit

⁹⁹⁰ cf. „Mein Kampf“: S. 335.

⁹⁹¹ ibid. S. 355.

⁹⁹² ibid. S. 329.

⁹⁹³ ibid.

⁹⁹⁴ ibid. S. 330.

⁹⁹⁵ ibid. S. 336.

und damit gegen die Juden“. Die Geschichte, wie diese ursprüngliche Lehre von den Juden missbraucht und umgedichtet worden sei, stellt Hitler folgendermaßen dar:

Paulus – zunächst einer der schärfsten Gegner der Christen – erkannte plötzlich, welche ungeheuren Möglichkeiten die richtige Verwendung einer faszinierenden Idee bot. [... Er sah,] daß die richtige Verwendung einer tragenden Idee bei Nichtjuden eine weit höhere Macht gab als das Versprechen materieller Belohnung beim Juden. Und nun fälschte Saulus-Paulus in raffinierter Weise die christliche Idee um: Aus der Kampfansage gegen die Vergottung des Geldes, aus der Kampfansage gegen den jüdischen Eigennutz, den jüdischen Materialismus wurde die tragende Idee der Minderrassigen, der Sklaven, der Unterdrückten, der an Geld und Gut Armen gegen die herrschende Klasse, gegen die Oberrasse, „gegen die Unterdrücker“! Die Religion des Paulus und das von da an vertretene Christentum war nichts anderes als Kommunismus!⁹⁹⁶

Die Juden seien folglich nicht bloß die historischen Fälscher des wahren Christentums, sondern auch die Erfinder des Kommunismus.⁹⁹⁷ Letzterer sei eine Folge ihrer Pervertierung des wahren Christentums, die auf Paulus zurückgehe. Im Kommunismus erblickt Hitler somit einen weiteren Beweis für den teuflischen Charakter der Juden:

[Die] Urheber dieser Völkerkrankheit mußten wahre Teufel sein; denn nur in dem Gehirne eines Ungeheuers – nicht eines Menschen – konnte dann der Plan zu einer Organisation sinnvolle Gestalt annehmen, deren Tätigkeit als Schlußergebnis zum Zusammenbruch der menschlichen Kultur und damit zur Verödung der Welt führen muß.⁹⁹⁸

Aufgrund dieses Planes ist Hitler überzeugt, dass der Jude „heute der große Hetzer zur restlosen Zerstörung Deutschlands“ ist,⁹⁹⁹ in Russland dagegen habe er sein Werk bereits vollbracht:

Nun beginnt die große Revolution. Indem der Jude die politische Macht erringt, wirft er die wenigen Hüllen, die er noch trägt, von sich. Aus dem demokratischen Volksjuden wird der Blutjude und Völkertyrann. In wenigen Jahren versucht er, die nationalen Träger der Intelligenz auszurotten, und macht die Völker, indem er sie ihrer natürlichen geistigen Führung beraubt, reif zum Sklavenlos einer dauernden Unterjochung. – Das furchtbarste Beispiel dieser Art bietet Rußland, wo er an [die] drei Millionen Menschen in wahrhaft fanatischer Wildheit teilweise unter unmenschlichen Qualen tötete oder verhungern ließ, um einem Haufen jüdischer Literaten und Börsebanditen die Herrschaft über ein großes Volk zu sichern.¹⁰⁰⁰

Die Juden möchten dies bestreiten, doch ihr Leugnen sei bedeutungslos. Denn ihr Dasein selbst treibe sie unablässig „zur Lüge, und zwar zur immerwährenden Lüge“.¹⁰⁰¹ Die Lüge liege demnach in der Natur des Juden. Im Zuge von Hitlers diesbezüglichen Ausführungen

⁹⁹⁶ Gespräch vom 30. November 1944 im Führerhauptquartier. Zitiert nach: „Monologe“: S. 412.

⁹⁹⁷ Im Allgemeinen verwendet Hitler die Begriffe *Kommunismus*, *Marxismus* und *Bolschewismus* synonym. Alle drei vertreten für ihn dieselbe Idee, eben die „Idee der Minderrassigen, der Sklaven, der Unterdrückten, der an Geld und Gut Armen gegen die herrschende Klasse, gegen die Oberrasse, gegen die Unterdrücker“.

⁹⁹⁸ „Mein Kampf“: S. 68.

⁹⁹⁹ *ibid.* S. 702.

¹⁰⁰⁰ *ibid.* S. 358.

¹⁰⁰¹ *ibid.* S. 335.

wird Schopenhauer die zweifelhafte Ehre zuteil, als einziger Philosoph in *Mein Kampf* erwähnt zu werden. Hitler nämlich bezieht sich auf dessen Zitat, der Jude sei der „große Meister im Lügen“.¹⁰⁰²

Wie sehr das ganze Dasein dieses Volkes auf einer fortlaufenden Lüge beruht, wird in unvergleichlicher Art in den von den Juden so unendlich gehaßten ‚Protokollen der Weisen von Zion‘ gezeigt. Sie sollen auf einer Fälschung beruhen, stöhnt immer wieder die ‚Frankfurter Zeitung‘ in die Welt hinaus: der beste Beweis dafür, daß sie echt sind. [...] Es ist ganz gleich, aus welchem Judenkopf diese Enthüllungen stammen, maßgebend aber ist, daß sie mit geradezu grauererregender Sicherheit das Wesen und die Tätigkeit des Judentums aufdecken und in ihren inneren Zusammenhängen sowie den letzten Schlußzielen darlegen. Die beste Kritik an ihnen jedoch bildet die Wirklichkeit.¹⁰⁰³

Die Gedankengänge der Juden seien offensichtlich. Sie wollten „die Bolschewisierung Deutschlands, d. h. die Ausrottung der nationalen völkischen Intelligenz und die dadurch ermöglichte Auspressung der deutschen Arbeitskraft im Joche der jüdischen Weltfinanz“. All dies aber sei nur ein Vorspiel „für die Weiterverbreitung dieser jüdischen Welteroberungstendenz“.¹⁰⁰⁴ Hitler warnt in diesem Zusammenhang erneut: „Der jüdisch-kapitalistische Weltfeind, der uns gegenübertritt, kennt nur ein Ziel, es heißt: Deutschland, das deutsche Volk zu vernichten.“¹⁰⁰⁵ In gewisser Hinsicht meint Hitler dies sogar nicht einmal als Vorwurf, denn die Juden könnten sich gar nicht anders verhalten, da sie in ihrem innersten Wesen „Kulturzerstörer“ seien.¹⁰⁰⁶ Folglich liege es in ihrer Natur, der „planmäßigen inneren Zerstörung“ des deutschen Volkes Vorschub zu leisten.¹⁰⁰⁷ Der Jude sei „das Urbild der Kraft, die stets das Böse will“.¹⁰⁰⁸

Hitler hofft jedoch, „dass in Zeiten bitterster Not endlich die Wut“ gegen die Juden ausbricht und die „ausgeplünderten und zugrunde gerichteten Massen zur Selbsthilfe“ greifen, „um sich der Gottesgeißel zu erwehren“.¹⁰⁰⁹ Sollte dies passieren, gebe es „nur zwei Möglichkeiten: entweder Sieg der arischen Rasse oder ihre Vernichtung und den Sieg des Juden“. Darum sei es der Deutschen „höchste Pflicht, alles einzusetzen, damit nicht auch Deutschland den Kreuzestod erleidet“.¹⁰¹⁰ Denn „mit dem Juden gibt es kein Paktieren,

¹⁰⁰² „Mein Kampf“: S. 335.

¹⁰⁰³ *ibid.* S. 337.

¹⁰⁰⁴ *ibid.* S. 703.

¹⁰⁰⁵ Proklamation vom 1. Januar 1940. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1442.

¹⁰⁰⁶ „Mein Kampf“: S. 318.

¹⁰⁰⁷ Rundfunkansprache vom 30. Januar 1945. Zitiert nach: „Domarus“: S. 2196.

¹⁰⁰⁸ „Mein Kampf“: S. 332. Die Verwendung dieser Selbstbeschreibung des Mephistopheles in Goethes *Faust* durch Hitler, verdeutlicht an dieser Stelle die vermeintliche Verbindung des Juden mit dem Teufel.

¹⁰⁰⁹ *ibid.* S. 339.

¹⁰¹⁰ Zitiert nach: Heer (1968): S. 218. Heer macht leider keine genauen Angaben über den Ursprung dieses Hitler-Zitats.

sondern nur das harte Entweder – Oder!¹⁰¹¹ Dementsprechend müssten die Deutschen erkennen, dass der Kampf nicht auf argumentativer oder strategischer, sondern auf biologischer Ebene stattfindet: „Ohne klarste Erkenntnis des Rassenproblems, und damit der Judenfrage, wird ein Wiederaufstieg der deutschen Nation nicht mehr erfolgen.“¹⁰¹² Dass dasjenige, was Hitler hier als Erkenntnis tituliert, mittelbar in einen Genozid an den Juden münden muss, wird aus folgenden Stellen deutlich ersichtlich:

Die Gewinnung der Seele unseres Volkes kann nur gelingen, wenn man neben der Führung des positiven Kampfes für die eigenen Ziele den Gegner dieser Ziele vernichtet.¹⁰¹³

Die Nationalisierung unserer Masse wird nur gelingen, wenn bei allem positiven Kampf um die Seele unseres Volkes ihre internationalen Vergifter ausgerottet werden.¹⁰¹⁴

Wer das deutsche Volk von seinen ihm ursprünglich wesenfremden Äußerungen und Untugenden von heute befreien will, wird es erst erlösen müssen vom fremden Erreger dieser Äußerungen und Untugenden.¹⁰¹⁵

Hitlers Ansichten über „den Juden“ lassen sich also dahingehend zusammenfassen, dass das Judentum für ihn keine Religion, sondern eine Rasse ist. Diese jedoch zähle nicht unter die menschlichen, wenn man unter *menschlich* die Ebenbildlichkeit Gottes verstehe – die Juden seien vielmehr Abbild des Teufels, der ihnen den Auftrag gegeben habe, die Verödung der Welt herbeizuführen. Daher sei es das Ziel der Juden, alle Kultur in Deutschland zu vernichten.

7.5. Das Heilsversprechen für die Zukunft

Wie jeder Ideenverbund in der Politik, der irgendeine Form von Verbesserung verheißt, so wird auch Eckarts politischer Mythos von einer spezifischen Vorstellung geleitet, wie die Zukunft im Mythos aussehen wird. Handeln und Wirken der Juden bedrohen die Zukunft, denn sie gelten ihm nicht nur als Gefahr für den Fortbestand des deutschen Volkes, sondern als Gefahr für die ganze menschliche Welt. Diese drohende Gefahr verbindet Eckart mit dem bereits besprochenen Konzept eines Kampfes von Licht und Dunkelheit, das dem religiösen Kontext entstammt, aber auch schon die Literatur der Befreiungskriege durch-

¹⁰¹¹ „Mein Kampf“: S. 255.

¹⁰¹² *ibid.* S. 372.

¹⁰¹³ *ibid.* S. 371.

¹⁰¹⁴ *ibid.* S. 372.

¹⁰¹⁵ *ibid.*

zog. Die Mission des deutschen Volkes muss es laut Eckart sein, diesen Kampf für die Mächte des Lichtes aufzunehmen und das Heilsversprechen für die Menschheit zu erfüllen.

Dietrich Eckart

Eckarts Bild der Zukunft ist eng mit der Erfüllung des *Dritten Reiches* verbunden. Wie genau diese Verknüpfung beschaffen ist und weshalb er das *Dritte Reich* erhofft, wird Gegenstand dieses letzten Unterkapitels sein.

Für Eckart war der Erste Weltkrieg ein Religionskrieg: „Ein Krieg zwischen Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Christ und Antichrist!“¹⁰¹⁶ Infolgedessen sieht Eckart hinter der gesamten Politik der Entente ein Werk der Juden oder zumindest des jüdischen Geistes: „Der große Krumme steckt dahinter, der elende Materialismus, der ausschließliche Glaube an den Geldsack, die unversöhnliche Bosheit gegen das ganz allein noch im deutschen Volk vertretene wahre Christentum, das es zugleich mit dessen Macht zu vertilgen galt.“¹⁰¹⁷ Deshalb sei der Krieg noch nicht vorbei, solange es noch Deutsche gebe, denn in solch einem Krieg, wenn „das Licht mit der Finsternis zusammenprallt, gibt es kein paktieren! Da gibt es nur Kampf auf Leben und Tod, bis zur Vernichtung des einen oder anderen Teils. Und deshalb ist der Weltkrieg nur scheinbar zu Ende; ja, wir stehen jetzt ärger darin als je zuvor, trotzdem die Waffen ruhn.“¹⁰¹⁸ Vor diesem Hintergrund ist auch sein Gedicht *Geduld* zu verstehen, das mit einer Reminiszenz an das *Nibelungenlied* beginnt:

Uns ist in alten maeren wunders vil geseit
Von helden lobebaeren, von grozer kounheit ...¹⁰¹⁹

So hebt sich es an, das Lied der Nibelungen –
Wem hätte es noch nicht ins Herz gebrannt?
Ein Unbekannter, heißt es, hat's gesungen,
Ich sage nein, er ist nicht unbekannt.
Wie Donner rollt es schon seit tausend Jahren
Von Meer zu Meer, mit ewig neuer Glut,
Um immer wieder neu zu offenbaren,
Was deutsche Kraft vermag, und deutscher Mut;
Und immer wieder, immerfort aufs neue
Der Welt zu künden, bis sie untergeht,
Dass unter Trümmern noch deutsche Treue,
Dass noch in Flammen sie den Kampf besteht.
Ein solches Lied, jahrtausendlang erklingen
Und Echo noch die fernsten Zeiten hin,

¹⁰¹⁶ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 83.

¹⁰¹⁷ *ibid.* Eckart bezeichnet den Juden häufiger als *den großen Krummen*.

¹⁰¹⁸ *ibid.* S. 84.

¹⁰¹⁹ Neuhochdeutsch: Uns ist in alten Erzählungen viel Wunderbares gesagt
Von berühmten Helden, von großer Kühnheit ...

Kein einzelner hat dieses Lied gesungen,
 Das ganze Volk erklärte sich darin;
 Des deutschen Volkes Seele hat's geschaffen,
 Von ihrer eigenen Größe übermannt,
 Und ‚wunders vil geseit‘ von Waffen, Waffen ...
 Und diese Seele wäre unbekannt?
 Glaubt man denn wirklich, was so kühn beginnet,
 Verginge jemals unter schmutz'ger Not?
 Die deutsche Seele wie das Licht der Sonnen,
 Besiegt die Nacht mit neuem Morgenrot!
 Wohl kauert noch in all dem schweren Dunkel
 An Tür und Tor der Heunen Lügenbrut,
 Und ihrer Augen stechendes Gefunkel
 Verrät die Gier nach Gold, die Gier nach Blut;
 Doch hält die Wacht, die treue Wacht ein Großer,
 Der Tronjer nicht, ein Anderer ist uns nah,
 Vertraut und fremd zugleich, ein Namenloser,
 Den jeder fühlt und doch keiner sah.
 Wie ruhig gehen seine Atemzüge!
 Er rührt sich nicht, er wartet stumm und still,
 So langsam auch zum Kampfe mit der Lüge
 Die Stunde der Vergeltung dämmern will.¹⁰²⁰

Das deutsche Volk werde sich bald, sich seiner Tradition erinnernd, erheben und Rache an seinem Feind nehmen. Ins Auge sticht auch hier wieder der Gegensatz zwischen der „deutschen Seele“ und der „Lügenbrut“ mit ihrer „Gier nach Gold und Blut“; erneut bedient Eckarts Wortwahl die etablierten antisemitischen Klischees.

Unter dem Titel *Ein neuer Weltkrieg in Sicht!* veröffentlichte Eckart 1922 einen Artikel im *Völkischen Beobachter*, in dem er die nahe Zukunft aus seiner Sicht schildert. Die Essenz dieses Artikels lautet:

Israel steht unmittelbar vor seinem uralten Ziel: noch etliche Monate, und der jüdische Bolschewismus wird den einzigen Widerstand, der sich dem ‚Volk Gottes‘ auf seinem Weg zur (gesetzlosen) Weltherrschaft entgegenstemmen könnte, die deutsche Nationalkraft, vernichtet haben!¹⁰²¹

Die letzte Bastion der Menschheit gegen die Juden drohe demnach zu fallen. Die aktuelle Situation beschreibt Eckart in Anlehnung an ein Zitat von Thomas von Aquin: „Das russische Schiff ist bereits versenkt, das deutsche nach allen Regeln der Kunst angebohrt; hörbar für jeden, der nicht ganz von Gott, und zwar, verlassen ist, braust schon die rote Flut durch die Kielräume.“¹⁰²²

Eines schönen Tages wird er dann da sein, der Kommunismus, aber nicht der, welcher sagt: ‚Was mein ist, ist auch dein‘, sondern der, wel-

¹⁰²⁰ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 152 f.

¹⁰²¹ Eckart, Dietrich (1922): Ein neuer Weltkrieg in Sicht!, in: *Völkischer Beobachter*. 17. 5. 1922 (39). S. 1.

¹⁰²² Eckart, Dietrich (1921): Gebt uns den Barabas!, in: *Völkischer Beobachter*. 14. 9. 1921 (70/73). S. 1.

cher kreischt: ‚Was dein ist, ist mein!‘ Und wie Rußland, wird auch Deutschland zu einem einzigen Leichenfeld werden.¹⁰²³

Um dies zu verhindern, müsse der Glaube der Deutschen neu erweckt werden, dass es Höheres gebe als Besitz und Behagen. „Erst dann wird wahrer Besitz und wahres Behagen den tätigen Menschen von selbst in den Schoß fallen. Alles andere ist Lüge, ist Wahnsinn. Judentum ist es!“¹⁰²⁴ Damit hat Eckart erneut das bekannte Bild entworfen, wonach auf der einen Seite die christlichen Deutschen, auf der anderen aber die Juden stehen: „Feinde des Christentums. Nichts anderes ist die treibende Kraft, von jeher. Und darum gibt es für uns nur eine Losung: Christ gegen Antichrist.“¹⁰²⁵ Der Weg, der nach Eckart nun zu gehen ist – vom unterdrückten und besiegt Volk zum Retter der Menschheit –, wird ebenso in folgenden Ausschnitten aus seinem Schaffen vorgezeichnet:

O Vaterland
Entthronte Königin im Bettlerkleide,
Verhöhnt, bespien von Haß und Unverstand,
Verächtlich jetzt sogar dem Sklaven Neide,
Herabgewürdigt wie zur feilsten Dirne,
Im Winkel, unter Fäulnis hingerafft – [...]

Das oben beschriebene Bild von Deutschland als entthronter Königin taucht hier erneut auf.

Wir irrten lange durch die dunklen Tage,
Einander fremd geworden, wie verwehrt,
Verzweifelt, sinnlos, weder Zorn noch Klage,
Kein Trotz, kein Gram, kein Fluch und kein Gebet.
Wir gingen lange so als wie im Traum,
Wir lebten kaum, [...]

In diesen Versen spiegelt sich der Zustand wider, in dem sich das deutsche Volk während der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg befindet. Es ist nämlich im Traum der diesseitigen Welt befangen, aus welchem es erweckt werden muss. Also wird im Folgenden die Rettung verkündet:

Wir retten dich! Das Banner aufgenommen,
Empor zum Licht, so frei, wie’s nie geschah!
Noch zögern viele – will! Sie werden kommen;
Noch grollen viele – will! Und sie sind da.
Kein Schwur und kein Verbrechen! Wollen, wollen!
Wie wollen, es geschieht, es ist geschehen!
Der Gott in uns zeigt uns, was wir sollen;

¹⁰²³ Eckart, Dietrich (1921): Vor dem Glockenschlag Zwölf, in: *Völkischer Beobachter*. 11. 8. 1921 (64). S. 1.

¹⁰²⁴ *ibid.*

¹⁰²⁵ Eckart, Dietrich (1919): *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht*. Jahrgang 1919. S. 20.

Und was wir sollen, muß und wird auch gehen!
Zum Sturm, zum Sieg! Die alten Adler schweben,
Judas erbleicht, er wankt, er stürzt, er fällt!
Frei ist das Reich, das Vaterland, das Leben,
Und frei – die Welt!¹⁰²⁶

Mit dem nun wieder gefundenen *Gott in uns* sei es also möglich, das Vaterland und damit sogar die ganze Welt von den Juden zu befreien. *Gott in uns* dient hier erneut als eine Art Wegweiser: Das deutsche Volk befinde sich auf einer göttlichen Mission, die es erkenne, sobald es sich nach innen kehre. Die Mission aber bestehe in nichts weniger, als der Rettung der gesamten Menschheit. In die gleiche Richtung geht eine Aussage der Figur des Kaisers in *Heinrich der Hohenstaufe*.

Nach Eckart hängt alles von denjenigen ab, die künftig das Ruder der Politik in der Hand halten werden; sie entschieden darüber, „ob das deutsche Volk die ‚Schlacht auf den Katalaunischen Felder‘ schlagen muss, einer gegen Tausend, oder ob es ohne diesen Verzweifelungskampf in sich selber gesundet“.¹⁰²⁷ Auch hier lässt sich die Dualität, die er immer wieder beschwört, herauslesen: Das deutsche Volk sei auf dem Weg zum Licht, habe den Drang, sich „der Gottheit zu nähern“ – seine Aufgabe sei es, die Welt von der Führung der Juden, einem „Gauervolk“, zu befreien. Die *Schlacht auf den Katalaunischen Feldern* gilt Eckart überdies als die ultimative Konfrontation des Guten gegen das Böse. Sollte sich jedoch das deutsche Volk seiner Gotteskindschaft wieder bewusst werden, werde diese Schlacht nicht nötig sein.

Die Zukunft ist also für Eckart geprägt von der drohenden endgültigen Schlacht zwischen dem deutschen Volk und den Juden, die in der einen oder anderen Form stattfinden muss. Sollte diese Schlacht nicht gewonnen werden, so bedeutete dies den Untergang der gesamten Menschheit. Eckart glaubt an Gottes Hilfe für die Deutschen in diesem Krieg, wie folgender Ausschnitt aus *Heinrich der Hohenstaufe* zeigt, der Parallelen zum Vaterunser aufweist:

Vater im Himmel, sie sehen zu dir alle,
[...]
Hoch über dir, in ewiger Stille,
Steht das Gesetz, das du selber dir schufst.
Nichts wird vollendet, und nichts wird begonnen
Ohne das eherne Muß dieser Pflicht;
[...]
Ihm das da lautet: Ordnung und Recht.
Vater im Himmel, entschlossen zum Tode,
Stehn wir vor dir. O antworte nun!

¹⁰²⁶ Die drei Passagen von *O Vaterland* sind zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 150.

¹⁰²⁷ „Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern“: S. 95.

Ist noch ein Volk, das dem hehren Gebote
Redlicher dient, als wir Deutschen es tun?
Gibt es ein solches? Dann, Ewiger, sende
Schicksalsgewaltig ihm Lorbeer und Sieg!
Vater, du lächelst? O Glück ohne Ende!
Auf und hinein in den heiligen Krieg!¹⁰²⁸

Folgende Elemente bestimmen die Zukunft, wie sie von Eckart gesehen wird. Zunächst sei der Erste Weltkrieg ein Religionskrieg gewesen, der, obwohl die Waffen schweigen, immer noch andauert. Sollte dieser Krieg wieder aufbrechen, werde er zum finalen Kampf des Lichts gegen die Finsternis. Das deutsche Volk müsse, von Gott geschützt, diesen Kampf für die gesamte Menschheit gewinnen. Denn die Deutschen seien das letzte Hindernis zwischen dem Juden und der Weltherrschaft.

Abschließend ist noch zu erwähnen, dass Eckart auf die Ankunft eines Helden wartet, der diesen Krieg beginnen soll. Ihn beschreibt Eckart im letzten Abschnitt seines Gedichts *Geduld*:

Er rührt sich nicht, er wartet stumm und still,
So langsam auch zum Kampfe mit der Lüge
Die Stunde der Vergeltung dämmern will.
Er wartet still, der Held, auf den wir bauen;
Nur manchmal flirrt das Schwert an seinem Gurt,
Dann faucht und heult es ringsherum voller Grauen,
Das Heunenvolk, der Hölle Ausgeburd.
Er wartet stumm, vor Augen nur das eine:
Die hundertfach an uns begangenen Schuld –
Schon ist's, als käm's herauf mit hellem Scheine...
Geduld! Geduld!¹⁰²⁹

Das Wohlergehen des deutschen Volkes ist somit für Eckart untrennbar mit dem Führergedanken verbunden, der hier deutlich zu erkennen ist.

Adolf Hitler

Die Zukunft wird von Hitler wesentlich als eine Projektion des immerwährenden Kampfes zwischen der „arischen Menschheit“ und dem „ewigen Juden“ aufgefasst. Er sieht die Welt allerdings einer großen Umwälzung entgegen steuern.¹⁰³⁰ Daher müsse die nationalsozialistische Bewegung dafür sorgen, dass in Deutschland „der tödliche Gegner erkannt und der Kampf gegen ihn als Zeichen einer lichtereren Zeit auch den anderen Völ-

¹⁰²⁸ „Heinrich der Hohenstaufe“: S. 98. Eckart bezeichnet die Juden an anderer Stelle als „Widersacher der Ordnung und des Rechts“ und als deren „Todfeind“ – cf. „Das Judentum in und außer uns“: S. 96.

¹⁰²⁹ zitiert nach: „Ein Vermächtnis“: S. 153.

¹⁰³⁰ cf. „Mein Kampf“: S. 475.

kern den Weg weisen möge zum Heil einer ringenden arischen Menschheit“.¹⁰³¹ Andernfalls schlieÙe das Pendel „zum Nutzen des ewigen Juden aus“.¹⁰³² Dass dieser Kampf unbedingt nötig sei und bald heraufkomme, begründet Hitler folgendermaßen:

Unser deutsches Volkstum beruht leider nicht mehr auf einem einheitlichen rassischen Kern. Der Prozess der Verschmelzung der verschiedenen Urbestandteile ist noch nicht so weit fortgeschritten, daß man von einer dadurch neugebildeten Rasse sprechen könnte. [... Im Gegenteil:] Die blutsmäßigen Vergiftungen, die unseren Volkskörper, besonders seit dem Dreißigjährigen Kriege, trafen, führten nicht nur zu einer Zersetzung unseres Blutes, sondern auch zu einer solchen unserer Seele.¹⁰³³

Diese Vermischung des Blutes habe das deutsche Volk um die Weltherrschaft gebracht. Hätte es „in seiner geschichtlichen Entwicklung jene herdenmäßige Einheit besessen, wie sie anderen Völkern zugute kam, dann würde das Deutsche Reich heute wohl Herrin des Erdballs sein“.¹⁰³⁴ Folglich sei die Reinheit der Rasse und somit die Vernichtung der Juden die Voraussetzung für die Weltherrschaft des Deutschen Reiches. Um zu siegen, müsse der Arier den Juden vernichten.

Hitler ist bereit, ja begierig, diesen Kampf aufzunehmen, denn er hat „die Überzeugung und das sichere Gefühl“, dass er von „der Vorsehung zur Erfüllung seiner Aufgaben bestimmt ist“.¹⁰³⁵ Es werde jedoch kein einfacher Weg, denn man dürfe nicht erwarten, dass „in diesem gewaltigsten Kampf aller Zeiten die Vorsehung den Sieg verschenke“. Der Sieg ist für Hitler also keine Selbstverständlichkeit, er ist dem deutschen Volk nicht notwendig vorbestimmt. Denn „es wird jeder einzelne und jedes Volk gewogen, und was zu leicht befunden wird, muss fallen.“ Er betont aber, dass „ganz gleich was auch kommen möge, weder Zeit noch Waffengewalt die deutsche Nation besiegen werden“.¹⁰³⁶ Da „der Allmächtige der gerechte Richter sein wird“, sei es die Aufgabe der Deutschen,

[ihre] Pflicht so zu erfüllen, daß wir vor ihm, als dem Schöpfer aller Welten, nach dem von ihm gegebenen Gesetz des Kampfes um das Dasein zu bestehen vermögen, daß wir, ohne jemals zu verzagen, kein Leben schonen und keine Arbeit scheuen, um das Leben unseres Volkes für die Zukunft zu erhalten.¹⁰³⁷

Die Zukunft des deutschen Volkes hänge also allein von diesem Kampf ab. Hitler baut auf Gottes Unterstützung, denn er sei sich sicher, dass Gott „67 Millionen Deutsche nicht verlassen wird, die so hart dafür gearbeitet haben, ihre rechtmäßige Stellung in der Welt

¹⁰³¹ „Mein Kampf“: S. 724 f.

¹⁰³² *ibid.* S. 475.

¹⁰³³ *ibid.* S. 436 f.

¹⁰³⁴ *ibid.* S. 437 f.

¹⁰³⁵ Rede vom 7. September 1932 in München. Zitiert nach: „Domarus“: S. 135.

¹⁰³⁶ Proklamation vom 30. Januar 1943. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1978.

¹⁰³⁷ Rede vom 28. März 1936 in Köln. Zitiert nach: „Domarus“: S. 615.

wiederzugewinnen“.¹⁰³⁸ Sollte der Kampf gewonnen werden, so dürfe „die größte Völkergefahr als für die gesamte Welt gebrochen gelten“.¹⁰³⁹ Erneut betont Hitler damit, dass der Krieg also nicht nur für das deutsche Volk, sondern für die gesamte Welt geführt werden müsse.

Die Aufnahme des Kampfes gegen die Juden sei die alles entscheidende Bedingung für das Heil der arischen Menschheit. Zunächst müsse er im Inneren begonnen werden, denn sobald „auch nur der Schatten einer Niederlage über ein im Inneren nicht von Feinden freies Volk streicht, wird dessen Widerstandskraft zerbrechen und der Gegner endgültig Sieger werden“.¹⁰⁴⁰ Seien die Gegner im Inneren jedoch einmal besiegt, so könne Deutschland nicht mehr aufgehalten werden: „Ein Deutschland, von den Todfeinden seines Daseins und seiner Zukunft erlöst, besäße Kräfte, die keine Welt mehr abzuwürgen vermöchte.“¹⁰⁴¹ Er beschwört im Anschluss die sogenannte Dolchstoß-Legende, der zufolge das deutsche Heer im Felde unbesiegt geblieben ist: „Niemals sind wir in unserer Geschichte durch die Kraft unserer Gegner besiegt worden, sondern immer nur durch unsere eigenen Laster und durch die Feinde in unserem eigenen Lager.“¹⁰⁴² Gelänge es also, die Feinde des deutschen Volkes zu besiegen, so werde im Laufe der Zeit „die Macht der jüdischen Weltkoalition zerbrochen und zerschlagen werden und die um ihre Freiheit, das Leben und das tägliche Brot ringende Menschheit sich in diesem Kampf den endgültigen Sieg erkämpfen“.¹⁰⁴³

Wie bereits angedeutet, stellt Hitler seine eigene Person als einen wesentlichen Teil von Gottes Plan dar:

Ich habe ein Recht zu glauben, dass mich die Vorsehung bestimmt hat, diese Aufgabe zu erfüllen, denn ohne ihre Gnade hätte ich nicht als unbekannter Mann den Weg [...] antreten können durch alle Hindernisse und Anschläge hindurch zur Übernahme der Macht.¹⁰⁴⁴

Die Vorsehung also habe ihn auserkoren und geführt; somit besteht ein direkter Zusammenhang zwischen dem möglichen Sieg und der Person Hitlers. Damit der Kampf jedoch nicht verloren werde – was Hitler, wie gezeigt, absolut nicht ausschließt –, müsse man zuerst die Menschen aufwecken,

¹⁰³⁸ Gespräch mit einem englischen Journalisten. Zitiert nach: „Domarus“: S. 17.

¹⁰³⁹ „Mein Kampf“: S. 703.

¹⁰⁴⁰ *ibid.* S. 775. Dieser Satz steht zwar in der dortigen Passage im Zusammenhang mit dem Marxismus und dem deutschen Widerstand im Ruhrgebiet gegen die Franzosen 1923, er scheint jedoch ebenso auf die Juden übertragbar zu sein.

¹⁰⁴¹ *ibid.*

¹⁰⁴² *ibid.*

¹⁰⁴³ Proklamation vom 24. Februar 1943. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1991.

¹⁰⁴⁴ *ibid.*

um ihnen den Blick zu öffnen für das Schicksal, das uns in der Gegenwart und unseren Kindern in der Zukunft – und darüber hinaus allen europäischen Völkern – drohen würde, wenn es nicht gelänge, den teuflischen Plan der jüdischen Weltverbrecher zum Scheitern zu bringen.¹⁰⁴⁵

Sollte nämlich das deutsche Volk und sein Staat „das Opfer dieser blut- und geldgierigen jüdischen Völkertyrannen“ werden, so sinke „die ganze deutsche Erde in die Umstrickung dieses Polypen“.¹⁰⁴⁶ In einer Rede am 30. Mai 1942 in Berlin drückt es Hitler noch deutlicher aus:

Wenn dieser Gegner siegen würde, dann würde unser deutsches Volk ausgerottet werden. Asiatische Barbarei würde sich in Europa hineinpflanzen. Die deutsche Frau würde das Freiwild von diesen Bestien sein. Die Intelligenz würde abgeschlachtet. Was irgendwie bei uns die Charakterzüge eines höheren Menschentums trägt, das würde ausgerottet und vernichtet.¹⁰⁴⁷

Aus diesem Grund bleibe nichts als der Kampf übrig. Dies ist zentral für Hitlers Konzeption der Zukunft. Er beschreibt in der angeführten Rede wiederum, wie die Welt aussehen würde, sollte Deutschland den Kampf verlieren: Es wäre eine „verbastardierte“ und „vernegerte“ Welt, in der „alle Begriffe des menschlich Schönen und Erhabenen sowie alle Vorstellungen einer idealisierten Zukunft unseres Menschentums für immer verloren“ wären.¹⁰⁴⁸

Trotz der möglichen Niederlage ist Hitler davon überzeugt, dass der Kampf gegen die Juden „mit dem Sieg derer beendet wird, die den Sieg auch verdienen, durch ihren Kampf, durch ihre Opfer und ihren Einsatz, durch ihre Beharrlichkeit und Entschlossenheit, durch ihren Glauben und die großen Ideale, die sie beseelen“.¹⁰⁴⁹ Dagegen werde die Vorsehung nicht jene siegen lassen, „die nur für die Herrschaft ihres Goldes das Blut von Menschen zu vergießen gewillt sind“.¹⁰⁵⁰ In dieser Überzeugung ruft er dazu auf, „mit der tiefsten Gottgläubigkeit in die Zukunft“ zu gehen. Denn „wäre das, was wir erreichten, möglich gewesen, wenn die Vorsehung uns nicht geholfen hätte?“ Alles Menschenwerk sei doch rasch vergänglich, wenn es nicht gesegnet wäre von der Allmacht – sollte aber die Allmacht einmal „ein Werk segnen, so wie sie unseres gesegnet hat, dann können Menschen es auch nicht mehr zerstören“.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁵ Proklamation vom 24. Februar 1943. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1990.

¹⁰⁴⁶ „Mein Kampf“: S. 703.

¹⁰⁴⁷ Rede vom 30. Mai 1942 in Berlin. Zitiert nach: „Domarus“: S. 1887.

¹⁰⁴⁸ „Mein Kampf“: S. 421.

¹⁰⁴⁹ Rede vom 27. Februar 1932 in Berlin. Zitiert nach: „Domarus“: S. 95.

¹⁰⁵⁰ Rede vom 16. März 1941 in Berlin. Zitiert nach: Heer (1968): S. 377.

¹⁰⁵¹ Rede vom 6. Juni 1937 in Regensburg. Zitiert nach: „Domarus“: S. 700.

Zum Abschluss sei Hitlers, aus dem Kapitel 7.3 bereits bekannter, Aufruf aus *Mein Kampf* zitiert, der beinahe alle im Vorigen untersuchten Elemente seiner Zukunftskonzeption komprimiert enthält:

Für was wir zu kämpfen haben, ist die Sicherung des Bestehens und der Vermehrung unserer Rasse und unseres Volkes, die Ernährung seiner Kinder und Reinhaltung des Blutes, die Freiheit und Unabhängigkeit des Vaterlandes, auf daß unser Volk zur Erfüllung der auch ihm vom Schöpfer des Universums zugewiesenen Mission heranzureifen vermag.¹⁰⁵²

¹⁰⁵² „Mein Kampf“: S. 234.

8. Eckarts Mythos als Essenz der Zeit

Wie konnte es dazu kommen, dass der politische Mythos eines Dichters und Schriftstellers wie Dietrich Eckart, der nur wenige Jahre persönlichen Einfluss auf Adolf Hitler ausübte, eine solche Bedeutung gewann? Um diese Frage zu beantworten, ist es nötig, sich die Eigenschaften und Funktionen des Mythos in Erinnerung zu rufen.

In der Frühzeit der menschlichen Zivilisation war der Mythos wesentlich eine Erzählung, die Verwendung fand, wenn andere Erklärungen für die Welt nicht mehr ausreichten. Oftmals erklärte man sich das Wetter mit einem übernatürlichen Wirken der Götter. Auch den Tod oder andere allgemeine Gefahren schrieb man übernatürlichen Phänomenen zu, ebenso dachte man sich den Jagderfolg als abhängig von der Gunst übergeordneter Mächte. Da der Mensch in dieser Epoche sesshaft wurde, konnte er sich drohenden Gefahren nicht mehr durch bloßes Davonlaufen entziehen, sondern bannte seine Unsicherheit dadurch, dass er sich Geschichten erzählte, die ihm bestimmte Handlungsempfehlungen gaben. Der Mythos wurde so zur Erklärung einer gefährlichen, einer noch unverstandenen Welt.

Dieser Mythos der Frühzeit war eine Geschichte, angefüllt von etwas, das man heute als Magie bezeichnen würde. Sie wurde in dem Moment politisch, als seine Grundfunktion der Welterklärung politisch instrumentalisiert wurde. Seine Funktionen – Sinngebung und Orientierung, Integration, Legitimation – wurden dann von einer politischen Partei oder Organisation als Werkzeug benutzt, um die Menschen von den jeweils eigenen Ideen zu überzeugen. Der politische Mythos war dabei in der Lage, eine einfache und verständliche Erklärung für Ereignisse und Zustände zu liefern, indem er Komplexität abbaute und somit eine Art Navigationshilfe durch die Unwägbarkeiten der Welt bot. Er lieferte Orientierung und verlieh dem großen Weltgeschehen sowie dessen Auswirkungen auf das alltägliche Leben einen Sinn.

Die Geschichten, die der Mythos erzählt, schaffen dabei zu allen Zeiten ein Wir-Gefühl, das zur Integration aller am Mythos teilhabenden Bevölkerungsschichten beiträgt. Er aktiviert den Glauben an eine gemeinsame Geschichte und unter Umständen erzeugt er einen universellen Feind aller Teilnehmer. In diesem Zusammenhang zeigt sich auch seine dritte Funktion, die der Legitimation. Derjenige, welcher der Welt mit einem politischen Mythos Sinn verleiht, will mit ihm nicht nur bestimmte Gruppen in ein Ganzes integrieren oder davon ausschließen. Nein, zwangsläufig muss er immer auch eine Erklärung dafür liefern, wer am geeignetsten ist, die vorherrschenden Probleme der Menschen zu lösen. Das kann

dann eine politische Bewegung, eine Partei oder auch nur eine einzelne Person sein. So wird der politische Mythos zu einer *Legitimationsmaschine* desjenigen, der ihn erzählt.

Der politische Mythos war stets ein ideales Werkzeug zu diesem Zweck, doch speziell war er dies in der Frühphase der klassischen Moderne um das Jahr 1900, die von tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen geprägt war. Die nachhaltige und allgemeine Transformation der Lebenswirklichkeiten ließ die Menschen verängstigt zurück und versetzte viele in einen hilflosen Zustand, der dem ähnelte, in welchem sich die Menschen der Frühzeit befanden, als sie sich den ungezähmten Kräften der Natur gegenüberstehen. Drei Entwicklungen sind für die Epoche der Moderne entscheidend: Erstens ist die Etablierung der neuen Maxime des Wissens zu nennen, die von Max Weber als *Entzauberung der Welt* titulierte wurde. Sie löste die bindenden Kräfte der vorrationalen Erzählungen auf und ersetzte sie durch menschliche Vernunft und Wissenschaft. Die in der Folge einsetzende Intellektualisierung des Zusammenlebens führte zur zweiten großen Veränderung der Zeit. Die familiären Gemeinschaften des 18. Jahrhunderts entwickelten sich zu einer modernen funktionalistischen Gesellschaft. Dieser oftmals als Werteverfall wahrgenommene Prozess mündete in einen chaotischen Zustand fehlender sozialer Normen und Regeln. So entstand eine neue, tief gesplante soziale Ordnung in einer gänzlich rationalisierten Welt. Das Individuum mag zwar von den Fesseln der Unmündigkeit befreit worden sein, es fühlte sich jedoch isoliert und entfremdet zurückgelassen. Es gab keine Grautöne mehr, sondern nur noch Wahr oder Falsch. Das dadurch entstehende Bedürfnis nach Stabilität sehnte sich nach der bekannten, alten Ordnung. Doch es führte, da diese einmal verloren war, zu einer weitverbreiteten Ambivalenz und zu gesteigerter Verunsicherung. Diese Begleiterscheinungen der Moderne waren es, die dazu führten, dass die neuzeitlichen Menschen ähnlich empfänglich für den Mythos wurden, wie ihre Vorfahren der Frühzeit.

Lieferte der Mythos als magische Geschichte in der Frühzeit eine Erklärung für die Gefahren und Unwägbarkeiten der allgemeinen Lebensumstände, so lieferte sein Wiedergänger, der politische Mythos, Antworten auf die Unwägbarkeiten der Moderne. Der politische Mythos war ein äußerst passendes Werkzeug, um unter den neuen, unübersichtlichen politischen Gegebenheiten wieder Klarheit und Einfachheit zu erzeugen, Schwierigkeiten in einfacher Weise zu erklären und eine möglichst simple Lösung für sie anzubieten.

Die Entwicklung des Begriffes der *deutschen Nation* lieferte den wesentlichen Inhalt dieses neuen politischen Mythos. Dabei handelte es sich um die Nutzbarmachung von Ideen und Gedanken, die tief im deutschen Kollektivgedächtnis verwurzelt waren. So schufen die Dichter der Befreiungskriege die Idee eines Zusammenschlusses aller deutschen Nationen zu einem einzelnen Staat, um sich gegen den Aggressor Napoleon zu verteidigen. In diesem

Zusammenhang wurde die später oft bemühte Formulierung von der *deutschen Sendung* erstmals verbreitet. Die mit ihr geknüpfte Verbindung von religiösen Motiven und politischen Ambitionen äußerte sich darin, dass man sich als von Gott beauftragt wählte. Ebenfalls in dieser Zeit wurden Beschreibungen einer spezifischen deutschen Art zu denken und zu handeln popularisiert. Beispielhaft hierfür sind die Konzepte der *deutschen Innerlichkeit* sowie der vermeintlichen *urdeutschen Tugenden*: Mut, Pflichtgefühl, Treue, Gehorsam und Opferbereitschaft.

Im Zentrum des damaligen nationalen Denkens aber stand die Idee von Einheit und Freiheit. Über die folgenden hundert Jahre wandelte sich diese Idee jedoch: Um die Reichsgründung im Jahr 1871 galt es nicht mehr nur, die Freiheit von Fremdherrschaft zu gewährleisten, sondern auch dem Streben nach bürgerlichen Freiheitsrechten Raum zu verschaffen. Nach der Reichsgründung, insbesondere in den Jahren der großen Wende Bismarcks 1878/79, bewegten sich die Forderungen weg von der Freiheit und hin auf die Einheit, im Sinne einer Gleichschaltung aller Lebensbereiche des neuen Deutschen Reiches. Schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde gegen alles vermeintlich Undeutsche ein erheblicher Konformitätsdruck ausgeübt. Und dieser Druck stieg an bis zum Vorabend des Ersten Weltkriegs und erreichte seinen Höhepunkt in den *Ideen von 1914*. Sie lieferten einen Ersatz für die vermeintlich undeutschen Ideale der Französischen Revolution von 1789. So sollte die Ordnung die Freiheit ersetzen und die Gerechtigkeit die Gleichheit. Diese Ideen waren zutiefst antiliberal, antimodern, antiwissenschaftlich und antikapitalistisch.

Im Dunstkreis dieser Ideen und der sich, immer deutlicher, abzeichnenden Niederlage im Ersten Weltkrieg entwickelte Eckart seinen eigenen politischen Mythos. Er griff das oben beschriebene Gefühl einer *Entzauberung der Welt* auf und entwickelte aus ihm eine Kritik am Materialismus und an der Verflachung der Welt. Für Eckart war die alleinige Ausrichtung des modernen Lebens auf materiellen Erfolg und auf Wohlstand verantwortlich für einen allgemeinen geistigen Verfall. In der allgemeinen Gier nach Profit erblickte er den Grund für die Allgegenwärtigkeit von List und Betrug, für die Verlogenheit aller zwischenmenschlichen Beziehungen. Er forderte daher seine Zeitgenossen auf, dem Materiel- len zu entsagen und sich auf Seele und Gefühl zu besinnen. Diese zutiefst antimoderne Sicht der Welt bildete die Grundlage für seinen nationalistischen Antisemitismus.

Die um sich greifende, ganz auf das Diesseits und die Befriedigung weltlicher Bedürfnisse ausgerichtete neue Geisteshaltung war für Eckart genuin jüdisch. Ihr stellte er die seelische Fähigkeit einer ausgeprägten Jenseitsorientierung auf wahrhaftige, weil ewige Werte gegenüber. Als Träger dieser Weltsicht aber galt ihm der Arier und das deutsche

Volk. Für Eckart tobte dieser Kampf zwischen dem jüdischen und arischen Geist in jedem Menschen. Seine deutlichsten Ausprägungen in der Weltgeschichte aber meinte Eckart in der Person des Juden auf der einen Seite und in der des Deutschen auf der anderen zu erkennen. Dabei schien ihm die Fixierung auf Trug und Schein im Juden am sichtbarsten ausgeprägt zu sein und gleichzeitig im deutschen Geist immer weiter zuzunehmen, was er als äußerst bedrohlich für das Heil der gesamten Menschheit erachtete. Eckart wollte daher nicht nur den *jüdisch-materialistischen Geist* an sich bekämpfen, sondern auch seinen größten Förderer, die Juden selbst. Die drohende Niederlage im Ersten Weltkrieg bestätigte Eckart in seiner Weltsicht. Den Grund für den Ausgang des Ersten Weltkriegs sah er im Abfall der Deutschen von ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer die Adaption undeutscher Werte – wie etwa der Demokratie und dem allgemeinen Geschäft der Politik. Sein Ziel wurde es, unter Rückbesinnung auf die deutschen Kerntugenden, Deutschlands verlorene Größe wiederherzustellen.

Um sich diesem Ziel zu nähern, bediente der von Eckart produzierte Mythos geschickt die Bedürfnisse der Menschen in der Moderne. In einer Welt, voll von neuen und schwer verständlichen Herausforderungen, voller Veränderungen, bot er *Sinn und Orientierung* an, wie diese Unwirtlichkeit zu überwinden war. Eckarts Dichtung fügte sich dabei nahtlos in das *Mythengebräu* ein, das sich in Deutschland im Zuge des Ersten Weltkriegs durch die antimoderne Rechte ausbreitete und das von der Forschung mittlerweile gut dokumentiert ist. Eckarts Antisemitismus bediente sich eines alten, tief in der deutschen Mentalität verwurzelten Feindbildes: Die Juden wurden von ihm instrumentalisiert, indem er sie für die Verunsicherung und den bedrohlichen Wandel der Moderne verantwortlich machte. Sein Mythos blieb dabei aber so *integrativ*, dass er nicht nur für Antisemiten Anschluss bot. Seine Kritik am Kapitalismus und der Finanzwirtschaft lieferte Anknüpfungspunkte für alle, die von der Entwicklung der Marktwirtschaft überrollt wurden. Eckarts Ablehnung des vermeintlich undeutschen Geschäfts der Politik und der Demokratie war darüber hinaus für die Mitglieder und Anhänger der alten Eliten äußerst attraktiv. Diese Umstände machten seinen Mythos sowohl für die gesamte nationalsozialistische Bewegung als auch insbesondere für die NSDAP attraktiv, die zunehmend die Rolle einer sogenannten Omnibuspartei übernahm. Eckarts Mythos *legitimierte* die NSDAP als die einzige Partei, die sich für eine erfolgreiche Zukunft Deutschlands einsetze – und er diffamierte gleichzeitig alle anderen politischen Akteure als dem jüdischen Einfluss komplett erlegen.

Es ist jedoch die Bedeutung von Eckarts politischem Mythos für Hitler im Speziellen, die ihn, neben der persönlichen Verbindung der beiden, aus der Masse aller anderen heraushebt, die Einfluss auf Hitlers Gedankenwelt hatten. Beide machten sich für das „wahre,

positive Christentum“ oder auch das „Urchristentum“ stark. Sie verwendeten dabei jeweils eine positive und eine negative Definition „ihres“ Christentums. Die positive Definition bezieht sich sowohl bei Eckart als auch bei Hitler auf eine von Christus persönlich gelehrt Version, die in den Evangelien zum Ausdruck kommt. Die negative Definition „ihres“ Christentums bezieht sich hingegen auf eines, das von den nachträglichen Verfälschungen des Paulus und der Kirche befreit werden muss.

Eine weitere Gemeinsamkeit ist das Bild von der „Göttlichkeit der Seele“ des Ariers respektive des Deutschen. Diese Einzigartigkeit der Seele bildet in den Weltbildern beider die Grundlage für die Fähigkeiten des Ariers. Es ist diese „seelische Eigenart“ des Ariers, die ihm seine außergewöhnlichen Fähigkeiten verleiht, sowohl in Eckarts politischem Mythos als auch in Adolf Hitlers Weltanschauung. In der „Opferbereitschaft“ des Einzelnen für die Gemeinschaft liegt für beide die herausragende Eigenschaft der Deutschen. Eine Fähigkeit, die dem Juden komplett fehlt, da für ihn seine Selbsterhaltung und seine Orientierung an der materiellen Welt an erster Stelle stehen. Außerdem besitzt der Arier, im Gegensatz zum Juden, die einzigartige Fähigkeit zur „Staatenbildung“. Im übermäßigen jüdischen Einfluss auf die Seele des Ariers sehen Eckart und Hitler die größte Gefahr ihrer Zeit, da dadurch eine massive Beeinträchtigung der „seelischen Eigenschaften“ des Ariers bewirkt werde, was deren vollständigen Verlust zur Folge haben könnte. Daher muss nach ihrer Auffassung der Einfluss des Jüdischen auf die Deutschen in allen Bereichen des Lebens drastisch zurückgedrängt werden.

Da der Jude, nach Meinung beider, gegen die „Göttlichkeit“ des Ariers vorgeht, ist ihre Beschreibung des Juden als „Abbild des Teufels“ und „Kind des Teufels“ nur folgerichtig. Des Weiteren titulieren beide den Juden mehrfach als „Antichrist“ und bezeichnen ihn als „nicht menschlich“.

Außerdem betrachteten beide, mit Blick auf die Zukunft, den Konflikt des Juden gegen den Arier als einen „Kampf des Lichtes gegen die Finsternis“. Sowohl für Eckart als auch für Hitler verteidigen die Deutschen, aufgrund der „Göttlichkeit ihrer Seele“ und der Teufelsabkunft des Juden, das „Werk des Herren“. Dieser Kampf reicht damit jedoch weit über eine begrenzte Auseinandersetzung zwischen zwei Völkern hinaus. Aufgrund der prototypischen Eigenschaften der beiden beteiligten Völker gilt er Eckart wie Hitler als ein Kampf um das „Wohl und Wehe“ der gesamten Menschheit.

So wird deutlich, dass Eckart mit seiner Dichtung und seinen weiteren Schriften einen Mythos schuf, der all das repräsentiert, was Hitler ebenfalls denkt. Hitlers Denken bewegte sich in eben diesem Kosmos und er ergriff Eckarts Weltdeutung, die repräsentativ für die

allgemeine Stimmungslage war. Die persönliche Verbindung beider verstärkte dabei lediglich die Empfänglichkeit Hitlers für Eckarts Mythos.

Der Einfluss von Dietrich Eckart auf Adolf Hitler ist, aufgrund ihrer in den wesentlichen Punkten kongruenten Ansichten und ihrer persönlichen Verbindung, deutlich zu erkennen. Daher bestätigen die Ergebnisse dieser Untersuchung die Rolle Eckarts als Hitlers „Mentor“, die in der Forschungsliteratur häufig beschrieben, aber kaum im Detail begründet wird.

Es ist klar, dass nicht nur Eckart Einfluss auf Hitler ausübte. Hitlers Mythos wurde von vielen geschrieben. Eckarts Mythos aber haucht den Schilderungen der Zeit Leben ein und macht sie Hitler verständlich. Erst durch Eckarts Mythos gewinnt das diffuse Weltbild Hitlers Kontur. Es kann prinzipiell nie vollkommen ausgeschlossen werden, dass reine Übereinstimmungen nicht bloß simple Korrelationen darstellen; doch die Tatsache, dass Hitler Eckarts Schriften gelesen hat, sowie die enge persönliche Verbindung der beiden machen eine nachhaltige Beeinflussung Hitlers durch Eckart plausibel, ja äußerst wahrscheinlich. Wer die Anziehungskraft, die die nationalsozialistische Bewegung in Deutschland auszuüben vermochte, verstehen will, muss den Mythos ernst nehmen und Eckart lesen.

Die Lektüre Eckarts lässt einsichtig werden, welche immense Bedeutung der Mythos für die Menschen der Zeit hatte. Sein Mythos ist die Reinform der metaphysisch aufgeladenen Weltsicht des Nationalsozialismus; er bezeugt die beeindruckende Wirkmächtigkeit, welche der Mythos zu jener Zeit hatte. Die Lektüre von *Mein Kampf* ist dagegen zum Verständnis dieser Umstände weniger geeignet, da es bereits zu stark politisch ausgerichtet ist und daher die Anziehungskraft des Mythos nicht mehr ausreichend verständlich werden lässt. Eckarts Mythos besitzt diese Anziehungskraft noch und birgt zugleich die Essenz der nationalsozialistischen Gedankenwelt. Die Behauptung, dass Eckarts Einfluss auf Hitler und die Nationalsozialistische Bewegung aufgrund seines frühen Todes im Jahr 1923 zu vernachlässigen sei, wurde in dieser Arbeit widerlegt: Denn sowohl die persönliche Beziehung zwischen ihnen als auch die Zusammenarbeit beider belegen hinreichend, welchen großen Stellenwert Eckart für die Entwicklung Hitlers hatte.

Zum Status des Mythos in der heutigen Zeit sind die folgenden, abschließenden Punkte zu beachten. Stellt man sich die Frage, ob der Mythos noch Aktualität besitze oder ob er ein Thema der Vergangenheit sei, so muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass die geschilderte Kernfunktion des Mythos stets die gleiche bleibt: Er ist eine Geschichte, die in schweren, unübersichtlichen oder gefährlichen Zeiten einfache Antworten liefert. Ferner ist davon auszugehen, dass wir uns noch heute in der Epoche der Moderne befinden – unab-

hängig davon, ob wir die heutige Zeit als *Zweite Moderne* oder als *Postmoderne* bezeichnen. Grundsätzlich stehen wir jedenfalls noch immer ähnlichen Herausforderungen gegenüber wie die Menschen um das Jahr 1900.

Denn heute werden, ebenso wie damals, breite Bevölkerungsschichten von der immer schneller voranschreitenden Entwicklung aller Lebensbereiche abgehängt, wobei immer weniger Menschen vom Fortschritt profitieren. Genauso lösen sich ehemals dauerhafte Verbindungen und Sicherheiten mehr und mehr auf. Die Sicherheit einer lebenslangen Festanstellung bei ein und derselben Firma, der Rückhalt einer intakten Familie – dergleichen vermissen viele Menschen, weil sie die Vielfalt der Alternativen verunsichert; das Auftreten neuer globaler Bedrohungen, wie Terrorismus und fortschreitende Globalisierung, trägt ebenfalls zu ihrer Verunsicherung bei. Überdies werden politische Entscheidungen immer komplexer und sind darum für die meisten nicht mehr nachzuvollziehen. Auch das verstärkt Verunsicherung und Orientierungslosigkeit, die schließlich in die Ablehnung des politischen Entscheidungsprozesses insgesamt münden und dem Aufstieg neuer politischer Kräfte Vorschub leisten. Unterstützt wird diese Entwicklung durch die politische Agitation und die Diskreditierung von Wissenschafts- und Wirtschaftssystem, sowohl aus dem rechten als auch aus dem linken politischen Lager. Das offensichtliche Fehlen einer Alternative zum Status quo lässt eine gewisse Hoffnungslosigkeit aufkommen, die die Reduktion von Komplexität durch den Mythos immer noch verlockend erscheinen lässt.

Dementsprechend lauert die Gefahr eines antirationalen Mythos noch heute unter der Oberfläche der Öffentlichkeit. Selbstverständlich haben die meisten Menschen heutzutage eine weniger romantische, weniger idealisierende Geisteshaltung – nichtsdestoweniger bereiten die neuen möglichen Krisenherde dem Mythos einen Boden. Daher ist der Mythos heute noch, wenn auch in anderer Form, sehr zu beachten, da er auf diesem Boden jederzeit erneut emporwachsen kann, um aus dem Schatten der Moderne wieder ans Licht zu treten.

9. Bibliographie

Ungedruckte Quellen

Bundesarchiv Koblenz:

BArch NS 26/1307. Brief vom 30. 3. 1919 von Dietrich Eckart an seinen Bruder Wilhelm.

BArch NS 26/1317. Brief vom 26. 8. 1923 von Dietrich Eckart an Max Amann sowie Brief vom 28. 8. 1923 von Eckart an Frau Oberhuber.

BArch NS 26/2180. Dieser Bericht wurde während den Untersuchungen zu einer Strafsache im Mai 1922 angefertigt. Nummeriert. S. 1–9.

BArch NS 26/2180. Vernehmungsprotokoll von Dietrich Eckart nach seiner Festnahme am 15. 11. 1923 in München. Nummeriert. S. 1–10.

Institut für Zeitgeschichte München, Berlin:

IfZArch ED 561. Interview mit Hermann Esser. 6 Bände.

Quellen zu Adolf Hitler

Hitler, Adolf (1942): *Mein Kampf*. Zwei Bände in einem Band. 646.–650. Auflage, ungekürzte Ausgabe. München.

Domarus, Max (1962): *Hitler, Reden und Proklamationen, 1932–1945*. Würzburg.

Hitler, Adolf (1980): *Monologe im Führerhauptquartier. 1941–1944. Die Aufzeichnungen Heinrich Heims; Jochmann, Werner (Hg.)*. Hamburg.

Hitler, Adolf (1980): *Sämtliche Aufzeichnungen. 1905–1924; Jäckel, Eberhard; Kuhn, Axel (Hg.)*. Stuttgart.

Hitler, Adolf (1994): *Reden, Schriften, Anordnungen. Februar 1925 bis Januar 1933. Zwischen den Reichstagswahlen: Juli 1928 – September 1930; Teil 1. Juli 1928 – Februar 1929. Bd. 3,1*. München.

Quellen zu Dietrich Eckart

Auf gut deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht. Jahrgänge 1919–1921. München.

Eckart, Dietrich (1895): *Tannhäuser auf Urlaub. Ein Sommermärchen*. Leipzig.

- Eckart, Dietrich (1904): Der Froschkönig. Romantische Komödie in 3 Aufzügen. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1904): Familienväter. Tragische Komödie in 3 Aufzügen. Leipzig-Berlin.
- Eckart, Dietrich (1907): Der Erbgraf. Schauspiel in 3 Aufzügen. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1909): Ein Kerl der spekuliert. Komödie in 3 Aufzügen. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1910): Ein x-beliebiger Mensch. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1912): Henrik Ibsens Peer Gynt. In freier Übertragung für die Bühne. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1914): Ipsen, Peer Gynt, der große Krumme und ich. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1915): Abermals vor der Höhle des Großen Krummen. Berlin.
- Eckart, Dietrich (1915): Heinrich der Hohenstaufe. Deutsche Historie in vier Vorgängen. Berlin-Steglitz.
- Eckart, Dietrich (1918): Lorenzaccio. Tragödie in 5 Aufzügen. München.
- Eckart, Dietrich (1918): Männer. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 7. 12. 1918 (1). S. 1–3.
- Eckart, Dietrich (1918): Merkmale der Zeit. In: *Deutsches Volkstum* 20 (4–7). S. 120–121, S. 154–160. S.180–185, 214–219.
- Eckart, Dietrich (1919): Das ist der Jude! Laienpredigt über Juden- und Christentum. München.
- Eckart, Dietrich (1919): Das Judentum in und außer uns. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 10. 1. 1919 (2). S. 28–32.
- Eckart, Dietrich (1919): Parlamentarier. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 13. 6. 1919 (17/18). S. 257 f.
- Eckart, Dietrich (1919): Luther und der Zins. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 5. 7. 1919 (19/20). S. 290–297.
- Eckart, Dietrich (1919): Feuerjo. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 1, 30. 12. 1919 (44/45). S. 677.
- Eckart, Dietrich (1920): Die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern. In: *Auf gut Deutsch. Wochenzeitschrift für Ordnung und Recht* 2, 20. 2. 1920 (6). S. 81–95.
- Eckart, Dietrich (1919): Einführung in Ibsens „Peer Gynt“ und in Griegs Musik zu der Dichtung. Wolfratshausen b. München.
- Eckart, Dietrich (1921): Totengräber Rußlands. Zeichnungen von Otto v. Kursell. Verse von Dietrich Eckart. München.
- Eckart, Dietrich (1925): Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir München.

Eckart, Dietrich (1928): Dietrich Eckart. Ein Vermächtnis. Herausgegeben und eingeleitet von Alfred Rosenberg; Rosenberg, Alfred (Hg.). München.

Ibsen, Henrik (1916): Peer Gynt. In freier Übertragung für die deutsche Bühne eingerichtet, mit Vorwort und Richtlinien; Eckart, Dietrich (Hg.), München.

Völkischer Beobachter. Jahrgang 1921, München.

Völkischer Beobachter. Jahrgang 1922, München.

Literatur

Die Heilige Schrift. Aus dem Grundtext übersetzt. Revidierte Elberfelder Bibel (1986). Wuppertal.

Die Julitage des deutschen Liberalismus (1879). In: *Die Grenzboten* 38 (3). S. 124–128.

Armstrong, Karen (2005): Eine kurze Geschichte des Mythos. Berlin.

Andres, Stefan (1965): Mythos und Dichtung. In: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 11–25.

Arndt, Ernst Moritz (Hg.) (1818): Gedichte. Frankfurt am Main.

Arndt, Ernst Moritz (1818): Zur Feier des 18. Oktober. In: Ernst Moritz Arndt (Hg.): Gedichte. Bd. 2. Frankfurt am Main. S. 254–257.

Arndt, Ernst Moritz (1912): Vaterlandslied. In: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Bd. 1. Berlin. S. 100–101.

Arndt, Ernst Moritz (1912): Geist der Zeit. Zweiter Teil. In: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Bd. 7. Berlin.

Arndt, Ernst Moritz (1912): Kurzer Katechismus für teutsche Soldaten. In: August Leffson und Wilhelm Steffens (Hg.): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Bd. 10. Berlin. S. 113–129.

Assmann, Jan (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

Assmann, Jan (1992): Frühe Formen politischer Mythomotorik. In: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 39–61.

Auerbach, Hellmuth (1977): Hitlers politische Lehrjahre und die Münchner Gesellschaft 1919–1923. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 25 (1). S. 1–45.

Bärsch, Claus-Ekkehard (2002): Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension in der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München.

- Baleanu, Avram Andrei (1999): Der ewige Jude. In: Julius H. Schoeps und Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen. Augsburg. S. 96–102.
- Barth, Hans (1959): Masse und Mythos. Hamburg.
- Barai, Avram (1999): Der Kapitalist. In: Julius H. Schoeps und Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen. Augsburg. S. 265–272.
- Baumann, Zygmunt (1992): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg.
- Becker, Frank (2005): Begriff und Bedeutung des politischen Mythos. In: Barbara Sollberg-Rillinger (Hg.): Was heißt Kulturgeschichte des politischen. Berlin. S. 129–148.
- Becker, Paul Wilhelm (1969): Der Dramatiker Dietrich Eckart. Ein Beitrag zur Dramatik des Dritten Reiches. Köln.
- Behrens, Mathias (1997): „Politische Religion“ – eine Religion? Bemerkungen zum Religionsbegriff. In: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 249–269.
- Baleanu, Avram Andrei (1999): Der ewige Jude. In: Julius H. Schoeps und Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen. Augsburg S. 96–102.
- Beßlich, Barbara (2000): Wege in den „Kulturkrieg“. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914. Darmstadt.
- Bizeul, Yves (Hg.) (2000): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin.
- Bizeul, Yves (2000): Theorien der politischen Mythen und Rituale. In: Yves Bizeul (Hg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin. S. 15–39.
- Bizeul, Yves (2006a): Politische Mythen. In: Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn (Hg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg. S. 3–14.
- Bizeul, Yves (2006b): Politische Mythen, Ideologie und Utopie. Ein Definitionsversuch. In: Peter Teppe und Thorsten Bachmann (Hg.): Mythos No. 2. Politische Mythen. Würzburg. S. 10–29.
- Blumenberg, Hans (1979): Arbeit am Mythos. Frankfurt am Main.
- Blumenberg, Hans (2014): Präfiguration, Arbeit am politischen Mythos. Berlin.
- Borchmeyer, Dieter (Hg.) (1987): Wege des Mythos in die Moderne. München.
- Brackert, Helmut (1971): Nibelungenlied und Nationalgedanke. Zur Geschichte einer deutschen Ideologie; in Ursula Henning und Herbert Kolb *Mediaevalia litteraria*. Festschrift für Helmut de Boor. München. S. 343–364.
- Brentjes, Burchard (1997): Der Mythos vom Dritten Reich. Drei Jahrtausende Sehnsucht nach Erlösung. Hannover.

- Breuer, Stefan (1999): Grundpositionen der deutschen Rechten. 1871 – 1945. Tübingen.
- Breuer, Stefan (2008): Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt.
- Brockhaus. Die Enzyklopädie (1998). 24 Bände. Leipzig.
- Bronder, Dietrich Karl Heinz (1964): Bevor Hitler kam. Hannover.
- Broszat (1969): Der Nationalsozialismus. Weltanschauung, Programm und Wirklichkeit. Stuttgart.
- Bruendel, Steffen (2003): Volksgemeinschaft oder Volksstaat. Die „Ideen von 1914“ und die Neuordnung Deutschlands im Ersten Weltkrieg. Berlin.
- Bullock, Allen (1960): Hitler. Eine Studie über Tyrannei. Düsseldorf.
- Campbell Joseph (1994): Die Kraft der Mythen. Bilder der Seele im Leben des Menschen. Zürich.
- Cassirer, Ernst (1925): Philosophie der symbolischen Formen. Das mythische Denken. Bd. 2. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1978): Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens. Zürich.
- Cohn, Norman (1969): Die Protokolle der Weisen von Zion. Der Mythos von der jüdischen Weltverschwörung. Köln, Berlin.
- Conrad, Michael Georg (1917): Dietrich Eckart. In: *Deutsches Volkstum* 19 (1). S. 62–65.
- Conter, Claude D. (2006): Der Mythos als Instrument der Politikvermittlung. In: Sylvio Vietta und Herbert Uerlings (Hg.): Mythos und Moderne. München. S. 79–102.
- Dann, Otto (1996): Nation und Nationalismus in Deutschland. 1770–1990. München.
- Dietrich, Otto (1955): 12 Jahre mit Hitler. München.
- Dörner, Andreas (1995): Politischer Mythos und symbolische Politik. Opladen.
- Dresler, Adolf (1938): Dietrich Eckart. München.
- Durkheim, Emile (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Frankfurt am Main.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000): Die Vielfalt der Moderne. Weilerswist.
- Ellwood, Robert (1999): The Politics of Myth. New York.
- Elster, Hans Martin (1933): Dietrich Eckart. Der deutsche Dichter und Vorkämpfer des Nationalsozialismus. Berlin.
- Engelman, Ralph M. (1971): Dietrich Eckart and the genesis of Nazism. Ann Arbor / Michigan.
- Erdmann, Karl Dietrich (1980): Der Erste Weltkrieg. Stuttgart.

- Esh, Samuel (1964): Eine neue literarische Quelle Hitlers? In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* (15). S. 487–493.
- Eucken, Rudolf (1914): Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart.
- Euringer, Richard (1935): Dietrich Eckart. Leben eines deutschen Dichters. Hamburg.
- Faude, Michael (2007): Die deutsche Freiheit. Vorprägungen faschistischer Mentalität 1763–1890. Berlin.
- Feder, Gottfried (1932): Das Programm der NSDAP und seine weltanschaulichen Grundgedanken. München.
- Fest, Joachim (1964): Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft. München.
- Fest, Joachim (1973): Hitler. Eine Biographie, Frankfurt am Main.
- Fichte, Johann Gottlieb (1808): Reden an die deutsche Nation. Berlin.
- Flasch, Kurt (2000): Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Berlin.
- Fleischer, Oskar (1915): Vom Kriege gegen die deutsche Kultur. Frankfurt am Main.
- Flood, Christopher G. (1996): Political Myth. New York.
- Frank, Manfred (1982): Der kommende Gott. I. Teil. Frankfurt am Main.
- Frank, Manfred (1988): Der kommende Gott. II. Teil. Frankfurt am Main.
- Franz-Willing, Georg (1974): Die Hitlerbewegung. Ursprung der Hitlerbewegung 1919–1922. Bd. 1. Preußisch Oldendorf.
- Franz-Willing, Georg (1975): Die Hitlerbewegung. Krisenjahr der Hitlerbewegung 1923. Bd. 2. Preussisch Oldendorf.
- Franz-Willing, Georg (2001): Die Hitlerbewegung 1925 bis 1934. Preussisch Oldendorf.
- Fricke, Herbert; Göpfert, Herbert G. (Hg.) (1987): Friedrich Schiller. Sämtliche Werke. München.
- Fuhrmann, Manfred (Hg.) (1971): Terror und Spiel. München.
- Gentile, Emilio (2000): Die Sakralisierung der Politik. In: Hans Maier (Hg.): Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt am Main. S. 166–182.
- Geyer, Carl-Friedrich (1996): Mythos: Formen, Beispiele, Deutungen. München.
- Giddens, Anthony (1997): Konsequenzen der Moderne. Frankfurt am Main.
- Glunz, Claudia; Schneider, Thomas F. (Hg.) (2015): Dichtung und Wahrheit. Literarische Kriegsverarbeitung vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Göttingen.

- Görlitz, Walter; Quint, Herbert A. (1952): Adolf Hitler. Eine Biographie, Stuttgart.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1960): Poetische Werke. Bd. 1. Berlin.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (1997): Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus. Graz.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (2009): Im Schatten der Schwarzen Sonne. Arische Kulte, esoterischer Nationalsozialismus und die Politik der Abgrenzung. Wiesbaden.
- Grabner-Haider, Anton (2007): Hitlers mythische Religion. Theologische Denklinien und NS-Ideologie. Wien.
- Grebing, Helga (1959): Der Nationalsozialismus. Ursprung und Wesen. München.
- Grotthuss, Jeannot Emile von (1913): Wie wir feiern. In: *Der Türmer: deutsche Monatshefte* 15 (2). S. 68–86.
- Grün, Wilhelm (1941): Dietrich Eckart als Publizist. München.
- Grosshans, Henry (1972): In Munich with Dietrich Eckart. In: *Washington State University Research studies* 40 (1). S. 22–33.
- Gugenberger, Eduard (2001): Hitlers Visionäre. Die okkulten Wegbereiter des Dritten Reiches. Wien.
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main.
- Hanisch, Lars (2013): Das Unbehagen der Entzauberung. Würzburg.
- Harth, Dietrich (1992): Revolution und Mythos. In: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 9–35.
- Harth, Dietrich; Assmann, Jan (Hg.) (1992): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main.
- Hartmann, Christian; Vordermayer, Thomas; Plöckinger, Othmar; Töppel, Roman (2016): Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition. Eine Abrechnung. Bd. 1. München.
- Hartmann, Christian; Vordermayer, Thomas; Plöckinger, Othmar; Töppel, Roman (2016): Hitler, Mein Kampf. Eine kritische Edition. Die nationalsozialistische Bewegung. Bd. 2. München.
- Heer, Friedrich (1968): Der Glaube des Adolf Hitler. Anatomie einer politischen Religiosität. München.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1907): Phänomenologie des Geistes. Leipzig.
- Heiden, Konrad (1933): Geschichte des Nationalsozialismus. Die Karriere einer Idee. Berlin.
- Heiden, Konrad (1934): Geburt des dritten Reiches. Die Geschichte des Nationalsozialismus. Zürich.
- Heiden, Konrad (1936): Adolf Hitler. Eine Biographie. Zürich.

- Hein-Kircher, Heidi (2006): Überlegungen zu einer Typologisierung von politischen Mythen aus histographischer Sicht – ein Versuch. In: Heidi Hein-Kircher und Hans Henning Hahn (Hg.): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg. S. 407–424.
- Hein-Kircher, Heidi (2009): Zur Definition, Vermittlung Und Funktion von politischen Mythen. In: Landesverband Lippe (Hg.): 2000 Jahre Varusschlacht. Mythos. Bd. 3. Darmstadt. S. 148–154.
- Hein-Kircher, Heidi; Hahn, Hans Henning (Hg.) (2006): Politische Mythen im 19. und 20. Jahrhundert in Mittel- und Osteuropa. Marburg.
- Hesemann, Michael (2004): Hitlers Religion. Die fatale Heilslehre des Nationalsozialismus München.
- Hoffmann, Kurt (Hg.) (1965): Die Wirklichkeit des Mythos. München.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor (1947): Dialektik der Aufklärung. Amsterdam.
- Hosking, Geoffrey; Schöpflin, George (Hg.) (1997): Myths and Nationhood. New York.
- Hübner, Kurt (2010): Die Wahrheit des Mythos. Leipzig.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1815): Werke. Bd. 2. Leipzig.
- Jaspers, Karl (1965): Mythos und Philosophie. In: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 53–65.
- Jäckel, Eberhard (1983): Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft Stuttgart.
- Jeismann, Michael (1992): Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918. Stuttgart.
- Joachimsthaler, Anton (2003): Hitlers Liste. Ein Dokument persönlicher Beziehungen. München.
- Johnston, Otto W. (1990): Der deutsche Nationalmythos. Ursprung eines politischen Programms. Stuttgart.
- Jöst, Erhard (2015): Opfertod fürs Vaterland. Der literarische Agitator Theodor Körner. In: Claudia Glunz und Thomas F. Schneider (Hg.): Dichtung und Wahrheit. Literarische Kriegsverarbeitung vom 17. bis zum 20. Jahrhundert. Göttingen. S. 7–40.
- Jünger, Ernst (1929): Die Geburt des Nationalismus aus dem Kriege. In: *Deutsches Volkstum* 31 (11). S. 576–582.
- Kerény, Karl (1965): Das Wesen des Mythos und die Technik. In: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 127–144.
- Kerény, Karl (Hg.) (1982): Die Eröffnung des Zugang des Mythos. Darmstadt.

- Kerény, Karl (1982): Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos. In: Karl Kerény (Hg.): Die Eröffnung des Zugang des Mythos. Darmstadt. S. 234–253.
- Kershaw, Ian (1998): Hitler. 1889–1936 München.
- Kershaw, Ian (2001): Der NS-Staat. Geschichtsinterpretationen und Kontroversen im Überblick. Hamburg.
- Kjellén, Rudolph (1915): Die Ideen von 1914. Leipzig.
- Körner, Theodor (1814): Aufruf. In: Theodor Körner (Hg.): Leyer und Schwerdt. Berlin. S. 37–39.
- Körner, Theodor (1814): Jägerlied. In: Theodor Körner (Hg.): Leyer und Schwerdt. Berlin. S. 43 f.
- Körner, Theodor (1814): Letzter Trost. In: Theodor Körner (Hg.): Leyer und Schwerdt. Berlin. S. 48–50.
- Körner, Theodor (1814): Mein Vaterland. In: Theodor Körner (Hg.): Leyer und Schwerdt. Berlin. S. 24 f.
- Körner, Theodor (Hg.) (1814): Leyer und Schwerdt. Berlin.
- Krämer, Swantje (2010): Hitlers Weltanschauung in „Mein Kampf“. Von der Genese zur Manifestation Wiesbaden.
- Kunisch, Johannes; Münkler, Herfried (Hg.) (1999): Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Berlin.
- Lembert, Raimund (1934): Dietrich Eckart. Ein Kündler und Kämpfer des Dritten Reiches München.
- Landesverband Lippe (Hg.) (2009): 2000 Jahre Varusschlacht. Mythos. Bd. 3. Darmstadt.
- Leffson, August; Steffens, Wilhelm (Hg.) (1912): Arndts Werke. Auswahl in zwölf Teilen. Berlin.
- Leistner, Bernd (2001): Von Goethe bis Mörike. Nachworte zu deutschen Gedichten. Erkelenz.
- Levi-Strauss, Claude (1967): Strukturele Anthropologie. Frankfurt am Main.
- Ley, Michael (1997): Apokalypse und Moderne. Wien.
- Ley, Michael; Schoeps, Julius H. (Hg.) (1997): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Bodenheim bei Mainz.
- Ley, Michael (2002): Holocaust als Menschenopfer. Vom Christentum zur politischen Religion des Nationalsozialismus. Münster.
- Lichtblau, Klaus (2002): Transformationen der Moderne. Berlin.
- Lienhard, Friedrich (1915): Heerschau. Stuttgart.

- Link, Jürgen; Wülfing, Wulf (Hg.) (1991): Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Stuttgart.
- Linz, Juan J. (1997): Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch von Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion. In: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 1. Paderborn. S. 129–154.
- Lübbe, Hermann (1963): Politische Philosophie in Deutschland. Basel.
- Lukács, George (1962): Die Zerstörung der Vernunft. Neuwied.
- Maier, Hans (1990): Ideen von 1914 – Ideen von 1939. In: *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 38 (4). S. 525–542.
- Maier, Hans (1997): „Politische Religionen“ – Möglichkeiten und Grenzen eines Begriffs. In: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 299–310.
- Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.) (1997): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 1. Paderborn.
- Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.) (1997): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn.
- Maier, Hans (Hg.) (2000): Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen. Frankfurt am Main.
- Maser, Werner (1965): Die Frühgeschichte der NSDAP. Hitlers Weg bis 1924. Frankfurt am Main.
- Maser, Werner (1966): Hitlers Mein Kampf. Entstehung, Aufbau, Stil, Änderungen, Quellen, Quellenwert, kommentierte Auszüge. München.
- Maser, Werner (1971): Adolf Hitler. München.
- Meier, Gert (1990): Die Wirklichkeit des Mythos. Bern.
- Michalka, Wolfgang (Hg.) (1997): Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse. Weyarn.
- Mohler, Armin (1994): Die konservative Revolution in Deutschland. 1918 – 1932: ein Handbuch. Darmstadt.
- Mommsen, Wolfgang (Hg.) (1990a): Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main.
- Mommsen, Wolfgang (1990b): Der Geist von 1914. Das Programm eines politischen „Sonderwegs“ der Deutschen. In: Wolfgang Mommsen (Hg.): Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main. S. 407–421.

- Mommsen, Wolfgang (1990c): Der Topos vom unvermeidlichen Krieg. Außenpolitik und öffentliche Meinung im Deutschen Reich im letzten Jahrzehnt von 1914. In: Wolfgang Mommsen (Hg.): Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur des deutschen Kaiserreichs. Frankfurt am Main. S. 380–406.
- Mommsen, Hans (1997): Nationalsozialismus als politische Religion. In: Hans Maier und Michael Schäfer (Hg.): „Totalitarismus“ und „politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs. Bd. 2. Paderborn. S. 173–181.
- Mosse, George L. (1979): Ein Volk, Ein Reich, ein Führer. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus. Königstein.
- Mowrer, Edgar Ansel (1933): Germany puts the clock back. London.
- Münkler, Herfried (2010): Die Deutschen und ihre Mythen. Bonn.
- Münkler, Herfried (2014): Der Große Krieg. Die Welt von 1914–1918. Berlin.
- Nassehi, Armin (2001): Moderne Gesellschaft. In: Georg Kneer, Armin Nassehi und Markus Schroer (Hg.): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München. S. 208–240.
- Natorp, Paul (1915a): Krieg und Friede. München.
- Natorp, Paul (1915b): Von der Gerechtigkeit der deutschen Sache. München.
- Neurohr, Jean F. (1957): Der Mythos vom Dritten Reich. Stuttgart.
- Nipperdey, Thomas (1983): Deutsche Geschichte. 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat. München.
- Nipperdey, Thomas (Hg.) (1986): Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays. München.
- Nipperdey, Thomas (1986): Probleme der Modernisierung in Deutschland. In: Thomas Nipperdey (Hg.): Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays. München. S. 44–59.
- Nipperdey, Thomas (1987): Der Mythos im Zeitalter der Revolution. In: Dieter Borchmeyer (Hg.): Wege des Mythos in die Moderne. München. S. 96–110.
- Nipperdey, Thomas (1995): Deutsche Geschichte. 1866–1918: Machtstaat vor der Demokratie. Bd. 2. München.
- Nolte, Ernst (1961): Eine frühe Quelle zu Hitlers Antisemitismus. In: *Historische Zeitschrift* (192). S. 584–606.
- Nolte, Ernst (1966): Die faschistischen Bewegungen. Die Krise des liberalen Systems und die Entwicklung der Faschismen. München.
- Nolte, Ernst (2000): Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienischer Faschismus, Nationalsozialismus; mit einem Rückblick nach fünfunddreißig Jahren. München.

- Oberhauser, Claus (2012): Hinter den Kulissen. Beiträge zur historischen Mythenforschung. In: Claus Oberhauser und Wolfgang Knapp (Hg.): Hinter den Kulissen. Beiträge zur historischen Mythenforschung. Innsbruck. S. 13–30.
- Oberhauser, Claus; Knapp, Wolfgang (Hg.) (2012): Hinter den Kulissen. Beiträge zur historischen Mythenforschung. Innsbruck.
- Pauwels, Louis; Bergier, Jacques (1986): Aufbruch ins dritte Jahrtausend. von der Zukunft der phantastischen Vernunft.
- Plenge, Johann (1915): Der Krieg und die Volkswirtschaft. Münster.
- Plenge, Johann (1916): 1789 und 1914. Die symbolischen Jahre in der Geschichte des politischen Geistes. Berlin.
- Plewnia, Margarete (1970): Auf dem Weg zu Hitler. Der „völkische“ Publizist Dietrich Eckart. Bremen.
- Poliakov, Léon (1993): Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Hamburg.
- Portmann, Adolf (1965): Mythos und Wissenschaft. In: Kurt Hoffmann (Hg.): Die Wirklichkeit des Mythos. München. S. 66–78.
- Poullion, Jean (1984): Die mythische Funktion. In: Jean Pierre Vernant (Hg.): Mythos ohne Illusion. Frankfurt am Main. S. 68–83.
- Puschner, Uwe (2001): Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt.
- Raphael, Freddy (1999): Der Wucherer. in Julius H. Schoeps und Joachim Schlör (Hg.): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythe. Augsburg. S. 103–118.
- Ravenscroft, Trevor (1974): Der Speer des Schicksals. Das Symbol für dämonische Kräfte von Christus bis Hitler. Zug.
- Reich, Albert (1933): Dietrich Eckart. Ein deutscher Dichter und der Vorkämpfer der nationalsozialistischen Bewegung. München.
- Rester, Helmut Karl (1992): Völkischer Beobachter. ... auf Befehl des Führers; Organ der Bewegung; ein neues Pressehaus entsteht. Asparn an der Zaya.
- Reuth, Ralf Georg (2005): Hitler. Eine politische Biographie. München.
- Richardi, Hans Günther (1991): Hitler und seine Hintermänner. Neue Fakten zur Frühgeschichte der NSDAP. München.
- Rohrbach, Paul (1912): Der deutsche Gedanke in der Welt. Düsseldorf.

- Roos, Ulrich (2010): Deutsche Außenpolitik. Eine Rekonstruktion der grundlegenden Handlungsregeln. Wiesbaden.
- Rosenzweig, Franz (Hg.) (1954): Der Stern der Erlösung. Heidelberg.
- Rückert, Friedrich (1841): Gedichte. Frankfurt am Main.
- Rosenberg, Alfred (1996): Letzte Aufzeichnungen. Nürnberg 1945/46. Uelzen.
- Rusinek, Bernd A. (1997): Nationalsozialismus und Mythos I u. II. Über Nationalsozialistische Mythologie. In: Peter Tepe, Markus Küppers und Yoshiro Nakamura (Hg.): Mythologica. Düsseldorfer Jahrbuch für Interdisziplinäre Mythosforschung. Bd. 5. Essen. S. 13–60.
- Ryback, Timothy W. (2010): Hitlers Bücher. Seine Bibliothek – sein Denken. Köln.
- Safranski, Rüdiger (2009): Romantik. Eine deutsche Affäre. Frankfurt am Main.
- Schaub, Julius (2010): In Hitlers Schatten. Erinnerungen und Aufzeichnungen des Chefadjutanten 1925 – 1945. Stegen.
- Schieder, Wolfgang; Sellin, Volker (Hg.) (1987): Sozialgeschichte in Deutschland. Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Bd. 3 Göttingen.
- Schieder, Theodor (1992): Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat. Göttingen.
- Schiller, Friedrich (1987): Die Götter Griechenlands. In: Herbert Freicke und Herbert G. Göpfert (Hg.): Friedrich Schiller. Sämtliche Werke. München. S. 163–169.
- Schluchter, Wolfgang (2006): Die Entzauberung der Welt. Tübingen.
- Schmitt, Carl (1919): Politische Romantik. München.
- Schmitt, Carl (2014): Die politische Theorie des Mythos. In: Carl Schmitt (Hg.): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939. Berlin. S. 11–21.
- Schmitt, Carl (Hg.) (2014): Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939. Berlin.
- Schmitz, Hermann (1999): Adolf Hitler in der Geschichte. Bonn.
- Schöpflin, George (1997): The Functions of Myth and the Taxonomy of Myths. In: Geoffrey Hosking und George Schöpflin (Hg.): Myths and Nationhood. New York. S. 19–35.
- Schoeps, Julius H.; Schlör, Joachim (1999): Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus, Vorurteile und Mythen. Augsburg.
- Schopenhauer, Arthur (1877): Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Bd. 1. Leipzig.
- Schopenhauer, Arthur (1877): Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften. Bd. 2. Leipzig.

- Schreyer, Bernhard (2008): Die „Nation“ als Zauberwort der Moderne. Würzburg.
- Schroeder, Christa (2016): Er war mein Chef: Aus dem Nachlaß der Sekretärin von Adolf Hitler. München.
- Schulze, Hagen (1994): Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München.
- Schwaabe, Christian (2005): Die deutsche Modernitätskrise. München.
- Schwedhelm, Karl (Hg.) (1969): Propheten des Nationalismus. München.
- Segal, Robert A. (2007): Mythos. Eine kleine Einführung. Stuttgart.
- Schulin, Ernst (1997): Die Urkatastrophe des zwanzigsten Jahrhunderts. In: Wolfgang Michalka (Hg.): Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse. Weyarn.
- Sellin, Volker (1987): Mentalitäten in der Sozialgeschichte. In: Wolfgang Schieder und Volker Sellin (Hg.): Sozialgeschichte in Deutschland. Soziales Verhalten und soziale Aktionsformen in der Geschichte. Bd. 3. Göttingen. S. 101–121.
- Sieferle, Rolf Peter (1992): Die Konservative Revolution und das „Dritte Reich“. In: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): Revolution und Mythos. Frankfurt am Main. S. 178–205.
- Simmel, Georg (1914): Deutschlands innere Wandlung. Straßburg.
- Simmel, Georg (1923): Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Leipzig.
- Simmel, Georg (1989): Gesamtausgabe. Philosophie des Geldes. Bd. 6. Frankfurt am Main.
- Sollberg-Rillinger, Barbara (Hg.) (2005): Was heißt Kulturgeschichte des politischen. Berlin.
- Sombart, Werner (1915): Händler und Helden. München.
- Sontheimer, Kurt (1962): Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. München.
- Sorel, George (1969): Über die Gewalt. Frankfurt am Main.
- Spengler, Oswald (2007): Preußentum und Sozialismus. Leipzig.
- Stahr, Adolph (1845): Kleine Schriften zur Kritik der Literatur und Kunst. Erster Teil. Oldenburg.
- Steigmann-Gall, Richard (2003): The holy Reich. Nazi conceptions of Christianity 1919–1945. New York.
- Steiner, Andreas (1964): Das nervöse Zeitalter. Zürich.
- Stilke, Walter (1936): Dietrich Eckart. Ein Dichter und Kämpfer. Donauwörth.
- Tajfel, Henry (1982): Gruppenkonflikt und Vorurteil. Entstehung und Funktion sozialer Stereotypen. Bern.

- Tepe, Peter; Küppers, Markus; Nakamura, Yoshiro (Hg.) (1997): *Mythologica*. Düsseldorf: Jahrbuch für Interdisziplinäre Mythosforschung. Bd. 5. Essen.
- Tepe, Peter; Bachmann, Thorsten (Hg.) (2006): *Mythos No. 2. Politische Mythen*. Würzburg.
- Theissen, Gerd (1992): *Mythos und Wertrevolution im Urchristentum*. In: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): *Revolution und Mythos*. Frankfurt am Main. S. 62–81.
- Titzmann, Michael (1991): *Die Konzeption der „Germanen“ in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. In: Jürgen Link und Wulf Wülfing (Hg.): *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart. S. 120–145.
- Tönnies, Ferdinand (1922): *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Berlin.
- Toland, John (1976): *Adolf Hitler*. New York.
- Tudor, Henry (1972): *Political Myth*. London.
- Tyrell, Albrecht (1975): *Vom „Trommler“ zum „Führer“? Der Wandel von Hitlers Selbstverständnis zwischen 1919 und 1924 und die Entwicklung der NSDAP*. München.
- Ullmann, Hans Peter (1995): *Das deutsche Kaiserreich 1871–1918*. Frankfurt am Main.
- Ullrich, Volker (2007): *Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs*. Frankfurt am Main.
- Vernant, Jean Pierre (Hg.) (1984): *Mythos ohne Illusion*. Frankfurt am Main.
- Vietta, Silvio (2006): *Mythos der Moderne*. In: Sylvio Vietta und Herbert Uerlings (Hg.): *Mythos und Moderne*. München. S. 11–24.
- Vietta, Sylvio; Uerlings, Herbert (Hg.) (2006): *Mythos und Moderne*. München.
- Verhandlungen des Reichstages. VIII. Wahlperiode 1933 Band 457. Berlin. 1934.
- Vogel, Barbara (1992): *Vom linken zum rechten Nationalismus. Bemerkungen zu einer Forschungsthese*. In: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): *Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am Main, S. 97–110.
- Voegelin, Eric (1993): *Die politischen Religionen*. München.
- Vondung, Klaus (1992): *Revolution als Ritual*. In: Dietrich Harth und Jan Assmann (Hg.): *Revolution und Mythos*. Frankfurt am Main. S. 206–218.
- Wagner, Gustav Friedrich; Hübschner, Arthur (1982): *Schopenhauer-Register*. Stuttgart.
- Wahnes, Günther H. (1940): *Dietrich Eckart in Thüringen*. Weimar.
- Waite, Robert G. L. (1977): *The psychopathic god Adolf Hitler*. New York.

- Weber, Ernst (1999): Theodor Körners Kriegsdichtung und ihre Rezeption im Kontext des reformpolitischen Bellizismus der Befreiungsliteratur. In: Johannes Kunisch und Herfried Münkler (Hg.): Die Wiedergeburt des Krieges aus dem Geist der Revolution. Berlin. S. 285–236.
- Weber, Max (1972): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen.
- Weber, Max (1988): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen.
- Wehler, Hans Ulrich (2008a): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära 1700–1815. Bd. 1. München.
- Wehler, Hans Ulrich (2008b): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der Reformationsära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815–1845/49. Bd. 2. München.
- Wehler, Hans-Ulrich (2008c): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914. Bd. 3. München.
- Wehler, Hans-Ulrich (2008d): Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949. Bd. 4. München.
- Weiser, Leo (1934): Dietrich Eckart. Ein Bild vom Wesen und Wirken des nationalsozialistischen Kämpferdichters. Leipzig.
- Wendt, Bernd Jürgen (1992a): Einleitung. In: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main. S. 7–24.
- Wendt, Bernd Jürgen (1992b): „Sonderweg“ oder „Sonderbewusstsein“. In: Bernd Jürgen Wendt (Hg.): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main. S. 111–141.
- Wendt, Bernd Jürgen (Hg.) (1992c): Vom schwierigen Zusammenwachsen der Deutschen. Nationale Identitäten und Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main.
- Weiß, Johannes (1993): Vernunft und Vernichtung. Opladen.
- Wetzel, Friedrich Gottlob (1815): Auf das Schwert in tapferen Rechten. In: Friedrich Gottlob Wetzel (Hg.): Krieg und Siegesjahr achtzehnhundert dreyzehn. Vierzig Lieder. Leipzig. S. 13–15.
- Wetzel, Friedrich Gottlob (Hg.) (1815): Krieg und Siegesjahr achtzehnhundert dreyzehn. Vierzig Lieder. Leipzig.
- Wetzel, Friedrich Gottlob: Gesammelte Gedichte und Nachlaß. Leipzig.
- Wiedeburg, Paul H. (1933): Dietrich Eckart. In: *Der deutsche Student. Zeitschrift der deutschen Studentenschaft* (Novemberheft). S. 41–54.
- Wiedeburg, Paul H. (1939): Dietrich Eckart. Ein lebens- und geistesgeschichtlicher Beitrag zum Werden des neuen Deutschlands. Erlangen.

- Wilkiewicz, Zbigniew R. (2000): Die großen nationalen Mythen Polens. In: Yves Bizeul (Hg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin. S. 59–72.
- Winkler, Heinrich August (1978): Vom linken zum rechten Nationalismus. Der deutsche Liberalismus in der Krise von 1878/79. In: *Geschichte und Gesellschaft* 4, S. 5–28.
- Winkler, Heinrich August (2000): Der lange Weg nach Westen. Bd. 1. München.
- Wülfing, Wulf; Bruns, Karin; Parr, Rolf (1991): Historische Mythologie der Deutschen 1789–1918. München.
- Zimmer, Hasko (1971): Auf dem Altar des Vaterlandes. Frankfurt am Main.
- Zimmering, Raina (2000): Der politische Mythos der DDR. In: Yves Bizeul (Hg.): Politische Mythen und Rituale in Deutschland, Frankreich und Polen. Berlin. S. 119–134.
- Zoller, Albert (1949): Hitler privat. Erlebnisbericht seiner Geheimsekretärin. Düsseldorf.