

**»Deutsche Religion« und »Deutsche Kunst«
Intellektuelle Sinnsuche und kulturelle Identitätskonstruktionen
in der »Klassischen Moderne«**

Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades
Doctor philosophiae (Dr. phil.)

vorgelegt dem Rat der Philosophischen Fakultät
der
FRIEDRICH-SCHILLER-UNIVERSITÄT JENA

von Justus H. Ulbricht
geboren am 22. 12. 1954 in Coburg/Bayern

Gutachter:

1. Prof. Dr. Lutz Niethammer (Historisches Institut, Friedrich-Schiller-Universität Jena)
2. Prof. Dr. Jürgen John (Historisches Institut, Friedrich-Schiller-Universität Jena)
3. Prof. Dr. Lucian Hölscher (Historisches Institut, Ruhr-Universität Bochum)

Tag des Kolloquiums:

Justus H. Ulbricht, Reichardtstiege 1, 07743 JENA

Inhaltsverzeichnis

Einleitung:

VERSUCHE, IN DER MODERNE HALT ZU FINDEN	6
--	----------

Kapitel I:

DIE REFORMATION DES 20. JAHRHUNDERTS	15
---	-----------

<i>I.1 Stimmen</i>	16
--------------------	----

<i>I.2 Hintergründe</i>	22
-------------------------	----

I.2.1 Säkularisierung, Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt	23
---	----

I.2.2 Religion nach dem »Tode Gottes« oder: Am Anfang war Nietzsche ...	28
---	----

I.2.3 Neue Religion für »Neue Menschen«	31
---	----

I.2.4 Die »zweite Reformation« der Moderne	34
--	----

<i>I.3 Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«. Intellektuellen- Religion im Eugen Diederichs Verlag</i>	37
--	----

I.3.1 Eugen Diederichs – Mäzen der Kulturreform. Ein Panorama	37
---	----

I.3.2 Suchbewegungen – erste Annäherungen an eine Verlagsreligion	49
---	----

I.3.3 Konturen einer »unsichtbaren Religion«	52
--	----

I.3.4 Ketzer als Erzieher – zur religiösen Identität des Eugen Diederichs	54
---	----

<i>I.4 Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«</i>	65
---	----

I.4.1 Wie alles begann	67
------------------------	----

I.4.2 Selbsterlösung – die »Reformation des 20. Jahrhunderts«	69
---	----

I.4.3 Die Mystik – ein religiöses Projekt des »deutschen Menschen«	70
--	----

I.4.4 Der Einschlag der Mystik im modernen Denken	72
---	----

I.4.5 Diederichs Suche nach einer Religion für Intellektuelle. Schlussbemerkung	76
---	----

<i>I.5 Lichtgebet und Leibvergottung</i>	79
--	----

I.5.1 Wege nach Eden	82
----------------------	----

I.5.2 Wege zu Gott	85
--------------------	----

I.5.3 Wege zum Selbst	86
-----------------------	----

I.5.4 Wege zum Gral	88
---------------------	----

<i>I.6 Die Fünfte Versuchung des Oskar Schlemmer. Religion im »Bauhaus«</i>	93
---	----

Kapitel II

BILDER DES »EWIGEN DEUTSCHLAND«

Über die Suche nach dem Nationalen in der Kunst	102
--	------------

<i>II.1 Auf der Suche nach der verzauberten Zeit – »Neuromantik« aus Jena</i>	110
---	-----

<i>II.2 Die Geburt der Deutschen aus dem Geiste der Tragödie</i>	116
--	-----

<i>II.3. Das Fin de siècle und die Geburt der Reformbühne</i>	120
---	-----

II.3.1	Vorbilder	122
II.3.2	»Bayreuth des Nordens« – das »Harzer Bergtheater« in Thale	125
II.3.3	Die »Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend«	127
II.3.4	Parallelaktionen – Theaterreformideen der Avantgarde	132
II.3.5	Nachklänge – ein Ausblick	136
<i>II.4</i>	<i>»Kotkunst«, »Schmutz«, »Schund«. Sauberkeitsphantasien in der Kunstkritik</i>	138
II.4.1	»Organisches« Denken	139
II.4.2	Atomisierungängste	145
II.4.3	Die Sehnsucht nach Heilung und Heil	148
<i>II.5</i>	<i>Wege in die »Germanische Moderne«</i>	155
II.5.1	Neue Kunst für »neue Menschen«	157
II.5.2	Gen Thule wollen wir fahren ...	161
II.5.3	»Germanische Moderne«	163
<i>II.6</i>	<i>»Staatliche Müllzufuhr«? Der Kampf gegen das »Bauhaus« in Weimar</i>	168
II.6.1	Ankunft und Aufbruch	170
II.6.2	Der Streit um den »Meisterschüler« Hans Gross	172
II.6.3	»Kundgebungen« für das Bauhaus	179
II.6.4	Der Bauhaus-Streit im Landtag von Thüringen	183
II.6.5	Ende und Abgesang	186
II.6.6	Ein »Bauhaus Gropius ohne Gropius« – Die Ära Bartning	189
II.6.7	Nachwirkungen und neue Kunstkämpfe	193

Kapitel III: IM HERZEN DEUTSCHER KULTUR 196

<i>III.1</i>	<i>Vom Wesen der Mitte</i>	197
III.1.1	Zwischen Thule und Athen. Orte der »deutschen Seele«	202
III.1.2	Mitteldeutsches Mittelalter	207
III.1.3	Die »Mitte« als Grenze und Ausgangspunkt	215
III.1.4	Nachklang der alten Mitte	219
<i>III.2</i>	<i>»Weimar – eine Wallfahrt in die Heimat aller Deutschen«</i>	220
III.2.1	Probleme mit Weimarer Erinnerungen	221
III.2.2	»Wo liegt Weimar«	234
III.2.3	»Wege nach Weimar«	236
<i>III.3</i>	<i>»Geheimes Deutschland« zwischen Weltkrieg und Raubkrieg</i>	241
III.3.1	Die »Stillen im Lande«	241
III.3.2	Deutsche Auferstehung oder: »Ostern in Weimar«	245
III.3.3	Freundeskreise und Seilschaften	249
III.3.4	Politische Offiziere, Professoren, Pfarrer und Lehrer	253
III.3.5	Sammlung auf dem »Silberblick«	260
III.3.5.1	Rückblick aus der Nachgeschichte	263
III.3.5.2	Der Tod des Philosophen und seine Wiedergeburt im Geist des Archivs	264
III.3.5.3	Zarathustra im Tornister – Zur Militarisierung Nietzsches und des Archivs	270
III.3.5.4	»Zarathustras Wiederkehr« und neue Zeitenwenden	273
III.3.5.5	»Heroisches Italien« oder: Die kulturelle Achse Weimar – Jena – Rom	280

III.3.5.6	Editionspolitik	286
III.3.5.7	»Wie man wird, was man ist«. Das Archiv im »Aufbruch der Nation«	292
III.3.5.8	Im Banne des Willens der Mächtigen. Das Archiv im »Dritten Reich«	294
<i>III.4</i>	<i>»Klassisches Weimar – Rassisches Weimar«</i>	303
III.4.1	Die »Heimat« wird zum »Trutzgau«	303
III.4.2	Der »Kampfbund für deutsche Kultur« in Weimar	309
III.4.3	Vom »Kampfbund« zur »Kulturgemeinde«	313
III.4.4	Ein »Elendsgau« als »Heimat«	321
III.4.5	»Der Sieg des Glaubens«	328
III.4.6	Architekten der »Zeitenwende«	336
III.4.7	1935 – das »Jahr der Erfüllung«	338
<i>III.5</i>	<i>Was aber bleibt, stiften die Dichter ...?</i>	342
	<i>Danksagung</i>	346
	<i>Bibliographie</i>	348
	<i>Anmerkungen</i>	414

EINLEITUNG

VERSUCHE, IN DER MODERNE HALT ZU FINDEN

»Es geht eine wilde Pein durch diese Zeit und der Schmerz ist nicht mehr erträglich. Der Schrei nach dem Heiland ist gemein und Gekreuzigte sind überall. [...] Es kann sein, daß wir am Ende sind, am Tode der erschöpften Menschheit, und das sind nur die letzten Krämpfe. Es kann sein, daß wir am Anfange sind, an der Geburt einer neuen Menschheit, und das sind nur die Lawinen des Frühlings.[...] Daß aus dem Leide das Heil kommen wird und die Gnade aus der Verzweiflung, daß es tagen wird nach dieser entsetzlichen Finsternis und daß die Kunst einkehren wird bei den Menschen – an diese Auferstehung, glorreich und selig, das ist der Glaube der Moderne [...]«.

Mit diesen emphatischen Worten beginnt ein Manifest des ästhetischen Aufbruchs der Jahrhundertwende, Hermann Bahrs Text »Die Moderne«, der am 1. Januar 1890 in der Brünner Literaturzeitschrift »Moderne Dichtung« erschienen ist.¹ Dieser in literaturästhetischer Hinsicht programmatische Artikel bedient sich nicht nur religiöser Sprachmuster, sondern man kann seine dort geäußerten Ideen zum Zusammenhang von Kunst, Wissenschaft und Religion in religionswissenschaftlicher bzw. religionshistorischer Perspektive als Antwort auf die – auch in zahlreichen anderen Zeugnissen der Epoche anzutreffende – manifeste Sinnkrise der damals modernen Gesellschaft lesen. Der zitierte Passus enthält nahezu sämtliche Reizworte des weltanschaulich hoch aufgeladenen Zeitgefühls: massive Ängste vor dem Untergang ebenso wie keimende Hoffnungen auf eine Wiedergeburt, laute Zweifel und sichere Heilsgewissheit, selbstbewusste Gläubigkeit und bange Hoffnung auf einen Erlöser von allen Übeln – kurzum all das, was in ähnlicher Form über Jahrhunderte auch andere apokalyptisch inspirierte, religiös-politische Texte des abendländischen Nachdenkens über Gott, Mensch und Welt ausgezeichnet hat.²

Hinter diesem hier zitierten Credo verbergen sich allerdings nicht nur Hermann Bahrs ästhetische und weltanschauliche Vorlieben,³ sondern auch die sozialen und politischen Erfahrungen zahlreicher anderer Zeitgenossen: das Ende des selbstgewissen Fortschritts-optimismus der Gründerzeit ebenso wie der unbändige Wille zur kulturellen Neugestaltung,⁴ die Trauer über den unwiederbringlichen Verlust überkommener Sicherheiten wie die Faszination durch den fundamentalen Wandlungsprozess in allen Bereichen des öffentlichen wie privaten Lebens, den wir uns angewöhnt haben, vergleichsweise emotionslos als »Aufbruch in die Moderne«⁵ zu bezeichnen. Ob man als geistige Antwort auf diesen Umbruch die Ästhetik revolutionierte, die herrschende Wissenschaft durch neue Paradigmen bereicherte⁶ oder ob man das Heil in einer religiösen Renaissance suchte⁷, gemeinsam war dem Bestreben damaliger Intellektueller,⁸ Künstler und Wissenschaftler ein in zahllosen Texten spürbarer »Hunger nach Ganzheit«.⁹ Die diesem vorausgegangene Erfahrung des geistigen oder gesellschaftlichen Ganzheitsverlustes, des »Verlustes der Mitte«,¹⁰ lässt sich zwar schon länger, etwa schon in der langsamen Auflösung der alteuropäischen Ständegesellschaft ab dem Ende des 18. Jahrhunderts, feststellen. Seit der Reichsgründungszeit und dem rasanten Aufbruch in

die industrielle Moderne jedoch werden gerade in Deutschland die entsprechenden Begrifflichkeiten ausufernd verwendet.¹¹ »Atomisierung«, »Zersetzung«, »Dekomposition« und gar »Fäulnis«¹² waren omnipräsente Metaphern für die zunehmende politische Fragmentierung und soziale Segmentierung der Gesellschaft des Kaiserreichs¹³ bzw. entsprechender Desintegrationsprozesse im geistigen Kosmos der Bildungsschichten. Der Pluralismus moderner Sinndeutungsangebote sowie die Konkurrenz wissenschaftlicher Weltdeutungen wirkten im Bewusstsein zahlreicher Zeitgenossen zusätzlich desorientierend. Neben eher kulturpessimistischen Reaktionsformen, die sich nicht zuletzt auf das Werk Schopenhauers berufen konnten,¹⁴ begegneten andere diesen radikalen Veränderungen und den damit einhergehenden eigenen »Ahnungen vom Kulturende«¹⁵ mit einer Art fundamentalistischer Revolte,¹⁶ indem sie umso deutlicher die Sehnsucht, gar die Gewissheit einer kulturellen Wiedergeburt emphatisch betonten. Der dekadenten Lust am Verfall¹⁷ opponierte in diesen Fällen die zuweilen krampfhaft herbeigeredete Euphorie des kulturellen Aufstiegs,¹⁸ als dessen Garanten politisch die deutsche »Weltgeltung«¹⁹ sowie kulturell eine neue »deutsche« Kunst²⁰ und Kultur galten und hinter der als Motiv nicht zuletzt die durchgehaltene Affirmation des Fortschrittsdenkens stand. Zeitablehnung und Zeitbejahung, kulturkritische und kulturrevolutionäre Haltungen sind in diesen Denkfiguren in der Regel eng verschränkt und nur idealtypisch analytisch zu trennen.

Krisengefühle, Zukunftshoffnungen und der Wille zur Neugestaltung der Verhältnisse spiegelten sich auch und gerade im weiten Feld religiöser Neuorientierungsversuche, deren erste Spuren sich gerade im Bereich der Kunst, speziell der Literatur, finden lassen. Die wesentliche Leistung ersehnter neuer Religion(en) nämlich sollte darin bestehen, sich im Chaos der Moderne des »Zusammenhangs der Dinge«²¹ bewusst zu bleiben:

»Vergiß in keinem Augenblick, daß du und Alles was du in dir und um dich her wahrnimmst [...] kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen und Zufällen ist, sondern daß es alles nach ewigen Gesetzen aus dem einen Urquell allen Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht – das ist der Inbegriff der Religion.«²²

In diesen Zusammenhang gehören ebenfalls Spekulationen zur Idee des Gesamtkunstwerks²³ sowie die Revitalisierung genieästhetischer Persönlichkeitskonzepte,²⁴ die in der Ganzheitlichkeit der genialischen Künstlernatur die Einheit der Kunst und damit die Totalität ästhetischer Weltsicht am ehesten garantiert sahen. Ein ganzes Panoptikum von Gralssucher-, Apostel- und Erlösergestalten des Fin de siècle²⁵ trat hinzu, hinter denen man nicht nur die verzweifelte Suche nach einem Kulturretter, sondern auch die Selbstermächtigungsstrategie von Künstlern vermuten darf, die ihre am unerreichten Vorbild Goethe orientierte Dichter-

Imago²⁶ unter den Bedingungen des literarischen Marktes aufrechtzuerhalten trachteten. Mit- hin stilisierte man nicht nur die Kunst zur Erlöserin, sondern vor allem sich selbst zum Erlöser oder zumindest zum Propheten einer kulturellen Renaissance, die in einer »ästhetischen Wieder- verzauberung der Welt«²⁷ gründen sollte. Diese Pose spiegelt einerseits die Profanisierung ehemals religiöser Rollenmuster und andererseits die Sakralisierung der Kunstproduzenten wider.

Eine ähnliche Funktion der Selbstaufwertung dürfte das »geistesaristokratische« Selbstbild zahlreicher Intellektueller besessen haben, dessen Präsenz im Denken der Zeitgenossen den Dichter Arno Holz bereits 1896 zu einer Satire inspiriert hat.²⁸ Einer der Protagonisten seiner Komödie »Sozialaristokraten«, der Gelegenheitsdichter Oskar Fiebig, nennt mit der mehrfach wiederholten Frage »Nitschkn ham se doch jelesen?«²⁹ den Namen desjenigen Philosophen, der an dieser Stelle erwähnt werden muss. Ohne den Impuls Nietzsche(s) wären die neuen Religionen der Jahrhundertwende undenkbar gewesen.³⁰ Der radikale Christentumsgegner hatte mit dem Gedanken »Gott ist tot«³¹ seiner Zeit ein markantes Stichwort geliefert und zugleich die Möglichkeit eröffnet, Religion als anti- und außerkirchliches Konstrukt moderner Weltanschauung zu denken. Verblüffend schnell prägte Nietzsches in religions- und christen- tumskritischer Absicht geprägtes Vokabular diejenigen Diskurse, die sich in den Jahren des intellektuellen und physischen Todes des Philosophen, also etwa zwischen 1890 und 1900, um eine Neu- oder Wiederbegründung von Religion als dem (in den Augen zahlreicher Zeitgenossen) besonders tragfähigen Fundament jeglicher Kultur bemüht haben.³²

Dieser Glaube an die Letztbegründungsfähigkeit der Religion für jegliche gelungene Kultur sowie die Vielfalt neureligiöser Orientierungsversuche um 1900 verbietet es, weiterhin zu glauben, dass in der Moderne »die Religion [...] ihre überwölbende Symbolkraft für die Gesamtgesellschaft verloren« habe – wie die lange Zeit gültige Vorstellung von »Säkulari- sierung« behauptet hat. Weder haben vorindustrielle Gesellschaften in einer einheitlichen, sakral durchwirkten Lebenswelt existiert, noch kommt es in aufgeklärten, industriellen Gesellschaften zum sukzessiven Verschwinden der Religion überhaupt – die Dinge liegen komplizierter.³³

Deutlich aber ist in jedem Falle: Die Frage nach der Zukunft der Religion um 1900 war letztlich nur die nach der Zukunft menschlicher Kultur insgesamt – wobei derartige Über- legungen im übrigen nicht auf den deutschen oder westeuropäischen Kulturkreis beschränkt gewesen sind.³⁴ Gerade in Deutschland aber verschränkten sie sich auf manchmal unen-

twirrbare Weise oder standen jeweils wechselweise füreinander. Dies konstatierten schon unmittelbare zeitgenössische Beobachter wie etwa Rudolf Goldscheid, der sich im letzten Friedensjahr vor dem Ersten Weltkrieg seine eigenen Gedanken über deutsche »Kulturperspektiven« machte:

»Haben wir Kultur? Das ist die Grundfrage, die der tiefer empfindende moderne Mensch sich vorlegt, und in dieser Fragestellung kommt die ganze Verwandlung, die sich in seiner Seele vollzogen hat, scharf zum Ausdruck. Die Sorge um das individuelle Seelenheil ist zurückgetreten gegenüber der Beunruhigung über das Schicksal der Gesellschaft, der Nation, des ganzen Geschlechtes. Man könnte beinahe sagen, die Rolle, die im Seelenleben des Menschen der Vergangenheit die Grundprobleme der Religion spielten, diese spielen im Seelenleben des Menschen der Gegenwart die Grundprobleme der Kultur.«³⁵

Die Beobachtung Goldscheids hat vieles für sich, doch wird man differenzieren müssen, denn die Frage nach dem individuellen Seelenheil hatte sich bei vielen Zeitgenossen beileibe noch nicht erledigt – im Gegenteil: Viele moderne Menschen fragten gerade nach einer persönlichen Religion, nach der Erfüllung höchst individueller und individualisierter Heilserwartungen. Autonomie, Individualität und Privatheit hat in der Moderne auch die Vorstellungen von den »letzten Dingen«, also die Religion, erreicht. Ja, manchen galt die Individualität als letzter Rückzugsort authentischer Religion (die man dann freilich oft als »Religiosität« bezeichnete) und diese wiederum als Garant personaler Integrität.³⁶ Persönliches Stilgefühl, ein Habitus vor allem ästhetisch gebildeter Individuen, galt auch für die Hinwendung moderner Individuen zur Religion. Schon bald prägte man für derartige religiöse Haltungen den Begriff der »Geheimreligion der Gebildeten« oder den der »Diesseitsreligion«, die noch 1928 im »Handbuch für das kirchliche Amt« als eigene Lemmata auftauchen.³⁷

Dieser religiöse Individualismus, sowie die in der Zeit um 1900 mehr denn je entfaltete Pluralität, Heterogenität und Konkurrenz politischer, religiöser, ästhetischer und wissenschaftlicher Weltdeutungsmuster, verstärkte dasjenige lebensweltliche und philosophische Problem, zu dessen Bewältigung zahlreiche der neuen religiösen Entwürfe eigentlich angetreten waren. Die Sehnsucht nach Ganzheit, der Wunsch nach Komplexitätsreduktion und Kontingenzbewältigung schlug um in die neue Unübersichtlichkeit von Sinnstiftungsangeboten, vor der selbst intime Kenner der religiösen Lage kapitulieren mussten.

Als sich beispielsweise der Theologe und Religionsphilosoph Ernst Troeltsch 1913 im Rahmen eines umfassenden intellektuellen Versuchs, ein »Gesamtbild der Kulturentwicklung«³⁸ zu zeichnen, über die »Religion« der seiner Gegenwart Gedanken macht, ist ihm eine gewisse Ratlosigkeit anzumerken. Er spricht von der »ungeheueren extensiven und intensiven Ausdehnung dieses Lebensgebietes«, konstatiert eine »unübersehbare Masse« einschlägiger Texte, registriert eine »chaotische Zerspaltenheit unsres Religionswesens« und stellt »Chaos«

dort fest, wo es nicht allein für einen kulturprotestantischen Analytiker der religiösen Zeitverhältnisse wünschenswert gewesen wäre, dass Ordnung in Sache und Begriff herrsche.

»Weiterhin hat es mit dem religiösen Leben die Bewandnis, daß seine eigentlichen Leistungen und Kräfte im Verborgenen spielen. [...] Insbesondere entziehen alle erst werdenden religiösen Bewegungen und Umstimmungen sich der Beobachtung; sie beginnen im Stillen, hängen vom Einfluß allgemeinsten und unmeßbarster Zeiteinflüsse ab und treten erst nach einiger Sammlung und Konzentration zutage. Überdies haben wir auf diesem Gebiete nicht logisch berechenbare organische Entwicklungen vor uns, wo die logische Konsequenz einmal begonnener Gedanken deren weitere Entfaltung zum voraus erraten und ergrübeln ließe. Vielmehr haben wir es auf diesem Boden des Stimmungs- und Gefühlslebens mit plötzlichen Umkippungen zu tun, aus dem radikalen Individualismus in mystische Einheitsideen, aus dem Rationalismus in Gefühlsleben, aus dem Historismus in die Stimmungs- und Phantasiereligion, aus dem Religionsüberdruß in die religiöse Sehnsucht und umgekehrt.«³⁹

Die Existenz »zahlloser freier literarischer Glaubensrichtungen«⁴⁰ verwirre das Bild der ohnehin schon existierenden zahlreichen verfassten Religionen weiter. Bei der Betrachtung »der religiösen Sehnsucht, die sich tausendfach äußert«, drängt sich Troeltsch von selbst die Frage auf »[...] wo liegen die wirklichen Zukunftskräfte, was ist bloße Mode und buchhändlerischer Versuch, was ist echt und was ist gemacht?«⁴¹ – eine kritische Frage, die unausgesprochen auf den Jenaer Eugen Diederichs Verlag und dessen Suche nach religiöser Neuorientierung zielte, die uns im Laufe dieser Arbeit noch grundlegender beschäftigen wird. Ein Blick in die seit 1912 dem Diederichs Verlag gehörende Zeitschrift »Die Tat«, wo »die ›nachchristlichen‹, d.h. nach Überwindung des Christentums die neue Religion der Zukunft begründenden Bewegungen verzeichnet werden sollen« beweist dem Betrachter Troeltsch: »Das Bild des Wirrwarrs, das sich hier auftut, ist erschreckend, aber es sind auch nur einige Individualisten, die hier zu Wort kommen.«⁴²

Eben jenen »Individualisten« wird im Laufe dieser Arbeit unsere eingehende Aufmerksamkeit gelten, sind doch diese »Religionsintellektuellen« zugleich Seismographen, Vorreiter, Propheten, Adepten und Konjunkturritter der religiösen Umbruchssituation des Fin de siècle. Heutige Betrachter der Situation sehen den Typus des »religiösen Intellektuellen« damals sogar erst entstehen⁴³ – und das einflussreichste Sammelbecken dieser religiösen Denker in Deutschland war in der Tat der Eugen Diederichs Verlag.

Troeltsch nun schon mehrfach zitiertes Bilanz der Religion im Jahr 1913 verdankt sich weiterhin der Hinweis auf ein bestimmtes Feld neureligiöser Entwürfe, das auch in dieser Arbeit immer wieder angesprochen und vermessen werden wird:

»Eine besonders wichtige Frage wäre es, der **Bedeutung der Kunst** in unserem Zusammenhange nachzugehen. Sie ist durch die Kunstliteraten und Ästhetiker nicht minder als durch die Künstler selbst zu einem der wichtigsten Religionsurrogate geworden und hat sich als Naturalismus und Impressionismus in Weltanschauung und Idee mit einer fast erschütternden Schnelligkeit verwandelt.«⁴⁴

Es wäre darüber zu streiten, ob es sich bei den kunstreligiösen Konzepten der vorletzten Jahrhundertwende wirklich nur um »Religionssurrogate« (also im schlimmsten Fall um einen schlechten Ersatz) gehandelt hat, oder ob wir es in vielen Fällen von Kunstreligion nicht mit wirklicher Religion im religionswissenschaftlichen Verständnis zu tun haben. Allein aus einer kirchlich gebundenen, theologischen Perspektive mag eine derartige Einschätzung wie die von Troeltsch allerdings angemessen sein.

Gegenstand dieser Arbeit sind neben den kunstreligiösen Diskursen im Umfeld neuer Religionen solche kunstbezogenen Diskurse, die, ältere Vorstellungen von »deutscher Kunst« nutzend, für eine Verschmelzung kunstreligiöser und nationalreligiöser Diskurse stehen. Hierbei ging es in erster Linie um die nationalpädagogische Funktion, die ersehnte national-kulturelle Integrationsleistung der »deutschen Kunst«, die sich umso lauter und leider auch fanatischer zu Wort meldete, je deutlicher die beanspruchte kulturelle Hegemonie deutscher Bildungsbürger in Gefahr geriet. Moderne Kunstreligion in all ihren Spielarten und Realisierungen ist somit eine zugespitzte Reaktion auf die im Rahmen der gesellschaftlichen Modernisierung beschleunigte kulturelle Enteignung des traditionsorientierten Bildungsbürgertums. Dieses wurde in seiner kulturellen Gewissheit fundamental erschüttert, weil nicht allein bildungsferne Schichten und deren Kultur aufstiegen (die so genannte »Massenkultur« im unteren Bürgertum und im Proletariat), sondern auch, weil Angehörige der eigenen Schicht begannen, sich der kulturellen Avantgarde zu öffnen. Vollkommen zutreffend bleibt Nipperdeys Feststellung: »Die moderne Kunst hat sich nicht trotz der Bürger, sondern mit ihnen durchgesetzt.«⁴⁵ Eben dies wurde jedoch zum Problem anderer Bürger, vor allem der an der traditionellen deutschen Kunstsemantik festhaltenden bildungsbürgerlichen Kreise.⁴⁶

Um 1900 wurden mithin die Begriffe »Kunst« und »Religion«, damit aber letztlich der Begriff »Kultur« insgesamt »reformulierungsbedürftig«.⁴⁷ Ein Ort und eine Chiffre, die dies in kongenialer Verbindung zu garantieren schien, war »Weimar«. Damit meinten die Zeitgenossen nicht allein die konkrete thüringische Kleinstadt an der Ilm, den zeitweiligen Wohn- und Wirkungsort wichtiger Repräsentanten der deutschen Kulturgeschichte und -nation, von denen die zum Standbild geronnenen »Dioskuren« auf Weimars Theaterplatz nur die bekanntesten (gewesen) sind. Das Wort »Weimar« zielte darüber hinaus auf einen gedachten Ort intakter deutscher Kultur, verkörperte das Versprechen kulturellen Neubeginns im Zeichen ehrwürdiger Traditionen, bannte all das Gefährliche, von dem man sich in der jeweiligen modernen Gegenwart bedroht sah und versprach kulturelle Gesundheit und nationale

Wiedergeburt unter der Führung der klassischen Geisteswissenschaften, der Kunst, Musik und Literatur und deren Repräsentanten.

In Weimar als dem realen wie dem idealen Ort deutschen Kulturbewusstseins liefen Diskurse, kulturelle Aktivitäten, religiöse Sehnsüchte und politische Überzeugungen zusammen und die »Idee Weimar« prägte das kulturelle und politische Geschehen der Klassikerstadt über Jahrzehnte maßgeblich. Im Versuch, ihre emotional-geistige Mitte wiederzugewinnen, wandten sich zahlreiche deutsche Gebildete tatsächlich in die wirkliche und mythische Mitte der Nation, nach Thüringen und Weimar. Diese Sehnsuchtslandschaft bzw. dieser Sehnsuchtsort kultureller Regeneration entfalteten ihre belebende Wirkung jedoch nur im Kontext der größeren, »mitteldeutschen« Erinnerungs- und Kulturlandschaft, jener »Mitte Deutschlands«, deren geschichtsmythologische Potenzen im vergleichsweise nüchternen Begriff »Mitteldeutschland« nicht aufgehen.

Die drei großen Kapitel dieser Arbeit versuchen, textkritische und diskursanalytische Verfahren mit Erkenntnissen der Kultur-, Sozial- und Politikgeschichte zu verbinden. Dabei soll nicht nur das Denken bestimmter Gruppen oder Einzelpersonlichkeiten des deutschen Bildungsbürgertums, sondern auch dessen soziale Kohäsion beleuchtet werden. Gerade im Blick auf Weimar und Thüringen kann somit deutlich werden, wie das Denken der so genannten »Stillen im Lande« (Friedrich Lienhard) eine (kultur-)politische Dynamik entfalten konnte, die die politische Landschaft der Region, wenn nicht gar Deutschlands insgesamt, eindeutig zuungunsten der ersten deutschen Demokratie verändert hat. Doch verweisen die religiösen, ästhetischen und kulturellen Entwürfe, deren Genese in dieser Arbeit rekonstruiert wird, über die kritische Geschichte der Weimarer Republik und deren Ende im Nationalsozialismus hinaus. Identitätskonstruktionen der hier vorgestellten Art sind Ausdruck eines tiefergehenden Unbehagens in der modernen Kultur, das deren weitere Entfaltung bis in unsere Tage hinein begleitet. Allein der intellektuelle Ausdruck, die ästhetische Gestalt sowie die politischen Wirkungsmöglichkeiten heutiger Versuche, der »transzendentalen Obdachlosigkeit« (Georg Lukács) zu entkommen und den »Verlust der Mitte« (Hans Sedlmayr) zu kompensieren, haben sich radikal verändert. Ein Grund dafür liegt nicht allein im Verschwinden der maßgeblichen Trägerschicht derartiger kultureller Identitätskonstruktionen, des deutschen Bildungsbürgertums, sondern auch in der gesellschaftlichen Erfahrung, dass manche ästhetischen und religiösen Konzepte der Zwischenkriegszeit sich in politisch totalitärer Weise verwirklicht haben – wenn auch manchmal ohne oder direkt gegen die Intention ihrer Urheber.

Theodor W. Adornos harter Satz »Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll«⁴⁸ affiziert somit auch diejenigen intellektuellen Sinnsuchbewegungen, deren Zeitgenossen wir selber sind.

KAPITEL I

DIE REFORMATION DES 20. JAHRHUNDERTS

I.1 Stimmen

Im Jahre 1908 veröffentlichte der Jenaer Kulturverleger Eugen Diederichs⁴⁹ einen aufwendig illustrierten Verlagskatalog unter dem Titel »Wege zu deutscher Kultur«. Dieser war eine »Einführung in die Bücher des Verlags Eugen Diederichs«, begriff sich zugleich jedoch als Darstellung der wesentlichen kulturellen Problemlagen seiner Gegenwart.⁵⁰ Nicht zufällig stand das Kapitel »Lebendige Religion« am Beginn des Almanachs, denn Diederichs hielt seine Bemühungen um eine neue Religion der Deutschen für die unverzichtbare Basis jeglicher kultureller Regeneration der modernen Gesellschaft – einer Regeneration, die er für notwendig erachtete und bereits im Jahre seiner Leipziger Verlagsgründung 1896 mit dem Schlagwort der »neuen Renaissance« etikettiert hatte.⁵¹ Die Idee, dass »die Epoche der Automobile geistige Ruhepunkte nötiger als irgendeine andere« habe,⁵² beschäftigte Diederichs zeitlebens und war das zentrale Motiv seiner verlegerischen Religionspolitik, in der sich sein Spürsinn für die wesentlichen Themen der Epoche ebenso ausdrückte wie sein ganz persönliches Ringen um eine religiöse Grundhaltung.

In seinem Katalog »Wege zu deutscher Kultur« dekretierte der Verleger, den man später als »Sankt Eugen aus Jena« karikiert hat.⁵³

»Die Religion soll nicht mehr Geschäftsführerin für ein außerweltliches Wesen, sondern Schöpfung der Welt sein. Dieser wurzelhafte Unterschied rechtfertigt den Satz: Das moderne religiöse Empfinden verhält sich zum lutherischen der Reformation wie dieses zum mittelalterlichen Katholizismus.«⁵⁴

Nichts weniger also als eine neue, »zweite« oder – wie andere sagten – »vollendete« Reformation stand also auf der Tagesordnung.⁵⁵ Und zwar auch für den allseits bekannten »Mäzen für Kulturreform«,⁵⁶ der noch 1917 zum 400. Reformationsjubiläum der Meinung war, dass die »Reformation« erst noch »am Anfang« stehe – trotz des eigenen rastlosen Engagements für eine kirchen- und theologenkritische »Diesseits- oder Laienreligion« (deren wichtigste intellektuelle Protagonisten nahezu ausnahmslos bei Diederichs verlegt wurden). Das Jenaer Unternehmen kann folglich mit Recht als »Laboratorium der religiösen Moderne« bezeichnet werden.⁵⁷

Zu Pfingsten 1929 veröffentlichte Diederichs schließlich einen »Arbeitsbericht« über seine »Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete« unter dem sprechenden Titel »Stirb und Werde!«⁵⁸

Anlass für diese Veröffentlichung sei – so der Verleger – nicht irgendein Jubiläum, sondern

»[...]eine kulturell-politische Notwendigkeit. Es ist nämlich Tatsache, dass die Generation, die jetzt 20–30 Jahre zählt, nicht das geringste davon weiß, dass vor dem Weltkrieg eine positiv protestantische Laienbewegung in Deutschland außerhalb der Kirche ein Menschenalter lang existierte.«⁵⁹

Dieser jungen Generation, die davon nichts wisse, geselle sich eine ältere hinzu, die – ehemals religiös bewegt – nun »verstummt« oder ohnehin »dem Materialismus, dem Nichtdenken über religiöse Dinge zugewandt« sei.

»Infolgedessen leben wir in einer verstandesnüchternen, sich realistisch nennenden Zeit der Gottverlassenheit mit instinktiver, unausgesprochener Sehnsucht nach religiöser Erneuerung. Denn der kirchliche Protestantismus in seiner heutigen Form ist für das Volksleben und damit für die kommende Volksgemeinschaft, die nicht ohne ein religiöses Ethos geschaffen werden kann, unfruchtbar geworden. Es ist darum notwendig, das Erinnern an jenes religiöse Zeitalter des Suchens zu wecken [...] Augenblicklich stehen wir religiös, fast möchte ich sagen mitten in einem Nichts, in einem Katzenjammergefühl der Entwurzelung.«

Was Diederichs jenseits seiner individuellen religiösen Befindlichkeit artikulierte, nannte ein anderer Zeitgenosse »transzendente Obdachlosigkeit« – als das Schicksal jedes modernen Menschen. Dieser Begriff entstammt einer kleinen Schrift über den Roman als Gattung, die im Sommer 1914 – so der Autor Jahrzehnte später – »in einer Stimmung der permanenten Verzweiflung über den Weltzustand« entworfen worden war.⁶⁰ »Transzendente Obdachlosigkeit« oder manchmal »Heimatlosigkeit« sind in diesem Text Chiffren für die existenzielle Situation des modernen Menschen, für den nach Meinung des Autors gilt: »In der Neuen Welt heißt Mensch-sein; einsam sein.«⁶¹ Die Seele des in der Moderne ortlosen Individuums sei immer auf der Suche nach Rückbindung – wie andere Zeitgenossen das Wort »religio« gerne übersetzten – sie besäße einen »metaphysischen Heimatdrang.«⁶² Der Roman sei die »Epopöe der gottverlassenen Welt«, ein ästhetischer Versuch, artifiziell im Kunstwerk wieder herzustellen, was real längst verloren sei: den Zusammenhang der Dinge, die Ganzheit einer Weltanschauung. In des Autors eigenen Worten: »[...] die Problematik der Romanform ist hier das Spiegelbild einer Welt, die aus den Fugen geraten ist.«⁶³

Man mag und wird heute aus literaturhistorischer wie literaturtheoretischer Perspektive anders darüber denken, ob mit diesem Ansatz der Gehalt des europäischen Romans wirklich grundlegend erfasst ist, doch ich habe nicht aus gattungstheoretischen Erwägungen Georg – damals noch »von« – Lukács »Theorie des Romans« hier zitiert. Dieser »geschichtsphilosophische Versuch über die Formen der großen Epik« (so der Untertitel) lässt sich auch als Quelle für die religiöse Situation der Jahrhundertwende lesen und ebenso als Ausweis der zeittypischen Reaktion auf religiöse Problemlagen, denen man nämlich vornehmlich in Theorie wie Praxis *ästhetisch* zu begegnen versuchte. Ein Blick in unsere eigene Gegenwart und deren »unsichtbare« Religionen⁶⁴ des so genannten »New Age«⁶⁵ könnte zeigen, dass sich für viele unserer heutigen Zeitgenossen das Thema der »transzendentalen Obdachlosigkeit« nicht erledigt hat; dass mithin die religionspsychologisch beschreibbare Grundsituation moderner Existenz seit der letzten Jahrhundertwende unverändert weiter besteht.

Eine Gesamtdarstellung der Religionen bzw. der religiösen Praktiken der Jahrhundertwende ist an dieser Stelle nicht zu leisten und wäre Stoff genug für mindestens eine Monographie. Zu groß ist die Vielfalt neuer Weltanschauungen und religiöser Systeme, die bereits damals, in den Jahrzehnten zwischen 1890 und 1930, staunend kommentiert worden ist. Der Publizist und Schriftsteller Carl Christian Bry, dessen Buch »Verkappte Religionen« noch heute gleichermaßen amüsan wie intellektuell anregend zu lesen ist, meinte lakonisch:

»Der Spielraum der verkappten Religionen ist unendlich weit [...]. [sie] verfügen – und schon das sichert ihnen Bedeutung – über Gemeinden von heißen Fanatikern, die erfüllt und streitbar für ihr Weltbild kämpfen. Was bezeichnet die verkappten Religionen? – Mysterien, Aberglauben, Vereinsmeierei, Mangel an Lebensart? Ja, auch das. Aber durch ein ästhetisches Abseitsstellen wird man ihnen nicht gerecht; ihr Feld ist viel weiter. Es reicht von der Abstinenz bis zur Zahlenmystik, aber es reicht auch von der Astrologie zum Zionismus oder von den Anti-bünden (mit dem Antisemitismus an der Spitze) bis zum Yoga oder vom amor fati bis zur Wünschelrute oder von Atlantis bis zum Vegetarianismus. Dieses Hexenalphabet besetzt jeden Buchstaben doppelt und dreifach. Ein paar, längst nicht alle Gebiete: Esperanto, Sexualreform, rhythmische Gymnastik, Übermenschen, Faust-Exegese, Gesundbeten, Kommunismus, Psychoanalyse, Shakespeare ist Bacon, Weltfriedensbewegung, Brechung der Zinsknechtschaft, Antialkoholismus, Theosophie, Heimatkunst, Bibelforschung, Expressionismus, Jugendbewegung, Genie ist Wahnsinn, Fakir-Zauber, Hass gegen Freimaurer und Jesuiten, endlich das weite Feld des Okkultismus [...].«⁶⁶

Der Religionsphilosoph und Theologe Ernst Troeltsch stand ähnlich verwundert, allerdings weniger ironisch, einer Fülle neuer religiöser Moden gegenüber, deren offensichtliche Wirkung auf seine bildungsbürgerlichen Generationsgefährten er als unumgängliche Herausforderung moderner protestantischer Theologie begriffen hat.⁶⁷ Troeltsch konstatierte überdies:

»Die Wandlungen der religiösen Stimmungen und die Bildung verschiedener Gruppen liegt so sehr im Dunkel und in der Mannigfaltigkeit des persönlichen Lebens, daß immer erst die Ergebnisse nach lange verborgener, unterirdischer Ausbreitung hervortreten und die eigentlichen letzten Quellen fast niemals zu fassen sind. Hier herrscht nicht die Logik der Begriffe, und die Entwicklung spinnt sich nicht am Faden der Reihenfolge der Bücher ab.«⁶⁸

Die Disparatheit der politisch-sozialen und der geistig-religiösen Strukturen um 1900 war nicht nur ein Problem für zeitgenössische Betrachter. Es bereitet noch heute der Forschung Schwierigkeiten, den Jahren zwischen Reichsgründung und Erstem Weltkrieg mit trennscharfen Epochen- oder Stilbegriffen analytisch beizukommen.⁶⁹ Umstritten bleibt, ob man Periodisierungskriterien der Politik- und Sozialgeschichte ohne weiteres auf einzelne Abschnitte der Kunst-, Kultur- und Literaturgeschichte beziehen darf. Im Feld der politischen Ideengeschichte fällt es immer wieder schwer, die fließenden Grenzen zwischen einzelnen politischen und weltanschaulichen Lagern deutlich zu markieren. Ein weiteres Problem kommt hinzu: die Befunde der bereits von den Zeitgenossen wachen Sinnes registrierten allgemeinen religiösen Neuorientierung um 1900⁷⁰ verteilen sich auf die Zuständigkeitsbereiche methodisch höchst differenter Disziplinen wie etwa der germanistischen Literaturwissenschaft, der Skandinavistik, der Pädagogik, der Philosophie, der Volkskunde oder der Architektur- und Kunstgeschichte. Theologie und Religionswissenschaft hingegen – im

landläufigen Verständnis in erster Linie zuständig – erklärten sich lange Zeit in den meisten Fällen »vagierender Religiosität«⁷¹ und neureligiöser Strömungen oftmals für nicht kompetent.⁷² Immer noch ist die vielfach von dieser Disziplin beschriebene Religionsgeschichte der Moderne im engeren Sinne Kirchen-Geschichte und konzentriert sich mithin auf die religiöse Praxis bzw. die theologischen Diskurse der beiden christlichen Konfessionen, bisher mit deutlicher Dominanz des protestantischen Sektors. Die akademisch verfasste Religionsforschung unserer Tage reproduziert im übrigen einen Text- und Autorenkanon, aus dem die angeblich (manchmal jedoch auch tatsächlich) intellektuell minderen Texte und deren Produzenten herausfallen. So bleibt ein diskursives Feld außerhalb des Forschungsfokus, das gerade im Falle unseres Themas von höchstem Interesse ist. Dies Manko galt auch für religiöse Entwürfe im liberalen bürgerlichen Milieu oder dem der organisierten Arbeiterbewegung. Die meisten Sozialhistoriker maßen bis Mitte der 1980er Jahre den religiösen Dimensionen ihrer jeweiligen Untersuchungsgegenstände nur geringe Aufmerksamkeit bei, zumal im Fall nicht-christlicher oder gar antikirchlicher sowie okkult-esoterischer Religiosität. Diese Forschungsfelder blieben in der Regel heutigen Adepten solchen Glaubens, einzelnen kirchlichen Weltanschauungsbeauftragten⁷³ oder einigen wenigen Wissenschaftlern – mit Mut zu solch »exotischen« Themen – überlassen.

Diese Forschungssituation hat sich seit etwas mehr als zehn Jahren allmählich verändert. Das Interesse von Fachleuten und Laien an neuen wissenschaftlichen Standards genügenden aber dennoch eingängig geschriebenen Gesamtdarstellungen einzelner Epochen ist deutlich gestiegen und hat der inner- wie außerkirchlichen Religionsgeschichte einen Platz in der historiographischen Darstellung zurückgegeben,⁷⁴ den diese im Erlebnishorizont der jeweiligen Zeitgenossen ebenfalls besessen haben. Das neu erwachte Interesse an kultur- als politik- oder sozialgeschichtlich akzentuierten Problemstellungen, eine »triumphale Rückkehr des Kulturbegriffs«,⁷⁵ lässt Religiöses stärker als vordem in die Aufmerksamkeit des Betrachters rücken. Hochaktuelle Fragen unserer Gegenwart kommen hinzu: die Präsenz der New-Age-Bewegung in den Gesellschaften der westlichen Industrieländer zwingt zur Aufarbeitung von deren Vorgeschichte(n)⁷⁶ und ethnische Konflikte in anderen Regionen Europas und der Welt drängen uns zum Nachdenken über den Konnex von Religion und Nationalismus auch in der deutschen Geschichte.⁷⁷ Schließlich lenkt das latente Unbehagen an der entfalteten industriell-wissenschaftlichen Modernität unserer Tage den kritischen Blick zurück auf die Geburtsstunde der modernen Gesellschaft.⁷⁸ Damit aber sind grundsätzliche Fragen nach dem Verhältnis von Rationalität, Wissenschaft, Mythos,⁷⁹ Religiosität⁸⁰ und Religion⁸¹ sowie solche

nach der spezifisch »modernen« Beziehung zwischen Säkularisierung⁸² und Resakralisierung neu gestellt.

Max Weber, dessen Soziologie großer Weltreligionen gerade den Intellektuellen und deren Denk- und Lebensformen einen bedeutenden Stellenwert eingeräumt hatte,⁸³ konnte mit den neureligiösen Intellektuellen seiner eigenen Epoche – »religiös unmusikalisch« wie er nach eigenem Bekunden war – wenig anfangen.⁸⁴ Sein Verdikt des damals aktuellen religiösen Irrationalismus klang unmissverständlich.

»Das ›Opfer des Intellekts‹ bringt rechtmäßigerweise nur der Jünger dem Propheten, der Gläubige der Kirche. Noch nie aber ist eine neue Prophetie dadurch entstanden [...], daß manche moderne Intellektuelle das Bedürfnis haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren, und sich dabei dann noch daran erinnern, daß dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie aber eine Art von spielerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie die Würde mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit der sie – auf dem Büchermarkt hausieren gehen. Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.«⁸⁵

Der Pädagoge Fritz Klatt, der selbst für die Rezeption indischer Philosophie in Berliner Kreisen der Jugendbewegung gesorgt hatte,⁸⁶ kommentierte nach dem Ersten Weltkrieg und der Inflationszeit, die er im übrigen für die entscheidenden Ursachen der neuen Gläubigkeit hielt, die »neue Religiosität« folgendermaßen:

»Den Jungen droht kaum mehr die Gefahr zu ›verbürgerlichen‹, dafür aber in wachsendem Maße die Gefahr ›gläubig‹ zu werden. Zur Einschränkung: Philister von damals war nicht etwa der Großkapitalist, sondern der kapitalistische Gernegroß. So wird das Gläubigkeitsphilistertum der jüngsten Gegenwart nicht an denen haften, die wirkliches Wissen in Astrologie, in östlicher Weisheit, in den psychologischen Grenzwissenschaften und den politischen Hilfswissenschaften haben, sondern an denen, die bei dem Zeichen des Hakenkreuzes oder des Sowjetsterns oder bei einem Wort wie Yoga oder Rosenkreuzer sofort die Augen erheben und mit einem geheimen Blick des Einverständnisses feststellen: ja, du und ich, wir sind neue Menschen.«⁸⁷

Ohne Zweifel haben die gesellschaftlichen und politischen Erschütterungen des Ersten Weltkriegs und der jungen Weimarer Republik die Existenzangst zahlreicher Zeitgenossen verschärft und im wachsenden Masse das Bedürfnis nach Tröstung und Orientierung durch neue religiöse Gewissheit hervorgerufen. Doch wäre es zu kurz gegriffen, politische und sozio-ökonomische Problemlagen allein zur Ursache der damaligen religiösen Konjunkturen zu erklären. Und sicherlich – auch das sei zugestanden – findet sich im Feld neuer Religionen mancherlei Skurriles, doch »durch ein ästhetisches Abseitsstellen wird man ihnen nicht gerecht« – wie es schon dem bereits erwähnten Carl Christian Bry dämmerte. Selbst ein distanzierter Betrachter wie Klatt nahm die Formen außerkirchlicher Religion seiner Zeit ernst, indem er deren grundlegende Intention, den individual- wie sozialpsychologischen Hintergrund jener Sehnsucht nach »re-ligio« benannte:

»Jeder steigt in seine eigene Einsamkeit und schreit zu Gott und meint eigentlich nur: ich bin verlassen, ich bin verloren, wer hilft.«⁸⁸

Diese Einschätzung teilte augenscheinlich Klatts Zeitgenosse Siegfried Kracauer. Dieser wache Chronist der Zwanziger Jahre, veröffentlichte am 12. März 1922 in der »Frankfurter Zeitung« ein Feuilleton mit dem Titel »Die Wartenden«, in dem er zahlreichen seiner durch Krieg, Revolution und beginnende Inflation tiefer denn je verstörten Zeitgenossen eine »tiefe Traurigkeit« attestierte, die dem »metaphysischen Leiden an dem Mangel eines hohen Sinnes in der Welt« geschuldet sei.⁸⁹

»Sie leiden im Kern an dem Vertriebensein aus der religiösen Sphäre, an der ungeheuren Entfremdung, die zwischen ihrem Geist und dem Absoluten herrscht. Der Glaube, ja beinahe die Fähigkeit des Glaubens ist ihnen abhanden gekommen und die religiösen Wahrheiten sind für sie zu farblosen Gedanken geworden, die sie nur noch zu denken vermögen.«⁹⁰

Das hier deutlich werdende existenzielle Problem, also die Erfahrung der Irrationalität der Welt, war aber – so wiederum Max Webers theoretische Einsicht – die treibende Kraft aller Religionsentwicklung, in der seiner Einschätzung nach besonders die Intellektuellen eine zentrale Rolle gespielt haben.⁹¹

I.2 Hintergründe

Diese Texte, so unterschiedlich im einzelnen ihre Entstehungszusammenhänge und Autoren auch sein mögen, geben uns wichtige Hinweise darüber, wie denn die religionshistorische Signatur des Zeitalters zwischen der Reichsgründungsära und dem Beginn des so genannten »Dritten Reiches« beschaffen gewesen sein könnte – und eben diese Signatur soll im folgenden etwas genauer herausgearbeitet werden. Gerade die so genannten »bildungs-bürgerlichen Reformbewegungen« sind dabei ein dankbares, wenn auch bis heute nicht vollständig vermessenes Untersuchungsfeld,⁹² denn bisher hat kaum jemand die Fülle des religionshistorisch relevanten Materials systematisch erfasst. Den Historikern der Reformbewegungen sind zwar die religiösen Dimensionen ihres Untersuchungsgegenstandes immer wieder bewusst geworden, doch steht die allein interdisziplinär zu bewältigende Aufgabe aus, systematisch zu untersuchen, wie sich denn ideologische Inhalte, ästhetische Praktiken, soziale Lebensformen und einzelne Kulte und Rituale der Reformbewegungen einordnen lassen in eine säkulare Religionsgeschichte der Moderne oder – anders formuliert – in die Geschichte bürgerlicher Frömmigkeit unter den Bedingungen der entfalteten industriellen Massengesellschaft.

Wir werden später darauf zurückkommen, dass die Geschichte reformbewegter Religion(en) mit einer Geschichte vor allem protestantischer Frömmigkeit außerhalb der Kirchen und Konfessionen zu tun hat⁹³. Gerade in diesem Zusammenhang wird uns der Verlag von Eugen Diederichs in Jena noch genauer beschäftigen, der seine eigene Religionspolitik außerhalb und gegen die verfassten Kirchen und Konfessionen entwickelt hat.

Fünf, die Religion der Reformbewegungen gleichermaßen prägende Problemkomplexe sind es, die im folgenden zur Sprache kommen sollen: **(A.)** das Problem der Säkularisierung und Entkirchlichung der deutschen Gesellschaft, speziell der Wandel protestantischer Frömmigkeitskultur seit der Aufklärung als Voraussetzung neuer Religiosität um 1900 sowie einzelne Aspekte einer »säkularen Religionsgeschichte« der Moderne; **(B.)** bestimmte religionshistorisch wie literar- und kunstgeschichtlich relevante Spuren der Wirkung Friedrich Nietzsches; **(C.)** die Idee des »neuen Menschen« und **(D.)** das Konzept einer »zweiten Reformation« des Zwanzigsten Jahrhunderts.

I.2.1 Säkularisierung, Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt

Zur Voraussetzung der Renaissance der Religion um 1900⁹⁴ gehört das umfassende Szenario gesellschaftlichen Wandels, den wir heute recht emotionslos als Deutschlands Weg in die Moderne bezeichnen, der jedoch die Zeitgenossenschaft nur zum Teil mit Optimismus erfüllt hat. Rasante Industrialisierung, Verstädterung, Wandel der Professionen und Berufe, Wanderungsbewegungen – sämtliche dieser sozialgeschichtlich breit aufgearbeiteten Ereignisse waren für viele Anlass zur Verunsicherung und sozialer Angst, den Kehrseiten ebenso gewachsener Freiheit und Autonomie. Dieser bereits damals ausführlich beschriebene Wandel der deutschen Gesellschaftsverhältnisse traf einzelne Gruppen und Personen je anders. Die quantitativ dominierende Klientel der Reformbewegungen⁹⁵ erlebte den globalen Wandel unter der zusätzlich verunsichernden Bedingung. Ihre bisher sozial funktionalen, identitätsstiftenden Normen und Werte sowie die gewohnte Sicherheit traditioneller beruflicher Existenz wurden in ihrer unbefragten Gültigkeit maßgeblich erschüttert. Für Bildungsbürger und Intellektuelle war die Krise des Fin de siècle oder gar die bis heute viel beschworene Krise der Moderne ein schichten- und im übrigen auch geschlechtsspezifisch überformtes Krisenerlebnis.

Der Aufstieg neuer naturwissenschaftlicher Bildung und damit der technisch-wissenschaftlichen Eliten verhiß den traditionell geisteswissenschaftlich Gebildeten wenig Gutes und brachte diese in wachsende Entfernung zur politischen Macht. Manche akademische Karrieren bzw. einzelne Berufssparten des etablierten Bildungsbürgertums erlebten in den Jahren seit der Reichsgründung zyklische Überfüllungskrisen.⁹⁶ Publizistischer Massenmarkt und neue Publikumsschichten generierten eine Krise intellektueller Selbstbilder; die Beziehungen von Autoren, Journalisten und anderen Mitgliedern der schreibenden Zünfte zum Leser veränderten sich dramatisch.⁹⁷ Derartige Verstörungen bildungsbürgerlichen Selbst- und Sendungsbewusstseins entwickelten überdies eine ganz andere Dynamik unter den Bedingungen der pluralen Konkurrenz religiöser, wissenschaftlicher und ästhetischer Weltdeutungsmuster, die viele als individuelle Orientierungs- und Sinnkrise erlebten – und zu bewältigen versuchten. Schließlich aber vollzog sich dieser überwiegend als bedrohliche ›Krise‹ des bürgerlichen Ichs und seiner gesellschaftlichen Existenzbedingungen wahrgenommene Prozess vor dem Hintergrund, dass ganz andere, nichtbürgerliche Schichten ihren Anteil an Besitz und Bildung immer vernehmlicher und auch erfolgreicher politisch artikulierten – und dazu gehörten auch die Frauen jener Gesellschaft.

Es gilt im Auge zu behalten, dass sich diese seit 1871 beschleunigt ablaufenden Prozesse mit solchen eher langer Dauer verbanden; dass also die Orientierungskrisen des Wilhelminismus in Säkularisierung und Entkirchlichung einen gewissen Vorlauf hatten, an dessen Beginn die Aufklärungsära Europas steht. Dabei verstehen wir sowohl Säkularisierung als auch Entkirchlichung nicht einfach als Verfallsgeschichte traditioneller christlicher Glaubenspraxis, sondern als eine Voraussetzung für die Entstehung mannigfaltiger Formen nicht institutionalisierter Frömmigkeit außerhalb der herrschenden Konfessionen sowie als Vorbedingung derjenigen Resakralisierungsprozesse, die sich innerhalb der christlichen Konfessionen, in freien religiösen Assoziationen sowie in der sozialen wie ästhetischen Praxis bürgerlicher Reformbewegungen beobachten lassen.⁹⁸

Da es sich bei diesen mehrheitlich um ein protestantisches Phänomen handelt, werden sich auch die folgenden Bemerkungen zur Geschichte bürgerlicher Frömmigkeit auf diese Konfession beschränken. Dass Modernisierung, Aufklärung, Entkirchlichung und Säkularisierung auch für Katholiken und deren verfasste Religion zum Problem wurden, versteht sich, soll an dieser Stelle jedoch nicht ausführlich thematisiert werden.⁹⁹

Die innere Ausdifferenzierung protestantischer Frömmigkeitskultur beschleunigt sich merklich im 18. Jahrhundert, um 1750 ist eine größere, spürbare Distanz zu den Kirchen zu beobachten: in der Stadt stärker als auf dem Lande, bei Männern ausgeprägter als bei Frauen, beim Bildungs- und Wirtschaftsbürgertum deutlicher als bei anderen bürgerlichen, vor allem aber nichtbürgerlichen Schichten. Generell also nehmen immer mehr Menschen nur noch bei Taufe, Hochzeit und Tod die Dienste der Kirche in Anspruch, bleiben den Gottesdiensten immer häufiger fern, gehen seltener zum Abendmahl – und suchen vermehrt religiöse Erfahrung in Bereichen auf, die eigentlich profan sind. Immer deutlicher wird folglich zwischen ›Konfession‹ und ›Bekenntnis‹ unterschieden, fallen mithin die offiziellen Glaubenslehren der Kirchen, die entsprechende religiöse Praxis und die privaten Glaubensüberzeugungen der Individuen auseinander. Neuzeitliche Frömmigkeit wird privater, subjektiver und spiritueller. Seit 1770 unterscheidet die protestantische Aufklärungstheologie zwischen ›öffentlicher‹ und ›privater‹, zwischen ›äußerer‹ und ›innerer‹ Religion – für letztere aber bürgert sich um 1800 der aus dem Französischen übernommene Begriff »Religiosität« ein, der einhundert Jahre später, zur letzten Jahrhundertwende, inflationär auftritt.

Individualisierung des Glaubens meint aber auch, dass nach innerer Aneignung, persönlicher Auslegung und kritischer Stellungnahme gegenüber der religiös-kirchlichen Überlieferung verlangt wird. Subjektive Wahrhaftigkeit entwickelt sich im Laufe des hier skizzierten Prozesses zum höchsten Gut bürgerlicher Frömmigkeit und die systematische Pflege

individueller Glaubensüberzeugungen erhält einen zentralen Stellenwert in bürgerlichen Sozialisations- und Bildungsprozessen. Eingetübt wird mithin der Zweifel an der Tradition kirchlicher Verkündigung und der kritische Umgang mit der religiösen Überlieferung. Eben dadurch entstehen sämtliche Vorstellungen einer »vernünftigen« Religion, einer persönlichen Religiosität, die intellegibel, mit neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen vereinbar – und nicht zuletzt auch ästhetisch ansprechend sein soll.

Das hat Auswirkungen bis in die hier zur Debatte stehende Epoche hinein. Noch die von Ernst Haeckel entwickelte monistische Denkfigur des »Bandes zwischen Religion und Wissenschaft«,¹⁰⁰ die Idee, dass durch den Monismus »das ethische Bedürfnis unseres Gemütes ebenso befriedigt [wird] wie das logische unseres Verstandes«,¹⁰¹ ist also selbst das Resultat protestantischer Frömmigkeitsentwicklung. Auch die ersten deutschen Buddhisten sind Ende des 19. Jahrhunderts mit dem Anspruch aufgetreten, eine vernünftige Religion mit rational überprüfbaren Glaubensinhalten zu propagieren.¹⁰² Und selbst die krudesten Entwürfe neugermanischen Heidentums des Fin de siècle haben sich immer auch wissenschaftlich zu legitimieren versucht.¹⁰³ Die Beziehung zwischen neuzeitlicher Rationalität, dem leisen Zweifel daran und der Renaissance mystischen Denkens gerade bei Intellektuellen ist ein weiteres weites Feld, mit dem wir uns noch genauer auseinandersetzen werden.¹⁰⁴ Was also aus konservativ-christlicher, orthodoxer Perspektive als Verfallskeim christlicher Religion in der Moderne begriffen wurde – nämlich die zunehmende Fundierung von Religion durch Rationalität – ist also gerade im protestantischen Bereich eben dieser Religion eingeübt worden.

Diese hier nur grob skizzierte Entwicklung vor allem der protestantischen Frömmigkeitskultur seit der Aufklärungsära ist, neben der jahrhundertlangen territorialen Zersplitterung Deutschlands, mitverantwortlich für die enorme Ausdifferenzierung des religiösen Spektrums bereits im 19. Jahrhundert. Hier ließ sich religiöse Toleranz ebenso einüben wie aufs höchste gesteigerte religiöse Differenz (was letztlich wohl überwog) – und die religiöse Entzweiung der deutschen Gesellschaft führte zur konfessionellen Aufladung politisch-sozialer Konflikte, die somit noch schwerer lösbar wurden. Umgekehrt zeichnete sich die inzwischen beschriebene sozio-politische »Versäulung« etwa der wilhelminischen Gesellschaft gerade im religiös-weltanschaulichen Feld deutlich ab.¹⁰⁵ Die Zersplitterung der Gesellschaft nicht nur in Klassen und Schichten, Einkommens- und Berufsgruppen, sondern auch in Weltanschauungsgemeinschaften hatte deutliche Folgen für die politische Kultur des deutschen Bürgertums wie der Gesellschaft insgesamt und lässt die vielfach artikulierte Sehnsucht der Zeitgenossen nach »Gemeinschaft«, also nach einem Stillstellen der sozialen, politischen und weltanschaulichen Differenzen durch eine »Religion der Zukunft«, eine gemeinsame »deutsche Konfession«

oder die Sehnsucht nach ästhetischer Versöhnung durch einen »nationalen Stil« und ähnliche Ganzheitssehnsüchte verständlicher werden.

Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozesse, wie eben ersichtlich Phänomene von langer Dauer, liefen in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts beschleunigt und kumulativ ab – was auch demographische Gründe hatte. Gerade in den rasant wachsenden Großstädten etwa lebten ganze Bevölkerungsgruppen in wachsender Distanz zu den Kirchen oder gar – wie das Proletariat – kirchenfern. Als dann (wie nach 1900) das Phänomen der Kirchenaustrittsbewegung hinzutrat, wurde gerade in den Augen ohnehin kulturkritisch gesonnener Zeitgenossen die schwindende Bindungskraft des Christentums greifbar. Der Glaubensverlust des modernen Menschen wurde zum Massenschicksal. Neue Weltanschauungen, wissenschaftliche Deutungsmächte sowie ein sakral überhöhter Nationalismus konnten einiges kompensieren, doch blieb der Hunger nach Gewissheit Signatur des Zeitalters, zumal inzwischen die christliche Heilsgeschichte dadurch weiter entzaubert worden war, dass der Historismus die Theologie erobert hatte.¹⁰⁶ Bibelkritik und Leben-Jesu-Forschung historisierten die christliche Überlieferung, und schon ein flüchtiger Blick in die bildungsbürgerlichen Kulturzeitschriften zeigt, dass diese Entwicklung nicht nur ein akademisch-theologisches Phänomen war, sondern auf breites, mitunter besorgtes Interesse bei den Gebildeten traf. Vielleicht zum ersten mal in der Geschichte verloren religiöse Legitimationen der Welt ihre Plausibilität nicht nur für eine Handvoll Intellektueller und andere gesellschaftlicher Randfiguren, sondern für die breiten Massen ganzer Gesellschaften. Das hat zu einer akuten Krise nicht nur für die Legitimation der großen sozialen Institutionen, sondern auch der individuellen Biographien geführt.¹⁰⁷

Immer aber existierten gegenläufige Prozesse. Interpretiert man mit Max Weber'schen Termini die Entstehung säkularen Bewusstseins als »Entzauberung der Welt«,¹⁰⁸ dann gab es immer wieder auch Anstrengungen zur »Wiederverzauberung der Welt« – wie ein Bestseller-Titel der New-Age-Philosophie der 1980er Jahre lautete.¹⁰⁹ In diesen Zusammenhang gehören sämtliche Spielarten der Hinwendung zum Mythos,¹¹⁰ zu alten, primär nicht wissenschaftlichen Überlieferungen wie Sagen und Märchen,¹¹¹ gegebenenfalls auch und gerade aus anderen, nicht-europäischen Kulturen. Von der Renaissance der Mystik war bereits die Rede, doch wird man auch die Wiedereinführung von Kulte und Ritualen im christlichen Gottesdienst, wie etwa in der Liturgischen Bewegung zum Phänomen der »Wiederverzauberung« zu rechnen haben. Versteht man weiterhin den Protestantismus selbst als Säkularisat der mittelalterlich-katholischen Gläubigkeit sowie die Existenz der Theologie als weiteren Schritt

der Rationalisierung, damit aber auch der Entzauberung religiösen Heilsbesitzes, dann darf man die liturgischen Impulse aus einzelnen Fraktionen der Jugendbewegung, etwa die »Berneuchener Bewegung«, oder die Renaissance der protestantischen Kirchenmalerei um 1900 als Resakralisierung der in weiten Bereichen profanisierten Religion deuten. Schließlich zählt jede Form der traditionalistischen Rückwendung zum jeweils als eigen, ursprünglich und echt apostrophierten religiösen Gehalt, mithin also auch jede Art von religiösem Traditionalismus oder gar Fundamentalismus¹¹² in diesen Zusammenhang. Formen eines »ästhetischen Katholizismus«¹¹³ sowie die reale Konversion gerade ursprünglich protestantischer Intellektueller zum Katholizismus gehen, aller subjektiv wahrhaftigen Gläubigkeit zum Trotz, in nicht wenigen Fällen auf ästhetische Vorlieben zurück.

Es ist Bestandteil der Wirkungsgeschichte aufklärerischen Denkens, dass der moderne Mensch nicht nur ein vollkommen anderes Verhältnis zur Religion eingenommen hat, sondern auch zur Geschichte. Wesentliches Stichwort ist in diesem Zusammenhang Idee und Begriff des »Fortschritts«, der eine Vorstellung von Geschichte als immanent weltgeschichtlichem Entwicklungsgeschehen voraussetzt und in dem der Mensch als autonom handelndes Subjekt eine wesentliche Rolle spielt. In dem Maße, in dem der christliche Glaube an die Heilsgeschichte und Schöpfungsordnung im Laufe der wachsenden Diesseitsorientierung an Deutungsmacht verlor, rückte die reine Profangeschichte an dessen Stelle, die nun selbst zum Ort säkularreligiöser Hoffnungen, Erlösungssehnsüchte und Heilserwartungen wurde. Heil, Rettung und Erlösung waren in der Vorstellung aufgeklärter, mehr und mehr entkirchlichter und entchristlichter Individuen zunehmend menschlichem Handeln überantwortet. Heil schien machbar in der Selbsttätigkeit autonomer Individuen und Erlösung stand am diesseitigen Ende des Geschichtsprozesses. So entstanden mannigfache Arten einer Religion der Revolution, gläubige Wissenschaft, sakrale Nationalismen oder auf individuelle und kollektive Rettung zielende Pädagogiken – sowie kunstreligiöse Konzepte.

Wenn der junge Buchhändler und spätere Kulturverleger Eugen Diederichs im Jahre 1892 in sein persönliches Notizbuch schreibt: »Der Mensch erlöst sich selbst, das ist die neue Religion«,¹¹⁴ dann offenbart er, wie modern im oben skizzierten religionsgeschichtlichen Sinne er wirklich war und er bekennt sich als Adept einer Religion der Selbsterlösung, die gerade im Bereich der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen zahlreiche Anhänger hatte. Zumal dann, wenn man Reform als Ersatz politischer Revolution, vor allem aber eigentlich als »Reformation«, als rational geleitete Rückgewinnung des wahren Glaubens verstand.

I.2.2 Religion nach dem »Tode Gottes« oder: Am Anfang war Nietzsche ...

Mit dem eben erwähnten Satz erweist sich Diederichs aber auch als Anhänger seines Naumburger Landsmannes, des protestantisch geprägten Philosophen Friedrich Nietzsche, dessen Wirkung auf die Gebildeten der Jahrhundertwende kaum zu überschätzen sein dürfte.¹¹⁵ Insbesondere vier von Nietzsche stammende bzw. von ihm in radikaler Deutlichkeit artikulierte Positionen sind für uns von besonderem Interesse, denn sie haben im Bereich der religiösen Neuorientierung um 1900 ihre Spuren hinterlassen. Dabei ist, dies sei betont, hier nicht von Aspekten Nietzsche'scher Philosophie im heutigen Verständnis zu reden, sondern von denen des damals zeitgemäßen Nietzsche-Verständnisses, das sich erst im nachhinein vielfach als Missverständnis herausgestellt hat.

Nietzsche kündete seiner Zeit den »Tod Gottes« und den Siegeszug des »Nihilismus«, damit wurde er (so Karl Löwith später) der »Vollender des Atheismus«.¹¹⁶ Selbst wenn man nicht bis zum Tode Gottes denken wollte, so stellte doch Nietzsches Philosophieren das gesamte Spektrum christentumskritischer und antiklerikaler Argumentationsfiguren bereit, das bald darauf Allgemeingut bildungsbürgerlicher Antichristlichkeit und neuer Religion werden sollte. Der radikalen Entwertung christlicher Jenseitsvorstellungen korrespondierte bei Nietzsche und seinen Jüngern die ebenso emphatische Aufwertung des »Lebens« als kulturellem Kampfbegriff sowie des Leibes und der Körperlichkeit des Menschen und seiner Willenskräfte.¹¹⁷ Nietzsches Christentumskritik zog die radikale Konsequenz eines gleichwohl weiter laufenden Prozesses, auf den wir oben bereits mit der Wendung »Der Historismus erobert die Theologie« zu sprechen gekommen sind. Ein Aphorismus aus der »Morgenröte« findet eigene Worte dafür:

»Die historische Widerlegung als die endgültige. – Ehemals suchte man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, entstehen konnte und wodurch dieser Glaube seine Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig.«¹¹⁸

Doch lieferte Nietzsches Werk neben solchen, gerne als »Hammerschläge« apostrophierten Gewissheiten auch andere Beobachtungen:

»[...] es scheint mir, daß [...] der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefstem Mißtrauen ablehnt.«¹¹⁹

Damit aber brachte der Philosoph den religiösen Geschmack zahlreicher Intellektueller auf den Begriff, die immer weniger christlich waren, aber auf andere Art gläubig bleiben wollten. Nietzsche beschwor zwar das Zeitalter des Nihilismus, legte zugleich jedoch dar, dass Normen und Werte nicht zuletzt das Ergebnis von individuellen Willensakten sind, dass man sich

also auch entschließen kann »neue Werte« zu schaffen, zumal in kulturellen Krisensituationen. Diese Idee, für die sich im aphoristischen Philosophieren Nietzsches zahlreiche Belege finden ließen, sowie der prophetische Habitus des Philosophen selbst – in vielem allerdings erst eine Stilisierung der Schwester und einzelner Nietzsche-Adepten¹²⁰ – ließ zahlreiche Bildungsbürger im Geiste Nietzsches für die Konzeption neuer Sinn- und Normensysteme tätig werden.

Christentumskritik, Nihilismus-Problematik und Wertediskussion sind eng verbunden mit Nietzsches Idee einer »neuen Mythologie« und der Apotheose der Kunst als Schöpferin, Hüterin und Medium kulturell stabilisierender Normen. Gerade diese Idee, seit der Frühromantik ein Traum zahlreicher Künstler und Dichter,¹²¹ hat im kulturellen Bewusstsein des Wilhelminismus umfassende Wirkung entfaltet und erklärt die zentrale Position ästhetischer Theorie und Praxis sowie die Adaption existierender Mythen bzw. die Kreation synthetischer Mythen im Bereich der hier zu Debatte stehenden kulturellen Reformaktivitäten.

»Ohne Mythos aber geht jede Cultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Culturbewegung zur Einheit ab«¹²²

Ein derartiges Diktum faszinierte nicht wenige und versprach eine Rettung aus der existentiellen Notsituation der Gegenwart. War es in der hier zitierten »Geburt der Tragödie« noch Wagners Kunst, der die Deutschen »die Wiedergeburt des deutschen Mythos danken werden«,¹²³ so trat später an die Stelle des Bayreuthers Nietzsche selbst mit seiner Philosophie als Kunst und der dieser eingeschriebenen Privatmythologie des Dionysos.

Kennzeichen einzelner reformerischer Diskurse, kultureller Praktiken, ja ganzer intellektueller Bewegungen, war in der Nachfolge Nietzsches, Wagners und der Romantik die affirmative Rezeption mythologischen Materials, seien es nun die Sagen und Märchen der eigenen Kultur oder die mit den Chiffren »Thule« und »Atlantis« bezeichneten Texte, die seit der Jahrhundertwende vor allem der Verlag von Eugen Diederichs den begierigen Lesern in ästhetisch anspruchsvollen, aber dennoch erschwinglichen Ausgaben bereitstellte.¹²⁴ Bei aller, seit der Zeit der deutschen Klassik üblichen Idealisierung des antiken Griechenland, für die wiederum Nietzsche seiner Zeit die entscheidenden Stichworte geliefert hatte, war es besonders die deutsche Sehnsucht nach dem »Norden«, deren politische wie ästhetische Konsequenzen im kulturellen Seelenhaushalt des modernen Deutschlands ihren Niederschlag fand.¹²⁵

Das wiederum bei Nietzsche auftauchende Wort vom »Sokratismus« als dem Feind jeder wahren Kunst und Mythologie zeigt, dass seine Idee einer »neuen Mythologie«, also Kunstapotheose und Rationalitätskritik (bei ihm selbst allerdings auf hohem Niveau) eng verschränkt waren. Bei weniger differenzierten Denkern, wie etwa dem »Rembrandtdeutschen«

Julius Langbehn, wurde die Dichotomie »Bild versus Buchstabe« zur radikalen Wissenschaftsfeindlichkeit gesteigert, die im Namen »deutscher Kunst« gegen westliche Rationalität zu Felde zu ziehen begann. Diese politisch wie ästhetisch letztlich fatale Sehnsucht nach Tiefe fand ihre Anhänger gerade bei Intellektuellen, die das Opfer des Intellekts als Befreiung verstanden. Eben dieses Opfer aber ist laut Max Weber, der es selbst im übrigen nicht zu bringen bereit war, die Voraussetzung, dass aufgeklärte Menschen überhaupt noch positiv gläubig sein können.

Nietzsches Kritik herrschender Bildung fiel vor diesem Hintergrund einer radikalen Infragestellung sämtlicher überkommener Werte auf fruchtbaren Boden, nicht nur bei Schulkritikern und Reformpädagogen, sondern auch bei den Schülern der höheren Lehranstalten, also den künftigen Lehrern, Pfarrern, Intellektuellen und Künstlern. Ein integraler Bestandteil der Nietzsche'schen Bildungskritik war die Abwehr eines »Zuviel« an historischer Bildung als reiner Tradition und damit der Aufruf, sich der Überlieferung nicht zu unterwerfen, sondern sich dieser aktiv und schöpferisch zu bemächtigen. Der Philosoph ließ damit der später so genannten »antihistoristischen Revolution«¹²⁶ großer Teile des Bildungsbürgertums seine Stimme; einer Revolte, der es darum zu tun war, dem Wertrelativismus-Problem historistischen Denkens ein für alle mal zu entkommen. Die Suche nach bleibenden, gesamtkulturell verbindlichen, gesellschaftlich stabilisierenden und individuell orientierenden Werten von angeblich ewiger Gültigkeit prägte das Antlitz neuer Religion um 1900 maßgeblich.

Nietzsches radikale Ablehnung des Christentums, seine Häme gegen diese »Religion der Schwachen«, seine Feier des Leibes und Lebens, die Apotheose der vitalistisch gedeuteten emphatisch bejahten Diesseitigkeit also, seine Idee der Selbsterziehung durch Bildung außerhalb der herrschenden Bildungsanstalten, sein Konzept des »Willen zur Macht«, seine Formeln von »neuen Werten« und schließlich das grotesk missverstandene Diktum von der »blonden Bestie« kulminierten in seiner Beschwörung des »Übermenschen« als kommender Gattung des »guten Europäers«, zu der sich eine Gesellschaft hinauf-, nicht aber fortpflanzen sollte. Im Denken der Nietzsche-Anhänger aber war es nur ein kleiner Denk-Schritt vom »Übermenschen« zum »Neuen Menschen«.

I.2.3 Neue Religion für »neue Menschen«

Samuel Lublinski hat in seiner »Bilanz der Moderne« bereits zur Jahrhundertwende sarkastisch eine Übermenschen-Mode diagnostiziert;¹²⁷ der Publizist Leo Berg äußerte sich ähnlich kritisch zum Schlagwort vom »Übermenschen«¹²⁸, und noch der schon erwähnte Fritz Klatt spielte darauf ironisch mit der zitierten Wendung an »Ja, du und ich, wir sind neue Menschen« allerdings mit einer bezeichnenden Variante. Denn das säkularreligiöse Heilsziel der Zwanziger Jahre war weniger der »Übermensch« als vielmehr der »neue Mensch«, von dem es in der jugendbewegten Zeitschrift »Die Kommenden« unter der Rubrik »Der Wendepunkt« und »Der neue Mensch« hieß: »Nur der neue Mensch kann die Not wenden«.¹²⁹ Auch dieser »neue Mensch« hatte seinen Weg durch die Geschichte als »neuer Adam« zwar in christlichen Kontexten begonnen,¹³⁰ doch auch Reinkarnationsvorstellungen und schamanistische Wiedergeburtserlebnisse nichtchristlicher Religionen stellen Möglichkeiten bereit, sich als »neuer Mensch« zu fühlen oder nach dem rituellen Tod als »neuer Mensch« wiederzukehren. Das Wassermannzeitalter des Fin de siècle wie das heutige New Age waren von diesen nichtchristlichen Varianten der Erlösung besonders begeistert.

Bedeutsam in unserem Zusammenhang sind wiederum die Verschiebungen in den traditionell christlichen Vorstellungen neuen Menschentums. Von Augustin bis zu den Reformatoren nämlich war dieser »neue Mensch« nicht das Ergebnis autonomer Selbstkonstituierung des Individuums, sondern letztlich Werk und Geschenk der Gnade Gottes, also Teil der Heilsgeschichte. Durch Christus, in dem die Möglichkeit eines neuen Adam bereits vorweggenommen schien, wurden die Menschen zum neuen Menschsein erlöst. Mit der wachsenden Emanzipation von dieser christlichen Heilsbotschaft wurde es nun immer wahrscheinlicher, durch menschliche Selbsttätigkeit den ersehnten »neuen Menschen« in sich und an anderen selbst hervorzubringen. Schon die Renaissance beschwor den immer vollkommener werdenden Menschen; die Aufklärung war von der Vorstellung der Selbstvervollkommnung des Menschengeschlechts geradezu inspiriert. Schließlich zehrten und zehren sämtliche politisch-messianischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts von der Idee des »neuen Menschen« als innerweltlichem Heilsziel. Neben Politikern und politischen Propagandisten aber waren immer wieder die Erzieher – sei es im engeren Sinne Pfarrer und Pädagogen, sei es im weiteren Sinne Publizisten, Schriftsteller und Künstler – vom Phantasma des »neuen Menschen« sichtlich fasziniert. Gerade in kulturellen Krisenzeiten stilisierten sich Angehörige jener Berufe gerne zu Berufenen, zu »Volkserziehern«¹³¹ und Menschheitsrettern. Allein durch die Ausübung ihrer beruflichen Tätigkeit konnten sie gewiss sein, zum Gelingen des

innerweltlichen Heilsplanes beizutragen – eine Attitüde, bei der die notwendigen wie zwingenden Grenzen jeder Art von Volks- und Individualpädagogik zwangsläufig aus dem Blick geraten mussten.

Immer aber war die Vervollkommnung des Individuums und dadurch der ganzen Gattung ein Resultat der Selbsterziehung des Einzelnen, der Ausbildung von Individualität und Autonomie, von Tugendhaftigkeit und Bürgersinn, von Klassenbewusstsein und Tatgesinnung, von revolutionärem Elan und nationalistischer Opferbereitschaft – wie auch immer die gruppen- und bewegungsspezifischen Heilsziele definiert waren. Mit wachsender Distanz zur christlichen Erlösungsidee also rückten die utopischen Horizonte von Selbstbildung als Selbstvervollkommnung, von Lebensreform als individualisierter Heilserwartung¹³² und von Selbsterlösung als Teil der innerweltlichen Heilsgeschichte zusammen. »Ich künde Euch die Selbsterlösung«, dieser Satz des Malers und völkischen Religionsstifters Ludwig Fahrenkrog¹³³ könnte mithin über zahlreichen anderen weltanschaulichen Entwürfen der Epoche stehen. Symbol dieser radikalen Verabschiedung christlicher Erlösungsgewissheit und Fanal menschlicher Selbsterlösungsansprüche wurde Lucifer, der Rebell gegen Gottvater und zugleich der Name des Antichristen.¹³⁴ Als Genius der Revolution bereits bei Proudhon verherrlicht, kehrt Lucifer als Identifikationsfigur des Freigeistes und Künstlers zum Jahrhundertwende wieder und gehört seitdem zum Arsenal der Selbstbilder wilhelminischer Bohemiens. Ein damals noch recht unbekannter Intellektueller namens Rudolf Steiner gab seit 1902 die Zeitschrift der Deutschen Theosophischen Gesellschaft namens »Lucifer-Gnosis« heraus, deren Namen in seinem zweiten Bestandteil eine Denktradition benennt, der nicht wenige religiöse Intellektuelle verfallen waren.

Gemeint ist die Gnosis bzw. die Neugnosis, die auch heute wieder, wie schon einmal zur vorletzten Jahrhundertwende, die religiösen Suchbewegungen moderner Gebildeter inspiriert.¹³⁵ Das hat vermutlich unter anderem damit zu tun, dass im gnostischen Denken die Erkenntnisleistungen des Individuums, dessen Bildungserlebnisse also, der entscheidende Weg der innerweltlichen Erlösung, der Weg zur Erkenntnis des Göttlichen sind. In der Erkenntnis der Welt und der eigenen Selbsterkenntnis entbirgt der Gnostiker den göttlichen Funken in der eigenen Brust und wird so dem göttlichen Geistwesen immer ähnlicher. Kurzum, die Offenbarung des Göttlichen ist im gnostischen wie neognostischen Denken ein Erkenntnisprozess. Eine weitere gnostische Denkfigur, nämlich die Idee der Verworfenheit der Welt und alles Materiellen, das es zu überwinden gelte, war zu allen Zeiten anschlussfähig an gesellschafts- und kulturkritische Diskurse, zumal dann, wenn diese auch noch an apokalyptischen Denktraditionen partizipierten.¹³⁶ Gegenüber der Dunkelheit des weltlichen

Seins ist gnostischer Überzeugung nach das Göttliche das Licht; die inflationäre Hell-Dunkel-Symbolik der weltanschaulichen Reformbewegungsliteratur sticht ins Auge,¹³⁷ wobei außerdem seit der europäischen Aufklärung Licht als Metapher der Wahrheit fungiert. Sozial- und geistesaristokratische Selbstdeutungsmuster zahlreicher wilhelminischer Gebildeter konnten sich ebenfalls auf gnostische Denktraditionen stützen, halten Gnostiker sich selbst doch immer für Erwählte, für eine spirituelle Avantgarde im Besitze des eigentlichen, höheren Wissens. Und eben dies war und ist ein Faszinosum für gesellschaftliche Gruppierungen, die real unterdrückt werden oder sich in radikalen gesellschaftlichen Umbruchssituationen als Randgruppe fühlen.

Diese hier nur kurz angedeuteten Gnostizismen dürften in einem protestantischen Umfeld besondere Dynamik entfaltet haben, ist doch diese Konfession eine klassische Bildungsreligion bzw. die dominante Konfession deutscher Bildungsbürger, in der sich seit den Zeiten der Reformation ein religiös stark aufgeladener Bildungsbegriff etabliert hatte.¹³⁸ Helmuth Plessner hat vor dem Hintergrund des moralisch-intellektuellen Falles deutscher Bildung in den Faschismus den Wandel evangelischer Frömmigkeit in »Weltfrömmigkeit« dargestellt und damit einen mentalitätsgeschichtlichen Prozess nachgezeichnet, in dessen Verlauf staatskirchlich nicht gebundene religiöse Energien sukzessive auf ursprünglich profane Bereiche der Kultur übertragen worden sind.¹³⁹ Arbeit, Familie, Kultur, Bildung und Nation wurden die heiligen Bezirke innerweltlicher Frömmigkeit. Nur deshalb aber (so Plessner) erklärt sich das Pathos, mit dem diese Worte im Deutschen aufgeladen sind sowie die unglaubliche Energie, mit der das deutsche Bürgertum sich anschickte, diese Werte in der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu etablieren und ihre Gültigkeit zu verteidigen. Gegenüber den »kulturellen Enteignungsprozessen«, denen sich das traditionelle Bildungsbürgertum in der entfalteten Moderne ausgesetzt sah,¹⁴⁰ nahmen nicht wenige die im Lutherkult überlieferte Pose des »Hier stehe ich und kann nicht anders!« ein und reagierten auf schmerzhaft wandlungsprozesse des ihre Identität sichernden Bildungs- und Kulturbereichs verhärtet und nachgerade fundamentalistisch.

I.2.4 Die »zweite Reformation« der Moderne

Ein amerikanischer Religionssoziologe hat im Jahre 1973 bestimmte Formen zeitgenössischer Intellektuellen-Religion, im speziellen das so genannte »New Age«, als »second reformation«¹⁴¹ bezeichnet. Damit knüpfte er – vermutlich unbeabsichtigt – an eine begriffsgeschichtliche Tradition an, die seit dem Beginn des Kaiserreiches die Diskussionen um neue religiöse Orientierungen geprägt hat.

Historische Bezugspunkte der vielfältigen Bemühungen um eine Neu- oder Wiedergeburt Deutschlands, des deutschen Volkes und seiner Kultur, waren die Renaissance (vielfach schlicht zu »Wiedergeburt« verdeutscht), vor allem aber die deutsche Reformation.¹⁴² Der vielgelesene Kulturkritiker Julius Langbehn übersetzte dieses Wort wörtlich mit »Rückbildung«, worunter er eine Reformulierung des »eentlichen« deutschen Wesens sowie die Entschlackung der Kultur von allem Toten und Fremden verstand. Deutlicher Bezugspunkt blieb in derartigen kulturkritischen Argumentationen das Wirken Luthers, der als deutscher Kulturheros längst etabliert war auch – jenseits protestantisch-theologischer Diskurswelten. Ernst Haeckel, der Jenaer Zoologe und Weltanschauungsprophet, nannte den Kulturkampf der 1870er Jahre »eine politische Erneuerung der Reformation« und strebte mit seiner monistischen Religion eine »vernünftige Reformation« des »religiösen Geisteslebens« an.¹⁴³ Derartige Denkfiguren konnte man aber auch radikal »deutschchristlich« oder gar »deutschgläubig« aufladen, wie etwa der Flensburger Hauptpastor und Protagonist eines »Bundes für deutsche Kirche«, Friedrich Andersen,¹⁴⁴ der im 400. Jubiläumsjahr der Reformation proklamierte, man müsse »in Luthers Geist über Luther hinausgehen«. Folglich schrieb er 95 neue Thesen, die ein dezidiert »deutsches« christliches Bekenntnis beinhalteten, mit dem die konfessionelle Spaltung der Deutschen – besonders in Kriegszeiten ein oft beklagtes Syndrom der Schwäche – überwunden werden sollte.¹⁴⁵

»Luther hat mit der Reformation den ersten gewaltigen Schritt getan zur Befreiung des deutschen Volkes aus fremdem geistigen Bann; Bismarck den zweiten, indem er es politisch mündig machte; den dritten müssen wir alle selber tun durch Verdeutschung des Christentums in uns selbst.«¹⁴⁶

Der völkische Publizist Ernst Hunkel,¹⁴⁷ ein Lebensreformer, Siedlungsgründer und Deutschgläubiger, rief 1917 aus: »und von neuem heben wir den Hammer, die heilige Waffe, um Luthers halb gebliebenes Werk zu vollenden«. Deutlich weniger antikirchlich als der Deutschgläubige verglich der Lehrer und Schulreformer Alfred Ehrentreich seine Epoche mit der Reformationszeit, und Ferdinand Avenarius, der Herausgeber des »Kunstwart«,¹⁴⁸ empfand ähnliches im Jahre 1909.¹⁴⁹

Bereits 1908 hatte Eugen Diederichs eine »Kunstreform« zur Vorbereitung »neuer deutscher Kultur« proklamiert. In seinem Verlagsalmanach »Wege zu deutscher Kultur« äußerte er sich überdies zu Fragen einer »lebendigen Religion« und behauptete:

»Das moderne religiöse Empfinden verhält sich zum lutherischen der Reformation wie dieses zum mittelalterlichen Katholizismus. [...] Die letzte große Episode in der Geschichte des Weltchristentums, der Protestantismus, läuft eben aus, und die großzügige Welle der Religion des Gottmenschen, des Christus, rüstet sich, wenn nicht alle Zeichen trügen, zu neuem Emporgange.«

Diese neue Religion »soll nicht mehr Geschäftsführerin [sein] für ein außerweltliches Wesen, sondern Schöpfung der Welt.« Die Gestaltung des eigenen Lebens sei »Diesseits-Religion«, sei »Gottesdienst« und bedürfe keiner »jüdisch-transzendenten Spekulationen«, denn

»Deutschland bedarf keiner orientalischen Symbole, und in einem Lande, das eine Religion wie die deutsch-mystische vom Jahre 1300 erzeugt hat, ist der Glaube an einen eifernden Jahwe-Gott Heuchelei und Zwangsvorstellung geworden.«¹⁵⁰

Albert Kalthoff, ein reformerisch gesonnener Bremer Pastor, Diederichs-Autor, kurzzeitig Vorsitzender des Monistenbundes und erster Historiker der »Religion der Modernen« bracht auf den Punkt, wie eng die ästhetische und religiöse Reformmotive zusammenhingen, indem er schrieb: »Auch in der Religion will jeder seinen eigenen Stil.«¹⁵¹

Diese wenigen Zitate zeigen, wie eng kunstreligiöse Diskurse, Diesseitsreligiosität, nationale Emphase, Mystik-Begeisterung und Antijudaismus zusammenliegen konnten – und das sogar bei einem Verleger, bei dem im gleichen Jahr Martin Buber seine »Ekstatischen Konfessionen« herausgeben konnte¹⁵² und der im Weltkrieg öffentlich die alldeutsche Kriegshetze kritisierte.¹⁵³ Doch es kommt an dieser Stelle weniger auf die Schattenlinien kulturreformatorischer Diskurse an, sondern darauf, diese als Selbstermächtigungsstrategie zu erkennen. Wer die Reformation beschwört und sein Tun in deren Wirkungsgeschichte einschreibt, sich selbst gar als Reformator stilisiert, beansprucht eine ähnliche Deutungskompetenz im kulturellen Feld wie einst der Augustiner-Mönch aus Wittenberg für die Religion.

Zugleich aber drücken sich manifeste Krisengefühle in einer solchen Stilisierung zum Reformator aus. Der Wandervogel Erich Stange etwa verglich vor 1914 die Zeit der anbrechenden Jugendbewegung mit der Kulturkrise um 1500, ähnliche Deutungen lassen sich bei anderen finden. Als »Übergangsmenschen«¹⁵⁴ hatten sich bereits die Väter der »Jungen Menschen« titulierte, um ihre eigene, zuweilen schwer erträgliche Position zwischen der Tradition und dem radikal Neuen zu bezeichnen. Das Gefühl aber, an der »Wende der Gezeiten« zu stehen, wurde radikalisiert durch die realhistorischen Erfahrungen des Weltkriegs und der Revolution. Franz Ludwig Habel, ein Pfadfinder, Freund des Regensburger

Expressionismus und späterer Verleger programmatisch »junger Literatur«, fragte eher ängstlich:

»Ist Zeitenwende oder stirbt Europa? Sind wir die letzten der Jugendbewegung oder die ersten eines neuen Reiches? [...] All dies ist unsicher, zweifelhaft, von nichts wissen wir, gänzlich sind wir verloren und verlassen. Denn nichts bleibt eindeutig, alles sind nur Gleichnisse, die sich drehen in beständigem Wechsel begriffen und wir stehen allein mitten in diesem Wirbel des Lebens [...]«¹⁵⁵.

Bei der im Laufe der Entzauberungsgeschichte immer schwerer werdenden Aufgabe, die Welt und die eigene Existenz als sinnvoll zu entwerfen, hilft dem modernen Menschen kein höheres Wesen mehr, denn »Gott ist tot! Gott bleibt tot. Und wir haben ihn getötet!«¹⁵⁶ Der Tod Gottes aber sei gleichbedeutend mit dem »Einsturz des leuchtenden Sternengewölbes über der Lebenslandschaft des Menschen«, wie einmal ein Nietzsche-Leser formuliert hat. Eben diese Konsequenz jedoch war Ausgangspunkt des Lukàcs'schen Bemühens, der leidvollen Erfahrung der »transzendentalen Obdachlosigkeit« eine tröstende Gewissheit entgegenzusetzen, auf die er baute; die Welthaftigkeit des Romans nämlich, dessen »Theorie« sehr poetisch beginnt – bereits im Ton nicht verschweigend, das von Vergangenem die Rede ist:

»Selig sind die Zeiten, für die der Sternenhimmel die Landkarte der gangbaren und zu gehenden Wege ist und deren Wege das Licht der Sterne erhellt [...]«¹⁵⁷

Nicht allein Lukàcs verließ sich auf die Kunst als Retterin, bevor er letztlich »die Partei« entdeckte, auch andere gingen diesen Weg und fanden zu einer Religion der Kunst bzw. einer religiösen Verehrung ästhetischer Entwürfe, die uns weiterbeschäftigen wird.

I.3 Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag

I.3.1 Eugen Diederichs – Mäzen der Kulturreform. Ein Panorama

Der Jenaer Verleger Eugen Diederichs verstand sich als »Kulturverleger« im weitesten Sinne und ist folglich aus der Geistes- und Intellektuellengeschichte der klassischen Moderne nicht wegzudenken. Sein speziell religionspolitisches Engagement, dem sich das folgende Kapitel zuwendet, stand in engem Zusammenhang mit den Aktivitäten des Verlegers im weiten Feld bildungsbürgerlicher Reformbewegungen, das daher eingangs wenigstens in groben Zügen abgeschrieben werden soll.

Im Jahre 1911 formulierte Diederichs für die damals populäre Reformzeitschrift »Der Volks-erzieher«¹⁵⁸ sein Credo als Verleger. Bei dieser Gelegenheit bezeichnete er sich selbst als Mäzen, »weniger als Geldmann aufgefasst, sondern mehr als Pfleger des Werdenden, als Organisator geistiger Kräfte und Strömungen«.¹⁵⁹ Man kann diese Selbstbezeichnung im Grunde auf das gesamte Schaffen des Jenaers beziehen, der sich immer als Organisator geistiger Impulse verstanden hat, die sich ohne ihn – so seine Überzeugung – weder so schnell noch so wirkungsmächtig in Deutschland durchgesetzt hätten. Inspiriert durch das Beispiel des Freundes und Förderers Ferdinand Avenarius¹⁶⁰ hat sich Diederichs von Beginn seiner Tätigkeit an jedoch besonders für die zeitgenössischen Ideen grundlegender Lebens- und Kulturreform verantwortlich gefühlt. Sein eigenes Denken war bereits seit den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts geprägt von der Kultur- und Bildungskritik Nietzsches. Henrik Ibsens schonungslose Abrechnung mit bürgerlicher Doppelmoral und den herrschenden gesellschaftlichen Konventionen beeindruckte ihn – wie viele seiner Generation – ebenso stark.¹⁶¹ Der »Rembrandtdeutsche« Julius Langbehn, dessen Erfolgsbuch »Rembrandt als Erzieher« er sofort erworben hatte,¹⁶² gehörte ebenfalls zu den geistigen Mentoren des jungen Diederichs. Später, etwa ab 1906, kam ein besonders radikaler Kritiker der kaiserzeitlichen Kultur dazu, nämlich der Orientalist Paul de Lagarde, dessen »Deutsche Schriften« der Verleger unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg in einer Auswahl publizieren ließ.¹⁶³

Vor allem aber die persönlichen Kontakte zum Kreis um Avenarius und zu einzelnen Autoren der bildungsbürgerlichen Kulturzeitschrift »Kunstwart«¹⁶⁴ sowie die langjährigen freundschaftlichen Beziehungen zu den Exponenten des ebenfalls kulturreformerisch engagierten

Friedrichshagener Dichterkreises¹⁶⁵ verstärkten bei Diederichs eigene Lese- und Bildungserlebnisse und wurden zugleich Anlass neuer intellektueller Erfahrungen. Auf den beiden geistigen Säulen »Kunstwartkreis« und »Friedrichshagener« stand zu Anfang mithin nicht nur der Verlag,¹⁶⁶ sondern auch der Verleger selbst, dessen dezidiert »neuromantische« Ausrichtung ein Engagement für »soziales Deutschtum« mit einschloss.¹⁶⁷ Eben dies aber implizierte die Kritik am herrschenden Deutschtum, also an den dominanten Tendenzen des wilhelminischen und später des weimar-republikanischen Kultur- und Gesellschaftsentwurfs. Diese Haltung lag durchaus im Trend der Zeit, deren emphatischem Willen zu Aufbruch und Veränderung von Anbeginn auch skeptische Töne beigemischt waren. Die »Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reiches« hatte Nietzsche bereits in seiner »Ersten Unzeitgemäßen Betrachtung« befürchtet¹⁶⁸ und die für alle sichtbaren Erscheinungen des rasanten gesellschaftlichen Wandels (massenhafte Binnenwanderungen, Zersetzung überkommener sozial-moralischer Milieus, Industrialisierung, Verstädterung, der Umbau des Bildungsbereiches, die fundamentale Veränderung überkommener Weltdeutungsmuster) schürten die Skepsis vor allem bildungsbürgerlicher Kreise gegenüber den Fortschrittsversprechen der Moderne. Manche resignierten angesichts der Übermacht der Verhältnisse, bedeutend mehr jedoch fühlten sich dazu aufgerufen, das »Chaos« der Epoche »in Schöpfung um[z]ubiegen«¹⁶⁹ und zu diesen kulturrevolutionären Kräften zählten auch Diederichs und zahlreiche seiner Autoren. Die Idee »neuer Renaissance«, zur Verlagsgründung bereits formuliert,¹⁷⁰ meinte in erster Linie also die kulturelle Wiedergeburt Deutschlands durch die Wiederentdeckung eigener wie fremder Kräfte der Regeneration. Dabei verblieb Diederichs nicht im metaphysisch überhöhten Bereich der Spekulationen, er förderte engagiert einzelne konkrete Projekte der Reformbewegungen und unterstützte manche seiner Autoren über das übliche Maß verlegerischer Fürsorge hinaus. Seit 1912 diente die Zeitschrift »Die Tat« als Forum der kulturreformerischen Diskussion. In diesem ambitioniert gemachten Blatt wurden neue Denkansätze und Initiativen vorgestellt, kritisch kommentiert und einer wachsenden Zahl von Lesern nahegebracht. Darüber hinaus stand Diederichs mit seiner eigenen Person für bestimmte Ziele ein. Sein Engagement für das reformpädagogische Wickersdorfer Schulprojekt etwa, die Gründung des Sera-Kreises, die Mitarbeit in der Jenaer Ortsgruppe des »Deutschen Bundes Heimatschutz«, seine Teilnahme beim Fest der deutschen Jugendbewegung auf dem »Hohen Meißner«, sein langjähriges Wirken für den »Deutschen Werkbund« und schließlich Idee und Umsetzung einer neuen deutschen Festkultur – all das zeigt, dass Eugen Diederichs gewillt war, mit allen ihm zur Verfügung stehenden Kräften und Talenten für eine neue deutsche Kultur persönlich einzustehen.

Wenn auch wesentlich »Wege zu deutscher Kultur« – so der Titel des Verlagskatalogs von 1908 – zu beschreiten waren, Impulse dazu kamen nicht zuletzt aus dem Ausland. Insbesondere die englische »Arts & Crafts«-Bewegung, vor allem deren bedeutendster Propagandist John Ruskin, sind hier zu nennen. Dessen Einflüsse und diejenigen seines Mitstreiters William Morris auf die einheitliche künstlerische Buchgestaltung schon der Leipziger Verlagserzeugnisse ist unübersehbar.¹⁷¹ Weitaus prägender als für die äußere Gestaltung der ersten Diederichs-Bücher waren jedoch die weltanschaulich-ästhetischen Grundpositionen Ruskins für das Denken des Verlegers: die Kritik am Verfall ästhetischer Standards durch den Siegeszug der industriell gefertigten Warenkultur, das bewusste Anknüpfen an ältere handwerkliche Traditionen, die radikale Abkehr vom entfesselten Manchester-Kapitalismus seiner Epoche sowie die eigene ästhetisch überformte künstlerische Lebensführung.¹⁷² Auf seiner Englandreise 1895 kam Diederichs erstmals mit der präraffaelitischen Kunst, also einem der prägenden intellektuellen Ursprungsmilieus der »Arts & Crafts«-Idee, direkt in Berührung. Doch schon im Jahre 1900 war er der Verleger Dante Gabriel Rosettis und John Ruskins geworden, dessen Gesamtwerk (15 Bände) zwischen 1900 und 1906 im Diederichs Verlag erschienen ist. Charlotte Broichers dreibändige Ruskin-Biographie (John Ruskin und sein Werk, 1902–1907) sowie Wolfram Waldschmidt Rosetti-Porträt (Dante Gabriel Rosetti, der Maler und Dichter, 1905) flankierten diese Edition.

Über den seinerseits durch Ruskin und Morris beeinflussten Peter Behrens hatte Diederichs um 1900 bereits Kontakt zum Künstlerkreis um die Darmstädter Mathildenhöhe bekommen. Noch in der Leipziger Zeit waren Hermann Obrists »Neue Möglichkeiten in der bildenden Kunst« (1903) erschienen. Seit der Jahrhundertwende gehörte der Architekt Paul Schultze-Naumburg, dem »Kunstwart-Kreis« eng verbunden, ebenfalls zur Diederich'schen Verlagsgemeinschaft (Kunst und Kunstpflege, 1901; Die Kultur des weiblichen Körpers als Grundlage der Frauenkleidung, 1901). In den eigenen »Saalecker Werkstätten«, zu denen später die Avantgarde der Jenaer Freistudenten pilgern sollte,¹⁷³ sowie den »Vereinigten Werkstätten« Münchens setzte Schultze-Naumburg seine Stilideen erfolgreich um. Die Jenaer »Schiller-Gedächtnis-Ausstellung« des Jahres 1905 bot seinem Jenaer Verleger eine Chance, die Beziehungen nach Darmstadt sowie zu den Nürnberger, Münchner und Dresdener Werkstätten zu nutzen und zugleich zu vertiefen; denn anlässlich dieser Exposition wurden Produkte dieser drei Reformwerkstätten gezeigt.

Eine noch wichtigere Rolle als der Kontakt zu Behrens aber spielte die Beziehung zwischen Diederichs und Hermann Muthesius, der unmittelbar nach seinem Aufenthalt in England, mit dem Werk »Kunst und Kultur« (1904) im Diederichs Verlag hervortrat. Muthesius wurde

durch seine eigenen Arbeiten sowie durch zahlreiche Vorträge und Publikationen zu einem der einflussreichsten Wortführer der neuen Kunstgewerbebewegung in Deutschland. Gemeinsam mit Diederichs und anderen Stilkünstlern gründete er im Jahre 1907 den »Deutschen Werkbund«;¹⁷⁴ im gleichen Jahr erschien in Jena seine Schrift »Kunstgewerbe und Architektur«, ein Grundlagenwerk kommender Arbeit im Werkbund. Den programmatischen Einführungsvortrag auf der Gründungsversammlung dieser Vereinigung in München hatte am 5. Oktober 1907 der Dresdener Architekt und TH-Professor Fritz Schumacher gehalten, der ebenso wie Muthesius damals zur deutschen Architekten-Avantgarde zählte. Auch Schumacher kam im gleichen Jahr als Autor zu Diederichs (*Streifzüge eines Architekten*, 1907), doch war seine Beziehung zum Jenaer Verlag älter, denn er hatte bereits anlässlich der »Schiller-Centener-Ausstellung« 1905 in Jena eine vielbeachtete Rede gehalten. Über den ersten Sekretär des Werkbundes, Wolf Dohrn, kam der enge Kontakt zu Gartenstadt Hellerau zustande, deren Geschichte aus Dohrns Feder 1908 bei Diederichs erschien (*Hellerau. Ein Bericht von Wolf Dohrn*, 1908).¹⁷⁵

Im gleichen Jahre hatte Diederichs in der Einleitung zu seinem Verlagsalmanach »Wege zu deutscher Kultur« bemerkt¹⁷⁶:

»Das wichtigste Ereignis im deutschen Kulturleben dieses Jahres war etwas, von dem die Zeitungen nicht berichtet haben, die Gründung der Gartenstadt und Kulturgemeinschaft *Hellerau*.«

Der Begriff »Kulturgemeinschaft« spiegelt in der Tat das Selbstverständnis der Hellerauer Gründergeneration wider, verweist jedoch auch auf frühere Vordenker der Gartenstadt-Idee. Die Utopie, »hinter der Weltstadt«¹⁷⁷ oder zumindest jenseits der Städte eine Elite von Kulturerneuerern zu versammeln, die in allen Künsten und Techniken erfahren die Neugestaltung des gesamten Lebens in Angriff nehmen sollten, war schon im Friedrichshagener Dichterkreis entwickelt worden. Die »Neue Gemeinschaft« der Brüder Julius und Heinrich Hart hatte das Stichwort und einzelne Konzepte geliefert,¹⁷⁸ beide Brüder sowie Wilhelm Bölsche und Bruno Wille gehörten 1902 zu den Initiatoren der »Deutschen Gartenstadtgesellschaft«.¹⁷⁹ Da alle vier Schriftsteller seit der Jahrhundertwende bereits zum Stamm der Diederichs-Autoren zählten, ist es also wenig verwunderlich, dass der Verleger schon früh mit der Gartenstadt-Idee vertraut war. Deren berühmten englischen Vertreter, Ebenezer Howard, verlegte man in Jena noch bevor Wolf Dohrn seinen »Bericht« aus Hellerau vorlegte (Ebenezer Howard, *Gartenstädte in Sicht*, 1907). Aus der bei Dresden gelegenen Gartenstadt stammte auch das Jahrbuch »Rhythmus« (*Der Rhythmus. Ein Jahrbuch*, hrsg. von der Bildungsanstalt Jacques-Dalcroze, Bd. 1, 1910), das ebenso wie die Werkbund-Jahrbücher

den engen Zusammenhang von Werkbund-Idee, Körperkultur und Kleiderreform sowie dem Konzept der Gartenstadt verdeutlicht. Leberecht Migges »Die Gartenkultur des 20. Jahrhunderts« (1913) belegt die Nachwirkung einzelner Hellerauer Konzepte und ist zugleich ein frühes Manifest ökologischen Gartenbaus im 20. Jahrhundert. Noch Migges Pamphlet »Das Grüne Manifest«, unter dem Pseudonym »Spartakus in Grün, an dem der rote sterben soll« zuerst in der »Tat« veröffentlicht,¹⁸⁰ war ein später Nachklang seiner eigenen Vorkriegsideen. Und auch das avantgardistische Architektur-Manifest Bruno Tauts »Die Stadtkrone« (1919) wäre ohne Helleraus Existenz nicht denkbar gewesen. Für das Weiterwirken der Gartenstadt-Idee auch über die Weltkriegszeit hinaus hatten nicht zuletzt die Brüder Kampffmeyer selbst durch mehrere Aufsätze in der »Tat« gesorgt.¹⁸¹

Der Initiative Wolf Dohrns, des ersten Werkbund-Sekretärs, war es im übrigen zu verdanken gewesen, dass der »Werkbund« im Jahre 1908 seine Zentrale in die bei Dresden gelegene Gartenstadt verlegte. In den Jahren 1910 und 1911 war dort der Schriftsteller Alfons Paquet sein Assistent, auch dieser ein späterer Diederichs-Autor und Beiträger der »Tat«. Mit dem Band »Die Durchgeistigung der deutschen Arbeit« erschien im Jahre 1911 bei Diederichs das erste Jahrbuch des »Werkbundes«, dem 1912 und 1914 zwei weitere folgen sollten. Ein Jahr vor Kriegsbeginn krönte Diederichs seinen Einsatz für die Werkbund-Idee mit einem Fest zu Füßen der Rudelsburg, das den feierlichen Abschluss der Leipziger Werkbund-Tagung bildete. Die Inszenierung dieser Veranstaltung offenbarte die Heterogenität der ästhetischen Einflüsse, unter denen Diederichs damals stand. Mitglieder der Jugendbewegung und des Sera-Kreises tanzten Volkstänze, Goethes »Fischerin« wurde aufgeführt und die avantgardistische Tänzerin Clotilde von Derp, die vor dem Ersten Weltkrieg mit ihrem Mann Alexander Sacharoff das erfolgreichste Tanzpaar auf den Bühnen Europas war, gab Proben ihrer Kunst.¹⁸²

Durch eine Reform des Schauspiels letztlich die ganze Kultur zu heilen: diese um 1900 höchst populäre Idee¹⁸³ hatte dem legendären, von Eugen Diederichs ausgerichteten Werkbund-Fest unterhalb der Rudelsburg bei Bad Kösen an der Saale und so mancher Feier des Jenaer Sera-Kreises ihren Stempel aufgedrückt. Regelrechte Inszenierungen waren nicht nur diese »Feste des Lebens und der Kunst«¹⁸⁴ (Peter Behrens, 1900), sondern immer waren Theaterinszenierungen deren Bestandteil. Mit derartigen kulturellen Aktivitäten partizipierten Diederichs und sein Kreis an einer Strömung, die sich im Gefolge der Bühnenpraxis Bayreuths und den Ideen Friedrich Nietzsches¹⁸⁵ konstituiert hatte und die mancherlei konkrete Veränderung in der Spiel und Aufführungspraxis deutscher Theater hervorrief. Aus dem »Kunstwart«-Kreis

stammte der Musikschriftsteller Richard Batka, dessen Buch »Musikalische Streifzüge« zwar noch in die Leipziger Zeit fiel, dessen Ideen jedoch Jahre später wiederum Wolf Dohrn inspirierten zu der Idee, den Genfer Musikpädagogen Emil Jacques Dalcroze nach Hellerau zu holen. Batka hatte für eine musikalisch-rhythmische Erziehung gerade der Großstadtjugend plädiert, seine Gedanken fußten also auf Konzepten der Körper-, Tanz- und Musikkultur gleichermaßen. Peter Behrens' im Jahre 1900 erschienene »Feste des Lebens und der Kunst« prägten nicht nur das Stilwollen der Künstler der Mathildenhöhe sondern ebenso die des »Werkbundes«, es inspirierte nicht zuletzt jedoch die Theater- und Tanzpraxis im gesamten Feld der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen. Wilhelm Miessners Buchtitel aus dem Jahre 1905 – »Das Leben ein Spiel« – war gewissermaßen das Motto der ästhetischen Revolte dieser Generation, dessen Nietzsche'scher Ursprung dem zeitgenössischen Bewusstsein vor Augen lag. Denn dass das Leben nur noch als Kunstwerk gerechtfertigt sei, dies zumeist wörtlich genommene Diktum des Philosophen, gehörte damals zum Zitatenschatz seiner begeisterten Leser.

Diederichs selbst zählte zu den Mitbegründern des »Verbandes zur Förderung deutscher Theaterkultur«, sein Autor Max Martersteig, dessen Werk »Der Schauspieler« zur Jahrhundertwende im Leipziger Verlag erschienen war, favorisierte ein »Bayreuth des Schauspiels«, also ein deutsches Nationaltheater als Musterbühne deutscher Schauspielkunst. Zuerst war dies Projekt für Eisenach vorgesehen, dann versteifte man sich auf Weimar – schließlich aber blieb davon nur der Name »Deutsches Nationaltheater« für den Neubau des ehemaligen Weimarer Hoftheaters. Hintergrund und Kontext dieser Theaterreform-Idee werden uns im Kapitel »Die Geburt der Deutschen aus dem Geist der Tragödie« noch eingehender beschäftigen.

Die Publikationen des Diederichs-Verlages in die Bereiche Theater- Tanz- und Körperkultur zu trennen, ist oftmals müßig. Denn nicht nur die Praxis, sondern auch die Theorie dieser drei Spielarten des ästhetischen Aufbruchs der Jahrhundertwende waren vielfach miteinander verwoben, oftmals explizit aufeinander bezogen und zudem eng verquickt mit dem Projekt weiblicher Emanzipation.¹⁸⁶ Des Verlegers persönliche Erinnerungen enthalten ein Kapitel »Frauenfrage und Körperkultur«; die für Dalcroze in Hellerau werbenden Jahrbücher »Der Rhythmus« (ab 1910) subsumierte Diederichs unter das Kapitel »Künstlerische Kultur«.¹⁸⁷ Er selbst war schon als junger Buchhandelslehrling von den zeitgenössischen Körperreform-Ideen persönlich stark beeinflusst worden. Berichte über ausgedehnte Wanderungen und Radtouren ziehen sich durch sämtliche autobiographischen Aufzeichnungen. Isidora Duncans

»Tanz der Zukunft« (1903) und Paul Schultze-Naumburgs »Die Kultur des weiblichen Körpers als Grundlage der Frauenkleidung« (1901) standen noch in Leipziger Tagen auf je andere Weise am Beginn des verlegerischen Engagements für ein neues Körpergefühl. Sich vom beengenden Kleid und damit auch mancher einschränkenden Konvention des Wilhelminismus zu befreien, bedeutete für nicht wenige, vor allem weibliche Angehörige des Bildungsbürgertums den Beginn der Emanzipation. Ihren augenfälligen Ausdruck fand diese Tendenz in einer neuen Kleiderordnung, sei es im emphatisch beschworenen »Zukunftskleid der Frau« (Jeannie Watt, 1903) oder – schlichter in »neuer Frauentracht«.¹⁸⁸ Noch einschneidender jedoch war für manche die Begegnung mit der eigenen Nacktheit, manchmal zum »Lichtkleid« sublimiert,¹⁸⁹ oder die rhythmische Befreiung der eigenen Körperlichkeit.¹⁹⁰ Tänzerinnen wie Isidora Duncan, Mary Wigman, die schon erwähnte Clotilde von Derp oder die geheimnisvolle baltische Ausdruckstänzerin Sent M'ahesa gehörten nicht nur zu den Autorinnen des Verlages sondern waren gern gesehene Gäste im Diederich'schen Haus¹⁹¹. Überdies tanzten sie auf zahlreichen Festen der Gebildetenreform-Bewegung und fanden unter jugendbewegten Frauen und Mädchen viele glühende Anhängerinnen. In Tambach im Thüringer Wald befand sich nach 1918 nicht nur der sogenannte »Maienbund« der Schriftstellerin Gertrud Prellwitz (eine der völkischen Ideologie wie der Frauenemanzipation gleichermaßen verschriebene Frauenkommune), sondern auch eine Vorläufergründung der berühmten Loheland-Gymnastikschule, deren tänzerisch-gymnastischer Praxis Diederichs schon vor dem Ersten Weltkrieg verbunden gewesen war. Die Gymnastiklehrerinnen Hedwig von Rohden und Louise Langgaard hatten im Jahre 1912 in Kassel eine Gymnastikschule für Lehrerinnen gegründet, die nach kurzem Potsdamer Zwischenspiel – wo der Verleger auf sie aufmerksam geworden war¹⁹² – in Tambach Fuß fasste. Aus diesen Wurzeln entstand 1919 auf der Röhn die »Loheland-Schule für Gymnastik, Landbau und Handwerk«, die der Verleger auch in den Folgejahren großzügig unterstützte.¹⁹³ Programm und Beschreibung der Elisabeth-Duncan-Schule in Darmstadt, eine von Isadora Duncans Schwester gegründete Institution, gehörten ebenfalls schon 1912 ins Jenaer Verlagsprogramm, ebenso wie Ferdinand Langranges »Physiologie der Leibesübungen«. Vor allem aber die Gartenstadt Hellerau entwickelte sich zu einem Mekka aller Jüngerinnen und Anhänger der Körperkultur- und Tanzbewegung. Emil Jacques Dalcroze, von Wolf Dohrn um 1910 erst nach Dresden und dann in die Gartenstadt geholt, führte dort zur Jahreswende 1910/11 seinen ersten Kursus durch, zu dessen begeisterten Teilnehmern Rudolf Bode, Mary Wigman und Grete Wiesenthal gehörten – die beiden ersteren kamen zudem als Autoren direkt zu Diederichs. Bodes

Münchener »Schule für Körpererziehung«, eine Nachkriegsgründung, gestaltete maßgeblich im Jahre 1921 den Jenaer »Tag der Jugend«.¹⁹⁴

Wie bei vielen anderen Mitgliedern seiner Generation war auch die Jugend von Eugen Diederichs geprägt durch ernüchternde, wenn nicht gar traumatische Erfahrungen mit der Alltagswirklichkeit des herrschenden Schulbetriebs. Weitgehend desinteressiert von dem, was ihm seine Lehrer boten, durchlebte der junge Eugen seine Schulzeit pflichtgemäß bis zur Mittleren Reife. Was ihn eigentlich fesselte, war die Lektüre, die jenseits des schulischen Pflichtpensums lag. Diederichs' Lesehunger, sein Hang zum autodidaktischen Lernen und das zwangsläufige Misstrauen gegen die übliche Art von Bildung und Erziehung – alles Eigenschaften, die den Habitus noch des Erwachsenen prägten – waren also in der Biographie des Jugendlichen bereits angelegt.

Das enthusiastische Engagement des Verlegers für Theorie und Praxis der Reformpädagogik verdankte sich jedoch nicht allein der eigenen Lebensgeschichte. Kritik an der herrschenden Schule war vielmehr fester Bestandteil wilhelminischer Kulturkritik insgesamt und oftmals der Ausgangspunkt umfassender Kulturreformprogramme, die gerade im pädagogischen Feld versuchen wollten, die Gesellschaft ihrer Zeit von Grund auf zu erneuern. Es galt, den ersehnten »neuen Menschen« im wahrsten Wortsinn heranzubilden. Diesem Ziele galten auch Leo Tolstois »Pädagogische Schriften« (Zwei Bände, 1907) sowie Friedrich von der Leyens Pamphlet »Deutsche Universität und deutsche Zukunft« (1906), die allerdings nicht im engeren Sinne zum reformpädagogischen Schrifttum des Verlags zu zählen sind.

Eine der profiliertesten Schulkritikerinnen ihrer Zeit war die Schwedin Ellen Key, deren Buch »Das Jahrhundert des Kindes« der Startschuss für eine breite Flut pädagogischer Entwürfe wurde, in denen die Schulen der Zeit oftmals ebenso dämonisiert wie das Bild »des Kindes« romantisiert wurden.¹⁹⁵ Doch schon vor der schwedischen Pädagogin und Frauenrechtlerin gehörte die Kritik am Schulwesen zum Programm deutscher Kulturkritiker. Paul de Lagarde hatte in der Abkehr vom humanistischen Gymnasium die Bildung von ländlichen Eliteschulen angeregt. Friedrich Nietzsche und dessen nationalistischer Jünger Julius Langbehn geißelten die Überbürdung der Schüler durch zuviel toten Wissensstoff und lieferten darüber hinaus mancherlei Stichworte, die um kulturkritischen Arsenal späterer Reformpädagogen immer wieder auftauchen sollten.¹⁹⁶

Arthur Bonus, der im Diederichs-Verlag eigentlich für die Konzeption neuer Religiosität zuständig war, eröffnete mit dem Buch »Vom Kulturwert der deutschen Schule« im Jahre 1904 den Reigen von Verlagserzeugnissen, die sich mit der Reform von Schule und

Erziehung befassten. Eugen Diederichs, ansonsten gerade diesem Autor besonders verpflichtet, wollte allerdings nicht allen Aussagen von Bonus zustimmen. Insbesondere dessen rüder Humanismus-Kritik stand des Verlegers eigene Orientierung an Antike und Renaissance strikt entgegen.

»Ich geben Ihnen ja im allgemeinen recht, dass die Beschäftigung mit der Antike mehr aus der Schule hinaus soll, aber wenn ich dann wieder Walter Paters ›Griechische Studien‹, den ersten Abschnitt über den Mythos von Dionysos lese, wird mir die griechische Seele ebenso klar, als wenn man auf der Akropolis die verschiedenen Tempel [...] sieht. [...] und ich glaube doch, daß man schon Volksschüler zu einer größeren Klarheit durch Lebendigmachen griechischer Kultur bringen könnte.«¹⁹⁷

Impulse englischer Reformschulen, der deutschen Jugendbewegung sowie die Diskussion wilhelminischer Schulkritiker flossen zusammen in der Landerziehungsheim-Bewegung, die von Hermann Lietz ins Leben gerufen wurde. Bereits 1901 hatte Diederichs zu diesem Pädagogen Kontakt aufgenommen, doch sorgte Lietz' streng nationalistische Einstellung schnell für eine gewisse Entfremdung. Dem 1911 gegründeten »Verein der Freunde« der Lietz'schen Landerziehungsheime trat der Verleger nicht bei, zumal er zu diesem Zeitpunkt bereits ein überzeugter Anhänger Gustav Wynekens geworden war. Dieser gehörte zu den reformpädagogischen Sezessionisten, die sich von Lietz losgesagt hatten. Er hatte 1906 gemeinsam mit Paul Geheeb die Freie Schulgemeinde Wickersdorf gegründet, deren Jahrbücher ab 1908 im Diederichs Verlag erschienen sind. Ebenfalls 1908 stiftete der Verleger den Kontakt zwischen Wickersdorf und seinem dort hochverehrten Autor Carl Spitteler, dem die begeisterten Anhänger im Wald bei der Schulgemeinde gar ein Denkmal errichteten. Auch Ellen Key besuchte das Schulprojekt gemeinsam mit Diederichs, der auch nach dem ersten Skandal um Wyneken diesem, vor allem aber Wickersdorf selbst, die Treue hielt.¹⁹⁸ Vor dem Ersten Weltkrieg war Wyneken der bedeutendste reformpädagogische Autor des Verlages, auch sein Nachfolger als Schulleiter, Martin Luserke, wurde Diederichs-Autor und »Tat«-Beiträger. Wie sehr der Verleger die schulreformerischen Ideen aus Wickersdorf schätzte, zeigt sich auch daran, dass er im April 1913 seinen Sohn Jürgen in die Obhut der Schulgemeinde gab, der – mit Unterbrechungen in Max Bondys Schulversuch Sinntalhof – bis etwa 1921 in Wickersdorf blieb. Hans Kremers und Hans Freyer, beides Mitglieder des Sera-Kreises, fungierten überdies kurzzeitig als Hilfslehrer in der Freien Schulgemeinde, deren kulturelle Praxis von Ideen der Jugendmusik- und der Tanzbewegung deutlich geprägt war. In Wickersdorf stieß der Verleger erstmals auch auf den Buchhändler Ernst Emanuel Krauss, der als Georg Stammler ab 1913 zu den bedeutendsten völkisch-religiös orientierten Dichterpropheten der Jugendbewegung werden sollte.¹⁹⁹

In den Jahren 1912 und 1913, in der Phase der deutlich sichtbaren eigenen Politisierung, verlegte Diederichs nicht nur die »Staatsbürgerlichen Flugschriften« und die »Politische Bibliothek«, sondern auch Wynekens programmatische Schrift »Schule und Jugendkultur«, die die Summe von dessen bisherigen Anschauungen zog. Drei Sammelbände über Jugendpflege sowie die Festschrift zum 25jährigen Jubiläum der Jenaer Ferienkurse kamen hinzu. Mit der letzten Publikation jedoch verließ der Verleger den engeren Bezirk reformpädagogisch inspirierter Jugenderziehung und begab sich ins Feld der Erwachsenenbildung, der er sich während der unmittelbaren Nachkriegsjahre vollkommen verschreiben sollte.

Die Jenaer Ferienkurse, erstmals in den 1880er Jahren als Fortbildung für Ärzte angeboten, waren deutsche Realisierungen einer aus dem angelsächsischen Bereich stammenden Idee, des so genannten »University Extension Movement«. Diese in Deutschland »Universitätsausdehnungs-Bewegung« genannte pädagogische Reformidee hatte 1896 auch die Universität Jena erreicht, fiel jedoch vor allem in Wien auf fruchtbaren Boden. Auch die Comenius-Gesellschaft warb für diese neue Form der außerschulischen Bildung, der die »Settlement-Bewegung« als weitere Vorform kommender Erwachsenenbildung an die Seite zu stellen ist. Sämtliche dieser reformerischen Impulse griff Diederichs auf und verstärkte somit deren Resonanz im deutschen Sprachraum. Schon im Jahre der Übersiedlung nach Jena hatte er selbst zur Gründung einer Volkshochschule aufgerufen,²⁰⁰ die Realisierung solcher Pläne jedoch sollte erst nach 1918 gelingen. Persönlich inspiriert von den Freimaurern, deren Mitglied er über mehrere Jahre gewesen ist, öffnete Diederichs seinen Verlag den Werken von Johann Amos Comenius (Das einzig Notwendige, 1904; Das Labyrinth der Welt und das Paradies des Herzens, 1908), vor allem aber den zahlreichen Broschüren der Comenius-Gesellschaft, die 1892 von einem der führenden deutschen Freimaurer, Ludwig Keller, gegründet worden war. Die Comenius-Gesellschaft engagierte sich im weiten Feld neuerer Bildungsangebote, förderte Bücher- und Lesehallen, hielt Volkshochschulkurse ab und stritt öffentlich für die Frauenbildung.²⁰¹ Das zweiteilige Mitglieder-Organ der Gesellschaft die »Monatsschriften der Comenius-Gesellschaft für Philosophie und Geschichte« sowie die »Comeniusblätter für Volkserziehung« waren ab 1908 im Verlag. Unter Führung der Comenius-Gesellschaft gründete Ernst Joel 1913 einen »Deutschen Siedlerbund«, der in den Spalten der »Tat« für die Ideen des »Settlement« warb. Kerngedanke des Settlement war, den unteren Volksklassen Bildung zu bringen, indem sich Angehörige der gebildeten Schichten in den städtischen Armenvierteln ansiedeln und dort einzelne Bildungsinstitutionen einrichten sollten. Durch das unmittelbare Zusammenleben mit den Arbeitern hoffte man, die Klassen-

gegensätze zu überwinden, eine Form idealistisch gesonnener Gesellschaftsreform, für die Diederichs vor allem die akademische Jugend gewinnen wollte. Werner Picht, der eine erste Bilanz der englischen und deutschen Settlement-Versuche im Jenaer Verlag veröffentlichte (Das Problem der Settlementbewegung, 1914), stammte aus der »Sozialen Arbeitsgemeinschaft« des evangelischen Theologen Friedrich Siegmund-Schultze in Berlin.

Nicht nur im Falle der Settlement-Bewegung schaute Diederichs über den deutschen Horizont hinaus. Wilhelm Müller skizzierte »Amerikanisches Volksbildungswesen« (1910) und Josef Luitpold Stern stellte den deutschen Lesern das »Wiener Volksbildungswesen« (1910) vor. Diese Impulse wurden nach 1918 für die Konstituierung des Thüringischen Volksbildungswesens maßgeblich,²⁰² deren bedeutender Protagonist Robert von Erdberg jedoch schon 1913 im Sammelband »Jugendpflege. Neue Folge« die Erwachsenenbildungskonzepte der so genannten »neuen Richtung« vorstellen konnte²⁰³. Der Diederichs-Lektor Reinhard Buchwald, seit 1913 im Verlag, wurde später dann Geschäftsführer der Volkshochschule Thüringen.²⁰⁴ Das Sera-Mitglied Wilhelm Flitner schließlich leitete die Jenaer Volkshochschule zwischen 1920 und 1926. – In beiden Fällen wird deutlich, dass der Diederichs-Verlag nicht nur ideell sondern auch personell den Ideen der Erwachsenenbildung eng verbunden war und dass in diesem Zusammenhang der freistudentische Sera-Kreis eine bedeutende Rolle gespielt hat.²⁰⁵

Theorie und Praxis von Sera, des Mädchen-Wandervogels sowie auch einzelner Richtungen der Bildungsreform waren undenkbar ohne den Einfluss bestimmter Ideen der zeitgenössischen Frauenbewegung, die als eigenes Feld bildungsbürgerlicher Reformbewegungen an dieser Stelle genannt werden muss. Mit der österreichischen Essayistin und Publizistin Rosa Mayreder, deren Buch »Kritik der Weiblichkeit« 1905 erschienen ist, veröffentlichte eine der damals profiliertesten Kämpferinnen für weibliche Emanzipation bei Diederichs. Ebenfalls aus dem Donauraum stammte Grete Meisel-Hess, die ihr Engagement gegen die herrschende, verlogene Sexualmoral im Werk »Die sexuelle Krise. Eine sozialpsychologische Untersuchung« (1909) auf den Punkt gebracht hatte. Und es war der religiöse Verlagsautor und Monist Albert Kalthoff, der mit seiner Schrift »Zukunftsideale« (1907) als Mann am frauenemanzipatorischen Diskurs des Diederichs-Verlags beteiligt war.

Dem Verleger selbst galt das »Spannungsverhältnis zwischen beiden Geschlechtern« als »Symbol der Polarität allen Lebens«,²⁰⁶ er rechnete mithin nicht nur die eben erwähnten programmatischen Bücher, sondern etwa auch Stendahls »Über die Liebe« oder Lou Andreas-Salomes Werk über »Ibsens Frauengestalten« (1906) zum Themenkreis »Frauenfrage«. Dazu gesellten sich Margarete Susmans »Vom Sinn der Liebe« (1912) sowie Fritz Voechtings

»Über den amerikanischen Frauenkult« (1913). Gertrud Prellwitz' poetischer, bisweilen schwülstiger, Aufklärungsschrift »Vom Wunder des Lebens« (1909) stand die eher nüchterne, auf Anregung der Mutterschutz-Bewegung herausgegebene Schrift Heinrich Meyer-Benfey's gegenüber (Die sittlichen Grundlagen der Ehe, 1909). Ein Jahr darauf feierte Paul Krische die »Reinheit des Mannes« in Form eines Ich-Romans (Paul Krische, Von der Reinheit des Mannes, 1910). Eduard Heimanns »Das Sexualproblem der Jugend« (1913) bildete im Jahre des Hohen Meißner den ersten bedeutenden Beitrag zu Diskussion der Sexualitäts- und Geschlechterproblematik, dessen Leistung allerdings später durch die erregte Diskussion über Hans Blüher's spektakuläres Werk »Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft« (1916) überdeckt wurde.²⁰⁷

Man darf vermuten, dass sich der Verleger – wie in anderen Bereichen seines Verlagsprogramms auch – durch die Publikation bestimmter Werke aus dem Umfeld der bürgerlichen Frauenbewegung eigener Positionen, in diesem Fall seines Verhältnisses zum anderen Geschlecht, vergewissern wollte. Sein Diktum: »Zur Frage der so genannten Frauenemanzipation, die die männlich intellektuelle Bildung der Frau forderte, habe ich keine Bücher gebracht«²⁰⁸, zeigt noch aus der Rückschau die deutliche Distanz zu einem Frauentyp, dem er seine erste Frau einmal selber zugeschlagen hatte. »Derb und knapp, fast männlich im Stil und Lebensauffassung« – das nämlich war Diederichs' Kommentar seiner ersten literarischen Begegnung mit der Autorin Helene Voigt gewesen.²⁰⁹

Im Bereich der Literatur über die damals so genannte »Frauenfrage« wird vielleicht besonders deutlich, was für das gesamte Engagement des Jenaer Verlegers für Kulturreform charakteristisch gewesen ist, nämlich die enge Beziehung zwischen der Persönlichkeit des Eugen Diederichs, deren Problemlagen und dem Gespür des Organisators von Ideen für zeitgenössische kulturelle Trends:

»Kulturverleger sein heißt nicht dieses oder jenes wichtige und schöne Buch verlegen, sondern unbeirrt von augenblicklichem Erfolg und dementsprechend unbekümmert um Tagesmode verlegen und an den Sieg der Idee glauben. Ein Glaube, der sich zu bewähren hat, setzt richtigen Instinkt voraus. Ich kann nur bekennen, das Wissen kam mir immer erst nach dem Tun und durch das Tun. Ich habe immer aus dem Verhältnis zum Irrationalen meines Wesens verlegt.«²¹⁰

Dies gilt in noch bedeutenderem Maße für seine Initiativen im Feld der religiösen Reformbewegungen der Jahrhundertwende.

I.3.2 Suchbewegungen – erste Annäherungen an eine Verlagsreligion

Etwa zehn Monate vor Beginn des Ersten Weltkriegs erschien ein umfassender Prospekt des Diederichs Verlags mit dem selbstbewussten Titel »Die Deutsche Kulturbewegung im Jahre 1913«. ²¹¹ Die ästhetische und intellektuelle Bandbreite der hier angezeigten Neuerscheinungen und laufenden Titel des Jenaer Kulturunternehmens wird bereits äußerlich sichtbar durch die graphische Gestaltung: Verweist das Deckblatt mit einer umlaufenden Hakenkreuz-Banderole und dem seit der Festschrift vom »Hohen Meißner« ²¹² bekannten Sankt-Georgs-Signet auf nationalkulturelle Kontexte, so das dem Innentitel gegenübergestellte Bild »Fürst Blücher als Freimaurer« auf Dimensionen eher internationaler, letztlich der Aufklärung verpflichteter Kulturtraditionen. »Bücher zur Volkstumsbewegung«, »Das Ausland« und »Innenkultur« nennen sich die drei großen Sektionen des Bücherverzeichnisses, das der Verleger selbst mit einer Standortbestimmung einleitet, in der es heißt:

»So glaube ich doch [...] sagen zu können, daß kein anderer deutscher Verlag [...] einen so umfassenden Einblick in die treibenden Kräfte unserer Zeit gewährt wie mein Verlag«. ²¹³

Inspiziert durch Paul de Lagardes Idee vom »heimlich offenen Bund, der für das große Morgen säne und schaffte« (so das damalige Motto im Briefkopf des Unternehmens) versuchte Diederichs »für unsere wirtschaftliche Entwicklung« einen »neuen geistigen Überbau« zu formen, den er »Neuidealismus« nannte und der unter anderem auch Ansätze zu »neuer Religion« enthielt. Die Anregungen dafür holte er sich nicht allein aus der deutschen Tradition, sondern auch aus England und Frankreich, aus Russland ²¹⁴ und Fernost. ²¹⁵

Eine wiederum speziell für Deutschland religionshistorisch relevante Fernwirkung derartiger Unternehmungen lässt sich aus einer ganz anderen Quelle erschließen. Am 30. Januar 1938 legte der Thüringer Landeskirchenrat die Themen der Pflichtkonferenzen für die Pfarrer der Landeskirche fest:

»Unter Hinweis auf unsere Verordnung vom 30.1.1938 betr.: Pfarrerkonferenzen ordnen wir an, daß auf den Pfarrerkonferenzen der Thüringer evangelischen Kirche im März die Frage der Germanisierung des Christentums zu behandeln ist. Wir empfehlen dazu besonders die Schrift von Artur Bonus »Zur Germanisierung des Christentums«, Verlag Eugen Diederichs, Jena, Preis 3.50 RM; außerdem Lagardes »Deutsche Schriften«, Verlag Lehmann, München. [...]. Für die Pflichtkonferenz im Monat Juli lautet das Konferenzthema »Was ist Wort Gottes?«. Wir empfehlen hierzu besonders Karl König »Luther der Deutsche«, Verlag Eugen Diederichs, Jena [...]«. ²¹⁶

Doch wäre es unangemessen, die Religionsgeschichte der Jahre zwischen 1900 und 1933 allein als Vorgeschichte des »Dritten Reiches« und seiner späteren Kirchen- und Religionspolitik zu lesen, sondern viel sinnvoller scheint es, sie als Nachgeschichte des Wilhelminismus zu verstehen oder vielmehr den eigenständigen Charakter der Umbruchsjahre im Deutschland der klassischen Moderne zu betonen. Diese Perspektive gilt umso mehr im Fall

des religiösen, ja man muss sagen direkt *religionspolitischen* Engagements des Jenaer Verlegers, den die satirische Zeitschrift »Zwiebelfisch« ebenfalls im Jahre 1913 als »Gründer der Verlagsreligion« karikiert hat.²¹⁷ In dem ausschließlich seiner religiösen Verlagsarbeit gewidmeten Rechenschaftsbericht »Stirb und Werde« aus dem Jahre 1929 hat Eugen Diederichs später selbst einmal mit gewissem Stolz darauf verwiesen, dass »Universitätslehrer eine Zeitlang in ihrem Kolleg gar oft vor ihren Studenten von der ›Religion des Verlages Eugen Diederichs‹ gesprochen hätten«. ²¹⁸ Welche Universitätslehrer damit gemeint waren, bleibt offen, von Max Weber jedenfalls ist das wenig schmeichelhafte auf den Verlag gemünzte Diktum vom »Warenhaus für Weltanschauungen« überliefert – von jenem Max Weber, der dennoch im Zentrum der von Diederichs während des Ersten Weltkriegs veranstalteten »Lauensteiner Kulturtagungen«²¹⁹ gestanden hat, auf deren erster das eben angeführte despektierliche Wort vom »Warenhaus«²²⁰ gefallen ist. Weber, der den Intellektuellen bei der Genese der historischen Hochreligionen einen zentralen Stellenwert eingeräumt hat,²²¹ konnte mit den neureligiösen Intellektuellen seiner eigenen Zeit anscheinend weniger anfangen²²² und hat deren Rolle für die Entstehung moderner Religiosität unterschätzt, ja beinahe verächtlich gemacht:

»Noch nie [...] ist eine neue Prophetie dadurch entstanden [...]daß manche moderne Intellektuelle das Bedürfnis gehabt haben, sich in ihrer Seele sozusagen mit garantiert echten, alten Sachen auszumöblieren, und sich dabei dann noch daran erinnern, daß dazu auch die Religion gehört hat, die sie nun einmal nicht haben, für die sie aber eine Art von spielerisch mit Heiligenbildchen aus aller Herren Länder möblierter Hauskapelle als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens, denen sie die Würde mystischen Heiligkeitsbesitzes zuschreiben und mit dem sie – auf dem Büchermarkt hausieren gehen. Das ist einfach Schwindel oder Selbstbetrug«²²³

Man mag dabei an zeitgenössische Unternehmen wie den Otto Reichl Verlag denken, der 1911 mit einem voluminösen Werk »Weltanschauung – Religion und Philosophie« auf dem Markt erschienen war und sich seitdem als Verlag für »deutsche Weltanschauung« zu profilieren begonnen hatte.²²⁴ Noch viel direkter aber zielte Webers Polemik vermutlich gegen den Diederichs Verlag, dessen so genannten »Lagardetempel«²²⁵ auf der Leipziger »BUGRA« 1914 man sich bei diesen Worten nur einmal bildlich vorstellen muss.

Zehn Jahre nach Errichtung seiner Leipziger Bücherkapelle bilanzierte Diederichs seine Tätigkeit zwischen dem Beginn des Ersten Weltkriegs und der einsetzenden Stabilitätsphase der Weimarer Republik unter dem Überschrift »Selbstentfaltung« und an dieser Stelle fallen die auch für unser Thema zentralen Stichworte:

»So steht die Tatsache fest: der deutsche Mensch ist mehr oder weniger entwurzelt, er läuft in seiner Hilflosigkeit dem Großstadtgeschmack, der Mode, dem Schlagwort und wer weiß noch welcher äußeren Erregung nach. Er wartet mit Sehnsucht auf den Führer, der ihn aus dem

Dreck herausziehen soll, er lebt aber noch materialistischer und gottverlassener als vor dem Kriege. Er lebt chaotisch, weil er seelisch keinen festen Boden unter den Füßen hat.«²²⁶

Diese kulturkritische Einschätzung seiner Epoche jedoch war nicht etwa neu, sondern nur die durch Krieg und Revolution, innere Unruhen und Inflation radikalisierte Variante des Zeitgefühls der Vorkriegszeit, in der der Verleger schon einmal eine kulturelle wie religiöse Neubesinnung eingefordert hatte. Ja man kann bereits in der »Parole« zur Verlagsgründung 1896 Ähnliches ausmachen: »Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance«²²⁷ nämlich fungierten schon damals als intellektuelle Richtmarken für den jungen Verleger.

Die Idee einer neuen Renaissance oder auch einer »zweiten Reformation«²²⁸ war damals – wie wir schon erwähnten – durchaus zeittypisch und keine genuine Erfindung des Jungunternehmers. Der in seinem Selbstbild zwischen »Reformer« und »Reformator« changierende Eugen Diederichs zielte letztlich jedoch auch mit den nicht explizit religiösen Verlagsprodukten auf die »religio«, die Rückbindung der modernen Gesellschaft an bestimmte, von ihm als lebensnotwendig erachtete »Wurzelgründe«. An Hans Zehrer schrieb er im Jahre 1929, die von diesem gerade übernommene Zeitschrift »Die Tat« habe »in erster Linie das Irrationale zu pflegen, also Religion und Kunst«, konstatierte jedoch an gleicher Stelle:

»Eigentlich war die TAT, solange ich sie redigierte, im Grunde genommen eine religiöse Zeitschrift, zumal da, wo das Wort Religion überhaupt nicht vorkam.«²²⁹

Zwei Jahre zuvor hatte er sich eindeutiger zu ganz bestimmten weltanschaulichen Grundlagen bekannt. Der Almanach des Verlages von 1927 hieß »Bindung an Blut und Boden« und dort las man:

»Das Irrationale sind die Wasser, die tief in der Erde rauschen und dann als Quelle hervorbrechen. Das Wort »Mythos« ist aber dann die Fahne der Verwurzelten [...] Die zukünftige Formgestaltung unseres Lebens [...] verlangt einen neuen Mythos, geboren aus religiösen Kräften«²³⁰.

Dass man – trotz der Titelwahl für diesen Almanach – die politischen Orientierungen des Verlegers nicht pauschal mit denen des deutschnationalen, völkischen oder gar nationalsozialistischen Lagers verwechseln darf, habe ich an anderer Stelle differenziert auszuführen versucht.²³¹

I.3.3 Konturen einer »unsichtbaren Religion«

Selbst angesichts der Vielfalt heutiger New-Age-Religiosität muss die Breite und Differenziertheit des religiösen Angebots im Diederichs Verlag verblüffen. Der Verleger selbst hat rückblickend sieben verschiedene Richtungen des religiösen Aufbruchs der Jahrhundertwende entdecken können: (1.) Friedrich Naumann und die sozial-religiöse Bewegung; (2.) den Friedrichshagener Dichterkreis, »der von Fechner und der Entwicklungslehre her kam«; (3.) Albert Kalthoff, Arthur Bonus und andere, »befruchtet von Nietzsche«; (4.) »die vierte Strömung kam von der alten deutschen Mystik her, ich nenne den Namen Carl Jatho«, (5.) die religionswissenschaftliche Richtung, »die sich mit der Entstehung des Urchristentums auseinandersetzte«, z. B. Arthur Drews; (6.) die religionspsychologische, »resp. Völkervergleichende«; (7.) die »okkultistische, verbunden mit indischen Einflüssen«.²³²

Sieht man von der siebten Sparte einmal ab, dann wird deutlich, dass der Diederichs Verlag in der Tat die bedeutendste Plattform für die neureligiöse Bewegung des Wilhelminismus gewesen ist. Dabei überschritt der Verleger bewusst konfessionelle Grenzen ebenso wie unterschiedliche Milieus, integrierte subkulturelle Positionen ebenso wie solche, in denen sich mehrheitliche Überzeugungen des gebildeten Bürgertums widerspiegelten. Erneuerer des Christentums, oftmals selbst liberale protestantische Pfarrer, standen neben neuheidnischen Kritikern der dominanten religiösen Überlieferungen des Abendlandes. Die Mystik fand im Verlag ebenfalls ihren Ort, sei sie ihrem Ursprunge nach jüdisch, christlich oder gar völkisch.²³³ Neugnostiker – allen voran der Nietzsche- und Tolstoi-Adept Eugen Heinrich Schmitt²³⁴ – wurden in Jena verlegt, antikirchliche Freireligiöse fanden sich unter dem Löwen-Signet mit Kulturkatholiken vereint. Die entsprechenden politischen Optionen der bei Diederichs versammelten Religions-Reformatoren reichten von sozialdemokratischen Außenseitern und »Revisionisten«, über religiöse Sozialisten und national-soziale Reformer bis zu Anhängern einer völkischen »neuen Rechten«.²³⁵

Dass derartig synkretistische Denk- und Sinnsysteme die Komplexität moderner Wirklichkeit allerdings weiter erhöhten,²³⁶ statt – wie eigentlich intendiert – deren verwirrende Pluralität ganzheitlich zu überwinden, ist den Schöpfern neuer Religion wohl selber nicht bewusst gewesen.

Was die höchst heterogenen religiösen Autoren der Verlags allerdings verband, war die Tatsache, in ihren jeweiligen Berufs- und Praxisfeldern eher zu den Außenseitern zu zählen, eine Rolle, die dem ehemaligen Landwirt und Autodidakten Diederichs aus sehr subjektiven

Gründen schon sympathisch sein musste. Der Schreib- und Denkstil der Autoren ähnelte sich ebenfalls, die Aversion gegen den herrschenden Religions- und Wissenschaftsbetrieb gehörte zu ihrem intellektuellen Habitus ebenso wie ihre Vorliebe für eine bilderreiche, polemische und kulturkämpferische Sprache. Ähnlich wie der gesamte Verlag integrierten auch die einzelnen religiösen Denker höchst unterschiedliche kulturell-ästhetische Traditionen zu Ganzheitssystemen neuer Weltdeutung, die fast beliebig anschlussfähig waren an ursprünglich nicht-religiöse Diskurswelten. Folglich fällt die Grenzziehung zwischen den dezidiert religiösen Verlagssparten und anderen schwer.

Diederichs selbst beginnt die Darstellung der »religiösen(n) Kultur« seines Unternehmens²³⁷ mit dem flämischen Romancier Maurice Maeterlinck und dessen Textsammlung »Schatz der Armen« (1899), kommt danach auf Tolstoi zu sprechen (Moderne Sklaven, 1900), erwähnt anschließend dessen »Jünger« Eugen Heinrich Schmitt, um schließlich mit Arthur Bonus den ersten Autoren aufzuführen, den heutige Betrachter vermutlich als religiösen Denker bezeichnen würden. Um 1903 war mit Bonus, Kalthoff und Büttner, dem Eckehardt-Herausgeber, das

»Programm »Religiöse Kultur« gegeben. Somit war bei Beginn der Verlagstätigkeit in Jena eine feste Grundlage zur religiösen Grundrichtung des Verlages gegeben.«²³⁸

Seinem Verlagsautor Karl König folgend, der Religion sehr weit als »Verhältnis zum Schöpferischen« definierte, konnte Diederichs neben Maeterlinck auch die amerikanischen Denker Ralph Waldo Emerson, Charles Ferguson, Walt Whitman und Henry D. Thoreau als Bausteine zum »Aufbau einer neuen irrationalen Religiosität« bezeichnen.²³⁹ Das Werk Leopold Zieglers,²⁴⁰ vor allem aber die groß angelegte Übersetzung und Edition wichtiger Werke Henri Bergsons,²⁴¹ sollten diese neureligiösen Ansätze philosophisch flankieren. Die Kenntnis der Kulturgeschichte fremder Länder und vergangener Epochen konnte ihrerseits – wie der Verleger meinte – Impulse neureligiöser Art vermitteln oder neue Religionssysteme stützen. Lebensreform und Körperkultur gehörten ebenfalls dazu – im Sinne der Diederich'schen »Diesseits-Religion« oder »Persönlichkeitsreligion« (s.u.) kein Widerspruch. Dass eines der beiden Standbeine des jungen Verlags,²⁴² der Friedrichshagener Dichterkreis, einmal unter dem Rubrum »Lebensgestaltung durch Denken (Philosophische Kultur)«, ein andermal aber direkt der Sparte Religion zugeordnet wurde,²⁴³ zeigt, wie wenig streng gezogen die Systemgrenzen im Denken des Verlegers waren, dem es jedoch nicht um einen einfachen »Versöhnungsversuch zwischen Wissen und Glauben«²⁴⁴ zu tun war. Dies unterschied ihn deutlich etwa vom Monismus eines Ernst Haeckel.

I.3.4 Ketzer als Erzieher – zur religiösen Identität des Eugen Diederichs

*»Man muß es an sich erlebt, man muß an ihm fast zugrunde gegangen sein,
um hier keinen Spaß mehr zu verstehen.«
F. Nietzsche über das Christentum (1888)*

Zwischen Juni 1920 und März 1921 schrieb Diederichs seine (allerdings nie veröffentlichte) »Skizze zu einer Selbstbiographie«, den so genannten »Lebensaufbau«.²⁴⁵ Bereits der Titel suggeriert die organische Geschlossenheit einer Biographie, deren Bild allerdings an vielen Stellen die Brüchigkeit der Diederich'schen Existenz spüren lässt. Melancholie und Schwermut waren seine lebenslangen Begleiter, die nach starken Gegenmitteln verlangten: regelmäßige Fahrradtouren, zahlreiche Kuren, den Drang nach Geselligkeit und angestrengte Arbeit im Verlag. Zu dieser zählte jenes lebenslange Suchen nach einer modernen, »dogmenlosen Religion«,²⁴⁶ nach »Laienreligion«²⁴⁷ und später nach dem Mythos.

Das von Max Weber konstatierte »spezifisch intellektualistische Erlösungsbedürfnis«²⁴⁸ war auch bei Diederichs vorhanden, da er wie viele seiner Zeitgenossen an dem »Vertriebenensein aus der religiösen Sphäre«²⁴⁹ litt und zudem an der »unerlösten Schwere der Diederichs« – so seine Umschreibung für das problematische familiäre Erbe, die Depressivität.²⁵⁰ Diese ist jedoch hier nicht das Thema; man wird derartige persönlich-psychologischen Hintergründe allerdings zu berücksichtigen haben, um sich die Ausdauer und Hartnäckigkeit zu erklären, mit der Diederichs sich für eine religiöse Neuorientierung der gesamten deutschen Kultur eingesetzt hat. »Die Suche nach metaphysischer Geborgenheit und neuen bindenden Mythen«²⁵¹ stand zeitlebens im Zentrum seiner verlegerischen Aktivitäten.

Der dritte Teil der Selbstbiographie enthält die »Bekenntnisse« des Verlegers; dort findet sich auch die retrospektive Rekonstruktion seiner eigenen »religiöse[n] Entwicklungen«.²⁵² Diederichs' Verhältnis zu Kirche und Religion kann als typisch gelten für zahlreiche Protestanten der damaligen Zeit, die sich der eigenen Konfession entfremdet hatten oder erst gar nicht mit ihr warm geworden waren. Für kindliche »Vorstellungen von Gott und Engeln« habe ihm die Phantasie gefehlt,

»während der Schulzeit kam es in mir zu keiner inneren Auseinandersetzung über die biblischen Gottesvorstellungen [...] Die Konfirmationszeit war ein äußerliches Lernen von Wissensmaterial, [...] an predigenden Pfarrern hat mir mein Lebtage nichts gelegen.«

Wie bei anderen auch stand daneben jedoch die Faszination für den fremd-exotischen Katholizismus und dessen ästhetische Dimensionen:

»umsomehr bin ich immer gern in katholische Kirchen gegangen und habe mich vom Kult und der knieenden Menge gefangen nehmen lassen. In Würzburg trat der Katholizismus mir zuerst

nahe, in Italien war es schon mehr alltägliche Gewohnheit, Kunstgenuss und katholische Kirchenstimmung zu verbinden.«²⁵³

Diese frühe Faszination durch die andere Konfession wird mitverantwortlich für Diederichs' persönliches Interesse an der Mystik gewesen sein, zu dem wir noch kommen werden. Das Changierende, jener Zug des »Unbestimmten, Fließenden, ja Blenderischen«²⁵⁴ an des Verlegers religiöser Einstellung ließ den verfassten Katholizismus später auf skeptische Distanz zum Jenaer Verlag gehen, dessen Mystik-Programm als »Mystizismus«²⁵⁵ kritisiert wurde.

Eugen Diederichs erstes »Andachtsbuch« wurde nicht die Bibel, sondern Goethes »Faust«, den er bereits als Soldat »während des Manövers im Tornister« getragen habe.²⁵⁶ Später ließ er von Goethes berühmtestem Werk tatsächlich eine Prachtausgabe in Form einer Bibel herstellen.²⁵⁷ Schließlich erfolgte das generationstypische Erweckungserlebnis durch Nietzsche, der ihn gedanklich »zum Individualismus« geführt habe. Prägend wurden außerdem der religiöse Pantheismus aus Friedrichshagen²⁵⁸ und Arnold Böcklins mythische Bildwelten.²⁵⁹ In wachsender Distanz zum »protestantischen Subjektivismus« habe er dann allmählich jedoch ein »zwingendes Verhältnis zu dem objektivierten Überpersönlichen« gewonnen. Meister Eckehart und Goethe²⁶⁰ wurden zu den Kronzeugen dieser späteren Entwicklung, deren direkter Zusammenhang mit dem religiösen Profil des eigenen Verlags auch dadurch deutlich wird, dass Diederichs sein individuelles Religiöswerden im »Lebensaufbau« mit Auszügen aus Verlagsalmanachen und Prospekten illustriert hat. Umgekehrt wird man die zahllosen Äußerungen zum Stellenwert, dem Inhalt und der Intention der Jenaer Verlagsreligion, die sich in Almanachen und Prospekten finden lassen, als unmittelbare Zeugnisse für die persönlichen Glaubensgewissheiten und Orientierungsbedürfnisse des Verlegers betrachten dürfen.

Andere mögliche Prägungen als die hier erwähnten auf die religiöse Sozialisation von Diederichs werden von diesem nicht explizit benannt. Von Relevanz ist aber sicherlich der frühe Einfluss Jacob Burckhardts auch auf die religiöse und nicht nur die ästhetische Einstellung des Verlegers gewesen. Wir wissen, dass der junge Buchhändler mit Burckhardts Renaissance-Buch im Kopf durch Italien gereist ist.²⁶¹ Ob er es bereits – neben dem »Cicerone« – unter dem Arm tragen konnte, ist allerdings fraglich, denn erst die 14. Auflage dieses Buches erschien

»auf Wunsch des Verlages in einer anderen handlicheren Form: sie ist für den Reisenden gedacht, der das Buch mit sich nach Italien nehmen will.«²⁶²

Im Kapitel »Die Religion und der Geist der Renaissance«²⁶³ skizziert Burckhardt jene »modernen Menschen« des Renaissancezeitalters, deren »mächtiger Individualismus« sie »völlig subjektiv« in religiösen Dingen gemacht habe. Vom Verschwinden des Sünden- und entsprechend des Reuebegriffs ist dort weiterhin die Rede:

»da verblasst denn auch das Bedürfnis der Erlösung, während zugleich vor dem Ehrgeiz und der Geistesanstrengung des Tages der Gedanke an das Jenseits entweder völlig verschwindet oder eine poetische Gestalt annimmt statt der dogmatischen [...] Und bei genauerem Forschen wird man erst noch inne werden, daß unter der Hülle dieses Zustandes ein starker Trieb echter Religiosität lebendig blieb.«

Man meint, eine Einschätzung der religiösen Situation der letzten Jahrhundertwende zu lesen, wie sie so ähnlich Nietzsche in »Jenseits von Gut und Böse« getroffen hat:

»Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist, – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.«²⁶⁴

Der wesentliche Impuls für die Suche nach einer neuen Religion war für die Zeitgenossen – wie an anderer Stelle dieser Arbeit bereits erläutert – Friedrich Nietzsche, der auch für Diederichs in vielfacher Hinsicht »entscheidend«²⁶⁵ gewesen ist. Dass sich der Verleger als »Kämpfer gegen die Zeit für eine neue Zeit« ganz in der Nachfolge des großen Unzeitgemäßen und in Anspielung auf ein Buch Rudolf Steiners über Nietzsche stilisierte,²⁶⁶ ist in der unveröffentlichten Autobiographie nachzulesen.²⁶⁷ Diederichs versuchte der berüchtigten »Naumburger Tugend« ebenso engagiert zu entkommen wie sein philosophierender Landsmann, also jener Melange aus kleinstädtischem Bürgergeist, festgefügtem Protestantismus und einer rigiden Moralität, die jegliche Individualität zu ersticken drohte und unter der beide in Naumburg so gelitten hatten.²⁶⁸ Beide »Mitteldeutsche«²⁶⁹ träumten sich in die Antike und die Renaissance zurück und nutzten diese historischen Epochen als imaginäre Fluchträume, gleichzeitig aber als Ansporn zur kulturellen Revolutionierung ihrer eigenen Gegenwart. Bei Diederichs scheint wie bei Nietzsche seine Verehrung für Antike und Renaissance sowie die Faszination für das vorchristliche Germanentum an die deutliche Ablehnung des Christentums gekoppelt gewesen zu sein,²⁷⁰ zumal der explizite Rekurs auf Burckhardt und Nietzsche nicht fehlt:

»Die Isländer des Mittelalters haben für die Geschichte des Germanentums die Bedeutung, daß sie den gleichen höheren Menschentyp verwirklicht haben wie die Griechen des Altertums und die Italiener der Renaissance auf den Höhen ihrer Kulturen. Es handelt sich auch bei ihnen um den innerlich freien und stolzen Menschen Nietzsches. Nietzsches selbst hat diesen Menschen im vorsokratischen Hellenentum, Jacob Burckhardt hat ihn in den Zeitgenossen der Mediceer entdeckt.«²⁷¹

So deutlich die Beziehung zwischen Nordlandbegeisterung, Antike-Verehrung und kulturellem Nietzscheanismus ist, unklar bleibt, welche der Nietzsche'schen Schriften die ent-

scheidenden Anregungen vermittelte. Dass Diederichs den »Zarathustra« gelesen hat, ist von ihm selbst bezeugt worden.²⁷² Spekulation muss bisher bleiben, wie viel der Verleger von den christentumskritischen Spätschriften des Philosophen, etwa vom »Antichrist«, wirklich genau gekannt hat. Ebenso unklar ist außerdem, was Diederichs in dieser Frage direkt Nietzsche oder vielmehr seinen eigenen Verlagsautoren verdankte.²⁷³ Es hat jedenfalls den Anschein, als sei für Diederichs ähnlich wie für Nietzsche das Christentum nur Judentum in »zweiter Potenz«²⁷⁴ und daher abzulehnen gewesen. Den antijudaistischen Impuls bei Diederichs zu identifizieren, dient nicht zur Diskreditierung des Verlegers, jedoch wird vor diesem Hintergrund verständlicher, warum sich - bis hin zum Germanomythomanen Teudt – immer wieder Adepten und Propheten einer rein »deutschen« Religiosität im Verlag ansiedeln konnten. Dass Ende der Zwanziger Jahre mit Wilhelm Teudt und Herman Wirth zwei ausgewiesene Völkische in den Verlag kommen, verliert dann jede Zufälligkeit, wenn man den gemeinsamen Grundimpuls solcher Denker berücksichtigt: radikaler Antijudaismus, manchmal gar gesteigert zum rassistischen Antisemitismus, und damit zusammenhängend die deutliche Abkehr von jeglicher christlicher Tradition.²⁷⁵

Gerade im Projekt der Neubelebung mystischer Traditionen durch Diederichs und die Jenaer Verlagsautoren sind ähnlich herbe antijudaistische Töne wie beim späten Nietzsche unüberhörbar, forderte Diederichs doch den »resoluten Verzicht« auf jede Form von »jüdisch-transzendentaler Spekulation«²⁷⁶ - was einen jüdischen Intellektuellen wie Martin Buber an der Herausgabe der »Ekstatischen Konfessionen« bei Diederichs jedoch nicht hinderte.²⁷⁷ Allerdings hatten diese mystischen Zeugnisse nach Meinung ihres Editors

»mit dem Katholizismus ebenso wenig wie mit dem Protestantismus zu schaffen und mit Lebensbejahung und positiver Genialität sehr viel mehr als mit Askese und Weltflucht.«²⁷⁸

Ein derartiges Bekenntnis zur Diesseitigkeit dürfte den Autor Buber mit seinem Verleger neuer »Diesseitsreligion«²⁷⁹ ebenso eng verbunden haben wie den Privatgelehrten Hermann Büttner, der zum wichtigsten Herausgeber deutscher Mystik im Verlag geworden ist.²⁸⁰ Auch dessen Nietzsche-Rezeption war wie die anderer Zeitgenossen Rezeption aus zweiter Hand, zumal Nietzsche zum Zeitgeist-Bewusstsein gehörte und gewissermaßen unterirdisch wirkte.²⁸¹

Schon der Antichrist Nietzsche hatte versucht, Christus von der Kirche zu erlösen, in dem er alle christliche Religion nach Jesus bereits als Abfall vom Ursprünglichen betrachtete. Demnach wäre streng genommen Jesus der erste und einzige Christ gewesen, dessen Botschaft vom – bei Nietzsche so genannten – »Dysangelisten« Paulus systematisch verfälscht worden sei. Von der »Christusreligion« sprach Büttner immer wieder im ersten Band seiner Eckehart-Ausgabe, die weitgehend »Ketzerreligion« und vom »Mittlerchristen-

tum« der Kirche streng geschieden sei,²⁸² also eine Religion »ohne Judentum, ohne Mittler, ohne Dualismus«, eine deutsche Religion, die »keiner orientalischen Symbole« bedürfe. Diederichs selbst proklamierte, dass die »Religion des Gottmenschen, des Christus« nunmehr aufsteige, nachdem die »letzte große Episode des Weltchristentums, der Protestantismus« gerade zu ende gehe.²⁸³ Mit solchen Formulierungen schrieb er sich ein in die seit längerem erregt geführte Debatte um die Historizität des christlichen Erlösers. Der liberalen Variante der »Leben-Jesu-Forschung«,²⁸⁴ die in der Persönlichkeit des wirklichen Jesus die Gültigkeit selbst noch moderner christlicher Moral vorweggenommen und damit verifiziert sah, setzten manche Diederichs-Autoren neue Ideale entgegen: »Alle jene, die die vorbildliche Persönlichkeit eines Jesus als Verengung des Christusgedankens empfanden, fanden sich in meinem Verlag zusammen« urteilte der Verleger rückblickend.²⁸⁵ Zur Disposition stand für die Jünger Nietzsches vor allem das christliche Ideal der Demut, Selbstaufopferung und Selbstverneinung, die durch die neuen Werte der Selbstbehauptung und Selbstbejahung ersetzt werden sollten. Aus dem jämmerlichen Sterben am Kreuz wurde das heroische Leiden eines Überwinders, und Christus galt als autonomes Individuum der Moderne.²⁸⁶

Direkt hat sich Diederichs, wenn er über seine eigene religiöse Sozialisation reflektierte, immer wieder auf seinen Autor Albert Kalthoff berufen, der schon 1903 – und somit noch vor der berühmteren »Christus-Mythe«²⁸⁷ des Artur Drews – »Neue Beiträge zum Christusproblem« vorgelegt hatte.²⁸⁸ Neben Kalthoff tritt in diesem Fall erneut Arthur Bonus als Stichwortgeber. Nach heutiger Einschätzung gehören beide, zusammen mit Drews und Karl Jatho, zu einer »monistisch-mythisch« genannten Spielart neuliberaler Theologie, die den Boden des Protestantismus allerdings in letzter Konsequenz verlassen habe.²⁸⁹

Sicherlich aber hat Paul de Lagarde, der Hausheilige des Jenenser Verlags,²⁹⁰ Diederichs eigenes religiöses Empfinden noch nachhaltiger als Nietzsche selbst oder einzelne von dessen protestantischen Jüngern geprägt. Die direkte geistige Beziehung zwischen dem Göttinger Orientalisten und dem Jenenser Verleger ist mehrfach bezeugt. Wie eng das geistige Verhältnis Beider war, belegt die Tatsache, dass Diederichs sich gegenüber Anna de Lagarde gar als deren »Sohn« bezeichnet hat.²⁹¹ Doch existierten vielleicht auch hier bisher unentdeckte, unterirdische Wirkungen – im Umweg über Nietzsche:

»Eine kleine höchst auffallende Schrift, die 50 Dinge falsch, aber 50 Dinge wahr und richtig sagt, also eine sehr gute Schrift – versäume nicht zu lesen: der Titel würde unsereinen nicht anziehen, darum rathe ich sie Dir eigens an. Paul de Lagarde, Über das Verhältniss des deutschen Staates zu Theologie Kirche und Religion«²⁹²

Dies schrieb der Philosoph am 31. Januar 1873 an seinen Lieblingsfreund Erwin Rohde in Kiel. Spätere Äußerungen Nietzsches über Lagarde sind zwar kritischer Natur, dennoch war der Antijudaismus bei Lagarde auch eine Signatur Nietzsche'schen Denkens und es mag sein, dass diese Verwandtschaft wiederum auf Diederichs und einzelne seiner Autoren Einfluss gehabt hat.²⁹³ Speziell Lagarde dürfte dafür verantwortlich gewesen sein, dass die religiösen Suchbewegungen von Diederichs und seinen Autoren ihrem eigenen Verständnis nach »modern« gewesen sind, jedoch eine dezidiert »deutsche« Religion zum Ziel gehabt haben.²⁹⁴

Im Jahre 1907 erschien in Jena das Werk »Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie. In der ursprünglichen Gestalt herausgegeben und übertragen von Hermann Büttner«, dessen Untertitel die religionspolitischen Intentionen in Jena deutlich werden lässt. Nach überkommenem christlichem Verständnis wäre ein vollkommenes Leben ja nur in Gott möglich. Wenn nun aber – wie von den Modern-Religiösen oft beschworen – Gott in der eigenen Brust sitzt, dann gäbe es ein vollkommenes Leben im Individuum selber, dann wäre der Weg zu Gott der Weg zur eigenen Persönlichkeit und dann könnte man Gott-erkenntnis als Selbsterkenntnis, als Bildungserlebnis fassen. Diese offenkundige Beziehung intellektueller Religiosität zur Gnosis bzw. zu einzelnen neugnostischen Systemen kam bereits zur Sprache.²⁹⁵

Sozusagen der Jenaer Verlagsgnostiker war der Bohémien Eugen Heinrich Schmitt, ein enthusiastischer Anhänger Friedrich Nietzsches, Leo Tolstois und Mitglied im Berliner »Volkserzieher-Kreis« von Wilhelm Schwaner²⁹⁶ – also ein Grenzgänger zwischen einer bohémistischen neuen Religiosität und den Anhängern deutschnationaler Ideologie.

Im Zentrum von Diederichs' eigenen religiösen Grundüberzeugungen stand spätestens zum Zeitpunkt der Übersiedlung nach Jena im Jahre 1904 die ursprünglich gnostische Vorstellung vom immanenten Gott, der zum Christus in jedem Menschen erlöst werden wolle. Max Maurenbrecher gegenüber gestand er einmal, dass das Wesentliche des Gottesbegriffes für ihn in dem Erleben der Entwicklung des eigenen Geistes liege.²⁹⁷ Im Jahre 1917 notierte er in zeitgemäßem Jargon: »Diesseitsglaube ist ein Über-sich-Hinaus-Wollen, er ist Drang zur Vergeistigung (Neugotik des Expressionismus)«. ²⁹⁸ Von hier aus war es ein kleiner Schritt zur Definition von Religion als »Entwicklungsgefühl des Ichs«, die sich später in Diederichs' Brief an eine Schweizer Studentin findet.²⁹⁹ Die hier deutlich werdende radikale Subjektivierung und, damit einhergehend, auch die Ästhetisierung des Gottes- wie des Jenseitsbegriffs lässt derartige Diskurswelten leicht anschlussfähig werden an nationalkulturelle Identitätsstiftungsmuster: »Deutsche Religion ist für mich: jeder soll sich seinen eigenen Glauben

selbst bilden« formulierte Diederichs an anderer Stelle.³⁰⁰ Man könnte im Anschluss an die vorhergehenden Überlegungen jedoch auch formulieren: Deutsche Religion ist: jeder soll sich seinen eigenen *Glauben an sich selbst* selber bilden!

Voraussetzung, Chance und Impuls zum Göttlichwerden des Persönlichkeitsbegriffs, zur emphatischen Sakralisierung der eigenen Individualität, war die schwindende Geltungsmacht des positiven Gottesbegriffs traditioneller Religion im geistigen und sozialen Umkreis religiöser Neuorientierungsbewegungen um 1900.³⁰¹ »Gottmensch – so sagt heute der Moderne wieder, aber er sagt es, um für seine großen Lebensgeheimnisse, seine eigenen Unergründlichkeiten, einen Namen zu suchen« – heißt es in Albert Kalthoffs Buch »Die Religion der Modernen«³⁰².

Dies traf auch für Diederichs zu, zu dessen Grundvoraussetzungen seines lebenslangen Engagements für eine neue deutsche Religion eine Auffassung gehörte, die er in beispielhafter Deutlichkeit gegenüber Albert Kalthoff, einem seiner bedeutendsten religiösen Autoren der Vorkriegszeit,³⁰³ in einem Brief geäußert hat. Ausgehend von einem enttäuschenden Besuch des Evangelisch-Sozialen Kongresses 1903 in Darmstadt (»Die Theologie weiß garnicht, worauf es beim inneren religiösen Erleben ankommt«) formulierte der Verleger sein subjektives Glaubensbekenntnis:

»Die Hauptsache ist, das religiöse Erleben zu fühlen, daß der immanente Weltgeist durch mich in Erscheinung treten will, nicht daß ich wie ein alter Mystiker sage: Ich und Gott sind Eins, – sondern die Sehnsucht nach Vergeistigung ist eine Ahnung von Gott, und das Gottmenschentum auf Erden steht vor mir als Erfüllung der Entwicklung der menschlichen Generation. [...] Eine Erneuerung unseres religiösen Empfindens kommt nur durch die Persönlichkeit, die sich fern von Vereinsdiskussionen und Kongressen hält, die unter der Welt leidet und ihr ganzes Selbst einsetzt, um sie anders zu machen, die sich mit einem Wort berufen fühlt«.³⁰⁴

Dies ist im gleichen Jahr geschrieben, in dem der Verlag die Schriften des deutschen Mystikers Eckehart neu herausgab,³⁰⁵ eines Mannes, der in den Augen des Verlegers ein größerer Reformator als Luther war³⁰⁶ und an dem Diederichs nicht zuletzt dessen Distanz zur mittelalterlichen Amtskirche faszinierte. Der Verleger wünschte sich eine außerkirchliche, theologisch weder überformte noch verwaltete Religion, für die er häufig den Begriff der »Diesseits-«,³⁰⁷ »Persönlichkeits-« oder der »Laienreligion«³⁰⁸ verwendet hat. Seiner Meinung nach »entstammen alle modernen Ansätze zu einer lebendigen Religion viel weniger den Kirchen- als den Laienkreisen« und »jede neue religiöse Bewegung geschah außerhalb und im Gegensatz zum Kirchentum«.³⁰⁹

Von Meister Eckehart bis zu »Sankt Eugen« also reicht in diesem Verständnis die Kette der religiösen Außenseiter, der Ketzernaturen³¹⁰ – und nicht wenige der Verlagsautoren sowie

auch der Leser der Jenaer Erzeugnisse dürften sich in derartigen Selbstbildern wiedererkannt haben: »Jedenfalls wollen wir Modernen unsere Ideale aus uns selbst schöpfen und sie uns nicht von der Kirche in irgendeiner historischen Form bieten lassen«.³¹¹ »Vertiefte, dogmenlose Religion« war also das Ziel, das Diederichs seit der Jahrhundertwende ansteuerte und bei dessen Erreichen der »Hochmut der Theologen« nur störte und daher weggesprengt werden müsse: »man möchte ein Lydditbombardement auf diese Erstarrung eröffnen«³¹² wettete er 1901 im Brief an Arthur Bonus. Dieser »Erstarrung des religiösen Lebens innerhalb der Kirchen« galt fürderhin der Widerstand des Verlegers, der sich zur Führung »im religiösen Kampfe außerhalb der Kirchen« berufen fühlte. Die einem Pädagogen gegenüber geäußerten Zweifel³¹³ waren schnell verflogen. Befreit vom Ballast historischen Wissens und den Traditionen überkommener Religion³¹⁴ äußerte sich Diederichs hoffnungsvoll, »daß im nächsten Jahrzehnt es mir mit meinem Verlag gelingt, die Führung im religiösen Kampf außerhalb der Kirche zu haben«³¹⁵ und rief sich selbst zum »Organisator der außerkirchlichen religiösen Bewegung«³¹⁶ aus.

Im festen Glauben, dass »das Selbstverantwortlichkeitsgefühl [...] im Glauben an ewige Werte zu einer klar umrissenen Diesseitsreligion«³¹⁷ führen werde, konnte sich Diederichs gar vorstellen, dass Kirche, Theologen und gar Philologen fürderhin einmal überflüssig werden könnten.³¹⁸ »Deutsche Religion ist für mich: jeder soll sich seine eigene Meinung und seinen eigenen Glauben selbst bilden«³¹⁹ In der Nachfolge Nietzsches, später auch Goethes und inspiriert vom nationalreligiösen Projekt Paul de Lagardes ebenso wie vom Denken des dissidenten Pfarrers Arthur Bonus sollte Diederichs' neue Religiosität also ausschließlich in der Persönlichkeit des Individuums verankert werden. Dies aber bedeutete, dass sämtliche Aktivitäten zur Steigerung, Vertiefung und Erweiterung bürgerlicher Persönlichkeitskultur ebenfalls der Förderung durch den Jenenser Verleger sicher sein durften. In gleichem Masse traf dies für kulturelle Anstrengungen zur Rekonstruktion derjenigen »ewigen Werte« zu, die ein Individuum vor dem Absturz in wurzellose Autonomie bewahren sollten.

In diesem Zusammenhang wird man die unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg einsetzenden Bemühungen um die Neufundierung »deutschen Volkstums« zu beurteilen haben. Anzeichen der Hinwendung zu spezifisch »deutschen« Formen religiösen Erlebens lassen sich jedoch bereits zu Beginn des Jahrhunderts ausmachen. Denn die Entwicklung eines »religiösen Innenlebens«, einer Religion des Lebens und Leibes, implizierte schon damals den »resoluten Verzicht« auf jede Form von »jüdisch-transzendentaler Spekulation«³²⁰, forderte also die

»Entkettung unserer Vernunft von der Offenbarungstheologie«³²¹. Ausgehend von der voreiligen Einschätzung:

»Die letzte große Episode in der Geschichte des Weltchristentums, der Protestantismus, läuft eben aus und die großzügige Welle der Religion des Gottmenschen, des Christus, rüstet sich, wenn nicht alle Zeichen trügen, zu neuem Emporgange«,³²²

proklamierte Diederichs – Hermann Büttner paraphrasierend – eine dezidiert antijudaistische religiöse Position.³²³ Neue Religion ist unter solchen Auspizien also ein nationales Projekt, eine »Religion ohne Judentum, ohne Mittler, ohne Dualismus, eine deutsche Religion der tiefsten Innerlichkeit. Und Meister Eckehardt war ihr Verkünder«³²⁴. Jahrzehnte später hat sich die nationale Dimension der eigenen religiösen Orientierung derart dogmatisiert, dass nunmehr »alle Innerlichkeitswerte, die [...] in der einheitlichen Gestaltung ein Volk erst zum Volk machen« die Substanz »deutscher Frömmigkeit« darstellen³²⁵.

Neue Religion als spezifisch »deutsche Religion« zu denken, bedeutete also, sämtliche anderen Beiträge zur Rekonstruktion einer »deutschen«, von der Moderne und anderen Überfremdungen (auch Diederichs fürchtete den »Amerikanismus«) gereinigten kulturellen Identität, letztlich als Beitrag zu einer religiösen Renaissance zu begreifen. So hing im Diederich'schen Verständnis etwa die Lösung der sozialen Frage und das Neuentstehen religiöser Bindungen aufs Engste zusammen. Und nun wird auch das bereits zitierte Diktum begreiflich, dass »Die Tat« eine religiöse Zeitschrift gewesen sei gerade dort, wo das Wort Religion nicht vorgekommen wäre. Im Verlagsprospekt von 1913 heißt es dazu:

»Die Tat vertritt die innerliche Erneuerung Deutschlands aus den irrationalen Anlagen des Volkstums [...], die Tat ist selbst ein Experiment, die schöpferischen Kräfte des Neuidealismus zu organisieren«. ³²⁶

Frühe Werbeprospekte heben auf den damaligen Untertitel der »Tat« besonders ab, die sich »sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur«³²⁷ nannte und – so die Werbung – für einen »Neuidealismus im Geiste Fichtes und Lagardes« stand.

Das ebenfalls im Verlagsprospekt von 1913 avisierte Programm zur »Entproletarisierung des Sozialismus« war schon 1911 mit zwei neuen Reihenprojekten gestartet worden, mit der »Politischen Bibliothek« und den »Staatsbürgerlichen Flugschriften«, also explizit politischen »Buchorganisationen«, die konzeptionell jedoch in deutlicher Nähe zum religiösen Verlagsschwerpunkt standen.³²⁸

»»Religion ist Geist« bedeutet sozialpolitisch ein sich Selbstbewußtwerden des Geistes, so daß er das soziale Leben zu grösserer Gerechtigkeit ausstaltet«. ³²⁹

Ohnehin sorgte der am Diesseits, am »wirklichen Leben« des Menschen und der Nation³³⁰ orientierte Religionsbegriff des Verlegers für die innere Beziehung profan-politischer und

sakral-kultureller Daseinssphären. Für die Jahre ab 1914 gilt dies in besonderer Weise und am klarsten hat der Verleger den Zusammenhang zwischen seinen Unternehmungen zur Regeneration »deutscher Volkheit« und seinen religiösen Interessen im Almanach »Wille und Gestaltung« ausgedrückt, der zum 25jährigen Verlagsjubiläum erschienen ist:

»Mir scheint, Deutschland ist nach seinem Zusammenbruch vor die Aufgabe gestellt, sein völkisches Wesen in einer neuen Form sichtbar zu machen, und die schöpferischen Kräfte unseres Volkes haben diese Aufgaben von einem neuen Lebensgefühl aus zu lösen. [...] es [dies Gefühl – JHU] wird in einer kleinen Schicht des Volkes, die durch alle Stände geht, zuerst entstehen, es wird sichtbar werden durch die Art der Lebensführung [...] Nicht nur dem deutschen Volk, sondern allen Völkern Europas fehlt mehr oder weniger eine aus innerem Entfaltungsbedürfnis kommende religiöse Einstellung zum Leben und damit zum Geist. [...] Der Lebensstil des religiösen Menschen beruht aber auf seinem Werk, dem geistigen Verhältnis zu seiner Arbeit [es folgt eine deutliche Kritik an dem Führerkult und der Vergangenheitsvergötzung der Kirchen und der völkischen Bewegung, dennoch aber das Bekenntnis »Zu allem Vorwärtsschreiten gehört Verwurzelung« – JHU]. Es ist entscheidend für die Zukunft des deutschen Volkes, wie weit es eine richtige Einstellung zu den religiösen Keimen, die in der Vergangenheit liegen, nimmt, und diese zugleich mit einer irrationalen Einstellung zum Leben verbindet. [...] So hält sich ein Volk nur gesund, wenn es in allen seinen Schichten religiös durchdrungen ist.«³³¹

Diese und andere Formulierungen des »Volk und Vaterland« genannten Aufsatzes von Diederichs offenbaren nicht nur die inzwischen deutlich gewordene kulturkritische Verhärtung des Verlegers, dessen pessimistische Weltsicht immer deutlicher nationalistische Züge trägt, sondern es geht hier noch einmal darum, die Trägerschicht kommender deutscher Wiedergeburt klar zu bezeichnen. Nicht nur dass sich der Verlag selbst als »Arbeitsgemeinschaft« anempfiehlt, »bestimmt auf das große Ganze zu wirken«;³³² Diederichs spricht gar von einer kulturellen Avantgarde, die sich aus allen Schichten der Bevölkerung rekrutieren müsse. Ein weiterer Text der 20er Jahre wird diesbezüglich noch deutlicher:

»Ein Volk braucht immer eine geistige Schicht, innerhalb deren [sic!]die vorausschauenden Führernaturen zur Auswirkung kommen [als historische Vorbilder sind dann Ritter, Patrizier, Kleriker und Hofkreise genannt – JHU, ...] und es ist ein offenes Geheimnis, dass uns nach dem wirtschaftlichen Zusammenbruch des Mittelstandes eine unser kulturelles Leben tragende Schicht fehlt[...]. Seit Anfang dieses Jahrhunderts wird auch eine bestimmte Schicht von Menschen deutlich, die diese Bücher [gemeint sind solche, »die die Ganzheit des Lebens erleben lassen« – JHU] kauft und liest. Diese Schicht aber, und das ist das Neue, richtet sich nicht nach Besitz und Stand, sondern geht durch alle Schichten der Bevölkerung durch. Sie ist klassenlos, sie umfasst Aristokrat, Bürger und Arbeiter und scheidet sie von der Masse, die [...] in allen [...] Ständen zu finden ist. Und nur auf diese sich heute bildende Schicht kommt es beim kommenden Aufbau Deutschlands an.«³³³

Das einigende Band für diese »Schicht« aber besteht nicht nur in der gemeinsamen Lektüre der Diederich'schen Verlagserzeugnisse – denn diese sind hier doch wohl gemeint – sondern ebenfalls im Besitz religiöser Überzeugungen, wie an anderer Stelle noch deutlicher wird:

»Sie [diese Schicht – JHU] wird nicht ausschließlich vom Buch gebildet, auch von der Kunst [...] – und mehr oder weniger spielen aus den verschiedenen Quellen kommende und doch zu einem Ziele strömende religiöse Vorstellungen eine Rolle. Ein ganzes Lebensalter habe ich schon verlegerisch an der Bildung jener Schicht – den [sic!] heimlich-offenen Bund, wie ihn Lagarde nennt – gearbeitet. Ihr Untergrund kann nur ein vertieftes Volksbewußtsein sein [...]«.³³⁴

Der enge Konnex von Arbeit an der Kultur, geistesaristokratischen Selbstbildern der Intelligenz und eigenen religiösen Überzeugungen hatte sich bereits 1908 auf den »Wegen zu deutscher Kultur« angedeutet. Und eben dort findet sich das verlegerische Credo der eigenen Sendung, auf die Diederichs sich selber geschickt hat und bei der er sein Werk letztlich als religiöse Tat verstehen musste: »[...] was heute an Religion unter uns wächst, das ist ohne Unterschied *Arbeitsreligion*, religiös begründete und vertiefte Arbeit an der Kultur«.³³⁵ – Somit war der Mensch Eugen Diederichs nicht nur selbst ein religiös Suchender in Zeitenwenden, sondern als Verleger und Organisator ein religiös Handelnder für die Zukunft deutscher Kultur. Und wenn er bekennt, er habe immer nur aus dem »Verhältnis zum Irrationalen« seines Wesens verlegt,³³⁶ gilt dies in besonderem Masse für seine religiösen Suchbewegungen und metaphysischen Sehnsüchte.

I.4 Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«

*»Gegen den Schmerz, ein moderner Mensch zu sein, werden alle Reserven der spirituellen Traditionen aufgeboten«.
Peter Sloterdijk (1993)*

In der ersten Auflage des kulturprotestantischen Lexikons »Religion in Geschichte und Gegenwart«,³³⁷ das ab 1910 erschienen ist, stößt man an mehreren Stellen auf den Eugen Diederichs Verlag, dem die Redaktion des Nachschlagewerkes gar ein eigenes Lemma eingeräumt hat. Unter »Diederichscher Verlag« lesen wir da:

»Eine besondere Förderung haben die in neuester Zeit in Deutschland gemachten Versuche, bei wesentlicher Ablehnung des überlieferten Christentums doch nicht die Religion überhaupt preiszugeben, sondern zu religiösen Neuschöpfungen zu gelangen, zweifellos dadurch erfahren, daß Eugen Diederichs (geb. 1867) seinen Verlag [...] in umfassender Weise in den Dienst solcher Bestrebungen stellte.«³³⁸

Ein Querverweis bringt uns zum Stichwort »Mystik, neue«, wo wir erfahren:

»Die Ausgrabung mystischer Schriften aller Zeiten und Völker ließ sich in Deutschland besonders der Diederichsche Verlag angelegen sein.«³³⁹

Die an derselben Stelle folgenden Einschätzungen neumystischer Substanzen und Motive sind auch nach heutigem Verständnis weitgehend zutreffend, auch wenn man den konfessionellen Standpunkt des Autors nicht teilt. Das Resümee des Lexikon-Artikels zeigt deutlich, dass gerade die kritischen protestantischen Zeitgenossen die Mystik-Renaissance ihrer Epoche als Herausforderung begriffen haben:

»Eins aber hat diese neue M. [Mystik – JHU] dem gegenwärtigen Christentum wieder mehr zum Bewußtsein bringen helfen: daß lebendige Religion weder von bloßen Reflexionen noch von bloßen Imperativen, geschweige von einem verhärteten doktrinären Dogmatismus oder Moralismus leben kann.«³⁴⁰

Dass dies von den Amtskirchen bzw. einzelnen ihrer eher konservativen Repräsentanten bis heute oftmals noch nicht begriffen wurde und wird, mag die im Feld neuer Religionen und des New Age zu beobachtende Wiederkehr der Mystik in unseren Tagen mit erklären.³⁴¹

Es geht im folgenden nicht um eine theologische Würdigung neuer Mystik sein, sondern eine religionshistorische Beschreibung der Wiederkehr mystischen Denkens um die Jahrhundertwende sowie eine Analyse der Motive, die es deutschen Intellektuellen wie Eugen Diederichs sowie dessen Autoren und Lesern ratsam erscheinen ließen, sich den Quellen deutscher Mystik bzw. den mystischen Welten anderer Kulturkreise zuzuwenden. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei dabei eingangs betont, dass meine Interpretation der genuin »deutschen« Mystik-Rezeption im Diederichs Verlag nicht den Sinn hat, sämtliche anderen neureligiösen Aktivitäten dieses Unternehmens als ausschließlich »deutsch«, also letztlich als

national(istisch) zu denunzieren. Die Breite der religiösen Orientierungen und politischen Optionen im Diederichs Verlag ist von der Forschung derart oft konzediert worden, dass man dies wohl nicht immer neu unterstreichen muss.³⁴² Ebenso wenig habe ich die Absicht, die deutsche mittelalterliche Mystik selbst an ihrer nationalen oder gar nationalistischen Rezeptions- und Wirkungsgeschichte zu messen. Wie in allen anderen Fällen auch waren die längst verstorbenen Mystiker nicht mehr in der Lage, sich gegen die Zumutung bewusster oder unbewusster Instrumentalisierung ihrer Ideen zu wenden. Dass einzelne Nationalsozialisten sich auf mystische Traditionen berufen haben, disqualifiziert diese ebenso wenig wie die Tatsache, dass Erich Fromms Spätwerk an Meister Eckehart orientiert ist, dessen Mystik auf alle Zeiten gegen kritische Fragen immunisiert. Mit anderen Worten: Ich bin im folgenden an einer spezifischen Form der *Mystikrezeption*, nicht jedoch an der Mystik selbst interessiert.³⁴³ Fragen nach der Authentizität bestimmter Rezeptionsfiguren im Hinblick auf deren Herkunft aus dem mystischen Material werden folglich nicht thematisiert. Dem interessanten Aspekt, auf welche Weise sich die konfessionellen Gegensätze der wilhelminischen Gesellschaft im Streit um das Erbe der deutschen Mystiker manifestiert haben, wird an dieser Stelle ebenfalls nicht nachgegangen werden. Pointiert formuliert haben wir es jedoch in der Mehrzahl aller Fälle von Mystikrezeption mit der protestantischen Kolonisierung genuin katholischer Geisteswelten zu tun.

Ein Motiv für die Hinwendung zur Mystik um 1900 dürfte Max Weber im Blick auf die junge Generation treffend benannt haben:

»Erlösung von dem Rationalismus und Intellektualismus der Wissenschaft ist die Grundvoraussetzung des Lebens in der Gemeinschaft mit dem Göttlichen: dies oder etwas dem Sinn nach Gleiches ist eine der Grundparolen, die man aus allem Empfinden unserer religiös gestimmten oder nach religiösem Erlebnis strebenden Jugend heraushört.«³⁴⁴

Man darf ergänzen, dass es nicht nur junge Menschen waren, die eine derartige Erlösung suchten und dass es nicht zuletzt die Erlösung von der eigenen Intellektualität war, die den neureligiösen Entwürfen der Jahrhundertwende als gemeinsames Motiv zu unterstellen ist. Dass die modernen Menschen »von dem unmittelbaren religiösen Erleben durch eine lange vorherrschende Entwicklung des Intellekts abgedrängt«³⁴⁵ worden seien, gehörte zu den Grundüberzeugungen des neureligiösen Kulturverlegers Eugen Diederichs und lag dessen lebenslangem Engagement für eine neue Religion und einen neuen Mythos zugrunde.

I.4.1 Wie alles begann

»Ich habe den kühnen Plan, ich möchte einen Versammlungsort moderner Geister haben [...] Parole: Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance. Auch für Mystik habe ich sehr viel übrig.«³⁴⁶

Dies schrieb am 1. September 1896 aus Venedig der junge Eugen Diederichs an seinen Freund und Mentor Ferdinand Avenarius in Dresden, den Herausgeber des bekannten »Kunstwart«.³⁴⁷ Interessanterweise bezeichnete sich dieser »Versammlungsort«, der neugegründete Verlag also, in der Börsenblatt-Anzeige vom 15. September 1896 als Unternehmen für »Moderne Bestrebungen auf dem Gebiet der Litteratur, Sozialwissenschaft, Naturwissenschaft und Theosophie«³⁴⁸ – zwei Jahre darauf als »Verlag für moderne Bestrebungen in schöner Literatur, Naturwissenschaft, sozialem Deutschtum und deutscher Kulturgeschichte«.³⁴⁹ Diese offensichtliche Veränderung im Selbstverständnis des Unternehmens kommentierte dessen Gründer später folgendermaßen:

»Zur Theosophie war ich nicht gekommen, das, was ich instinktiv mit diesem Worte ausdrücken wollte, trat in Erscheinung, als ich 1903 die Mystik mit Meister Eckehart zu verlegen begann.«³⁵⁰

Einmal abgesehen davon, dass »Theosophie« für Diederichs eine »etwas unklare Synthese von Philosophie und Literatur« war; deutlich machen die zitierten Sätze, dass die Neigung zur Mystik in der Persönlichkeit des Gründers von Anbeginn angelegt war und dass sich sein Einsatz für »Neuromantik« und »neue Renaissance«³⁵¹ als Beitrag zu einer spezifisch deutschen kulturellen Identität verstand.

Die Voranzeige des monumentalen ersten Reihenwerks des Verlages, die verschwenderisch illustrierten »Monographien zur deutschen Kulturgeschichte«, betont »deutsche Eigenart«, »deutsches Leben und Innerlichkeit«, »deutschen Humor« als Ziel der Darstellung.³⁵² Dass eine derartige Fokussierung der Darstellung auf die Rekonstruktion nationaler Überlieferungen die Frontstellung gegen alles Nicht-Deutsche nahe legte, wird an gleicher Stelle ebenfalls deutlich:

»Weg mit den Ausdrucksformen der italienischen Renaissance, mit hohlem Pathos und leerer Gebärdensprache hallt es durch unsere moderne Kunst, und in diesem Kampf wollen die Monographien ein wackerer Mitstreiter sein.«³⁵³

Wiederum an Avenarius gewandt bekannte Diederichs nach dem finanziellen Misserfolg der Reihe: »Niemand merkt, dass es sich um ein systematisches Wiedererwecken der mittelalterlichen Kunst im Holzschnitt und Kupferstich handelt.«³⁵⁴ Der in eigenen Worten »führende Verlag der Neuromantik«³⁵⁵ also wollte nicht zuletzt ans deutsche Spätmittelalter anknüpfen:

»Die Altromantiker strebten nach viel Wissen, nach Universalmenschentum und indem sie ihre Ideale nicht bloß denken sondern auch zu leben trachteten, beseelten sie ihre Kenntnisse. Auf

gleichem Weg wird auch die Neuromantik wandeln, wenn sie wieder an die Natürlichkeit, Ursprünglichkeit, Kunst und Daseinsfreude der Menschen aus dem Zeitalter des Paracelsus und Dürer anknüpft«. ³⁵⁶

Dies Projekt nannte sich bei Diederichs explizit »neue Renaissance«. Von der historischen, eigentlich dem italienischen Kulturkreis zugehörige Renaissance, war der Verleger, dies sei betont, dennoch stark geprägt. Den jungen Italienreisenden hatte Burckhardts »Kultur der Renaissance« fasziniert. Nicht unabsichtlich erfolgte die Verlagsgründung in Florenz, das zugrunde liegende Erweckungserlebnis überdies im Malatesta-Tempel zu Rimini. Der Marzocco des Donatello, den Diederichs noch vor dem Palazzo Vecchio in Florenz bewundern konnte, wurde das Diederich'sche Wappentier. ³⁵⁷

Dennoch: von Beginn an war der Renaissancismus des Jungverlegers grundiert durch die Sehnsucht nach der angeblich integralen Kultur des Mittelalters. Darauf verweist nicht zuletzt die ästhetische Gestaltung der »Monographien« sowie des wichtigen Verlagsalmanachs »Wege zu deutscher Kultur«, ³⁵⁸ in dem das Anknüpfen an »altdeutsche« Traditionen im wahrsten Sinne des Wortes augenscheinlich ist. Stellt man überdies die unmittelbar vor 1914 bemerkbare Nationalisierung des Diederich'schen Selbstverständnisses in Rechnung, so nimmt es nicht Wunder, dass Richard Benz im Jahre 1915 sein bekanntes Werk »Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Kultur« ³⁵⁹ bei Diederichs verlegen konnte.

Das erste Motiv für die Rezeption der deutschen Mystik dürfte bei Diederichs mithin seine in vielen Lebenszeugnissen spürbare Mittelalter-Sehnsucht gewesen sein. ³⁶⁰ Und diese prägte unmittelbar das Verlagsprogramm, dessen Struktur – wie Diederichs immer betonte – ausschließlich »auf meiner Persönlichkeit und meinen persönlichen Anschauungen« beruhte. ³⁶¹

In noch stärkerem Maße aber trifft dies allerdings für die – der Religionskritik der Zeit geschuldete – Motivation des Verlegers zu, Texte der deutschen Mystiker als Beitrag zu einer »religiösen Renaissance« neu zu verlegen. An den protestantischen Pfarrer Arthur Bonus, der in religiöser Hinsicht zum intellektuellen Guru von Diederichs werden sollte, ³⁶² schrieb dieser am Reformationstag des Jahres 1901:

»Glauben Sie nicht, daß ich Neuromantik als das Ziel aller Entwicklung ansehe, ich glaube, wir sind uns darin sehr einig. Aber warum soll sie nicht mit zum Aufbau des heutigen Menschen gehören? Ebenso wie die Mystik [...] unser Protestantismus [wäre] auf einem anderen Platze, wenn die Theologen nach Luthers Tode nicht so flache Streitköpfe gewesen wären. [...] Ich habe direkt das Gefühl, daß ich mit meinem Verlag zu einer vertieften, dogmenlosen Religion hinsteuern müsse, und die nächste Zeit wird wohl auch die dazu nötigen Männer hervorbringen. Tolstoi, Eugen Schmitt, Emerson sind für mich die ersten Etappen dazu. Auch Meister Eckehart. Ja, ich rechne auch direkt auf Sie, denn ich wüßte in christlicher Weltanschauung keine stärkere Persönlichkeit«. ³⁶³

Dass Diederichs Jahre später Bonus selbst zu den Mystikern rechnen sollte,³⁶⁴ unterstreicht die von ihm verspürte Verwandtschaft zwischen dem mittelalterlichen Mystiker Eckart und seinem modernen religiösen Verlagsautor, dessen bekanntestes Werk, »Die Germanisierung des Christentums«,³⁶⁵ ein sprechendes Beispiel zeitgenössischer, national akzentuierter Mystikrezeption ist.

I.4.2 Selbsterlösung – die »Reformation des 20. Jahrhunderts«

Entwurzelt zu sein war ein intensives Gefühl gerade deutscher Intellektueller, die – nach Max Weber – hauptsächlich Erlösung von innerer Not suchen.³⁶⁶ Dabei lag es nahe, die Erlösung oder den Erlöser ebenfalls innen zu suchen. Mit der Mystik eines Eckehart, Suso oder Tauler glaubte man, fündig geworden zu sein auf der Suche nach dem Gott in der eigenen Brust, nach dem »Christus in uns«.³⁶⁷ Die Renaissance der Mystik um 1900 gehört also in die Geschichte deutscher Intellektuellen-Religion und deren bereits skizzierter Grundidee der Selbsterlösung.

Etwa zehn Jahre nach Beginn seiner neureligiösen Aktivitäten resümierte Diederichs in einem Prospekt über »Bücher zur religiösen Entwicklung« seine

»Bestrebungen, die auf Befreiung der religiösen Kräfte von Erstarrung durch Historie und überlieferte kirchliche feste Formen ausgehen, um sie wieder mit dem heutigen Leben in unmittelbare Berührung zu bringen«.³⁶⁸

Das Stichwort »Leben« signalisiert, dass nicht nur Nietzsche,³⁶⁹ sondern auch der französische Philosoph Henri Bergson zu nennen wäre, wollte man Diederichs Stichwortgeber bezeichnen.³⁷⁰ Im erwähnten Werbeprospekt heißt es weiter:

»Es kann nicht nachdrücklich genug gesagt werden, daß Meister Eckehart in der zukünftigen Entwicklung einer deutschen Religion für die Protestanten mehr bedeutet als Luther«.

Katholiken sollten sich hingegen, wie der Verleger riet, eher an Bergson halten.

Die religiöse Renaissance des Eugen Diederichs im Zeichen der Mystik trat also mit dem Anspruch an, die Reformation noch zu übertreffen. Im Jahre des 400jährigen Jubiläums des Wittenberger Thesenanschlags deutete der Verleger das historische Faktum der Reformation »als einen noch der Erfüllung harrenden Versuch, ein Neuchristentum zu schaffen«.³⁷¹ Kirchenkritische Bücher wie Karl Königs »Vom Geiste Luthers des Deutschen« (1917), Emil Feldens »Die Trennung von Staat und Kirche« (1911), Arthur Bonus' »Wider die Irrlehre des Oberkirchenrats« (1911) und Paul Göhres »Die neueste Kirchengaustrittsbewegung aus den

Landeskichen in Deutschland« (1909) erschienen in einem gemeinsamen Prospekt unter dem Titel »Zur Weiterführung der Reformation«.

Diese Vollendung der Reformation, als die man ursprünglich einmal bereits die Reichsgründung gefeiert hatte,³⁷² war Intention nahezu aller neureligiöser Aktivisten jener Jahre, die eine »Reformation des 20. Jahrhunderts« proklamierten. Der radikalvölkische Artur Dinter nannte sein »Geistchristentum« Ende der 1920er Jahre gar »Kampfbund zur Vollendung der Reformation«.³⁷³ Das war weniger Hybris als vielmehr ein Ausdruck des Leidens an der konfessionellen Spaltung in Deutschland, die man als Erbübel der frühen Neuzeit empfand und mit einer neuen, eben dogmen- und konfessionslosen Religion zu überwinden trachtete.³⁷⁴ Jenseits der existierenden Bekenntnisse also erwartete man von der Religion eine sozial-integrative Wirkung auf das Gemeinwesen, die man der idealisierten Gesellschaft des Mittelalters im historistisch-mythisierenden Rückgriff unterschob.

Derartige religionspolitische Initiativen waren jedoch nicht allein das Geschäft intellektueller Außenseiter. Auch akademischere Geister als Dinter oder Diederichs, etwa der Soziologe und Kulturwissenschaftler Ferdinand Tönnies, arbeiteten sich an einem derartigen Thema ab.³⁷⁵ Freireligiös und antichristlich gesonnen, hielt der Soziologe an der sozialen Funktion der Religion fest:

»Die ganze Zukunft Deutschlands hängt an der Frage, ob es gelingen kann, genug Bürger den Kirchen zu entreißen, um eine neue konfessionslose Kulturepoche einzuleiten«.³⁷⁶

Die zentrifugalen sozialen Tendenzen der modernen Gesellschaft müssten durch ein religiöses Fundament eingefangen und rückgebunden werden.

»Weil die Welt in Stücke zerfallen und von sich selbst verschieden und geschieden ist, müssen wir uns in die mystische Abgeschiedenheit flüchten, um mit ihr eins zu werden«

So klingt es bei Gustav Landauer in »Skepsis und Mystik«,³⁷⁷ dem Werk, das im gleichen Jahr 1903 erschien wie die Eckehart-Schriften bei Diederichs. Landauers Eckehart-Rezeption ist allerdings mit derjenigen der Diederichs-Autoren nicht einfach in eins zu setzen.³⁷⁸

I.4.3 Die Mystik – ein religiöses Projekt des »deutschen Menschen«

Obwohl Diederichs, wie er im Februar 1903 einem Theologen verriet, »bei dem Wort Christus [...] eigentlich immer etwas nervös« werde,³⁷⁹ begann er just zur selben Zeit »Mystik und Verwandtes«³⁸⁰ zu verlegen. Dies geschah allerdings derart umfassend, dass der Verleger selbst Scheu bekam, sein »Verlagsschifflein mit den kirchlichen Begriffen ›Gott‹ und ›Christus‹ noch mehr zu überlasten«.³⁸¹ Doch überwog letztendlich seine Faszination für

»Ketzenaturen« wie Eckehart oder gar Julian Apostata, der nach seinem Gefühl »hätte siegen müssen«. ³⁸²

Die Gewissheit, »durch die Mystik hindurchgehen zu müssen, um die Welt als Ganzes zu empfinden« ³⁸³ wurde zum Movers der Wiederentdeckung der mystischen Traditionen Deutschlands. Der Privatgelehrte Hermann Büttner avancierte durch Diederichs zum damals wirksamsten Mittler Eckehart'scher Texte, die er nicht nur übersetzte und edierte, sondern durch ein Vorwort im ersten Band der Ausgabe eindeutig kommentierte. ³⁸⁴ Büttner nämlich teilte mit seinem Verleger das Faible für eine »Diesseits«- oder »Laienreligion«, ³⁸⁵ damit zusammenhängend aber das Misstrauen gegen jede Form verfasster Kirchlichkeit und Theologie. Beim Autodidakten Diederichs, der freimütig bekannte, »von keinem philosophischen System oder historischen Religionsproblem eine gründliche Ahnung zu haben«, ³⁸⁶ und dem akademischen Außenseiter Büttner dürfte zudem noch der Reiz groß gewesen sein, der etablierten akademischen Theologie Paroli zu bieten.

Wenn Büttner Eckeharts Bedeutung mit der Dantes für Italien vergleicht, ihn als historische Figur einer Wendezeit bezeichnet, deren Reden von »neuen Werten und neuen Weisen« den »Eigenpunkt germanischen Wesens« manifestiere und wenn er schließlich die Texte des Erfurter Dominikaners als Dokumente einer »versunkenen Religion« präsentiert, dann schreibt Büttner schon auf der ersten Seite seines Vorwortes Eckeharts Texte ein in die neureligiöse Programmatik des Verlags, das Zeitgefühl der Generationen um 1900 und ebenso ins Feld der allgegenwärtigen Nietzsche-Wirkung. Ebenso deutlich ist die antischolastische Zielrichtung, die man zwar Eckeharts eigenem Denken, vielmehr jedoch dem seines Editors zuschreiben kann, gehörte doch die Rede von der »Scholastik« zum kulturkritischen, anti-positivistischen Diskurs des Fin de siècle. Der erste Satz der Einleitung markiert deutlicher den intendierten Verständnishorizont: »Der größte religiöse Redner und Schriftsteller der Deutschen«, nämlich Eckehart - so beginnt der Text, ³⁸⁷ der vorgibt, eine »Ketzergeschichte« zu erzählen und in die »Christusreligion« einzuführen. Dass die Kirche »im germanischen Volksgeiste immer ein Fremdkörper gewesen« sei ³⁸⁸, gehört ebenso zu dieser Lesart, wie die immer wieder anklingende Aversion gegen ein paulinisch-augustinisches Christentum des Vatergottes Jehova.

Ein »resoluter Verzicht« auf »jüdisch-transzendente Spekulation« sowie »Entkettung unserer Vernunft von der Offenbarungstheologie« sei das Gebot einer Stunde, in der »die letzte grosse Episode in der Geschichte des Weltchristentums, der Protestantismus«, gerade auslaufe. ³⁸⁹ Dem religiösen Antijudaismus entspricht die an anderer Stelle gefallene Behaup-

tung von Diederichs, Mystik sei überhaupt nie katholisch an sich gewesen, »nur die Nachfolger Eckeharts [hätten] unter dem Druck der Kirche ihre Ausdrücke dem Kirchengogma an[gepasst]«. ³⁹⁰

Mit anderen Worten: Diederichs musste den gläubigen Dominikaner radikal enthistorisieren, um ihn zu dem zu machen, der er für ihn sein sollte, nämlich zum »ersten modernen deutschen Menschen«. ³⁹¹ Für diesen aber habe schon im 14. Jahrhundert gegolten, was Diederichs für seine eigene Zeit als neureligiöses Bekenntnis formulierte: »Deutsche Religion ist für mich: jeder soll sich seine eigene Meinung und seinen eigenen Glauben selbst bilden können«. ³⁹² Diese Formel höchst subjektiver Religiosität ließ den Verleger immer wieder auch in kritische Distanz zu bestimmten neureligiösen Zirkelbildungen seiner Zeit gehen: »eine kommende religiöse Bewegung [wird] nicht von Norddeutschland und sicher nicht von Berlin ausgehen, am allerwenigsten vom Giordano-Bruno-Bund«. ³⁹³ Andererseits hat sich Diederichs höchst engagiert um eine Vernetzung intellektueller Einzelpersonen- und -kreise bemüht und sah eine kommende »Brüderschaft im Geiste« ³⁹⁴ nicht zuletzt durch gemeinsame religiöse Überzeugungen geeint. ³⁹⁵

I.4.4 Der Einschlag der Mystik im modernen Denken

Unter dem Titel »Meister Eckehart redivivus« eröffnete Alfred von Mensi im Oktober 1903 ³⁹⁶ den Reigen von Besprechungen und Würdigungen neuer Mystik-Ausgaben. ³⁹⁷ Generell wurden in den ersten Jahren nach dem Erscheinen Büttners Bemühungen um die Wiederbelebung der Mystik mit denen Gustav Landauers verglichen. ³⁹⁸ Gegenüber der massiven Wirkung der Jenaer Verlagsmystik geriet Landauers Anknüpfungsversuch jedoch bald sichtlich ins Hintertreffen, zumindest war er späteren Rezensenten kaum weiterer Erwähnungen wert. Der Diederichs-Autotr Arthur Drews, mit seiner »Christusmythe« selbst ein bedeutender neureligiöser Prophet seiner Zeit, ³⁹⁹ würdigte Büttners und Landauers Editionen 1904 jedoch noch gemeinsam. Für ihn – wie für Büttner – konnte

»daran kein Zweifel sein, daß auch für uns die einzige Möglichkeit, um aus den heutigen von Grund aus verfahrenen religiösen Zuständen herauszukommen und eine mit unserer sonstigen Weltanschauung übereinstimmende Religion zu gewinnen, nur in der Richtung des von Eckehart beschrittenen Weges liegen kann«. ⁴⁰⁰

Damit war das Thema angesprochen, welches in den Folgejahren immer wieder die Beschäftigung mit den Texten der alten Mystiker rechtfertigen sollte, nämlich die Frage, welchen Beitrag die Mystik für die religiöse Renaissance der Gegenwart zu leisten in der

Lage sei und des weiteren die nach der angeblich »germanischen« Substanz deutsch-mittelalterlichen Denkens. Für Otto Kiefer etwa war »das religiöse Verhältnis des echten Germanen zur Welt mystisch«,⁴⁰¹ auch wenn er dann selber den Franzosen Bernhard von Clairvaux als Beginn mystischer Gottsuche nannte, die für ihn bei Julius Hart und Bruno Wille, also den Diederichs-Autoren aus dem Friedrichshagener Dichterkreis,⁴⁰² endete. Diederichs' und Büttners vorgestanzte Rezeptionsmuster schlugen sich also deutlich in den diversen Rezensionen nieder, die unisono und unbenommen einzelner Detailkritik in Eckehart den größten deutschen Reformator, den standhaften Gegner von Theologie, Amtskirche und Scholastik sowie in seinem Werk die eigentliche Reformation feierten. Überdies wurde die ursprünglich katholisch-dominikanische Mystik als überkonfessionelle Religion rezipiert, nach der man um die Jahrhundertwende regelrecht verzweifelt auf der Suche war. Allein ein katholischer Rezensent erhob dagegen seine Stimme und brandmarkte das Umschlagen der Mystik in »modernen Mystizismus«,⁴⁰³ wie er ihn vor allem in der Theosophie, aber auch an der Mystik-Rezeption eines Büttner glaubte beobachten zu können. Weite Parallelen zur Gnosis bzw. Neugnosis sowie zu Laotse und dem Sufismus zog hingegen der Heilmagnetopath, Schriftsteller und Verleger Paul Zillmann, dessen »Neue Metaphysische Rundschau« ein Sammelbecken sämtlicher neureligiöser Impulse der Zeit um 1900 gewesen ist.⁴⁰⁴ Die schon bei Büttner spürbaren antijudaistischen Impulse seines Bemühens um die Mystik traten bei dezidiert völkisch gesonnenen Rezipienten weit unverstellter auf, denen Eckehart als »erstes kraftvolles Aufbäumen des arischen Geistes gegen die ihm von außen eingepfote jüdische Vorstellung eines nur jenseitigen [...] »Herrgotts« galt.⁴⁰⁵ Eher poetisch wirkt nach solchen Sätzen die Führung durch den »Rosengarten deutschen Religionsgefühls«, die ein ungenannter Autor des »Brünner Wochenblattes« unter der Überschrift »Eine versunkene Religion« im Jahre 1912 anstellte. Zu diesem Zeitpunkt waren bereits weitere wichtige Mystik-Editionen bei Diederichs verlegt worden, und zwar »Das Büchlein vom vollkommenen Leben. Eine deutsche Theologie« von 1907, zwei Jahre darauf der zweite Band der Büttner'schen Ausgabe, im Jahre 1912 schließlich die verbilligte Ausgabe Eckeharts in zwei Bänden sowie »Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts«.⁴⁰⁶

Trotz seiner großen Aktivitäten aber war Eugen Diederichs nicht verborgen geblieben, dass es seine Mystik-Editionen im Überangebot neuer Sinnstiftungen ökonomisch recht schwer hatten. Schon 1908 äußerte er gegenüber K. Detlev Jessen: »Im allgemeinen geht es in Deutschland mit der religiösen Frage gar nicht vorwärts.«⁴⁰⁷ Nach Wien schrieb er ein Jahr

darauf treffend: »Augenblicklich liegen die Verhältnisse so, daß die Mystik mehr in ästhetischen Kreisen als in religiösen Boden hat«,⁴⁰⁸ und ein Jahr vor Kriegsbeginn konstatierte er:

»Mit der religiösen Produktion bin ich augenblicklich sehr pessimistisch eingestellt, so daß ich sogar so weit gehe zu behaupten, die religiöse Bewegung im Protestantismus ist vorbei. [...] Ich kann aber nur konstatieren, daß das Publikum in der religiösen Frage als Bücherkäufer bei mir nicht mehr mitgeht. Man wirft offenbar alle die Bücher unter den Begriff ›religiöses Gerede‹ und ist dessen herzlich satt.«⁴⁰⁹

Konsequent wandte er sich neuen Ufern zu, überzeugt davon, »daß es an der Zeit ist, eine Volkstumsbewegung von der germanistischen Wissenschaft aus zu machen«.⁴¹⁰ Die »Sammlung Thule« ebenso wie die neuen Reihen »Politische Bibliothek« und »Staatsbürgerliche Flugschriften« sollten hier neue Akzente setzen.

Doch der »mystische Einschlag im modernen Denken«⁴¹¹ bzw. der Streit »Für und wider die Mystik«⁴¹² klang nur kurzzeitig ab. Gerade weil – wie ein Rezensent richtig konstatierte – für die Zeitgenossen »die Anziehungskraft der Mystik in der Befreiung von der Geschichte« und der »Betonung des innerweltlichen Gottes«⁴¹³ lag, konnten politische Geschehnisse (religiös, ja geschichtsapokalyptisch gedeutet) zum Anlass einer erneuten Hinwendung zur Mystik werden. Genau solch ein Ereignis aber war der Erste Weltkrieg, der das Interesse an den Mystikern spürbar anwachsen ließ. Nun ertönten die »Stimmen deutscher Gottesfreunde«⁴¹⁴ aus Jena umso vernehmlicher.

»Gerade in dieser Zeit des furchtbarsten Weltkrieges, den die Menschheit je erlebt hat, dürfte aber nichts mehr stärken, erheben, trösten und befreien als die tapfere, männlichste die *urdeutsche* Mystik Eckeharts«

meinte ein völkisch gesonnener Rezensent⁴¹⁵ und reaktivierte in Zeiten der nationalen Emphase damit das ohnehin dominante Deutungsmuster der Mystik-Rezeption. Die theosophisch geprägte, völkische Neumystikerin Gertrud Prellwitz, seit Jahren Verlagsautorin bei Diederichs, sah in der »Tat« die »Quellen deutscher Mystik« erneut strömen und verkündete den deutschen Siegfrieden in mystischem Gewande:

»In dem reifgewordenen deutschen Gemüt wird der Christusgeist, der die Weltenweite gewordene Selbstkraft ist, Individualität in Gotteskraft, erlösend hindurchbrechen, und sich die Welt umschaffen zum Abbilde seines Wesens.«⁴¹⁶

Andere prominente Diederichs-Autoren entwarfen in jenen Jahren der »Kriegsfrömmigkeit«⁴¹⁷ neue religiöse Konzeptionen, in die die inzwischen zugänglichen mystischen Texte eingeschrieben werden konnten. Die Auseinandersetzung mit den Traditionen mystischen Denkens wurde in diesem Verständnis zum deutschen Einwegweg der Selbstbesinnung und damit der Selbstermächtigung, von der man den Sieg im Kriege, angesichts der unabwendbaren

Niederlage aber zumindest die »Wiedergeburt deutschen Wesens« nach dem Krieg erwartete, wenn »die kommenden Tage wenigstens weithin der Mystik gehören«⁴¹⁸ würden.

Derartige Übertragungen religiöser Denkfiguren auf hochaktuelle politische Problemlagen gelangen dann am besten, wenn man die Mystik radikal als »moderne Weltanschauung« und »praktische Ethik«, Meister Eckehart aber als vor allem »deutsche Persönlichkeit«⁴¹⁹ deutete, wie es seit Beginn der Mystik-Renaissance ohnehin üblich gewesen war. Auch die inzwischen vertraute Denkfigur einer »neuen Reformation des Christentums«⁴²⁰ wurde in der ersten Nachkriegszeit fortgeschrieben, denn die Hoffnungen auf »religiöse Erneuerung«⁴²¹ sowie auf ein neues Verhältnis von »Religion/Volkstum/Kirche«⁴²² dauerten an und bekanntlich nicht nur bei radikalvölkischen oder deutschchristlichen Gruppierungen. Ideen »der mystischen Lebensführung« und einer »stillen Reformation« wurden folglich bis Ende der Zwanziger Jahre in der Diederich'schen »Tat«⁴²³ weiter beschworen. So ist es denn kein Wunder, dass »der junge deutsche Nationalismus bei seinem Suchen nach einem Wurzelgrund auch auf Meister Eckehart«⁴²⁴ stoßen konnte, den einer der Köpfe des jungen Nationalismus am Jahrhundertbeginn recht missverständlich noch unter die »verschwärmten Deutschen«⁴²⁵ gerechnet hatte.

Der Weg der neomystischen, bei Diederichs und seinen Autoren anfangs noch in eine liberale kulturreformerische Haltung integrierten religiösen Orientierung, in eine dogmatisch-antisemitische Verengung war lang – doch in gewisser Hinsicht im antijudaistischen Impuls der Neo-Mystiker der Jahrhundertwende angelegt.

»Im deutschen Mystiker tritt zuerst und bewußt – wenn auch im Gewande seiner Zeit – der neue, der wiedergeborene germanische Mensch in die Erscheinung. Nicht in der Zeit der sogenannten Renaissance, nicht in der sogenannten Reformation vollzieht sich die seelische Geburt unserer Kultur [...] nein, im 13. und 14. Jahrhundert...«

Dies lesen wir in einem Text von 1930,⁴²⁶ dessen Autor augenscheinlich ein emphatischer Jünger Meister Eckeharts gewesen ist. In einer Fußnote bemerkte er:

»Die beste Arbeit und zugleich eine in die Tiefe gehende Würdigung [Eckeharts – JHU] hat H. Büttner gegeben [...]. Seiner hochdeutschen Übertragung bin ich gefolgt. Es wäre zu wünschen, daß der Verlag E. Diederichs, Jena, eine ganz billige, vielleicht gekürzte Volksausgabe des Werkes herstellen ließe. Es gehört als erste Schrift in jedes deutsche Haus.«

Das zumindest meinte Alfred Rosenberg, dessen »Der Mythus des 20. Jahrhunderts« viel von der Mystik-Renaissance nach 1900 profitiert hat.⁴²⁷ Eugen Diederichs eigene Begeisterung für die Mystik geriet kurz vor seinem Tode noch ins Umfeld von Rosenbergs »Kampfbund für deutsche Kultur«.⁴²⁸ Sein Leiden an der Zeit, dem die religiöse Sinnsuche Abhilfe schaffen sollte, wurde ganz zuletzt doch noch für eine politische Religion instrumentalisiert, deren »Deutsche Gottschau« von der des Meisters Eckehart allerdings durch mehr als 600 Jahre getrennt war. Eine »Religion des Blutes«⁴²⁹ nämlich lag außerhalb jeglichen christlichen Ver-

ständnisses, wenn auch die Versuche deutsch- und germanischgläubiger Kreise während des »Dritten Reiches« nicht abbrachen, den Erfurter Dominikaner für sich zu vereinnahmen.⁴³⁰

Das Erstaunen »über (Jakob) Böhme« auf Rosenberg zu treffen und bei diesem »Meister Eckehart« zu finden, dürfte nicht nur eine ganzheitlich-ökologisch orientierte Philosophin unserer Tage ergreifen.⁴³¹ Jeder, der sich heute in entweder polemischer oder affirmativer Absicht mit Meister Eckehart, seinen Schülern Tauler und Seuse oder anderen Mystikern des sogenannten »Abendlandes«⁴³² befasst, wird den nationalen Mythos und den deutschreligiösen Mystizismus um die Mystik mitzudenken haben. Die Frage, welcher von den weit über 200 direkt lieferbaren Titeln, die beim Buchhändler-Grossisten »Lingenbrink« unter dem Stichwort »Mystik« heutzutage abzurufen sind, sich der mystischen Traditionen in historisch-kritischer Absicht versichert, muss jedoch an dieser Stelle unbeantwortet bleiben.

I.4.5 Diederichs Suche nach einer Religion für Intellektuelle. Schlussbemerkung

Peter Sloterdijk hat im Blick auf Buber von den »Religiositätsvirtuosen des Jugendstiljahrzehnts« gesprochen.⁴³³ Die gedanklichen Konstruktionen der neuen religiösen Denker mussten aus hochkirchlicher Sicht in der Tat oftmals wie ›art nouveau religieux‹ aussehen, wie Kunsthandwerk aus den bis dato heiligsten Gütern. Der katholische Theologe Ernst Michel hat auf Anregung des Jenaer Verlegers 1919 den »Weg zum Mythos« beschriftet und die »Wiedergeburt der Kunst aus dem Geist der Religion« beschworen.⁴³⁴ Für nicht wenige Verlagserzeugnisse aber trafe exakt die umgekehrte Deutung zu, nämlich: Wiedergeburt der Religion aus dem Geist der Kunst.⁴³⁵ Im Verlagskatalog »Zur Kultur der Seele« von 1906 findet sich der Satz »Kunst und Religion als schöpferische Kräfte befinden sich in engster Verwandtschaft«,⁴³⁶ was an Diederichs autobiographisches Zeugnis der Frühzeit erinnert, bei dem Kunstgenuss und religiöse Gestimmtheit ebenfalls in enger Beziehung standen. Man wird aber auch an Texte und Autoren außerhalb des Diederichs-Verlags denken dürfen, die Stefan Breuer in seinem Buch über den »Ästhetischen Fundamentalismus« ausführlich dargestellt hat.⁴³⁷ Dass »Kunst, Wissenschaft und Religion« eigentlich »dasselbe« seien, hatte schon Hermann Bahr in seinem eingangs zitierten Manifest »Die Moderne« im Jahre 1890 festgestellt,⁴³⁸ ebenso übrigens wie die Tatsache, dass der »Schrei nach dem Heiland« durch seine Epoche halle, nach Erlösung also.⁴³⁹

Es wäre jedoch verfehlt, die Diederich'sche Verlagsreligion umstandslos und undifferenziert dem weiten Feld des wilhelminischen Monismus zuzuschlagen. Jüngere Arbeiten zur Organisations- und Ideengeschichte der wilhelminischen Freireligiösen lassen allerdings bestimmte Berührungen sichtbar werden.⁴⁴⁰ Arthur Drews etwa legte bei Diederichs zwei Bände monistischer Grundlagentexte vor.⁴⁴¹ Albert Kalthoff wiederum war bis zu seinem überraschenden Tod 1906 der erste Vorsitzende des Deutschen Monistenbundes,⁴⁴² einer Gründung vom 11. Januar des gleichen Jahres in Jena. Für Monisten streng Haeckel'scher Observanz war die prominente Rolle einiger Diederichs-Autoren im monistischen Organisationsfeld allerdings eher ein Problem, zumal Diederichs Drews' Monismus-Bände als Anti-Haeckel-Manifeste verstand. Eine »monistische Religion« nämlich, eine »Religion der Vernunft und ihre(r) Harmonie mit der Wissenschaft«, wie sie etwa Haeckel im 18. Kapitel seiner »Welträtsel« konzipiert hatte,⁴⁴³ war seine Sache wohl kaum, wie er 1902 unterstrich:

»Bei den Aufgaben einer religiösen Kultur handelt es sich um keinen sogenannten Versöhnungsversuch zwischen Wissen und Glauben, um keinen Kompromißstandpunkt, sondern um Hingabe an das Leben und ein persönliches Verhältnis zu Gott, das sich in jedem Menschen, der in sich eine geistige Wiedergeburt erlebt, »offenbart«.⁴⁴⁴

Die letztlich über das poetische Empfinden religiöser Virtuosen kurzgeschlossenen Diskurse von Ästhetik, Wissenschaft und Religion, von Philosophie und Weltanschauung, sorgten für einen ausufernden Eklektizismus und Synkretismus religiöser Neuschöpfungen. Dadurch aber nahm genau dasjenige Problem weiter zu, das eigentlich durch eine neue Religion und einen neuen Mythos überwunden werden sollte, nämlich die verwirrende Komplexität moderner Orientierungs- und Sinndeutungsmuster. Aber auch dies Problem war bereits den aufmerksamen Zeitgenossen geläufig. Heinrich Meyer-Benfey, der für Diederichs schon 1902 die »Moderne Religion« darstellte, konstatierte kenntnisreich:

»Blicken wir auf all das bunte Treiben, streifen wir mit flüchtigem Seitenblicke hier das Leben und Treiben in den anderen Religionen, die Aufraffung des Judentums im Zionismus, den Buddhismus, der seine Fangarme nach Europa herüberstreckt, dort die wilden Seitentriebe am Stamme eines vollaftigen, religiösen Lebens, den tollen Hexenkessel von Mystik, Aberglauben, Okkultismus, Satanismus usw., der um uns wogt und brodelte, so stehen wir vor einer erdrückenden und verwirrenden Fülle der Erscheinungen«.⁴⁴⁵

Für Ernst Troeltsch lagen 1910 »die Wandlungen der religiösen Stimmungen und die Bildung verschiedener Gruppen« ebenfalls noch weitgehend im Dunkel, zumal in der »Masse religiöser und halbreli­giöser Gedanken« nicht gerade »die Logik der Begriffe« herrsche.⁴⁴⁶ Als »Gewirr von Glauben« diagnostizierte Musil Jahre später im »Mann ohne Eigenschaften« (1930) den »geistigen Umsturz« der Jahrhundertwende, er konzedierte dem damaligen »Sekten- und Bessergeist« immerhin die Qualität »eine[r] kleine[n] Wiedergeburt und Reformation«.⁴⁴⁷

Diese verwirrende Vielfalt moderner Sinnstiftungsversuche drängte entsprechend aktiv immer wieder zur Komplexitätsreduktion, zu dem *einen* Mythos etwa oder zur Fundierung differenter Ideen und Ideologeme im angeblichen Urgrund des Volkes. Der Faszination nicht weniger ehemals protestantischer Neureligiöser für den Katholizismus lag oftmals ein ähnliches Motiv zugrunde, schien doch diese Konfession, deren orthodoxe Halsstarrigkeit man in detail durchaus auch kritisch beurteilte, den pluralistischen Versuchungen der Moderne besser widerstanden zu haben als der in der Regel weltoffener Protestantismus. Zudem verkörperte die Kirche mit ihrer nahezu zweitausendjährigen Geschichte eine an die Antike und das Mittelalter, im Verständnis der Moderne integrale Kulturen, angeschlossene Tradition, deren vorgebliche Unwandelbarkeit und Geschlossenheit man in Zeiten des rasanten geistigen und sozialen Wandels bewunderte. Schon der »Rembrandtdeutsche« Julius Langbehn, der pünktlich zur Jahrhundertwende zum Katholizismus konvertiert war, verehrte in seiner neuen Konfession vor allem den »Geist des Ganzen«. ⁴⁴⁸

Der älter gewordene Diederichs selbst fand diese Ganzheit nicht allein im großen Vorbild Goethe, in den Mythen fremder Kulturen oder den Sagen und Märchen des eigenen Volkes, sondern schließlich im deutschen Volke selbst, ⁴⁴⁹ das er ideell umso stärker überhöht hat, je schwerer es ihm fiel, sich in der modernen Gesellschaft der Weimarer Republik noch zuhause zu fühlen. ⁴⁵⁰ Im 30. Jahr der Verlagstätigkeit zog er die Bilanz seines Verlegerberufs:

»Jetzt nach 30 Jahren Verlagstätigkeit mache ich die mich selbst überraschende Erfahrung, daß ich eigentlich ganz ungewollt an dem Anfangspunkt meiner Verlagstätigkeit angelangt bin, nämlich, nach der Verwurzelung des deutschen Wesens zu fragen. Ich greife mich an den Kopf, drehe ich mich denn im Kreise? Aber jetzt, beim Zusammenstellen dieses Almanachs, wird mir klar: an Stelle des einfachen Tones am Anfang klingt die Symphonie eines Orchesters. Keine Musik der romantischen Stimmung mehr wie vor 30 Jahren, sondern das feste Gefüge einer Fuge: *Von der Wanderfahrt des Menschen auf dem Wege vom Endlichen zum Unendlichen.*« ⁴⁵¹

Vier Jahre vor seinem Tode war Eugen Diederichs endlich bei sich angekommen.

Mit fast dem gleichen Recht, mit dem man den Jenaer Diederichs Verlag als »Laboratorium der religiösen Moderne« bezeichnet hat, könnte man dies vom Spektrum der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen insgesamt behaupten, in dem manche religiösen Impulse des »St. Eugen aus Jena« ankamen, die umgekehrt aber das religiöse Denken von Diederichs und einzelner seiner Autoren stimuliert haben.

Doch auch weit jenseits des speziellen Diederichs'schen Verlagsmilieus lassen sich Spuren der Beziehung zwischen kulturreformerischen Ideen, alltagskultureller Reformpraxis und religiöser Neuorientierung finden. Dies soll im folgenden am Beispiel der Körperkultur-bewegung dargelegt werden.

I.5 Lichtgebet und Leibvergottung

*»Wer nacktkultürlich lebt, zieht sich nicht aus konkret sachlichen, sondern aus philosophischen Gründen aus.«
Wilhelm Stapel, 1926*

»Hulda geht mensendiecken«⁴⁵² – dieser plattdeutsche Schwank auf Hamburgs Volksbühnen war im Jahre 1926 Anlass genug für die konservativ-revolutionäre Rundschauzeitschrift »Deutsches Volkstum«, einen Aufsatz ihres Herausgebers Wilhelm Stapel⁴⁵³ mit dem Titel »Die Lichtbekleideten« zu drucken, in dem der nationalistische Protestant Stapel sämtlichen ihm zu Gebote stehenden Sarkasmus über die Nacktkulturbewegung und speziell deren Suche nach neuer Religion und Weltanschauung ausgoss. Arbeit am neuen Mythos nämlich war eine Angelegenheit, die Stapel seinerseits am Herzen lag, und nur dies allein erklärt die Verachtung für seinen Gegenstand.

»Weltanschauung ist nun mal unser hartherziges Metier. Es erfordert ein mitleidloses Abschlagen der Dilettanten des Geistes.«

Dazu zählte der politische Publizist all diejenigen, die »nicht zu ihrem Vergnügen, wie einst die griechischen Bakchantinnen, nackt durch die Wälder laufen«, sondern es »zwecks Höherentwicklung der Menschheit im Dienste einer ›neuen Weltanschauung‹ tun«; die die Unschuld der menschlichen Natur »im Garten Eden« nachspielen, »wobei an Stelle des Garten Edens aushilfsweise der Grunewald oder die Lüneburger Heide benutzt wird.« Sichtlich ästhetisch unbefriedigt –

»auf einer Marschwiese, auf der einige Pferde aus guter Zucht weiden, kommt der ästhetische Betrachter tausendmal mehr auf seine Rechnung als im Freibad Wannsee«

– denunzierte Stapel Menschen, »die sich mit Begeisterung in die weichen Arme der Nacktkultur werfen« als letztendlich psychisch geschädigt und hoffnungslos unzeitgemäß. Jene galten ihm nicht als Überwinder, sondern als Erben der Decadence. Nacktkultur sei trotz aller Stadtflüchtigkeit ein »Reflex der Großstadt«, eine »zivilisatorische Zersetzungserscheinung stadtgeborener Geschlechter«. Denn

»der Großstädter kann nicht hinter die Großstadt zurück, er ›überwindet‹ sie durchaus nicht, wenn er mit der Vorortsbahn in den ›Grüngürtel‹ oder in den ›Naturschutzpark‹ hinausfährt, um sich dort vorzumachen, daß er im Paradies oder in Hellas oder in germanischen Urwäldern lebe und von seinem Zeitalter genese.«

Durch die Großstadt, also eigentlich durch die Moderne, komme

»man nicht mit romantischer Ausgezogenheit und Naturschwärmerei, sondern nur mit nüchterner Sachlichkeit und mit gleichsam zugeknöpftem Willen [...]. Man wirft das Kleid nicht ab, sondern zieht es fester an sich.«⁴⁵⁴

Uns interessieren hier nicht die kulturkritischen Invektiven gegen Großstadt und Massengesellschaft, noch Stapels persönliche Ablehnung einer bildungsbürgerlichen Reformbewegung, sondern wir folgen seinen trotz aller Ironie zutreffenden Hinweisen auf die unübersehbare weltanschauliche Aufladung nacktkultureller Praxis und werden ebenfalls den geographischen Fingerzeigen in Stapels Artikel nachgehen.

Sich mit der Freikörperkultur- bzw. Nacktkulturbewegung unter religionswissenschaftlicher Perspektive zu beschäftigen, ist bis heute relativ ungewöhnlich, erklärungsbedürftig und zum jetzigen Zeitpunkt nur in Form eines interdisziplinären Versuchs der Annäherung möglich. Zwar sind die religiösen Dimensionen dieser bildungsbürgerlichen Reformbewegungen angesichts der Quellen offenkundig, doch hat sich die Forschung derartigen Aspekten anfangs beinahe misstrauisch genähert. Problematische Kategorien wie »Quasi«- oder »Pseudoreligion«, wenn nicht gar »falsches Bewusstsein« dienten lange Zeit allzu schnell dazu, die religiösen Aspekte des Themas zwar wahrzunehmen aber zugleich nicht angemessen zu ihrem Recht kommen zu lassen.

Die Voraussetzungen zur religionswissenschaftlichen Durchdringung der Reformbewegungen sind in den letzten Jahren allerdings deutlich verbessert worden, denn die Struktur und die interne Vernetzung einzelner Reformbewegungen sind inzwischen hinreichend deutlich geworden, ebenso deren Beziehungen zu den übrigen Feldern bürgerlicher Kunst und Kultur.

Seit wenigen Jahren gerät eindrücklich in den Blick, »mit welcher Intensität und Leidenschaft in der breiten Öffentlichkeit damals [um 1900 – JHU] um die Bedeutung und den Stellenwert der Religion als ›Kulturmacht‹ gerungen wurde.«⁴⁵⁵ So ist es denn auch kaum verwunderlich, dass gerade in den vom Bildungsbürgertum getragenen Reformprojekten und -initiativen um ein neues, der Moderne angemessenes Verhältnis zur Religion »gerungen« wurde und dass man den Beitrag der eigenen gegenkulturellen Praxis zu einer ersehnten »deutschen Renaissance« in letzter Konsequenz religiös begründete – in dem Glauben, allein neue religiöse Ressourcen könnten ein katastrophisches Ende der modernen deutschen Gesellschaft verhindern. Interessanterweise scheint es die Krise unserer eigenen Jahrhundertwende und eine spezielle religiöse Antwort darauf, das so genannte »New Age«,⁴⁵⁶ sowie die aktuelle Renaissance der Kulturgeschichte⁴⁵⁷ zu sein, die das Interesse der Forschung für vergangene, ähnliche Konstellationen seit Mitte der 80er Jahre stimuliert hat. Eine oftmals noch strikt konfessionell ausgerichtete Theologie- und Kirchengeschichte sieht sich durch neue, mit dem Christentum konkurrierende religiöse Weltdeutungsmuster heute herausgefordert, auch die außerkirchliche Religiosität der Vergangenheit sorgfältiger zu betrachten. Nach dem Verblassen eines platt fortschrittsorientierten, ungetrübt affirmativen Moderne-Begriffes seit Mitte der 70er Jahre

und der langsam einsetzenden Diskussion über »postmoderne« Befindlichkeiten und Trends, schauen wir inzwischen anders auf die vorletzte Jahrhundertwende zurück und nehmen deren Ambivalenz deutlicher wahr als vordem. Ein breit entfaltetes Spektrum heutiger »alternativer« Denk- und Lebensformen, vor allem aber deren zunehmend religiöses statt explizit politisches Selbstverständnis, lässt fast automatisch nach Vorbildern und Vorläufern fragen, zumal die strukturellen Ähnlichkeiten heutiger neureligiöser Angebote mit denen der Zeit um 1900 ins Auge stechen. In beiden Fällen handelt es sich um privatistische,⁴⁵⁸ synkretistische, marktorientierte und individuell konsumierbare Sinnstiftungsangebote. Religionsentwürfe dieser Art werden situationsbezogen entwickelt, organisiert, verbreitet und konsumiert, verzichten in der Regel auf eine ausgefeilte Dogmatik und, oftmals jedenfalls, auf eigene religiöse Experten. Sowohl um die Jahrhundertwende als auch heute gilt:

»Gegen den Schmerz, ein moderner Mensch zu sein, werden alle Reserven der spirituellen Traditionen aufgeboten. [Diesen gegenüber] verhalten sich die religiös interessierten Zeitgenossen nicht mehr wie Gefolgsleute oder Untertanen, die treu bleiben, weil sie nichts anderes kennen, sondern wie Wähler oder Kunden, die einiges prüfen und das Bessere behalten.«⁴⁵⁹

Das Verhalten religiöser »Kunden« der Freikörper- und Nacktkulturbewegung ist weder von der Religiosität verwandter Reformbewegungen (Vegetarismus, Naturheilkunde) noch den religiösen Einstellungen der bürgerlichen Jugendbewegung streng zu trennen und gehört zum gesamten Feld neureligiöser Strömungen seit 1900. Forschungen zu diesen bis heute wenig vermessenen Bereichen deutscher Religionsgeschichte lassen sich mithin bei der Betrachtung unseres speziellen Themas fruchtbar machen.⁴⁶⁰ Ebenso hilfreich sind neuere religionswissenschaftliche Arbeiten zu Formen heutigen Körperkultes, an denen man – ebenso wie am historischen Gegenstand dieses Beitrags – Stadien der »Vergöttlichung des innerweltlichen Subjekts« und als Indiz für eine neue »unsichtbare Religion« die »Sakralisierung des Körpers« beobachten kann.⁴⁶¹

Während man die meisten Autorinnen und Autoren des in dieser Arbeit mehrfach behandelten Diederichs Verlags zur wilhelminischen und weimar-republikanischen intellektuellen Hochkultur zu zählen hat, begibt man sich in bestimmten Bereichen neureligiöser Strömungen, so auch im hier thematisierten Feld der Körperkultur, in andere Milieus und auf vollkommen andere geistige Niveaus. Doch sei an Carl Christian Brys Satz erinnert, dass man den »verkappten Religionen« nicht auf die Spur kommt, wenn man sie geschmäckerlich aburteilt oder aus einer sich überlegen dünkenden geistigen Position aburteilt. Aus kulturhistorischer Perspektive interessieren im übrigen weder bestimmte Geschmacksurteile noch geistige Vorbehalte gegenüber den Diskursen, die Intellektuelle oft unter sich wähen, in denen sie

gegebenenfalls aber auch gerne mitschwimmen oder -schwingen. Aktuelle Studien zur Klientel der neureligiösen Strömungen unserer Tage haben deutlich gezeigt, wie hoch der Akademiker-Anteil ist. Dies trifft bereits auf das Spektrum der Reformbewegungen der Jahrhundertwende zu, die allerdings auch in bürgerlichen Schichten unterhalb der Gebildeten sowie in der Arbeiterschaft Fuß fassen konnten – dies jedoch weniger wegen der intellektuellen Brillanz ihrer ideologischen Diskurse, als vielmehr durch das attraktive Freizeit- und Geselligkeitsangebot, durch Formen der Sport- und Körperkultur; also der gelebten Befreiung des eigenen Körpers, seines Bewegungsdranges – oder gar seiner Sexualität.

I.5.1 Wege nach Eden

Wer Mitte der Zwanziger Jahre den »Vorortszug« von Hamburg nach Lüneburg nahm und dort in Richtung Soltau (damals wie heute eine niedersächsische Kleinstadt) umstieg, kam nach Egestorf in der Lüneburger Heide. Dort hatte der gelernte Buchhändler Robert Laurer ab 1924 ein Zentrum der undogmatischen Körperkultur aufgebaut,⁴⁶² nachdem er zuvor seine nacktkultürliche Gesinnung in Dresden und danach auf dem »Sonnenhof« bei Siethwende in Holstein ausgelebt hatte. Dies Gehöft wiederum gehörte Magnus Weidemann,⁴⁶³ einem ehemaligen protestantischen Pfarrer und nunmehrigem Nacktkulturpionier. Ähnlich wie der »Sonnenhof« entwickelte sich auch das »Luft- und Sonnenbad« in Egestorf alsbald zum Treffpunkt zumeist jugendbewegter Anhänger der Freikörperkultur. Laurer gründete eine »Liga für freie Lebensgestaltung«, deren anfänglich liberale Position sich jedoch durch die Integration völkischer und rassentheoretischer Ideologeme gegen Ende der Zwanziger Jahre unverkennbar verhärtete.⁴⁶⁴

Dies veränderte ebenfalls die Haltung der in Egestorf organisierten Nacktkultur zu den religiösen Strömungen ihrer Zeit, zumal zu denjenigen, die sich eine neue Religion nur auf dezidiert völkischer Grundlage vorstellen konnten.⁴⁶⁵ Hatte sich Weidemann als Schriftleiter der Zeitschrift »Die Freude« im Jahre 1924 noch gegen die »künstliche Belastung mit altgermanischer Mythologie und die schroffe Verwerfung der christlichen Religion und Ethik« gewandt,⁴⁶⁶ die er an der »Germanischen Glaubens-Gemeinschaft« des Wuppertaler Kunstprofessors Ludwig Fahrenkrog⁴⁶⁷ kritisierte, so fanden im Laufe der Jahre völkisch-religiöse Diskurse dennoch Eingang in Laurers Zeitschriften. »Die Freude. Monatshefte für freie Lebensgestaltung«, die sich später »Blätter für deutsche Innerlichkeit« nannte, und »Licht-Land. Blätter für Freikörperkultur und Lebenserneuerung« verdeutlichen bereits mit ihren

Namen, dass es auch in Egestorf um mehr als nur praktische Fragen der Körperkultur ging. Noch deutlicher wurde der Titel von Laurers späterem Blatt »Der Deutsche Lichtkämpfer. Hefte für Freikörperkultur, Rassenhygiene, Volkserziehung«, in dem sich auch der völkische Vielschreiber Heinrich Pudor – ein Prophet der Nacktkultur um 1900 – über »Licht-Luft-Sonne und der Sinn des Hakenkreuzes« verbreiten durfte.⁴⁶⁸

Manchen, die nicht ganz von ihren christlichen Ursprüngen lassen wollten, galt »Freikörperkultur als Forderung deutschen Christentums«.⁴⁶⁹ Der Alkoholgegner, Vegetarier, Siedler und Freikörperkultur-Anhänger Friedrich Schöll skizzierte im Jahre 1925 einen »Lebensglauben«, eine neue Religion als »Ausdruck der Lebensverbundenheit und zugleich der Weihe des Lebens«. Dabei bezog er das Christentum durchaus ein, »wenn wir es befreien von Irrtümern, Unfreiheiten, fremden Einschlügen«. Wissenschaft, Deutschgläubigkeit, »urchristliche Frömmigkeit« und »soziale Religion« sollten sich hier die Hand reichen zu einem neuen »deutschchristlichen Glauben«, den man als »religiösen Monismus«, »als Einheitsglauben« verstehen könne, »als völliges Aufgeben alles Ichwollens zu Ehren und im Dienste des göttlichen Weltheilswillens«.⁴⁷⁰

Den noch-christlichen, para-christlichen und besonders den neuheidnischen Strömungen innerhalb der Freikörperkultur ging es um ein einheitliches Bekenntnis zum Deutschtum, zu einem pantheistisch verklärten, unpersönlichen Gott, vor allem aber um die Wiedergewinnung der kultisch-rituellen Seiten des Religiösen. So erschien beispielsweise in der Zeitschrift »Die Freude« im August 1928 ein Aufsatz des Hannoveraner Arztes und Astrologen Georg Lomer, der den Zeitgenossen bald als geistiges Oberhaupt einer »Sonnenkirche«⁴⁷¹ bekannt werden sollte. »Eine neue Religion im Werden«⁴⁷² nannte sich der Beitrag, der ausgehend von einer damals durchaus typischen, apokalyptischen Interpretation der Zeitgeschichte die »Überwindung des *Konfektionsmenschen*« beschwor und die »Wiederfindung des Gottesgedankens, der in dem menschlichen Leibe verkörpert ist«, feierte. Lomer träumte von der Etablierung eines »Lichtkultes auf breitester Grundlage«⁴⁷³ als dem »Haupt- und Leitgedanken« eines neuen »deutschgewachsenen« Religionssystems, dessen völkische Grundtendenz ebenso deutlich ist wie dessen antichristliche, letztendlich aber auch antijüdische:

»Auch bei uns leuchtet die Sonne, wir brauchen nicht nach Rom und Jerusalem zu ziehen, um dem erhabenen Himmelsgotte zu dienen.«⁴⁷⁴

Die Körperkulturbewegung seiner Zeit forderte der Autor zur »geistig-religiösen Vertiefung« auf; Baden und Gymnastik wären nicht genug, denn sie ließen »das Herz leer«. Ausdruckstanz und Bewegungschöre aber seien bereits höhere Stufen hin auf dem Weg zu einer neuen »Tempelkunst, in welcher die Darbietung vollendet schöner Körper an die Gottheit in Tanz und Spiel eine wichtige Rolle spielt.«⁴⁷⁵ All dies begriff Lomer als dritte Stufe einer von ihm

so genannten »teutonischen Revolution«, die im Augusterlebnis 1914 ebenso spürbar gewesen sei wie in der Revolution des Jahres 1918. Wenige Jahre später phantasierte Hans Surén – anders als Lomer kein isolierter Exzentriker, sondern einer der erfolgreichsten Gymnastiklehrer Deutschlands – dass »nervige Sportsfäuste und fromme Gebetshände« in einer neuen »arisch-olympischen«⁴⁷⁶ Gymnastik identisch werden würden.⁴⁷⁷ Doch schon Suréns früher Bestseller »Der Mensch und die Sonne« (ein Kultbuch der FKK-Bewegung auch außerhalb deutschnationaler Kreise) enthält als Einleitung einen Prosa-Hymnus an Licht und Sonne, dessen religiöser Charakter kaum zu überlesen ist.⁴⁷⁸

Doch die religiösen Dimensionen der Freikörperkultur endeten weder zwangsläufig in einer nationalsozialistischen Gymnastik bzw. im weltanschaulichen Abseits theosophischer Astral-Religiosität noch haben sie ihren Ursprung ausschließlich im subkulturellen Feld der völkischen Bewegung. Religiöse bzw. religiös aufgeladene Nackt- und Freikörperkultur war Teil der bereits ausführlich thematisierten, weltanschaulich wie ästhetisch denkbar breit angelegten Sinnsuchbewegung deutscher Bildungsbürger, die seit der Reichsgründungsära, verstärkt jedoch um 1900, eingesetzt hatte.

Auch die in den 1920er Jahren breit entwickelten proletarischen Zweige der Nacktkultur waren nicht ganz frei vom religiösen Umgang mit der eigenen Körperlichkeit, zumal dann nicht, wenn man den Weg zu einem gesunden Körper als ersten Schritt auf dem Heilsweg innerweltlicher Erlösung verstand,⁴⁷⁹ an dessen Ende die sozialistische Zukunftsgesellschaft aufleuchtete.⁴⁸⁰ Adolf Koch, Prophet und Vorturner sozialistischer Nacktkultur, proklamierte: »daß wir zur Erde gehören, die wir uns bereiten müssen, ist neue Religion.«⁴⁸¹ Jugendkult, Lichtkult und Natursehnsucht fanden also in der programmatisch atheistischen Arbeiterbewegung ihre Anhänger,⁴⁸² wenn auch unverkennbar ist, dass die Freikörperkultur-Verbände des organisierten Proletariats in vielen Fällen bei weitem pragmatischer argumentierten als die des Bürgertums. Angesichts der Arbeits- und Lebensumstände zahlreicher Arbeiterfamilien besaß deren freikörperkulturelle Praxis, abgesehen von ihrem rein geselligen Charakter, schlicht gesundheitserhaltende Funktionen.

Das galt in gewisser Hinsicht natürlich ebenso für die Aktivitäten der bürgerlichen Freikörperkultur-Vereine, doch folgt man Max Webers Hinweis, dass der Intellektuelle in der Regel Erlösung aus innerer Not, weniger aus äußerer sucht, dann nimmt es nicht Wunder, dass sich die ausgeprägtesten Entwürfe einer Religion der Nacktheit und des Lichtes im bildungsbürgerlichen Spektrum der Freikörperkultur-Bewegung finden lassen.

I.5.2 Wege zu Gott

Die recht häufig anzutreffende Nähe zwischen bestimmten Ideologemen der bürgerlichen Nacktkulturbewegung und einzelnen Denkfiguren speziell völkischer Religion lag wohl an der ihnen gemeinsamen nationalen oder gar radikal-völkischen Grundeinstellung. Bei Magnus Weidemann heißt es dazu mit latent antikatholischer Attitüde:

»Lichtsinn – in dieser geistigen Klarheit und ethischen Reinheit – ist wesentlich deutsch. Er wird zum Menschheitsgeiste werden, ohne Zweifel. Aber ihn am reinsten zu erfassen und ihn – schon jetzt – schöpferisch zur Tat zu gestalten und durch ihn ein neues Zeitalter [...] zu begründen, ist sicherlich der germanische Stamm der Menschheit der reifste. [...] Im ganzen ist tatkräftige Lebensverwirklichung aus idealistischer Gesinnung in Norddeutschland, und ganz besonders an der Meeresküste [Weidemann lebte später auf Sylt! – JHU], viel mehr verbreitet als in Süddeutschland. Die ganze geistige Atmosphäre ist im Norden freier [...] und die nordische Rasse scheint reinere Instinkte und klarere Konsequenz zu haben.«⁴⁸³

Dass Organisationen wie etwa der »Bund der Lichtfreunde« selbstverständlich auch eine Ortsgruppe in München besaß und sich in den Zwanziger Jahren gerade in den Alpen eine spezielle Kombination von Freikörperkultur und Wintersport entwickelte hat,⁴⁸⁴ sei nur angemerkt, obgleich es zutreffend ist, dass sich die religiöse Aufladung der Freikörperkultur mehr in protestantischen als in katholischen Gegenden vollzogen hat. Dies würde im übrigen auch auf den logenartig aufgebauten »Treibund für aufsteigendes Leben« zutreffen, den der völkische Nacktkultur-Prophet Richard Ungewitter von Stuttgart aus leitete und der zu den zahlenmäßig stärksten Organisationen der Bewegung zählte.

Die deutliche Affinität zwischen nacktkultureller Praxis und ursprünglich protestantischer Konfessionalität hat mehrere Ursachen, die hier jedoch nur in aller Kürze angesprochen werden können.

Ebenso wie das wilhelminische Bildungsbürgertum insgesamt waren die bildungsbürgerlichen Reformbewegungen eine mehrheitlich protestantische Angelegenheit,⁴⁸⁵ was auf die Klientel der völkisch-nationalen Bewegung und der bürgerlichen Jugendbewegung ebenfalls zutrifft. Als strukturell protestantisch wird man die Haltung einer spezifischen »Weltfrömmigkeit«⁴⁸⁶ auffassen müssen, die es erlaubte, eigentlich profane Lebensbereiche sakral aufzuladen. Die als »Kulturprotestantismus« beschriebene spezifisch wilhelminische Gemengelage zwischen protestantischer Gläubigkeit, liberalem Politikbewusstsein und bürgerlicher Lebenshaltung⁴⁸⁷ entwickelte im neureligiös inspirierten Feld der Reformbewegungen ihre eigene Dynamik. Die Kernbereiche der eigentlichen Lebensreform-Bewegung, der Antialkoholismus, der Vegetarismus und die Nacktkultur, stammten direkt aus einem liberal-protestantischen, freikirchlichen oder gar freireligiösem Umfeld und fanden eben dort ihre ersten begeisterten

Anhänger.⁴⁸⁸ Im angelsächsischen Raum empfangen der Vegetarismus sowie die Temperenz- und Abstinenzbewegung entscheidende Impulse aus dem Puritanismus.⁴⁸⁹

I.5.3 Wege zum Selbst

Den in dieser Arbeit schon mehrfach betonten engen Zusammenhang von Ästhetik und Religion, der gerade im Bereich von Körperkultur- und Ausdruckstanzbewegung relevant ist, charakterisierte Albert Kalthoff in seinem bis heute anregenden Werk »Die Religion der Modernen« treffend.⁴⁹⁰ Er ordnete die mannigfaltigen Religionsentwürfe seiner Zeit ein in das alle Künste der Epoche einbeziehende individuelle Stil- und Formempfinden der Jahrhundertwende. Doch dauerte das Suchen nach einem individuellen Ausdruck der eigenen religiösen Empfindungen auch in den Jahren nach Ende des »art nouveaux« an. Eugen Diederichs konstatierte im Jahre 1913 nüchtern:

»Daß unsere wirtschaftliche Entwicklung einen neuen geistigen Überbau erfordert, einen Neuidealismus, ist Binsenwahrheit. Die Frage ist nur, wie bereitet man am besten den Boden dafür vor.«⁴⁹¹

Für den jungen Walter Benjamin war es die Jugend, die »in Richtung jenes unendlich fernen Punktes« weise, »in dem wir Religion wissen«.⁴⁹² Für diese Jugend, genauer für das »Jahrhunderttreffen der Freideutschen Jugend« auf dem Hohen Meißner⁴⁹³, entwarf der allseits aktive Lebensreform-Bewegungs-Künstler Fidus sein berühmtes »Lichtgebet«.⁴⁹⁴ Dort sind Konzepte des wilhelminischen Jugendkultes und der zeitgenössischen Nacktkultur mit Ideen neuer Religion ausdrucks-künstlerisch kongenial verschmolzen⁴⁹⁵ zu einem Bild der Sehnsucht nach Transzendenz. Deutlich wird auch der Wille zur religiösen Verehrung, doch liegt deren Objekt außerhalb des Gesichtskreises – und bleibt damit unbestimmt.⁴⁹⁶

Man wird dies berühmte »Lichtgebet«, das unter jugendbewegten Spöttern »Der Schrei nach dem Hemde« genannt wurde, aber auch als Ikone der Selbstfeier, ja eventuell gar der Selbstvergöttlichung des jungen, nackten, also des »wahren« Menschen⁴⁹⁷ interpretieren können. Dann wäre die im Bilde festgehaltene Geste des Adoranten selbstreferentiell und bezöge sich auf den eigenen Idealeib sowie die umgebende Natur,⁴⁹⁸ aber eben nicht mehr auf einen transzendenten Schöpfergott. Der Lebensreformer Friedrich Schöll brachte die Grundidee seines »Lebensglaubens« folgendermaßen auf den Begriff:

»Alles Leben ist eines, und alles Leben ist göttlich. In uns allen und außer uns ist das gleiche Leben offenbart. [...] Wir haben keinen Grund und kein Recht, neben oder über oder außer diesem Leben, das in uns und in der Natur drängt und treibt und wächst und glüht und strömt, noch ein zweites anzunehmen, das göttlicher oder allein göttlich wäre. [...] Nur in der göttlichen Ewigkeit und ewigen Göttlichkeit des *einen* Lebens liegt die Erlösung beschlossen.«⁴⁹⁹

Dies Zitat zeigt, dass man den überkommenen christlichen Vatergott in vielen neureligiösen Zirkeln ersetzte durch die Vorstellung eines unpersönlichen Gottes oder des Göttlichen, von »Leben« oder »kosmischer Alleinheit«. Lebensphilosophische⁵⁰⁰ und pantheistische Strömungen lieferten dabei seit der Jahrhundertwende reichlich Argumentationsmaterial gegen den Herrgott,⁵⁰¹ was auch die Rolle seines Sohnes Christus nicht unberührt ließ. Mit dem leidenden Schmerzensmann am Kreuz konnte man ohnehin kaum noch etwas anfangen. Die zahllosen Christus-Imaginationen des Fin de siècle feierten im Manne aus Nazareth den prophetischen Kündler neuer Werte, den Christus triumphans göttlichen Lebens oder den Kämpfer für neue Ideale. So lehnte nicht nur Apoll »geheim an Baldur«⁵⁰², sondern vielfach auch Zarathustra an Jesus Christus,⁵⁰³ der manchen gar als »arisch-nordische« Lichtgestalt⁵⁰⁴ erschien, die als Held in die Welt trat, mithin als inspirierendes Vorbild eigenen Heldentums – nicht jedoch als dulddend-barmherziger Jesus aus Nazareth, der sich schließlich selbst widerstandslos opferte. Ein eigenes Thema wäre die, in den zeitgenössischen Diskursen der Antikerezeption seit Nietzsche gestiftete Beziehung zwischen »Dionysos« und »Christus«, wobei der letztere bei paganisierenden Antike-Verehrern vom »tanzenden Gott« längst verdrängt worden war.

Die Ablehnung des in christlicher Lesart heilsgeschichtlich notwendigen Opfertodes des Erlösers am Kreuz entsprach dem Willen zur Selbstermächtigung der weiterhin Erlösungsbedürftigen, die zusätzlich inspiriert waren von Nietzsches Angriffen gegen jede Art christlicher Transzendenz und seiner Polemik gegen die »Religion der Schwachen«. Karl Löwith umschrieb Nietzsches Folgen so:

»Der Tod Gottes bedeutet die Auferstehung des sich selbst überantworteten und sich selbst befehlenden Menschen [...]. An Gottes Stelle, der das Sein aus dem Nichts erschafft, tritt ein übermenschlicher Wille des Menschen zur Zukunft, der sich selbst und die Welt als die seine schafft.«⁵⁰⁵

Derartige Optionen waren immer latent antijudaistisch oder gar offen antisemitisch, wie im vehement antichristlichen, völkisch-religiösen Gruppenspektrum, in dem man einen Erlöser wie den »jüdischen Jesus« ebenso strikt ablehnte wie dessen Vater, den alttestamentarischen Gott »Jehova«. »Ich künde Euch die Selbsterlösung« und »Ich künde Euch den Gott im Menschen«⁵⁰⁶ hieß es entsprechend apodiktisch in Ludwig Fahrenkrogs »Deutschem Buch«, der Bibel der Germanengläubigen. Diesseitsorientierung und Selbsterlösungs idee traten somit an die Stelle der christlichen Heils- und Erlösererwartung. Gottessohnschaft, Gottesebenbildlichkeit und Formen von Selbstvergöttlichung verschmolzen in anderen Fällen – wie bei Schöll - zu einer Art neuer Christologie:

»Der ewige Sohn, zur Rechten des Vaters, das ist der ins kosmische Erleben gewandelte Mensch, der zur Mitregierung des Weltgeschehens als verantwortlicher Gestalter berufen ist.«⁵⁰⁷

Dies »Eu-Angelion« hätten »jüdische Evangelienschreiber« und »römische Bischöfe« Jahrhunderte lang falsch überliefert.⁵⁰⁸

Unverkennbar sind hier wiederum auch gnostische Traditionen am Werk, mithin Elemente einer gerade für Intellektuelle hoch attraktiven Form religiösen Erlebens, deren antike Ursprünge inzwischen jedoch theosophisch und okkultistisch überformt Teil der »Geheimreligion der Gebildeten« um 1900 geworden waren. Folgerichtig eröffnete beispielsweise die Zeitschrift »Die Lebensschule. Monatsschrift für deutschvölkische Einheit, Reinheit und Feinheit« ihren zweiten Jahrgang mit einem Gedicht »Grüßet das Urlicht«, das allerdings nach der vertrauten Melodie »Lobe den Herren« zu singen war.⁵⁰⁹ »Lichtmenschen«, »Lichtbringer« und »Krieger im Heere des Lichts«⁵¹⁰ tummelten sich zuhauf gerade in der Nacktkulturbewegung, die folglich ein Idol der Bohème auch zu dem ihren machte: Lucifer (Lichtträger), den rebellierenden Engel, den Selbstdenker und Selbsttäter, den Rebell gegen Gott und dessen Wahrheit.⁵¹¹ »Lucifer-Gnosis« hieß die bereits erwähnte Zeitschrift des Theosophen Rudolf Steiner, der erst später zum Anthroposophen wurde, wobei dieser Zeitschriftentitel gleich zwei Aspekte der reformkulturellen Diskurse, Gnosis-Rezeption und Antichristlichkeit, gekonnt verband. Von Ludwig Fahrenkrog stammte ein »Lucifer«-Weihepiel.⁵¹² Verbreiteter waren sicherlich die »Lucifer«-Bilder von Fidus, bei denen die Einflüsse der zeitgenössischen Nacktkultur unverkennbar sind.

I.5.4 Wege zum Gral

Der Verzicht auf einen transzendenten Schöpfergott, einen externen Erlöser, andere religiöse Mittlerfiguren, religiöse Experten sowie die emphatische Diesseitigkeit lebensreformerischen Glaubens ermöglichte den Anhängern der Freikörperkultur die Sakralisierung des eigenen Handelns, die Heiligung der jeweiligen Handlungssphären sowie die Imagination neuer sakraler Räume. Prinzipiell konnte jeder Ort sakrale Dignität erhalten, etwa dadurch, dass eine Glaubensgemeinschaft ihn zu einem »heiligen Ort« erklärte im Rahmen spezieller Gruppenerlebnisse, einer spezifischen rituellen Praxis oder des entsprechenden religiösen Schrifttums. Die Freikörperkultur-Bewegung sakralisierte vor allem drei Bereiche: den eigenen Körper, einzelne zur »Natur« stilisierte deutsche Kulturlandschaften bzw. echte Residuen unberührter Natur und extraterrestrische Großräume wie den »Kosmos« oder »das All« als umfassende

Sinngebungssubstanzen pantheistischen Lebensglaubens. Sakrale Topographien befanden sich mithin innerhalb der eigenen individuellen Körperlichkeit, im Außerhalb der umgebenden Gesellschaft oder jenseits der Realität, wobei die Berührung und Durchdringung aller drei Sphären in vielen Fällen die Regel war. »Burg«, »Tempel« und »Gral« waren die meistbemühten Bilder von Sehnsuchtsorten und Stätten des Heils, die man sich vorstellen oder wirklich errichten konnte. Wenn etwa ein Mitglied der »Wehrlogen«, also der Jugendgruppen des »Guttempler-Ordens«, seine Bundesgenossen fragte: »Kennst Du den Weg zum Gral«,⁵¹³ so ist in diesem Falle mit der traditionsreichen Chiffre ein recht konkretes »Hochziel« der Selbsterziehung gemeint, dessen Erfüllung in einem tatfreudigen Jugendleben bestand – also letztlich keine Weltflucht meinte, sondern individuelle Trieb-Bewältigung, konkret die alltägliche Arbeit am abstinenter Selbst. Für andere Gralssucher, eine seit der Jahrhundertwende gehäuft auftretende Spezies neureligiös Suchender,⁵¹⁴ standen »tausend Altäre Gottes unerkant in der Welt, der wichtigste ist das menschliche Herz« – wie es Georg Lomer formulierte. Dessen »Sakrament des Altars« wurde in dem zum »Gefäß des Heiligsten verklärte[n] menschliche[n] Körper« gefeiert, im »Gotteshaus des Leibes« also.⁵¹⁵ Auf den »Blankenburger Biologischen Wochen«, die zur Jahreswende 1929/30 im Sanatorium des Naturheilarztes Carl Strückmann begangen wurden, beschäftigten sich die Teilnehmer eine gesamte Woche in Theorie und Praxis mit der Frage »Wie gestalten wir unseren Körper zu einem Tempel Gottes?« – was, wie nach dem bisher Gesagten deutlich sein dürfte, nicht nur metaphorisch gemeint war.⁵¹⁶

Weitreichende Einflüsse aus der Ausdruckstanz- und Gymnastik-Bewegung⁵¹⁷ sorgten dafür, dass man die eigene Körpererfahrung in Tanz, Laienspiel und Sprechchor ebenfalls als religiöse, zumindest aber religionsähnliche Erfahrung deuten konnte. Bereits die Kolonisten des Monte Verità hatten von diversen Tempelentwürfen geträumt, andererseits in Tanz und rhythmischer Gymnastik, in kultischer Feier und im Fest den eigenen Körper und die ganzer Tänzer-Gruppen selbst zu heiligen Räumen gestaltet. Rudolf von Laban schuf auf dem Tessiner Berg im Jahre 1917 eine Freilichtbühne, auf der mehrtägige Kultfeiern stattfanden. Pläne für ein Sonnenheiligtum auf dem »Berg der Wahrheit« wurden allerdings nie verwirklicht.⁵¹⁸

In Hellerau bei Dresden war mit dem Festspielhaus für Jacques Dalcroze bereits vor dem Ersten Weltkrieg ein Zentrum kultischer Körperkultur entstanden, dessen deutschvölkische, und ebenso deutlich religiöse Variante der von Ludwig Klages inspirierte Tanzlehrer Rudolf Bode in seiner Münchner »Schule für Körpererziehung« weiterpflegte. Dieser Tanzprophet

huldigte einem lebensphilosophisch inspirierten Kult des Kosmischen und entwarf eine Kultgemeinde, die den Rhythmus des kosmischen Geschehens und der Natur verehren sollte.⁵¹⁹ Sein Denken war dabei geprägt von Diskursen eines rassistischen Biologismus, die bereits das Werk von Klages selbst auszeichneten.

Bodes Tanz- und Körperpraktiken wie auch die vieler anderer (von denen wir zahlreiche Bildzeugnisse besitzen) zeigen, dass die Einkehr in den Tempel des eigenen Körpers zumeist in einer bereits geheiligten Umgebung stattfand. Zum vielbesuchten Gotteshaus außerhalb des eigenen Körpers wurde »die Natur«, selbst ein mythisches Konstrukt, das reale Umwelträume zu Orten individueller oder kollektiver Heilssuche werden ließ. Die Möglichkeit befreiender oder gar religiös bewegender authentischer Erlebnisse in der Begegnung mit der Natur seien nicht geleugnet, doch verraten die zahlreichen »Natur«-Bilder, die als Bild, Zeichnung oder Fotografie die Zeitschriften der Freikörperkultur-Bewegung schmückten, viel ersichtlicher bestimmte Einflüsse der Religions-, vor allem aber der Kunstgeschichte. Wirkungen beispielsweise des Jugendstils oder einzelner Worpsweder Maler sprechen unverkennbar aus den Bildzeugnissen der Nacktkultur vor dem Ersten Weltkrieg. Die bereits erwähnte Ikone der Jugendbewegung und Freikörperkultur, das »Lichtgebet« von Fidus, erfuhr in der Aktfotografie der Zwanziger Jahre zahlreiche Adaptionen, die dann oftmals »Morgenandacht«, »Andacht« »Lichtsehnsucht«, »Zur Sonne«, »Lichtandacht« oder ähnlich hießen.⁵²⁰ Ludwig Fahrenkrogs Bild »Die heilige Stunde« (1918), ein weiterer gemalter Hymnus an ästhetische Nacktheit in schöner Natur, galt verständlicherweise gerade in der völkisch-religiösen Szene als adäquater Ausdruck der dort praktizierten Naturreligion.⁵²¹

Vom »herrlichen Dom deutscher Wälder« schwärmte auch Surén,⁵²² der damit – vermutlich unbewusst – eine Vorstellung evozierte, die schon 1905 zum Bild geronnen war. Die »Waldkirche der Volkserzieher« nannte sich eine Graphik von Hans Volkert, die den zweiten Band von Wilhelm Schwaners »Germanenbibel« zierte.⁵²³ Sich den deutschen Wald als Kirche vorzustellen, entstand in der Umkehrung des Bildes von der gotischen Kathedrale als steinernem Wald, die seit dem 18. Jahrhundert nachgewiesen ist.⁵²⁴ Franz Sternbald, literarische Hauptfigur der romantischen Wald- und Mittelaltersehnsucht, »trat in den Wald mit einer Empfindung, wie man einen heiligen Tempel betritt.«⁵²⁵ Die Neuromantik der letzten Jahrhundertwende knüpfte hier an und gerade jugendbewegte Fahrtenberichte zeigen – trotz aller der literarischen Tradition geschuldeten Stilisierung – dass immer mehr moderne Menschen neue »Waldandachten« den alten Gottesdiensten in christlichen Kirchen vorzogen. Umgekehrt nutzten manche Gruppen traditionelle Gotteshäuser für neue Formen von

Weihehandlungen, zu Laienspielen und Bewegungschören.⁵²⁶ Floral-kreatürliche Ornamente sind aus kaum einem überlieferten Tempelentwurf der Epoche wegzudenken.

Die bewusste Verschränkung der Sphären von Natur und Kultur fand jedoch auch dadurch statt, dass einzelne Gruppen ihre Treffpunkte und Kultplätze direkt in deutsche Sehnsuchtslandschaften wie den Wald, die Heide und das Hochland verlegten und dort »heilige Stunden« zelebrierten, in denen praktizierte Nacktkultur zu einem Teil des religiösen Geschehens wurde. Darüber hinaus entwickelten sich bestimmte Siedlungsprojekte zu Wallfahrtsorten der Sonnenhungrigen, vermutete man doch dort die Chance zu »neuer Gemeinschaft« und »neuer Gemeinde«. Was sich in den Siedlungsprojekten Klingberg, Donnershag, Heimland, Mittgart oder auf dem Vogelhof an religiös bedeutsamer Nacktkultur abspielte, wäre allerdings den in jeder Hinsicht schwer zugänglichen Quellen noch genauer zu entlocken.⁵²⁷

Doch existierten »Sonnenkirchen« nicht nur in freier Natur, im umhegten Bereich des eigenen FKK-Geländes, des Lebensreform-Sanatoriums oder der Landkommune. Die Bewegung bzw. deren wesentliche Künstler-Propheten schwelgten in imaginären Tempel-Entwürfen, von denen aus Geldgründen jedoch kein einziger verwirklicht worden ist. So übernahmen die Bilder und Entwürfe dieser Tempel sowie einzelne Texte über »Tempelkunst«⁵²⁸ stellvertretend erbauende Funktionen wahr. Insbesondere die Bilder der Fidus' Tempelentwürfe schmückten zahlreiche Wandervogel-Nester, FKK-Heime oder die Privatwohnungen der Adepten neuer Religionen.

Wie schon auf dem Monte Verità erlangten auch an anderen Orten die Privathäuser einzelner prominenter Anhänger der Freikörperkultur den Status des heiligen Raumes. Das hatte unter anderem auch damit zu tun, dass in den meisten deutschgläubigen oder neugermanisch-heidnischen Zirkeln die eigene Familie als kleinste Einheit der Religions- und Volksgemeinschaft und somit auch als sozialer Ort kultischer Handlungen galt. Dass man selbst »der Hohepriester seines Hauses« sei, gehörte zu den Grundüberzeugungen in Georg Lomers Entwurf einer »Sonnenkirche«,⁵²⁹ In Fahrenkrogs Konzeption seiner »Germanischen-Glaubens-Gemeinschaft« war der »Vater der natürliche Weihwart [der Priester – JHU] seines Hauses«.⁵³⁰

Wer das eigene Wohnhaus nicht zum kultischen Zentrum einer Familienreligion ausbauen wollte – und das war sicherlich bei den meisten Anhängern der Reformbewegungen der Fall – dem blieb die Wallfahrt in die Wohnhäuser und zu den Aufenthaltsorten einzelner kultisch verehrter Künstler, also eine eher traditionelle Form der Geniereligion im Rahmen bürgerlicher Kunstverehrung seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Bereits 1891 hatte Wilhelm Bölsche

voller Ironie zwar, doch auch sichtlich interessiert, seine »Wallfahrt zum Meister Diefenbach« in den Steinbruch bei Höllriegelskreuth in der Nähe Münchens beschrieben.⁵³¹ Wenige Jahre später wurden Wallfahrten ins Haus des Diefenbach-Schülers Fidus – bar jeder Ironie – legendär; andere pilgerten nach Wuppertal-Barmen zu Fahrenkrog. Nicht wenige Sonnenbrüder und -schwestern machten sich zu Magnus Weidemanns Sylter Domizil auf, zumal sich das bekannte Lebensreform-Zentrum Klappholttal in der Nähe befand.⁵³² Richard Ungewitter in Stuttgart empfing ebenfalls zahlreiche gläubige Besucher und versorgte seine Gemeinde außerdem regelmäßig mit Bildpostkarten aus seinem Heim, wobei die Grenze zwischen Kult und Kommerz wohl nicht immer fein säuberlich zu ziehen war.

Dass die »individualisierte Heilserwartung« der Freikörperkultur in letzter Konsequenz Räumen, Gegenständen und Bildern aus der Privatsphäre von Individuen einen gewissen Kultstatus eingeräumt hat, kann man als Säkularisierungssphänomen lesen, ebenso jedoch auch als Resakralisierung des eigentlich Profanen. In jedem Falle aber ist diese Tatsache ein typischer Ausdruck privatistischer Religion, deren Ausgangspunkt und Gegenstand das bürgerliche Ich ist - oder wie der neureligiöse Autor Friedrich Lienhard es formulierte: »Der Gral glüht zuletzt in uns selber«.

I.6 Die Fünfte Verlockung des Oskar Schlemmer. Religion im »Bauhaus«

*»Es lebe der Kommunismus und die katholische Kirche.«
Franz Blei, Albert Paris Gütersloh (1919)*

*»Cogito ergo credo.«
Georg Muche (1920)*

*»Es ist egal, woran wir glauben, nur dass wir glauben.«
Joseph Goebbels (1924)*

Am siebten August 1920 schrieb der Maler Oskar Schlemmer, der sich kurz zuvor im Juli am eben gegründeten »Staatlichen Bauhaus« in Weimar⁵³³ umgesehen hatte, seinem Freunde Otto Meyer einen Brief über seine neuesten Lebenspläne. Darin schilderte er fünf »Verlockungen«, denen er sich zu jener Zeit ausgesetzt sah: erstens wolle er bald einmal neue Werke ausstellen. »Verlockung zwei: der Weg führte über Weimar. Dort lud mich Gropius ein, am Bauhaus mitzutun.« Drittens habe ein Freund unweit Dresdens eine Stoffdruckfabrik gegründet, »mit Unterstützung des Werkbundes« – man wird nicht ganz fehlgehen, zu vermuten, dass sich Schlemmer damals überlegt hat, in die Gartenstadt Hellerau überzusiedeln.⁵³⁴ »Verlockung vier: das Mädchen mit den Goldaugen und der großen Schrift. Sie wird früher oder später meine Frau sein« – die Rede ist von Tut Schlemmer.

Schließlich aber kommt er zu dem Punkt, der in unserem Zusammenhang besonders interessiert:

»Verlockung fünf: Graf Keyserling, der in Darmstadt mit der Unterstützung des ehemaligen Großherzogs und anderer Aristokraten eine Schule der Weisheit ins Leben ruft. Seine Schriften gefielen mir sehr, und die Lockung war groß, Schüler zu werden.«⁵³⁵

Da Verlockung drei und vier die kommenden Jahre Schlemmers maßgeblich bestimmt haben, wurde bisher wenig darüber nachgedacht, was es bedeutet, dass der Künstler im August 1920 augenscheinlich kurz davor stand, in das damals bekannteste Intellektuellen-Kloster »für freiere Geister« einzutreten, in Hermann Graf Keyserlings Darmstädter »Schule der Weisheit«.⁵³⁶ Diese sollte bewusst am Ort der bekannten Künstlerkolonie Mathildenhöhe und mithilfe des gleichen Mäzens, des inzwischen abgedankt habenden Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen-Darmstadt, im November 1920 gegründet werden und stellte sich selbstbewusst in die Tradition der Platonischen Akademie. Dies war ein zeitgenössischer Intellektuellen-Traum, der viele religiös, philosophisch und weltanschaulich Suchenden jener Jahre beflügelte⁵³⁷ und manche dazu brachte, sich neuen »Propheten« anzuschließen.⁵³⁸ Der jugendbewegte Hans Blüher beispielsweise veröffentlichte im Jenaer Eugen Diederichs Verlag ebenfalls 1920 sein viel diskutiertes Pamphlet »Die Wiedergeburt der platonischen

Akademie«, in dem er allerdings nur aufgriff, was damals in der Luft lag.⁵³⁹ Hermann Graf Keyserling selbst formulierte explizit denselben Wunsch in seiner (wohl auch von Schlemmer gelesenen) Schrift »Was uns not tut. Was ich will«, die neben der Abhandlung »Deutschlands wahre politische Mission« aus demselben Jahr zu einer Art Gründungsmanifest der »Schule der Weisheit« geworden ist.⁵⁴⁰ Aus einem Brief des Verlegers Otto Reichl, neben Keyserling die zweite bedeutende Gründerfigur der Darmstädter Einrichtung, geht hervor, was insbesondere Intellektuelle an Keyserlings Weltanschauungsphilosophie schätzten. Anlässlich der Einführungsvorträge des Grafen (»Seins- und Könnenskultur«, »Indisches und Chinesisches Weisstum«, »Antikes und modernes Weisstum«) am Gründungstag der Schule, dem 23. November 1920, schrieb Reichl über die Stimmung der Auftaktveranstaltung:

»Es war [...] das, was man nur mit dem Wort Andacht bezeichnen kann und von dem man wünschen möchte, daß es sich in den Kirchen einstellte, die heute wegen dieses Mangels von den gebildeten Kreisen verlassen sind [...].«⁵⁴¹

Die seit 1900 sich konstituierende »Religion der Modernen«, die »Geheimreligion der Gebildeten« setzte – das zeigen Keyserlings Vortragstitel – bei ihrer Selbstkonstituierung mal auf Impulse aus Asien,⁵⁴² mal auf die Verwurzelung in abendländischen Denk- und Glaubensgebäuden möglichst vor- oder antichristlicher Provenienz, in der antiken Philosophie etwa, im Heidentum der vorclassischen Zeit,⁵⁴³ in dem der nordischen Völker, im weiten Feld der spiritistisch-okkulten Wissenschaften und Glaubenssysteme,⁵⁴⁴ in den Mythen alter und angeblich primitiver Völker sowie in Sagen und Märchen der eigenen nationalen Überlieferung. Diese Rückwendung hin zum ganz Alten oder dem, was man dafür hielt, stand ursächlich in Verbindung mit Deutschlands rasantem Weg in die industrielle Moderne, der seinerseits seine Apologeten fand.

Oskar Schlemmer selbst hat die mehr als dialektische Beziehung zwischen affirmativer Modernität und emphatischer Moderne-Kritik, die auch die internen Debatten um die Ausrichtung der künstlerischen Ausbildung am Bauhaus mitbestimmt hat, im Jahre 1921 kommentiert:

»Dies Zweierlei scheint mir ein sehr Prinzipielles im heutigen Deutschland. Einerseits der Einbruch der östlichen Kultur, Indienkult, auch das Zurück zur Natur der Wandervogelbewegung und anderem, Siedlung, Vegetarismus, Tolstoiismus, Reaktion auf den Krieg – andererseits Amerikanismus, Fortschritt, Wunder der Technik und Erfindung, Großstadt. Gropius und Itten sind die fast typischen Vertreter und ich muß sagen, ich finde mich wieder einmal glücklich-unglücklich in der Mitten.«⁵⁴⁵

Die von Schlemmer konstatierte Spannung charakterisierte jedoch bereits die kulturellen Diskurse des Fin de siècle, deren religiöse Dimension uns weiter interessieren wird. Die Versuche der Resakralisierung, die neuerliche Hinwendung zur Religion und zur »Wieder-

verzauberung« beinhaltet aber auch die Annäherung der im Prozess der Moderne eigentlich erst ausdifferenzierten Sphären von Religion, Kunst und Wissenschaft.

»Wir haben kein anderes Gesetz als die Wahrheit, wie jeder sie empfindet. Der dienen wir. Wir können nichts dafür, wenn sie rauh und gewalttätig ist und oft höhnisch und grausam. Wir sind ihr nur gehorsam, was sie [auch] verlange. Manchmal verwundert es uns selbst und erschreckt uns, wir können uns aber nicht helfen. Dieses wird die neue Kunst sein, welches wir so schaffen. Und es wird neue Religion sein. Denn Kunst, Wissenschaft und Religion sind dasselbe. Es ist immer nur die Zeit, jedesmal in einen anderen Teig geknetet.«⁵⁴⁶

Von der Einheit von Religion und Wissenschaft träumten jedoch nicht allein (wie in diesem Falle der schon mehrfach zitierte Hermann Bahr) einzelne Literaten in Österreich, auch der Jenaer Zoologe und Weltanschauungsdenker Ernst Haeckel propagierte seinen »Monismus« als Einheit von Religion und Wissenschaft⁵⁴⁷ und die Poesie fehlte weder in den Texten noch in den Bildern seiner vielfach aufgelegten Werke. Ganzheitssehnsüchte standen ebenfalls hinter der damals populären Idee vom Gesamtkunstwerk⁵⁴⁸ und der schon ausführlich skizzierten Renaissance mystischen Denkens, die zahlreiche zeitgenössische Intellektuelle beflügelten. Meist wurden dabei

»Geschichts- und Evolutionsvisionen und Religionssysteme, die Orient und Okzident verbinden, sowie Neuinterpretationen von Mythen vom Einzelnen jeweils in einer Form evokiert, dass über das Davorliegende im Elan des Jetzt der Blick in die Zukunft und damit auf die Erwartung einer erträumten und erhofften Gemeinschaft gerichtet wird.«⁵⁴⁹

Gerade die mittelalterliche Mystik bzw. deren Rezeption in den Künstler- und Literatenkreisen um 1900 ist auch aus der Bauhaus-Geschichte nicht wegzudenken. Dabei bestand in diesem Falle, wie in so vielen anderen, wenig Einigkeit unter den »Meistern« und deren Jüngern, welche Mystik und wie diese von modernen Künstlern zu rezipieren sei.⁵⁵⁰ Gerhard Marcks etwa, dessen nationalistische Einstellung die Affinität zu einer genuin deutschen Auffassung der Mystik nahe legte, konnte Richard Fromme einen »mystischen Holzschnitt« als »Protest gegen die spiritistische Mazdaznan-Bewegung am Bauhaus« zusenden.⁵⁵¹ Auch Lothar Schreyer befasste sich seit seinen Anfängen im Berliner »Sturm-Kreis« intensiv mit den deutschen Mystikern, unter deren Einfluss er aus der »Kunststätte Bühne« eine »Kultstätte« machte.⁵⁵² Seine expressionistischen Mysterienspiele waren Ausdruck seiner mystischen Sehnsüchte nach einem neuen Mittelalter in der Moderne. Im Jahre 1923 veröffentlichte er ein Buch über »Die Lehre des Jakob Böhme«, 1924 eine Anthologie Böhmescher Texte und seine eigene Auswahl »Deutsche Mystik«. Spätere Aufsätze in der nationalkonservativen Zeitschrift »Deutsches Volkstum« belegen, dass Schreyers Mysto-Expressionismus völkisch-national getönt war⁵⁵³, was wiederum an den ehemaligen Bauhaus-Meisterschüler Hans Gross denken lässt dessen Mittelalter- und Mystikbegeisterung ebenfalls von Beginn an deutlich nationalistisch ausgerichtet war.⁵⁵⁴

Aber auch für andere, eher sozialistisch oder liberal gesonnene Bauhaus-Schüler vertrug sich der Bauhaus-Erkennungspfiff (»Itten, Muche, Mazdaznan«) durchaus mit dem Faible für Meister Eckehart oder Jakob Böhme, zum Beispiel für Georg Muche, der auf Anregung seines Meisters abendländische und orientalische Mystik gleichermaßen goutierte. Sein Zyklus »Cogito ergo credo« enthält das Bild eines Mönchs. Schlemmer rückte die Mystiker in die Nähe der Geisteskranken, beide seien »schrakenlos in der Ideenwelt, in sich versunken«. ⁵⁵⁵ Damit aber ist die Nähe von Mystik-Faszination und irrationalistischer Ursprungssehnsucht, die sich der Kunst der Kinder, Geisteskranken und »Primitiven« gleichermaßen bemächtigte, im Denken der Avantgarde bezeugt – ein Themenkomplex, der einer eigenen Erörterung wert wäre.

Johannes Ittens persönlicher Mystik-Begriff, der persische, indische und deutsche Denker, wiederum vor allem Böhme, verschmolz, war damit ähnlich offen wie der Martin Bubers, dessen berühmte Mystik-Anthologie »Ekstatische Konfessionen« schon 1909 im Diederichs Verlag erschienen war und »Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker« enthielt. Dabei gingen, wie für damalige, oftmals protestantische Mystik-Adepten üblich, Kirchenkritik und Mystikbegeisterung Hand in Hand. In Aufzeichnungen zu einem Vortrag notierte Itten:

»Alle kirchliche Kunst falsch im Prinzip, da die Kirche die Inspiration und Offenbarungsgabe ablehnt [...]. Die Grundlage jedes Stils ist die Inspiration und die Grundlage jeder Kultur (geist. Einheit) die Religion.« ⁵⁵⁶

Inspiration und Offenbarungsgabe galten also als wesentliche Eigenschaften der Künstlerindividualität, zugleich aber als Grundlagen kulturellen Wirkens überhaupt. Mystische Versenkung, in Theorie und Praxis Teil der Bauhaus-Wirklichkeit, brachte den Künstler nicht allein dem Göttlichen, dem Kosmischen oder dem Ursprung näher (was manchen als gleich galt), sondern vor allem sich selbst.

»Der Gott ist in den Menschen verlegt [heißt es dazu bei Schlemmer], seine Religion: die Erkenntnis seiner und der Glaube an sich selbst – seine Wohnung: seine Kirche. Der Mensch: der Mittelpunkt der Welt. [...] das Gott-, Helden- und Lebensgefühl in mir, die Anbetung des Mystisch-Unbewußten, der Sonnenauf- und -untergang meiner Seele, dies sind Darstellungen würdig des heutigen Menschen.« ⁵⁵⁷

Ittens Selbstbewusstsein kreiste, asiatisch »ausmöbliert« (Max Weber), ebenfalls um sich und das Göttliche. »Ich und der Vater sind eins« notierte er in seinen Aufzeichnungen aus dem Tempelherrenhaus ⁵⁵⁸ oder, im Tagebuch: »Der Geist des Menschen ist wie der seines Schöpfers allwissend.« ⁵⁵⁹

Für konservative, gutkatholische oder orthodox-lutherische Zeitgenossen musste das nach purer Hybris klingen, die man in der Bohème allenthalben vermutete; religionswissenschaftlich argumentiert belegen derartige Wendungen erneut die Nähe avantgardistischer Künstler- und Menschenbilder zum gnostischen Denken. »Weltfromm« – im Plessner'schen

Sinne – war spätestens seit der Romantik auch der Bereich der Kunst, deren Produzenten sich als Erlöser und Retter aus eigenen wie kollektiven Bedrängnissen stilisieren konnten. Diese Konstellationen kehren um 1900 wieder,⁵⁶⁰ in einer Epoche, die sich auch als »Neuromantik« bezeichnet hat. Im messianischen Expressionismus ist die Erlöser-Attitüde des Künstlers vielfach zu Literatur geworden. Bei Meistern und Schülern am Bauhaus trifft man ebenfalls auf derartige Stilisierungen, den Zeichen einer säkularen Religiosität, die Erlösung vor allem als Selbsterlösung zu denken in der Lage war.

Schlemmers eingangs erwähnte Entscheidung gegen Darmstadt und die dortige »Schule der Weisheit« bedeutete augenscheinlich also nicht – wie die vorangegangenen Bemerkungen andeuten sollten – dass er mit dem Schritt in die neugegründete Weimarer Kunsthochschule in kein »Kloster für freiere Geister« eingetreten sei. Auch das frühe Bauhaus trug, aller Rationalität seines Lehrprogramms und der durchdachten schulischen Organisation zum Trotz, durchaus Züge eines nicht zuletzt religiös inspirierten Zusammenschlusses von Intellektuellen, deren zeittypische Gestimmtheit ihr Generationsgefährte Franz Werfel 1920 voller Sarkasmus folgendermaßen skizziert hat:

»Eucharistisch und tomistisch,
Doch daneben auch marxistisch,
Theosophisch, kommunistisch,
Gotisch-kleinstadt-dombau-mystisch,
Überöstlich taoistisch,
Rettung aus der Zeit-Schlamastik
Suchend in der Negerplastik,
Wort- und Barrikaden wälzend,
Gott und Foxtrott fesch verschmelzend, –
Dazu kommt (wenns oft auch Last ist),
Daß man heute Päderast ist ...
Also lautet spät bis früh
Unser seelisches Menü.«⁵⁶¹

Erst die letzten Verse kippen ins Grotesk-Sarkastische, in den ersten Zeilen aber tauchen all jene Begriffe auf, die den religiös-politischen Geist am Weimarer Bauhaus durchaus charakterisieren könnten und die den – seinerseits der asiatischen Philosophie zuneigenden – Pädagogen Fritz Klatt zu einem ironischen Kommentar herausgefordert hätten. Dieser nämlich registrierte 1924 ein »Gläubigkeitsphilistertum« gerade bei Angehörigen der jungen Generation, und zwar bei

»denen, die bei dem Zeichen des Hakenkreuzes oder des Sowjetsterns oder bei einem Wort wie Yoga oder Rosenkreuzer sofort die Augen erheben und mit einem geheimen Blick des Einverständnisses feststellen: ja, du und ich, wir sind n e u e Menschen.«⁵⁶²

Ähnliche Distanzen, wenn nicht gar Ablehnung, offenbart eine von Robert Michel stammende despektierliche Äußerung über Johannes Itten und dessen Mazdaznan-Lehre: »Wer das

einmal liest, weiß, warum wir sofort abgehauen sind«⁵⁶³ – wir, das waren er und Johannes Molzahn, die beide jedoch religiösen Ideen nicht so fern gestanden haben wie dies Zitat glauben machen möchte. Selbst noch Paul Citroens drastische Schilderung der Mazdaznan-Fastenkuren, die er 1922 auch im Bilde festgehalten hat,⁵⁶⁴ und anderer »Mätzchen« lässt die Faszination des ehemaligen Itten-Anhänger für seinen charismatischen Meister erkennen,⁵⁶⁵ dessen durchaus inspirierenden pädagogisch-künstlerischen Konzepte allerdings gepaart waren mit einer gewissen dogmatischen Strenge, »Rücksichtslosigkeit und Pedanterie«, wie Oskar Schlemmer kritisch bemerkte.⁵⁶⁶ Paul Klee sah in Itten »halb Schulmeister, halb Pfarrer«⁵⁶⁷ – eine für die kirchen- und schulkritische Generation der Antiwilhelminer wohl kaum wertfreie Einschätzung.

Andere Zeugnisse aus Weimarer Bauhaus-Zeiten offenbaren eine mögliche Wurzel dieser Itten'schen Haltung, dessen Vorbild augenscheinlich ein ebenso rücksichtsloser, religiöser Führer gewesen ist:

»Das Jesuitische ist hier ein geflügelter Vorwurf für ihn. In seiner Wohnung hängt ein Bildnis von Ignatius von Loyola. [...] Itten strebt nach Macht. Die über Menschen besonders, und darin hat er es weit gebracht. – Er ist deshalb der beste Lehrer am Bauhaus.«⁵⁶⁸

Schon früher hatte Schlemmer, dessen Konkurrenz zu Itten sicherlich in Rechnung zu stellen ist, in durchaus ambivalenter Haltung befürchtet:

»Itten will aus dem Bauhaus ein Kloster mit Heiligen oder doch Mönchen machen; ich vermute aus seinen Wallfahrten nach Beuron, daß ihm eine ähnliche Organisation vorschwebt, der ich meine Bewunderung [! – JHU] nicht versagen kann.«⁵⁶⁹

Nicht allein die bekannte »Bauhütten«-Idee im Bauhaus-Selbstverständnis,⁵⁷⁰ auch Ittens Schüler- und Lehrer(Selbst)Bilder verweisen also wiederum auf den Katholizismus und das Mittelalter als Bezugspunkte moderner intellektueller Persönlichkeitsvorstellungen, die auch Walter Gropius, ein bei weitem säkularisierterer Bildungsbürger als Itten, teilte: »So wünscht er sich eine zeitweilige Mauer um das Bauhaus und klösterlichen Abschluß«,⁵⁷¹ bemerkte wiederum Schlemmer über seinen Direktor, wobei die entscheidende Differenz zu Itten wohl in dem Wörtchen »zeitweilig« deutlich wird.

Schlemmers Bemerkung fällt bemerkenswerter Weise im Zusammenhang mit seiner Schilderung des Auftritts eines »Inflationsheiligen« in Weimar. Der ehemalige Sektfabrikant Louis Haeusser⁵⁷² nämlich hatte die Ilmstadt im Frühjahr 1921 besucht und dort für Furore und Heiterkeit gesorgt, was jedoch seinem Einfluss auf einzelne Bauhaus-Schüler keinen Abbruch tat.⁵⁷³ Haeussers öffentliche Präsentation seiner »Inflationsheiligkeit« stellte wohl den extremen Gegenpol zur damaligen Position von Gropius dar, »kleine geheime in sich abgeschlossene Bünde, Logen, Hütten, Verschwörungen, die ein Geheimnis, einen Glaubenskern hüten

und künstlerisch gestalten wollen«, zu stiften⁵⁷⁴. Schon den Arbeitsrat für Kunst hatte der Architekt als »Bund«, als »Verschwörung« und »kleine Minorität« bezeichnet.⁵⁷⁵

Zeittypische Konzeptionen einer neuen »Geistes«- oder »Sozialaristokratie« lassen sich also auch im Denken des zumeist als eher nüchtern beschriebenen Gropius identifizieren. Er, den man gerne (wofür anderes spricht) als absoluten Gegenpol zu Johannes Itten geschildert hat,⁵⁷⁶ dachte zu Beginn der Zwanziger Jahre kunstreligiös wie viele seiner expressionistisch gestimmten Zeitgenossen. Für ihn war Kunst

»nichts anderes als die Umgestaltung überweltlicher Gedanken in sinnlich Wahrnehmbares, eine sagen wir kristallisierte Gottessehnsucht.«⁵⁷⁷

Speziell die Baukunst sei »der kristalline Ausdruck der edelsten Gedanken der Menschheit, ihrer Inbrunst, ihrer Menschlichkeit, ihres Glaubens, ihrer Religion!«⁵⁷⁸ Im ersten Programm des Bauhauses galt der ersehnte »neue Bau der Zukunft [...] als kristallenes Sinnbild eines neuen kommenden Glaubens.«⁵⁷⁹

Die Präsenz der Kristall-Metaphorik in den ästhetischen Diskursen der Jahrhundertwende bezeugt den Einfluss wie die Verbreitung theosophisch-okkulten Denkens; inspirierte die Architekten jener Generation ganz konkret aber zur Debatte über Glasarchitektur, jenem »Schlüsselwort der architektonischen Avantgarde in den frühen zwanziger Jahren«,⁵⁸⁰ der konkrete auch Bauprojekte folgten. Noch Bruno Tauts Konzepte der »Stadtkrone«⁵⁸¹ und seine »Alpine Architektur« sind von den Debatten der Vorkriegszeit angeregt, die in der Berliner »Novembergruppe«, dem »Arbeitsrat für Kunst« und der »Gläsernen Kette« fortgeführt wurden. Und auch Lyonel Feiningers berühmte Dorfkirchen-Ansichten des Weimarer Umlandes, besonders aber sein Titelholzschnitt zum ersten Bauhaus-Programm, nehmen kristalline Strukturen als bildnerische Gestaltungselemente auf.

Doch die kristallin-filigranen Strukturen der Feininger'schen Kirchtürme ließen auch andere als nur theosophische Assoziationen zu: nämlich solche zum Filigranstil der Gotik. Wie bereits das Interesse für die Mystik gehörte auch das Faible für die Gotik zum Komplex moderner Mittelalterbegeisterung, an der Expressionisten wie Heimatkünstler, Sozialisten und Völkische gleichermaßen partizipierten.

Die späteren, rein nationalistischen Rekurse auf Gotik und Romanik erklären sich in ihrer fundamentalistischen Verbissenheit nur, wenn man berücksichtigt, wie eng sich zu Beginn der Zwanziger Jahre die neue Kunst auf eben dieselben mittelalterlichen Epochen berufen hatte – allerdings zumeist in einer national eher nicht verengten Art und Weise. So war es im Bauhaus zu Weimar durchaus möglich, asiatisch-orientalische Stileinflüsse mit mittel-

alterlichen zu kombinieren und die Gotik als europäischen Kathedralstil, der sie ja gewesen ist, zu erkennen und zu verehren, ohne im gleichen Atemzug diese Stilform den Italienern oder Franzosen streitig machen zu müssen. Die politisch-sozialen Ideale, die man in der Kathedralbau-Gemeinschaft des Mittelalters zu erkennen glaubte, konnte sich bei den expressionistischen Freunden der Mystik und der Dome durchaus mit sozialistischen Idealen paaren, allerdings mit einem »Sozialismus im unpolitischen, eher überpolitischen Sinne«. ⁵⁸² Dem ging es nicht um den Klassenkampf, sondern die harmonische Versöhnung der Klassen und Schichten des gesamten Volkes zur Gemeinschaft, deren Kultur einheitlicher Ausdruck von Wissenschaft, Kunst und Religion zugleich sein sollte. Das Bild dafür fand man in den Kathedralen des Hochmittelalters.

Erst als man am Bauhaus beim Stichwort »Glasmalerei« nicht mehr nur automatisch an »Kirchenfenster und Butzenscheiben« dachte, als man statt »Kathedralen die Wohnmaschine« wollte und sich von der »Mittelalterlichkeit und vom mittelalterlichen Begriff des Handwerks« verabschiedet hatte, ⁵⁸³ wurde die Sehnsucht nach dem deutschen Mittelalter ausschließlich die Domäne anti-avantgardistischer Kunstströmungen.

Von großem Einfluss war hier der bedeutende Kunsthistoriker Wilhelm Pinder. Wie kaum ein anderer hat sich dieser der Apotheose des deutsch-mittelalterlichen Menschen und seiner kulturellen Prägestärke verschrieben. Immer wieder entwickelte er derartige Vorstellungen an den Domen Naumburgs und Bambergs, deren Figurenschmuck ihn zeitlebens fesselte. Mitte der Zwanziger Jahre erschien der mit dem Fotografen Walter Hege gemeinsam gestaltete Band zum Naumburger Dom, ⁵⁸⁴ bald darauf der zu Bamberg. Denn, wie Pinder 1928 in einer Rede vor dem Deutschen Werkbund ausführte: »Nach den *Kathedralen* müssen wir fragen, um zu wissen, was damals ›bauen‹ hieß.« ⁵⁸⁵ Für den Kunsthistoriker waren die Dome steingewordener Ausdruck einer Gemeinschaft, einer im Mittelalter angeblich gegebenen, unverbrüchlichen Beziehung von Religion, Kunst und Volk; Sinnbild der engen Beziehung von sakraler Sphäre und Welt – die er in der eigenen Gegenwart schmerzlich vermisste. Das profane Gegenbild heißt bei Pinder 1928 der »Corbusiersche Mensch«, der »mythenlose Mensch ohne Unterschiede«:

»Große repräsentative Architektur von völlig unsakraler Haltung wäre gerechtfertigt allein durch einen mythenlosen Einheitsmenschen. Der ist nicht da. Der kommt auch bestimmt nicht, er ist nur ein schrecklicher und häßlicher Wunsch!« ⁵⁸⁶

So rücken am Ende der Weimarer Republik Avantgarde und Mittelaltersehnsucht zumeist in eine strikte Opposition. Erhalten blieben jedoch die auf jene vergangene Epoche der deutschen Geschichte projizierten Heilserwartungen, die Hoffnungen auf Erlösung von der Gesellschaft und die Sehnsucht nach Gemeinschaft, deren Träger die Kunst und die Künstler

sein sollten. Mithin überlebte eine zentrale Sehnsucht des deutschen Nachkriegs-expressionismus, die auch am Bauhaus zuhause gewesen war, dessen Ende. Die nächste kunstreligiöse Phase der deutschen Geschichte stand nicht mehr unter dem Signet Karl-Peter Röhl's für das Bauhaus oder unter Feiningers »Kathedrale der Zukunft«, sondern wurde im Zeichen des Hakenkreuzes vollstreckt. – Doch das ist eine andere, religionshistorisch allerdings ebenso interessante Geschichte, auf die wir im noch einmal zurückkommen werden.

KAPITEL II

BILDER DES »EWIGEN DEUTSCHLAND«

Über die Suche nach dem Nationalen in der Kunst

Als Anfang November 1930 auf Veranlassung des nationalsozialistischen Volksbildungsministers in Thüringen, Wilhelm Frick, zahlreiche Gemälde der Avantgarde aus den Ausstellungsräumen des Weimarer Schlossmuseums entfernt worden waren, erhob sich in der Presse ganz Deutschlands ein Sturm der Entrüstung, den die Freunde der malerischen und bildkünstlerischen Moderne für ihren Widerstand gegen die nationalsozialistischen Attacken hoffen nutzen zu können. Die Pressestimmen gegen Frick offenbarten in der Regel allerdings einen eher hilflosen Antifaschismus, der die Tat »des nationalsozialistischen Ministers in einem Kulturstaat« entweder nur als »Skandal« bezeichnete⁵⁸⁷ oder als schlichte Wiederkehr alter Reaktionen einschätzte, damit aber verkannte und letztlich auch unterschätzte. »Wir kennen ja derartige, von keiner Kenntnis getrübe reaktionäre Kunstanschauungen zur Genüge aus der Kaiserzeit«, kommentierte die »Vossische Zeitung« und übersah, dass Fricks Maßnahmen sehr wohl bestimmten ideologischen Überzeugungen folgten, auf der völkischen Kunstkompetenz des Frick-Beraters Paul Schultze-Naumburg fußten und ein Vorspiel der ab 1933 in Weimar und Deutschland exekutierten NS-Kunstpolitik sein sollten. Da kehrte nicht etwa nur Altes zurück, sondern es kündigte sich radikal Neues erst an!

Aus dem preußischen Erfurt kam nicht nur direkte Hilfe für die im benachbarten Weimar geächteten Künstler und deren Werke in Gestalt des Museumsdirektors Herbert Kunze,⁵⁸⁸ der die meisten der auf Geheiß Fricks abgehängten Bilder im Erfurter Angermuseum wieder ausstellte, sondern aus der Nachbarstadt Weimars stammt auch ein bemerkenswerter Kommentar zu den Vorgängen in der nahen Klassikerstadt:

»Welche Gründe das thüringische Volksbildungsministerium zu diesem Sturm auf die Moderne bewogen haben, ist nicht bekannt. Offenbar gefällt ihm ›die ganze Richtung‹ nicht, so daß also auf Grund dieses Ukases die deutsche Kunst in Weimar etwa mit dem Jahre 1905 abschließt. Vielleicht ist man auch der Meinung, daß der Expressionismus keine ›deutsche Kunst‹ sei. Das wäre ein Irrtum. Denn es ist so, daß der Expressionismus cum grano salis die einzige Kunstform ist, die in Deutschland tatsächlich erstand und erwuchs. Die Gotik etwa hat ihren Ursprung in Frankreich, die Renaissance-Malerei in Italien, der Impressionismus wieder in Frankreich usw.«⁵⁸⁹

Der Erfurter Kommentator bemerkte weiterhin kritisch, dass man

»den deutschesten aller deutschen Meister, den 60jährigen *Barlach*, daß man den herrlichen Franz *Marc*, der 1916 vor Verdun mit dem Gewehr in der Hand für Deutschland fiel, daß man den toten *Lehmbruck* und all die anderen großen und kleinen Meister einfach mit dem Gesicht an die Wand stellt«

sei unerklärlich und Ausdruck der zeitgenössisch typischen Fehlentwicklung, die »Kunst als Spielball politischer Parteien« zu betrachten.

Der konservative Kunst- und Literaturkritiker Paul Fechter aus Berlin, der keiner besonderen Sympathien für die Kultur der Weimarer Republik verdächtig war, zugleich aber als einer der

frühen Theoretiker des Expressionismus galt,⁵⁹⁰ erregte sich in der »Deutsche[n] Allgemeine[n] Zeitung« über den »Bildersturm in Weimar« und speziell die Rolle Schultze-Naumburgs bei diesem skandalösen Vorgang.⁵⁹¹ Für die Entfernung der Bilder und Graphiken Felix Mesecks, Wassily Kandinskys, Oskar Schlemmers und Lyonel Feiningers brachte Fechter sogar noch etwas Verständnis auf, da diese »sich als ehemalige Bauhausleute in Weimar unbeliebt gemacht haben«.⁵⁹² Doch dass Schultze-Naumburg ausgerechnet Barlach, also »einen Mann, den wir bisher alle gerade als Ausdruck nordisch-deutschen Wesens verehrt haben, und in dessen Arbeiten wir bei Gott keine Dokumente des Kulturbolschewismus sehen konnten«, mit in den Orkus geworfen habe, ist für den Kulturkonservativen Fechter unverzeihlich, »zum großen Teil reaktionär« und »genau das Gegenteil von dem, was der Nationalsozialismus tun müßte.« Die Liaison des italienischen Faschismus mit dem Futurismus⁵⁹³ galt Fechter als Ansporn und Vorbild, »die jungen, lebendigen, modernen Kräfte des künstlerischen Lebens heranzuziehen und sie erkennen zu lassen, daß die lebendige Revolution und der wirkliche Geist heute auf der Rechten zu finden seien.« Fechter versuchte also, die »Lebendigkeit und das echt Revolutionäre des Nationalsozialismus« mit dem jugendlichen Aufbruchspathos der Avantgarde zu koppeln, um diese gewissermaßen »zu nationalisieren«⁵⁹⁴ – ein Projekt, das von ihm und anderen erneut 1933 gestartet wurde und das erst 1937 in der offiziellen Ächtung moderner, »entarteter« Kunst durch die NS-Machthaber gescheitert ist.⁵⁹⁵

Im einem Brief, den der Direktor des Weimarer Museums Wilhelm Koehler⁵⁹⁶ an seinen Kollegen und Gesinnungsfreund Max Sauerlandt, der für die Moderne in Hamburg wirkte,⁵⁹⁷ am 8. Februar 1931 wenige Monate nach dem »Bildersturm« geschrieben hat, ist angedeutet, was die konservative Mehrheit der Deutschen damals unter echter »deutscher Kunst« verstand und was ab 1933 im nationalsozialistischen Sinne weiter kanonisiert werden sollte. Koehler berichtete Sauerlandt über die Aktivitäten seines Weimarer Widersachers Schultze-Naumburg, der damals in der Gründungsphase dieser Organisation für den nationalsozialistischen »Kampfbund für deutsche Kultur«⁵⁹⁸ in zahlreichen Städten Vorträge hielt:

»Werden Sie in Hamburg nicht auch demnächst das Vergnügen haben einen Vortrag von ihm zu hören? Er hält in gegen dreißig Städten für den Kampfbund einen Vortrag: Unser Kampf für die Kunst, oder so ähnlich,^[599] in dem er Beispiele sogenannter moderner und wahrer deutscher Kunst einander gegenüberstellen wird. Herr Heege [recte: Hege, gemeint ist der Fotograf Walter Hege aus Naumburg und Weimar – JHU⁶⁰⁰] hat mir kürzlich Einiges von den Diapositiven erzählt, die verwendet werden sollen. Sch.-N. hatte die Kühnheit von mir zu verlangen, dass ich ihm ›recht krasse Beispiele von modernster Kunst‹ in Abbildungen verschaffen sollte, die er beispielsweise mit den Naumburger Stifterfiguren konfrontieren wolle!«⁶⁰¹

Die von Koehler erwähnten Kontrastmontagen zählten seit Schultze-Naumburgs »Kulturarbeiten« der Jahrhundertwende⁶⁰² zum Repertoire konservativer Kultur- und Kunstkritik und fanden in den antiavantgardistischen »Schreckenskammern« des Jahres 1933 weitere Verwendung, ebenso wie 1937 in der Ausstellung »Entartete Kunst«, die Werke der Avantgarde mit der Kunstproduktion von Geisteskranken korrelierte und zudem mit der »Großen Deutschen Kunstausstellung« – einer Leistungsschau staatskonformer Kunst – kontrastierte.⁶⁰³

Sämtliche hier zitierte Stimmen der Jahre 1930 und 1931 sind auf je andere Weise Teil einer umfangreichen und lange vor dieser Zeit begonnenen Debatte um Gestalt, Inhalt und Wirkung sogenannter »deutscher Kunst«, um den kulturellen und kulturpolitischen Stellenwert eines deutschen Nationalstils bzw. die Frage, ob und auf welche Weise sich nationale Kunst- und Kulturstile im Zeitalter der international orientierten Avantgarden überhaupt noch artikulieren sollten. Schon das versteckte Zitat des letzten deutschen Kaisers (»die ganze Richtung paßt mir nicht«) – seinerzeit gemünzt auf den Impressionismus – im Artikel der »Thüringer Allgemeinen Zeitung« macht deutlich, dass sich derartige Fragen spätestens mit der Reichsgründung neu und anders stellten, wobei ältere, seit der Frühromantik⁶⁰⁴ geführte Diskussionen um einen nationalen Stil der Deutschen zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der kaiserzeitlichen Kunstkämpfe zählten.⁶⁰⁵

Gerade die Gotik galt in der Romantik, vor allem aber seit Mitte des 19. Jahrhunderts, als typischer deutscher Stil, lange bevor die Expressionisten sich auf eben diese Epoche beriefen, um ihre eigenen Stilvorstellungen vor sich selbst und einer eher konservativ gestimmten deutschen Kunstöffentlichkeit zu legitimieren.⁶⁰⁶ Der einfache, affirmative Rekurs auf die mittelalterliche Gotik als angeblich rein deutscher Stilepoche wurde gegen Ende des 19. Jahrhunderts allerdings immer problematischer, je mehr man durch die Bemühungen der Kunstgeschichte über die französischen Wurzeln und italienischen Bezüge jenes Stils wusste.⁶⁰⁷ Das Konstrukt einer deutschen »Sondergotik«, die die eigentlichen architektonischen und bildnerischen Höhepunkte der Gotik hervorgebracht habe, bot sich als eine Lösung dieser kulturhistorischen Identitätsprobleme an.⁶⁰⁸ Ähnlich schwierig lagen die Dinge mit der Renaissance, deren transalpinen Ursprung ebenso wenig wie deren immensen Einfluss auf die spätmittelalterliche und frühneuzeitliche deutsche Kunstentwicklung man schlechterdings nicht länger leugnen konnte. Im Kontext modernitätskritischer Denk- und Deutungsmuster aber verlor die Renaissance, von Jacob Burckhardt noch als Geburtsstunde jeglicher Modernität gepriesen,⁶⁰⁹ viel von ihrem Glanz.⁶¹⁰ Während die einen sich auf eine genuin »deutsche Renaissance« beriefen, verlegten andere diese Epoche deutscher Wiedergeburt zurück ins

Spätmittelalter – worauf es dann möglich wurde, die bedeutenden Leistungen der Renaissance den Deutschen zuzurechnen, die italienischen und französischen Spielarten jener Stilepoche jedoch letztlich als »Verhängnis der deutschen Kultur« zu stigmatisieren, wie dies der Romantikforscher und Publizist Richard Benz im Jahre 1915 explizit getan hat.⁶¹¹ In der Weimarer Republik zeichnete sich allmählich eine andere Lösung des deutschen Gotik-Problems ab, die auch aus dem Grunde näher lag, als sich inzwischen der moderne Expressionismus seinerseits auf diese mittelalterliche Stilrichtung positiv bezogen hatte. Nun hieß es von der Romanik, diese sei die eigentliche deutsche Stilepoche des deutschen Mittelalters gewesen. Insbesondere im Kirchenbau der Weimarer Republik kam es zur antimodern und kulturkritisch motivierten »Wiederaufnahme romanischer Bauformen«.⁶¹² Der vom völkischen zum nationalsozialistischen Kunstkritiker gewandelte Schultze-Naumburg versuchte seit Mitte der Dreißiger Jahre, die »Hoch-Zeit der germanischen Kunst auf deutschen Boden« nicht mehr als Romanik, sondern als »Germanik« zu bezeichnen,⁶¹³ zu deren Formenschatz er allerdings noch die Bildwerke des Bamberger und Naumburger Domes zählte, mithin die ehemalige Romanik auf insgesamt etwa fünf Jahrhunderte streckte.⁶¹⁴

Diese Debatten um einen genuin »deutschen Stil« beschränkten sich zumeist auf die Architektur- und Denkmalsgeschichte und erreichten bei weitem nicht das Ausmaß an Aufmerksamkeit wie die erregten Diskussionen der kunstinteressierten deutschen Öffentlichkeit um eine »deutsche Malerei«, die mit dem Auftauchen des Impressionismus auf deutschem Boden in den 1870er Jahren einsetzten und bis zu den »Kulturbolschewismus«-Attacken⁶¹⁵ gegen Kubismus, Dadaismus und Futurismus Ende der Zwanziger Jahre nicht mehr verstummten. Diese Auseinandersetzungen um die international organisierte und orientierte avantgardistische Malerei setzte mit jeder neuen Stilrichtung im Gefolge des Impressionismus erneut ein, wobei sich der Siegeszug der Moderne zwar nicht aufhalten ließ – zumal Kritik und Widerstand, Skandale und Querelen jeden Künstler auch beflügeln – sich die kulturpolitische Landschaft jedoch in problematischer Weise veränderte. Einer wachsenden Gruppe enthusiastischer Freunde und Förderer moderner Kunst stand die konservative Mehrheit der adligen Elite und des Bürgertum zunehmend unversöhnlich gegenüber, zumal die Kunstdebatten in Deutschland von Anfang an national konnotiert und folglich identifikatorisch hoch besetzt waren. Es ging letztendlich nie nur um künstlerische Geschmacksfragen, sondern um solche der nationalen Ehre und Identität, um das Wesen deutscher Kunst, in dem deren Verfechter das Wesen des eigenen Volkes – und sonst nichts – erkennen wollten.

Ideologisch und kulturpolitisch sah man den Gegner des Deutschtums erneut jenseits des Rheins sitzen: überkommene Rivalitäten mit Frankreich und dessen Kultur reaktivierten und radikalisierten sich im Streit um den Sezessionismus⁶¹⁶ und gewannen eine militante Dynamik im Verbund mit den realpolitischen Konfliktlagen europäischer Großmächte im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert. Die breite Rezeption darwinistischer und rassetheoretischer Denkmuster in der deutschen Kulturöffentlichkeit trug weiterhin zur Radikalisierung kunstpolitischer Debatten bei. Der nationalen Kunstkritik folgte die völkische auf dem Fuße, die in letzter Konsequenz nur die Ausgrenzung oder gar Ausmerze »artfremder« Kunst aus dem deutschen Kulturleben kannte.⁶¹⁷ Als bedrohlich galten dabei nicht allein die Stilexperimente der europäischen Avantgarde, sondern in zunehmenden Maße auch die populären Massenkünste, in deren zuweilen panischer Abwehr sich rassistische, chauvinistische und psychosoziale Deutungsmuster verschränkten. Die Apotheose »reiner«, »gesunder«, »deutscher« Kunst war Ausdruck von Massenekel und von Horror vor dem angeblichen »Schmutz und Schund« der unteren Klassen und Künste.⁶¹⁸ Diese Kombination von Sauberkeitsphantasien und Kunstkritik wird uns noch eingehender beschäftigen.

So richtig es ist, dass sich die Moderne nicht gegen, sondern nur mit dem Bürgertum durchgesetzt hat,⁶¹⁹ so zutreffend ist auch, dass sich in eben derselben Schicht zunehmend diejenigen formierten, die sich durch die Avantgarde kulturell »enteignet« und mithin in ihrer sozialen und geistigen Substanz bedroht sahen.⁶²⁰ Letztlich blieben die »Trägerschichten der Kunst der Moderne« auf »schmale Gruppen der bürgerlichen Oberschichten und darüber hinaus der Intellektuellen beschränkt«.⁶²¹

Im Kontext der ab 1900 vermehrt einsetzenden Reflexionen über die Substanz der Nationalkultur bzw. die Frage, welche kulturelle Klammer die zentrifugalen, pluralistischen und viele Zeitgenossen massiv verängstigenden Entwicklungstendenzen der modernen Industriegesellschaft Deutschland bannen könne,⁶²² erlangten die Debatten um das »Deutsche« in der Kunst existentiellen Stellenwert für die kollektive und individuelle Existenz. Problematischerweise aber verloren die hegemonialen Deutungsmuster aller kulturpolitischen Diskurse, also »Bildung« und »Kultur«, eben zu jener Zeit

»mit der liberalen Fortschrittsgewissheit ihren Anspruch auf Universalität und Progressivität. Von nun an wird das Konzept der ›Selbstbildung aller‹ zunehmend geistesaristokratisch verengt, und das liberale Konzept der ›Nationalkultur‹ häufiger chauvinistisch verengt.«⁶²³

Zugleich gewannen die in den kunstreligiösen Diskursen der Romantik vorgeprägten Vorstellungen über die Sakralität des eigentlich Profanen, also der Kunst, eine ganz andere Dynamik in der religionshistorisch vollkommen veränderten Landschaft des Fin de siècle. In

Zeiten religiösen Umbruchs erlangte die Kunst mehr denn je metaphysische Qualitäten und beanspruchte religiöse Deutungskompetenz.⁶²⁴

Freunde und Gegner der Avantgarde verkeilten sich oftmals nicht zuletzt deshalb so verbissen ineinander, weil sie bestimmte Grundüberzeugungen teilten. So glaubten beide an die soteriologische Funktion der Kunst und des Künstlers, von denen allein eine kulturelle Wiedergeburt Deutschlands zu erwarten sei. Gemeinsam waren beiden Lagern außerdem Vorstellungen von der nationalpädagogischen Rolle der deutschen Künstlerschaft, die – einem Diktum Nietzsches entsprechend – dafür zu sorgen habe, dass das deutsche Volk erst werde, was es sei; dass man es also zu sich selbst erziehen müsse im Medium von Kunst und Literatur.⁶²⁵ Seit August Julius Langbehns Bestseller »Rembrandt als Erzieher«⁶²⁶ gehörte die Überzeugung von der immensen nationalpädagogischen Relevanz der Kunst sowie der entsprechenden Kompetenz der Künstlerpersönlichkeit zu den Grundüberzeugungen konservativer Kunst- und Kulturkritik sowie auch zahlreicher Anhänger der Avantgarden; letzteres zumal im Kontext von Reformpädagogik und Kunsterziehungsbewegung.

Die diskursive Gemengelage wurde noch komplizierter, als auch Vertreter der Avantgarde anfangen, sich auf den angeblich genuin »deutschen« Charakter ihrer Kunst zu berufen. Damit aber gerieten sie zwangsläufig in Deutungskompetenzstreitigkeiten mit ihren Gegnern und deren Deutschtumsmetaphysik. Noch in Paul Fechters eingangs zitiertem Erstaunen, darüber, dass auch der »nordisch-deutsche« Barlach den Weimarer Säuberungen zum Opfer gefallen sei, klingen die in der unmittelbaren Vorkriegszeit gestifteten Beziehungen zwischen »Deutschheit« und Expressionismus nach. Fechter selbst hatte hier mit seinem Expressionismus-Buch von 1914 Entscheidendes geleistet.⁶²⁷

Wie immer man die neue Kunst theoretisch begründete, durch die Ahnensuche im Mittelalter, nationale Konzepte oder religiöse Ideen, damit einher ging oft eine mal offene, mal implizite Abwertung des politischen Lebens. Politik, zumal Parteipolitik, galt vielen habituell unpolitischen Bildungsbürgern letztlich als schmutziges, zumindest aber als ein zu vernachlässigendes Geschäft. Selbst dezidiert politische Theorien, für die man im Milieu der Bohème und Intellektuellen zeitweise schwärmte, wie Anarchismus und Sozialismus, verwandelten sich unter dem geistigen Zugriff jener Unpolitischen in rein ethische Konzeptionen. Bruno Taut schwärmte 1919 – angesichts der Revolution und des Erfolgs der Sozialdemokratie – von einem »Sozialismus im unpolitischen, überpolitischen Sinne«.⁶²⁸ Sein Verleger Eugen Diederichs arbeitete seit der Vorkriegszeit bereits an einem Projekt, das er die »Entproletarisierung des Sozialismus« nannte.⁶²⁹ Auch die ersten Manifeste des Staatlichen Bauhauses zu

Weimar sind voller gefühlssozialistischer Emanationen, die den klaren Blick auf die politischen Rahmenbedingungen des eigenen künstlerischen Tuns schmerzhaft vermissen lassen. Schließlich trug auch die Aufladung der Kunst mit religiöser Bedeutung – für die gerade der Nachkriegsexpressionismus zahlreiche schlagende Beispiele liefern kann – oftmals die Züge latenter Politikfeindlichkeit oder war (anders formuliert) Ausdruck eines letztlich zwar soziopolitisch verursachten, sich jedoch metapolitisch artikulierenden Krisengefühls, das sich nach Kriegsniederlage und Revolution noch weiter verschärft hatte.

Doch gerade die Argumente der thüringischen Gegner des Expressionismus und des Weimarer Bauhauses, die im folgenden noch ausführlich dokumentiert und interpretiert werden, zeigen, dass die kunst- und kulturpolitischen Debatten in Deutschland – aller unpolitischen Beteuerungen und apolitischen Grundüberzeugungen zum Trotz – längst irreversibel politisiert waren. Genau deshalb entwickelten sie eine gesellschaftspolitische Dynamik und Sprengkraft, die anfangs den Freunden des Expressionismus nutzte, nach dessen Ende aber den Gegnern jeglichen »Kulturbolschewismus« zuarbeitete. Den Kampf um die Kunst konnten die Gegner der Avantgarde vorerst für sich entscheiden. Die Nationalsozialisten vollstreckten schließlich das, was Friedrich Nietzsche bereits 1871 befürchtet hatte: die »Exstirpation« des wahren deutschen Geistes zugunsten des »deutschen Reiches«, das sich nun das »dritte« nannte. Erst die zweite Nachkriegszeit führte zur endgültigen Öffnung der deutschen Kunstlandschaft gegenüber den Impulsen der internationalen Avantgarden. Damit endeten vorerst auch die Debatten um einen genuin »deutschen« Nationalstil, wenn man von einzelnen Anhängern der alten und neuen bundesrepublikanischen Rechten einmal absieht.

Doch zeigen aktuelle Diskussionen über den Umgang mit dem Erbe der DDR-Kunstgeschichte im wiedervereinigten Deutschland, dass das »Deutsche« in der Kunst manchen Deutschen immer noch nicht ruhen lässt.⁶³⁰

II.1 Auf der Suche nach der verzauberten Zeit – »Neuromantik« aus Jena

»Kunst und Religion waren die Wurzeln der alten Romantik.«
Eugen Diederichs

Im Januar 1900 verbreitete ein Leipziger Verlag das Manifest »Zur Jahrhundertwende«, mit dem er zwischen einigen seiner Neuerscheinungen einen zwingenden geistigen Zusammenhang konstruieren und so deren Absatz steigern wollte. Zugleich versuchte der Verleger, sein Unternehmen in den ästhetischen und weltanschaulichen Debatten des *Fin de siècle* eindeutig zu positionieren:

»Als führender Verlag der Neuromantik möchte ich betonen, daß diese nicht mit der Dekadenrichtung in der Literatur zu verwechseln ist. Nicht das Primitive, nicht weltfremde Träumerei bevorzugt diese neue Geistesrichtung, sondern nach dem Zeitalter des Spezialtums, der einseitigen Verstandeskultur, will sie die Welt als etwas Ganzes genießen und betrachten. Indem sie das Weltbild wieder intuitiv erfaßt, überwindet sie die aus der Verstandeskultur hervorgegangenen Erscheinungen des Materialismus und Naturalismus. [...] Die Altromantiker strebten nach viel Wissen, nach Universalmententum und indem sie ihre Ideale nicht bloß zu denken sondern auch zu leben trachteten, beseelten sie ihre Kenntnisse. Auf gleichem Weg wird auch die Neuromantik wandeln, wenn sie wieder an die Natürlichkeit, Ursprünglichkeit, Kunst und Daseinsfreude der Menschen aus dem Zeitalter des *Paracelsus* und *Dürer* anknüpft. Sie wird den von *Nietzsche* mit Recht gebrandmarkten Bildungsphilister, der sich nur mit den Lappen der Kultur behängt hat, überwinden und zur künstlerischen Kultur des 20. Jahrhunderts erziehen. Die Sehnsucht der Seele nach etwas, das dem Leben Sinn und Inhalt giebt, führt zuerst zur innerlichen Vertiefung. Aus dieser heraus entwickelt sich der Mensch nach *Goethe's* Beispiel zum Einklang mit der Umgebung; denn das mit Bewußtsein-Leben führt zur Ausbildung vorhandener Kräfte und Anlagen, zu dem gesunden, fröhlichen Menschen, dessen eigenes Leben ein unbewußtes Kunstwerk ist. Kein totes Wissen mehr, sondern es soll die Kunst werden, des Menschen Seele und Empfinden umzuformen und ihn zur praktischen Betätigung zu führen [...].⁶³¹

Wiederum vier Jahre nach der Proklamation »Zur Jahrhundertwende« beschloss der Autor dieser Zeilen, seinen Betrieb in diejenige Stadt zu verlagern, die für ihn das kulturelle Erbe von Antike, Klassik und Romantik, zugleich jedoch – mit den Zeiss-Betrieben – eine faszinierende Modernität verkörperte.

»Ich siedele am 1. April nach Jena über und möchte dann mit den Hauptvertretern der Romantiker in Einzelschriften erscheinen. [...] Es ist eine Lieblingsidee von mir, so etwas wie ein hundertjähriges Jubiläum der Romantiker damit zu dokumentieren und vor allem den Namen »Jena« dann wieder in den Vordergrund zu bringen [...].«⁶³²

Ende März 1904 rollten dann etwa zwanzig Güterwaggons von Leipzig an die Saale, in denen sich der komplette betriebliche und private Besitz von Eugen Diederichs und seiner Familie befand.⁶³³

»Hier wo die Romantik blühte, wo Schiller, Goethe, Hölderlin und Fichte lebten, in der Nähe Weimars schien es leichter, das Erbe ihres Geistes zu wahren, weil die Vergangenheit tatsächlich durch Natur und Bauten in die Gegenwart sich fortsetzte.«⁶³⁴

Somit wurde die alte Heimat der Frühromantik zum neuen Standort des »führenden Verlags« moderner Spätromantik.

Ein literaturgeschichtliches Nachschlagewerk der 1950er Jahre nennt »Neuromantik« eine »oberflächliche und behelfsmäßige, daher auch sehr umstrittene Bezeichnung für eine durchaus ernstzunehmende Erscheinung der dt. Lit. im ausgehenden 19. Jahrhundert.«⁶³⁵ Schon zur Entstehungszeit des Wortes selbst sei »Neuromantik« – wie jüngst eine Untersuchung konstatierte – gemeinsam mit der Wortprägung »Moderne« zu einem »Passepartout-Begriff« geworden. Mittels solcher Begriffe versuchte

»ein an seinen vielfältigen Neuerungen beinahe selbst irre gewordenes Zeitalter seine eigene epochale Identität ohne Aussicht auf bleibenden Erfolg zu bestimmen.«⁶³⁶

Andere informieren uns darüber, dass schon die ursprüngliche Romantik um 1800 selbst sich als »neuromantisch« – im Gegensatz zum »altromantischen« deutschen Mittelalter – begriff und dass Wort und Sache auf dem Umweg über die französische Literatur der Mitte des 19. Jahrhunderts um 1900 nach Deutschland zurückgekommen seien.⁶³⁷ »Unübersehbar war der Bewegungs-, ja Mode-Charakter der Neuromantik« urteilt ein weiterer Autor über diese Zeit des Fin de siècle und versucht dennoch tapfer, sich und andere im Dschungel der Begrifflichkeit zu orientieren.⁶³⁸ Auch an einzelnen Ideen, Phantasien und Träumen der kulturkritischen Bewegungen der 1980er Jahre aber hat man explizite Rückbezüge auf die alte Romantik festgestellt und sie folglich mit dem Epitheton »neuromantisch« klassifiziert – ohne jedoch auf die »Neuromantik« der Jahrhundertwende einzugehen.⁶³⁹

Bei soviel terminologischer Unklarheit, die lexikographisch auch bis heute nicht vollkommen behebbar scheint, ist es vielleicht nützlich, den Begriff mit Hilfe von Gewährsleuten des Fin de siècle ex negativo zu definieren:

»Der Naturalismus unserer Tage hat sich schnell überlebt« verkündete triumphierend beispielsweise Ludwig Coellen, dessen Sammlung älterer Aufsätze zur Gegenwartsliteratur unter dem Titel »Neuromantik« 1906 im Verlag von Eugen Diederichs erschienen ist.⁶⁴⁰ Dort wurde die »Entwicklung der Neuromantik« skizziert, eingangs »Das Recht des Mystizismus« beschworen und alte wie neue Romantik als notwendige Erscheinungen allgemeiner »Kultur-schwankungen« klassifiziert; als generelle, immer wieder auftauchende Bestrebung nach einer Wiederverzauberung der Welt.⁶⁴¹ In seinen »Kritische[n] Studien zur Neuromantik« äußerte sich Coellen über »Ästheten, Dekadenten und Mystiker«, verfolgte den Weg »von Schiller zu Ibsen« und subsumierte so heterogene Persönlichkeiten wie Henrik Ibsen, Maurice Maeterlinck, Richard Dehmel oder gar die gesamte »impressionistische Malerei« unter die Kategorie, die seinem Buch den Namen gab. Schließlich endete er bei Auguste Rodin – dessen Ehrenpromotion 1905 in Jena gerade für erregte Debatten gesorgt hatte – indem er diesen zum

»Neuromantiker der Plastik« stilisierte, zu dem der »modern-klassische« Klinger den Gegensatz darstelle.⁶⁴²

So sehr uns der direkte, von Coellen eingeschlagene Weg von der »Neuromantik« zur Mystik auch erstaunen mag, Diederichs' eigenes neuromantisches Engagement hatte sich seit 1903 auch und gerade im Verlegen alter und neuer »mystischer« Autoren manifestiert.⁶⁴³ Der Verlagsalmanach »Zur Kultur der Seele« nennt weitere Stichworte:

»Im allgemeinen geht durch meine Verlagswerke ein stark pantheistischer Zug und die Ziele meiner Verlagstätigkeit decken sich mit den Idealen der alten Romantik. Als Grundlage der Persönlichkeitsentwicklung also ein Wurzeln in Natur und Volkstum. Die Welt empfinden als Einheit, denn Materie und Geist sind die beiden Erscheinungsformen einer Kraft. Kunst und Religion als schöpferische Kräfte befinden sich in engster Verwandtschaft.«⁶⁴⁴

Die Verlagskultur aus Jena begriff sich also nicht zuletzt als ein Beitrag zur Regeneration der »deutschen Seele« – ein Rettungswerk, dem der Verleger im Zeichen des Löwen zeitlebens verschrieben war.⁶⁴⁵ Seine Bemühungen um »Deutsches Wesen« beziehen sich im wichtigen Verlagskatalog »Wege zu deutscher Kultur« von 1908 explizit auf die Romantik und deren eigene Suche nach den »poetischen Schätze[n] unseres Volkes«, der »Kunst des Mittelalters« und der »germanische[n] Gefühlswelt«.⁶⁴⁶

Soviel scheint zumindest klar zu sein – und wurde bereits in Diederichs' Manifest »Zur Jahrhundertwende« unterstrichen: »Neuromantik« war und ist eine Sammelbezeichnung für nicht- und gegennaturalistische Strömungen um 1900, die – in des Verlegers Worten – »Materialismus und Naturalismus« sowie eine »einseitige Verstandeskultur« überwinden wollten. Sie ist also zumindest verwandt mit Stilbewegungen wie dem Impressionismus, dem Symbolismus, dem Jugendstil, dem Ästhetizismus und schließlich der Décadence. Manche Zeitgenossen des Wilhelminismus setzten die neue »Romantik der Moderne« allerdings zu umstandslos mit der »Decadence«-Literatur ihrer Zeit⁶⁴⁷ gleich – was Diederichs immer wieder zur Konkretion seines eigenen Verständnisses von »Neuromantik« veranlasst hat, zumal er mit jeder Form gewöhnlicher Dekadenz nichts zu tun haben wollte.

Dabei verkannte er – obwohl einer der frühen Verehrer Friedrich Nietzsches – dass dieser Modephilosoph des Wilhelminismus sich selbst emphatisch als »decadent« bezeichnet hatte, ohne damit ausschließlich Assoziationen an Krankheit, Devianz, Sittenverwahrlosung und kulturellen Verfall wecken zu wollen, die andere in seiner Epoche mit dem Namen »Dekadenz« belegten.⁶⁴⁸ Dass Nietzsche unbestritten »der Philosoph der Neuromantik« sei, war bereits 1900 zum Thema einer »Zeitstudie« geworden.⁶⁴⁹ Der Schriftsteller und Publizist Samuel Lublinski, der selbst zum Repräsentanten einer literarischen »Neuklassik« wurde⁶⁵⁰ und gegen Ende seines Lebens folgerichtig in Weimar lebte, pries in seiner »Bilanz der

Moderne« des Jahres 1904 den »Zarathustra« als »höchste[s] Kunstwerk der modernen Romantik.⁶⁵¹ Und auch Coellens Arbeit apostrophierte den Philosophen als »Vater der Neuromantik«. ⁶⁵² Später veranlassten diese Einschätzungen Karl Joël zu seiner großen, ebenfalls von Diederichs verlegten Studie über »Nietzsche und die Romantik«⁶⁵³, wobei Joël einräumte, dass diese Wortkombination den Philosophen aus Naumburg selbst wohl empört hätte.⁶⁵⁴

Doch nicht allein Coellen oder Joël, sondern auch deren Verleger selbst legte eine – zumindest in unseren Augen – atemberaubende Fähigkeit zu ästhetischer und intellektueller Kombinatorik an den Tag, wenn es galt, den Sehnsuchtsbegriff »Neuromantik« mit Leben zu füllen. Im Jahre 1898 versammelte Diederichs unter dem Motto »Zu einer Neuromantik« erstmals vier Titel in einem gemeinsamen Werbeprospekt: Eine dreibändige, von Carl Meissner edierte Novalis-Ausgabe, zu welcher der Friedrichshagener Dichter Bruno Wille ein Vorwort beigesteuert hatte,⁶⁵⁵ ein Buch Carl Müller-Rastatts über Hölderlin mit dem Titel »In die Nacht! Ein Dichterleben«, Maurice Maeterlincks Essay-Sammlung »Schatz der Armen«⁶⁵⁶ und die »Musikalischen Streifzüge« des Musikkritikers Richard Batka, den der Verleger aus dem »Kunstwart«-Kreis seines Freundes Avenarius kannte. Jahrzehnte später rechnete Diederichs noch Julius Harts Werk »Der neue Gott« (1899) zur gleichen Richtung: »Neuromantik in erster Linie als Anschauung des Universums gefasst.«⁶⁵⁷ Doch damit nicht genug: auch die von Friedrich von Oppeln-Bronikowski – dem Maeterlinck-Übersetzer des Verlags – besorgte Anthologie »Die Blaue Blume« (1900), Hermann Hesses Erzählung »Eine Stunde hinter Mitternacht« (1899) und Leopold Webers »Traumgestalten« (1900) zählten nach Diederichs eigenen Worten ebenfalls zum Profil seines Hauses, mit dem er sich

»als führender Verlag einer Neuromantik fühlte, zu der für mein Denken im Sinne eines Wackenroder der Sinn für deutsche Vergangenheit, und im modernen Sinne künstlerische Kultur und religiöse Weltanschauung gehörte.«⁶⁵⁸

Für letztere Tendenzen standen dann die Werke des englischen »Arts & Crafts«-Propheten John Ruskin⁶⁵⁹ sowie die frühen kulturkritischen Arbeiten des deutschen Malers und Architekten Paul Schultze-Naumburg.⁶⁶⁰

Hermann Hesse war es auch, mit dem sich um die Jahreswende 1899/1900 ein kleiner Briefwechsel entspann, in dem der junge Autor mit Diederichs einige seiner eigenen Vorstellungen über den Begriff »Neuromantik« austauschte. Bereits anlässlich der Publikation seiner Erzählung »Eine Stunde hinter Mitternacht« hatte Hesse geschrieben:

»Ich hoffe auf eine Zeit, wo wir über manches, z. B. über den Proteus »Romantik« einander verstehen werden. [...] Das ist das Hauptstück *meiner* Romantik: Liebevoller Pflege der Sprache, die mir wie eine rare alte Geige erscheint, bei der eine lange Geschichte und Ausbildung mit

der treuesten Pflege und der geübtesten Hand zusammenwirken muss, um Leben und Wohllaut zu haben.«⁶⁶¹

Im November 1899 schließlich schickte Hesse einige programmatische Äußerungen über »Neuromantik« an den Verleger, in denen er behauptete, dass die »neuromantische Dichtung« vor allem an Novalis anknüpfe:

»Die Geschichte der wahren Romantik, die mit dem Tode des Novalis abgebrochen [ist], will wieder beginnen. Das Wort, das durch ein populäres Mißverständnis zum Spotttruf geworden war, hat eine neue Jugend gereinigt und will es zu allen Ehren bringen, von denen ihre unglücklichen Vorgänger in ihren begeisterten Seelen geträumt haben.«⁶⁶²

Diederichs selbst war zur gleichen Zeit seiner eigenen Parole allerdings unsicher geworden – »Das Wort Neuromantik war bereits abgegriffen.«⁶⁶³ – so dass er begann, manche Akzente anders und stärker auf das zweite Schlagwort seines Gründungsmottos zu setzen, auf die »neue Renaissance«. Sein »Sendschreiben« des Jahres 1900 »Zu neuer Renaissance« enthielt jedoch weiterhin die Sparten »Romantik und Neuromantik«. Deutlich blieb dabei die Stoßrichtung seiner kultur- und literaturreformerischen Intentionen: »Der Verlag vertritt in erster Linie die den Naturalismus ablösende Neuromantik.«⁶⁶⁴ Selbst eine andere programmatische Grundlinie der Literatur seiner Epoche, die »Heimatkunst«, werde

»erst dann zu wirklicher Kunst, wenn sie über das Heimatgefühl hinaus sich zu der Darstellung des um das Letzte ringenden menschlichen Geistes auswächst, darum muß auch in ihr ein Stück Romantik leben, das sich zum Symbol gestaltet.«⁶⁶⁵

Doch auch den Pantheismus und Monismus der Friedrichshagener Freunde, die Diederichs neben dem Kunstwart-Kreis als »Standbein«⁶⁶⁶ des Verlages galten, subsumierte er unter das Rubrum »Neuromantik« – etwa dadurch, dass er Bruno Willes »Offenbarungen des Wacholderbaumes« (1901) als »erste[n] neuromantische[n] Roman« bezeichnete.⁶⁶⁷

Die Jahre 1901 bis 1903 bezeichnen eine Periode der langsamen Umorientierung des Verlegers, der sein Bestreben nach »Universalität der Welterfassung« und die Suche nach »etwas, was dem Leben Sinn und Inhalt gibt«, durch die direktere Hinwendung zum Religiösen und zur Mystik zu befriedigen suchte.⁶⁶⁸ An seinen wichtigsten religiösen Verlagsautor, den protestantischen Dissidenten Arthur Bonus, schrieb er zum Reformationstag 1901:

»Glauben Sie nicht, daß ich Neuromantik als das Ziel aller Entwicklung ansehe, ich glaube, wir sind uns darin sehr einig. Aber warum sollte sie nicht mit zum Aufbauen des heutigen Menschen gehören? Ebenso wie die Mystik.«⁶⁶⁹

Einem Theologen hingegen, der bei ihm veröffentlichen wollte, gestand er ein gutes Jahr später:

»Ich habe Bedenken, daß ich damit in ein zu rein religiöses Fahrwasser mit meinem Verlag komme. Ich möchte nicht wie die Romantiker mit meinem Verlag als Stürmer und Dränger beginnen und dann mit der Kirche enden. Bei dem Wort Christus werde ich eigentlich immer etwas nervös [...] Nun bringe ich jetzt soviel Mystiker in Neuausgaben, dass ich etwas Scheu davor habe, mein Verlagsschifflein mit den kirchlichen Begriffen ›Gott‹ und ›Christus‹ noch mehr zu überlasten. [...].«⁶⁷⁰

Zwischen beiden Briefen lag bei Diederichs die Lektüre von Ricarda Huchs Werk zur Romantik – vor allem die des zweiten Bandes über den »Verfall« jener literarischen Bewegung. Über dies Leseerlebnis schrieb er seinem »neuromantischen« Spitzenautor Maeterlinck, »es ersetzt beinahe, dass man unsere Romantiker selbst liest. Meine eigene innere Entwicklung ist durch das Buch sehr beeinflusst worden.«⁶⁷¹ Dies galt wohl auch für die Selbstzweifel am bis dato für ihn gültigen Neuromantikverständnis, der durch die zeitgenössische, fast inflationäre Verwendung des Begriffs weiter gesteigert worden sein dürfte.

»Ich meine, es ist noch eine große Frage, welche Entdeckung die größere ist, die des Entwicklungsgesetzes oder die von der Kraft des Unbewußten, wie sie den Romantikern zuerst aufging. Die Romantiker wurden mit dieser Entdeckung nicht fertig, sie gingen daran unter, weil sie sich vom Unbewußten zu sehr treiben ließen, statt es eben erkenntnismäßig zu beherrschen und zu werten. Und ich meine: alles Gerede über Religion und Gottschauern hilft nichts, wenn es nicht das Problem behandelt: in welchem Verhältnis steht unsere Willensfreiheit zum Unbewußten und wie können wir durch einen auf Erkenntnis beruhenden Willen das Unbewußte so leiten, dass dadurch Gott zu immer mehr sichtbarem Ausdruck kommt.«⁶⁷²

Diederichs begann also schon vor dem Umzug nach Jena, in Distanz zur neuromantischen Modeliteratur zu gehen, seine eigene Idee des Romantischen zu klären und durch das Konzept des »Klassischen« zu erweitern. »Schiller und die Romantiker sind die eigentlichen Väter einer künstlerischen Kultur« schrieb er später und deutete damit die Ideen- und Autorenkonstellation an, die er seit 1904 in Jena bewusst propagierte.⁶⁷³ Sein Engagement für die zeitgenössische Neuromantik endete in diesen Jahren auch auf andere Weise: Er machte nun die alten Romantiker durch neue Ausgaben bekannter. Dazu zählte auch eine seinerzeit »definitive«⁶⁷⁴ Ausgabe der Werke dieses Frühromantikers.

Will man aber das gesamte, hier nur in Auszügen skizzierte Engagement des Verlegers für Romantik und Neuromantik einschätzen, dann drängt sich ein Aphorismus Friedrich Schlegels aus dem Jahre 1800 geradezu auf:

»Viele Werke der Alten sind Fragmente geworden. Viele Werke der Neuern sind es gleich bei ihrer Entstehung.«⁶⁷⁵

Die ersten Jenaer Jahre des Diederichs Verlags standen jedoch nicht allein im Zeichen einer Rückkehr zur Romantik; auch die deutsche Klassik und deren Verehrung durch Diederichs prägten das Verlagsprogramm – und in diesen Zusammenhang gehört ebenso die Rückwendung zur Antike.⁶⁷⁶ Eine ausgeprägte Antikebegeisterung gehört zwar zur Geschichte des deutschen Bürgertums und seiner Bildungseinrichtungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts, doch ist es auffällig, wie stark Literatur und Kunst des *Fin de siècle* vom Kult um die Antike geprägt gewesen sind.⁶⁷⁷

Dazu gehören auch diejenigen Bestrebungen zur Reform des Theaters, die im folgenden in Umrissen skizziert werden sollen.

II.2 Die Geburt der Deutschen aus dem Geiste der Tragödie

*»Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie [...] kränzt euch mit Epheu, nehmt den Thyrsosstab zur Hand [...]. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: denn ihr sollt erlöst werden [...].«
Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (1872)*

Im August 1933 veröffentlichte der eben ernannte »Staatskommissar für die Thüringer Landestheater, Schauspielerektor am Deutschen Nationaltheater Weimar [und] Theaterreferent der NSDAP«, der Publizist Hans Severus Ziegler, eine kleine Broschüre mit dem Titel »Das Theater des deutschen Volkes. Ein Beitrag zur Volkserziehung und Propaganda«. Vollgrimmiger Gewissheit, dass nun das »Ende der marxistisch-liberalistisch-jüdischen Kulturperiode« gekommen sei,⁶⁷⁸ skizzierte er ausführlicher als ein Jahr zuvor in seinen Vorschlägen zur »Praktischen Kulturarbeit im Dritten Reich«⁶⁷⁹ die künftige kulturpolitische Aufgabe, »die Theater Deutschlands zu deutschen Volkstheatern umzugestalten«.⁶⁸⁰ Im Kern ging es ihm darum, die Kunst der Bühne erneut in Beziehung »zum Religiösen oder zumindest zu den erhabenen Welträtseln«⁶⁸¹ zu setzen: »Das Theater war Kultstätte und soll es, wenn auch in anderer Form wie das alte, wieder werden.« Goethe, Schiller, Kleist, Grillparzer und Hebbel waren ihm die wesentlichen Vorbilder einer neuen deutschen Dramatik, deren religiös-weltanschauliche Dimensionen Ziegler nicht etwa nur aus propagandistischen Gründen derart betont hat. Die weiteren Ausführungen nämlich zeigen, dass es eigentlich nur einen einzigen Maßstab für Zieglers neue Bühne gab, der wirklich zählte, und zwar Richard Wagner und dessen Traum vom Bühnenweihfestspiel.⁶⁸² Ausführlich erörterte der nunmehr einflussreichste Kulturpolitiker Thüringens die um 1900 geborene Idee seines Lehrmeisters Adolf Bartels, an Weimars Nationaltheater ein »Bayreuth des Schauspiels« zu schaffen⁶⁸³ durch die Inszenierung von Festwochen, die »ihr bestes Vorbild wohl in den Volksfestspielen des griechischen Theaters«⁶⁸⁴ hätten. In Ergänzung der bereits länger existierenden »Schillerfestspiele«⁶⁸⁵ erwog der Theaterkommissar neue »Osterfahrten nach Weimar« und sogar – ähnlich wie in Bayreuth – den Bau eines neuen Festspielhauses für etwa 4000 bis 5000 Zuschauer.

»Mit dem gleichen Recht, mit dem der Bayreuther Meister sein Bühnenweihspiel ›Parsifal‹ für das Bayreuther Festspielhaus allein reservieren wollte [...], könnte die oberste Kulturinstanz des Reiches [gemeint ist Hitler – JHU], wenn auch hier andere Voraussetzungen vorliegen, die Aufführung von Goethes ›Faust‹, des tiefsten deutschen Mysteriums, für die Weimarer Bühne vorbehalten.«⁶⁸⁶

Der Festspielbesucher, »der von der Wartburg her nach Weimar pilgert« – ein Wartburgbesuch sollte integraler Bestandteil des ersehnten deutschen Ostererlebnisses sein – könne

danach im »Weimarer Festspieltheater« außerdem Wagners »Tannhäuser« betrachten. Auch dieser Vorschlag offenbart, wie wenig originell Zieglers Neukonzeption wirklich war, denn ein »Ostern in Weimar«, also eine Festspielwoche, existierte in der Klassikerstadt bereits seit 1925.⁶⁸⁷ Die ideelle wie reale Beziehung zwischen »Wartburg« und »Weimar« wiederum gehörte zum Kernbestand des neuidealistischen Kulturkonzepts von Friedrich Lienhard, eines wilhelminisch geprägten »Kulturweimarers« par excellence, der bis 1928 an der Ilm gelebt und ein Jahr darauf zu Füßen der Wartburg seine letzte Ruhestätte gefunden hatte.⁶⁸⁸ Liest man Zieglers Propagandaschrift zuende, dann zeigt sich, dass der einzig originelle Beitrag des nationalsozialistischen Funktionärs zu Konzepten eines neuen deutschen Theaters letztlich nur sein unversöhnlicher Antisemitismus und sein fanatischer Hass auf jeglichen so genannten »Kulturbolschewismus«⁶⁸⁹ war. Außerdem aber verfügte er nach 1933 über die reale machtpolitische Position, seine kulturentregulatorischen Obsessionen in die Tat umsetzen zu können. Unter Ziegler wurde das Weimarer Theater restlos »gesäubert« von all denjenigen, die den neuen Machthabern als »jüdisch« galten.

Gegenüber diesen rassenpolitischen Maßnahmen, denen gefeierte Stars des Weimarer Kulturlebens ebenso zum Opfer fielen wie einzelne Bühnenarbeiter und Techniker des Nationaltheaters,⁶⁹⁰ waren Zieglers Eingriffe in den Spielplan eher peripher. Unter Verzicht auf wenige vielgeschmähte »jüdisch-kulturbolschewistische« Autoren setzte auch das nationalsozialistische Deutsche Nationaltheater auf die jahrzehntelang erprobte publikumswirksame Mischung aus klassischem Drama und leichter Muse, aus U- und E-Musik, die sich bis zur Schließung des Hauses im September 1944 großer Beliebtheit erfreute. Die dauerhafte Etablierung nationalsozialistischer Bühnenautoren, wie etwa von Zieglers Schwager Otto Erler, gelang in Weimar ebenso wenig wie an anderen deutschen Bühnen, zumal die Vorstellungen über Form, Inhalt und Inszenierung genuin nationalsozialistischer Dramatik selbst auf höchster Ebene bis 1945 nicht zu entscheiden waren.⁶⁹¹ Gegenüber der Flut minderwertigen Konjunkturschrifttums setzten Kulturfunktionäre wie Propagandaminister Joseph Goebbels, Reichsjugendführer Baldur von Schirach⁶⁹² und Reichsdramaturg Rainer Schlösser – die beiden letzteren waren einst Weimarer Jugendliche – auf lange Sicht lieber auf die Klassiker, die deshalb nicht unbeschadet durch die »finsternen Zeiten« kamen.⁶⁹³

Hans Severus Ziegler seinerseits blieb dem Theater sowie der Liebe zur Selbstinszenierung auch nach dem Ende des »Dritten Reiches« treu. Er wurde nach kurzem Untertauchen Direktor eines Kammerspiels in Essen, war danach Lehrer im Nordsee-Internat auf Wangerooge und zog sich schließlich um 1962 als Pensionär in diejenige der beiden deutschen

(Kultur-)Städte zurück, in der er weniger berüchtigt gewesen sein dürfte als in Weimar: er starb am 1. Mai 1978 in Bayreuth, wo er zuletzt in der Parsifalstraße gewohnt hatte. Von den guten Nachkriegskontakten zu Winifred Wagner und anderen rechtsstehenden Wagnerfreunden einmal abgesehen,⁶⁹⁴ dürfte diese Ortswahl für den Altersruhesitz kaum Zufall gewesen sein. Denn ebenso wie für seinen zeitlebens vergötterten »Führer« galt auch für Ziegler: »Ich brauche Weimar, wie ich Bayreuth brauche«.⁶⁹⁵

Im Zentrum der folgenden Bemerkungen sollen jedoch weder das Leben eines einflussreichen nationalsozialistischen Kulturfunktionärs noch die theatertheoretischen Debatten der 30er und 40er Jahre stehen.⁶⁹⁶ Von größerem Interesse nämlich sind die an Zieglers Texten auffallenden Konzepte zur Regeneration der deutschen Kultur, die sich der ideellen Ressourcen von »Bayreuth und Weimar«, des Wartburg-Mythos oder der Idee eines »deutschen Olympia« zu vergewissern wussten. Außerdem stehen im Hintergrund der nationalsozialistischen Einflussnahme auf das Weimarer Theaterleben oder andere Thüringer Bühnen einzelne konkrete Kulturprojekte vorangegangener Epochen. Dazu gehören die vom »Deutschen Schillerbund« beförderten »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« in Weimar und deren unmittelbares Vorbild, die Bayreuther Festspiele; einzelne praktische Umsetzungen der Naturtheater- und Theaterreformdebatten der Jahrhundertwende, etwa das »Harzer Bergtheater«⁶⁹⁷ oder die »Wartburg-Waldbühne«,⁶⁹⁸ sowie ein Kultur und Kommerz kundig verschmelzendes Spektakel wie »Ostern in Weimar« – im Volksmund »Weimar-Woche« genannt.

Neben zahlreichen ästhetischen Innovationen im Bereich der Bühne und des Tanzes, die aus der Theatergeschichte der Moderne nicht wegzudenken sind, ging es jenen Reformversuchen in letzter Konsequenz immer um die neuerliche Verschmelzung von Kunst und Religion, um die »Wiederverzauberung der Welt«⁶⁹⁹ durch ästhetische Praxis. Hans Brandenburg, einer der seinerzeit führenden Tanztheoretiker Deutschlands, verkündete in seinem emphatischen Manifest »Das Theater und das neue Deutschland«, das 1919 wiederum im Jenaer Diederichs Verlag erschienen ist:

»Im Theater können wir an alle entschwundenen und entschwindenden Götter noch vorbehalts-
[sic !] und bedingungslos *glauben*. Es ist der Tempel der dogmatisch Glaubenslosen.«⁷⁰⁰

Weitergedacht könnte dies bedeuten, das Theater galt als heiliger Versammlungsort undogmatisch Gläubiger in der Moderne; war Tempel oder Kirche insbesondere der gebildeten Sinnsucher in einer entgötterten Welt, die der »transzendentalen Obdachlosigkeit«⁷⁰¹ ihrer Epoche zu entkommen trachteten. Meine Beobachtungen zur Festspielkultur Weimars verstehen sich also nicht allein als lokalhistorischer Beitrag zur allgemeinen Kulturgeschichte einer bedeutenden Provinzstadt, sondern auch als weiterer Schritt zur Rekonstruktion der im

ersten Kapitel dieser Arbeit ausführlich thematisierten »Geheimreligion der Gebildeten«, deren Adepten sich seit der Jahrhundertwende besonders gerne an klassischer Stätte versammelt haben.

II.3 Das Fin de siècle und die Geburt der Reformbühne

Im Jahre 1893 erschien in der Zeitschrift »Das Zwanzigste Jahrhundert. Deutsch-Nationale Monatshefte für soziales Leben, Politik, Wissenschaft, Kunst und Literatur«, die zu diesem Zeitpunkt vom elsässischen Schriftsteller Fritz [später: Friedrich] Lienhard herausgegeben wurde,⁷⁰² der Artikel eines gewissen Heinrich Ernst Wachler mit dem Titel »Nationale Kultur«. Darin wurde behauptet,

»daß die heutigen Deutschen keine eigenthümliche aus dem Boden ihres Volkstums erwachsenen Kultur haben. In dem Verlangen nach ihr treffen die beiden tiefsten Geister, welche die Deutschen zuletzt hatten, zusammen: das künstlerische Genie: Richard Wagner, das philosophische: Friedrich Nietzsche.«

Also folgert der Autor:

»Eine deutsch-nationale Kultur der Zukunft wird im Geiste Richard Wagners auf dem Hintergrunde einer *künstlerischen* Weltanschauung sich erheben, oder sie wird nicht sein. Das ist die letzte Weisheit Nietzsches, der endlich ein dionysisches Leben forderte [...]«.⁷⁰³

Mit diesen Worten, den erwähnten Denkern sowie auch mit dem Namen des Autors selbst ist ein Thema angeschlagen, das in den kommenden Jahrzehnten nicht nur die in zahllosen Blättern und Broschüren mit großem Engagement geführten Debatten um eine »nationale Kultur« oder einen spezifisch »deutschen« Nationalstil, sondern auch das kulturelle Leben der Klassikerstadt Weimar nachhaltig geprägt hat. Angeregt durch das musikalische Wirken Richard Wagners und seiner Familie in der fränkischen Provinz und deren Bühnenweihfestspielpraxis; zudem inspiriert durch die Theatertheorie in Nietzsches Schrift »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«,⁷⁰⁴ versuchte eben jener Ernst Wachler, aber auch der bekannte Weimarer Literaturhistoriker Adolf Bartels, den Deutschen im »grünen Herzen« des Reiches – also in Thüringen – ein in jeder Hinsicht *zentrales* »Deutsches Nationaltheater«⁷⁰⁵ zu errichten, von dessen Wirkung man sich die kulturelle Gesundung der gesamten Nation erhoffte. Manche dieser Pläne blieben Makulatur, andere – wie die berühmten Weimarer »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« und das »Harzer Bergtheater« in Thale – wurden in die Tat umgesetzt, wobei auch der oben schon erwähnte Schriftsteller Friedrich Lienhard eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat.

Als dieser im Mai 1928 von Weimar, wo er seit 1917 ständig gelebt hatte, ins benachbarte Eisenach umzog, widmeten ihm seine Freunde und Anhänger ein kleines Gedicht, das sich im Gästebuch der Lienhard-Villa (in Weimars Carl-Alexander-Allee 4, heute: Freiherr-vom-Stein-Allee) erhalten hat. »Meister Lienhard« firmierte hier als »der deutschen Seele Eckehard«, als Wächter und treuer Gefolgsmann also der deutschen Kultur, deren Ausdruck seine eigenen Werke als »Zauberhort« reiner deutscher Dichtung gewesen seien.⁷⁰⁶

Lienhards uferloses publizistisches, vor allem jedoch sein dramatisches Schaffen hatte in der Tat ab 1900 für Jahrzehnte den von ihm selbst so genannten »Wartburg-Weimar-Lebensbegriff«⁷⁰⁷ umkreist, dessen wichtigster künstlerischer Ausdruck in Lienhards Dramentrilogie zur Wartburg-Geschichte⁷⁰⁸ sowie der Kulturzeitschrift »Wege nach Weimar«⁷⁰⁹ vorliegt. So war es nur konsequent, dass der Ehrenbürgerbrief, den die Stadt Weimar dem Dichter mit Beschluss vom 1. September 1925 verliehen hat, die Widmung enthält: »Herrn Prof. Dr. phil. h.c. Friedrich Lienhard«, dem »edlen deutschen Dichter und hochgesinnten Führer auf den Wegen nach Weimar, dem Vorkämpfer für die Wiedergeburt«.⁷¹⁰ Im Jahre 1926, als der im August des Vorjahres gegründete »Bayreuther Bund der deutschen Jugend« im Deutschen Nationaltheater Weimars seine »Deutschen Festspiele« veranstaltete, ehrte man wiederum in Lienhard den bedeutendsten »Träger des Weimar-Gedankens«.⁷¹¹ Ähnlich hatte es bereits 1925 geklungen, aus Anlass der im »Harzer Bergtheater« inszenierten so genannten »Lienhard-Festspiele«, mit denen dessen deutschnationale und völkische Freunde den Dichter zum 60. Geburtstag ehrten.⁷¹²

Dass Lienhard bis zu seinem Tode in Eisenach (1929) nicht bloß eine Randfigur des deutschen Kulturkonservatismus war, zeigen die Namen einzelner Mitglieder im leitenden Ausschuss dieser Festspiele. Ihm gehörten der seinerzeit weltbekannte Philosoph Rudolf Eucken und der renommierte Pädagoge Wilhelm Rein aus Jena an, der damalige thüringische Regierungschef Richard Leutheuser, Weimars Oberbürgermeister Walther Felix Mueller, die »Herrin des Nietzsche-Archivs« Elisabeth Förster-Nietzsche, der Generalsekretär der »Deutschen Schillerstiftung« Heinrich Lilienfein sowie Lienhards alter Freund Ernst Wachler.

Allein aus diesem Grund wird man die folgenden Bemerkungen nicht nur als Randglossen zu einem abseitigen Thema der deutschen Kulturgeschichte in der Provinz missverstehen dürfen. Die Diskussionen um eine dominierende deutsche Zentralbühne mit nationalpädagogischer Wirkungsabsicht gehören ins Zentrum der Selbstverständigungsdebatten über die nationale Identität Deutschlands, die seit der Reichsgründungszeit, vermehrt jedoch ab 1900, vor allem von Bildungsbürgern geführt worden sind. Im Zentrum des Interesses stand dabei ein sich unpolitisch verstehendes, national exklusives Leitbild einer »ganzheitlichen« deutschen Kultur, für das gerade die Klassikerstadt Weimar der wesentliche Bezugspunkt blieb.

II.3.1 Vorbilder

Pünktlich zur Jahrhundertwende erschien im Berliner Verlag Fischer & Franke eine neue Zeitschrift, die sich »Deutsche Volksbühne. Blätter für deutsche Bühnenspiele. Zeitschrift für dramatische Kunst und Literatur« nannte. Die »Einführung« erläuterte dem Leser den Zweck dieses Unternehmens, das »aus den Bestrebungen der früheren Deutschen und Allgemeinen deutschen Bühnengesellschaft« hervorgegangen sei und der »innere[n] wie äussere[n] Wiedergeburt unsres Schauspiels aus dem Geiste des deutschen Volkstums« dienen solle. Seit 1899 setze sich eine so genannte »Deutsche Volksbühne«, die »in der Winterzeit allmonatlich eine Aufführung« veranstalte, für ähnliche Ziele ein.⁷¹³

Bereits der Name beider Kulturprojekte macht deren dezidiert antinaturalistische Stoßrichtung deutlich, denn seit 1890 existierte in der Reichshauptstadt die »Freie Bühne«, von der sich im gleichen Jahr die »Freie Volksbühne« abspaltete, von der wiederum die »Neue Freie Volksbühne« im Jahre 1892 sezessionierte. Diese Theaterprojekte dienten auf verschiedene Weise der Durchsetzung der literarischen Moderne in Deutschland, die im Impressum der »Deutschen Volksbühne« hingegen kurz als für Deutschland verhängnisvolle »Fremdsucht« stigmatisiert wurde. Die »Deutsche Volksbühne« ihrerseits gehörte ins Umfeld der Heimatkunstbewegung, die sich als antiavantgardistische Reformbewegung verstand.⁷¹⁴ Interessanterweise hatte einer der beiden Herausgeber des Blattes, der Dichter Ernst Wachler, ursprünglich als naturalistischer Schriftsteller in Berlin begonnen; ebenso übrigens wie seine späteren Weimarer Kampfgefährten gegen die Avantgarde, Friedrich Lienhard und Adolf Bartels. Wachlers ganzes Herzblut hing bereits seit einigen Jahren an dem Plan eines gesamtdeutschen Nationaltheaters. Noch bevor er als Diskussionsforum derartiger Ideen die erwähnte »Deutsche Volksbühne« gemeinsam mit Victor Laverrenz herausgab, hatte er sich bereits in seinem weltanschaulich-ästhetischen Grundlagenwerk »Die Läuterung deutscher Dichtkunst im Volksgeiste« einzelnen Fragen »Volkstümlicher Dramatik«⁷¹⁵ grundlegend gewidmet, wobei er sich emphatisch auf Richard Wagner als Vorbild bezog, ohne dies jedoch sklavisch nachahmen zu wollen.

Seitdem Wagner seine Festspiele in Bayreuth fest installiert hatte, wirkte er als Vorbild sämtlicher theaterreformerischer Debatten.⁷¹⁶ Eine in Berlin kurz nach der Jahrhundertwende gegründete »Richard-Wagner-Gesellschaft für die gesamte dramatische Kunst und Kultur der germanischen Welt« legte als Band 1 ihrer Schriftenreihe »Tempelkunst« Curt Walters Gedanken eines »pangermanischen Nationaltheaters« vor, die – ebenso wie Wachlers Schriften – belegen, dass Wagner bis tief ins völkisch-kulturelle Feld hinein gewirkt hat.⁷¹⁷ Daneben

war es das dem katholischen Volkstheater entwachsene Oberammergauer Passionsspiel⁷¹⁸ sowie die in ganz Europa sich ausbreitende Naturtheaterbewegung, die zur Nachahmung einluden.⁷¹⁹ Insbesondere das im antiken Theater von Orange durch den provençalischen Schriftsteller Frederie Mistral begründete Festspielgeschehen faszinierte manchen deutschen Theaterreformer als gelungene kulturelle Synthese. Mistral und dessen Mitstreiter Paul Marieton galten als Erneuerer der provençalischen Literatur und somit als Anhänger einer Kulturbewegung, in der sich der Stolz auf die Traditionen der Provence, die kritische Distanz zur Metropole Paris sowie die Ablehnung des reinen Geschäfts- und Unterhaltungstheaters kongenial verbanden.⁷²⁰ Allein durch die Ortswahl für die Festspiele – das antike Theater in Orange – gelang es Mistral, mit seinen eigenen literarischen Ambitionen symbolisch an hehre Erbe der Antike anzuknüpfen. Sein Projekt wurde als »französisches Bayreuth« in Deutschland rezipiert,⁷²¹ wobei diese Bezeichnung bereits in Frankreich selbst geprägt worden war und somit Wagners grenzüberschreitenden Einfluss verdeutlicht. Neben Orange und Oberammergau erlangte das Schweizer Freilichttheater in Luzern-Hertenstein ab 1909 größere Bedeutung, das sich seinerseits jedoch auf die Erfahrungen einzelner deutscher Freilichtbühnen, unter anderem des »Harzer Bergtheaters« berief.⁷²²

Ursprünglich unabhängig von diversen Ideen der Freilichtbühnen-Bewegung waren in Deutschland einzelne Pläne für ein »deutsches Nationaltheater« bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden. In den Neunziger Jahren wurden vom Rigaer Theaterleiter Max Martersteig⁷²³ und dem in Schulpforta – dem alten Gymnasium Nietzsches – tätigen Gymnasialprofessor Hermann Schreyer entsprechende Konzepte für Eisenach entwickelt, wo »angesichts der Wartburg ein deutsches Schauspielhaus, ein deutsches Nationaltheater«⁷²⁴ errichtet werden sollte.⁷²⁵ Für einen »thüringischen Theaterbund« als Gegengewicht zum dominierenden großstädtischen Spielbetrieb warb kurz nach der Jahrhundertwende die in Eisenach neubegründete, regional einflussreiche Kulturzeitschrift »Wartburgstimmen«.⁷²⁶ Auch Ernst Wachler trommelte für ein Zentralbühnenprojekt zu Füßen der Wartburg, und dies zu einem Zeitpunkt, als er seinen eigenen Theatertraum bereits woanders verwirklicht hatte⁷²⁷. Der heute vergessene hessische Publizist und Heimatschriftsteller Ernst Lauterer wurde 1901 angesichts des Feldberges im Taunus von Olympia-Assoziationen befallen,⁷²⁸ deren Echo dank seines Freundes Wachler bis an die Ilm zu hören war. In der Zeitschrift »Iduna« nämlich, die dieser in Weimar erscheinen ließ, kamen die Feldberg-Impressionen einige Jahre später zum Wiederabdruck.⁷²⁹

Lauterers völkische Hoffnung auf eine »geistige Wiedergeburt des Germanentums« nannte im gleichen Atemzug die entscheidende Zwischenstation auf dem Weg von Olympia nach Neudeutschland, nämlich Bayreuth.⁷³⁰ Einige Jahre später veröffentlichte der Kulturschriftsteller Georg Braschowanoff seine zweibändige Untersuchung »Von Olympia nach Bayreuth. Eine Geistesstadiodromie«,⁷³¹ die er dem »Patriarchen der Richard Wagner-Bewegung«, Hans von Wolzogen widmete. Braschowanoffs Geistreise durch die welt- und kulturgeschichtlichen Räume zwischen Antike und Moderne führte ihn wiederum über Weimar:

»Olympia soll uns den entwürdigten Körper wieder gesund herstellen, Weimar – die Gesinnung läutern und Bayreuth – das Reimenschliche verklären.«⁷³²

Für den Schriftsteller und Publizisten Paul Bülow, dessen ungeschriebene Biographie ein gutes Beispiel für die engen Beziehungen zwischen dem konservativen Weimar und dem Kreis um die »Bayreuther Blätter« wäre, lag der Fall klarer, denn er erklärte Bayreuth selbst zum »deutschen Olympia«.⁷³³ Damit aber griff er einen Gedanken eines seiner beiden »Meister« – der andere war Wagner – auf, nämlich Friedrich Lienhards, dessen »Regenerationsprogramm [...] den Bayreuther Kulturgedanken zur unmittelbaren Grundlage« habe. Lienhard selbst habe über seine Generation gesagt:

»Wir kamen von einer religiösen Jugendzeit und aus den Märchenwundern unserer Waldstille; wir kamen von Wittenberg, Wartburg und Weimar und fanden *nur in der Kultur Bayreuths* inneren Anschluß.«⁷³⁴

Kurz vor der geplanten Neueröffnung der zu Kriegsbeginn geschlossenen Bayreuther Festspiele⁷³⁵ raunte Bülow folglich den Lesern der nationalprotestantischen Zeitschrift »Der Türmer« zu:

»Den lieblichen Hügel von Bayreuth grüßt die Schwesterstätte im Herzen Deutschlands. Bayreuth und Weimar stehen in innerlich verwandter Gemeinschaft in harter Zeiten Wende als geistige Gipfelpunkte deutschen Kulturlebens zusammen. [...] Der Goethepark in Weimar, der schattentiefe Garten von Wahnfried – Edelstätten, da zweier deutscher Meister Wännen Frieden fand, stille Orte der Sammlung und Ehrfurcht. Werden Neudeutschlands Menschen dorthin die Gralsfahrt antreten und an geweihtem Ort dem geheimnisvollen Ruf aus den Gefilden hoher Ahnen lauschen?«⁷³⁶

Hans von Wolzogen pünktlich zur Wiedereröffnung der Festspiele veröffentlichten Vorträge über die »Idealisierung des Theaters. Bayreuther Betrachtungen über Festbühne und Volksbühne«⁷³⁷ rekurrten ebenfalls auf das »klassische Erbe«, also eine imaginierte Antike und ein ebenso verklärtes Bild der Weimarer Verhältnisse um 1800, deren beider Erfüllung Wolzogen selbstverständlich in Wagner fand. Doch gedachte er an gleicher Stelle auch eines konkreten anderen Theaterprojekts,⁷³⁸ nämlich des noch genauer zu schildernden »Harzer Bergtheaters« seines Freundes Ernst Wachler.

II.3.2 »Bayreuth des Nordens« – das »Harzer Bergtheater« in Thale

Wider die »Zwingherrschaft« Berlins im deutschen Theaterbetrieb wettete Wachler unausgesetzt in seiner »Deutschen Zeitschrift für Politik und Volkswirtschaft, Litteratur und Kunst«, die er ab 1902 in Weimar herausgab.⁷³⁹ An die Ilm war er als leitender Redakteur der »Weimarer Zeitung« berufen und hier alsbald in den Freundeskreis Elisabeth Förster-Nietzsches aufgenommen worden. Er selbst gründete den nach einem Weimarer Lokal benannten »Jungbrunnentisch«, einen kulturell ambitionierten Honoratiorentreff, dem neben ihm selbst die Schwester des Naumberger Philosophen, die Musiker Alois Obrist und Adolf Emge sowie der Architekt Bruno Eelbo angehört haben. In der »Deutschen Zeitschrift« erschien bald nach Wachlers Auftauchen an der Ilm die »Begründung und Darstellung des Planes« der »Harz-Festspiele auf dem Hexentanzplatz«, in der für den Sommer des Jahres 1903 »dramatische Spiele« angekündigt wurden.⁷⁴⁰ Diesen Aufruf hatten unter anderem der katholische Kulturreformer Richard von Kralik aus Wien,⁷⁴¹ die bekannten Protagonisten der Heimatschutzbewegung Robert Mielke aus Charlottenburg, Heinrich Sohnrey aus Steglitz und Oscar Schwindrazheim aus Hamburg unterzeichnet⁷⁴² sowie schließlich Friedrich Lienhard, der inzwischen in engem Kontakt zu Wachler stand. Auch Professor Paul Langhans aus Gotha fehlte nicht, der spätere Vorsitzende des völkischen »Deutschbundes«.⁷⁴³ Der für die national-konservative Literaturbewegung Thüringens in den kommenden Jahrzehnten bedeutsame Börries Freiherr von Münchhausen⁷⁴⁴ aus Windischleuba bei Altenburg zählte ebenfalls zu den Unterstützern des Harzer Theaterplans. Über die Hälfte der Unterzeichner hatten sich im übrigen bereits im Jahre 1900 zu einer »Erklärung deutscher Autoren und Künstler« zusammengefunden, mit der diese – in deutlicher Gegnerschaft gegen »eine geistige Abhängigkeit von fremden Vorbildern« und »soziale und dekadente Großstadt-Kunst« – ein Kunstideal propagierten, das »im heimischen Volkstum als dem natürlichen Boden aller Kunst wurzelt« und das »aus der Eigenart und Vergangenheit unserer Stämme und Landschaften Kraft und Farbe, Inhalt und Form gewinnt«.⁷⁴⁵ Diese Opposition gegen die moderne, international orientierte und organisierte Avantgarde des Naturalismus und Symbolismus umfasste deutsche und österreichische Autoren, die sich durch die gemeinsame Bewunderung für das Werk Wagners und großdeutsche Überzeugungen geeint fühlten.

Wachlers Theaterprojekt wurde schließlich als Freilichtbühne »Harzer Bergtheater« bei Thale im Harz realisiert. Für diese Ortswahl konnte man sich zwar auf Klopstocks Ideen eines Naturtheaters berufen,⁷⁴⁶ der direkte Hinweis jedoch stammte von dem Maler Hermann

Hendrich, einem begeisterten Wagnerianer, der die so genannter »Walpurgis-Halle« auf dem Hexentanzplatz am Brocken mit einem Faust-Zyklus ausgemalt hat.⁷⁴⁷ Mit seinem eigenen Weihespiel »Walpurgis«,⁷⁴⁸ dessen Musik der Nietzscheaner Peter Gast und der junge Adolf Emge gemeinsam komponiert hatten, eröffnete Wachler sein Naturtheater am 8. Juli 1903. Die Darsteller lieh er sich vom Weimarer Hoftheater aus – eine auch in den Folgejahren immer wieder geübte Praxis, wobei man zunehmend auch auf die Ensemblemitglieder anderer deutscher Bühnen zurückgriff. Neben Klassikern (Goethe, Shakespeare, Schiller, Hebbel, Kleist, Hans Sachs) spielte man in Thale Stücke heute eher unbekannterer Autoren. Zum Repertoire zählten nicht zuletzt jedoch die völkischen Weihedramen Wachlers und Ludwig Fahrenkrogs⁷⁴⁹ sowie einzelne Werke Friedrich Lienhards. Was diese drei ansonsten sehr verschiedenen Autoren verband, war ihre strikte Ablehnung avantgardistischer Kunst und ein spürbares Faible für die Germanen und deren Mythologie.⁷⁵⁰

Unzweifelhaft aber kam auch dieser Impuls für die Hinwendung zu den Germanen aus der fränkischen Provinz, denn der Weg nach Walhall führte die Deutschen damals fast automatisch über Bayreuth. Ein Huldigungsgedicht des glühenden Wagner-Adepten und Hauptes des so genannten »Bayreuther Kreises«,⁷⁵¹ Hans von Wolzogen, zum 50. Geburtstags Lienhards im Jahre 1915 bezeichnet deutlich das große zeitgenössische Vorbild für die kulturellen Regenerationsanstrengungen des Jubilars und seiner Freunde. »Bayreuth und Weimar« – so lautete nämlich der Titel des »Gelöbnis(s) zu Friedrich Lienhards Fest«⁷⁵² – galten dem leitenden Wagnerianer als unverzichtbare Richtwerte deutscher Kulturhöhe. Lienhard selbst hatte sich schon 1901 über »Deutsch-evangelische Volksschauspiele«⁷⁵³ anregend geäußert und sich dabei ebenfalls an Bayreuth sowie den Oberammergauer Passionsspielen orientiert.

Ähnlich bezog Wachler die Inspiration für sein Nationaltheater-Projekt direkt aus Wagners Bühnenweihfestspielen. Das »Harzer Bergtheater« galt seinem Gründer als »Unternehmen, welches den Zielen eines Richard Wagner nachstrebt«.⁷⁵⁴ Dort im Freilichttheater sollte das deutsche Volk bei der Betrachtung dramatisch gestalteter eigener Mythen zu sich selbst zurückfinden, also diejenige substanzielle Identität wiedererlangen, die in den Strudeln der Moderne abhanden zu kommen drohte. Dass ein anderer berühmter »Mitteldeutscher« hier ebenfalls Pate stand, ist unverkennbar, denn Friedrich Nietzsches Schrift »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«,⁷⁵⁵ ihrerseits wiederum von Bayreuth inspiriert, war aus den theatertheoretischen Diskursen des Fin de siècle und der folgenden Jahrzehnte – wie schon erwähnt – nicht wegzudenken.⁷⁵⁶ Wachler jedoch radikalisierte sowohl Wagners als

auch Nietzsches Konzeptionen. Ihm kam es vor allem darauf an, die deutsche (Theater-) Kultur von allen vorgeblich fremden Einflüssen zu reinigen:

»Schlimmster Feind schien mir die geistige Überfremdung, auch im Religiösen. Als Ziel schwebte mir eine nordische Renaissance vor, von der das Theater unter freiem Himmel nur ein Teil war; für die Volksgesamtheit suchte ich nach einem Untergrund der Bildung – in Landschaft, Brauchtum, Mythos.«⁷⁵⁷

Ein derartiges kulturelles Regenerationsprogramm offenbart sich als völkisch radikalisierte Version überkommener Ideen der »Heimatkunstabewegung«, zu deren maßgeblichen Propagandisten – neben dem Rembrandtdeutschen Julius Langbehn⁷⁵⁸ – Wachler selbst, Adolf Bartels sowie in eingeschränktem Sinne wiederum Lienhard gehört haben. Diese drei hatten sich nach mancherlei persönlichen Enttäuschungen von der Kapitale der Moderne, also Berlin, abgewandt und den Weg in die Provinz als der Heimat wahren Deutschtums angetreten. Bartels kanonisierte diese Abkehrbewegung in seiner vielgedruckten »Geschichte der deutschen Literatur«, in der er die Heimatkunst als »Gegenbewegung gegen den Internationalismus der Moderne«⁷⁵⁹ auf seinen Begriff brachte. Hinter diesem Unbehagen an der kulturellen Modernität Reichsdeutschlands standen bei allen drei Theoretikern der Heimatkunst sowie bei zahlreichen ihrer begeisterten Leser reale Erfahrungen tiefster sozialer und mentalitärer Verunsicherung. Die reale Rückständigkeit, das langsamere Tempo der Provinz, luden dazu ein, sich den Phänomenen einer beschleunigten Gesellschaft zu entziehen und die Distanz zwischen Peripherie und Zentrum zum quasi naturwüchsigen Abstand zwischen »hoher« und »niederer« Kultur zu stilisieren. Dass auch Bayreuth weit von Berlin im Provinziellen lag, schien allein schon die Garantie dafür zu sein, von den beiden Provinzzentren in Franken und Thüringen aus einen erfolgreichen kulturellen Rettungsversuch für Gesamtdeutschland starten zu können.

Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg und den Erschütterungen von Revolution und Bürgerkrieg appellierte der glühende Wagnerianer und Lienhard-Jünger Paul Bülow erneut an die »von den Edelstätten Weimar und Bayreuth ausströmende Kraft«.⁷⁶⁰

II.3.3 Die Weimarer »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend«

Der bis zu dessen Austritt 1913 maßgeblich von Adolf Bartels geprägte »Deutsche Schillerbund«,⁷⁶¹ im Jahre 1906 in Weimar begründet, wollte ebenfalls explizit »ein Bayreuth für das Schauspiel schaffen, das besonders der deutschen Jugend gewidmet sein soll.«⁷⁶² Bartels bemerkte im Jahre 1908 dazu weiter:

»Unsere deutsche Sehnsucht nach der Nationalbühne hängt mit der Sehnsucht nach dem hohen nationalen Drama in der Art der Griechen und auch nach einem deutschen Shakespeare zusammen; das Theater ist uns nicht bloß soziales (gesellschaftliches) Institut [...] es ist uns, in der tiefsten Empfindung, in der Sehnsucht wenigstens, der Ort, wo sich die höchsten Lebensprobleme, durch die dramatische Kunst gespiegelt, für uns entwickeln, uns klar werden, auf unser eigenes Leben Einfluß gewinnen. [...] Als nationales Erziehungs- und Einigungswerk vor allem erstreben die Mitglieder des deutschen Schiller-Bundes die Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend.«⁷⁶³

Bartels, der seit 1896 in Weimar lebte und zu den Bestseller-Autoren der nationalistischen Literaturkritik seiner Zeit gehörte, hatte zur Jahrhundertwende erstmals für ein Nationaltheater geworben, das er zuerst explizit als »Deutsche Dionysien« zur Diskussion stellte.⁷⁶⁴ Diese Titelformulierung offenbart erneut das unausgesprochene Vorbild: Nietzsches Tragödienschrift und die durch diese angeregte zeitgenössische Verehrung des »tanzenden Gottes«. »Eine Maiflur bei Eisenach. Plan eines deutschen Olympia«⁷⁶⁵ etwa forderte Ernst Wachler noch 1926 und griff damit eine Formulierung auf, die einst auf Bayreuth und dessen Adaptionen gemünzt gewesen war: das »deutsche Olympia«, das man sich im »Herzen deutscher Kultur« ersehnte. Ein »Wahrzeichen deutscher Art und Kunst« sollte angesichts der protestantischen »Gralsburg«⁷⁶⁶ entstehen als Ausdruck der Sehnsucht nach »ein[em] Band, das *uns alle* umschließt – die zerstückten und zerrissenen Glieder zu einer wahren Volksgemeinschaft schweiß«. ⁷⁶⁷

»Was Delphi und Olympia den Griechen waren: dieser Ort, diese Landschaft könnte für uns beides vereint bedeuten.«⁷⁶⁸

Wenn Weimars Aufgabe die »Pflege der Kunst« sei, Jenas aber »die der Wissenschaft«, so könnte Eisenach »die Pflege des Gymnastischen und Musischen« vereinen; die »Stählung des Körpers mit der Entwicklung des Geistes« paaren. Daher schwebte Wachler der Bau eines Stadions in den Bergen rings um die Wartburg vor, doch solle

»dem Wettkampf in der Gymnastik [...] der der Musen entsprechen; und hier eröffnen sich insbesondere vier Felder: das der Dichtung und der bildenden Kunst, das der Geschichte, das der Philosophie. Hier ist der Ort, um durch den Vortrag der heimischen Ballade, der Götter- und Heldensage, der vaterländischen Geschichte zu der Volksgemeinde zu sprechen. [...] Unser großes Volksepos, die Nibelungen, sollte im Mittelpunkt jeder Feier stehen.«⁷⁶⁹

Die Sage vom Sängerkrieg vor Augen stellte sich Wachler des weiteren Dichterwettbewerbe vor; bildende Künstler sollten »Ruhmes- und Ehrenmale«, gar »Tempel« und »Altäre« errichten, um den Deutschen eine Anschauung ihrer eigenen Größe zu vermitteln und dem Kult der Nation seine heiligen Orte in idyllischer Natur darzubieten. Kernstück der Anlage aber war auch hier ein Theater:

»Denken wir uns dann die Volksgenossen vereint in dem mächtigen Theater unter freiem Himmel, das Tausende faßt, empfänglich für die Sage und Geschichte des eigenen Volkes, willigen Ohrs für die ewigen Fragen des Daseins.«⁷⁷⁰

Um möglichen Kritikern dieses monumentalen heiligen Bezirks des Deutschtums zuvorzukommen, entwickelte der Theaterenthusiast außerdem folgende Idee:

»Die gesamte Schöpfung der Maiflur soll ja nicht mit einem Male entstehen, sondern nach und nach; das ganze Volk soll daran bauen, Jahrzehnte und Jahrhunderte hindurch, wie bei den Domen unseres Mittelalters: und sie soll nie fertig werden.«⁷⁷¹

Selbst wohlgesonnenen Freunde Wachlers aber schien dies Projekt vollkommen abseitig – von den zu erwartenden Kosten einmal abgesehen. Der bedeutendste Einwand kam von Hermann Nebe, dem Burgvogt der Wartburg, der die heillose Zerstörung der Landschaft um seine Burg befürchtete.⁷⁷² Mit treffenden Argumenten des Heimatschutzes also begegnete er einem Projekt, dessen Ziel die Verherrlichung der deutschen Heimat und heimatlicher Kunst gewesen wäre.

Dass theaterreformerische Vorstellungen auch die modernitätsfreundlichere Avantgarde be-seelten, ließe sich am Plan eines Nietzsche-Stadions für Weimar exemplifizieren, für das Harry Graf Kessler und Henry van de Velde unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg geworben hatten.⁷⁷³ Kesslers und van de Veldes Aktivitäten um ein neues Weimarer Theater, die im nächsten Kapitel detailliert erörtert werden, zählten bereits um 1906 zum direkten Anlass für Bartels, seine eigenen Pläne in dieser Hinsicht wieder aufzunehmen. Nach einem ersten Treffen am 16. Dezember 1905 konstituierte sich am 21. Mai 1906 unter dem Vorsitz des Weimarer Gymnasiallehrers Eduard Scheidemantel – eine beherrschende Figur des Weimarer Kulturlebens bis zu dessen Tod im Frühjahr 1945 – eine Ortsgruppe des »Bundes Heimatschutz«. Damit war der Kern des späteren »Deutschen Schillerbundes« gebildet, dem neben Bartels die Maler Hans Olde, Hans W. Schmidt und Max Thedy, die Architekten Paul Schultze-Naumburg und Bruno Eelbo sowie andere einflussreiche Vertreter der Weimarer Honoratiorenkultur angehörten. Die offizielle Gründung des »Schillerbundes« erfolgte am 30. September 1906 auf dem ersten so genannten »Nationalbühnentag« in Weimar, auf dem der Literaturwissenschaftler Adolf Stern das Grundsatzreferat hielt: »Die ästhetische Bedeutung von Nationalfestspielen für die deutsche Jugend am Weimarischen Hoftheater«.⁷⁷⁴

Bartels selbst, seit 1907 als Schriftführer des »Schillerbundes« in offizieller Mission, warb höchst engagiert für seine Bühnenidee. Es gelang ihm, so prominente Persönlichkeiten wie Ferdinand Avenarius, den Herausgeber der Rundschauzeitschrift »Der Kunstwart«, die erfolgreichen Autoren Felix Dahn und Wilhelm Raabe und schließlich auch den meistgespielten Dramatiker auf wilhelminischen Bühnen, den Wahl-Weimaraner Ernst von Wildenbruch, für seine Sache zu begeistern.⁷⁷⁵ Seinerzeit bekannte Kulturkritiker wie Paul Schulze-Berghof sekundierten.⁷⁷⁶ Noch bedeutender jedoch dürfte die positive Stellungnahme des Braun-

schweiger Oberlehrertags von 1908 gewesen sein, der sich geschlossen hinter Bartels Festspiel-Idee stellte. Damit waren die wesentlichen Multiplikatoren jeglicher nationalpädagogischer Absichten gewonnen – die Pädagogen höherer Schulen nämlich.

Allerdings dauerte es ein knappes weiteres Jahr, bis die ersten »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« mit einer Aufführung von Schillers »Wilhelm Tell« im neu erbauten Weimarer Hoftheater eröffnet werden konnten. Ein – letztendlich nicht gehaltener – Prolog aus der Feder von Bartels brachte auf den Reim, was seit etwa vier Jahren Grundlage des Engagements im »Deutschen Schillerbund« gewesen war.⁷⁷⁷ Es galt, die Aura der Klassikerstadt und deren Traditionen zu nutzen, um mit der »heil'gen Kraft des Volkstums«, einer »Wunderkraft« die in Klassen, Schichten, Individuen und Gruppen geteilte, weltanschaulich pluralisierte und politisch zerstrittene deutsche Gesellschaft ästhetisch mit sich selbst zu versöhnen:

»Ihr Söhne aller deutschen Stämme, hört! / Haltet des Deutschen Reiches heil'gen Bund! / Begraben sei die alte deutsche Schande, / Seid einig im geeinten Vaterlande!«

Im übrigen hatte Bartels im Vorfeld der Festspiele Eltern und Lehrer der Schülerinnen und Schüler eingehend beruhigt. »Sittliche Gefahren« seien in der »Mittelstadt Weimar ausgeschlossen«, »Trinkzwang« bestehe bei keiner der Veranstaltungen und außerdem würde die »Ehre junger Deutscher« ohnehin dafür sorgen, dass sich »die Jugendblüte unserer Nation« an »ihren hervorragendsten Kulturstätten« würdig zu benehmen wisse.⁷⁷⁸ Zu diesen Stätten zählten auch die Wartburg und der Naumburger Dom, zu denen man auf diesem sowie auf sämtlichen kommenden Nationalfestspielen fahren konnte.⁷⁷⁹ Der Geist von Klassenfahrten und die von Lehrern und Erwachsenen verordnete Ehrfurcht vor der deutschen Geschichte gingen also schon damals eine Verbindung ein, die manchmal bis in unsere Tage an thüringischen Sehenswürdigkeiten zu verspüren ist – wenn auch nicht geleugnet sei, dass die junge Generation selbst zuweilen mit wirklicher Ehrfurcht zu den Wallfahrtstätten ihrer Nation pilgert.

Die Bilanz jener ersten Nationalfestspiele konnte sich durchaus sehen lassen; zumindest die Lehrer waren durchweg begeistert.⁷⁸⁰ Bartels konnte befriedigt konstatieren, dass »der nationale Charakter der Festspiele« stark »zum Ausbruch« gekommen sei, »ohne dass sich jedoch jemals etwas wie der so genannte Hurra-Patriotismus breit gemacht hätte.«⁷⁸¹ Der Ausklang der Festspiele in einem Garten dicht bei Weimar, in Anblick der »Flamme des Bismarckturms«⁷⁸² verdeutlichte inszenatorisch, dass sich die Regisseure der Festdramaturgie als ideelle Reichsgründer und Erben Bismarcks verstanden, was im herrschenden nationalen Goethe-Kult bereits selbst angelegt war.⁷⁸³ Dennoch blieb eine Petition des »National-

ausschusses des Deutschen Schillerbundes« an den Reichstag um dessen finanzielle Unterstützung ohne Erfolg.⁷⁸⁴ Erfreulicher gestaltet sich hingegen der Mitgliederzuwachs im Bund, der zwischen 1908 und 1909 um 2000 auf ca. 5000 zahlende Mitglieder anwuchs.⁷⁸⁵ Trotz des Wohlwollens höchster Stellen, wie etwa des Großherzogs und gar des deutschen Kaisers, zählten chronische finanzielle Schwierigkeiten zum alltäglichen Geschäft im Schillerbund, aus dem sich dessen Mitgründer Bartels um 1910 herum langsam zurückziehen begann. Er könne »nicht ewig im Vorstände des ›Deutschen Schillerbundes‹ bleiben«, da er »noch viele wichtige andere Dinge auf der Welt zu tun« habe.⁷⁸⁶

Doch konnten die zweiten Nationalfestspiele vom 18. Juli bis 12. August 1911 noch auf Bartels' engagierte Mitarbeit rechnen; die dritten aber vom 16. Juli bis 10. August 1913 fanden ohne den immer radikaler völkisch denkenden Literaturhistoriker statt. Dieser hatte in eben diesem Jahr, am 5. Oktober 1913, in Eisenach einen »Deutschvölkischen Schriftstellertag« initiiert – einer der zahlreichen Versuche, die zersplitterte völkische Szene organisatorisch zu einen, der mit den so genannten »Deutschen Tagen« nach 1918 wieder aufgenommen wurde. Im Jahre 1920 traf man sich, eingeladen von der damals größten völkischen Dachorganisation, dem »Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund«, in Weimar, im folgenden Jahr in Detmold – dort war Bartels Ehrengast – und 1922 in Coburg, wo Hitler und seine NSDAP ihr Debüt gaben. Noch das Treffen der »Nationalsozialistischen Freiheitsbewegung Großdeutschland« im August 1924 stand in dieser Tradition, die in kleinerem Maßstab vom »Deutschbund« bis in die 30er Jahre hinein fortgesetzt wurde.⁷⁸⁷

Ähnlich wie die Bayreuther Festspiele kamen auch die Weimarer Nationalfestspiele während des Ersten Weltkriegs zum Erliegen, erst 1921 begann eine Neuauflage der alten Idee. Die detaillierte Auswertung der »Schillerbund-Mitteilungen« könnte belegen, dass auch ohne Bartels der Einfluss der Deutschnationalen und Völkischen im Vorstand des Bundes wuchs, wenn auch die Schlüsselpositionen in der Hand eher konservativer Weimarer Honoratioren verblieben. Seit 1923 wurden die Festspiele umstrukturiert und rückten organisatorisch und terminlich in die Nähe anderer Festwochen, so des seit 1925 gefeierten Zyklus »Ostern in Weimar«, einer gemäßigt kulturkonservativen Veranstaltung.⁷⁸⁸ Doch zeigt der im offiziellen Festspielführer der »Deutschen Festspiele« von 1926 angeschlagene Ton, dass der politische Klimawechsel in Thüringen insgesamt auf den kulturellen Sektor deutlich durchschlug, denn im Namen Friedrich Lienhards und Siegfried Wagners versammelte sich damals bedeutende Protagonisten des kulturellen Antirepublikanismus zu diesem Anlass im Schatten der Klassiker. Im Goethejahr 1932 schließlich schrumpften die ehemals eigenständigen National-

festspiele zu einem unter anderen Punkten im Rahmenprogramm der republikanischen »Reichs-Goethefeier« zusammen.

Erst der ehemalige Weimarer Schüler Baldur von Schirach erinnerte sich 1937 an die alten Festspiele, die er nun als »Weimarfestspiele der deutschen Jugend« im strikt nationalsozialistischen Gewande wieder auferstehen ließ.⁷⁸⁹ Damit waren die Festspiele zur Reichssache und integraler Bestandteil der Jugenderziehung des »Dritten Reiches« geworden. Auch unter den Auspizien des »totalen Krieges« traf sich die formierte deutsche Jugend weiterhin am klassischen Ort; wie zuletzt zum Jugendtreffen »Weimar-Florenz« der beiden Achsenmächte im Jahre 1942. Noch im letzten Kriegsjahr fanden – allerdings ohne die Beteiligung des Schillerbundes – »Weimar-Wochen der Hitler-Jugend« statt.

Ab 1961 traf sich die nunmehr »Freie Deutsche Jugend« zu ihren Weimartagen, im anderen Geist zwar, doch erstaunlicherweise vor fast unverändertem Spielplan.⁷⁹⁰

II.3.4 Parallelaktionen – Theaterreformideen der Avantgarde

Die Hartnäckigkeit und verbale Radikalität, mit der konservative, deutschnationale und völkische Kreise ihre Ideen einer grundlegenden Reform des deutschen Theaterbetriebs verfochten und die Emphase, mit der sie dabei auf Weimar als optimalen Standort verwiesen, hat – neben der notorischen Aggressivität völkischer Kulturdiskurse – vor allem zwei speziellere Gründe.

Zum einen hatten auch die Verfechter des modernen, avantgardistischen Theaters und einzelne Protagonisten der europäischen Avantgarde Nietzsches Ruf nach einem neuen Mythos auf dem Theater vernommen und gehörten überdies zu den Bewunderern auch des Bayreuther Experiments. Peter Behrens etwa, der damals wohl einflussreichste Vertreter der stilkünstlerischen Avantgarde, veröffentlichte 1900 im Leipziger Verlag von Eugen Diederichs sein Manifest »Feste des Lebens und der Kunst«,⁷⁹¹ das er der Künstlerkolonie auf der Darmstädter Mathildenhöhe zueignete. Im Ton dem »Zarathustra« nachempfunden, in der Sache der »Geburt der Tragödie« verpflichtet, erlangte dies Manifest schnell Bedeutung, auch über den unmittelbaren Wirkungskreis von Behrens in Darmstadt hinaus.

In München proklamierte Georg Fuchs kurz darauf eine andere Spielart des Reformtheaters,⁷⁹² wobei er neben Nietzsche vor allem auf Goethe rekurrierte und auch – zumindest anfänglich – einzelnen Ideen des George-Kreises verpflichtet war. Die ersten Verwirklichungen seiner, später ins völkisch-religiöse tendierenden Theaterkonzepte, hatte Fuchs wiederum in

Darmstadt gemeinsam mit Behrens versucht. Im Jahre 1911 gründete er in Berlin die »Deutsche Volksfestspiel-Gesellschaft«, die bis 1915 für die Einrichtung vaterländischer Volksschauspiele eintrat.⁷⁹³

Edward Gordon Craig, Adolphe Appia und Emil Jacques Dalcroze sind als populäre und seinerzeit vieldiskutierten Gewährsleute einer der Moderne verbundenen Theaterreformbewegung zu nennen.⁷⁹⁴ Die zeitgleich mit der avantgardistischen Bühnenreform einsetzende Diskussion um den Tanz als kulturellem Ausdruck wäre ein eigenes Thema.⁷⁹⁵

Doch die Herausforderung für die Weimarer Theaterreformer konservativen oder gar deutschnationalen Zuschnitts lag nicht allein in den kulturellen Metropolen wie Berlin oder München, in Bayreuth oder Darmstadt, sondern unmittelbar vor der eigenen Haustür. Im März 1904 erschien anonym, unter Rückbezug auf die bereits an gleicher Stelle veröffentlichten Pläne für einen »Thüringer Theaterbund«, in den »Wartburgstimmen« ein lapidar betitelter Aufsatz »Neu-Weimar«. Darin heißt es:

»In Weimar bemühen sich drei Personen, ein deutsches Nationaltheater zu errichten und zwar Professor van de Velde, die Schauspielerin Fräulein Dumont und ein Herr Lindemann. Das also soll das Ende vom Lied sein? [...] Man beachte doch nur: Ein ausländischer Maler – und Herr van de Velde ist ganz Ausländer – und eine Schauspielerin gründen das große deutsche Nationaltheater. [...] Natürlich, besonders die Schauspielerin wird ja diesen geheimnisvollen Stimmen unseres Volkes ganz besonders feines Vernehmen in ihrer Berliner Kunstlaufbahn entgegengebracht haben!!! Natürlich, so etwas erlebt sich sicherlich ja viel intensiver und klarer, wenn man objektiv von jenseits der Grenze oder vom Berliner Tiergartenwinkel aus auf das Sehnen des deutschen Volkes zu lauschen Gelegenheit hatte!«⁷⁹⁶

Auch wenn der Autor dieses Artikels behauptete, er bekämpfe »nicht Personen, sondern die Sache«, so ist doch unbestreitbar derjenige Ton des provinziellen, fremdenfeindlichen und antiurbanen Ressentiments zu hören, der etwa zwei Jahre später auch das Ende des »neuen Weimar« unter Harry Graf Kessler und van de Velde begleiten bzw. erst herbeiführen sollte.

In die Auseinandersetzungen um das Weimarer Theater schaltete sich auch Ernst von Wildenbruch ein, der kurz darauf zum enthusiastischen Fürsprecher der Bartels'schen Konzepte werden sollte. Die rhetorische Frage »Brauchen wir ein Baireuth [sic!] des Schauspiels« beantwortete der angesehene Dramatiker – unausgesprochen mit Blick auf Van de Veldes Pläne – abschlägig, zumal »das, was Weimar traditionell für uns bedeutet, [...] mit modernen Theatergründungen nicht das mindeste gemein« hat. Seine weiteren Angriffe – das musste jedem Leser klar sein – richteten sich in beleidigender Form gegen die Anhänger des »neuen Weimar« und deren Theater-Ambitionen.

»Drei oder vier Nullen tun sich zusammen, und weil sie sich zusammentun, bilden sie sich ein, sie wären eine Eins geworden! [...] An drei oder vier Mittelmäßigkeiten hängt sich ein Dunstschweif von anderen Mittelmäßigkeiten an, und ehe man sich's versieht, ist eine Clique, eine Partei, ist das fertig, was jedes individuelle Kunstschaffen lähmt und verpestet. [...] Als Beginn einer Wandlung zum Guten betrachte ich die Bewegung, die in Deutschland unter dem

Namen ›Heimatkunst‹ eine Wiedereinkkehr unserer dramatischen Produktion bei den Grundelementen unserer Poesie, bei der nicht von Sensationen überheizten, wohl aber von tiefen Empfindungen bewegten Volksseele anstrebt.«⁷⁹⁷

Auch wenn die Polemik gegen jede Form der Cliquenbildung im Kunstbetrieb zum allgemeinen Grundbestand kulturkritischer Deutungsmuster des Fin de siècle gehört, wird man genauer fragen müssen, was denn der Stein des Anstoßes für die konservativen Retter der deutschen Kultur in Weimar selbst gewesen ist?

Zum Gesamtkonzept eines »neuen Weimar«, wie es von Harry Graf Kessler und Henry van de Velde ab 1903 in der Residenzstadt an der Ilm verwirklicht werden sollte,⁷⁹⁸ gehörten von Anbeginn an bestimmte Vorstellungen einer Reform des Theaters. Das lag erstens einmal an der persönlichen Theaterbegeisterung des Mäzens und Kulturpolitikers Kessler, der seit seiner Kindheit dem Theater und dem Tanz enthusiastisch verbunden war.⁷⁹⁹ Seine Freundschaft mit Hugo von Hofmannsthal sowie dem englischen Regisseur und Bühnenbildner Edward Gordon Craig verstärkten diese Neigung ebenso wie seine persönlichen Kontakte zu Berliner und Pariser Theaterkreisen. Kesslers Versuch, Craig mit Otto Brahm, dem Direktor der Berliner »Freien Bühne«, in fruchtbaren Kontakt zu setzen, scheiterte jedoch. Was blieb war die Faszination für die Dramatik Hofmannsthals, Henrik Ibsens und die Craig, van de Velde und Kessler gemeinsame Bewunderung der antiken Tragödie, die man allerdings auf Nietzsches Weise zu sehen gewohnt war.

Im Herbst 1903 – Kessler lebte gerade ein Jahr in Weimar – gastierte eine der damals bedeutendsten Schauspielerinnen des modernen Theaters, die Tragödin Louise Dumont, mit einem Ibsen-Zyklus im Hoftheater. Dumont hatte selbst schon länger den Plan, entsprechend Wagners Vorbild, ein Bayreuth des Schauspiels zu schaffen – ein Projekt, mit dem sie bei dem ähnlich interessierten Kessler sofort offene Türen einrannte. Die Schauspielerin, deren Impresario und späterer Lebensgefährte Gustav Lindemann, und Kessler gingen nunmehr daran, die Idee eines modernen »Mustertheaters« in der Öffentlichkeit sowie den informellen Kreisen des Hofes publik zu machen. Die »Weimarerische Zeitung« berichtete ausführlich über diese Pläne und die sofort einsetzende große Resonanz der überregionalen Presse. Henry van de Velde ging, inspiriert durch Kessler, daran, einen Theaterneubau zu konzipieren, der an der repräsentativen Ausfallstraße der Stadt (Belvederer-Allee) hätte stehen sollen. Die ersten Skizzen zu diesem Theaterneubau verfertigte van de Velde nicht zufällig nach seiner ausgedehnten Griechenlandreise im Frühjahr 1903. Der Umbau des Nietzsche-Archivs, den ein zeitgenössischer Kritiker in vielen Punkten zutreffend als innenarchitektonische Umsetzung zentraler Kunstideen Nietzsches interpretiert hat,⁸⁰⁰ lag gerade hinter dem Architekten; die

grundlegende Umgestaltung der Weimarer Kunsthochschule stand kurz bevor.⁸⁰¹ In diesem Kontext also trug sich van de Velde mit den ersten Ideen für das Dumont-Theater, dessen später Nachklang in seinem Bau des Werkbund-Theaters (Köln 1914) zu sehen ist.⁸⁰²

Das Weimarer Projekt entwickelte sich schnell zur ersten wichtigen Niederlage Kesslers und seiner Gefährten im Kampf um die Deutungsmacht des Weimarer Erbes. Der amtierende Generalintendant Hippolyt von Vignau lancierte denunziatorische Berichte über Kessler und dessen Freunde in die Lokalzeitung, denn er trug sich selbst mit Neubauplänen für das Weimarer Theater. Der preußische Gesandte von Müller, von Anfang an ein strikter Gegner des »neuen Weimar«, machte gegenüber seinem höchsten Dienstherrn in Berlin Stimmung gegen das Kessler-Dumont-Projekt. Von Wildenbruchs öffentlicher Parteinahme gegen die Anhänger eines »Baireuth des Schauspiels« war bereits die Rede. Kurzum: es blieb beim Plan Kesslers, der in der konservativen Mehrheitskultur Weimars keine Fürsprecher fand.

Louise Dumont verwirklicht ihren Traum eines eigenen Theaters kurz darauf in Düsseldorf, wobei sie dort an die Musterbühne Karl Immermanns anknüpfte. Ihr Repertoire richtete sich an klassischen Maßstäben – Shakespeare, Goethe, Schiller – sowie am Expressionismus aus. Liest man die theatertheoretischen Verlautbarungen Dumonts, so wird deutlich, warum sie sich gerade Weimar als Ort und Kessler als Partner ausgesucht sowie zwangsläufig die konservativen Gralshüter des klassischen Erbes als Gegner zugezogen hatte. Denn auch ihre Vorstellungen von der Rolle des Dichters als Propheten und des Schauspielers als eines Dieners im »Tempel der Kunst«,⁸⁰³ speiste sich aus der Faszination für Nietzsche und einer radikal überhöhten Auffassung der deutschen Klassik als Muster ohne Beispiel – eine Einstellung, die sie mit Kessler und van de Velde teilte. Gerade ihre kunstreligiöse Attitüde sowie die Intention, durch ein Schauspiel als Gesamtkunstwerk von Weimar aus rettende Kulturimpulse für ganz Deutschland auszusenden, brachte Dumont zwangsläufig in Konkurrenz zu denjenigen, die dasselbe – wenn auch in anderer ästhetischer Form – am gleichen Ort auf ihre Weise auf den Weg zu bringen suchten. Die Verbindung von kunstreligiösen Einstellungen, wilhelminismuskritischen Attitüden und geistesaristokratischen Selbstdeutungsmustern, die Dumonts und Kesslers Denken und Handeln gleichermaßen auszeichneten, mussten mit verwandten Einstellungen kollidieren, die die existierende Gesellschaft ihrerseits reformieren wollten, allerdings ohne sich der neuen Ästhetik der europäischen Avantgarde zu öffnen. Letztlich also handelt es sich bei dem Konflikt zwischen Harry Graf Kessler, Louise Dumont, Henry van de Velde sowie der im Hintergrund wirkenden Elisabeth Förster-Nietzsche und deren konservativen Gegnern um kulturelle Hegemoniekämpfe, die letztere für sich entscheiden konnten.

II.3.5 Nachklänge – ein Ausblick

Mit dem Scheitern des Dumont'schen Theaterprojekts, der Entwicklung der »Nationalfestspiele« und der des »Harzer Berghtheaters« ist die Geschichte einzelner Theaterprojekte, die in Weimar ihren Standort fanden oder von dort ausgingen, weder vollständig geschildert noch zuende erzählt.

Wie schon erwähnt, gehört der Plan eines »Nietzsche-Stadions«, den Kessler und van de Velde zwischen 1911 und 1913 favorisierten, in den gleichen Kontext. Ebenso ist an die »Deutschen Festspiele« von 1926 oder den schon mehrfach Zyklus »Ostern in Weimar« zu erinnern. In Blättern wie der nationalprotestantischen Rundschauzeitschrift »Der Türmer« oder in Richard Elsners »Das Deutsche Drama« (ab 1920) tauchten überdies regelmäßig Artikel über die nationale Bedeutung eines rein »deutschen« Spielplans oder die kulturell bedeutende Rolle von volkstümlichen Freilichttheatern auf. Manches davon endete – und versandete – ab 1933 in der kurzlebigen so genannten »Thing-Bewegung« der Nationalsozialisten.⁸⁰⁴

Ein ganz anderes, konkretes Projekt jedoch ist in gewisser Hinsicht als letzte Erfüllung des alten Traums von Ernst Wachler zu begreifen, zu Füßen der Wartburg eine Nationalbühne zu errichten. Dort sollten Deutschtum (symbolisiert durch die Wartburg, die sprichwörtlich »deutsche aller deutschen Burgen«) und Antike (in Form dionysisch inspirierter Weihe-spiele) letztgültig verschmolzen werden zu einem künstlerischen Ausdruck für die Nation. Es war der aus dem Redaktionsstab des »Türmer« unter Lienhard stammende Publizist Karl August Walther, der im Goethejahr 1932 zur nationalen Sammlung blies und ein »Ehrenmal für die gefallenen Dichter Deutschlands« als Freilichtbühne zu Füßen der Wartburg forderte. Unterstützt vom Erbprinzen Heinrich XIV. Reuß aus Gera gelang die Grundsteinlegung für die »Wartburg-Waldbühne« noch im selben Jahr. Bedeutend mächtigere Fürsprecher aber fand Walther – seit längerem ein glühender Nationalsozialist – in Alfred Rosenberg und Walther Stang, den Exponenten der NS-Theaterorganisation »Deutsche Bühne«, die aus der »NS-Kulturgemeinde« hervorgegangen war. Deren Verbandszeitschrift »Bausteine zum deutschen Nationaltheater« ließ bereits im Titel anklingen, in welcher – nun freilich radikal im Sinne des Nationalsozialismus politisierten – Kulturtradition man sich verstand. Rosenbergs Grundsatzreferat auf der ersten Eisenacher Reichstagung der »NS-Kulturgemeinde« im Juni 1934 unterstrich, dass sich die unter anderen Umständen bereits um 1900 von vielen geteilte Sehnsucht »Deutsche Kultur als Garant deutscher Einheit« nun im Geist des »Dritten

Reiches« vollendet habe. Dieser Gang der deutschen (Theater-) Geschichte war nicht zwangsläufig, doch begannen manche dieser Wege konsequent auch in Weimar.

Die im Kontext der Theaterreformdebatten präsenten Diskurse über ein genuin »deutsches« Theater sowie der entsprechende Kampf gegen manche »undeutschen« Einflüsse auf den Bühnen der Nation bedienten sich oftmals eines Vokabulars, das an Drastik kaum zu überbieten war. Die von Konservativen, Deutschnationalen und Völkischen mit regelrechtem Hass verfolgten »entarteten« Stücke und Stoffe nichtdeutscher oder »nurmoderner« Autoren galten manchem Theaterkritiker als »Schmutz«. Damit sind solche um die »Sauberkeit« der deutschen Theaterbühnen bemühten Diskurse Teil einer größeren und älteren »Schmutz- und Schund-Debatte, die sich in Deutschland zuerst am Impressionismus entzündet hat.

II.4 »Kotkunst«, »Schmutz«, »Schund«. Sauberkeitsphantasien in der Kunstkritik

Am 5. Mai 1921 schrieb ein »deutscher Dichter« an den völkischen Literaturpapst Adolf Bartels in Weimar einen Brief, den dieser mit einem kurzen Kommentar versehen in seiner Zeitschrift »Deutsches Schrifttum« veröffentlichte.

»Hochverehrter Herr Professor! Seit drei Tagen bin ich gezwungen, mir ununterbrochen die Hände zu waschen, da mir durch irgend einen böartigen Zufall unter anderem auch dies nicht erspart blieb, daß ich eines der schmutzigsten Sudelwerke dieses Jahrhunderts noch kennen lernen mußte, das der von Ihnen so häufig aufgerufene ›Deutsche Geist‹ erzeugt hat: Adolf Bartels, Deutsche Literaturgeschichte, Abteilung ›Die Jüngsten‹. [...] Sich mit Ihnen allerdings auch nur auf einige Minuten befassen: das heißt automatisch sozusagen zum Latrinenauskehrer werden und in eine Kloake absteigen. Denn Sie gehören zweifellos zum Stamme derer, denen zwischen ihren unsauberen Fingern nicht nur alles zerrinnt, sondern sofort zum Dreck wird oder zu Jauche.«⁸⁰⁵

Die Ausfälle gegen Bartels steigern sich im folgenden, er wird als Schwein vorgeführt, als »fett, träg, blutleer, gehirnschwach«, als »stupider und lüderlicher Hakenkreuz-Halunke«:

»Sie sind eine kastrierte Abart, ein Degenerations-Phänomen von Ratte: Spülicht Ihre Quelle; sammeln Sie fortan in Abfallgruben; eine Kehrrichttonne ist's, worin Sie hausen.«⁸⁰⁶

Einem fiktiven Bartels-Denkmal gibt der Briefschreiber die Inschrift:

»Adolfes Bartelsius Praeceptor Excrementator artis et literarum Germaniae eiusque discipuli. Destructor et compromittator patriae. Mixtura ex urina et faecibus. Orate cives, ne resurgat et pestilencia quasi terram maremque devoret.«

Die rhetorische Figur, den geschmähten völkischen Vordenker mit menschlichen Ausscheidungen zu assoziieren, findet sich auch am Ende des Schreibens:

»Nun habe ich Sie verdaut. Ich atme auf, Ich darf frohlocken. Ich will Magen und Därme preisen. O, ich fühle es jetzt deutlich: Ich habe Sie jetzt schon im A..., nun kann ich endlich Sie sch... in den Dreck. Mit vollkommener Hochachtung (gez.) Johannes R. Becher«⁸⁰⁷

Becher, dessen unverstellte Aggressivität an kaum einer Stelle ironisch gebrochen ist, evozierte mit diesen Zeilen ein ideologisches Syndrom, das eigentlich Bartels selbst oder anderen völkisch-nationalen Wächtern der deutschen Literatur schneller zu Hand hätte sein müssen. Ungeliebte Literatur oder Kunst und deren Produzenten als »Dreck«, als Fäulnisprodukt oder gar als Fäkalie zu bezeichnen, gehörte nämlich zum Vokabular radikal modernitätskritischer Weltanschauungspropheten und Publizisten, die seit der Reichsgründungsära versuchten, sich des Ansturms der Avantgarden mit gleichsam geisteshygienischen Mitteln zu erwehren. In »reinlicher Scheidung«⁸⁰⁸ von als unreinlich geltenden geistig-literarischen »Ausscheidungen« sah man das künftige Heil des deutschen Volkes garantiert, dessen Krankheit an der Moderne

nach ärztlicher Hilfe, nach kultureller Gesundung – oder nach dem Kammerjäger – förmlich schrie.

Bereits im Kaiserreich überlagerten und berührten sich kulturkritische, kunsttheoretische, im engeren Sinne politische und eben ursprünglich naturwissenschaftliche Diskurse sehr eng und es wurde ausufernd über die Krankheit der Zeit, einzelne ihrer Symptome, die Ursachen dieses Leidens und natürlich auch die Krankheitserreger – vor allem aber die gebotene Therapie – gestritten und gemutmaßt: »Wie es nun mit unserer Zeit in Hinsicht auf Gesund- und Kranksein steht, wer wäre Arzt genug, das zu wissen«, ⁸⁰⁹ schrieb Friedrich Nietzsche in seiner dritten »Unzeitgemäßen Betrachtung« (»Schopenhauer als Erzieher«) aus dem Jahre 1874, und dies war nichts weniger als Koketterie, denn gerade Nietzsche hatte sich als Diagnostiker seiner Epoche hervorgetan und seinen Werken, zumal den »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, ließen sich zahlreiche Textbelege auch für unseren Zusammenhang entnehmen. Der Medizinhistoriker Heinrich Schipperges hat darauf hingewiesen, dass sich in Nietzsches Bibliothek weit mehr medizinische und naturwissenschaftliche Werke befunden hätten als philosophische Klassiker. Er erinnerte außerdem an des jungen Nietzsches Plan, Arzt werden zu wollen und dessen Bedauern darüber, dann doch nur Philologe geworden zu sein. Und Schipperges wies schließlich auf einen Veröffentlichungsplan des Philosophen hin, der den Titel hätte tragen sollen: »Der letzte Philosoph« oder aber »Der Arzt der Kultur«. Schließlich wurde daraus: »Der Philosoph als Arzt der Kultur« – eine Rolle, die nicht nur Nietzsche selbst, sondern auch andere Kulturkritiker seiner Zeit einzunehmen bereit waren. ⁸¹⁰

II.4.1 »Organisches« Denken

Wer sich ein intaktes Staatswesen und eine funktionierende Gesellschaft, vor allem aber deren Hochkultur, nur in Bildern organischen Lebens vorstellen konnte, der musste jede Form der Störung mit Chiffren von »Krankheit«, »Zersetzung«, »Fäulnis« und Tod beschreiben. Dass eine bestimmte medizinisch-biologische Terminologie, kulturkritisches Rasonieren und politisches Sprechen so zueinander finden konnten, wurde erleichtert durch eine begriffsgeschichtliche Tradition, die hier nur kurz angesprochen nicht jedoch weiter ausgeführt werden kann. Von besonderer Bedeutung sind hier die Begriffe »Organismus« und »Krise«. Der eine stammt aus dem Feld der Naturbeobachtung und wurde bereits seit der Antike immer wieder auch auf politische Gemeinwesen, auf die Polis, die res publica oder die Stadtgemeinde

übertragen. Auch die Staatsphilosophie des Mittelalters und die Neuzeit tat dies, und später wehrte sich die romantische Staatslehre mit dem Organismus-Modell gegen die ihrer Meinung nach mechanistische Staatsidee der französischen Aufklärung. Seit der Romantik wurden auch das »Volk« und die »Nation« zunehmend organologisch gedacht.⁸¹¹

Während der Organismus-Begriff die Vorstellung von Wachsen, Blüte und Verwelken, von der Analogie menschlicher Lebensalter mit historischen Epochen und folglich den gesamten Vorstellungskomplex politisch-sozialer Krankheit nach sich zieht, stammt der Krisenbegriff selbst direkt aus der Medizin. Die Krise einer Krankheit ist bekanntlich der Moment der Entscheidung mit offenem Ende: Genesung oder Tod. Auch ein derartiges Denkmodell wurde noch in der Antike in den Bereich des Politischen übertragen. Dass für die hier zur Debatte stehende Epoche noch mehr hinzukommen musste, nämlich die sprunghafte Evolution der medizinischen Wissenschaft, ein breites Eindringen medizinischen und hygienischen Wissens in die Alltagskultur und ins Allgemeinwissen sowie der Siegeszug des Sozialdarwinismus und der Rassenkunde gerade im Bewusstsein zahlreicher Gebildeter, soll später noch genauer betrachtet werden.

So weit auch organologische Vorstellungen in der abendländischen Geistesgeschichte zurückzuverfolgen wären⁸¹² – das reale Elend der neuen Großstädte, die bis in unser Jahrhundert hinein oftmals katastrophalen hygienischen Zustände in den Massenwohnquartieren sowie zeitgeisttypische (sozial-) darwinistische und degenerationstheoretische Diskurse verliehen den Reden über »Schmutz« und »Fäulnis«, »Krankheit« und »Zersetzung« eine annähernd realitätsadäquate Bedeutungsdimension. Die soziale Angst vor dem Aufstieg neuer Gesellschaftsschichten, einzelne schockartige Erfahrungen im Getriebe der Städte, reale wie eingebildete Statusverluste gerade von Bildungsbürgern sowie die beunruhigenden Verschiebungen im Verhältnis der Geschlechter und im Umgang mit der Sexualität – all dies ließ ein zumeist ausschließlich von Männern artikuliertes Angstsyndrom entstehen, das sich am deutlichsten im Reden über die neue Kunst der Moderne entlud. Denn die Kunst der jeweiligen Avantgarde galt ihren konservativen und völkischen Verächtern nicht nur als »Ausdruck« der katastrophischen Moderne, sondern vielmehr als eine der »Ursachen« für den degenerativen Verfall bürgerlicher Kunst und Kultur und damit des vielbeklagten deutschen Niedergangs überhaupt.

Die Schuldigen für diesen Verfall waren schnell ausgemacht: wenn man nicht gleich eine ganze Klasse, das Proletariat, verantwortlich machte, galten angeblich entwurzelte Intellektuelle, emanzipierte Frauen oder Juden als Krankheitserreger, als Keime des Niedergangs, mithin als Bedrohung für den Volkskörper, derer man sich mit drastischen Gegenmitteln zu

erwehren begann. Antifeminismus, Antisemitismus und Antiintellektualismus gingen eine ideologisch-mentalitäre Melange ein, bei der nicht immer zu entscheiden ist, welches der Motive bei der Angstabwehr der Moderne überwiegt.

Ein verbreiteter Text-Ort für medizinisch-politische Argumentationsmuster waren die allgemein als »weltanschauliches Schrifttum« zu bezeichnende Literaturgattungen; primär der kulturkritische Essay, entsprechende Zeitungsartikel, umfangreiche Grundlagenwerke wie etwa Julius Langbehn's »Rembrandt als Erzieher«, Houston Stewart Chamberlain's »Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts« oder später Oswald Spengler's »Der Untergang des Abendlandes« und der belletristische Weltanschauungsroman.

Der Begriff »Weltanschauung« selbst ist älter als das Kaiserreich und wird als philosophischer Terminus 1790 erstmals bei Kant verwendet, in der »Kritik der Urteilskraft«. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist das Wort noch ein Synonym für »Weltbild« im Verständnis der konkreten Anschauung der Welt; diese synonyme Verwendung tritt erst Mitte des 19. Jahrhunderts in den Hintergrund. Der Terminus »Weltanschauung« erhält in der Folgezeit manche ideologische Aufladung. Bei Paul de Lagarde etwa, einem kaiserzeitlichen Propheten des Nationalismus, ersetzt er den Terminus, vor allem aber die funktionale Stelle der Religion. Der Begriff wird bis zur Jahrhundertwende weiter politisiert und schließlich auch für die politische Gesinnung von Individuen und Gruppen verwendet und nicht mehr ausschließlich auf den Bereich von Philosophie und Religion begrenzt. Jüngere germanistische Arbeiten über den Naturalismus haben gezeigt, dass auch dieser – aufgefasst als komplettes Deutungsmuster mit darwinistischen Ideen, monistischen Denkfiguren und mancherlei Partikeln aus esoterisch-okkulten Gedankengebäuden – um 1900 als Weltanschauung verstanden werden kann.⁸¹³

Konstitutives Element der damals zeitgenössischen Weltanschauung und deren beabsichtigte Funktion ist der synthetisierende Charakter einer einheitlichen Weltsicht, in der der Pluralismus wie die Konkurrenz religiöser, philosophischer, wissenschaftlicher, ästhetischer und politischer Weltdeutungsmuster überwunden scheint bzw. überwunden werden soll. Dies klingt sehr deutlich heraus in der Einleitung zu einem bedeutenden Grundlagenwerk deutscher Weltanschauung, dem 1911 erschienenen Band »Weltanschauung, Philosophie und Religion in Darstellungen«, bei dem die erste Garnitur damaliger Philosophen, Theologen und Pädagogen, daneben jedoch auch akademische Außenseiter wie Georg Simmel und populäre Weltanschauungsdenker wie Bruno Wille und Arthur Bonus beteiligt waren. Dort heißt es einleitend:

»Wir leben alle in dem Bewußtsein, daß die Bausteine, welche die wissenschaftlichen Forscher herbeischaffen, in einen einheitlichen Gesamtplan der Wirklichkeit hineingehören, in welchem auch die Wertordnung unseres Lebens, unsere letzten Ziele, unser letztes Sein, verfestigt sind. [der Text nennt dieses Bewusstsein im folgenden ein »metaphysisch-religiöses Bedürfnis« und fährt dann fort...:] Hat die wesentliche Aufgabe des 19. Jahrhunderts in der Erweiterung und Bereicherung der Erfahrung durch die positive Forschung gelegen, so entsteht eben auf der Grundlage ihrer Art für uns aufs neue das alte Problem, ein abschließendes Bild der Welt und des Lebens zu gewinnen.«

Ob man so weit gehen sollte wie Arnim Mohler, der parallel zur Konjunktur der Weltanschauungen einen neuen Schriftsteller-Typ entstehen sieht, eine Art »Dichter-Denker«, dessen Sprache Begriffs- wie Bildersprache zugleich sei, wage ich zu bezweifeln.⁸¹⁴ Wenn man auch solche Schriftsteller-Typen im Wilhelminismus finden wird, so gilt es dennoch zu betonen, dass neben philosophischen Autodidakten wie Julius Langbehn, Dichtern wie Wilhelm Bölsche, Journalisten wie Max Nordau und unbekannteren Dilettanten oftmals auch wissenschaftlich ausgewiesene und etablierte Hochschullehrer »Weltanschauung« im hier skizzierten Sinne produziert haben. So war der bereits erwähnte Paul de Lagarde, dessen »Deutsche Schriften« erstmals und danach mehrfach während der 1870er/1880er Jahren erschienen sind, in der Wirkung zwar ein populärer Weltanschauungsprophet, von Haus jedoch ein damals anerkannter Orientalist. Gerade in unserem Zusammenhang ist jedoch auf zwei andere berühmte und in ihrer Wirkung bedeutsame Autoren zu verweisen: auf die monistischen Werke des Jenaer Zoologen Ernst Haeckel (der als Zoologe ebenso bedeutend war, wie als Naturphilosoph naiv) vor allem mit seinen »Welträtseln« (erstmalig 1899) Furore machte.⁸¹⁵ Fast ebenso einflussreich dürfte der Jenaer Philosoph Rudolf Eucken gewesen sein mit seinen lebensphilosophischen Konzepten, dargelegt etwa in der vielfach aufgelegten Schrift »Der Sinn und Wert des Lebens« (1911).

Die in solchen und zahllosen anderen ähnlichen Texten formulierte Hoffnung auf eine einheitliche Weltanschauung, das Bedürfnis nach der Synthese ansonsten hoch spezialisierter Wissenschaften und der Versuch der Reintegration von Religion, Kunst und Wissenschaft waren Motive und Ursachen für die Durchmischung der Diskurse, einer Durchmischung, der sich auch die Nähe politischen, medizinischen und biologischen Vokabulars verdankt. Die argumentative Rückführung politisch-sozialer Krisenphänomene auf einige wenige grundlegende gesellschaftliche Krankheitsursachen hatte darüber hinaus die Funktion der Komplexitätsreduktion angesichts eines explosionsartig gewachsenen Wissens und entsprechend gewachsener Problemzusammenhänge. Nicht zuletzt aber waren auch traditionelle Geisteswissenschaftler fasziniert vom öffentlichen Renommee der Biologie und Medizin, deren aktuellen Forschungen man die Heilung bis dahin gefährlicher Krankheiten und die Ver-

besserung hygienischer Zustände, also der Lebensbedingungen einer Massengesellschaft, verdankte. Und eben dies Renommee ließ manchen Kulturkritiker bevorzugt zu medizinischen Vergleichen bei der Beschreibung seiner Zeit greifen.

Mit dem gewachsenen Gesundheitsbewusstsein und der zunehmenden Kenntnis von Mikroorganismen, Bakterien und medizinischer Vorgänge stieg aber auch die Angst vor der Krankheit, vor Ansteckung und Seuchen, wobei nicht zu vergessen ist, dass noch Ende des 19. Jahrhunderts wichtige europäische Großstädte von Typhus-, Cholera-, Ruhr- und Grippeepidemien mit Tausenden von Todesopfern heimgesucht worden sind. Reale Ängste vor Ansteckung und Krankheit verbanden sich mit allgemeineren Verunsicherungen durch den rasanten gesellschaftlichen Wandel zu Bedrohungsszenarien, die ihre Bildwelt den Beschreibungsdiskursen medizinischer und sozialer Devianz entlehnten. Der medizinische Fortschritt und die Erfassung immer größerer Lebensbereiche durch hygienische Maßnahmen ließ auch die menschliche Sexualität in bisher unbekanntem Ausmaß zu einem öffentlichen Thema werden. Zugleich änderten sich die sexuellen Gewohnheiten großer Bevölkerungskreise drastisch, wobei es hier aus ökonomischen Gründen zu massenhaften Formen sexueller Verelendung kam. Vom damaligen Umfang etwa der öffentlichen Prostitution in den neuen Großstädten macht man sich wohl kaum einen Begriff, und die sexual-hygienischen und menschlichen Folgekosten des vielbeschriebenen Wohnungselends der Unterschichten waren ein Dauerthema sozialreformerischer Debatten. Ein weiterer Gesichtspunkt sei erwähnt: jahrzehntelang blieb die Therapie von Geschlechtskrankheiten hinter den vielfältigen Möglichkeiten der Ansteckung weit zurück. Das zeitgenössische Reden von den Gefahren der »Syphilisation«, also der Zivilisation, hatte somit durchaus einen realen und sehr bedrohlichen Hintergrund.

Die Wirkung Darwins, diejenige Haeckels und die Rezeption Arthur Comte de Gobineaus in Deutschland gehören zu den bisher am besten erforschten Komplexen.⁸¹⁶ Daher sollen an dieser Stelle nur einige allgemeine Hinweise zu bestimmten Diskursen und Argumentationsfiguren des Darwinismus genügen, bei denen es allerdings weniger um die Frage geht, ob und wie Darwin verfälscht rezipiert wurde oder wo etwa Ernst Haeckel das Werk des Engländers bewusst missverstanden hat. Ebenfalls zu ignorieren sind die manifesten intellektuellen und methodischen Niveauunterschiede einzelner Rassentheorien, Rassetheoretiker und der entsprechenden rassenhygienischen Maßnahmen, sowie des weiteren die intellektuellen und politischen Differenzen zwischen Vertretern der sozialdarwinistischen Rassentheorien,

die sich an Universitäten und Akademien ebenso sammelten wie im Abseits völkischer Gruppierungen und Hinterzimmer-Organisationen.

Doch nicht nur im bürgerlichen Milieu oder bei der politischen Rechten waren Rassetheorien zuhause: Darwin, Haeckel und einzelne ihrer literarischen und weltanschaulichen Gefolgsleute gehören zum Kernbestand zahlreicher Arbeiterbibliotheken, so dass es kaum verwundert, rassenhygienische Denkfiguren ebenfalls im linken politischen Spektrum unserer Epoche anzutreffen. Karl Kautsky etwa definierte 1910 in seinem Buch »Vermehrung und Entwicklung in Natur und Gesellschaft« als öffentliche Aufgabe auch einer zukünftigen sozialistischen Gesellschaft die »Rassenhygiene« und prophezeite euphorisch:

»Ein neues Geschlecht wird entstehen, stark und schön und lebensfreudig, wie die Helden der griechischen Heroenzeit, wie die germanischen Recken der Völkerwanderung.«⁸¹⁷

Schon bei Darwin, noch deutlicher aber bei Haeckel und schließlich ganz ausgeprägt bei den Protagonisten des deutschen Sozialdarwinismus existierte eine klare Hierarchie der Rassen und Kulturen, in der die weißen europäischen Völker, besonders die Engländer und Deutschen, weit oben rangierten. Das ließ sich nun argumentativ ganz verschieden einsetzen: Man konnte die reale Dominanz des eigenen Volkes als Ergebnis natürlicher Auslese-Prozesse legitimieren, indem man die Weltgeschichte als gigantischen »Kampf ums Dasein« begriff, bei dem eben nur die besten Exemplare der Art überlebensfähig seien. Oder man konnte – in einer Situation eingebildeter wie realer Unterlegenheit – seine Ansprüche nach Dominanz, seine Hoffnung auf zukünftige Überlegenheit über andere Völker und Individuen naturwissenschaftlich begründen. So schrieb etwa Alfred Ploetz, dessen Werk von 1895 »Grundlinien der Rassenhygiene«, wir den Begriff »Rassenhygiene« überhaupt erst verdanken:

»ich glaube, [dass] die Hygiene der gesamten menschlichen Gattung zusammenfällt mit derjenigen der arischen Rasse, die, abgesehen von einigen kleineren, wie der jüdischen, höchstwahrscheinlich ohnehin ihrer Mehrheit nach arisch ist, die Kulturrasse par excellence darstellt, die zu fördern gleichbedeutend mit der Förderung der allgemeinen Menschheit ist.«

Wenn man die Kulturgeschichte der Gattung bzw. einzelner Völker als das Ergebnis ständiger Verfeinerung, Veredelung und vor allem des selektionistischen Prinzips verstand, mithin Kulturgeschichte als Konsequenz der biologischen Gattungsgeschichte begriff, dann wurde es denkbar, durch medizinische und politische Eingriffe in die Gattungsgeschichte letztlich die Kulturgeschichte günstig zu beeinflussen, um – und darum ging es meistens – das eigene kulturelle Hegemoniestreben erfolgreich durchzusetzen. Umgekehrt wurden kulturelle und politische Dekadenzphänomene lesbar als Ergebnisse und als Ausweis biologischer Dekadenz. Das von Darwin entdeckte Prinzip der Selektion, verbunden mit dessen Spekulationen über die menschliche Beeinflussung der Selektion durch züchterische Maßnahmen, wurde von ihm selbst noch zögernd, von seinen Jüngern jedoch begeistert und pauschal auf die Mensch-

heitsgeschichte übertragen. Indem der Mensch als Selektionsgehilfe der Natur systematisch Rassenzüchtung betrieb, wurde er zum Erfüllungsgehilfen des innerweltlichen Heilsplans der Höherentwicklung seiner Gattung. Die Beurteilung und Bewertung der real ablaufenden Modernisierungsprozesse war je nach dem zugrunde liegenden rassenhygienischen Ansatz sehr verschieden: während die einen beispielsweise die Großstädte pauschal als »Rassengrab« denunzierten, konnten die anderen die dortige Verelendung großer Bevölkerungsgruppen als wünschenswerte Beschleunigung selektionistischer Prozesse feiern, in deren Verlauf der ohnehin rassenschädigende und der Gattungsentwicklung abträgliche Bevölkerungsanteil ausgemerzt werde. So ist etwa bei Alexander Tille in dessen Beitrag »Ostlondon als National-Heilanstalt« (1893) nachzulesen: Mit unerbittlicher Strenge scheidet die Natur die zum Tier herabgesunkenen Menschen aus den Reihen der anderen aus.«

Nur wenige Künstler und Denker haben kulturelle Dekadenz als Voraussetzung künstlerischer Leistungsfähigkeit positiv werten können, wie etwa Nietzsche, der sich selbst als dekadent im positiven Sinne bezeichnet hat oder einzelne Autoren der programmatisch »Decadence« genannten Literaturströmung, in deren Texten die Krankheit der Protagonisten deren ästhetische Reizsamkeit und Produktivität positiv stimuliert.

Die zeitgeschichtlichen Erfahrungen der Jahre 1933 bis 1945 gebieten es, darauf hinzuweisen, dass nicht nur das Proletariat von solchen rassenhygienischen Ausmerzungsphantasien bedroht war, sondern in noch stärkerem Ausmaß der jüdische Bevölkerungsanteil in Deutschland, dessen angeblich zivilisatorisch-zersetzende Wirkung von radikalen Rassisten und Rassehygienikern ständig beschworen wurde. Im Bild vom »zersetzenden Juden«, ⁸¹⁸ oft explizit als Bazillus oder Parasit geschildert, konvergieren antiintellektuelle, antisemitische, antisozialistische und manchmal auch antifranzösische Stereotypen.

II.4.2 Atomisierungängste

Im kunstkritischen Werk des konservativen Archäologen Kulturkritikers August Julius Langbehn, dessen opus magnum »Rembrandt als Erzieher« 1890 erschienen ist und dessen Wirkung auf die Zeitgenossen en detail wenig erforscht, kaum jedoch zu überschätzen sein dürfte, finden sich sämtliche Sauberkeits- bzw. Beschmutzungsphantasien der Moderne-Debatte versammelt.

Den Begriffskomplexen »Organismus«, »Gesundheit« und »Ganzheit« stehen dabei die der »Zersetzung«, »Atomisierung« und »Dekomposition« gegenüber, gesteigert zu Schreckens-

bildern von »Schlamm«, »Sumpf« und »Fäulnis«. Wer, wie Langbehn und dessen Lebensgefährte Benedikt Momme Nissen,⁸¹⁹ Monet, Manet und Degas als »Aftergrößen« stigmatisiert oder von der – aus Paris importierten – »Modekrankheit« einer »Neu- und Afterromantik« spricht, dem gilt der Impressionismus schließlich als »Kotmalerei«;⁸²⁰ der sieht dort »Exkrement der Malerei« und dem ist – im posthum edierten Spätwerk »Der Geist des Ganzen« – »Beschmutzung, Befleckung, Verkotung« einfach »Sünde«.⁸²¹ Ort des Abfalls vom Gesunden, welches – um im Bild zu bleiben – das Heilige oder Göttliche für den Kulturkritiker zu sein scheint, ist das »geistige Babylonien«, also der Bazillen- und Bakterienherd« Paris, die zugleich »senile und feminine« Stadt mit »Mulattenallüren«.⁸²² Dort zersetzen sich »Mutterboden und Jugendblut«, die Voraussetzungen jeglicher gesunder Kunst, dort herrscht der Dekadent Degas mit seiner »Kultur des Klosetts« und »Korsetts«. Monet gesellt sich dazu, der »Ahasver der Lichteffekte«, dessen »systematische Zerbröckelung« des Gegenständlichen die »Vivisektion der Landschaft« vorführt und der folglich »heimatlose Bilder« fabriziert. War der Naturalismus schon »Künstlerverrohung«, so ist der Impressionismus gar »Künstlerverblödung«, eine »art nevrose«, »Nervenkrankheit«, »Hirnschwäche«, »Irrenhausmalerei« oder »Irrenhausromantik«. Allenfalls »Insektenseelen«, »Affen«, »Pygmäen«, »Weichtiere der Kunst«, »sumpfgeborene Geister«, »geistig impotente Weltstadtkünstler«, »Hautkranke der Kunst«, »Mulatten«, »Mongolen« oder »Chinesen« bringen so etwas zustande – oder finden die Kunst eines »Ragouts von Lichtreflexen« gut. Wem, wie den derart vernichtend gekennzeichneten Impressionisten, die Kunst eine »Hure« oder »Kame-liendame« ist, dessen Bilder sind »destillierter Kokottengeist«, Inspirationen des »delirium tremens« von »Cafehauskünstlern« – kurzum, in einer derartigen Kunst bringt sich allenfalls der »homo lymphaticus« zu seinem »perversen« Ausdruck.

Es würde zu kurz greifen, wollte man derartige Obsessionen trotz aller individuellen Ausprägung beim »Rembrandtdeutschen« nur individualpsychologisch begründen. Überdeutlich sind auch in Langbehns Texten die politischen Anspielungen. Ein Hintergrund der verbalen Ekelexzesse angesichts moderner Kunst nämlich ist die Abwehr der »Ideen von 1789«. Der Kulturkritiker artikuliert stellvertretend für andere das Leiden am »Maschinenzeitalter«, an der seelischen Krankheit einer Zeit, in der die Kunst zur Angelegenheit von »Geschäft« und »Parlamentarismus« geworden sei, in der das »Kunstproletariat« regiere, die »künstlerische Internationale« – wie etwa der »Jakobiner« Courbet.

Gegen ausschließlich individual- oder tiefenpsychologische Interpretationen spricht jedoch auch die Tatsache, dass man identische Formulierungen nicht nur bei Langbehn findet,

sondern auch bei anderen Kulturkritikern jener Tage. Pikanterweise waren es die Naturalisten, die im revolutionären Aufstand gegen die Salonkunst der Gründerzeit kunstkritische, medizinische und sexualpathologische Argumentationsmuster koppelten und damit Bildwelten bereitstellten, die andere gegen sie selbst verwenden konnten. Wilhelm Bölsche, ursprünglich Naturalist, später jedoch einer der Wortführer des Friedrichshagener Dichterkreises und damit neuromantisch-pantheistischer Ideen, forderte vom neuen Künstler die »Tendenz zum Harmonischen, Gesunden, Glücklichen«, sah im Realismus »in Wahrheit« den »vollkommene(n) Idealismus« und distanzierte sich von »Idioten und Cocotten«, die er im falschverstandenen »Zolaismus« Pariser Prägung zu entdecken glaubte.⁸²³ Durch die Symbolwelten naturalistischer Elendsschilderungen, die mithilfe des ästhetisch-moralischen Schocks ihre Betrachter aufzuklären hofften, ziehen sich überdies Schmutz und Schlamm-Spuren, deren konnotative Ambivalenz ihrer politischen kaum nachsteht.⁸²⁴ In einer Rezension des »Reichsboten« über Gerhart Hauptmanns Drama »Vor Sonnenaufgang« hieß dies im Jargon der Antinaturalisten unnachahmlich »der reinste Schmutz«;⁸²⁵ Kaiser Wilhelms II. Diktum von der »Rinnsteinkunst« ist sprichwörtlich geworden.

Ein populärer Kritiker des Fin de siècle, der Literaturkritiker Max Nordau,⁸²⁶ steigerte die Philippika gegen Dekadenz und »Entartung« der Jahrhundertwende in seinem gleichnamigen Bestseller aus dem Jahre 1892. Angelehnt an Forschungen der Psychiater Jacques-Joseph Moreau und Benedict Augustin Morel, inspiriert aber auch durch Cesare Lombrosos »Genio e follia« (1864),⁸²⁷ skizzierte Nordau eine Schreckenskammer moderner Literatur, indem er die in der literarischen Dekadenz⁸²⁸ allgegenwärtigen Bilder von Verfall, Ästhetizismus, Krankheit und Niedergang dieser entwandt und kritisch gegen sie wendete. Die positiv verstandene Selbstbezeichnung einer literarisch-künstlerischen Richtung und deren eigene ästhetisch-stilistische Techniken wurden also wiederum gegen diese selbst eingesetzt, ein bereits vom Antinaturalismus erprobtes Verfahren. Wiewohl Nordau ausgebildeter Mediziner war, huldigte er weit mehr der biologistischen Modephilosophie seiner Zeit.⁸²⁹ Auch antiurbanistische Diskurse sowie die ästhetischen Konzepte der so genannten »Heimatkunst«-Bewegung kamen ohne die Beschwörung des Drecks der Metropolen nicht aus, die als Herde der Ansteckung für jegliche Krankheit des menschlichen wie des Volkskörpers perhorresziert wurden. Individuelle und kulturelle Gesundung ließ sich in derartigen Weltbildern nur durch die Distanzierung von Großstadt und ihren verderblichen Miasmen vorstellen. Der ersehnte »neue Mensch«⁸³⁰ wurde folglich als antistädtisches Wesen entworfen, als »ganze« Persönlichkeit und schließlich auch als »reiner« Deutscher mit einer »gesunden« Bindung an Tradition, an »Land und Leute« und an die »Scholle«.

Unbenommen der realen Verdienste, die sich etwa der Vegetarismus, die Naturheilkunde, die Antialkohol-Bewegung, die Kleider- und Wohnungsreform sowie die Körperkulturbewegung⁸³¹ um die Verbesserung der Wohn- und Lebensverhältnisse zahlreicher Zeitgenossen erworben haben, sie alle beteiligten sich an den eher problematischen Diskursen der einseitig negativen Stigmatisierung moderner Verhältnisse. Denn die Gesellschafts- und Körperbilder jener Reformbewegungen waren oftmals streng dualistisch, unterschieden allein Hell-Dunkel-Kontraste, wobei die Szenarien des guten Lebens ihre ursprünglich religiösen Wurzeln nicht verleugnen konnten. Der gesunde, körperlich und seelisch gefestigte »Lichtmensch« wurde zur Ikone bildungsbürgerlicher Distanzierungen von allem Dunklen, Schmutzigem, Dreckigem – das man real zwar in manchen Großstadtquartieren durchaus antraf, dessen symbolische Dimensionen die wirklichen hygienisch-sozialen Problemlagen der entstehenden Industriegesellschaft jedoch weit übertrafen. Dass die dunklen Seiten der Wirklichkeit nicht nur außerhalb der Individuen, sondern am eigenen Körper und in der eigenen Seele anzutreffen waren, sieht man zahlreichen zeitgenössischen Reinheitsbildern direkt an.

II.4.3 Die Sehnsucht nach Heilung und Heil

Der Roman eines Hamburger Amtsrichters, der zudem einer der wichtigsten Propagandisten der Abstinenzbewegung war und eine jugendbewegte Gruppierung, den »Vortrupp«, gegründet hatte, Hermann Poperts »Helmut Harringa, eine Geschichte aus unserer Zeit«⁸³² wurde zum Kultbuch nicht nur der Jugendbewegung sondern auch zahlreicher kulturell-regenerativ engagierter Erwachsener. Im offiziellen, vom »Dürer-Bund«⁸³³ verantworteten Vorwort heißt es:

»Möge dies Buch im deutschen Volke ein Volksbuch werden für Mann und Frau, für alt und jung, für ›hoch‹ und ›niedrig‹, für ›gebildet‹ und ›ungebildet‹ – das ist der Wunsch, mit dem es der Dürer-Bund in die Welt schickt. [...] Wir und er [gemeint ist der Autor – JHU] sehen in unser heutiges Leben und seine Mängel, wie man in die Landschaft zur Rechten und Linken von verschiedenen Wegen aus sieht. Das gibt da und dort andere Dinge im Vordergrunde, andere Siedelungen und andre Kirchen, aber der weite Hintergrund in den Fernen bleibt derselbe. Und erst recht bleibt dasselbe heilige Land des Sehns am Horizont: das Land, in dem das gesunde und starke, das freudige und freie Volkstum herrschen soll. *Der Dürerbund ist zum Sammeln aller guten Kräfte für dieses Deutschtum der Werdenden da.*⁸³⁴

Auf seine Art gelungen, entwirft dies Buch um den »Krieger im Heere des Lichts«, den Juristen Helmut Harringa, eine dualistische Welt des Gut und Böse, Hell und Dunkel, Sauber und Schmutzig; aus Sexualängsten, zugespitzt zur panischen Furcht vor der Syphilis, anti-alkoholischen Bekenntnissen, Kameradschaftsideen der Jugendbewegung, der Angst vor dem

Proletariat sowie antiurbanen Horrorsszenen, etwa der, als zwei Hamburger Polizisten die Unterwelt ihrer Stadt betreten:

»Um sie wogte im Duster ein Gewimmel wie von Fledermäusen. [...] Junge Kerle, mit schmierigen Mützen über den fahlen Gesichtern, schmutzige Greise mit struppigen grauen Bärten, geschminkte Dirnen und ausgemergelte Weiber [...].«⁸³⁵

Die beiden Ordnungshüter betreten sodann ein Lokal, in dem der »Maskenball der Verdammten von Hamburg« stattfindet und sehen dort als erstes

»[...] das Gesicht einer Leiche. Aus wachsbleichen Wangen erhoben sich beulenartig, große schwarze Flecke; in den gelben Augenhöhlen lagen tief zwei erloschene Augäpfel. Aus dem zahnlosen Mund drang ein unsäglich übler Geruch, als er sich jetzt öffnete und mit blecherner Stimme die Worte herauskamen: »Guten Abend, mein süßer Schatz!«

Dass hier eine Frau eine grässliche Maske trägt, klärt sich erst später auf. Eine andere Romanfigur kommt in dieser selben Nacht vom Wege ab,

»seine Füße stolperten über Unrathshaufen und glitschten dann wieder aus auf etwas Unheimlichem, Weichem [...], [er stolpert durch] Verwesungsgestank, [sieht] Gesichter, denen die Zuchthausluft die Farbe genommen hatte. Gestorbene vielleicht? [...] Er fühlte sich selbst wie in einem Grab: alles tot, alles einerlei, nur eines wahr, der gräßliche Verwesungsgeruch, der alles durchdrang.«

Wenn dann noch der Wirt einer Kaschemme als »sonderbar hinkender Geselle« beschrieben wird, ist jedem Leser überdeutlich, dass man sich hier, im Souterrain der norddeutschen Metropole, auf einer Höllenfahrt befindet. Der Bruder von Lichtgestalt Harringa übrigens gerät nach einem Saufgelage mit befreundeten Burschenschaftlern ins Bordell; schläft, durch Alkohol sexuell enthemmt, mit einer Prostituierten, steckt sich mit Syphilis an und entzieht sich der Schande durch Selbstmord – zugleich aber stellt er durch seinen Suizid sicher, dass er sich als »Beflecker«, als durch Krankheit Verunreinigter, nicht fortpflanzt und die rassische Substanz seines Volkes nicht schädigt. Popert – dies wird deutlich – kannte sich bestens aus in den eugenischen Phantasien seiner Zeit.

Man mag den »Harringa« literarisch schlecht und seine Tendenz übertrieben finden, kaum bezweifelbar aber dürfte sein, dass sich gesellschaftliche Vorstellungen von Schmutz und Sauberkeit sowie deren politische Konnotationen nicht zuletzt über derartige literarische Projektionen konstituiert und verbreitet haben. Wer immer sich, etwa im Feld der Literaturpflege, gegen »Schmutz- und Schund« engagierte, durfte mit der Präsenz solcher negativer Bildwelten rechnen. Schon der Publizist und Historiker Wilhelm Heinrich Riehl hatte 1855 in seinem populären Werk »Land und Leute« gewettert:

»in dem riesigen Anwachsen vieler alter [Städte] zeigen sich in unserer Zeit bedenkliche Symptome der Widernatur. Europa wird krank an der Monstrosität seiner Großstädte. Die gesunde Eigenart Altenglands wird in London begraben, Paris ist das ewig eiternde Geschwür Frankreichs. [...] Diese großen und kleinen Großstädte [Deutschlands], in denen die Originalität des deutschen Städtewesens abstirbt, sind die Wasserköpfe der modernen Civilisation.

Wasserköpfe bekunden bekanntlich nicht selten ein frühreifes und äußerst erregtes Seelenleben.«⁸³⁶

Die Vehemenz, mit der sich einzelne Journalisten, Lehrer, Pfarrer, Volksbibliothekare und Schriftsteller dem »Kampf gegen Schmutz und Schund« verschrieben,⁸³⁷ erklärt sich jedoch kaum nur aus der Existenz der Massen- und Kolportageliteratur jener Jahre. Die Abwehr des Schmutzes in der Literatur und später im Kino verfolgte übergreifendere volkspädagogische Interessen und befriedigte sicherlich zugleich die bürgerliche Sehnsucht nach Sauberkeit, nach der Überschaubarkeit und Hygiene gesellschaftlicher Verhältnisse. Alle Entgrenzungsphänomene und Schmutzränder hatte dann keinen Platz mehr im Leben, sie durften ihn nicht haben im Interesse des »Volksganzen«.

Der »Dürer-Bund«, dem »das deutsche Volk« auch den preiswerten »Harringa« verdankte, publizierte 1909 einen »Aufruf an das Volk« mit dem Titel »Schützt Eure Jungen und Mädels!«, der sich um das seelische Wohl junger Menschen sorgte. Andere Gegner des »innersten Feindes« Schmutz und Schund empfahlen »Bewegung und freie Luft, Baden, Spiel und Sport«, also Maßnahmen der zeitgenössischen Lebensreform- und Körperkultur.⁸³⁸ Ein »Volksbund zur Bekämpfung des Schmutzes in Wort und Bild« hatte sich 1904 gegründet, zahlreiche so genannte »Sittlichkeitsvereine« folgten. Im Jahre 1911 gliederte sich der Berliner »Zentralstelle für Volkswohlfahrt« eine »Zentralstelle zur Bekämpfung der Schundliteratur« an, deren Aktivitäten man auch im Kontext der damals einsetzenden staatlichen Jugendpflege wird beurteilen müssen. Die vielzitierte Sentenz »Rein bleiben und reif werden«, Motto eines 1916 erschienen weiteren Kultbuchs der bürgerlichen Jugendbewegung,⁸³⁹ brachte auf den Punkt, wie sich konservative Pädagogen, Jugendpfleger, Eltern und Seelsorger seit langem die Adoleszenz junger Menschen vorstellten. Die schundkämpferische Agitation machte unmissverständlich deutlich, dass es vor allem um den angeblichen Schmutz des Sexus ging, den es zu bekämpfen galt. Der Gesetzgeber ließ die Sittlichkeitsapostel in ihrem Kampf nicht allein. An der vom Kaiser höchstpersönlich geforderten »Lex Heinze« entzündete sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine erregte Diskussion innerhalb der wilhelminischen Öffentlichkeit.⁸⁴⁰ Doch zeigt sich gerade in der Sittlichkeitsdebatte, in den Diskussionen über »gesund« und »krank«, »sauber« und »unrein«, die Pluralisierung und »Versäulung« der damaligen Gesellschaft,⁸⁴¹ die sich über gemeinsame sittliche wie hygienisch-politische Standards augenscheinlich nicht mehr zu einigen wusste.

Ein Zitat des Literaturkritikers und Publizisten Samuel Lublinski aus dessen Buch »Die Bilanz der Moderne« (1904) weist in die Richtung, in der man den wirkungsmächtigen Gesundungsideen der Epoche weiter nachspüren sollte:

»Wer das Grundproblem der Moderne so gar nicht verstand, und so rein mechanisch mit den Begriffen Krankheit und Gesundheit operierte, mußte ganz von selbst im Sumpf der sogenannten Heimatkunst versinken.«⁸⁴²

Dies ist nichts weniger als Ironie, denn als »Sumpf« galt gerade den Heimatkünstlern die Großstadt und die ihr zugehörnde literarische Moderne. »Heimatkunst« aber ist unser Stichwort: die Krankheit der Kultur nämlich sollte letztendlich auch primär kulturell geheilt werden. So erlebt die Zeit eine Flut ästhetischer, im engeren Sinne literarischer Gesundungsprogramme, die Heimatkunst-Bewegung und die aus ihr sich entwickelnde Heimatliteratur-Bewegung war hier die quantitativ bedeutendste, auch zu erwähnen ist die mit dieser verwandte Höhenkunst-Idee des Elsässers Friedrich Lienhard. Der literarisch aktive Reformkatholizismus nannte sein Hausblatt »Hochland«. Und wer das »deutsche Wesen« durch fremdländische Kulturimporte gefährdet oder gar schon »zersetzt« sah, konzipierte folgerichtig die »deutsche Wiedergeburt« als nationales Kultur-Projekt, bei dem die heilende Kraft »gesunder deutscher Kunst« eine zentrale Rolle zu spielen berufen war – und folglich ebenso deren Produzenten und Verleger. Andere wiederum setzten ihre Hoffnungen auf die Jugend, sei es den Mythos der »jungen Generation« sei es auf die realen Heranwachsenden und deren angeblich besonders ausgeprägte kulturelle Erneuerungskraft. So galt die Jugendbewegung bürgerlicher Gymnasiasten diesen selbst, vor allem aber ihren Lehrern und Eltern, als Heilszeichen, als Vorschein eines neuen deutschen Reiches der Kraft, Gesundheit und Schönheit. Und es waren wiederum Pädagogen, die sich von einer Reform der Erziehung aus reformpädagogischem Geiste das Erstarren der so dringend benötigten kulturellen Regenerationskräfte erhofften.

Im Augusterlebnis 1914 fielen auf problematische Weise die politischen und kulturellen Regenerationshoffnungen zahlreicher Gebildeter zusammen.⁸⁴³ Dasjenige Ereignis, in dem sich das Scheitern der kontinentaleuropäischen Bündnispolitik, ja die Ohnmacht des Politischen überhaupt besonders deutlich offenbarte – der Krieg, der schnell das Epitheton »unvermeidlich« erhielt – wurde von zahlreichen deutschen Bildungsbürgern als Heilserlebnis gedeutet, euphemistisch als reinigendes Gewitter verklärt und als Gesundbrunnen für die Nation willkommen geheißen. Den Tod der alten Gesellschaft ahnte man erst dann, als die Fronten erstarrten und die Verlustlisten immer länger wurden.

Die endgültige Niederlage 1918 galt nicht wenigen als letzter Beweis, wie verrottet das Kaiserreich gewesen sei, und bot Anlass zu Gesundungsphantasien, bei denen nunmehr neue Heilsträger gesucht und gefunden wurden: die Frontsoldaten, die angeblich den gesunden Kern deutschen Volkstums repräsentierten. So bedeutet das Ende des Wilhelminismus nicht

das Ende medizinisch-politischer Argumentationsfiguren, die weiterhin die realen politischen Problemlagen der deutschen Gesellschaft verfehlen mussten – was ihrer politischen Fortwirkung jedoch keinerlei Abbruch getan hat.

Was im Kaiserreich als »Sozialpolitik der Seele« begonnen hatte, setzte sich also vor dem Hintergrund der zum Schrecken vieler Bürger noch weiter liberalisierten Kultur der Weimarer Republik fort.⁸⁴⁴ Einer der berüchtigten »Schunddiktatoren« nach 1918, der Gymnasialprofessor Karl Brunner, war während des Krieges bereits von der Militärverwaltung als Zensor eingestellt worden. Seine Zeitschrift »Hochwacht« ist eine Fundgrube von Sauberkeits- bzw. Schmutzphantasien, deren hehrer sozialpolitischer Zweck Brunners obsessiven Militarismus, Völkerhass und Antisozialismus sowie eigene sexuelle Projektionen nur mühsam überdecken kann.

Ähnliche Beziehungen zwischen politischen, biologistischen und sexuellen Vorstellungswelten finden sich in einem Weltanschauungspamphlet, dessen erster Band etwa ein Jahr vor der Verabschiedung des umstrittenen Gesetzes zur »Bewahrung der Jugend vor Schund- und Schmutzschriften« (1926) erschienen ist. Auf nur wenigen Seiten kommt der Autor dieses Buches von der »jüdischen Pressetaktik« zur »Syphilis«, deren angeblich massenhafte Verbreitung das Ergebnis der »Sünde wider Blut und Rasse« sei.⁸⁴⁵ Nach der Erörterung propagandistischer Techniken wird folglich die Syphilis-Bekämpfung als »die Aufgabe der Nation bezeichnet«, ebenso der »Kampf gegen Prostitution« durch frühe Heirat. Vom »Kampf gegen Seelenvergiftung« ist es hier nur ein kleiner Schritt zur »Sterilisation Unheilbarer«; nach Bemerkungen zu der als entsetzlich empfundenen »Verprostitution der Volksseele« liegt eine Assoziation wie die vom »Bolschewismus der Kunst« zwangsläufig nahe. Über den »Verfall des Theaters«, die »Schmähung großer Vergangenheit« durch moderne Literaten sowie die verlorene Geltung der Städte als »Kulturstätten« zu sprechen, scheint dem Autor sodann ein tiefes Bedürfnis zu sein. Schließlich prangert er als steingewordene Symbole für die Entfremdung der Gesellschaft »Warenhaus und Hotel« an.

Was Adolf Hitler hier in »Mein Kampf« entfaltet, ist das durch Kriegsniederlage und Revolution, den gescheiterten eigenen Putsch und die weiter entfaltete Kultur der Avantgarden provozierte, entsprechend apokalyptisch und argumentativ grob konturierte Schreckensbild gesellschaftlicher und »volklicher Zersetzung«, dessen Grundzüge seit Kaisers Zeiten festlagen. Eindeutiger und umfassender als je zuvor allerdings sind vom künftigen »Führer« des Nationalsozialismus die Krankheitserreger benannt, deren »Ausmerze« der Säuberung des deutschen Volkskörpers dienen sollte.

So ist es denn kein Zufall, dass Jahre später auf die 3. These der Bücherverbrennung »Wider den undeutschen Geist« (»Reinheit von Sprache und Schrifttum liegt an Dir! Dein Volk hat Dir die Sprache zur treuen Bewahrung übergeben«) die 4. These folgt: »Unser gefährlichster Widersacher ist der Jude und der, der ihm hörig ist«. ⁸⁴⁶ Die obsessiven Reinheits- und Sauberkeitsphantasien einzelner bedeutender Nationalsozialisten konnten sich ab 1933 ungehindert durch rechtsstaatliche Verfahren in wirkliche »Säuberungen« umsetzen. Die von Wolfgang Willrich propagierte »Säuberung des Kunsttempels« ⁸⁴⁷ setzte mit der Ausstellung »Entartete Kunst« um 1937 ein, im Feld der Literatur herrschte schon seit der Bücherverbrennung im Jahr der »Machtergreifung« relative Sauberkeit im Sinne der neuen Machthaber. Die Literaturpolitik des Nationalsozialismus ⁸⁴⁸ beerbte mithin ältere Traditionen der literarischen Zensur, nicht zuletzt aber den Kampf gegen den »Schmutz und Schund«, den deutsche Bildungsbürger seit der Reichsgründungsära im Namen des deutschen Volks geführt hatten.

Dass dies nur eine und auch keine eindimensional-zwingende »Schattenlinie« der wilhelminischen Kultur gewesen ist, wenn auch die in letzter Konsequenz verhängnisvollste, belegen die nach 1945 weiter geführten Debatten um die Sauberkeit der deutschen Kultur und ihrer Träger, deren Lustangst vor dem Schmutz andauerte und immer wieder aufflackerte. Jeglicher Schmutz scheint weiterhin hartnäckig und hat anscheinend andauernde Ursachen in der Verfasstheit bürgerlicher Individualität und Sozialität:

»Schmutz sei erstens alles, was die säuberliche Abgetrenntheit der Person antaste, ihr ängstlich gehütetes Fürsichsein. Daher lasse sie ungern etwas an sich heran und aus sich heraus. Neben diesem Berührungs- und Ausscheidungsschmutz meide sie ferner als unrein, was ihr nur zweideutig zugehöre, sie ekle sich durch Analogie, vor der Vermischung. In ihrer Nähe nämlich fürchte sie, der Zweideutigkeit anheimzufallen, auseinanderzufließen, sich zu verlieren, Schaden zu nehmen durch Beimengung, Einschub, Zusatz, Abfluß, Abzapfung und Unterwanderung. Daher seien ihr auch Dinge wie Pumpen, Trichter, Rüssel, Röhren nicht ganz geheuer, und deswegen zähle sie sovieler Stoffgemische und Zwischenzustände auf, wenn man sie um Beispiele für Schmutz ersuche. Hier liege wohl auch der Grund für die unausrottbare Verknüpfung von Schmutz mit der ersten, nämlich geschlechtlichen Vermischung. Nach dem Vermischungsschmutz habe sie drittens Angst vor dem Zerfall, wende sich schauernd ab, wenn sich Unteres nach oben, Oberes nach unten kehrt, wenn Gliederung sich auflöst oder umgekehrt: ein verfaulender Pilz, eine am Knie erscheinende Nase. Und schließlich trete neben den des Zerfalls noch ein Massenschmutz; denn als Einzelding sei der Person alles Gewimmel und Gekrabbel verhaßt, alle Massenhaftigkeit, in der es geschehen kann, dass sie versinkt, verlorengeht und unauffindbar wird.« ⁸⁴⁹

Kunst- und Kulturkritik in nationalem oder gar völkischem Geiste beschränkte sich jedoch nicht allein auf die Kennzeichnung, Abwertung und Ausgrenzung all dessen, was man für kulturell gefährlich hielt, sondern entwarf immer auch positive Gegenbilder einer gelungenen Versöhnung von Mensch, Natur, Kunst, Religion und Gesellschaft, wobei man gerne auf Idee und Utopie der »Gemeinschaft« zurückgriff. Bereits dieser Terminus selbst barg das Versprechen einer Vereinigung oder eigentlich nie gelösten Verbindung der in der Moderne

ausdifferenzierten Wertsphären und Handlungsfelder. Zu wahrer Kunst fähig war in solchen Vorstellungen allein eine »Gemeinschaft« von Menschen, die auf klar erkennbare Rangunterschiede, kaum veränderliche soziale Rollen und unterschiedliche Kompetenzen aufbaute, in der das Individuum folglich seinen Platz nicht erst suchen musste, sondern beglückt immer schon vorfand, die von »Sitte«, »Recht« und »Tradition« vorgegebene Rolle ausfüllte und in »deutscher Freiheit« (Freiheit ist die Einsicht in die Notwendigkeit)⁸⁵⁰ sich im Einklang mit sich selbst, den Anderen und der umgebenden Welt befand.

Urbilder solch gelungenen Lebens waren – neben fortdauernden Vorstellungen vom »guten Wilden« – historisch eigentlich überwundene Gesellschaftsformationen, etwa hierarchische Kulturen der Antike und des Mittelalters oder alt- und außereuropäische Stammesgesellschaften, wobei die Bilder, die man sich von diesen Kulturen machte, oftmals weniger von der seriösen Wissenschaft der Zeit als vielmehr von Kunst und Literatur geprägt waren. Urmenschen, Germanen, Goten und Nibelungen, Wikingern, »Nordmännern«, Bauernkriegern und Rittern aller Art begegneten deren neuzeitliche deutsche »Erben« bei Felix Dahn und Richard Wagner, bei »Ekkehard«, im »Lederstrumpf« oder im »Rulaman«, in den »Ahnen« oder den »Bildern aus der deutschen Vergangenheit«, im Kolportageroman und auf der Bühne – später dann auch im Kino. Der Exotismus und Eskapismus eines Karl May ließ sich auf andere Weltgegenden und Stammesgesellschaften als die des Orients und der nordamerikanischen Indianer übertragen. Und schließlich entdeckte der Heimat- und Bauernroman den »guten Wilden« bar jedes schlechten zivilisatorischen Einflusses direkt vor der eigenen Haustür; etwa in den Almbauern des Südens, den Marschenbewohnern des Nordens, den »sturmfest- und erdverwachsenen« Niedersachsen oder anderen Gestalten der Provinz, deren Aussehen sich oftmals allein der Phantasie von Stadtbewohnern verdankte bzw. diese bediente. Die Klagen von auf dem Lande tätigen Volksbibliothekaren, dass ihre Bauern keine Bauernromane lesen würden, sind bekannt. Ähnlich ignorant dürften sich oftmals auch Arbeiter gegenüber Arbeiter-Romanen verhalten haben.

Im Kontext damaliger Sehnsüchte nach dem angeblich einfachen Leben jenseits der Zivilisation und ihrer negativen Auswüchse muss man auch die im folgenden genauer zu betrachtenden Ideen nationaler und völkischer Kunst-»Theorien« interpretieren, denn die eben essayistisch skizzierten populären Bilder des Anderen der Moderne sind der Resonanzraum der Vorstellung, mithilfe einer genuin »deutschen« Kunst ließe sich die Moderne gewissermaßen »germanisieren« – und damit ertragen.

II.5 Wege in die »Germanische Moderne«

*»Die Forschung wird eines Tages doch noch mit Bestimmtheit an Hand Beweisen die Tatsache erbringen, daß alle großen, weltgeschichtlichen Kulturen einen nordischen Kopf gehabt haben.«
Hans Gross, Der Weg zur nordischen Kunst (1932)*

Zu den Defiziten bei der Erforschung völkischer Bewegung(en) seit der Reichsgründungszeit gehört die Analyse der ästhetischen Konzepte, die in diesem kulturell-politischen Organisations- und Diskursfeld dominant gewesen sind.⁸⁵¹ Was für die völkische Bewegung insgesamt gilt, trifft auch für deren bevorzugte Literatur- und Kunsttheorien zu: sie sind keine Alternative zur Moderne, sondern Konzepte einer alternativen Moderne. Das aber bedeutet für den heutigen Betrachter, einen selbstgewissen, normativen Moderne-Begriff fahren zu lassen und stattdessen den Versuch zu unternehmen, die vielfältige und in sich ihrerseits widersprüchliche Avantgardeskultur in ihrer Verschränkung mit den hoch differenten völkischen Diskursen und den entsprechenden Sozialformationen wahrzunehmen.

Die Vorstellung, dass ethnische Gruppen, also Völker, Stämme oder Rassen stilbildend wirken und distinkte Stilrichtungen ausbilden, entstammte bereits romantischem Denken und dies wiederum berief sich auf Herders populäre Kulturkonzeptionen.⁸⁵² »Von deutscher Art und Kunst« war das betreffende Stichwort des »Sturm und Drang« zu dieser Frage gewesen.⁸⁵³ Im übrigen ist die Idee nationaler Kulturstile keine deutsche Obsession,⁸⁵⁴ sondern es finden sich ähnliche Gedanken im europäischen Norden, etwa im Umfeld der so genannten »skandinavischen Renaissance« oder im Kontext des osteuropäischen Panslawismus. Als Träger der Idee distinkter Nationalstile fungierten zumeist die sich formierenden Nationalbewegungen bzw. deren intellektuelle Wortführer in den jeweiligen Ländern, deren ästhetische Vorlieben oftmals auf eine deutliche Abgrenzung von ausländischen Vorbildern – etwa dominanten französischen bzw. allgemein westeuropäischen Einflüssen – zielten. Immer aber waren Diskurse über die so genannte nationale Identität, deren Basis kulturelle Identitätskonzepte bildeten, eng verschränkt mit der diskursiven Ortsbestimmung der Intellektuellen bzw. – wie diese vordem hießen – der »Gebildeten« und »Geistigen« des jeweiligen Landes. Diesen Konnex bestimmter kultureller Deutungsmuster mit intellektuellensoziologisch beschreibbaren Problemkonstellationen gilt es im Auge zu behalten auch im Blick auf unser Thema.⁸⁵⁵ Die seit der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert nicht mehr abgerissene Diskussion über einen typischen Nationalstil wurde im kulturellen Feld der deutschen völkischen Bewegung Ende des letzten Jahrhunderts in bis dahin unbekannter Weise radikalisiert, zudem durch die

Rezeption zeitgenössischer Naturwissenschaft und des Sozialdarwinismus biologisiert und schließlich nationalistisch und konfessionell aggressiv aufgeladen.

Die in zahllosen Texten deutlich spürbare emotionale und argumentative Verbissenheit völkischer Ästhetik-Diskurse verdankt sich bestimmten realhistorisch fassbaren Verlusterfahrungen: Zum einen ging dem Engagement der Völkischen im kulturellen Sektor deren Scheitern im politischen Feld voraus. Die frühen Antisemitenparteien wurden in den 1880er und 1890er Jahren zur Marginalität verdammt⁸⁵⁶ – nicht zufällig aber entstanden gerade damals zahlreiche völkische Organisationen, die sich ausschließlich im Kultur- und Bildungsbereich artikulierten. Was im politischen Feld vorerst misslungen war, nämlich die Partizipation an der Macht, sollte sich nun im Kultursektor einstellen: die »kulturelle Hegemonie«⁸⁵⁷ galt als nötige Vorstufe eines neuen Anlaufs zur Gewinnung von Einfluss im Feld des Politischen.

Der gerade zum Jahrhundertende 1900 neu entfachte Kampf ums Kulturelle schien nötig nicht nur wegen des eben durchgeführten »Kulturkampfes«, sondern mehr noch aus anderen Gründen: Seit den 1880er Jahren nämlich öffneten sich große Gruppen der kulturtragenden bildungsbürgerlichen Schicht des Wilhelminismus der modernen Kunst.⁸⁵⁸ Die Moderne schien – so nahmen das ihre Gegner wahr – nicht nur industriell sondern auch künstlerisch auf der Siegerstraße zu sein, aller traditionalistischen Widerstände zum Trotz.

Schließlich verursachte ein bildungshistorisch beschreibbarer Vorgang bei nicht wenigen national oder gar völkisch gestimmten Zeitgenossen massive Ängste. Das traditionelle Bildungsbürgertum wurde im gesellschaftlichen Rang – im Einkommen sowieso – von neuen wirtschaftlichen Funktionseliten überflügelt, zentrale Berufsbereiche gerade von Geisteswissenschaftlern unterlagen zyklischen Überfüllungs- und damit Legitimationskrisen⁸⁵⁹ und schließlich verschärfte sich die Lage der literarischen und künstlerischen Intelligenz durch die Herausbildung eines Kunst- und Kulturmarktes sowie massenkultureller Prozesse,⁸⁶⁰ die nicht nur als Bedrohung der eigenen Existenz sondern auch als akute Gefahr für die kulturelle Substanz der Nationalgesellschaft insgesamt begriffen wurden.⁸⁶¹ Je marginalisierter die modernitätskritische Intelligenz aber war oder sich zumindest fühlte, umso beharrlicher und vernehmlicher meldete sie ihren Anspruch auf die alleinige kulturelle Deutungsmacht, auf die Führerschaft im Geistigen, an. Der Begriff der »Sozialaristokratie«⁸⁶² bürgerte sich dafür seit den 1890er Jahren ein. Eine andere Ausprägung der damaligen intellektuellen Selbstermächtigungsstrategien war das Wort von der »Geistesaristokratie«, in dem die dreifache soziale Frontstellung der Intelligenz aufscheint: diese stand gegen die Geburts- also

Blutsaristokraten, gegen die Geldaristokraten und gegen das Proletariat, in das abzusinken man panisch fürchtete – dem viele Künstler und Literaten ökonomisch gesehen allerdings bedrohlich nahe kamen.

II.5.1 Neue Kunst für »neue Menschen«

»Wir wollen nicht alte oder moderne Kunst, wir wollen den Weg gehen, den jede Jugend eines in Erniedrigung lebenden Volkes gehen muß, den Weg zur Wahrhaftigkeit und Reinheit; wir ringen nach jenem Geiste des Deutschen Volkes, der in unserer Gotik lebt, der sich uns in dieser offenbart und der uns, das ganze deutsche Volk aus dem Abgrund emporführen kann und wird, nach jenem Geist, aus dem unsere, des deutschen Volkes Kunst neu erstehen wird. Mit uns ringt die deutsche Jugend [...] des ganzen Reiches, mit uns sind jene, denen die innere Größe ihres Volkes mehr ist als persönliche Macht, mit uns ist die Kraft unserer Jugend, mit uns ist das Recht und die Pflicht unserer Jugend, nicht stehen zu bleiben, sondern vorwärts und aufwärts zu schreiten; niemand hat das Recht, einer in heiligster Inbrunst ringenden Jugend Einhalt zu gebieten, in der Jugend ist das Leben, der Jugend ist das Recht.«⁸⁶³

Auf den ersten Blick könnte man diese in heiliger Inbrunst geschriebenen Worte für Teile eines dem völkischen Aufbruch der ersten deutschen Nachkriegszeit entstammenden Manifests halten. Diese zeitliche Einschätzung wäre in der Tat zutreffend, denn der Text stammt aus dem Januar 1920, in dem nicht wenige Deutsche von der »Wiedergeburt« ihres gedemütigten Vaterlandes phantasierten. Ebenso unüberhörbar ist der zeittypische Ton jugendbewegten Pathos' des Aufbruchs jener Jahre sowie die Beschwörung des unauflösliehen Zusammenhangs von Kunst, Volk und Wiedergeburt, der dieses und viele andere Zeitzeugnisse durchzieht.

Verfasser des Manifestes jedoch war – wie uns die Überschrift erläutert – die »gesamte Schülerschaft des Staatlichen Bauhauses in Weimar«, also die Avantgarde der Moderne bzw. die Schüler der Herren Marcks, Kandinsky, Gropius, Feininger und Itten. Der erwähnte Text war gerichtet an diejenigen Weimarer Bürger und einzelnen Verantwortlichen der Thüringischen Kultusverwaltung, die damals bereits an der Demontage der Bauhaus-Idee und der Vertreibung der Kunstschule aus Weimar arbeiteten, also an die Fraktion der programmatischen Antimodernen, die zur Austreibung der ungeliebten neuen Ideen vorzugsweise den so genannten »Geist von Weimar« zitierten. Auch den Gegnern war klar, »dass es sich in dem Bauhausstreit um keine rein örtliche Angelegenheit, sondern um eine Sache der deutschen Kunst handelt«⁸⁶⁴. – Was darunter aber zu verstehen sei, wurde ebenso unmissverständlich verdeutlicht wie die Abwehr des »extremsten« Expressionismus⁸⁶⁵ der Bauhaus-Szene:

»Für uns bedeutet die Kunst jedes Volkes eine Manifestation völkischer Kultur. Aus welchen Quellen auch immer Mittel und Wege des künstlerischen Schaffens sich herleiten, die letzte Weihe des Kunstwerkes strömt aus den Tiefen der Persönlichkeit des Schöpfers, und deutsche Kunst wurzelt in deutschem Volkstum.«⁸⁶⁶

Das eingangs ausführlich zitierte Manifest der Bauhaus-Schüler erläutert schlagend, wie schwer es ist, die Avantgarde und deren modernitätskritische Gegenspieler auf den ersten Blick zu unterscheiden oder gar auf den wohlfeilen Leisten einfacher Rechts-Links-Schemata zu schlagen. Völkisch-ästhetische Diskurse sind Teil der wilhelminischen wie weimarepublikanischen Austausch-Diskurs-Kultur.⁸⁶⁷ Auch die Avantgarde konnte mithin damals problemlos an das »deutsche Volk« und an dessen Wiederaufstieg oder ähnliches appellieren. Das heißt: jugendbewegtes Pathos, Ideen »neuen Menschentums« und Wiedergeburtphantasien waren politisch ansonsten distinkten Lagern gemeinsam. Und umgekehrt: die Tatsache, dass sich ein Künstler beispielsweise dem Expressionismus verschrieben hatte, bedeutete keine uneingeschränkte und vor allem keine automatische Parteinahme für die Ideen der realexistierenden politischen Linken – die Dichter Hanns Johst und Arnolt Bronnen oder der Maler Emil Nolde wären dafür die prominentesten Beispiele. Die gefühlssozialistischen Emanationen einzelner Bauhaus-Künstler ihrerseits vertrugen sich oftmals nicht mit dem Parteiensozialismus, der nach 1918 an der Macht war, bargen also mancherlei antirepublikanische Energien, und das nicht nur im Fall der offenen Option für ein radikal-sozialistisches Rätemodell, die sich im Bauhaus-Milieu ebenfalls finden ließ. Der avantgardistische Aufbruch in die Moderne war in manchen Fällen an Wert- und Ideekomplexe gekoppelt, die ohne weiteres anschlussfähig waren an völkische Diskurswelten.

Doch gilt es, die Einsicht in ideologische Gemengelagen nicht zu überziehen: die gegen das Bauhaus gerichteten »Leitsätze« der Weimarer Honoratioren signalisierten deutlich die trotz mancher Gemeinsamkeiten unaufhebbare Distanz zwischen der Avantgarde und ihren Verächtern, die nicht nur für den lokalen Weimarer Zusammenhang sondern für unser Thema insgesamt konstitutiv ist.

Völkische Ästhetik war zur Hauptsache nämlich immer Ausdruck eines Neo-Traditionalismus, der sich – in Abwehr der Moderne und des dazugehörigen Stilpluralismus – auf vorgeblich »ewige« Kunst- und Lebenswerte zu gründen suchte. Völkische Ästhetik und die entsprechenden literarischen und künstlerischen Produktionen wurden somit Teil der sogenannten »antihistoristischen« Revolte seit 1900,⁸⁶⁸ deren Stil- und Wertekanon ohne den vorgängigen Historismus nicht denkbar ist. Der programmatische Antihistorismus war der Versuch, dem durch den Historismus sowie die gesellschaftlich-kulturelle Modernisierung selbst aufgeworfenen Problem des Wertpluralismus und vor allem Wertrelativismus zu entkommen. Eine reale Chance dafür schien sich insbesondere nach dem Ersten Weltkrieg zu bieten, in einer Zeit, die man als »Wendezeit« oder »Zwischenzeit«, als Epoche »zwischen

den Zeiten« – um nur die gängigsten Chiffren zu nennen – apostrophierte.⁸⁶⁹ Dies der apokalyptischen Tradition entlehnte Wahrnehmungsmuster⁸⁷⁰ begriff die eigene Gegenwart als geschichtslos im guten Sinne, als von der drückenden Vorgabe der Tradition befreite Epoche, folglich als Zeit des möglichen Umschlags des Geschichtsprozesses, den man für die eigene Tatbereitschaft nutzen konnte:

»Ganz ungeschichtlich sind wir, so sehr, daß es uns garnicht schaden kann, uns sogar bewußt in den geschichtlichen Zusammenhang zu stellen.«

So konstatierte diese Haltung Fritz Klatt, ein linksliberaler Reformpädagoge und kundiger Kommentator des zeitgenössischen Aufbruchs der »jungen Generation«.⁸⁷¹ Dieses bewusste Spiel mit der Tradition bzw. die Vielfalt der kulturellen Experimente machen einen Großteil der Faszination aus, die bis heute auf uns Spätmoderne wirkt, wenn wir uns mit der frühen Weimarer Republik befassen. Auch die ästhetischen Versuche der Völkischen aber partizipierten am Experiment- und Fragmentcharakter damaliger kultureller Entwürfe und bedienten sich kreativ aus dem Formen und Ideenschatz der Vergangenheit.

Macht man sich bewusst, dass die Rede von der »Wendezeit« bereits um 1900 üblich war und das im Kontext esoterischer Zeitrechnung wesentliche »Wassermann-Zeitalter« kurz danach ausgerufen wurde, so wird man die Problemkonstellationen der Weimarer Republik von ihrem Ursprung her begreifen müssen. Diese sind nämlich älter und grundsätzlicher, sie radikalisierten und verschärften sich allenfalls durch die realgeschichtlichen Verwerfungen seit 1914. Bereits Friedrich Nietzsche, der wilhelminische Modephilosoph,⁸⁷² hatte die Stichworte geliefert: die Abkehr von einer »antiquarischen« Geschichtsbetrachtung etwa, den Ekel an der Dominanz überkommener Bildungsmuster und Bildungsinstitutionen, vor allem aber die kulturrevolutionäre Idee, »neue Werte« selbstbewusst zu schaffen. Diese Intention verband Autoren und Künstler ansonsten antagonistischer Lebenswelten und politischer Lager und man begriff – auch dies eine Form der Nietzsche-Rezeption – gerade das Feld der Kunst als denjenigen kulturellen Bereich, in dem allein es möglich sei, neue, vor allem aber gültige und die Zersetzungsprozesse der Moderne überdauernde Normen zu etablieren. So wundert es wenig, wenn einer der bereits öfter erwähnten kulturkritischen Bestseller um 1900 einen Maler als neuen deutschen Kulturheros propagiert und »Rembrandt als Erzieher« anempfiehlt, wobei zugestanden sei, dass die Rembrandt-Fiktion dieses Buches mit dem realen niederländischen Künstler wenig zu tun hat. Es geht um Projektionen, für die Personen der Realgeschichte herhalten mussten. Neben Rembrandt selbst wurden Bismarck und Goethe als kulturrevolutionäre Eideshelfer von Langbehn ebenso oft bemüht,⁸⁷³ wenn es darum ging, typisch »deutsche« Eigenschaften in einer historischen Figur zu bündeln oder den kommenden Retter aus den Fährnissen der »Falschmoderne« zu bezeichnen. So wie Langbehn auf

Rembrandt setzte, hofften andere auf Luther oder Bismarck; die Titel der Erzieher-Bücher ab 1890 sind zahlreich bis hin zur Parodie »Casanova als Erzieher«.⁸⁷⁴ Rudolf Huchs Buch »Mehr Goethe«⁸⁷⁵ vertraute wieder einmal auf den Geist der Klassik, mit dem er die kulturzerstörenden Tendenzen von Impressionismus und Decadence zu bannen hofft.

Die Vorbilder damaliger kultureller Neuentwürfe lieferte also die – inzwischen durch die Kunst- und Literaturgeschichte hinreichend erforschte – deutsche Vergangenheit, wobei es typisch für die Denk- und Suchbewegung völkisch-nationaler Ästhetiker war, immer weiter zurück zu gehen, bis man schließlich im vorgeblich ahistorischen Dunkel der Vor- und Frühgeschichte landete,⁸⁷⁶ der man wie einem Steinbruch das Material für einen neuen Dom deutscher Kunst entnahm. Dass dabei die Dome des Mittelalters nicht allzu fern lagen, sei angemerkt. Die Rede vom »gotischen Menschen« geisterte durch zahlreiche Entwürfe neuer, offensiv »wurzelhafter« Ästhetik, und die meisten sahen die entsprechenden Bilder vor sich: den Bamberger Reiter⁸⁷⁷ etwa oder die Stifterfiguren des Naumburger Domes, außerdem die »betenden Hände« Dürers, den sich Benedikt Momme Nissen, der Gefährte und Jünger des »Rembrandtdeutschen« Langbehn als »Führer« wünschte: »Dürer als Führer« hieß folglich ein Werk aus dem Nachlass des Rembrandtdeutschen Ende der Zwanziger Jahre,⁸⁷⁸ dessen Mittelalter-Sehnsucht allerdings von der Jahrhundertwende her datierte und die so ausgeprägt war, dass Langbehn pünktlich in der »Zeitenwende« 1900 zum Katholizismus konvertierte, einem Katholizismus freilich, den er wie viele andere religiös-suchende Protestanten rein ästhetisch begriff – ein Katholizismus, in dem er den »Geist des Ganzen« (Katholon) anbetete und der die verwirrende Vielfalt der Epoche wieder zur einheitlichen Weltsicht bündeln könne.

»Es lebe der Kommunismus und die katholische Kirche« so tönten wiederum zwei Vertreter der Avantgarde jener Jahre, denn dieser Satz war das Motto der 1919 in Wien gegründeten, programmatisch »Die Rettung« genannten Zeitschrift von Albert Paris Gütersloh und Franz Blei.⁸⁷⁹ Peter Gay hat im Blick auf die Kultur der Weimarer Republik vom »Hunger nach Ganzheit« gesprochen.⁸⁸⁰ Dieser kulturellen Einheitssehnsucht aber kommt man – wie diese wenigen Beispiele verdeutlichen – schon in den Manifesten des Spätwilhelminismus allenthalben auf die Spur. »Ganzheit« versus »Zersetzung« ist eine gedankliche Dichotomie, die für die Konzepte völkischer Ästhetik bei und seit Langbehn und Paul de Lagarde nachgerade konstitutiv ist, wie übrigens das Begriffspaar »gesund« und »krank« auf seine Weise.⁸⁸¹ Auch eine verglichen mit radikal-völkischen Positionen gemäßigttere konservative Kunst- und Kulturkritik bediente sich solcher dualistischer Wertmaßstäbe bei ihrer Ablehnung der modernen künstlerischen Stile in inflationärer Weise.

II.5.2 Gen Thule wollen wir fahren ...

Der schon mehrfach erwähnte Verleger Eugen Diederichs aus Jena trat 1910 eine Reise nach Island an, um sich auf eines seiner bedeutenden verlegerischen Reihenprojekte einzustimmen:

»Nach Island fuhr ich aus verschiedenen Gründen. Rein geschäftlich, um mit meinem Thule-Unternehmen innerlich zu verwachsen, indem ich die Stätten der Islandsagas kennen lernte. Aber persönlich hatte ich den Wunsch, vor allem den nordischen Menschen, den ich mir in isländischen Wikingergestalten verkörpert dachte, kennenzulernen.«⁸⁸²

Das Erwartete trat dann auch ein: »Das wertvollste Erlebnis aber war das des mittelalterlichen gotischen Menschen«, ⁸⁸³ notierte der Verleger später. An den (eigentlich aus Westpreußen stammenden) Gesinnungs-Niedersachsen Hermann Löns schrieb Diederichs begeistert: »Das Wichtigste war mir, den Menschen der gotischen Zeit in der Gegenwart zu erleben.«⁸⁸⁴ Ab 1912 erschien dann im Jenaer Verlag die »Sammlung Thule«, die in Übersetzung damals bedeutender Altgermanisten den deutschen Lesern die Texte »nordischer«, konkret altskandinavischer Literaturen nahe bringen wollte. Dort aber, in der Überlieferung »des Nordens«, ⁸⁸⁵ hofften nicht wenige, dasjenige Erbe unverfälscht vorzufinden, mit dem man sich gegen die Zumutungen der Moderne glaubte wappnen zu können:

»Ragnarök, Völkerdämmerung liegt über dem Abendlande. Soll sie uns nicht vernichten, sollen wir als Volk nicht untergehen, dann müssen wir uns auf uns selbst besinnen. [...] Hier in der nordischen Dichtung liegen diese Quellen zutage. Es gilt nur, daß wir selbst den Weg zu ihnen finden. Dieser Weg liegt durch ›Thule‹ offen.«⁸⁸⁶

»Thule« war aber nicht nur das Utopia deutscher Germanisten oder Verleger, sondern auch der Sehnsuchtsraum zahlreicher anderer Deutscher, die ihre kulturelle Identität irgendwo zwischen Island und dem Teutoburger Wald⁸⁸⁷ oder in den Traumreichen von »Thule« und »Atlantis«⁸⁸⁸ ansiedeln wollten. Der berühmte Kunsthistoriker Wilhelm Pinder schrieb noch 1935 auf dem Höhepunkt des Streites um die Frage, ob und wie der Expressionismus für das »Dritte Reich« zu retten sei:

»In der deutschen Kunst läßt sich der unmittelbare Ausdruck des Wikingschen als eine immer wiederkehrende, wenn auch keineswegs immer unmittelbar sichtbare Grundmöglichkeit nachweisen.«⁸⁸⁹

Und Alois Schardt, der kommissarische Direktor des Museums im Berliner Kronprinzenpalais, ordnete im selben Jahr »die ungegenständliche Ornamentik der deutschen Bronzezeit« der »Malerei des Expressionismus« zu, parallelisierte also problemlos vorgeschichtliche Kunstformen mit zeitgeschichtlicher Ausdruckskunst. Den beginnenden Niedergang deutscher Kultur aber datierte er auf das erste Drittel des 15. Jahrhunderts.⁸⁹⁰

Auf die damit einhergehende, in derartigen Kontexten notwendige Umwertung der europäischen Renaissance kommen wir auf einem erneuten Umweg über den Diederichs Verlag zurück. Denn die Textbausteine für eine Heilssuche im Nordischen lieferte – wie bereits angedeutet – seit der Vorkriegszeit vor allem dieser Thüringer Verlag mit der erwähnten »Sammlung Thule«⁸⁹¹; ab Mitte der Zwanziger Jahre versammelte die Reihe »Deutsche Volkheit« weitere Zeugnisse deutscher Kulturgröße.

Vom Datum der Gründung seines Hauses im Jahre 1896 an hatte sich der Verleger explizit einer »neuen Renaissance« verschrieben.⁸⁹² Diese angestrebte kulturelle Wiedergeburt war bei ihm zwar von der schwärmerischen Aneignung des kulturellen Erbes der italienischen Renaissance geprägt – mit Burckhardts »Cicerone« in der Hand hatte der Jungverleger Italien persönlich durchstreift – bald aber zeigte sich eine deutliche Akzentverschiebung hin zu einem Renaissance-Bild, das immer deutlicher rein deutsche Züge annahm: »Wege zu deutscher Kultur« hieß konsequenterweise ein bedeutender Verlagsalmanach aus dem Hause Diederichs im Jahre 1908.⁸⁹³ »Die Renaissance, das Verhängnis deutscher Kultur« – so titelte der Germanist Richard Benz, ein ausgewiesener Kenner der Romantik, sein erstes Heft der »Blätter für deutsche Art und Kunst«, die ab 1915 in Jena erschienen und einer Neufundierung der deutschen Kultur nach dem Krieg dienen wollten.⁸⁹⁴ Ein derartiges Konzept »deutscher Wiedergeburt« also opponierte den ursprünglich anderen Kulturkreisen entstammenden Impulsen der Renaissance, die man folglich als »undeutschen« Kulturimport abwertete und der man die Zersetzung der angeblich ganzheitlichen Kultur des deutschen Mittelalters anlastete. Somit stand erneut der »Geist der Gotik« gegen den Intellekt der Renaissance und deren legitimer Tochter, die Aufklärung. Das bereits erwähnte Phantasma des »gotischen Menschen« gehörte mithin zur geistigen Abwehrfront gegen die »Ideen von 1789«,⁸⁹⁵ die man für das kulturelle Desaster der eigenen Gegenwart verantwortlich machte. Dass die deutsche Renaissance und die jene weiterführende »deutsche Reformation« im 20. Jahrhundert erst noch zu vollenden sei, wird in zahlreichen kulturkritischen Texten jener Jahre immer wieder behauptet. Der Klassische Archäologe Ludwig Curtius, ebenfalls von Lagarde und Langbehn geprägt, vermeinte in der Wiederkehr der Renaissance gar das »spezifisch Deutsche« im Geschichtsprozess zu erkennen:

»Jedesmal Kampf gegen Scheinkultur und erstarrte Konvention, jedesmal neue Suche nach den Quellen des Lebens [...] Wieder einmal ist wie im Dürerzeitalter der Prozeß der deutschen Renaissance nicht vollendet deshalb, weil er sich überhaupt nie vollenden kann, sondern jedem deutschen Zeitalter als Aufgabe neu gestellt ist.«⁸⁹⁶

Doch es gab auch andere Möglichkeiten, mit dem sperrigen Erbe der Renaissance umzugehen: Ludwig Woltmann, ein Theoretiker der frühen Rassenanthropologie, skizzierte in

seinem Buch »Die Germanen und die Renaissance in Italien« den eigentlich nordischen Ursprung des Aufbruchs zur Neuzeit;⁸⁹⁷ ebenso argumentierte Houston Stewart Chamberlain in seinen »Grundlagen des 19. Jahrhunderts«, der das »rinascimento der freien germanischen Individualität« zwar in Italien stattfinden ließ, jedoch »an den Toren Roms«, so dass er »das Aufblühen bürgerlicher Unabhängigkeit, industriellen Fleißes, wissenschaftlichen Ernstes und künstlerischer Schöpferkraft« als »durch und durch germanische Tat« und insofern auch als eine direkt »antirömische« bezeichnen konnte.⁸⁹⁸ Bei aller Abkehr von Rom und Italien, in denen man nicht zuletzt den Ultramontanismus der eigenen Gegenwart und die politisch-kulturelle Konkurrenz aus Frankreich treffen wollte, war für die Verteidiger »deutscher Kultur und Kunst« dennoch die imaginäre Synthese nordischer und mediterraner Kultur einflüsse⁸⁹⁹ wichtig, wobei es seit Langbehn gang und gäbe war, sogar die Kultur der Griechen letztendlich als Ergebnis der Wanderungsbewegungen nordischer Völker zu interpretieren. Das Anknüpfen an das griechische Erbe war also vor dem Hintergrund der Beziehung von »Angeln und Attika« – so eine Formulierung Langbehns – recht eigentlich nur ein Rückimport ehemals nordischen Kulturerbes. Solche und ähnliche Kunstgriffe ermöglichten es deutschen Bildungsbürgern völkisch zu werden und zugleich neuhumanistisch gebildet zu bleiben. Thilo von Trotha, ein Anhänger Alfred Rosenbergs, formulierte im Jahre 1935:

»Das Wesen des nordischen Menschen und damit der nordischen Kunst schwingt zwischen Island und Athen. Der Nur-Griecher [der unbedingte Antike-Verehrer – JHU], den es immer noch gibt, hat genauso wenig geistige Daseinsberechtigung wie derjenige, der das Heil des Germanentums nur nördlich der Ostsee sucht.«⁹⁰⁰

II.5.3 »Germanische Moderne«

Im Kernbereich völkisch-ästhetischer Diskurse stand – wie ersichtlich – das so genannte »germanische Erbe«, ein kulturhistorisches Artefakt, in dem sich die deutschen Zeitgenossen wiedererkennen und wiederfinden wollten.

Im Jahre 1915 veröffentlichte der Publizist und Kunstkritiker Paul Schulze-Berghof in der Zeitschrift »Bühne und Welt«, die zwei Jahre später »Deutsches Volkstum« genannt werden sollte, einen umfangreichen Essay,⁹⁰¹ den er als »Weck- und Sammelruf zu neuem Kampf und Leben« verstand, »im Dienste der Menschheitserziehung, insonderheit des deutschen Menschentums«.⁹⁰² Unter dem Titel »Germanisch-dichterische Monumentalkunst« versuchte er, »den reinen Ausdruck und die dauernde Form für den germanischen Lebensgeist und

Kulturwillen unserer Zeit« zu finden und dadurch zugleich zu dessen Vollendung beizutragen. Berghof versah damit seinen Dienst an der Heimatfront jener Tage, der einer Neubegründung deutscher kultureller Identität unter den Bedingungen des modernen Krieges dienen sollte. Er forderte eine »starke und zielbewußte Kunstpolitik«, ohne die »wir niemals die moralischen Wirkungen des Krieges auf unser Geistesleben und insonderheit auf unsere Kunst dauernd erhalten und für die Zukunft fruchtbar machen« können. Es ging also um nichts weniger, als darum, das gerade für Intellektuelle prägende Augusterlebnis 1914 auf Dauer zu stellen.⁹⁰³ Dies bedeutete, die soziopolitischen Bruchlinien der wilhelminischen Vorkriegsgesellschaft virtuell auf dem Wege nationalpädagogisch ausgerichteter Kunstpolitik zu überwölben und die Vielfalt gesellschaftlicher Konflikte und Interessen einem einzigen großen, allgemein verbindlichen Nationalziel unterzuordnen. Anders als der radikal-völkische Bohemien Adalbert Luntowski, der dies Projekt schon 1912 explizit als »Germanische Moderne« bezeichnet hatte,⁹⁰⁴ zog Schulze-Berghof allerdings das Etikett »Germanismus« vor:

»In den Worten germanisch und Moderne liegt ein begrifflicher Widerspruch, der jede dauernde und wirkliche gedankliche Verbindung ausschließt. Mit dem Worte germanisch zielen wir auf unser innerstes Wesen, auf unsere Blutsart, die sich durch Jahrtausende im Leben und in der Kunst zeugungskräftig und schöpferisch betätigt hat. Es führt unser Gefühl in die Tiefen von Urväterzeiten und will Töne in uns wecken, neu und doch alt, schön und wunderbar wie die edeln Feierklänge der Luren, die einst von den lichten Freiluftbauten unserer nordischen Sonnentempel ins Land hinaus zu dem Volke wanderten. Bei dem Worte Moderne aber denken wir doch vor allem an literarische Erscheinungen, die unserer innersten Natur fremd waren und fremd blieben, die mehr vom Hirn als vom Herzen kamen. Dazu ist das Wort im Marktgetriebe geradezu bis zum Überdruß angewendet und dadurch in seinem Gehalt zu einer recht abgegriffenen Tagesmünze geworden, deren Klang und Anblick uns allzusehr an falsche Scheinwerte erinnert. Mit dem Worte modern wurde alles etikettiert, was Schaum und Talmi in der Literatur war und die Sensation und das Publikum um jeden Preis suchte.«⁹⁰⁵

In diesen wenigen Worten sind sämtliche begrifflichen Oppositionen versammelt, die für völkische, antimodernistische Diskurse konstitutiv sind. Eine derartige Haltung nannte sich – changierend zwischen der Anlehnung an und der Abkehr vom Humanismus – »Germanismus«, vielleicht auch in Anspielung auf das kulturkämpferische Motto Paul de Lagardes: »Der Humanismus ist unsere Schuld, der Individualismus unsere Aufgabe!«

Dass Schulze-Berghof den Gehalt des »Germanismus« in der Kunst als das »Monumentale« definierte und an einem eigenen Gedicht über ein »Hünengrab« exemplifizierte; den Germanismus damit aber dem religiösen Kontext von Totenkult und Sonnenglauben einschrieb, war nicht in erster Linie der eigenen Verschrobenheit des Autors noch den Zeitumständen geschuldet, sondern im Diskurs über das Germanische selbst präfiguriert.

In souveräner Ignoranz gegenüber der Tatsache, dass etwa die als urgermanisch gepriesene Sagaliteratur gerade der christlichen Periode der Kultur Skandinaviens entstammte, liebte man

am eigenen Germanenmythos besonders dessen pagane Dimensionen.⁹⁰⁶ Heidnisch-Germanisches Kulturerbe galt demzufolge als die wertvollere Kultursubstanz gegenüber der die romanisch-christlichen Wertewelt, deren Übernahme als Überfremdung stigmatisiert wurde. Diese Vorstellung aber setzte eine bewusste Umwertung überkommener Barbaren-Stereotypen voraus, denn nun galt das Unzivilisierte, das Nicht-Christianisierte als das echt Menschliche, Authentische – damit jedoch als einzig taugliche Basis einer kulturellen Neugeburt, deren Urbild man in der Urzeit nichtchristlichen Germanentums erblickte. Die aristokratische Herrenmoral altnordischer Kriegervölker schien allemal das tragfähigere Fundament deutsch-kultureller Neubesinnung als eine universalistische christliche Ethik, die schon Nietzsche als Moral der Schwachen geißelt hatte. Bauern und Krieger, also wurzelhafte und wehrfähige Männer, bevölkerten diesen Kosmos des Nordens, einer strikten Gegenwelt zur feminin-unsteten Lebenswelt moderner Ästheten und Händler. Die, freilich herbeiphantasierte, religiöse und politische Geschlossenheit germanischer Stammesgesellschaften zog man der eigenen pluralistisch-antagonistischen Gegenwart vor. Dem drohenden »Untergang des Abendlandes« schien allein die »germanische Wiedererstehung«⁹⁰⁷ oder der »Aufgang des Nordens«⁹⁰⁸ – wie zwei spätere, in unserem Kontext jedoch bedeutsame Buchtitel lauteten – trotzen zu können.

Die Inauguratoren des kulturellen Wiederaufstiegs sollten die Sachwalter des alten Erbes sein: die Germanisten, Kunsthistoriker und einzelne echt »deutsche« Künstler, denn

»die Erregung unseres wirklichen Volksich durch das idealische Volksich, ist durch Dichter, Propheten, Künstler und Tatmenschen von jeher in uns lebendig gehalten.«⁹⁰⁹

Neben der zeittypischen Engführung von Kunst und Tat, oft auch in der Spielart von Kunst und Politik, fällt die hier angelegte Verschmelzung von Dichter-Propheten, oftmals auch Priester-Imagines auf. Wer aber den Künstler zum Kündler ewiger Wahrheiten, zum Priester stilisierte, musste konsequenterweise die Kunst selbst sakralisieren, zumal dann, wenn man der Überzeugung war, dass »nur aus Religion« Kultur entstehen könne.

»Kunst wird uns in der Zukunft heimisch machen, wenn sie den Gegenwartsmenschen zum Unsichtbaren führt, wenn sie ganz im neuen Gotterleben steht, den Gegenwartsmenschen schöpferisch durchdringt, ihn schöpferisch erhebt, und so die Vereinigung des Getrennten im modernen Leben herbeiführt, uns Lebenskunst des Genies gibt, mit solchem Schaffen Kultur spendet. Aber nur religiöse Menschen besitzen diese schöpferische Macht. Kunst wächst nur aus der göttlichen Urkraft. Und wiederum wird nur der religiöse Mensch Sehnsucht nach den Lichtquellen der Kunst haben. Ursache und Wirkung sind hier Kräfte im Kreislauf wirkend. Die Bewegung dieses Rades hängt davon ab, ob wir die Wende dieser Zeit schöpferisch erleben, ob wir uns weihen und reinigen zum Kommen Gottes.«⁹¹⁰

Es sei anheim gestellt, ob man diese und ähnliche Ansichten als Ästhetisierung der Religion oder als Sakralisierung des Ästhetischen begreift; in jedem Falle bedeutsam ist, dass man den zuende gedachten völkisch-ästhetischen Diskursen nur gerecht wird, wenn man sie als Ausbruchsversuche aus einem genuin modernen Zustand beschreibt, den Georg (von) Lukacs

in seiner »Theorie des Romans« als »transzendente Obdachlosigkeit«⁹¹¹ des modernen Menschen bezeichnet hat. Dass sich völkische Ästhetik greifbar konkretisiert vor allem im Genre des Weltanschauungsromans, der religiösen Dichtung und des Weihespiels, sollte der Anreiz dafür sein, den Diskursen völkischer Ästhetik zukünftig auch mit religions- als nur mit literaturwissenschaftlichen Fragestellungen zu Leibe zu rücken.

Durch Kunst in der Zukunft »heimisch« zu werden blieb eine Intention nicht nur deutsch-nationaler und völkischer Kunst- und Kulturdiskurse, sondern auch der Avantgarde, die sich ab 1918 nach ihrem Kriegserlebnis neu zu formieren begann. Der Erste Weltkrieg war dabei in jeder Hinsicht ein Einschnitt; zahlreiche Künstler und Kunstfreunde hatten die Materialschlachten ebenso wenig überlebt wie bestimmte Ideen der Vorkriegszeit die durch den Krieg verursachte umfassende Sinnkrise überdauerten.

Der Glaube an die regenerierende Kraft der Kunst aber gehörte nicht dazu; allein, die gesellschafts- und kunstpolitischen Voraussetzungen änderten sich im Krieg und im Nachkrieg dramatisch. Auch avantgardeskritische Positionen, denen es um die Rettung »deutscher Kunst« ging,⁹¹² waren während der Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts« weiter entwickelt und politisch radikalisiert worden. Beides traf aufeinander, als sich Ende des Krieges die Regierung des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach entschloss, die vor dem Krieg begonnenen Reformen der örtlichen Kunstschule weiterzutreiben und bestimmte Personalprobleme zu lösen. Andere sahen die Chance, erneut von Weimar aus kulturelle Impulse für ganz Deutschland auszusenden, wie dies – so die inzwischen kanonisierte Geschichte – bereits während der Weimarer Klassik, noch einmal Mitte des 19. Jahrhunderts unter Großherzog Carl Alexander und dann wieder in den Jahren um 1900 der Fall gewesen sei.

Im Frühjahr und Sommer 1919 kam nicht nur das neugegründete »Staatliche Bauhaus« unter Walter Gropius an die Ilm, sondern kurz darauf auch die erste gewählte Verfassungsgebende Nationalversammlung – also der Geist der später so genannten Weimarer Republik.

Utopische Sehnsüchte und politischer Enthusiasmus standen am Beginn, ernüchterte Resignation und gesellschaftliche Enttäuschung prägten das Ende – diese Gefühle kennzeichnen die Geschichte des Bauhauses und derjenigen Republik, die so wie die Kunstschule in Weimar 1919 gegründet und in Berlin 1933 zu Grabe getragen worden ist. Das Schicksal der in jenen Jahren renommiertesten Künstler- und Architektenschule Deutschlands war jedoch ursächlich und nicht nur chronologisch mit dem der ersten deutschen Demokratie verbunden. Am langsamen politischen Fall des Bauhauses, der manche ästhetische Blüte allerdings nicht ausschloss, lässt sich der Untergang der Republik von Weimar nachzeichnen, deren Kultur-

geschichte bis heute viele, gerade Intellektuelle, fasziniert und zu immer neuen Deutungen provoziert. Von den »Goldenen Zwanziger Jahren« sprach man in Gründungszeiten der Bundesrepublik gerne und berief sich dabei auf das Erbe jenes »besseren Deutschland«, das man im kulturellen Treiben des metropolitanen Berlin, der Stimme des deutschen Exils und dem alsbald heroisierten Widerstand der »Männer des 20. Juli« gleichermaßen verkörpert sah. Seit den 70er Jahren galt anderen die Zeit zwischen November-Revolution, Bauhausgründung und Weimarer Nationalversammlung und den düsteren Jahren von Wirtschaftskrise und »Machtergreifung« als Ära der »klassischen Moderne«.⁹¹³ Derartige Deutungen und Geschichtsbilder jedoch provozierten immer auch Widerspruch und Korrektur, die dem Mythos der ersten deutschen Demokratie ebenso wie dem des Bauhauses notwendige Nuancen hinzufügten. Dazu gehört auch die Tatsache, dass die Geschichte der avantgardistischen Kunsthochschule nicht mit deren Schließung in Berlin endete und erst mit den Aktivitäten des Exils weitergeführt wurde, sondern dass manche ästhetische Idee des Bauhauses den Machtwechsel 1933 in Deutschland überlebte sowie manch ein Bauhäusler nach 1933 weiter arbeiten konnte – und wollte.⁹¹⁴

Lange Zeit war es für die klassische Bauhaus-Forschung wenig von Interesse, dass es eine hoch interessante Weimarer Lokalgeschichte des Bauhauses gibt, die es – trotz der verdienstvollen Arbeiten Karl-Heinz Hüters – noch genauer zu erforschen galt, zumal man dabei nicht nur neue institutionsgeschichtliche Dinge über das Bauhaus selbst erfahren, sondern Einblicke in das politische Klima der Klassikerstadt Weimar und des Landes Thüringen gewinnen konnte. Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Beitrag zu dieser Forschungsaufgabe.

II.6 »Staatliche Müllzufuhr«? Der Kampf gegen das »Bauhaus« in Weimar

Am 10. September 1919 erhielt der seit dem Anfang April jenes Jahres amtierende Direktor des »Staatlichen Bauhauses«, Walter Gropius, einen Brief des Weimarer Oberbürgermeisters Martin Donndorf, in dem dieser ihm das Ergebnis einer Sitzung des städtischen Bauausschusses mitteilte. Das kommunale Gremium hatte über den Vorschlag von Gropius beraten, die im aktuellen Haushalt eingeplanten Mittel für das Bauhaus dahingehend zu nutzen, die Ausmalung eines öffentlichen Raumes in Weimar durch die Schüler der Kunstschule zu finanzieren. Was von Gropius als eine Art Entréebillet der neugegründeten Kunstschule in die Weimarer Kulturlandschaft gedacht war, wurde jedoch zum Anlass seiner ersten kulturpolitischen Niederlage in der Klassiker-Stadt.

Vorangegangen waren bereits erregte öffentliche Debatten um eine Kunstausstellung im März 1919, an der sich mit Karl Peter Röhl, Johannes Molzahn und Johannes Karl Herrmann die in Weimar bekanntesten Protagonisten moderner Kunst und die Sympathisanten des Bauhauses sowie des Berliner »Sturm«-Kreises um Herwarth Walden beteiligt hatten.⁹¹⁵ Am 26. März 1919 war in der »Weimarer Zeitung« eine Ausstellungskritik erschienen mit dem Titel »Die Gruppen Hagen und Klemm im Museum am Karlsplatz«,⁹¹⁶ deren Anlass eine Ausstellung sehr unterschiedlicher Künstler war, bei der auf Anregung des Museumsdirektors Wilhelm Koehler auch die Gruppe um Johannes Molzahn teilgenommen hatte.⁹¹⁷ Die »fachmännische Kritik« jener Exposition sei – so die Redaktion – dem Blatt von »hochgeschätzter Seite« ungefragt zugegangen. Doch lassen Stil und Diktion darauf schließen, dass hier Mathilde Freiin von Freytag-Loringhoven, die seit 1913 als Kunstredakteurin bei der »Allgemeinen Thüringischen Landeszeitung Deutschland« arbeitete, für das örtliche Konkurrenzblatt anonym geschrieben hatte. Typisch für die Art des Urteils dieser kaum zu unterschätzenden, einflussreichen Kunstrichterin war deren Vorliebe für die argumentative Kontrastmontage: so beurteilte sie in diesem Falle die Werke der Schüler des angesehenen Landschaftsmalers Theodor Hagen als »im besten Sinne *deutsche* Kunst«, während sie im Anhängerkreis Walter Klemms »junge Kunst-Spartakisten« auszumachen glaubte, mit der »Sucht aufzufallen« und einer Vorliebe für »das Rohe, Brutale« und das »Häßliche«. Schon diese Zuordnung jüngerer Künstler zu zwei der berühmtesten Weimarer Malerprofessoren war etwas willkürlich, denn von den »Trabanten um Molzahn«⁹¹⁸ gehörte zum damaligen Zeitpunkt nur Karl Peter Röhl als Meisterschüler zum engsten Umfeld Klemms; Robert Michel hingegen war im Juni 1918 vom Lehrbetrieb der Kunsthochschule durch Klemm selbst ausgeschlossen worden. Die übrigen so genannten Klemm-Schüler aber genossen nicht

nur bei diesem etablierten Maler, sondern auch bei anderen Lehrkräften der Hochschule ihren künstlerischen Unterricht. Differenzierungen zwischen einzelnen Schülern und Meistern interessierten jedoch die öffentliche Kunstkritik in Weimar zum damaligen Zeitpunkt ebenso wenig wie später im Falle des »Staatlichen Bauhauses«, das nur dessen Gegnern als geschlossene Einheit, als »spartakistisches Zentrum«⁹¹⁹ gar, erschienen ist.

Mit jener zitierten Kritik an der jungen Weimarer Avantgarde war eine semantische Front gegen die Moderne eröffnet, deren Topoi bereits im lange zurückliegenden Kampf gegen den Impressionismus⁹²⁰ oder im berühmten »Protest deutscher Künstler« von 1911 entwickelt worden waren.⁹²¹ In Weimar selbst konnte man sich an vergangene Debatten um den künstlerischen Wandel an der Hochschule in den 1880er Jahren erinnern⁹²² oder an die Kämpfe gegen das »neue Weimar« Henry van de Veldes und Harry Graf Kesslers.⁹²³ Einer als »gesund«, »ganzheitlich«, »sauber«, »bodenständig«, »original«, »national«, »männlich«, »wesentlich«, »gefühlvoll« und »wurzelnhaft« apostrophierten »echten deutschen Kunst« war in den Argumenten der Kritiker der Moderne jeweils eine »kranke«, »zersetzende«, »zersetzte«, gar »schlammig-schleimige«, »entwurzelte«, »modische«, »internationale«, »feminine«, »gewollte« und »bodenlose«, »undeutsche« »Gehirn-« und »Oberflächen-Kunst« der jeweiligen Avantgardisten gegenübergestellt worden.⁹²⁴ Zugleich hatten die vergangenen Kulturkämpfe deutlich werden lassen, dass es im Streit der Richtungen jeweils um bedeutend mehr ging, als nur um Kunst- oder Geschmacksfragen, nämlich um nationale Politik und die gesellschaftliche Identität Deutschlands, die sich seit den Zeiten der Französischen Revolution und Napoleons traditionell in Konkurrenz und Feindschaft zu Frankreich ausgebildet hat.⁹²⁵ Das war überdeutlich auch im erwähnten Weimarer Beispiel des Jahres 1919, dessen erregter Ton sich erst durch die Traumatisierungen der Kriegsniederlage und der Versailler Friedensverhandlungen hinreichend erklären lässt:

»Wenn die Feinde uns unsere Milliarden nehmen, unsere Kolonien und Schiffe; wenn sie unsere Grenzen zerstückeln: dadurch verliert Deutschland nichts an seiner inneren Größe. Deutsche Kultur, deutsche Kunst können uns die Feinde nicht aus dem Herzen reißen, oder wir müßten schon selbst darauf verzichten, indem wir herabsanken zu einem erbärmlichen Volke.«⁹²⁶

Vor diesem Hintergrund der gerade verklungenen Aufregung um die jungen Avantgardisten in Weimar also schrieb Bürgermeister Donndorf an Gropius in dem erwähnten Brief:

»Der Bauausschuß äußerte sich in seiner Sitzung am 26. August dahin, daß die Darbietungen in den vor kurzem am Karlsplatz und im Donndorf-Museum veranstalteten Ausstellungen der neu berufenen Künstler des Staatlichen Bauhauses nicht geeignet sind die Zustimmung zu Wand- und Deckenmalereien am Rathauseingang zu geben. Da schon die Kreise, die sich bisher mit Kunst beschäftigt haben, gegenüber der neuen Richtung in der Malerei zum großen Teil ablehnende Haltung eingenommen haben, würden erst recht die Arbeiterkreise den Versuchen verständnislos gegenüberstehen. Wenn auch von einigen Seiten eine abwartende Haltung empfohlen wurde, da die neue Kunstrichtung noch zu sehr im Gähren sic!] begriffen sei, so konnte man trotzallem nicht für eine Auftragserteilung zu Schülerarbeiten in einem öffent-

lichen Gebäude, das von den breiten Volksmassen so häufig aufgesucht werden muß, eintreten. Bei dieser Sachlage kann ich eine weitere Verhandlung Ihrer Anregung, noch dazu in öffentlicher Gemeinderatssitzung, nicht für ersprießlich halten. Ich möchte unmaßgeblich vorschlagen, doch wieder, wie in früheren Jahren, Kunstwerke, die dem Kunstempfinden der weiteren Kreise unserer Bevölkerung entsprechen, für den Ankauf durch die Stadt in Vorschlag zu bringen und würde dann die Kunstkommission zu einer Besichtigung einladen.«⁹²⁷

Man mag Donndorfs Hinweis darauf, dass auch die Arbeiterschaft zu den Gegnern des Bauhauses zu zählen sei, für eine taktische Unterstellung halten – zumal die Arbeiterparteien die einzigen im künftigen Thüringischen Landtag gewesen sind, die die Kunstschule vorbehaltlos über Jahre unterstützt haben. Doch wird man sich auch die Worte Paul Klees aus dem Jahre 1924, dem letzten Bauhaus-Jahr in Weimar, ins Gedächtnis rufen dürfen: »Uns trägt kein Volk. Aber wir suchen ein Volk, wir beginnen damit, drüben am Staatlichen Bauhaus«⁹²⁸ hatte der Künstler in einer Rede in Jena geäußert und damit implizit die weitgehende gesellschaftliche Isolation der künstlerischen Avantgarde im thüringischen Umfeld angesprochen. Die »Freunde des Bauhauses«⁹²⁹ waren letztlich doch zu wenige, um die Schule im »Ilm-Athen« Weimar zu halten, in das man sie Ende des Ersten Weltkriegs geholt hatte.

Die von Anfang an spürbare Verbissenheit der Weimarer Kunstkämpfe, die im folgenden dargestellt werden sollen, hat eine Ursache nicht nur in der sich seit dem Kaiserreich als »Versäulung«⁹³⁰ abzeichnenden Fragmentierung der weimar-republikanischen Gesellschaft in soziale und politische Teilmilieus mit hoher Distinktionskraft und ausgeprägtem Abgrenzungstreben, sondern auch in einer eher kulturhistorisch bedeutsamen Tatsache. Nach Kriegsniederlage und Revolution nämlich erwartete man quer durch alle politischen Lager hindurch gerade von Kunst und Kultur identitätsstiftende Impulse für die Gemeinschaftsbildung der in antagonistische Milieus, Parteien, Klassen und Konfessionen gespaltenen deutschen Gesellschaft⁹³¹ und stritt sich in diesem Bereich folglich um die Deutungskompetenz für Werte und Normen mit kulturell-reformatorischem Anspruch.⁹³²

II.6.1 Ankunft und Aufbruch

Entstanden war das Bauhaus aus den beiden vor 1914 in Weimar existierenden Kunstschulen, der »Großherzoglichen Kunstschule« (ab 1910 »Hochschule für bildende Kunst«) und der »Großherzoglichen Kunstgewerbeschule«.⁹³³ Auf deren letzten Direktor Henry van de Velde, der im Juli 1914 zermürbt vom Widerstand seiner konservativen Gegner seinen Vertrag gekündigt hatte, ging der Vorschlag zurück, den Architekten Walter Gropius als Nachfolger zu berufen. Ende des Jahres 1915 nahm das Staatsministerium von Sachsen-Weimar-Eisenach

diese Idee auf und trat in Kontakt zu Gropius, der zu dieser Zeit im Felde stand. Dessen »Vorschläge zur Gründung einer Lehranstalt als künstlerische Beratungsstelle für Industrie, Gewerbe und Handwerk«⁹³⁴ vom Januar 1916 trafen zwar auf Interesse beim Direktor der Kunsthochschule, dem konservativen Worpstedter Maler Fritz Mackensen, sowie auch bei Mitgliedern der Regierung; stießen jedoch bei der örtlichen Handwerkskammer auf massive Skepsis, die sich schließlich auch einzelnen Regierungsvertretern mitteilte. Daher kam es während des Krieges nicht mehr zu einem Abschluss der Verhandlungen; Gropius' Gegenkandidaten, die Architekten August Endell und Hermann Obrist, hatten allerdings ebenfalls kein Glück. Die Wirren des Kriegsendes taten ihr übriges, dass die Entscheidung für eine neue Kunstschule in Weimar erst Anfang 1919 gefällt wurde.

Es war Gropius selbst, der Ende Januar 1919 die Kontakte zur Provisorischen Regierung des ehemaligen Großherzogtums neu knüpfte. Positiv gestimmt durch die Zustimmung Mackensens und des einflussreichen Generaldirektors der Berliner Museen, Wilhelm von Bode, akzeptierten die Professoren der Kunsthochschule – ausnahmslos Maler und Bildhauer – den vergleichsweise jungen Architekten als Direktor. Im März 1919 fusionierten die »Hochschule für bildende Kunst« und die – de facto bereits aufgelöste – »Kunstgewerbeschule« zum »Staatlichen Bauhaus Weimar«.

Als Walter Gropius nunmehr seine Stellung in Weimar antrat, erfüllte sich endlich sein Wunsch, den er – ermuntert durch Henry van de Velde – schon seit Mitte des Krieges gehegt hatte. Ein pädagogisches Konzept, in enger Fühlung mit Handwerk und Industrie junge Künstlerinnen und Künstler auszubilden, hatte zwar bereits Van de Velde an der Großherzoglichen Kunstgewerbeschule vertreten.⁹³⁵ Allerdings lag der Akzent bei Gropius stärker und einseitiger auf der Industrie, was die thüringische Handwerkerschaft – wie schon erwähnt – bereits während der ersten Verhandlungen moniert hatte. Die Bauhütten-Philosophie des Berliner Architekten konnte derartige Vorbehalte kaum ausräumen. Irritierender auf die konservative Öffentlichkeit der Stadt als solche programmatischen Feinheiten aber wirkte die schnell offenbar werdende Nähe einzelner Bauhaus-Künstler zum Expressionismus und den – politisch zumeist links stehenden – entsprechenden Künstlerkreisen der Reichshauptstadt. Gropius' Engagement im Berliner »Arbeiterrat für Kunst«, der wiederum mit der »November-Gruppe« zusammenhing, war auch bis Weimar gedrungen.⁹³⁶ Die seit Jahren gerade hier propagierte Distanz zwischen Metropole und Provinz, dies in der Heimat- und »Höhenkunst« eines Adolf Bartels, Ernst Wachlers, Friedrich Lienhards und anderer propagierte Syndrom moderner Großstadtfeindschaft (Motto: »Los von Berlin!«), wurde daher zur Hypothek für

das Bauhaus, das seine Widersacher als ästhetische Kaderschmiede des Sozialismus missverstanden. Darüber konnte auch die emphatische Beschwörung des Geistes der Gotik nicht hinwegtäuschen, die Gropius im ersten Manifest des Bauhauses vollzogen hatte.⁹³⁷ Der Habitus einzelner Bauhaus-Meister und ihrer Schüler taten ein übriges. Schnell wurde deutlich, was das etablierte Bürgertum der Stadt fürchtete, nämlich eine Störung bürgerlicher Sitten durch die Bohème – die jedoch genau dies in wohlkalkulierter Provokation beabsichtigte. Darüber hinaus musste ein auf Experimente angelegtes, antibürgerliche Haltungen pflegendes Bauhaus in einer Zeit radikaler politischer und sozialer Verunsicherung nahezu verstörend wirken und all diejenigen mit wahrem Schrecken erfüllen, die auf der Suche nach Sicherheit waren. Schaut man in die damaligen Weimarer Zeitungen, so wird man auf die wohlkalkulierten Angriffe einzelner Bildungsbürger gegen Gropius und seine Institution in einem Kontext stoßen, den es ernst zu nehmen gilt – ohne dass die reaktionären Attacken damit gerechtfertigt wären. Dauerthema jener Monate unmittelbar nach dem Kriegsende waren die für die meisten Deutschen zutiefst frustrierenden Versailler Friedensverhandlungen und die innenpolitisch unklare Lage. Insbesondere das 1918 zerfallene Großherzogtum regenerierte sich politisch und administrativ erst Stück für Stück. Im Winter 1919/20 erlebte Weimar eine massive Versorgungskrise mit Kohlen, Lieferengpässe von Kartoffeln und Speiseöl traten hinzu, die Grippe-Epidemie jener Monate tat ein übriges. Die Flut der Todesanzeigen von kleinen Kindern, durch Krankheit geschwächten und alten Menschen spricht für sich. Wer also heute den experimentellen Habitus des Bauhauses emphatisch als »modern« beschwört, darf nicht vergessen, dass die damaligen Zeitgenossen intellektuell, emotional und lebenspraktisch wohl kaum in der Lage gewesen sein dürften, sich dieser irritierenden Modernität vorbehaltlos zu erfreuen. Die ideologisch und politisch voreingenommenen Wortführer der Anti-Bauhaus-Fronde konnten also auch aus sozialhistorisch nachvollziehbaren Gründen mit der stillschweigende Zustimmung der Weimarer Bevölkerungsmehrheit rechnen.

II.6.2 Der Streit um den »Meisterschüler« Hans Gross

Sieht man vom schon länger schwelenden Unmut gegen das Bauhaus einmal ab, der im eingangs zitierten Brief Donndorfs spürbar wird, so hat sich die Abwehrfront konservativer Kreise erstmalig im Dezember 1919 gegen das Bauhaus formiert. Zugleich wurde deutlich, dass die Differenzen um moderne Kunst in Deutschland und speziell am Bauhaus bis in dessen Schülerschaft hinein reichten.

Am 12. Dezember 1919 lud ein Bürgerverein, die »Freie Vereinigung für städtische Interessen«, in die Gaststätte »Erholung« (heute: Kulturzentrum »mon ami« am Goethe-Platz) ein, um dort, ausgehend von einem Referat des städtischen Baurates Ehrhardt, unter der Überschrift »Neue Kunst in Weimar« über das bereits erwähnte Ansinnen des Bauhauses zu debattieren, den Eingangsbereich des Rathauses auszumalen. Ehrhardt erschien aus gesundheitlichen Gründen nicht, die Versammlung aber wurde auch ohne sein Zutun zum Tribunal gegen die Avantgarde in Weimar. Der bis dato allein durch sein künstlerisches Engagement aufgefallene Meisterschüler, der expressionistische Maler und Graphiker Hans Gross,⁹³⁸ ergriff das Wort und nahm seine Schule gegen den Angriff, diese sei letztlich »spartakistisch-bolschewistisch« in Schutz. Im gleichen Atemzug aber forderte er selbst eine Kunst, hinter der »ein ganzer Kerl [...] ein Kerl aus Stahl und Eisen« stehen solle, denn nur der sei »berufen zu führen«.

»Die Intellektuellen verkünden das Heil der Welt – die neue Kultur, doch sie wissen nicht, daß die vom Ackerbau ihren Ursprung nahm und nicht für den ist, der gerissen in seiner Bude ramscht mit jedem Kram. Nur die Persönlichkeit fehlt, welche alles durch ihre Energie und durch ihren Willen überzeugt und mit sich fortreißt, die Führerkraft, welche wirklich deutsches Wesen und deutsche Eigenart in sich trägt. [...] Deutsche! Seit der Gotik siechen wir dahin. – Die Mahnrufe unserer Größten haben wir ständig überhört. Wo ist jetzt wohl ein besserer Boden für die internationale Mache als bei uns in Deutschland; deutscher Geist, deutsches Gefühl, alles wird zum Misthaufen geworfen, durchseucht von zersetzenden Bakterien – mit Füßen getreten, aus dem Wege gegangen wie ein stinkendes Aas. [...] Du blindes Volk, die Erkenntnis deiner Volksseele ist dir völlig verloren gegangen – das Wort ›Deutschland‹ ist dir ein Ekel geworden. [...] Wenige hast du, die deutsch sind, aber welche du verachtest. (Ich erinnere hier an Prof. Bartels). Du wandelst dahin mit Stumpfsinn und Gleichgültigkeit und spürst nicht den Stachel, der in dich hineinbohrt. [...] Die Völker dürsten nach deinem Blut: Nur noch einen Schritt, und du sinkst hinab in das Verderben – in den stinkenden, erstickenden Kot zum Nimmerauferstehen. Die Rache ist grausam für ein Volk, das sich selbst verleugnet. Bedenkt daß ihr Deutsche seid! Überlegt und handelt!«⁹³⁹

Der Skandal war perfekt, denn nun hatte ein exponierter Bauhaus-Schüler noch die krudesten kulturkritischen Ressentiments der konservativen Weimarer Öffentlichkeit selber laut ausgesprochen und zugleich eine Lanze für den stadtbekanntem antisemitischen Literatur- und Kulturkritiker Adolf Bartels gebrochen.⁹⁴⁰ Nicht nur die anwesenden Bauhaus-Gegner, sondern auch Leonhard Schrickel, ein völkischer Schriftsteller aus dem Umfeld von Adolf Bartels, frohlockten. Er ergriff seine Chance und attackierte Gropius und seine Schule öffentlich, wobei er die ohnehin vorhandene antiavantgardistische Grundeinstellung der größeren Weimarer Zeitung »Deutschland« zu nutzen verstand. In diesem Blatt wettete Schrickel gegen die »Sozialisierung des Ich«,⁹⁴¹ gegen »fremde Elemente« in der Stadt und ihr Cliquenwesen, gegen »Krankheitsherde«, die »mit vorbedachter Gewalt« betrieben, »was das Wohlbefinden des Gesamtorganismus oder gar seinen Fortbestand gefährdet« – selbstverständlich ohne das Bauhaus auch nur einmal explizit erwähnen zu müssen. In einem weiteren

Zeitungsartikel attestierte Schrickel der »neuen Kunst« in Weimar deutliche »Pubertätsmerkmale«, vor allem aber »Anationalität«:

»Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern – aber ein Volk! Und weil nun die Kunst einerseits die gewaltigste Manifestation völkischer Kultur darstellt, andererseits in ihren unterschiedlichen Formen die tiefste und als Gestalterin der Persönlichkeit mächtigste Wirkung hat; weil sie es letzten Endes ist, die allein eine Wiedergeburt vorbereiten und allmählich herbeiführen kann, in viel höheren Maße als alle internationale Religion, darum ist es ein Attentat auf das unter der würgenden Faust des Feindes röchelnde Vaterland, wenn eine anationale Kunst in Deutschland siegt. [...] Nein, wir wollen nicht soweit gehen, dass wir angesichts unserer trostlosen Lage und der nächstliegenden Erfordernisse sagen: Heute darf solche eine anationale, embryonale Kunst nicht geduldet werden! Heute muß sie, wenn auch gegen unser innerstes Gefühl, mit Stumpf und Stiel ausgereutet [sic!] und wie ein Pestbazillus vertilgt werden! Nein, wir wollen uns nur klar sein darüber, daß sie heute uns Deutschen nicht zum Segen, sondern nur zum Schaden gereichen, nicht zu unserem Wiederaufbau dienen, sondern einzig und allein unseren Untergang befördern kann.«⁹⁴²

Gropius selbst war bereits vor Erscheinen dieser rüden Attacken aktiv geworden. Noch am Abend jenes fatalen 12. Dezember bestellte er Gross zu sich:

»Ich halte ihm vor, daß er sich habe hinreißen lassen, bei der Versammlung durch Unsachlichkeit, d. h. durch Verquickung von Politik und Kunst, das Bauhaus arg zu gefährden. [...] Wenn das Bauhaus Ballplatz für politische, nationale und rassionale [sic!] Fragen wird, so muß es wie ein Kartenhaus zusammenstürzen.«⁹⁴³

Gross war zwar merklich verunsichert, fing schließlich gar an zu weinen, doch schienen ihm die möglichen Konsequenzen seines unbedachten Tuns nach wie vor nicht bewusst zu werden. Am 13. Dezember musste er dann vor seinen Mitschülern Rede und Antwort stehen, die bedeutend unnachsichtiger mit ihm umsprangen als Gropius. Der erste Satz des Protokolls der Schülerversammlung beleuchtet schlaglichtartig das kulturelle Klima in der Stadt, denn die Protokollführer fühlten sich genötigt zu betonen, dass »keine Juden, sondern zwei Deutsche, Gilles und Basedow, unbeeinflusst von irgendwelchen Personen« die Versammlung einberufen hätten.⁹⁴⁴ Die Mehrheit der Anwesenden bescheinigte Gross ein ohnehin vorhandenes Außenseitertum und die Neigung, »dass er stets für seine äußerliche Person arbeite. Deshalb glauben wir, hat er in Wahrheit niemals für alte oder neue Kunstformen und auch niemals für das Deutschtum gekämpft.« Er habe in der Versammlung das Deutschtum missbraucht, dem Bauhaus geschadet und sich somit »von selbst ausserhalb der Gemeinschaft des Bauhauses gestellt«. Der so Gescholtene erklärte in der hitzigen Aussprache, in einem Gespräch mit Gropius sei die »Angelegenheit geordnet worden« – was ihm die Verurteilung durch die Mitschüler ersparte.

Die öffentlichen Attacken durch Schrickel aber ließen den Konflikt weiter eskalieren. Am 16. Dezember schrieben sechzehn »deutsch denkende« Studierende einen Protestbrief an die »Weimarer Künstlerschaft«, um gegen die – in ihren Augen – Diffamierung von Gross durch die Schülerversammlung zu protestieren. Dieser selbst hatte kurz zuvor die Fehlinformation

verbreitet, Gropius habe ihm als Strafe für sein Verhalten das Stipendium entzogen. Diese Wendung im Verhalten des gemäßregelten Schülers war umso erstaunlicher, als er selbst bis dato versichert hatte, das Bauhaus nicht verlassen zu wollen und mit Gropius versöhnt zu sein.⁹⁴⁵

»Wir Unterzeichneten fühlen uns durch die Maßnahmen gegen G. als echte Deutsche ebenso beleidigt wie dieser. Gleich wie G. [Gross] ist es uns auch vollkommen unmöglich, unter solchen Umständen auch nur eine einzige Stunde länger uns als zu dieser Schülerschaft gehörig zu betrachten. Hiermit stellen wir uns geschlossen hinter Gross, hinter den Bauhausgedanken auf deutscher Grundlage und damit gleichzeitig hinter die gesamte deutschdenkende und fühlende Künstlerschaft. Dadurch werden wir gewissermaßen obdachlos, wir sind in keiner Weise in der Lage, unser Studium fortsetzen zu können. Die Überzeugung, daß die mit uns gleichgesinnte und gleichfühlende Weimarer Künstlerschaft durch diese eben geschilderten Zustände sich ebenso wie wir beleidigt fühlt, berechtigt uns zu der Hoffnung, die Künstlerschaft geschlossen hinter uns zu haben und auf deren tatkräftige Mithilfe rechnen zu können.«⁹⁴⁶

Darüber hinaus beklagten die Protestierenden genau das, was der örtlichen Handwerkerschaft immer noch unzureichend erschien, nämlich die Dominanz handwerklicher Technik in der Künstlerausbildung am Bauhaus, derart, »dass die Entwicklung als freie Künstler nicht nur gehemmt, sondern fast gänzlich in Frage gestellt wird«. Die weitere Behauptung, ausländische Studenten würden gegenüber »Reichsdeutschen« bevorzugt, war faktisch zwar falsch, lieferte den städtischen Gegnern des Bauhauses jedoch weitere Munition.

Gropius intervenierte auf diesen Brief hin bei Gross selbst, der mit Berufung auf sein »Ehrgefühl« jedoch aus dem Bauhaus austrat.⁹⁴⁷ Eine eigens zusammengerufene Sitzung der »Meister« im Bauhaus versuchte den Schaden zu begrenzen. Die Obleute wurden erneut gehört und nach ihrer Einschätzung der Gross'schen Rede befragt. Danach beschlossen die Meister, »daß jede politische Betätigung der Studierenden im Bauhaus gleich von welcher Seite untersagt wird unter Androhung des Ausschlusses« – ein weiterer vergeblicher Versuch, einen längst politisierten Kunststreit wieder zu entpolitisieren. Die ausgetretenen Studierenden sollten schriftlich befragt werden, ob sie bei ihrer auf Fehlinformationen beruhenden Entscheidung, die Schule verlassen zu wollen, bleiben wollen.⁹⁴⁸

Während Gropius und die ihn unterstützenden Meister intern alles taten, um die Wogen wieder zu glätten, unternahmen die Gegner des Bauhauses bei der Staatsregierung einen weiteren Vorstoß, die Kunstschule in Misskredit zu bringen. Eine von 49 zum Teil namhaften Weimarer Persönlichkeiten unterzeichnete Protestnote äußerte die bekannten – allerdings als »Gerüchte« bezeichneten – Bedenken gegen Gropius und seine Institution. Sie ortete im Bauhaus Kräfte, die mit »Verachtung« alles behandelten, »worauf früher Weimar stolz war«, witterten »kommunistisch-spartakistische Bestrebungen« und stilisierten die Kunstschule gar zum »spartakistischen Zentrum«. Die Staatsregierung wurde aufgefordert, Gross – der als

Deutscher gehandelt habe – in Schutz zu nehmen und zur Klärung der Unruhen eine »eingehende Untersuchung« anzustellen.⁹⁴⁹

Die Unterzeichner der Protestnote reichten zugleich so genannte »Leitsätze der Kundgebung für Erhaltung der alten Kunstschule« ein, in denen die wichtigsten Argumente gegen das Bauhaus mit der Forderung nach der Wiedereröffnung der ehemaligen Kunstschule verbunden wurden. Die kultur- und avantgardekritischen Bildungsbürger bemühten dabei erneut Volkes angebliche Stimme mit der Behauptung, »über den Kopf der hiesigen Bevölkerung hinüber [sic!] und ohne Rücksicht auf das Volksempfinden« sei es zu einer künstlerischen Neuorientierung in Weimar gekommen. Die hiesigen Kulturtraditionen würden »nicht etwa maßvoll weiterentwickelt, sondern mißachtet«. Zentral war das Argument:

»Die auch von uns gewünschte Weiterentwicklung Weimars als Kultur- und Kunststadt darf sich nicht in Gegensatz stellen zu dem, was Weimar groß gemacht hat und was uns heilig ist.«

Schließlich monierten die Unterzeichner noch die »Lebensführung der Angehörigen des Kunstinstituts« und forderten, dass diese »sich dem Geiste unserer großen Tradition und den Lebensformen Weimars einfüge«⁹⁵⁰.

Auf diese öffentliche Bloßstellung des Bauhauses reagierte Gropius zuerst in einem Brief an das Staatsministerium, in dem er die erhobenen Vorwürfe Schritt für Schritt zu entkräften suchte. Seine Sympathisanten erklärten ihre Solidarität in einem »Offenen Brief«, in dem der Weimarer Kunstkampf – durchaus zeittypisch – zum Generationenkonflikt stilisiert, lebensphilosophisch begründet und einem apokalyptisch gestimmten Zeitbewusstsein eingeschrieben wurde:

»Die junge Kunst wird politisch bekämpft. Parteien verwenden die entgeisteten Mittel ihrer Zeitungen und Parlamente gegen die kommende lebensvolle Generation des Geistes und der Kunst. Leere Tradition wird gegen das quellende schöpferische Leben ausgespielt. Keimendes wird in dumpfer Verranntheit mit Überreifem verglichen, und das Auge der Entrüsteten ist blind für Ureigenes. So wütet ein Volk gegen seine Jugend. Was Walter Gropius im Staatlichen Bauhaus zu Weimar verwirklichen will, ist das Idol einer reifenden Generation an der Scheide zweier Zeitalter [...]. Gropius vollzieht ja nur an einer Stelle symbolisch den in Jahrzehnten gereiften Willen des jungen Deutschland [...] Aber die Kampfmittel der Gegner nötigen uns, dem Angefeindeten beizuspringen [...]. Es ist unverantwortlich, die Jugend eines zerquälten, gebrochenen Volkes zu beschimpfen, zu befehlen und zu verhetzen, wenn sie sich ihre eigenen Wege aus der Not sucht.«⁹⁵¹

Bemerkenswert ist die Liste der Unterzeichner dieses Briefes: Neben dem »Reichskunstwart« Edwin Redslob, Hans Poelzig als Vorsitzendem des »Deutschen Werkbundes« und Hans Kyser als Geschäftsführer des »Schutzverbandes Deutscher Schriftsteller«, treffen wir auf Harry Graf Kessler, den berühmten Weimarer Mäzen der Moderne, Johannes Schlaf, den ehemaligen Naturalisten, auf Ernst Hardt (Generalintendant des »Deutschen Nationaltheaters«), Paul Klopfer (Direktor der Weimarer Baufachschule) und die weit über Weimars Grenzen hinaus bekannten Musiker Peter Raabe, Robert Reitz und Eduard Rosé sowie andere

Künstler und Schriftsteller. Ein weiterer Freund des Bauhauses, der Kunsthistoriker Wilhelm Köhler, sollte – trotz aller Zugeständnisse an das konservative Weimar – bis Ende der 20er Jahre als Direktor der Kunstsammlungen mittels einer klugen Erwerbungs politik dafür sorgen, dass die Moderne nicht ganz aus Weimar verschwand.

Die auch und gerade außerhalb der Klassiker-Stadt geäußerte Solidarität für das Bauhaus aber ließ dessen Weimarer Feinde nicht ruhen. Am 29. Januar, also zehn Tage nach dem ersten offiziellen Protest, erschien eine »Offene Erklärung der Künstlerschaft Weimars« in der Lokalzeitung »Deutschland«. Angeführt von den Kunstschulprofessoren Max Thedy, Otto Fröhlich und Fritz Fleischer hatten sich nunmehr auch der Erste Vorsitzende des Ortsvereins der »Allgemeinen Deutschen Kunstgenossenschaft« Max Merker, der stellvertretende Leiter der Staatlichen Zeichenschule Franz Goepfert sowie der frühpensionierte Berufssoldat Max Oehler als Archivar des Nietzsche-Archivs dem Protest gegen das Bauhaus angeschlossen. Eine Stellungnahme der Bauhaus-Leitung⁹⁵² sowie eine flammende Protestnote der Schülerschaft⁹⁵³ sorgten zwar vorerst dafür, dass die regierungsamtlichen Stellen weder eine Untersuchung gegen Gropius durchführten noch die finanziellen Zuwendungen für die Schule infrage stellten.⁹⁵⁴ Leonhard Schrickels weitere publizistische Aktivitäten jedoch versuchten diesen Schlichtungsprozess zu unterlaufen; die Zeitung »Deutschland« goss ihrerseits Öl ins Feuer, indem sie eine Protestnote der Bauhaus-Meister gemeinsam mit dem Redetext von Gross abdruckte und damit konterkarierte.⁹⁵⁵ Unter der Rubrik »Kunst und Wissenschaft« brachte die »Deutschland« überdies Spottgedichte auf das Bauhaus, die die Stimmung gegen Gropius am Kochen hielten.⁹⁵⁶ Mehr Gewicht als diese Scherze allerdings dürfte die offizielle Erklärung des »Verkehrs- und Verschönerungsvereins Weimar« gegen das Bauhaus besessen haben.⁹⁵⁷ – Allein der Direktor der Baugewerkschule, Professor Paul Klopfer, trat den Diffamierungsversuchen gegen Gropius öffentlich entgegen; ihm wurde allerdings von Mathilde von Freytag-Loringhoven, die zudem Mitglied des Stadtrats war, direkt widersprochen⁹⁵⁸ – was wiederum zu einem kurzen Briefwechsel zwischen Oberbürgermeister Donndorf, Gropius und Freytag-Loringhoven führte.

Die Absetzbewegung einzelner, eher traditionell arbeitender Professoren wie Thedy, Fröhlich und Fleischer vom neuen Geist des Bauhauses,⁹⁵⁹ erhielt den wohl wirksamsten Auftrieb durch die öffentliche Kundgebung der Anti-Bauhaus-Frondeure am 22. Januar 1920, auf der die bereits dem Ministerium eingereichten »Leitsätze« öffentlich proklamiert wurden. Die gewählten Einwohnerräte luden die »Männer und Frauen von Weimar«, also »alle

Weimaraner, denen unsere Kunst- und Kulturstädte heilig sind« in den größten Versammlungssaal der Stadt, die so genannte »Armbrust, also das Vereinslokal der traditionsreichen »Armbrust-Schützengesellschaft«. ⁹⁶⁰ An Theodor Heuß schrieb Gropius zwei Tage später:

»Der Kampf ist hier in ein härtestes Stadium gelangt. Das Spießertum hat eine Massenversammlung abgehalten, in der man uns sogar verhinderte, zu Wort zu kommen. Es war der reine deutsch-nationale Parteitag. Gerade das aber stärkt uns, weil die anderen sich ins Unrechts setzen« ⁹⁶¹.

Nichts könnte die eklatante Fehleinschätzung der wahren Kräfteverhältnisse in Weimar – und letztlich in ganz Deutschland – besser belegen als diese Passage. Denn ins nationale Unrecht gesetzt waren die linken Intellektuellen und Künstler, eben nicht die bürgerliche Mehrheit, die als Spießer zu etikettieren relativ einfach, wenn auch nicht in jedem Falle zutreffend war. Mit der Wendung vom »deutschnationalen Parteitag« zielte Gropius treffend gegen den Weimarer Gymnasiallehrer Emil Herfurth, der bald darauf für die Deutschnationale Volkspartei im Thüringischen Landtag sitzen sollte. Herfurth hatte sich angelegentlich der Anti-Bauhaus-Kundgebung als profilierter Vertreter konservativ-nationaler Kulturkonzepte entpuppt ⁹⁶²:

»Wir sind von gemeinsamer Liebe zu Weimar und seiner Kunst erfüllt, sind uns aber klar, dass es sich in dem Bauhausstreit um keine rein örtliche Angelegenheit, sondern um eine Sache der deutschen Kunst handelt. Wir verteidigen das Alte, soweit es wertvoll und lebensfähig ist [...] und sind von Herzen bereit, für das Neue, das zum Lichte drängt, wenn es gesund und der Fortbildung fähig und wert ist, Opfer zu bringen.« ⁹⁶³

Der traditionsreichen Kunst Weimars, die »gesund im Innersten war, bodenständig, volkstümlich und bescheiden«, also »im besten Sinne deutsch« und dem »geweihten und lebendigen Geist« der Klassiker-Stadt stellte Herfurth den »Bauhausgedanken« gegenüber, der »vorerst noch eine Theorie« sei. Das Bauhaus dürfe »nicht in Gegensatz zu Weimar als Kultur- und Kunststadt treten«, genau dies aber sei der Fall, wenn »eine einzige Kunst-richtung, die des Expressionismus, in ihrer schärfsten Ausprägung zur alleinigen Herrin und Richterin erhoben« werde. »Solche Einseitigkeit ist Sünde wider den Geist der Kunst«. Besonderes Gewicht legte Herfurth auf die Tatsache, dass die Professoren Thedy und Fröhlich an der Spitze der »Offenen Erklärung der Künstlerschaft Weimars« gegen das Bauhaus stünden – eben das aber dürfte in der Tat das wirksamste Argument gegen Gropius in den Augen der bürgerlichen Mehrheit gewesen sein. Mit der definitiven Feststellung: »Für uns bedeutet die Kunst jedes Volkes eine Manifestation völkischer Kultur [...] und deutsche Kunst wurzelt in deutschem Volkstum« endete Herfurths Pamphlet, mit dem das Bauhaus endgültig ins völkische Abseits gestellt werden sollte.

Trotz aller Diffamierungsversuche unternahm es Gropius, die Weimarer Öffentlichkeit sachlich über Sinn und Zweck des Bauhauses zu informieren. In diesem Zusammenhang machte er dem liberalen Intendanten des neuen »Deutschen Nationaltheaters« Ernst Hardt den

Vorschlag, »die Erwiderung in eine vornehme Form zu kleiden«, da er nicht gewillt sei, sich »öffentlich auf polemische Auseinandersetzungen einzulassen.«⁹⁶⁴ Im Nationaltheater wollte Gropius einen Vortrag zur »Einheit aller Kunst« halten und mit Lichtbildern illustrieren. Als Rahmen dachte er sich die »Verlesung von Zitaten aus Laotse, Meister Eckhardt, Buddha, Mechtild von Magdeburg, Goethe, Schiller« sowie zum Schluss die Doppelkantate von Bach oder dessen Fugen auf der Orgel. Von dieser kulturellen Melange aus Bauhaus-Theorie, religiösen Stimmen der Völker und deutsch-protestantischer Musik erwartete sich der Bauhaus-Direktor »einen guten Eindruck auf die Bürgerschaft«. Die in Vorschlag gebrachten Denker gehörten sämtlich zu den damals in der intellektuellen Avantgarde hoch gehandelten Stichwortgebern neureligiöser Besinnung und lassen die Lektüre entsprechender Veröffentlichungen des Jenaer Eugen Diederichs Verlags durch Gropius vermuten.

II.6.3 »Kundgebungen« für das Bauhaus

Die Weimarer Kunstkämpfe – das hatte Emil Herfurth richtig gesehen – waren tatsächlich keine kleinstädtische, sondern eine »Angelegenheit der deutschen Kunst« insgesamt. Daher formierten sich nicht nur die Gegner der Kunstschule in der Stadt, sondern auch die Freunde des Bauhauses, die mehrheitlich allerdings außerhalb Weimars zu finden waren. Nicht unterschlagen sollte man jedoch, dass gerade diejenigen, die von den bürgerlichen Bauhaus-Gegnern gerne als Kronzeugen angerufen wurden, die Weimarer Arbeiter nämlich und deren Interessenvertretungen es waren, die den neuen Bestrebungen der Kunstschule eher neugierig gegenüberstanden und sich folglich erst einmal unvoreingenommen über die Kunst am Bauhaus informieren wollten.⁹⁶⁵

Bereits unmittelbar nach der Jahreswende 1919/20 und somit vor dem ersten Höhepunkt der Angriffe gegen ihn hatte Gropius den »Reichskunstwart« Edwin Redslob eingeschaltet. Dieser war gebürtiger Weimarer und hatte sich als Direktor des Bremer Kunstgewerbemuseums (1911–1912) sowie der Erfurter Museen (1912–1919) selber für die Ankunft der Moderne in der Provinz bzw. den Kontakt zwischen Handwerk, Kunstgewerbe und Kunst stark gemacht. Auch politisch gehörte der dem Liberalismus, de facto der Deutschen Demokratischen Partei, zuneigende Redslob zu denjenigen, die dem Bauhaus gewogen waren. In seiner neu geschaffenen Position als »Reichskunstwart« musste ihm überdies an der demokratischen »Erziehung zur Nation« im republikanischen Sinne gelegen sein.⁹⁶⁶ Anderer-

seits hatte das Werkbund-Mitglied Redslob weder programmatisch noch persönlich jegliche Beziehungen zu traditionelleren Kulturmilieus, wie etwa der Heimatschutz- und Heimatkunsthewegung, abgebrochen⁹⁶⁷ – seine Verehrung für Goethe war darüber hinaus allseits bekannt. Gerade ihn als Vermittler einzuschalten bedeutete mithin die reelle Chance zur Aussöhnung zwischen Traditionalisten und Avantgardisten des Weimarer Milieus. Am 9. Januar, dem Tag, an dem Max Thedy ihm endgültig jede Unterstützung aufkündigte,⁹⁶⁸ schrieb Gropius an Redslob:

»Der Sturm rast hier weiter und nimmt zum Teil die häßlichsten Formen an. Die ›Deutschland‹ benutzt die schmutzigsten journalistischen Kniffe, um das Publikum aufzuwiegeln. Unter der Maske ›ein Kunstfreund‹, ›ein Handwerker‹ befeuert man mich anonym. Ich lasse die Herrschaften ruhig ihr Gift verspritzen. Aber es ist natürlich außerordentlich wichtig, dass mehr außerhalb Weimars das Bauhausproblem als solches gerade jetzt beleuchtet wird. Wenn Sie etwas nach diese Richtung hin tun würden, wäre ich Ihnen außerordentlich dankbar.«⁹⁶⁹

In einem weiteren Brief brachte Gropius das Grundproblem der kulturellen Hegemoniekämpfe in Weimar treffend auf den Punkt. Dass in über 40 Zeitungen zum Bauhaus-Streit Stellung bezogen wurden, galt ihm als Beweis für die gesamt-nationalen Dimensionen seiner Weimarer Querelen. Auch Hans Poelzig, der amtierende Vorsitzende des »Deutschen Werkbundes« wolle sich nunmehr in den Streit zugunsten des Bauhauses einmischen:

»[...] es kommt jetzt immer mehr das zum Ausdruck, was ich von Anfang an bei dieser Affäre hier vorgesehen habe, daß es sich hier nicht um eine interne Stadtangelegenheit handelt, sondern um etwas viel bedeutenderes: den Kampf zwischen der alten zerbröckelnden klassischen Bildung, für die Weimar ein Hauptbollwerk ist, mit der eruptiv neu aufbrechenden sagen wir neuen ›gotischen‹ Weltanschauung, der wir angehören. [...] Die Heftigkeit der Auflehnung, gerade der rückständigen Elemente, beweist mir, daß in der Idee Wert liegt, sonst würde sie nicht so bekämpft.«⁹⁷⁰

Redslob selbst entwarf einen Zeitungsartikel, in dem er zu den Weimarer Kunstkämpfen Stellung bezog und den klassischen Geist der Stadt – in anderer Weise als die Bauhausgegner – zugunsten der Kunstschule ins Feld führte.

»In wem lebt Goethe? In einigen malenden Rentiers und Rentnerinnen, die auch das geistige Weimar als Rentnerstadt auffassen oder in den jungen Kunstschülern, denen Rhythmen aus Wanderers Sturmlied um den Scheitel flattern? Wenn Weimar lebendig bleiben soll, so ist seine Kunstpflege keine lokale Angelegenheit: sie geht ganz Deutschland an. Denkt an die Seefahrt von Goethe. Die junge Kunst gleicht dem Seefahrer, der allen Orkanen zum Trotz sein Schiff an neue Ufer führt. Die ängstlichen Zauderer und wachsamen Kunstgouvernanten aber gleichen Freund und Wetter, die bärmelnd am Ufer stehen, weil sie nicht an den Sieg des Mutigen zu glauben vermögen. [...] Darum muß man der Regierung Weimars danken, daß sie wahrhaft landesväterlich der Jugend die Zukunft gönnt.«⁹⁷¹

Den Versuch einer eigenen Pressekampagne unternahm Gropius, indem er den Kulturredakteur der »Frankfurter Zeitung« Walter Müller-Wulckow⁹⁷² über das »große Kessel-treiben« einer »kleinen Clique alteingesessener Kulturmumien« gegen ihn informierte und bei dieser Gelegenheit Fleischer, Lamprecht, Merker und Braune als die »treibenden Kräfte« der Weimarer Widerstände identifizierte. Zu diesem Zeitpunkt Mitte Januar 1920 allerdings war

sich der Bauhaus-Leiter nicht nur dieser Gegner sondern auch der weiteren uneingeschränkten Unterstützung durch die Regierung sicher.⁹⁷³ Müller-Wulckows Antwort fiel verblüffend aus und wirft ein bezeichnendes Licht auf die Situation linker Intellektueller in den Anfangsjahren der Weimarer Republik: zwar wolle er alles, was in seinen Kräften liegt, tun, um das Bauhaus zu unterstützen, »doch halte ich es taktisch für klüger, nicht gerade die ›Frankfurter Zeitung‹ dazu heranzuziehen, weil man dadurch die antisemitische Hetze verstärken würde.«⁹⁷⁴ Die renommierte Zeitung selber war in ihrer Unterstützung recht zögerlich, immerhin konnte Müller-Wulckow aber im Frankfurter »Rat für künstlerische Angelegenheiten« eine Solidaritätsadresse für das Bauhaus erwirken.⁹⁷⁵ Etwas Ähnliches kündigte der Darmstädter Architekt Emanuel Josef Margold für die Kreise um die dortige Mathildenhöhe und die Zeitschrift »Tribunal« an.⁹⁷⁶ Die Interventionen des Deutschen Werkbundes« zugunsten von Gropius führten gar zu einer förmlichen Erklärung der Staatsregierung gegenüber Hans Poelzig:

»Wir beabsichtigen auch keineswegs, den Direktor des Staatlichen Bauhauses in der Durchführung seines Programms zu behindern, sondern werden ihm vielmehr unsere tatkräftige Unterstützung, wie bisher, so auch weiterhin zuteil werden lassen.«⁹⁷⁷

Der Schriftsteller Bruno Adler, dessen kurzlebiger »Utopia-Verlag« sich ab 1921 in Weimar dem Einsatz für das Bauhaus verschrieb,⁹⁷⁸ versuchte seinerseits, berühmte deutsche Künstler und Intellektuelle in den Kampf für die örtliche Avantgarde der Moderne einzuspannen.⁹⁷⁹ Seiner Bitte um Mitwirkung bei den so genannten »Bauhaus-Abenden«, an denen Konzepte und Ideen der Kunstschule vorgestellt, auswärtige Referenten zu Fragen moderner Kunst gehört und vor allem Kunst aller Sparten präsentiert werden sollte, entsprach als erster Redselb. Ihm gegenüber beschrieb Adler Ziel und Zweck der eigenen Bemühung:

»Die Bauhaus-Abende sollen nicht zuletzt dazu dienen, den Widerstand der Weimaraner zu brechen. Die Bürgerschaft scheint sich nämlich stillschweigend dafür geeinigt zu haben, alles was mit dem Bauhaus zusammenhängt, zu boykottieren (So hat sie sich auch kürzlich einer Versammlung, in der Diskussion über die Kunstschule angesetzt war, demonstrativ ferngehalten). [...] Man muß den Leuten erst endlos zureden, da nun einmal erst alle die vorhandenen Vorurteile beseitigt werden müssen. Und diesem Zwecke sollen u.a. die Bauhausabende dienen [...], die Weimaraner müßten völlig von Gott und allen guten Geistern verlassen sein, wenn sie sich die Gelegenheiten, unmittelbar mit allen wichtigen Fragen und Erscheinungen in Berührung gebracht zu werden, entgehen ließen.«⁹⁸⁰

Direkte und wirksamere Unterstützung als aus Berlin konnte Gropius aus der benachbarten Provinz erwarten, nämlich aus Erfurt, Gera und Jena. In diesen drei Städten formierten sich diejenigen, die dort ihrerseits seit längerem versuchten, der Avantgarde eine Heimstatt zu geben. Diese im Sinne der Moderne kulturell aktiven Persönlichkeiten mussten sich durch die Attacken auf das Bauhaus selber massiv betroffen fühlen, hatten sie selbst doch vor Ort mit ähnlichen Problemen zu kämpfen. Antimodernismus, Antisemitismus und Antisozialismus

gehörten auch in anderen thüringischen Städten zur explosiven Mischung, mit der Konservative und Völkische gegen die moderne Kunst – damit jedoch gegen die Weimarer Republik insgesamt – zündelten.

»Daß Fragen der bildenden Kunst mit politischen oder gar antisemitischen Bestrebungen verquickt werden«, stand daher auch im Zentrum des Protestes von 15 Geraer Persönlichkeiten,⁹⁸¹ den diese an die Staatsregierung in Weimar richteten. Bei den Unterzeichnern handelte es sich um Angehörige der örtlichen Honoratioren-Kultur wie etwa den Intendanten Medenwaldt, den Leiter der Volkshochschule Hennig, den Vorsitzenden des Kunstvereins Gera, Amtsrichter Bogenhard und den Fabrikanten Golde. Zurück in die Weimarer Kulturgeschichte verweist der Name des Architekten Thilo Schoder, den Freund und ehemaligen Schüler Henry van de Veldes, der erst kurz in Gera wohnte, dort aber direkt eine »Arbeitsgemeinschaft zur Erkenntnis und Förderung expressionistischer Kunst und Kultur« gegründet hatte.⁹⁸²

Diese Geraer Persönlichkeiten finden sich ebenfalls unter einer veröffentlichten »Kundgebung«, die der Jenaer Verleger Eugen Diederichs gemeinsam mit dem 2. Vorsitzenden der Erfurter Volkshochschule Alfred Benda, der zugleich der örtliche Repräsentant der »Zentrale für Heimatdienst« gewesen ist, organisiert hatte.⁹⁸³ Aus Jena unterstützen der Architekt Paul Engelhardt sowie die Professoren Gerhard Keßler, Hans Naumann und Julius Schaxel diese Initiative, aus Erfurt außer Benda der Fabrikant Alfred Heß, der neue Museumsdirektor Walther Kaesbach und Willi Kirch als Vertreter der Künstlergruppe »Jung-Erfurt«.⁹⁸⁴ Jenseits ihrer ansonsten recht heterogenen politischen Anschauungen war sich dieser Personenkreis in einigen Punkten jedoch vollkommen einig.

»Den Weimarer Verhältnissen stehen wir zu fern, als daß wir sie im Einzelnen klar beurteilen könnten. Uns liegt aber das Programm des Staatlichen Bauhauses vor. Wir erklären uns mit den darin aufgestellten Leitsätzen einverstanden und wünschen den Leiter des Bauhauses in die Lage versetzt zu sehen, das Programm durchzuführen. Wir sehen in der Förderung dieser Gedanken keinen Verstoß gegen die Weimarer Überlieferung, wie denn überhaupt gesunde Tradition darin besteht, neben der Pflege des Alten das Neue zu unterstützen. Wir verwahren uns mit Nachdruck dagegen, daß Fragen der bildenden Kunst mit politischen oder gar antisemitischen Bestrebungen verquickt werden. Wir glauben in der Anfeindung des Staatlichen Bauhauses lediglich einen Vorstoß der Reaktion zu sehen und stellen uns demgegenüber auf die Seite des künstlerischen Fortschritts.«⁹⁸⁵

Eugen Diederichs ermunterte Gropius, den Text dieser »Kundgebung« auch in Berliner Blätter zu lancieren, da seinen »praktischen Erfahrungen« nach eine Sache am besten wirke, »wenn sie zuerst in Berliner Blättern erscheint und dann erst in die Provinz kommt.«⁹⁸⁶ Hilfe von außen kam dann jedoch auf eher unerwartete Weise. Im März 1920 wurden die regionalen Sympathiekundgebungen durch eine gesamtdeutsche Initiative flankiert, als sich die Freunde des Bauhauses auf höchster Ebene mit einer »Kundgebung von Direktoren und

Professoren deutscher und österreichischer Kunstschulen« artikulierten. Explizit sprachen die Unterzeichner besonders Walter Gropius ihr Vertrauen aus:

»Wenn einem Mann eine so umfangreiche und bedeutungsvolle Aufgabe anvertraut worden ist und wenn er dann mit Ernst und idealer Gesinnung an sie herangeht, so darf ihm auch das Recht nicht verweigert werden auf eine Zeitspanne zu ungestörter Arbeit, groß genug, daß die Früchte seiner Tätigkeit sich zeigen und heranreifen können. Wenn ihm Einseitigkeit vorgehalten wird, so muß gesagt werden, dass seinen Weg zu gehen, meistens Einseitigkeit bedeutet, zu gleicher Zeit aber auch mehr Gewähr bietet, zu wertvollen Anregungen und zu neuen Gebieten zu führen, als das Einhalten der ausgetretenen Wege.«⁹⁸⁷

Die bürgerliche Presse Weimars unterdrückte diese »Kundgebung« der Kunstschuldirektoren, allein die sozialdemokratische »Volkszeitung« übernahm sie zum Abdruck. Dennoch: derartige Vorschusslorbeeren und Solidaritätsadressen stärkten sicherlich das Selbstbewusstsein des nimmermüden Gropius und seiner Meister, die erst im Kampf gegen ihre Gegner zu einer gemeinsamen Front zusammengewachsen waren, ermunterten allerdings ebenso stark die Widersacher der Bauhaus-Idee. Leonhard Schrickel, den Gropius bald als »Weimarer Revolver-Korrespondenten« bezeichnete, bezog in seine Attacken gegen das Bauhaus nunmehr auch den »Reichskunstwart« mit ein.

»Er hat sich anscheinend vorgenommen [so Gropius an Redslob im Mai 1921 – JHU] die Presse systematisch mit Anti-Weimar Gift zu verseuchen. Er hat Beziehungen zu vielen Blättern und wütete darauf los, ohne daß ihm jemand entgegentritt. Es ist unschwer zu ersehen, daß seine Manöver, die gerade in letzter Zeit zunehmen, darauf gemünzt sind, die bevorstehende Verhandlung der Budgets im Weimarer Landtag zu beeinflussen.«⁹⁸⁸

In der Tat waren die Gegner des Bauhauses nunmehr gewillt, den Kunststreit endgültig auf die politische Ebene zu heben. Der Thüringische Landtag wurde zur zukünftig wichtigsten Bühne des Theaters um die Weimarer Kunstschule.

II.6.4 Der Bauhaus-Streit im Landtag von Thüringen

Die Leitung des Bauhauses hatte schon bald eine weitreichende Konsequenz aus den Weimarer Kunstkämpfen gezogen, denn sie stellte bereits am 3. Februar 1920 den Antrag zur Abtrennung der Malschule Thedy, allerdings, ohne ihren alleinigen Rechtsanspruch als Nachfolgeinstitution der beiden alten Kunstschulen aufzugeben. Verzögert durch den Kapp-Putsch und die Bildung des neuen Reichslandes Thüringen kam es jedoch erst am 20. September 1920 zur Neugründung der »Hochschule für Malerei« mit den Klassen Thedy und Rasch. Der Graphiker Walter Klemm und der Bildhauer Richard Engelmann⁹⁸⁹ traten am 27. Oktober dem Lehrkörper dieser Institution bei. Schließlich erfolgte am 4. April 1921 die offizielle Neugründung der »Staatlichen Hochschule für bildende Kunst«, deren Kollegium

bald darauf durch den Beitritt des Malers Hugo Gugg, der dem »Saalecker Kreis« um Paul Schultze-Naumburg entstammte, verstärkt wurde.⁹⁹⁰ Diese Neugründung hatte für das Bauhaus die Konsequenz, dass sich nunmehr zwei Kunstschulen in Weimar die staatlichen Mittel der Kulturförderung teilen mussten. Die Finanz- und Haushaltsberatungen der ersten drei Thüringischen Landtage wurden folglich zur parlamentarischen Bühne der Kämpfe um das Bauhaus.⁹⁹¹

Dass die Gegner von Gropius die chronischen Finanzprobleme des Landes nutzen würden, um letztlich kunstpolitische Interessen durchzusetzen, zeichnete sich bereits im Juli 1920 erstmals ab. Die öffentliche Aussprache anlässlich eines von der Staatsregierung gewährten Zuschusses für das Bauhaus entwickelte sich zur Generaldebatte über Gropius' Konzeption neuer Kunst, wobei sich wiederum Emil Herfurth als Abgeordneter der Deutschnationalen Volkspartei besonders hervortat. In Staatsrat Rudolph und dem SPD-Abgeordneten Leutert fand Gropius, der sein Rederecht als Regierungskommissar zur Verteidigung seiner Ideen weidlich selber nutzte, beredete Fürsprecher des Bauhauses. Schließlich war der Etat für die Kunstschule doch noch zu retten.

Die nächste parlamentarische Bewährungsprobe hatte Gropius in den Haushaltsberatungen des 2. Thüringischen Landtags im Jahre 1922 zu bestehen. Erneut war es Herfurth, der die alten Ressentiments gegen das Bauhaus mobilisierte und vorgab, immer schon aus rein finanzpolitischen Erwägungen gegen das Bauhaus gewesen zu sein. Erregte Zurufe der Linksparteien erinnerten ihn jedoch an seine grundlegenden politisch-ästhetischen Vorbehalte gegen die neue Kunst in Weimar.

Interne Auseinandersetzungen zwischen Gropius, seinem damaligen Syndikus Hans Beyer sowie den Formmeistern Josef Zachmann und Carl Schlemmer⁹⁹² lieferten den Bauhaus-Gegner einen willkommenen Anlass zu einer weiteren Attacke. Vor dem Hintergrund der einsetzenden Hochinflation im Frühjahr 1923 und grundsätzlich herausgefordert durch die kulturpolitischen Maßnahmen Volksbildungsministers Max Greils, die Thüringen in den vollkommen überzogenen Ruch eines ›roten‹ Freistaates brachten, legten die deutschnationalen Abgeordneten Herfurth, Burchardt und Kien dem Landtag eine Interpellation vor. Unausgesprochen wurde damit Gropius Missmanagement und eine verfehlte Ausgabenpolitik unterstellt:

»Die Finanzlage des Landes fordert eine möglichst rationelle Organisation und Betriebsführung der staatlichen Anstalten. Organisation und Betriebsführung des Staatlichen Bauhauses scheinen uns diesem Grundsatz nicht genügend Rechnung zu tragen. Welche Maßnahmen gedenkt die Regierung zu treffen, um die Durchführung des Bauhausprogramms von Walter Gropius im Staatlichen Bauhaus der Finanzlage des Landes anzupassen?«⁹⁹³

Die Aussprache über seine Interpellation nutzte Herfurth zu einer erneuten Generalabrechnung mit dem Bauhaus und dessen angeblicher »selbstbewußter Sonderstellung« in der Kulturlandschaft Weimars.⁹⁹⁴ Der Abgeordnete zitierte dabei seitenlang aus seiner offiziellen Anfrage an die Staatsregierung in dieser Sache. Im Blick auf die geplante Ausstellung der Kunstschule, zu der diese von regierungsamtlicher Seite ohnehin eher gedrängt worden war,⁹⁹⁵ fragte Herfurth nach den zu erwartenden Kosten derartiger Unternehmungen und unterstellte dem »Bauhausbetrieb« ein »Element der Unehrllichkeit«. Weitere Zweifel am Erfolg der Vorkurse und Unterstellungen über Müßiggang der Lehrer und Schüler am Bauhaus schlossen sich an, die in der Forderung nach der »Einschränkung der Werkstätten auf das unbedingt Notwendige« gipfelten. Der deutschnationale Parlamentarier manövrierte das Bauhaus auf diese Weise in eine fast auswegslose Situation, denn eine Reduzierung des Werkstattbetriebs und der Aktivitäten insgesamt musste den von den Bauhaus-Gegnern zugleich eingeforderten Nachweis des Erfolgs grundlegend gefährden. Ein in den Augen der Öffentlichkeit glaubwürdiger Erfolg setzte eigentlich die Ausweitung aller Bauhaus-Aktivitäten – nicht zuletzt die zügige Vorbereitung der erwünschten Ausstellung – voraus.

Seine detaillierten Vorwürfe fasste Herfurth schließlich abschließend zusammen in den Sätzen:

»Je mehr das Bauhaus versucht, den Kreis seiner Bestrebungen und Arbeiten auszudehnen, umso offensichtlicher wird das Mißverhältnis zwischen Wollen und Können, umso ungesunder die Politik des schönen Scheins und der großen Geste, umso größer die finanzielle Belastung und das finanzielle Risiko für den Staat.«⁹⁹⁶

Seine Forderungen nach einer finanzpolitischen Disziplinierung des Bauhauses mündeten im Appell, der Konkurrenzinstitution, also der Kunstschule, mehr Geld zu bewilligen und zugleich das Reich an den Kosten für das Bauhaus zu beteiligen.

Staatsminister Greil nutzte seine Antwort zu einer grundsätzlichen Verteidigung seiner gesamten Bildungspolitik, bevor er versuchte, die Anwürfe gegen Gropius Schritt für Schritt zu entkräften, die er allerdings als »vorsichtige Verschleierung des Kampfes gegen das Bauhaus« durchschaute, mit der »man glaubt auf diese Weise vielleicht besser zu seinem Ziel zu gelangen.«⁹⁹⁷ Schließlich unterstrich der Minister wörtlich die Radikalität seiner Schulreform, von der das Bauhaus ein Stück sei – damit aber erwies er weder sich selbst noch Gropius einen besonderen Dienst, denn er bestätigte dadurch nur die ideologischen Vorbehalte der bürgerlichen Mehrheit in Stadt und Land. Ein flammender Appell an den Landtag, dem Experiment Bauhaus eine Chance zu geben und die »maskierten« Angriffe der Rechten wie

schon einmal ins Leere laufen zu lassen, beschloss Greils Statement, dem man besondere taktische Feinfühligkeit nicht wird nachsagen können.

Walter Gropius selbst hatte nunmehr die Gelegenheit, sich zu Herfurths Attacken und Unterstellungen zu äußern, die er durch einzelne Gegendarstellungen zu entkräften suchte. Bemerkenswert mutig für Zeiten der Hochinflation betonte er, dass in den Entscheidungen für oder wider das Bauhaus »kulturelle Fragen im Vordergrund« stehen müssten und bei »einem so großen Versuch, wie er hier unternommen wird, sicher nicht der rein finanzielle Standpunkt in den Vordergrund gestellt werden darf.«⁹⁹⁸ Diese kulturellen Fragen aber wollte Gropius, wie seit Beginn der Querelen um das Bauhaus, als rein unpolitische verstanden wissen, indem er betonte, »daß es nur zum Unsegen der Kunst geschieht, wenn sie mit politischen Dingen verquickt wird.«⁹⁹⁹ Das Protokoll vermerkt an dieser Stelle »(Zuruf links: Das will Herr Dr. Herfurth!)«. Der SPD-Abgeordnete Hermann Brill¹⁰⁰⁰ unterstützte Greil und Gropius in dem Versuch, Herfurths und seiner Gesinnungsfreunde Angriffe zu entkräften, selbst er bemühte dabei den Gedanken einer unpolitischen Kultur und Kunst – angesichts der längst politisierten Bauhaus-Debatte jedoch war dies kaum mehr als eine ins Leere laufende Beschwörungsformel eines Politikers, der sich an gleicher Stelle als »historischen Materialisten« und die Gründung des Bauhauses als »soziologische Kausalität«¹⁰⁰¹ bezeichnete.

Bereits die Art und Weise, in der die Bauhaus-Gegner innerhalb des Landtages versucht hatten, Gropius' Projekt madig zu machen, ließ für das örtliche Echo der vom 15. August bis 30. September 1923 durchgeführten Bauhaus-Ausstellung nichts Gutes erwarten. Der Obermeister der Weimarer Schlosser-Innung Arno Müller, der im folgenden Jahr seinen Namen für die berüchtigte »Gelbe Broschüre« hergeben sollte,¹⁰⁰² wartete das Ausstellungsende erst gar nicht ab. »Die Bauhaus-Ausstellung und ihre Erfolge« hieß seine publizistische Attacke, die sich auch mit dem Musterhaus »Am Horn« befasste:

»Die ganze niedrige Bauweise des Hauses am Horn kann wohl nur für den Orient in Frage kommen, denn für Weimar und andere deutsche Städte dürfte diese extreme Bauweise in größerem Stil kaum Erlaubnis erlangen [...] Eine Kunst oder irgendwelche praktische oder künstlerische Befähigung muß denen abgesprochen werden, die alte Konservenbüchsen auftürmen, Scherben, Tuch- und Papierfetzen zu einem irren Chaos zusammensetzen und dulden, daß so etwas in der Öffentlichkeit gezeigt wird als sogenannte Lehrlingsarbeiten.«¹⁰⁰³

II.6.5 Ende und Abgesang

Im Juli und August 1923 erschütterte eine Demonstrations- und Kundgebungswelle der KPD die bürgerliche Öffentlichkeit des Landes, im August fand die Bauhaus-Ausstellung statt. Am

9. September trafen sich zu einem »Deutschen Tag« Tausende Anhänger völkisch-nationaler Verbände in Gotha, im September 1923 trat die Regierung Frölich-Greil zurück und die Inflation erreichte ihren Höhepunkt im selben Monat. Die politischen Konflikte mit den sich nach rechts radikalisierenden bürgerlichen Fraktionen eskalierten nach der Mitte Oktober erfolgten Einsetzung einer neuen Regierung unter Beteiligung der Kommunisten Karl Korsch (Justiz), Albin Tenner (Wirtschaft) und Theodor Neubauer (Staatsrat). Im November marschierte die Reichswehr nach der Reichsexekution gegen Sachsen auch in Thüringen ein – die Debatten über die damit einhergehenden Ausschreitungen sollten den Landtag 1923/24 beschäftigen und die Atmosphäre zwischen »Rechts« und »Links« vergiften.¹⁰⁰⁴ Im Dezember 1923 löste sich der Landtag auf und in den Neuwahlen vom Februar 1924 manifestierte sich der politische Klimawechsel im Land: die so genannte »Ordnungsbund«-Regierung aus bürgerlichen Kräften unter Richard Leutheußer ergriff (toleriert und von Fall zu Fall unterstützt von den völkisch-nationalsozialistischen Abgeordneten) die Macht und beseitigte peu à peu sämtliche unter Greil und Frölich gerade im kulturellen Sektor durchgesetzten Veränderungen.

Im August 1924 folgten kurz aufeinander der fünfte Jahrestag der Republikgründung, der traditionelle Goethe-Geburtstag, das zehnjährige Gedenken des Augusterlebnisses 1914 und die erste »Reichstagung« der Deutschvölkischen Freiheitspartei, die in einem »Deutschen Kulturbekanntnis« ausklang.¹⁰⁰⁵ Alle diese Ereignisse führten im Thüringischen Landtag zu erregten Debatten und Tumulten, denen die Glocke des Präsidenten kaum Herr zu werden vermochte – und eben in einem derartigen Klima vollzog sich das Ende des Bauhauses.

Bereits im April 1924 hatte Gropius seinen Freund Redslob von der aktuellen Krise der Regierung informiert, deren Anlass Attacken der Völkischen gegen den Staatsbankpräsidenten Loeb waren.¹⁰⁰⁶ Gropius versuchte – wie bereits zu früheren Anlässen – die Notlage des Bauhauses wichtigen Persönlichkeiten der Reichsregierung und des Reichstages direkt vorzutragen, diesmal wollte er Reichsinnenminister Karl Jarres gewinnen, zu dem jedoch auch die Bauhaus-Gegner Kontakt suchten. So schrieb der nominelle Autor der »Gelben Broschüre«, der Weimarer Handwerkermeister Arno Müller, an den Reichsinnenminister, um dort seine Version des Bauhaus-Streites an den Mann zu bringen.¹⁰⁰⁷

In Weimar selbst sorgte eine öffentliche Protestnote der Bauhaus-Meister Georg Muche, Paul Klee, Josef Hartwig und Lyonel Feininger dafür, dass das aktuellste Anti-Bauhaus-Pamphlet, die »Gelbe Broschüre«, als »persönlicher Racheakt« des bereits 1922 entlassenen ehemaligen Bauhaus-Syndikus Hans Beyer enttarnt werden konnte, der Arno Müllers Namen nur benutzt

hatte.¹⁰⁰⁸ Im April 1924 erfolgte die »Kleine Anfrage« des völkischen Abgeordneten Wünsche zur Rentabilität des Bauhauses, der Effektivität seiner Lehrlingsausbildung und den Abrechnungsgewohnheiten der Bauhaus-Leitung – ein erneuter Versuch, Gropius ins Unrecht zu setzen. Diese Attacke konnte von der Regierung souverän abgeschmettert werden.¹⁰⁰⁹ Dennoch blieb die konservative Mehrheit Weimars bei ihrer Auffassung dem Bauhaus gegenüber, wie deren Sprachrohr Mathilde von Freytag-Loringhoven öffentlich bekräftigte.

»Nach Weimar aber gehört diese Anstalt in ihrer jetzigen Beschaffenheit nicht, und man könnte sich glücklich schätzen, wenn es einem der Herren, die so warm für sie eintreten, gelänge, das Bauhaus an dem Orte, wo sie leben, einzubürgern.«¹⁰¹⁰

Auf »Veranlassung der ›Vereinigung zur Pflege deutscher Kultur in Thüringen« machte ein Dr. med. Kahle ebenfalls Front gegen Gropius und seine Anhänger, denen er »kindische Schwätzereien«, »intellektuelle Verschrobenheit«, »Geschwätzigkeit« und »Unfähigkeit« attestierte.¹⁰¹¹

Vor dem Hintergrund des allgemeinen politischen Klima- und Regierungswechsels sowie den erneut einsetzenden lokalen Attacken war das Bauhaus letztlich nicht zu halten. Gropius informierte im September seinen Kampfgenossen Redslob von der Tatsache, dass trotz der befriedigenden Antwort auf die erwähnte »Kleine Anfrage« der Völkischen Staatsrat Leutheußner selbst – aus augenscheinlich politischen Rücksichten gegenüber den ultrarechten Mitgliedern des »Ordnungsbundes« – Gropius sowie den Meistern vorsorglich zum 1. April 1925 gekündigt habe. Noch sei es möglich, so der verzweifelte Bauhaus-Direktor an den »Reichskunstwart«, ein »für Deutschland wichtiges Kulturinstitut« zu erhalten.

»Wir bitten Sie um Ihren treulichen Beistand, unser Werk von dieser bedauerlichen parteilpolitischen Gefährdung freimachen zu helfen! Größte Eile tut not!«¹⁰¹²

Gropius und Redslob gelang es zwar, weitere Kreise der deutschen Öffentlichkeit erneut für ihre Sache zu mobilisieren,¹⁰¹³ zudem wandte sich der »Reichskunstwart« direkt an den ehemaligen thüringischen Finanzminister Hartmann, »um meinerseits als Sohn der Stadt und langjähriger Vorkämpfer sowohl des alten wie des neuen Weimar nichts zu versäumen, worüber auch mir später Vorwürfe gemacht werden könnten«,¹⁰¹⁴ – doch war das Ende des Bauhauses in Weimar nicht mehr aufzuhalten. Weder gelang es, Hartmanns finanzpolitisch motivierte Bedenken auszuräumen noch die grundsätzlicheren Vorbehalte des kulturkonservativen Richard Leutheußner, der von Redslob ebenfalls noch einmal persönlich angeschrieben und davon in Kenntnis gesetzt worden war, dass einzelne spendable Förderer für das Bauhaus gewonnen worden seien.¹⁰¹⁵ Auch die Erfurter Sympathisanten der Weimarer Institution stießen ins gleiche Horn und betonten gegenüber dem Landtag, »daß der Unter-

gang eines so eigenartigen und bedeutenden Kulturfaktors nicht zu verantworten wäre und dem Land unbedingt erspart werden muß«. Sie signalisierten die Bereitschaft »aus Kreisen des Handels und der Industrie«, dem Bauhaus finanziell unter die Arme zu greifen und so den Landesetat nicht weiter zu belasten.¹⁰¹⁶

Doch das waren bereits verlorene Rückzugsgefechte – am 24. Dezember 1924 erfuhren die Weimarer aus der Zeitung von der »Auflösungserklärung« der Bauhaus-Meister und – angestellten.

»Leiter und Meister des Staatlichen Bauhauses in Weimar geben der Oeffentlichkeit zur Kenntnis, dass sie das aus ihrer Initiative und Ueberzeugung entstandene Bauhaus mit Ablauf ihrer Verträge vom 1. April 1925 ab für aufgelöst erklären. [...] Wir klagen an, daß zugelassen und begünstigt worden ist, daß die sachliche und stets unpolitische Kulturarbeit des Bauhauses durch parteipolitische Machenschaften zerstört wird. [...] Ob das Bauhaus an anderer Stelle seine Arbeit fortsetzen wird, läßt sich zur Zeit noch nicht übersehen.«¹⁰¹⁷

Die übrigen Akte des Theaters um Bauhaus spielten alsbald in Dessau, der Stadt, deren Namen mit jener Kunstschule bis heute eher verbunden wird als der Weimars. In der Klassiker-Stadt etablierte sich die traditionelle Kunsthochschule nunmehr unangefochten als zentrale Ausbildungsinstitution für Maler und bildende Künstler.

II.6.6 Ein »Bauhaus Gropius ohne Gropius« – Die Ära Bartning

Erstaunlicherweise jedoch sorgten die konservativen Gegner des Bauhauses mit der offiziellen Berufung des Berliner Architekten Otto Bartning zum Direktor der neu installierten »Staatlichen Bauhochschule Weimar« dafür, dass der »eigentliche Vater des Bauhausgedankens« (so Oskar Schlemmer) das Erbe von Gropius antreten konnte. Bartnings Hochschulkonzeption sowie seine intelligente Personalpolitik waren in der Tat dafür verantwortlich, dass Weimar ein »Bauhaus Gropius ohne Gropius [...] nur ganz wesentlich teurer« erhielt – wie es der kommunistische Landtagsabgeordnete Albin Tenner damals formuliert hat. Erst die jüngere kunsthistorische Forschung hat Bartnings »Bauhochschule« aus dem übermächtigen Schatten des Bauhauses heraustreten lassen. Deutlich ist heute, dass erst mit dem durch den nationalsozialistischen Innen- und Volksbildungsminister Wilhelm Frick verantworteten Ende von Bartnings Schule im Jahre 1930 die Avantgarde in Weimar heimatlos endgültig geworden ist.

Otto Bartning hatte sich früh einen Namen als Theoretiker und Praktiker des protestantischen Kirchenbaus gemacht. Den künstlerischen Impulsen der zeitgenössischen Stilreformbewe-

gungen und der Avantgarde zeitlebens aufgeschlossen, galt er dennoch eher als Vermittler zwischen extremen ästhetischer Positionen, mehr als behutsamer Erneuerer denn als radikaler Überwinder der Tradition. Gleichmaßen geprägt durch einzelne kulturkritische Intentionen Paul Schultze-Namburgs, die Kunstkritik aus dem Umfeld des Dresdener »Kunstwarts« und den soliden Klassizismus seines Karlsruher Lehrers Friedrich Weinbrenner, entwickelte Bartning als Mitglied des Deutschen Werkbundes noch vor dem Ersten Weltkrieg seine persönliche Formensprache als Architekt einzelner Kirchen- und Wohnhausbauten. Wie für andere Mitglieder seiner Generation waren seine architekturtheoretischen Vorstellungen eng verknüpft mit manchmal religiös überhöhten Hoffnungen auf einen umfassenden gesellschaftlichen Wandel. Derartige Sehnsüchte nach einer gesamtgesellschaftlichen Erneuerung durch die Künste, die Bartning mit zahlreichen seiner Zeitgenossen teilte, wurden nach 1918 kennzeichnend für sein Engagement in der Berliner »Novembergruppe« und dem »Arbeitsrat für Kunst«. In diesen, vom Enthusiasmus wie dem Chaos des nachrevolutionären Berlin gleichermaßen inspirierten Künstlerzirkeln, traf Bartning nicht nur auf andere Stilneuerer wie Hans Poelzig, Bruno Taut, Heinrich Tessenow – und Walter Gropius – sondern er formulierte hier Konzepte einer grundlegend veränderten Künstler- und Architektenausbildung. Diese befruchteten die zeitgenössischen Diskussionen über eine staatliche Kunstschulreform ebenso wie sie Gropius' Bauhaus-Konzeption und Bartnings eigenes, ab 1926 in Weimar umgesetztes Lehrgebäude der Einheit von Handwerk und Kunst anregten.

»Das einheitliche Mittel jeder bildnerischen Tätigkeit [...] ist das Handwerk [...]. Vom Handwerk zum Bauwerk führt der natürliche Werdegang für Handwerker, Architekten und bildende Künstler.«

Dies proklamierte der künftige Direktor der Weimarer Bauhochschule bereits im Jahre 1919. Bei ihm wie bei Gropius war die ebenfalls zeittypische Faszination durch die mittelalterliche Bauhütten-Idee unverkennbar.

Es war der bekannte Berliner Architekt Heinrich Tessenow, der im Jahre 1924 den politisch Verantwortlichen Thüringens Otto Bartning als Nachfolger von Walter Gropius empfahl. Die Warnungen des konservativen Weimarer Bildhauers Richard Engelmann, der – ähnlich wie Schlemmer – Bartning für den eigentlichen »Vater des Bauhausgedankens« hielt, verhinderten nicht, dass dieser in die engere Wahl kam. Sein Konzept zur Gründung einer »Bauakademie« vom Februar 1925 überzeugte die Politiker. Bartning selber kam es noch vor seiner Berufung darauf an, sich mit Gropius gütlich über das materielle Erbe des Bauhauses zu einigen – dessen ideelles er selbst jedoch auf andere Weise anzutreten gedachte.

Im März 1926 eingestellt, schloss Bartning noch im gleichen Monat mit den künftigen Lehrern der Bauhochschule bindende Verträge ab. Ohne das Misstrauen der konservativen Landtagsmehrheit zu erwecken, rekrutiert der neue Direktor seinen Lehrkörper dabei fast ausschließlich aus Angehörigen des alten Bauhauses bzw. der Werkstätten und aus einzelnen Sympathisanten der Bauhaus-Idee. Aus Kassel holte er den Maler, Graphiker und Bühnengestalter Ewald Düllberg, der zwischen 1926 und 1928 die Werkstätten für Baomalerei und Bühnengestaltung prägen sollte. Bartnings Versuch, den holländischen Architekten J.J.P. Oud, einen Freund des »de Stijl«-Theoretikers Theo van Doesburg, anzuwerben, misslang jedoch. Immerhin konnte er aus Dessau Ernst Neufert gewinnen, den Leiter des dortigen Gropius-Büros, der damit aus dem Schatten seines Mentors heraustrat. Neufert und der Niederländer Cornelis van Eesteren (1897–1988), Gastdozent für Städtebau von 1927 bis 1930, sollten neben Bartning selber künftig die einflussreichsten Architekturlehrer der Bauhochschule sein. Die Arbeit der auch kommerziell erfolgreichen Metallwerkstatt prägte von Anbeginn an Wilhelm Wagenfeld, der nach zwei Jahren vom Assistenten zu deren Leiter aufstieg. Gerade Wagenfelds gestalterisches Werk zeigt deutlich das Weiterwirken einzelner Bauhaus-Ideen, denen sich Otto Lindig, Werkstattleiter Keramik, ebenfalls besonders verpflichtet fühlte. Wagenfeld, Lindig und Erich Dieckmann, der Leiter der Tischlerei, hatten bereits unter Gropius in Weimar studiert. Ebenfalls aus dieser Zeit stammte der Kontakt zwischen der Hochschule und dem Weimarer Buchbindermeister Otto Dorfner, der seinen Betrieb ab 1929 als Lehrwerkstatt öffnete. Hedwig Heckemann war zusammen mit Düllberg aus Kassel gekommen und avancierte gemeinsam mit ihrer Kollegin Grete Visino an der Ilm schnell zur bedeutendsten Lehrerfigur in der Weberei und Färberei. Die handfesten Grundlagen des Architektenberufs (Statik, Ingenieurbau, Mathematik, Kalkulation, Betriebsführung) studierte man bei Max Mayer sowie dessen Assistenten Gustav Bellstedt und Johannes Berthold. Als Assistent des aktiven Bauateliers und zugleich der Metallwerkstatt zählte überdies Heinz Nösselt zu den einflussreichen Dozenten.

Die Bauhochschule war, stärker noch als das alte Bauhaus, von ihrer Bauabteilung dominiert, der es unter der maßgeblichen Leitung Ernst Neuferts gelang, einzelne seinerzeit viel diskutierte Bauvorhaben durchzuführen. In Jena entstanden das neue Studentenhaus sowie das so genannte »Abbeanum«, ein hochmoderner Neubau des Mathematischen Instituts der Carl-Zeiss-Stiftung. Bartning selber entwarf und baute das Musiklandheim in Frankfurt/Oder, eine vom Staat initiierte und geförderte Institution der musikalischen Erwachsenen- und Jugendbildung. Darüber hinaus sorgten Bartnings private Bauaufträge dafür, dass den Weimarer

Werkstätten die innenarchitektonischen Arbeiten nicht ausgingen (Kinderheim Neuruppin, Deutscher Pavillon Mailänder Messe, Stahlkirche und Evangelische Bücherstube auf der Berliner PRESSA). Große Anerkennung erwarb sich die Bauhochschule jedoch auch durch die Arbeit Erich Dieckmanns, dessen Tischlerei die deutsche Designgeschichte mit den so genannten »Typenmöbeln« nachhaltig geprägt hat. Ähnliches ist von Wagenfeld und der Metallwerkstatt zu konstatieren. Im Stil weniger revolutionär, in der Ausstattung jedoch gediegen, vor allem aber im Preis bedeutend erschwinglicher, gehörten alsbald Möbel, Lampen, Teppiche, Tapeten und andere Einrichtungsgegenstände zum Erscheinungsbild moderner Wohnungen, deren Inhabern das Dessauer Bauhaus zu funktional, zu kühl und zu teuer entwarf.

Die Gestaltungsphilosophie der Bauhochschule, die versucht hatte, traditionsgebundene Formensprache und massenkulturell geprägtes Industriedesign, Herstellungsweisen des alten Handwerks und industrielle Produktionsformen behutsam zu versöhnen, fand jedoch gerade im weimar-thüringischen Handwerk wenig Unterstützung. Die bereits für Gropius verhängnisvolle Koalition aus organisiertem Mittelstandslobbyismus, kulturellem Konservatismus und latenten wie offenen antidemokratischen Überzeugungen brachte auch Bartning und dessen Freunde zunehmend in Bedrängnis. Sein eigener luxuriöser Vertrag – er bezog ein relativ hohes Gehalt ohne Residenzpflicht in Weimar – weckte weitere Neider.

Der fundamentale politische Klimawechsel des Jahres 1930 in Thüringen brachte schließlich das Ende von Bartnings »anderem Bauhaus«. Ähnlich wie schon zu Zeiten seines Vorgängers bemühten die neuen nationalsozialistischen Herren vordergründig finanzpolitische Argumente, um die Bauhochschule in anderem Sinne umzugestalten. Die brachialen Attacken Innenminister Wilhelm Fricks und dessen Protegés Paul Schultze-Naumburg jedoch offenbarten, dass es schließlich doch das tiefe Misstrauen gegen Bartnings gemäßigte Modernität war, das die Nationalsozialisten motivierte, die Nachfolge-Institution des alten Bauhauses vollkommen umzugestalten. Der Geist eines kommenden neuen Deutschland zeigte sich erschreckend deutlich in den Säuberungen der Weimarer Kunstsammlungen von modernen Malern und der Zerstörung der Schlemmer-Fresken im Treppenhaus der Hochschule. Otto Bartning blieb in Berlin und kehrte für lange Jahre in sein angestammtes Metier zurück, den Kirchenbau.

Das spektakuläre Ende des Bauhauses, das 1932 von Dessau nach Berlin vertrieben und dort 1933 endgültig geschlossen worden war sowie der alles andere überstrahlende Ruhm des Bauhauses unter Gropius, verdrängten Otto Bartnings Versuche, die Moderne in der thürin-

gischen Provinz bis 1930 am Leben zu erhalten, lange aus unserer kulturhistorischen Erinnerung. Erst die neuerliche Frage nach den Ursprüngen ästhetischer Modernität um 1900, die sich nicht zuletzt unserer gewachsenen Erkenntnis von den Ambivalenzen der Moderne verdankt, ließ neue Kunst in Weimar jenseits der strikten Bauhaus-Traditionen klarer in den Blick geraten. So wurde deutlich, dass Walter Gropius und Otto Bartning zwar gemeinsam aufbrachen, doch alsbald auf getrennten Wegen versuchten, dem beengenden Gehege des ästhetischen Historismus zu entkommen.

II.6.7 Nachwirkungen und neue Kunstkämpfe

Am Sonnabend dem 12. September 1931 erschien in der »Allgemeinen Thüringischen Landeszeitung Deutschland« in Weimar unter dem Titel »Erich-Heckel-Berlin-Ausstellung« die Besprechung einer neu eröffneten Präsentation im Landesmuseum. War schon der Titel recht ungewöhnlich und markierte eine für das konservative Weimar typische Distanz zur metropolitanen Kultur der Reichshauptstadt, so ließen bereits die ersten Sätze der Rezension dasjenige Trauma der örtlichen »Hüter des Erbes« wiedererstehen, das diese sechs Jahre zuvor – mit dem Weggang des »Staatlichen Bauhauses« nach Dessau – glaubten, endgültig überwunden zu haben:

»War es durchaus notwendig, in Weimar diese Erinnerung an Gott sei Dank für Weimar in nebelgraue Ferne entrückte Bauhauszeiten wachzurufen? [...]. Daß es solcher Menschen und solcher Maler in Berlin und anderswo noch viele gibt, weiß man hier zur Genüge.«

Von der »auswärtige[n] Modebedeutung« des Ausgestellten war weiterhin die Rede und großzügig urteilte die Kritik, dass man derartige Werke »haltlosen Vor- und Nachkriegsjünglingen« wohl noch zubilligen und damals, unmittelbar nach Kriegsende, mit einer »Kriegshypnose« habe entschuldigen können.

»Wenn man das Bild der heutigen Zeit nach den Bildern beurteilen wollte, die nun schon – von Rußland, aus einem nervenkrank gewordenen Zarenreich kommend, wo man sie bereits 1910 bewundern konnte – die deutsche Menschheit anöden seit über 20 Jahren, dann wäre es wahrlich traurig um unser ringendes, arbeitendes, entbehrendes, duldendes, geistig kämpfendes Volk bestellt.«

Das Kürzel »M. v. F.-L.« unter diesem Verriss zeigte den informierten Weimarer Lesern, dass hier wieder einmal Mathilde von Freytag-Loringhoven¹⁰¹⁸ gegen die Avantgarde wettete, die sie als undeutschen, ausgerechnet aus Russland importierten, letztlich kranken Beitrag zum Kunstschaffen in Deutschland von jeher stigmatisiert hatte.

Man wird die nach wie vor große Aufgeregtheit der Rezensentin jedoch nicht allein mit ihrer Erinnerung an die längst vergangenen Bauhaus-Kämpfe erklären können. Zwischen 1930 und

1933 stand die Bauhaus-Traditionen mehr denn je in der Kritik der Konservativen ganz Deutschlands,¹⁰¹⁹ die sich nunmehr vor allem am »Neuen Bauen« der Avantgarde entzündete. Als Paul Schmitthenner, neben Paul Schultze-Naumburg einer der prominentesten Wortführer der architektonischen Antiavantgarde, im Goethejahr 1932 sein Standardwerk »Das deutsche Wohnhaus« veröffentlichte, stellte er dem Bild eines, despektierlich »Wohnmaschine« genannten, Hauses aus der Weißenhofsiedlung in Stuttgart Goethes Gartenhaus im Weimarer Ilm-Park gegenüber, ergänzt durch die Worte des Olympiers:

»Nicht dem Deutschen geziemt es, die fürchterliche Bewegung / Fortzuleiten, und auch zu wanken hierhin und dorthin. / Dies ist unser! so laßt uns sagen und so es behaupten!«¹⁰²⁰

Am siebten März 1933 schließlich veröffentlichte eine Weimarer Zeitung einen Artikel mit dem Titel »Erweckte Nationalkultur«, in dem es apodiktisch hieß:

»Volk und Religion hatten mit der Kunst der Revolutionsjahre also *so gut wie nichts* gemein. [...] In ein paar Jahren wird das Gesicht der deutschen Kunst von allen krankhaften Auswüchsen gereinigt sein. [...] Wir stehen auf der Schwelle der Wiederentdeckung nationaler Volkskultur.«¹⁰²¹

Die bis zur Machtergreifung Hitlers propagierte Kultur sei eine »fremdländische Kultur« gewesen. »Man hatte versucht, eine pazifistische Völkersprache in der Kunst zu sprechen, eine ›Internationale‹ der Kultur zu schaffen.« Den Lesern der örtlichen Presse dürfte klar gewesen sein, wen der Artikelschreiber meinte. Ebenso bewusst ist dem heutigen Betrachter, dass das einzig Neue an der nationalsozialistischen Kunstdoktrin der kommenden Jahre die Gewalt war, mit der überkommene Sehnsüchte nach einer »Nationalkultur« in die Tat umgesetzt werden konnten.

Die Zeitung »Deutschland« meldete am achten Mai 1933 die »Eröffnung der Hans Bauer-Ausstellung in Weimar«, womit dieser konservative Tier- und Landschaftsmaler geehrt werden sollte.

»Die Freude des treuen und unentwegten Kämpfers für *deutsche Kunst und deutsche Art*, der sich siegreich durchgesetzt hat, klang aus seinen Begrüßungsworten heraus. Sie bildete auch den Inhalt der kurzen Würdigung, die anschließend Prof. Gugg der großen politischen Wandlung und ihrer segensreichen Wirkung auf die deutsche Kunst zuteil werden ließ.«¹⁰²²

Mithin trafen sich anlässlich dieser Kulturveranstaltung Persönlichkeiten, die sich auch schon früher im Widerstand gegen die Moderne einig gewesen waren. Mathilde von Freytag-Loringhoven, die sich einst anlässlich der Weihnachtsausstellung 1924 an Hans Bauers »stillen Kühen«¹⁰²³ innerlich aufgerichtet hatte, konnte bereits im Oktober 1930 ihre Ausstellung ihrer Werke im Landesmuseum miteröffnen.

Weder der damalige Bildungsminister Wilhelm Frick noch dessen Amtsnachfolger Fritz Wächtler hatten also vergessen, wem sie bei der Erringung der politischen Macht zu danken hatten: denjenigen Weimarer Bildungsbürgern nämlich, deren antiavantgardistische Avers-

sionen eminent politische Wirkungen gezeitigt hatten. Unsere heutigen Erinnerungen an die Kämpfe gegen das Staatliche Bauhaus gehören somit in eine politische Geschichte des deutschen Kulturbewusstseins zwischen den Weltkriegen und sind nicht allein Teil der internationalen Kunstgeschichte.

KAPITEL III

IM HERZEN DEUTSCHER KULTUR

III.1 Vom Wesen der Mitte

»Die großen Beispiele sind es, die uns erheben, indem sie uns zu Bodenschmettertern.«
Hans Severus Ziegler, 1933

Im Jahr Eins einer neuen politischen Zeitrechnung, nämlich 1933, veröffentlichte der renommierte Thüringer Volkskundler Martin Wähler in einer kleinen Broschüre mit dem Titel »Die Einheit Thüringens. Ein Beitrag zur Reichsreform« seinen Aufsatz »Thüringens Stammes- und Kultureinheit«. ¹⁰²⁴ Mit diesem Text reihte sich der Autor ein in den Chor von Angehörigen anderer »deutscher Stämme« bzw. der jeweils regional organisierten Heimatbewegungen, die damals ihre kulturelle Position im neuen, zentralistisch ausgerichteten »Dritten Reich« bestimmten und zugleich ihren jeweiligen unverzichtbaren Beitrag zur Genese eines deutschen Volkscharakters dokumentieren wollten. Die Definition der »Stammeszugehörigkeit« bzw. der kulturellen Leistungen des eigenen »Stammes« hatte im Kontext der aktuellen Reichspolitik legitimierende Funktion für all diejenigen, die schon im Kaiserreich und der Weimarer Republik einen Großteil ihrer intellektuellen und organisatorischen Energien der Pflege des Heimatbewusstseins gewidmet hatten. Seit der Frühzeit der NS-Bewegung sowie vor allem in den ersten Jahren nach der so genannten »Macht-ergreifung« spielten einzelne, der völkischen Germanenideologie entstammenden Vorstellungen von einem »Stammesreich aller Deutschen« eine gewisse Rolle für den Nationalsozialismus, so dass die Apologeten des Heimatlich-Regionalen auf große Akzeptanz bei der politischen Elite des neuen Reiches hoffen durften.

Eher unfreiwillig offenbarte Wähler den hochartifizialen und voluntaristischen Charakter seines eigenen Thüringen-Bildes:

»Rein begrifflich ist das Wesen des Stammes ebensowenig festzulegen wie das Wesen des Volkes. Ausschlaggebend ist vor allem das *Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Wille, zusammenzugehören.*« ¹⁰²⁵

Nichts anderes dürfte für die übrigen Stammesideologien jener Jahre gelten, schließlich aber auch für andere, bewusst gewählte regionale Zugehörigkeiten wie das »Mitteldeutschland«-Bewusstsein unserer Tage. Kulturelle Identitäten nicht primär als *gewachsene*, sondern *gesetzte*, in komplexen historischen Prozessen künstlich gewordene Formen kollektiven Selbstbewusstseins zu deuten, folgt nicht einer platt ideologiekritischen Intention noch der Absicht, individuell gefühlte, sehr reale Bindungen von konkreten Menschen an Orte, Landschaften und Länder als sentimentale Rückwärtsgewandtheit zu etikettieren, letztlich gar

als gegenstandslos für die Entstehung modernen gesellschaftlichen Bewusstseins zu bezeichnen

Die im folgenden angedeutete Rekonstruktion von Heimat, Heimatgefühlen und regionalem, mitteleutschen Kulturbewusstsein als eines Komplexes vielfältiger Identifikations- und Definitionsprozesse soll vielmehr den politischen Charakter angeblich unpolitischer kultureller Optionen deutlich werden lassen.¹⁰²⁶ Die neuere Nationalismus-Forschung, die sich etwa auf Benedict Anderson, Ernest Gellner und Eric Hobsbawm beruft,¹⁰²⁷ hat glaubwürdig klarmachen können, dass das Nationalbewusstsein die Nation gebiert und nicht umgekehrt. Bernhard Giesens und Helmut Berdings Forschungen zur Rolle von Gebildeten und Intellektuellen beim ideell-mentalenen »nation-building«-Prozess konnten weitere Argumente beibringen.¹⁰²⁸ So wird man nicht ganz falsch liegen, auch im Falle regionaler Identität vom konstruktivistischen Charakter des Gegenstands auszugehen.

Eine kritische Betrachtung medial unterstützter aktueller Identitätspolitik, deren Anfänge bereits in den 1980er Jahren lagen,¹⁰²⁹ sowie die Kenntnis historiographischer Analyseverfahren der »Erfindung der Tradition« oder der »Erfindung der Nation« führen fast zwangsläufig zur begründeten Skepsis gegenüber einigen aktuellen Versuchen, eine Art »mitteleutscher Identität« zu kreieren, die biographisch gewachsene lokale und regionale Bindungen von Individuen an konkrete Orte und Landschaften überformt. Aus den »neuen Bundesländern« Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen soll nun eine Region »Mitteldeutschland« werden.

Doch wo wiederum dies seinen exakten Ort hat, liegt an der Definition bestimmter geographischer Räume, deren Grenzen sich in der Regel der politisch-administrativen Geschichte Deutschlands verdanken und folglich stetigen Wandlungsprozessen unterworfen sind. Das »grüne Herz Deutschlands«, also Thüringen, lag lange Zeit wirklich in der Mitte des kleindeutschen Reiches, doch durch Hitlers Expansionismus verschob sich diese Mitte topographisch gesehen wohl eher in Richtung Osten. Durch die Aufteilung des ehemaligen Deutschen Reiches in Besatzungszonen wiederum geriet Thüringen in eine Randlage an der heißen Grenze zweier politischer Blöcke. Der abgrenzende Blick nach Westen trat an die Stelle älterer kultureller Abschließungsbemühungen gegen Osten, von denen noch die Rede sein wird.

Von Ländern der Mitte zu schwärmen, ist also eher erklärungsbedürftig, als hinreichend konkret oder gar selbstbegründend. Für einen Westdeutschen war »Mitteldeutschland« in den

1950er und 1960er Jahren die gesamte DDR; also lagen auch Wismar, Güstrow, Stralsund, Plauen oder Potsdam in Mitteldeutschland.¹⁰³⁰ Als »China hinter der Mauer«, also als sozialistisches »Reich der Mitte« hat Wolf Biermann einst seine DDR karikiert, als ein Land des kulturellen Abschlusses gegen den Westen, des Kastengeistes und des Mittelmaßes. »Deutsche Mitte« nannte sich ein Sammelband des 1950 aus der damals in der Bundesrepublik so genannten »Sowjetzone« geflohenen ehemaligen Mitarbeiters des Goethe-Schiller-Archivs Heinz-Winfried Sabais.¹⁰³¹ Von der Ostseeküste bis Magdeburg schweifte der Blick der Bandautoren durch die Deutsche Demokratische Republik, die das Vorwort keine Republik nennt, »denn [sie] wird von einem sowjetischen Vizekönig mit diktatorischen Vollmachten beherrscht«, und der auch ihr deutscher Charakter abgesprochen wird, »denn [sie] wurde von einer imperialistischen Macht künstlich geschaffen, um Deutschland zu zerreißen«. ¹⁰³² Aber die Menschen der Mitte seien deutsch und wer das vor Augen habe, »wird gewiß sein« – so Sabais – »daß sich unser Volk niemals und unter keinen Umständen mit der willkürlichen Zerreißung Deutschlands abfinden kann«. ¹⁰³³ So eine im Ton schrille, in der Sache inzwischen überholte Stimme aus dem Jahre 1964.

Doch der Topos der Mitte ist hartnäckig und wird auch dann beschworen, wenn die Dinge kulturhistorisch gesehen komplizierter liegen. Im Kunstreiseführer »Thüringen« aus dem Jahre 1996 ist zu lesen, der »Sog der Mitte« habe in Thüringen dafür gesorgt, Fremdes anzuziehen um es dem Heimischen anzuverwandeln.¹⁰³⁴ Ein derartiges Erklärungsmodell kultureller Amalgamierungsprozesse provoziert die Bemerkung, dass manch Fremdes von Thüringen angesaugt wurde, um dann nur mehr dessen Knochen auszuspucken. Das ehemalige Konzentrationslager Buchenwald, dessen Geschichte 1937 begann und erst 1950 endete,¹⁰³⁵ liegt unumgänglich in der Mitte Thüringens und zeitlich mitten in unserem »Zeitalter der Extreme«. ¹⁰³⁶ Der neugeprägte Slogan der Thüringischen Landesregierung »Thüringen – Deutschlands starke Mitte«, vermittelt von derartigen Schattenseiten verständlicherweise wenig.

Wer etwa die Reformation als Geschenk der Mitte an ganz Deutschland versteht, dürfte die Unzahl deutschgläubiger und deutschchristlicher Gruppierungen nicht unterschlagen, von denen die thüringischen »Deutschen Christen« die bekanntesten gewesen sind.¹⁰³⁷ Daneben ist an Max Maurenbrecher in Dresden, Guida Diehl in Eisenach¹⁰³⁸ und Walter Vogel in Leipzig zu erinnern, deren deutschchristliche Ideen in den 20er und 30er Jahren ihre Wirkung entfaltet haben.¹⁰³⁹ Deutschchristentum und Deutschgläubigkeit aber verstanden sich mal als »Vollendung«, mal als »Überwindung der Reformation« – galt doch die konfessionelle Spaltung der

deutschen Gemeinschaft des Volkes als Erbübel der Neuzeit, dem man mit einer so genannten »Reformation des 20. Jahrhunderts« abzuhelfen versuchte.¹⁰⁴⁰ Das Herzland der Reformation dabei entsprechend umzukodieren, unternahmen nicht wenige Deutschnationale und Völkische, die sich auf eine bedeutsame Mittellage beriefen. Aus diesem nationalprotestantischen »Herzen deutscher Kultur« aber wurde umgehend alles angeblich »Gemeinschaftsfremde« entfernt, vor allem die deutschen Juden, die sich bis 1933 mit Recht als engagierte Verwalter des deutschen Kulturerbes verstehen durften.

Mit der »Mitte« und der Geschichte »Mitteldeutschlands« ist es also so eine Sache. Sie enthält Licht und Schatten, kulturelle Leistungen und antihumane Exzesse. Zudem steht jede Definition einer Mitte in Konkurrenz zu anderen.

Wie immer man aber vergangene und gegenwärtige geographisch-kulturelle Zuschreibungen wertet und deren politisch-weltanschauliche Konnotationen entschlüsselt, problematisch scheint allein schon die zugrundeliegende Identitätskonzeption selbst zu sein,¹⁰⁴¹ vor allem dann, wenn man bei der Konstruktion neuen kulturellen »deutschen« oder nur »mitteldeutschen« Selbstbewusstseins dazu neigt, die negativen Aspekte der Regional- und Zeitgeschichte systematisch auszublenden oder argumentativ abzumildern. Affirmative, programmatisch unproblematische Identitätskonstrukte und deren pflichtschuldigste Umwertung nach politischen Umbrüchen verstellen in der Regel den kritisch-rekonstruierenden Blick auf deutsche Geschichte. Es sei denn, man begreift kulturhistorische Forschung als Teil der Kompensationswissenschaften gegen Modernisierungsschäden, als Form affirmativer Traditionsstiftung in politischen Krisenzeiten. Damit aber schreibe man fort, was in der »mitteldeutschen« Region im 19. und 20. Jahrhundert ohnehin ständig betrieben worden ist: eine »Erbe«-Konstruktion mit dem Gratifikationsversprechen der Sinnstiftung im nationalen Sinne, mit der auch durchaus individuelle Orientierungskrisen zumindest scheinbar bewältigt werden sollen.

Bitterfeld aber liegt auch in »Mitteldeutschland«, dessen Gesicht von der Industrie geprägt, aber eben auch zerstört worden ist. Buchenwald gehört ebenso in diese Region wie Weimar; die Triumphe der Arbeiterbewegung hatten hier ihren Ort ebenso wie deren blutige Unterdrückung in den Zwanziger Jahren – etwa durch die Reichsexekution in Sachsen und Thüringen – oder deren undemokratische Versteinerung in der SED. In der Gartenstadt Hellerau bei Dresden lebten und arbeiteten von Anbeginn an auch Völkische und Antisemiten mit,¹⁰⁴² das Dresdener Hygienemuseum bewahrt die düstere Geschichte der Rassenhygiene in Deutsch-

land ebenso auf wie den berühmten »gläsernen Menschen«. Und was uns heute als romantische Burg vor Augen steht, diente vielleicht Jahrhunderte lang als Machtzentrum fürstlicher Willkür, als Gefängnis oder Irrenanstalt.

Kurzum, es ließe sich sicherlich fruchtbar darüber streiten, was denn die Leistung des »mitteldeutschen« Kulturraumes, die Schönheit seiner Kunst- und Baudenkmäler und den Reiz seiner Landschaften ausmacht – derer man sich jedoch nicht vergewissern sollte, ohne nach den »Schattenlinien«¹⁰⁴³ der mittel- wie gesamtdeutschen Kulturgeschichte zu fragen. Doch auch allzu eingefahrene Betroffenheitsrituale verstellen den klaren Blick auf Geschichte, der man sich nur im mühsam rekonstruierenden Erinnern wird angemessen nähern können. Mit der Beschwörung der »Janusköpfigkeit Weimars«, seiner »Ambivalenz« und dem Diktum vom »deutschen Schicksalsort«¹⁰⁴⁴ etwa ist wenig gewonnen für die genaue Erkenntnis des Zusammenhangs von Klassikerstadt, Nationalsozialismus¹⁰⁴⁵ und Konzentrationslager, deren Realkontakt zum Teil ernüchternd pragmatisch vonstatten ging.¹⁰⁴⁶ Außerdem ist die spätere politische Instrumentalisierung bestimmter kultureller Traditionen nicht ex post bereits deren Entstehungszeit zuzurechnen.

Methodische Anregungen für die folgenden Betrachtungen kamen auch von anderer Seite als aus den schon mehrfach erwähnten Weimarer Forschungsprojekten zum Umgang mit dem »kulturellen Erbe«. So verstand Lothar Machtan in seiner kleinen Skizze über »Nationale Selbstbilder«¹⁰⁴⁷ den Nationalismus als »Weltanschauung, als geistige und ästhetische Prägekraft von politischer Kultur und als Bewegung zur Formierung kollektiver Identität«, wobei er seinen Blick auf die Rolle der »kulturellen Medien« richtete. Kulturell definierte Vorstellungen seien besonders geeignet, Nationalbewusstsein unverwechselbar zu prägen, regionale und nationale Identitäten zu verschränken sowie allgemeine Pathosformeln nationaler Programmatiken »durch ihre besonderen Güter zu füllen«. Er verstand somit den ästhetisch fundierten Nationalismus als »massenhaft geglaubtes Zeichensystem einer besseren Welt«.¹⁰⁴⁸ Nationale Identität generiere sich durch Inklusions- und Exklusionsprozesse, schaffe Freund- und Feindbilder und neige daher zur Entliberalisierung und Entdemokratisierung politischer Diskurse. Nationalismus könne sich gar zur politischen Religion entwickeln, mit fundamentalistischen Zügen und »großer visionärer Kraft«. Dabei könnten sich konfessionelle Differenzen innerhalb der Nationalgesellschaft sogar verstärken.

»Im emotionsdurchwirkten Raum des Nationalen bestimmen zumeist nicht- oder präkognitive Fähigkeiten die historische Erinnerung. Das erklärt, wie wirkungsvoll märchen- und mythen-

nahe Deutungen in Gestalt von Bildern und Symbolen in die Tiefen des kollektiven Bewußtseins einzudringen vermögen.«¹⁰⁴⁹

Die im Feld des Nationalismus aktiven kulturelle Eliten aber seien mehr ästhetisch stilisierende und literarisch verdichtende Perzeptoren schon vorhandener Grundstimmungen als deren Präzeptoren – wobei man die generative originelle Leistung dieser Eliten für die Genese nationaler Selbstbilder jedoch nicht unterschätzen sollte.¹⁰⁵⁰ Man möge sich also – so Machtan – gerade auf die ästhetische Vermittlung der im engeren Sinne politischen Inhalte des Nationalismus konzentrieren; die Geschichtswissenschaft müsse stärker als bisher den Schulterschluss mit der Religions-, Kunst- und Literaturwissenschaft suchen und neue Nationalismus-Forschung solle sich primär auf kulturgeschichtliche Quellen stützen, deren – wie ich ergänzen möchte – ästhetischer Unwert oder weltanschauliche Trivialität kein Grund sein dürfen, sich damit nicht zu beschäftigen.

III.1.1 Zwischen Thule und Athen. Orte der »deutschen Seele«

Die Vorliebe der deutschen Klassiker für die Kultur des antiken Griechenland, verbunden mit der Vorstellung, die Deutschen insgesamt seien legitime Nachfolger der Griechen, sowie die exzeptionelle Rolle der thüringischen Residenzstadt Weimar als Kulturmetropole mit gesamtdeutscher Ausstrahlung dürften verantwortlich dafür sein, dass diese bereits zu Beginn des vorletzten Jahrhunderts »Ilm-Athen« als häufig gebrauchter Beiname Weimars erhielt. Christoph Wilhelm Hufeland sprach vom »Athen Deutschlands«, August von Kotzebue von »Deutschlands Athen«; die Verbreitung der Chiffre »Ilm-Athen« wird hingegen Karl von Holtei zugeschrieben. Nachdem man Wagners »Lohengrin« 1850 an der Ilm uraufgeführt hatte, verstieg sich der Dirigent Hans von Bülow gar zur Formulierung »Hauptstadt der Welt« – die darin anklingende Verbindung von Wagnerverehrung und Weimarkult wird uns noch beschäftigen. Deutlich christliche statt antikisch-heidnische Traditionen evozierte hingegen Goethes Diktum »wie Bethlehem in Juda, klein und groß« oder Wielands Vergleich der Stadt mit dem »Berg Ararat«. Bestimmte sarkastische Formulierungen anderer Autoren, die weniger Weimars Bedeutung als vielmehr dessen rückwärtsgewandte Musealität und provinzielle Verschlafenheit treffen wollten, verwandten wiederum Anspielungen auf das antike Erbe. Karl Gutzkow schmähte Weimars als »das in Verfall geratene Delphische Orakel«, Adolf Stahr mokierte sich über das »Pompeji des deutschen Geistes« und Franz Dingelstedt, dessen

Karriere mit der Stadt eng verbunden war, bezeichnete diese einfach wenig schmeichelhaft als »Sarkophag«!

Doch »Ilm-Athen« blieb keine Redensart, sondern inspirierte einzelne Künstler und Literaten zu höchst konkreten Plänen, etwa zur Gründung einer Deutschen Dichterakademie, die ihre beiden Vorbilder – die Académie Française in Paris und die Platonische Akademie in Athen – nicht verleugnen konnte. Sieht man von älteren Diskussionen ab, die eine Akademie in Berlin favorisierten,¹⁰⁵¹ so war ein derartiger Gedanke bereits bei Franz Liszt aufgetaucht, dessen anspruchsvolle Idee einer »Göthe-Stiftung«¹⁰⁵² sich jedoch in Weimar nicht realisieren ließ. Die anlässlich der Schiller-Centenarfeier 1859 in Dresden begründete, doch in Weimar residierende »Deutsche Schillerstiftung« erfüllte nicht die Rolle einer Dichterakademie, sondern war eine Stiftung zur finanziellen Unterstützung notleidender Schriftsteller. Andere Akademiepläne wurden für Berlin, Bayreuth oder München erwogen; Leopold von Ranke brachte 1867 erneut Weimar ins Spiel.¹⁰⁵³ Auch um 1900 tauchten derartige Pläne auf. Eine von Karl Emil Franzos 1902 gestartete Umfrage »Für und wider eine deutsche Akademie der Litteratur« in der Wochenzeitschrift »Deutsche Dichtung« ergab jedoch den Befund, dass die Mehrheit der deutschen Schriftsteller diese Idee ablehnte.

Der Weimarer Kunsthistoriker Wilhelm Schölermann brachte das Projekt 1910 wieder in die Debatte,¹⁰⁵⁴ ihm widersprach Friedrich Lienhard. Dieser gehörte selbst nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg zu den Befürwortern des Akademieplanes in Weimar. Der in Weimar hochangesehene Dichter versuchte, seine eben bezogene Position im Vorstand der »Goethe-Gesellschaft« zu nutzen,¹⁰⁵⁵ diese bereits lange bestehende, renommierte Institution zur Akademie auszubauen. Dies verstand er als Beitrag zu einer dringend notwendigen und von ihm seit Jahren propagierten »Reichsbeseelung«;¹⁰⁵⁶ begriff er doch länger schon »Die Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kulturaufgabe der Zeit.«¹⁰⁵⁷ In einer Berliner Wochenzeitung träumte Lienhard öffentlich:

»Und so taucht vor unseren Blicken etwas wie ein friedevolles geistiges Olympia auf, ein heiliger Hain mitten in der äußeren Zerrissenheit und Zuchtlosigkeit der Gegenwart.«¹⁰⁵⁸

In seinem Festvortrag zur Hauptversammlung der Goethesgesellschaft im Jahre 1920, der den Titel »Goethes Elsaß« trug, beschwor Lienhard erneut Weimar als »ein Olympia geistiger Kraft« und rief aus:

»Wie auch der Feind unser deutsches Vaterland peinigen mag; wie auch unsre Parteien fortfahren mögen, sich untereinander zu zerfleischen und ihr eigenes Volk zu zerrütten: in edelster Parteilosigkeit und doch als deutscher Besitz erheben sich hier im Herzen Deutschlands die Leuchtgestalten der großen Dichtermenschen. Ihren Namen aussprechen heißt in diesem Umkreis böse Geister bannen, heißt einen heiligen Hain betreten, heißt jenes friedevolle Olympia im Lande Elis erneuern.«¹⁰⁵⁹

Nicht nur im Herzen Deutschlands also, sondern auch im Herzen jedes Deutschen ließ sich die antirepublikanische Gegenwelt jenes imaginären Olympia errichten, an die Lienhard appellierte, traumatisiert durch den Verlust seiner Heimat und – wie zahlreiche andere Deutsche auch – gedemütigt durch den Versailler Vertrag, dessen erdrückende Gewalt man durch die Beschwörung von Goethe und Schiller zu bannen suchte.

Während das Epitheton »Ilm-Athen« derart geläufig ist, dass man es als eigenes Lemma im »Weimar-Lexikon« bequem auffinden kann, trifft dies bei dem anderen griechischen Ortsnamen in Lienhards Akademie-Phantasien nicht zu. Die Bezeichnung »Olympia« jedoch bzw. die mit diesem Städtenamen verbundenen kulturgeschichtlichen Imaginationen könnten in viel zutreffenderer Weise als »Ilm-Athen« bestimmte Projektionen auf Weimar charakterisieren. Dass die antike Provinzstadt nur für die Zeit der Olympiaden zum geheiligten Zentralort Griechenlands geworden ist, mag die Parallelisierung Weimar – Olympia befördert haben. Das klassische Athen als Hauptstadt der lange Zeit mächtigsten Polis liegt assoziativ eigentlich näher an Berlin in Preußen.

Anders als »Ilm-Athen« aber – dies sei eingeräumt – war die Idee eines deutschen Olympia anfangs nicht spezifisch auf Weimar bezogen oder gar ausschließlich für eher kulturkonservative Projekte reserviert. Heinrich Hardt beispielsweise, einer der Protagonisten des »Friedrichshagener Dichterkreises« und der Berliner »Neuen Gemeinschaft«,¹⁰⁶⁰ bezog seine olympische Idee auf Hellerau, das als »nationales Veranstaltungszentrum«¹⁰⁶¹ mit Sport-, Spiel- und Kunststätten zur Regeneration der deutschen Kultur beitragen sollte. Die sächsische Gartenstadt bei Dresden wurde dann aber eher ein Zentrum internationaler Kultur der Avantgarde, an dessen Faszination für zahlreiche Intellektuelle und Künstler Peter de Mendelssohns autobiographischer Text »Hellerau. Mein unverlierbares Europa«¹⁰⁶² auf beeindruckende und anrührende Weise erinnert.

Zwar im »Herzen deutscher Kultur«, aber dennoch im Geiste des »guten Europäers« Nietzsche planten Harry Graf Kessler und Henry van de Velde ab 1911 ihr monumentales Stadion auf den Höhen Weimars gegenüber dem Ettersberg, dessen Zentralbau ein Tempel der Nietzsche-Verehrung hätte werden sollen.¹⁰⁶³ Doch es gab massive Widerstände. Eine Rolle spielte sicherlich auch Elisabeth Förster-Nietzsches wachsende Distanz zu Kessler und van de Velde, die von den Stadion-Gegnern geschickt genutzt wurde. Eine Delegation deutscher Künstler übereichte – wie van de Velde später berichtete – der Schwester einen Brief des Philosophen-Bruders, in dem es hieß: »Die Nachäfferei des Griechentums durch dieses reiche, müßiggängerische Gesindel aus ganz Europa ist mir ein Greuel«¹⁰⁶⁴ – ein Satz,

der die Schwester sichtlich aus der Fassung brachte und sie Kessler bitten ließ, von dem Stadion- und Tempelprojekt Abstand zu nehmen. Doch scheiterte dies letztendlich auch am mangelnden Geld, vor allem aber am Erlebnis des Ersten Weltkriegs, in dem sich die europäischen Avantgarden urplötzlich nationalisierten und van de Velde in Weimar nicht mehr gelitten war.

Nicht allein Kesslers Griechenland-Begeisterung oder die von Pierre de Coubertin wiederbelebte olympische Idee jener Jahre¹⁰⁶⁵ dürften für diesen Vorkriegsplan als Anstoß ausschlaggebend gewesen sein. Denn bereits Ende der 1890er Jahre hatten nationalistische Kreise erwogen, dem bei Leipzig geplanten Völkerschlacht-Denkmal eine Kampfbahn anzugliedern. Ein »Reichssauschuß für deutsche Kampfspiele« warb zwischen der Jahrhundertwende und etwa 1906 für die Verbindung von »Leibesucht und Kunst«.¹⁰⁶⁶ Im Jahre 1911 erwog der Architekt Hans Poelzig, das Bismarck-Nationaldenkmal bei Bingen durch ein »Kampfspielhaus« zu ergänzen. Mitte der Zwanziger Jahre kam er übrigens darauf zurück und forderte nunmehr ein »deutsches Olympia« für Thüringen als Ergänzung des dort geplanten Reichsehrenmals für die Gefallenen des Ersten Weltkriegs. In derartigen Projekten lässt sich die bereits angesprochene spezifische Antike-Rezeption in der Moderne beobachten.

Das Phantasma eines »deutschen Olympia«, nunmehr jedoch ohne europäische Perspektive, blieb länger in der Ilmstadt als der belgische Künstler van de Velde, der Weimar während des Ersten Weltkriegs als unerwünschter Ausländer verlassen musste. Weimars langjähriger Stadtoberbaurat August Lehrmann skizzierte gemeinsam mit seinem Kollegen Max Vogeler 1921 ein so genanntes »Kulturprojekt« für Weimar, in das frühere Planungen zur Gestaltung der Wiesen- und Parkanlagen in der Asbachau, einem Parkgelände zwischen klassischer Altstadt und neuem Bahnhofsviertel, eingingen. Eine auf ein Ehrenmal für die Toten des Krieges ausgerichtete Parkanlage mit Schwimm- und Sportstätten sollte mitten im Kern der Klassikerstadt sportliche Wettkämpfe und kulturelle Veranstaltungen ermöglichen und – außerhalb solcher Feiertage – dem ungezwungenen Freizeitvergnügen der Stadtbürger dienen. Im Angesicht des Ehrenmals konnte sich deutsche Jugend »ertüchtigen« – eine Wiederaufnahme der deutsch-olympischen Ideen der Vorkriegszeit, deren Realisierung, ohne Ehrenmal, Weimar letztlich ein Stadion und ein Schwimmbad beschert hat.¹⁰⁶⁷

Antikisierend ging man manchmal auch mit der anderen Hälfte der legendären Doppelstadt um, mit der Nebenresidenz, Universitäts- und Industriestadt an der Saale.

»Jena ist der Mittelpunkt der Welt. Denn der Mittelpunkt der Weltteile ist Europa, der Mittelpunkt Europas ist Deutschland. In der Mitte von Ost und West, von Nord und Süd liegt aber Jena. Jena ist aber auch eine Stadt, die einstmals in Griechenland lag.«¹⁰⁶⁸

Diese Worte hat der Eugen Diederichs zwar selbst einmal eher als »Scherz« bezeichnet¹⁰⁶⁹ – doch eigentlich drücken sie recht genau sein Selbstbewusstsein und – zumindest für die Jahre zwischen 1904 und 1914 – den Kern seiner kulturellen Vorstellungen aus. Das Zitat offenbart die von ihm vorgenommene Amalgamierung moderner Ideen, Saale-Romantik, humanistischer Bildung und der Rezeption des klassischen Erbes. Zudem integrierte solch ein Denken nationale Deutungsmuster von Kultur in europäische, später sagte man auch »abendländische«,¹⁰⁷⁰ Kontexte, ohne dass Diederichs je die hegemoniale Rolle seines eigenen Vaterlandes in Zweifel gezogen hätte.

Dem Jenaer Verleger ging es also um die Versöhnung der drei Komponenten Moderne, Romantik und Klassik. Mit seinem Umzug von Leipzig nach Jena im Jahre 1904 wählte er als Standort bewusst die verglichen mit Weimar modernere, weil industriell geprägte Stadt und einen Ort der freundschaftlich-befruchtenden Beziehungen zwischen Wissenschaft *und* Kunst. Außerdem lag Jena in einer Landschaft, deren Zauber man sich bis heute – aller weiteren Bebauungspraxis zum Trotze – immer noch nicht ganz entziehen kann.

Diederichs Chiffre von der »Neuromantik«¹⁰⁷¹ schloss bei ihm den Rückbezug auf die deutsche Klassik allerdings mit ein. Das Jenaer Schiller-Jubiläum von 1905 beispielsweise, das maßgeblich von dem Verleger organisiert wurde, macht dies deutlich. Eine Kunst- und Kunstgewerbeausstellung war im alten herzoglichen Jagdschloss präsentiert worden, wobei in den klassischen Räumen Erzeugnisse der Münchner, Saalecker und Dresdener Werkstätten, also der Avantgarde des zeitgenössischen Kunstgewerbes, zu sehen waren. Außerdem stellte Diederichs die aktuellen Produkte seines eigenen Verlages aus – alles im wahrsten Wortsinn anschauliche Beispiele für die kongeniale Verschmelzung von Klassizität und Modernität. Im Jahre 1908 erschien ein programmatischer Almanach unter dem Titel »Weimar und Jena«¹⁰⁷²; zeitgleich das Verlagsverzeichnis »Wege zu deutscher Kultur«¹⁰⁷³, dessen Titel andeutete, wohin es gehen sollte.

Für Romantik, Klassik und Moderne gleichermaßen faszinierend war die ihrerseits »klassisch« genannte Antike. Auf die Frage, warum man sich mit dieser lange vergangenen Epoche gerade in der modernen Zeit beschäftigen müsse, antwortete Diederichs im Jahre 1911: »Eine straffe Linie verbindet den Idealismus Platons mit dem der Renaissance und dem der deutschen Philosophen«¹⁰⁷⁴ in deren Nachfolge wiederum sein Verlag stand. Diese Antike-Konstruktion

sollte primär also die Diederich'sche Reihenpolitik beglaubigen und war zugleich deren Ausdruck.

Kurz zuvor im Jahre 1910 hatte der Verleger auf einer Islandreise außerdem eine andere Epoche wiederentdeckt, als er den »gotischen Menschen« im zeitgenössischen Isländer wiederzuerkennen glaubte. Bald darauf startete in Jena die berühmte »Sammlung Thule«, die erstmals unter der Überschrift »Zur Erkenntnis unserer Rasseninstinkte« angekündigt wurde.¹⁰⁷⁵

»Die Isländischen Sagas können in unserem modernen Leben vielleicht eine kulturelle Aufgabe erfüllen: Uns zur Besinnung auf unser Eigenstes zu bringen, und zu dem Mut, uns dazu zu bekennen.«¹⁰⁷⁶

Seitdem also trafen sich in der »Mitte Deutschlands« Nordisches und Deutsches, Südliches und Nördliches.

Derartige Diederich'sche Kulturkonzeptionen besaßen neben der ästhetisch-poetischen auch eine politische Dimension, deren im Laufe der Jahre zunehmend konservativere Ausprägung ihn nach 1918 in die Nähe der »Konservativen Revolution«¹⁰⁷⁷ führte, die der Weimarer Republik auch in Mitteldeutschland engagiert entgegentrat.

III.1.2 Mitteldeutsches Mittelalter

Der bewusste Rückbezug des modernen Menschen Eugen Diederichs auf die Romantik schloss jedoch – die Formulierung vom »gotischen Menschen« deutet dies an – eine andere ältere deutsche Geschichte Epoche mit ein.

Beherrschendes Erlebnis bereits für den jungen Eugen waren Landschaft und Weichbild der Stadt seiner Kindheit, nämlich Naumburgs, dessen Dom zum privaten Wallfahrtsort des Verlegers, zur »Stätte innerer Einkehr« und zur »Pilgerstätte jährlicher Wanderung«¹⁰⁷⁸ werden sollte. Kurz vor der Hochzeit mit der Schriftstellerin Helene Voigt im Jahre 1898 stellte Diederichs seine junge Frau den Naumburger Stifterfiguren vor, was ihm noch »wesentlicher«¹⁰⁷⁹ war als sie mit der eigenen Mutter bekannt zu machen. Der dritte Teil seiner unveröffentlichten Autobiographie »Lebensabriss«, die der Verleger 1921 niedergeschrieben hat, beginnt mit dem Kapitel »Naumburg«, das – so zeigt es das Manuskript – ursprünglich hätte »Heimat« heißen sollen:

»Das Dominierende strahlt die Vorstimmung der Frührenaissance aus, einen festlichen in Schönheit getauchten Lebensgenuß. Fast Diesseitigkeitsstimmung, kein mystisches Versenken oder

christliche Askese. In ihm spüre ich das Lebensgefühl einer aristokratischen Herrschicht im unterworfenen Slawenlande, eine ritterliche Kultur, deren Wurzeln in die Minnesängerhöfe der Provence und in die Kultur des burgundischen Reiches reichen. Mein Liebling unter den männlichen Stifterfiguren ist der Graf von Camburg, den ich Parzival nenne, und unter den weiblichen die Gräfin Gerburg, die für mich den Seelenadel der Heiligen Elisabeth verkörpert.«¹⁰⁸⁰

Diederichs autobiographischer Text zeigt etwas Typisches: Heimatgefühle, vor allem aber deren literarischer Ausdruck, sind immer eine Mischung aus persönlicher Erinnerung, die an Realobjekten und Ereignissen haftet, und kulturellen Imaginationen, für deren Wirklichkeit Realobjekte letztlich sogar verzichtbar sind oder nur noch die Funktion besitzen, Projektionsfläche für ganz Anderes zu sein. Das souveräne Jonglieren mit eigenen ästhetischen Vorlieben sowie den Stichworten des Zeitgeistes ist hier spürbar, das des Verlegers gesamten Zugriff auf die Geschichte ebenso charakterisiert wie die Neigung zahlreicher anderer Zeitgenossen, sich in anderen Epochen der deutschen Geschichte zu spiegeln oder gar wiederzuerkennen. Eine in den Intellektuellen-Kreisen der Jahrhundertwende ausgeprägte Kritik am traditionellen Christentum fand in Diederichs' Naumburg-Beschwörung ebenso Eingang wie die damals den Gebildeten vertraute Nibelungen-Mythologie und der Artus-Sagenkreis, die die meisten allerdings über den Umweg der Wagner'schen »Bühnenweihfestspiele« kennen gelernt haben dürften. In seine Frau Helene hatte sich Eugen übrigens erst wenige Tage vor dem gemeinsamen Naumburg-Erlebnis bei einem Konzertbesuch verliebt:

»Abends, es war Donnerstag, hörten wir Richard Wagners Siegfried im Stadttheater [Leipzig]. Helene Voigt spürte, daß die Entscheidung in der Luft lag, in ihrem Gesicht zuckte es, beinahe wären ihr während der Vorstellung Tränen gekommen, ihre Unruhe zu lösen. Auf dem Nachhauseweg fanden sich unsere Hände zu einem Druck und an der Haustür sagte ich nur kurz: Morgen komme ich zu Dir. Das war alles.«¹⁰⁸¹

Kennt man die weitere Ehegeschichte von Eugen und Helene Diederichs, dann ist man versucht zu sagen, der Verleger habe (ohne es zu spüren) in erster Ehe Uta von Naumburg geheiratet, die sich deren hymnische Verehrer immer schön und unnahbar zugleich vorgestellt haben.¹⁰⁸² Und indem er die Heilige Elisabeth seiner Erinnerung einschrieb, nutzte er assoziativ eine kulturell eingeführte regionale Ikone zur Legitimierung seiner ganz privaten Reminiszenzen.

Diederichs hatte in seiner Naumburg-Apotheose von der »Frührenaissance« gesprochen. Dies verweist auf bestimmte kulturelle Diskurse im deutschen Bildungsbürgertum, speziell der Kunstgeschichtsschreibung, die bereits an anderer Stelle ausführlich angesprochen worden sind und an die daher hier nur erinnert werden soll. Mal differenzierte man zwischen »guter« deutscher Früh- und »problematischer« italienischer Hochrenaissance; mal verstand man das deutsche Mittelalter insgesamt als unverzichtbares Vorspiel der europäischen Renaissance.¹⁰⁸³

Seit Mitte des Ersten Weltkriegs scheint sich die eher negative Lesart der Renaissance bei vielen Bildungsbürgern durchgesetzt zu haben. Zugleich wuchs das Interesse am deutschen Mittelalter, dessen Spätzeit man als Zeitalter deutscher Wiedergeburt – also als Renaissance für Deutsche – umdeutete. Die Wiederentdeckung der Mystik ebenso wie die der mittelalterlichen Dome gehört in diesen Kontext, eine geistige Tendenz, die wiederum gerade im mitteldeutschen Raum zahlreiche sehr konkrete Anknüpfungspunkte vorfinden konnte, z. B. den Kyffhäuser, die Wartburg, diverse Dome aus Naumburg, Erfurt, Halberstadt und Quedlinburg, zahlreiche Burgen oder Burgruinen oder etwa die Tatsache, dass der bekannteste und wirkmächtigste deutsche Mystiker, Meister Eckehart, ein Erfurter Dominikaner gewesen ist. Gerade in Thüringen entwickelte sich ein regelrechter Eckehart-Kult, gesteuert nicht zuletzt über die Verlagserzeugnisse des Hauses Diederichs, dessen Leiter den Mystiker als ersten modernen Menschen und noch größeren Reformator als Luther verehrte.

Im Juni 1922 erschien in der Zeitschrift »Freideutsche Jugend«, einem der wichtigsten Organe der bürgerlichen Jugendbewegung, ein Aufsatz des jungen Alfred Ehrentreich mit dem Titel »Das fremde Mittelalter und unsere Sehnsucht«. Der Autor ließ keinen Zweifel daran, dass jenes deutsche Mittelalter unrettbar vergangen sei und folgert: »Erwarten wir nichts vom historischen Mittelalter, erfüllen wir uns mit der Idee Mittelalter!«, denn:

»Es ist wohl etwas Verwandtes, das einen so großen Teil der Freideutschen Jugend zu Rußland [...], zum Sozialismus, zum Expressionismus, zur Mystik treibt. Denn alle diese Dinge stehen nicht beziehungslos nebeneinander, *ihnen ist es gemein, daß eine beherrschende Idee, eine Einheit, eine gewaltige Einfachheit, Unbekümmertheit um die Historie, ein Gemeinschaftsempfinden des geopfertem Ich sie bewegt und trägt.*«¹⁰⁸⁴

Novalis' berühmter Text »Die Christenheit oder Europa« ist Ehrentreichs wichtigster Bezugspunkt bei seiner Konstruktion eines deutschen, jedoch nicht nationalistisch verengten Mittelalters, dessen »Zentralidee« religiös gewesen sei. Eben diese Annahme aber ist der argumentative Kern zahlreicher anderer, zeitgenössischer Mittelalter-Phantasien, die diese Qualität in der Moderne neu erfinden wollten und folglich versuchten Kunst, Religion und Kultur zu neuer Einheit zu führen und dadurch ein unerschütterliches Fundament kollektiver Identität zu schaffen. Dazu war jedoch das nötig, was der jugendbewegte Autor als Eigenschaft bereits des mittelalterlichen Menschen glaubte erkannt zu haben: eine »Unbekümmertheit um die Historie«. Dies ist nicht so zu verstehen, als habe sich die junge Generation jener Jahre nach 1918 überhaupt nicht um die exakten Fakten der Geschichtsschreibung gekümmert – was allerdings auch vorkam. Gemeint ist vielmehr eine Haltung zur Zeitgeschichte, die Friedrich Nietzsches Verdikt über eine antiquarische, lebensfeindliche, die Gegenwart erdrückende Geschichte ernst nahm und zur Basis der eigenen Lebenshaltung machte. Der liberale Päd-

goge Fritz Klatt brachte dies, ebenfalls 1922, in einer Rede auf Burg Lauenstein, die er dort vor jugendbewegten »Jungbuchhändlern«¹⁰⁸⁵ gehalten hat, folgendermaßen zum Ausdruck:

»Ganz ungeschichtlich sind wir, so sehr, daß es uns nicht schaden kann, uns sogar bewußt in den geschichtlichen Zusammenhang zu stellen.«

Klatt forderte mit diesen Worten einen aktiv-schöpferischen Umgang mit der Tradition, deren unbefragter Geltungsmacht man sich nicht länger unterwerfen sollte.¹⁰⁸⁶ Der Titel seiner später gedruckten Rede – »Die Krisengeneration«¹⁰⁸⁷ – sowie seine persönliche Bezeichnung für die Zuhörer auf Lauenstein, die er als »Bund der Übriggebliebenen« apostrophierte, zeigt deutlich, welche zeithistorische Erfahrung unmittelbar vorausgegangen war: der Erste Weltkrieg, den viele als Lebens- und »Zeitenwende« verstanden.

Mystik-Renaissance, Mittelalter-Sehnsüchte und die Kritik am bisher herrschenden Christentum, die Kritik lebensfeindlicher Moral, orthodoxer Theologie und lutherisch verhärteter bürgerlicher Frömmigkeit, gehörten in derartigen Denksystemen oftmals zusammen und lassen sich bis in den Eckehart-Kult Alfred Rosenbergs verfolgen. Dort allerdings ist die Bewunderung für »deutsche Mystik« gepaart mit einem radikal-antichristlichen Neopaganismus, dessen liturgische Phantasien die Faszination auch von Protestanten für einen »ästhetischen Katholizismus«¹⁰⁸⁸ belegen, also das Neuheidentum an christliche Vorstellungswelten dennoch zurückbinden. Doch das spätere Denken Rosenbergs markiert nur einen Seitenstrang der deutschen Mittelalter- und Mystik-Phantasien, der selbst im Nationalsozialismus nicht mehrheitsfähig war. Bekannt ist Joseph Goebbels Diktum über Rosenbergs »Mythus des 20. Jahrhunderts« als »weltanschaulicher Rülps«.

Was der bei der Wartburg-Restaurierung beteiligte Maler Carl Alexander Simon 1838 bemerkt hatte:

»Wenn ich mithin von der Erhaltung der Wartburg, ja von ihrer Wiedergeburt durch die Kunst rede, so verstehe ich darunter einen Tempel der Geschichte, in welchem die Nation sich an den Beispielen seiner [sic!] Altvorderen sammeln kann.«¹⁰⁸⁹

gilt eigentlich für Thüringen insgesamt, in das nicht wenige modernisierungerschütterte Deutsche wallfahrten, um sich zu sammeln und an der Aura des Ererbten innerlich wieder aufzurichten. National gesonnene bürgerliche Deutsche – und das war bekanntlich die Mehrheit – suchten auch noch nach, vor allem aber lange vor 1933 ihr Heil immer noch gerne direkt zu Füßen oder auf der »Gralsburg des Protestantismus«, also der Wartburg.¹⁰⁹⁰

Der Wunsch nach einer Deutschen Dichterakademie – wie wir wissen, blieb es beim Plan – und das Bild von der Wartburg als Gralsburg gewann Gestalt in den späteren »Dichtertagen auf der Wartburg«, die ab 1938 dann wieder Weimar stattfanden.¹⁰⁹¹ Geplant von Börries von

Münchhausen und Hans von der Gabelentz kam es 1932, im Jahr der »Reichs-Goethe-Feier«, zum ersten Treffen nationalkonservativer Autoren auf der Thüringer Zentralburg, wobei sich die dort versammelte Runde damit bewusst vom – in ihren Augen durch »undeutsche« Elemente dominierten »Berliner Literaturbetrieb« – distanzieren wollten. Die Autorenrunde kürte den Besten durch die Verleihung der »Wartburgrose« und nannte diesen neuen Stand »Rosenritter«; imaginierte sich also als eine Art neuer Tafelrunde.¹⁰⁹² Mit derartigen Vorstellungen konservierten die beteiligten Schriftsteller ein Dichterbild, das hoffnungslos veraltet, im schlechten Sinne unzeitgemäß war und im Getriebe des literarischen Marktes zunehmend verschwand. Viele Bildungsbürger hatten sich längst in Intellektuelle verwandelt, Dichter wurden zu »Literaten« und »Journalisten«.¹⁰⁹³ Diese Veränderung war vor allem für diejenigen bedrohlich, die in den neuen Rollen weitgehend erfolglos blieben. Weimar, Thüringen und andere Teile Mitteldeutschlands wurden von diesen »Stillen im Lande« zum rettenden Abseits der Moderne erklärt, zum ruhigen Winkel in der Provinz verklärt und zur »Heimat« des »heimlichen Deutschland« stilisiert – ein Abseits im übrigen, von dem aus man gedachte, die deutsche Gesellschaft kulturell zu reformieren und damit vor dem Abgrund der Moderne zurückreißen zu können.¹⁰⁹⁴

Eine esoterische Gruppierung der Bündischen Jugend, der im süddeutschen wie Berlin-Brandenburgischen Raume gleichermaßen vertretene »Bund Deutscher Neupfadfinder«, zog 1920 zu Pfingsten nach Naumburg und erfuhr dort sein prägendstes Bundes-Erlebnis¹⁰⁹⁵ angesichts der Mittelalter-Kulisse der Stadt, die besonders diese Jugendgruppe inspirieren musste, nannte sich das Bundesblatt doch »Der Weiße Ritter«.¹⁰⁹⁶ Zu Rittern und Knappen aber träumte man sich damals gerne als jungdeutscher Mann, zumal in der Jugendbewegung. Wer an Rittergestalten dachte, erinnerte sich so mancher Inszenierung des Wagner'schen »Lohengrin« oder des »Parzival«, sah vielleicht aber auch den Bamberger Reiter oder eben direkt die Naumburger Stifterfiguren vor sich.¹⁰⁹⁷ Diese Bilder waren inzwischen geronnen zum bereits mehrfach angesprochenen Phantasma des »deutschen« oder gar »gotischen« Menschen, das die Literatur der Weimarer Jahre durchzieht; jedoch nicht nur die der Konservativen, denkt man etwa an die Faszination, die die Gotik auf junge expressionistische Künstler ausgeübt hat. In Erfurt etwa sammelte sich nach dem Ersten Weltkrieg die Künstlergruppe »Jung-Erfurt«, die auch die mittelalterliche Kulisse dieser Stadt zum Thema ihrer Bilder, die Mystik zum Gegenstand ihrer Texte und damit die Vergangenheit zum Vorschein der Gegenwart machte. Im Rudolstädter »Greifen-Verlag« druckte Karl Dietz Bücher für die »Kinder der neuen Zeit«¹⁰⁹⁸ und öffnete das kulturelle Feld Jugendbewegung für Strömungen der Avantgarde. In der bereits erwähnten Zeitschrift »Der Weiße Ritter« findet sich bündische

Ideologie im Geiste Stefan Georges neben expressionistischer Ausdrucksgraphik und stehen Mittelalter-Sehnsüchte neben geistreichen Analysen zeitgenössischer Problemlagen.

Doch auch die erwachsenen Gegner der modernen Literatur, Kunst und Architektur haben sich gern als »Hüter des Erbes« und als »Kämpfer« für deutsche Kultur stilisiert – Kampf, Schlacht und Abwehr gehörten ohnehin zum Inventar kulturkritischer Deutungsmuster. Die Militarisierung der kulturellen Diskurse, die schon zur Reichsgründungszeit spürbar gewesen war, sich nach dem Ersten Weltkrieg aber nochmals verschärft hatte, war nun in den kunsttheoretischen Debatten der Zeit angekommen. Für manche lag es in jenen Jahren nahe, sich als Erneuerer vergangener so genannter »Heldenzeitalter« zu fühlen, in denen sich die erwünschte Dominanz des deutschen Kulturerbes über andere fraglos gültig gezeigt und sich somit als dauernd erwiesen habe. Die Neigung statusbedrohter Bildungsbürger zu geistesaristokratischen Selbstdeutungsmustern, die Imaginationen von Künstlern als Kriegerern und Soldaten, als Ritter vom Geiste, als Kulturkämpfer und neue Elite passen dazu. Ob die Platonische Akademie für Klassik-Begeisterte oder die Tafelrunde für Adepten des religiös verehrten Mittelalters – immer evozierten derartige Diskurse geistesgeschichtliche Traditionsbestände mit religiöser Aura, die bemüht wurde, um konkrete zeitgeschichtlich bedingte Sinndefizite gerade von Gebildeten, gekoppelt mit deren Anspruch auf gesamtgesellschaftliche Führungspositionen, zu beheben.¹⁰⁹⁹ Das deutsche Selbstbild von »Ritter, Tod und Teufel«, dem des »Faustischen« verwandt,¹¹⁰⁰ gehört in diesen Kontext ebenso wie »Zarathustra« und »Parzival«. Beide waren Sinnsucher und Selbstüberwinder – und letztgenannter auch noch ein Ritter der Tafelrunde, also Mitglied einer spirituell-geistigen Elite.

Elitekonzepte dieser Art fanden gerade in Weimar und Thüringen zu verschiedenen Zeiten ihre Verfechter. Schon die Vorstellung von der kulturellen Mitte Deutschlands als dem Zentrum des Wesentlichen deutscher Tradition legte die umgekehrte Vermutung nahe, die Verwalter des Wesentlichen seien ihrerseits in der Mitte zuhause – oder sollten dies wenigstens sein. Friedrich Lienhard, Ernst Wachler, Adolf Bartels und andere wählten ihren Wohn- und Wirkungsort um 1900 bewusst im »Herzen deutscher Kultur«, um von dort aus den ganzen Körper wieder zu beleben. Und auch die schon erwähnten Pläne für eine »Deutsche Dichterkademie« gehören in den Kontext derartiger Intellektuellenassoziationen in kulturkritischer Absicht und voller Sehnsucht nach einem «heimlich offener Bund, der für das große Morgen sinnt.»¹¹⁰¹ Lienhard war in diesem Fall mehr als ein Stichwortgeber. Er hatte einst das Motto »Los von Berlin« in die Welt gesetzt, damit die Heimatkunstbewegung inspiriert und er sprach zudem unausgesetzt von seinesgleichen als den »Gralshütern«. Den Gral der Moderne

aber sah er in der Verschmelzung von »Wittenberg – Wartburg – Weimar« verkörpert. »Akropolis – Golgatha – Wartburg« lautet eine andere Kombination kulturhistorisch bedeutender Chiffren, hinter denen sich bei Lienhard ganze Bedeutungswelten verbargen.¹¹⁰²

Wenn man vom Mittelalter und dessen modernen Renaissancen spricht, dann darf ein Name nicht unerwähnt bleiben, nämlich der des bedeutenden Kunsthistorikers Wilhelm Pinder. Wie kaum ein anderer hat sich dieser der Apotheose des deutsch-mittelalterlichen Menschen und seiner kulturellen Prägestärke verschrieben. Immer wieder entwickelte er derartige Vorstellungen gerade an den Domen Naumburgs und Bambergs, deren Figurenschmuck ihn zeit lebens fesselte. Mitte der Zwanziger Jahre erschien der mit dem Photographen Walter Hege gemeinsam gestaltete Band zum Naumburger Dom,¹¹⁰³ bald darauf der zu Bamberg. Denn, wie Pinder 1928 in einer Rede vor dem Deutschen Werkbund ausführte: »Nach den *Kathedralen* müssen wir fragen, um zu wissen, was damals ›bauen‹ hieß.«¹¹⁰⁴ Für den Kunsthistoriker waren die Dome steingewordener Ausdruck einer Gemeinschaft, einer im Mittelalter angeblich gegebenen, unverbrüchlichen Beziehung von Religion, Kunst und Volk sowie Sinnbild der engen Beziehung von sakraler Sphäre und Welt – also ein Symbol für all das, was er in der eigenen Gegenwart schmerzlich vermisste. Das profane Gegenbild hieß bei ihm 1928 der »Corbusiersche Mensch«, der »mythenlose Mensch ohne Unterschiede«:

»Große repräsentative Architektur von völlig unsakraler Haltung wäre gerechtfertigt allein durch einen mythenlosen Einheitsmenschen. Der ist nicht da. Der kommt auch bestimmt nicht, er ist nur ein schrecklicher und häßlicher Wunsch!«¹¹⁰⁵

Folglich galt für Pinder:

»Das Irrationale, das hinter allem Leben steht, das weitab von Fahrrad, Auto, Flugzeug liegen kann, das bleibt uns. Eben hier liegt die Quelle künftiger und zusammenfassender Möglichkeiten des Geistes.«¹¹⁰⁶

Auch Pinders Kunst- und Weltsicht war also Wille zur Flucht aus der »transzendentalen Obdachlosigkeit« des modernen Menschen, der er imaginär in die Gläubigkeit des Mittelalters und die Sakralität seiner Dome zu entkommen suchte. In der Abkehr vom Internationalismus der Avantgarden fand er das Heil vom Verlust seiner Mitte in Mitteldeutschland und besonders bei den Stiftern von Naumburg:

»Damals herrschte, zumal in Nordeuropa, das ritterliche Ideal – damals beschränkt auf eine Schicht. Unsere große und, sobald man sie nennt, fast unlösbar scheinende und doch so notwendige Aufgabe muß es sein, ein ganzes Volk so zu gestalten, daß es dem Sinne nach das wird, was seine vornehme Schicht gewesen ist: eine einzige, verkörperte Forderung auf Haltung und Benehmen von Körper und Seele in untrennbarer Einheit.«¹¹⁰⁷

Dieser durchaus zeittypische »Hunger nach Ganzheit«¹¹⁰⁸ in subjektivem und kollektivem Sinne wich jedoch nicht nur in vergangene historische Räume aus, sondern fasste auch die Zeitgeschichte 1933 fest in den Blick:

»Das wird einst der geschichtliche Ruhm des neuen Deutschland und seines Führers sein: einen vielhundertjährigen Ablauf, der mit schweren Verlusten sehr Großes erkaufte hat, in einer gesunden Weise so reguliert zu haben, dass ein neues Mittelalter kommen wird. [Dann, so Pinder weiter – JHU] wird [es] einen Stil geben, weil wir Stil haben werden. Der Mensch macht den Stil! Der Glaube macht den Stil. Stil ist nur nach außen Form; Stil ist Glaube und Gemeinschaft und gemeinschaftlicher Glaube.«¹¹⁰⁹

Das vorläufig letzte »Heldenzeitalter« der Deutschen, das sich selbst als »Drittes Reich« verstand, evozierte ebenfalls gerne den »ritterlichen Menschen«. So lautet der Titel einer Gemeinschaftsproduktion von Gertrud Bäumer, der berühmten Schriftstellerin und Frauenrechtlerin, und des Weimarer Fotographie-Professors Walter Hege, die im ersten Jahr des totalen Krieges (1941) entstanden ist.¹¹¹⁰ Die Bilder des »ritterlichen Menschen«, dem Urtypus des deutschen Menschen der Neuzeit, fand Hege zum wiederholten Male in seiner Heimatstadt Naumburg und den Stifterfiguren des Domes. Als Wesen des Ritterlichen begriff Gertrud Bäumer, allzu zeitgemäß, die Fähigkeit, das Leben auch und gerade ohne sichere Gewissheit des Sieges im Kampfe für das Reich hinzugeben.¹¹¹¹

»Darum bedarf es auch keines Trostes, wenn das Schicksal den Helden erschlägt. Es gehört zur Ordnung der Welt, dass solches geschieht, und zum Wesen des Helden, daß er sein Schicksal annimmt. In seiner Bewährung liegt sein Triumph über die feindliche Welt.«¹¹¹²

Das »Unternehmen Barbarossa«, dessen Namen einen anderen »(mittel)deutschen« Mythos zitierte, hatte soeben begonnen.¹¹¹³ Dies war wohl die letzte hochproblematische Schwundstufe einer stählernen Mittelalter-Romantik, die wir Heutigen in Anschauung bestimmter Baudenkmäler allerdings nicht ganz vergessen sollten. Walter Benjamin hat einmal bemerkt, es sei die genuine ästhetisch-politische Leistung des Nationalsozialismus gewesen, Kampfpiloten in Ordensburg auszubilden.¹¹¹⁴ Dies scheint ein hilfreicher Fingerzeig zu sein, der Verschränkung von Moderne und Archaik auch in Texten über die mitteldeutsche Kulturlandschaft systematisch nachzugehen.¹¹¹⁵

Umgekehrt konnte das Bild der »mitteldeutschen« Provinz von deren Verächtern gegen die Apologeten des Antiavantgardismus gewendet werden. Als der Berliner Linksintellektuelle Franz Pfemfert im Jahre 1915 die Editions politik des Nietzsche-Archivs und dessen militarisiertes Nietzsche-Bild kritisieren wollte, nannte er seine Bemerkungen »Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches« und behauptete, der gute Europäer würde von seiner Schwester »ins Naumburgische« übersetzt.¹¹¹⁶ Im Disput mit Adrian Leverkühn, diesem Protagonisten des Nietzsche-Romans »Doktor Faustus« von Thomas Mann, meinte der Teufel, Leverkühn solle doch so ehrlich sein zu sagen: »Wo ich bin, ist Kaisersaschern«. Das heißt in unseren Worten, er solle die Problematik eines Deutschtums aus metaphysischem Drang, Mittelalter-Begeisterung und Provinzialität ehrlich benennen.¹¹¹⁷ Durchmustert man

die Heimatzeitschriften aus Thüringen, dann trifft man lange vor 1933 auf eben die Melange, die Thomas Mann nach 1945 in ihrer problematischsten Ausprägung im Nationalsozialismus als »deutsches Schicksal« im 20. Jahrhundert dichterisch gestaltet hat.

III.1.3 Die »Mitte« als Grenze und Ausgangspunkt

Im zitierten Diederichs-Text über Naumburg war die Rede von der »aristokratischen Herrenschicht im unterworfenen Slawenlande«. Zahlreiche Texte über Thüringen als »Mitte Deutschlands« behaupten im gleichen Atemzug dessen zentrale Funktion als Grenzland, als Ausgangsbasis der Ostkolonisation oder als Puffer gegen mannigfaltige östliche Bedrohung. In den Texten über Thüringen wurde in der Regel die erfolgreiche Rolle der Region bei der Behauptung des »Deutschen« gegen »den Osten« unterstrichen.

In den späten Zwanziger Jahren erkannte der völkische Schweizer Architekt Alexander von Senger im Wirken des Dessauer Bauhauses die »Brandfackel Moskaus«.¹¹¹⁸ Sein Kampf gegen den so genannten »Kulturbolschewismus«¹¹¹⁹ und dessen mitteldeutsche Zentren in Weimar und Dessau bemühte Bildwelten, die seit Ende des Kaiserreichs zum Inventar panisch antiavantgardistischer Bildungsbürger gehörten. Noch weiter östlich saßen Ängste eines negativen Orientalismus, der im »jüdisch-bolschewistischen Flachdach« die zentrale Attacke modernen Formempfindens gegen das »deutsche Wesen« witterte und der im flachen Dach des »neuen Bauens« Sympathien für Nomaden und Fellachen vermutete, also für »wurzellose« Individuen. Bis heute bekannt ist die polemische Fotomontage, in der eine Kamel-Karawane durch die Weißenhof-Siedlung in Stuttgart wandert. Im Goethejahr 1932 veröffentlichte der erfolgreiche Architekt Paul Schmitthenner, Mitglied in der konservativen Architektenvereinigung »Der Block«¹¹²⁰ und alsbald ein Kampfgefährte Paul Schultze-Naumburgs im »Kampfbund für deutsche Kultur«, sein Werk »Das deutsche Wohnhaus«¹¹²¹, in dem er einer so genannte »Wohnmaschine« aus Stuttgart Goethes Gartenhaus als Vollendung und Prototyp »deutschen Bauens« gegenüberstellte.

Zeugnisse wie die der »Weißen Ritter«, Pinders oder Bäumers, lassen sich vielfach finden in der Literatur zwischen den Kriegen. Holger Brülls hat sich mit der Wiederkehr des Mittelalters in seinem Buch über die Neo-Romanik im Kirchenbau der Zwischenkriegszeit beschäftigt, wobei seine kunsthistorischen Belege schwerpunktmäßig eher in West- und nur vereinzelt Mitteleuropa lagen.¹¹²² Doch unbenommen des jeweils anderen geo-

graphischen Bezugspunktes leisteten derartige, die große Zeit des deutschen Mittelalters beschwörende Diskurse immer die Verschränkung regional-heimatlicher Identitätskonstruktionen mit Konzepten nationalen Selbstgefühls. So konnte man 1934 die »sächsisch-thüringische Kunst« etwa als »Wesensausdruck des mitteldeutschen Menschen« deuten.¹¹²³ Zugleich versprach diese Sicht den realen dort lebenden Menschen vor allem Deutsche zu sein. Der Stolz auf den eigenen Dom, das Schloss und die Burg, das »Dichterhaus« oder die »Fürstengruft« ist dann durchaus heimatlich, zugleich aber national, denn aus diesen Zeugen der Vergangenheit spricht das »Deutsche«, wenn nicht gar »Ewiges Deutschland«.¹¹²⁴ Dessen Antlitz war mal das des »Bamberger Reiters«, mal das der Uta von Naumburg.¹¹²⁵ Zentrales Thema dieser Mittelalter-Begeisterung in den 1930er Jahren, die sich an solche »deutschen Ikonen« heftete, war weniger die deutsche Provinz, als vielmehr »das Reich«¹¹²⁶ und die Frage, wann der Flug der Raben um den Kyffhäuser endlich zu Ende sei und wer »Deutschlands Retter« werden könne.¹¹²⁷ Eine Antwort darauf gab die Zeitgeschichte 1933 mit Hitlers Machtergreifung, deren Apologeten das »Dritte Reich« als Vollendung der gesamten deutschen Geschichte feierten.

Auf dem Erfurter Historiker-Tag von 1937 hielt Erich Maschke, seit 1935 Professor für Geschichte in Jena, ein Referat über »Thüringen und das Reich«.¹¹²⁸ Bereits die Person des Referenten selbst ist in unserem Zusammenhang von höchstem Interesse. In jenem Jahr 1937 nämlich galt der zehn Jahre zuvor promovierte Schüler und Assistent von Hans Rothfels in Königsberg, ein enger Freund und Generationsgefährte von Theodor Schieder, Werner Conze und Rudolf Craemer, als einer der Hoffnungsträger nationalsozialistischer Geschichtswissenschaft.¹¹²⁹ Maschkes Apotheose des Reichs, ebenso wie die Faszination für den Deutschritterorden und dessen Ostexpansion, hatten eine ihrer Wurzeln in seiner Mitgliedschaft bei einer Potsdamer Gruppe der erwähnten »Neupfadfinder«, deren Bundeszeitschrift »Der Weiße Ritter« er jahrelang redigiert hatte. Zum Reich des »Weißen Ritters« erweckt worden war der Jugendliche Maschke auf dem legendären Bundestreffen zu Pfingsten 1920 in Naumburg. Dort schloss sich er sich als Pfadfinderführer mit seiner eigenen Gruppe, dem »Volk vom Eichhof«, den »Neupfadfindern« an. Maschkes im Erfurter Vortrag entworfenes Thüringen-Bild verband die Kritik an der politischen Zersplitterung der »Herzlandschaft Deutschlands« mit dem Lob von deren kultureller Leistung. »Seine Kräfte haben dennoch im tiefsten Sinne politisch gewirkt, denn sie gestalteten mit am Leben von Volk und Reich«, dessen Erfüllung in der Gegenwart des »Dritten Reiches« gekommen schien. Der Jenaer Historiker verstand Thüringen explizit als »Vorkämpfer für das Reich«. Konkret meinte er

den NSDAP-Parteitag 1926 sowie die wachsenden Erfolge Wilhelm Fricks und Fritz Sauckels zwischen 1930 und 1932.¹¹³⁰

Während Maschke als Ideologe der Reichsidee von dieser ausgehend argumentierte, kann der in der Region persönlich wie publizistisch omnipräsente Volkskundler Martin Wähler aus Erfurt als Anwalt des Heimatlichen gelten, als Gesinnungsthüringer der strikten Observanz, dessen Biographie man in Zukunft jedoch noch erforschen muss. Dies umso mehr, als Wähler nicht nur persönlich hochaktiv war, sondern auch, weil er als Professor an der Pädagogischen Akademie Erfurt, an der Hochschule für Lehrerbildung in Frankfurt, an der Universität Hannover und schließlich als Lehrstuhlvertreter für Volkskunde in Leipzig, zuletzt als ordentlicher Professor für Volkskunde in Frankfurt wichtige Multiplikatoren ausgebildet hat. Wähler schrieb nicht nur zahlreiche Bücher und Aufsätze im universitär-akademischen Umfeld, sondern belieferte regelmäßig die populärwissenschaftlichen Zeitschriften der Region mit seinen Beiträgen. Auch die zahlreichen Heimatblättchen Thüringens konnten auf Wählers Feder bauen. Ihm verdanken wir nicht nur die frühe Koppelung von volkskundlichen mit rassetheoretischen Diskursen Mitte der Zwanziger Jahre,¹¹³¹ sondern auch eine der häufigsten Denkfiguren im Reden über Thüringen und sein Wesen. Seine Rekonstruktion eines thüringischen »Stammescharakters«¹¹³² konstatierte Beweglichkeit, Lebhaftigkeit, Erregbarkeit – was manchmal auch zum Negativen hin ausschlagen könne. Neben einer besonderen musikalischen Begabung schrieb Wähler seinem »Stamm« eine besondere religiöse Veranlagung zu. In politischen Dingen kaum ein Vorbild – die ewige Kleinstaaterei beklagen die meisten Thüringen-Freunde mit wenigen Ausnahmen unisono – sei das gelobte »Herzland Deutschlands« [...] unlegbar eine deutsche »Kulturprovinz schlechthin«,¹¹³³ dazu berufen, »die auseinanderfallenden Deutschen immer wieder zur Einigung zu bringen.« Politisch zu »weich« und »partikularistisch« habe die zentrale deutsche Kulturlandschaft mit Sprache und Musik allerdings diejenigen Kräfte freigesetzt, ohne die gerade die politische Einigung der Deutschen undenkbar gewesen wäre:

»die Mitte Deutschlands hat diese notwendige Einigung wenigstens vorbereitet durch das sprachliche und musikalische Band, das sie um alle Deutschen schlangen.«¹¹³⁴

Daher sei »Thüringen nicht nur seiner äußeren Lage nach als ›grünes Herz‹, [sondern] aus innerster Berechtigung schlechthin als Herz Deutschlands anzusprechen.«¹¹³⁵ Eine Rekonstruktion der einmal vorhandenen Einheit des Thüringer-Stammes müsse folglich bei jeder künftigen Reichsreform berücksichtigt werden.

»Unerlöstes Thüringen. Thuringia irredenta. Ein Beitrag zur Einheit Thüringens« nannte sich eine kleine Schrift aus Weimar, die Wählers Entwurf widersprach, sich jedoch zu derart preußen- und sachsenkritischen Tönen verstieg, dass die nationalsozialistischen Machthaber

das Pamphlet umgehend verboten.¹¹³⁶ Besonders das Ende des Textes dürfte die Zensoren verärgert haben:

»Die Thüringer Heimat darf nicht in einem ›mitteldeutschen‹ Brei versinken. Gewiß kann man an Hand von klugen wissenschaftlichen Abhandlungen und von gutgewähltem statistischen Material beweisen, daß ganz Mitteldeutschland, der Raum von Stendal bis Coburg, zusammengehört. Ja und Nein! Zusammengehörig, aufeinander angewiesen sind schließlich alle Deutschen; da können wir nicht einfach die Grenze vom Harz in die Lüneburger Heide, von der Saale an die Elbe verlegen. Aber Träger eines Stammesgedankens sind doch nur wir Thüringer, und nicht das sauber zusammengeschriebene ›mitteldeutsche‹ Volk. Solche Einheit läßt sich wohl zusammenkonstruieren; zusammenleben würde sie sich nicht.«¹¹³⁷

Dominant blieben jedoch andere Töne, für die wiederum Martin Wähler als Beispiel dienen kann. Für diesen, aber auch für die eben erwähnten Kritiker seiner Thüringen-Konstruktion, waren es ausschließlich »metapolitische«, weil angeblich unpolitisch-kulturelle Gründe, die eine politische Neuordnung in Mitteldeutschland zugunsten Thüringens legitimieren sollten. Die Erfolgsgeschichte der »Heimat Thüringen« periodisierte Wähler konsequenterweise nach Daten der Kulturgeschichte, wobei er auf sieben Zeitalter kam:

»(1.) Wartburg-Eisenach« um 1200; (2.) Erfurt um 1300 und nocheinmal um 1500, schließlich auch die an mehreren Orten wirksame Kultur des Pietismus und der Musik im 17. und 18. Jahrhundert; (3.) Gotha unter Luise Dorothea; (4.) Erfurt unter Dalberg; (5.) Weimar unter Karl August; (6.) Jena; (7.) Weimar unter Karl Alexander.«¹¹³⁸

Die Aktivitäten des Nietzsche-Archivs sowie die ab 1922 veranstalteten »Wartburg-Maientage« rechnete der Volkskundler zu den besonderen kulturellen Leistungen seiner eigenen Zeit. Immer wieder aber war es die Musik, die Wähler als genuine Leistung Thüringens kennzeichnete, als »bestes und tiefstes Einigungsmittel der Deutschen«.¹¹³⁹ Man wird hierbei den Beethoven-Kult gebildeter Bürger, Nietzsches Vorliebe für Musik (dem Wähler sich besonders verbunden fühlte), die regionaltypische Bachverehrung sowie die Ideologie des gut organisierten thüringischen Männergesangsvereins-Wesens in Rechnung zu stellen haben. Schon Richard Benz wiederum galten die Dome des Mittelalters als »gebaute Musik«. Die »deutsche Musik« sei die einzige Kunstform, in der die mythenschaffende, in Religion und Volkstum wurzelnde Kunst des Mittelalters über die Reformationszeit hinweg in die Moderne gerettet worden sei.¹¹⁴⁰ Andere begriffen die Koalition von Weimar und Bayreuth, von Literatur und Musik, als den einzig möglichen Ausgangspunkt einer Regeneration deutscher Kultur. Im Bach-Händel-Schütz-Jahr 1935 inszenierten die Nationalsozialisten in Eisenach einen historischen Festzug, dessen letzte siebte Abteilung 1935 endete, im »Jahr der Erfüllung«. Die Teilnahmeplakette zeigt eine Orgel, deren Prospekt ein Hakenkreuz schmückt.¹¹⁴¹ Drei Jahre später eröffnete der Weimarer Kulturfunktionär Hans Severus Ziegler seinen Feldzug gegen die »entartete Musik« im Namen der Klassiker Goethe, Schiller, Bach, Haydn und Beethoven.

Vor diesem Hintergrund kann es eigentlich wenig erstaunen, dass Thomas Mann einen »Tonsetzer«, also einen Komponisten, zum Prototyp des »deutschen Künstlers« gemacht hat,

dessen Heimatstadt »Kaisersaschern«, mit Dom und Schloss bewehrt nahe bei Leipzig und Halle lag, und dessen künstlerisches und menschliches Scheitern im Roman »Doktor Faustus« Symbol der deutschen Katastrophe geworden ist. Das deutsche Psychogramm »Kaisersaschern« ist übrigens eine Konstruktion aus Wittenberg, Merseburg, Eisleben, Mansfeld, Sangerhausen, Wolfenbüttel, Quedlinburg, dem Nürnberg der Dürerzeit und Thomas Manns Heimatstadt Lübeck – also letztlich größer als Mitteldeutschland.¹¹⁴²

III.1.4 Nachklang der alten Mitte

Das »Herz deutscher Kultur« fand seine Sänger auch nach 1945 und unter ganz anderen politischen Umständen:

»Hoch über dem Land, hoch über der Stadt jubelt, klagt, singt eine Stimme: Das ist Deutschland. Warum? Muß es gerade hier sein? Weil es die Mitte ist des herrlich gegliederten Landes zwischen Alpen und Meer, Strom und Strom? Was in unseren Breiten möglich ist, besitzt Deutschland: das Liebliche und das Heroische, das harte Licht der Gletscher und den tiefen, riesigen Himmel über Heide und See. Aber die Deutschen, die hierher kommen und über die Stadt hinblicken, sagen sich: Das hier ist es. Und die Fremden, die zum ersten Mal vielleicht nach Deutschland kommen, aber von ihm viel gehört, manches darüber gelesen haben, und die jetzt oben stehen auf der Burg mit einem inneren Bild, das sich zusammensetzt aus Gehörtem, Gelesenem, Geahnten, glauben zu wissen: Dies muß es ein.«¹¹⁴³

Gemeint ist in diesem Text von Stephan Hermlin aus dem Jahre 1958 eine Stadt in einem SED-Bezirk namens Erfurt, deren Stadtkrone vielen bis heute als »deuscheste aller deutschen Burgen« gilt: also Eisenach. Dies kleine Beispiel zeigt, dass auch der Geist einer neuen, antifaschistischen Zeit kulturelle Stereotypen weitergetragen hat, deren Wert man für fraglos gültig hielt, ohne ihren artifiziellen und politisch belasteten Charakter zu durchschauen. Für Hermlin jedenfalls lag dort in Eisenach Deutschlands Mitte:

»Das ist Deutschland: seine Träume, sein Wach- und Traumbild, seine Verheißung, seine Erfüllung. Dieses Stück Erde ist Deutschland. Und so hat man es lieb.«¹¹⁴⁴

Wer wollte einem Freunde Eisenachs und der Wartburg das auch bestreiten. Doch sollte am Ende dieser Bemerkungen erneut die Aufmerksamkeit auf das »Gehörte, Gelesene und Geahnte« gelenkt werden, aus dem oftmals Heimatgefühle bestehen, vor allem aber die im kollektiven Gedächtnis entworfenen und gespeicherten Bilder von Identität und kulturellem Selbstgefühl. Für die Zeit der SBZ und DDR gilt, dass bestimmte kulturelle Deutungsmuster das Ende jener sozialen Formation überdauert haben, aus deren Fundus sie einst stammten, den Untergang des klassischen deutschen Bildungsbürgertums nämlich.

III.2 »Weimar – eine Wallfahrt in die Heimat aller Deutschen«

Wie sich im Vorangegangenen bereits andeutete: die deutsche »Mitte« hat ihrerseits eine »Mitte«, die man bis heute vielfach noch als »Herz deutscher Kultur« bezeichnet: die Klassikerstadt Weimar, in die jährlich die Touristenströme pilgern, um einen Rest der Aura zu erhaschen, die seit Goethes Zeiten dort beschworen wird. Die Selbstverständlichkeit des Eintauchens in jenen »Geist von Weimar« fällt heutigen Generationen jedoch schwerer als noch den Großvätern und Urgroßvätern. Denn das alte bildungsbürgerliche Resonanzgefüge zwischen dem individuellen und dem kollektiven Bildungsgedächtnis, in dem sich Assoziationen zwischen in Schule und Elternhaus Gelerntem und in Weimars Museen, Bibliotheken und Dichterhäusern Wiedererkanntem relativ leicht herstellen ließen, ist längst dahin – was nicht kulturkritisch verstanden werden möchte. Zudem steht die spätere Geschichte von Politik und Kultur an der Ilm, jener Absturz in Unrecht und Barbarei, den wir mit dem Begriffen »Drittes Reich« und »Buchenwald« umschreiben, oftmals zwischen uns und einem naiven, ungetrübten Umgang mit den angenehmen Aspekten der kulturellen Erinnerung am Ort – wobei zu bemerken wäre, dass die Gedenkstätte Buchenwald und deren Informations- und Erinnerungsangebot für zahlreiche Besucher der Klassikerstadt selbstverständlicher Bestandteil ihrer touristischen Annäherung an das »Erbe« deutscher Geschichte geworden ist.

Über Weimar, so glaubt man auf den ersten Blick, ist alles gesagt – zumindest suggerieren das die Bücherberge in den örtlichen Läden, die – unter dem neugierigen Zugriff der Touristen von Zeit zu Zeit schrumpfend – immer wieder in die Höhe wachsen. Gerade das Kulturstadtjahr 1999 ließ die Flut weimarbezogener Buchtitel weiter anschwellen. Die überkommene Goethelastigkeit der Literatur über die Klassikerstadt scheint allerdings in den vergangenen Jahren deutlich geschwunden zu sein: immer mehr Bücher handeln von Personen und Ereignissen nachgoethescher Epochen, von Maria Pawlowna und Franz Liszt, von Friedrich Nietzsche und Henry van de Velde, von Walter Gropius und seinen Bauhaus-Meistern, von berühmten Frauen der Weimarer Kulturgeschichte, einzelnen jüdischen Familien und ihrem Schicksal¹¹⁴⁵ oder anderen mehr oder minder prominenten Wahl-Weimaranern und Einheimischen. Längst hat die Literatur überdies die magische Grenze 1900 überschritten, und es werden die Ereignisse während der Weimarer Republik oder des Nationalsozialismus dargestellt, Fragen des »klassischen Erbes« in der »Ära Ulbricht«¹¹⁴⁶ respektive »Ära Honecker«¹¹⁴⁷ gestellt – und in der Fülle der Bücher und Broschüren über das Konzentrationslager Buchenwald fällt so mancher Blick auch auf die Stadt zu dessen Füßen.

Doch die Vorstellung von einer komplett erforschten Geschichte Weimars im 19. und 20. Jahrhundert täuscht, denn dem genauer Hinschauenden offenbaren sich eklatante Lücken, die sich – ebenso wie manche vermeintlich einfachen Wahrheiten – in der Literatur immer wieder reproduzieren.

III.2.1 Probleme mit Weimarer Erinnerungen

*»Die Heiterkeit, das gute Gewissen, die frohe Tat, das Vertrauen auf das Kommende – alles das hängt, bei dem einzelnen wie bei dem Volke, davon ab [...], daß man eben so gut zur rechten Zeit zu vergessen weiß, als man sich zur rechten Zeit erinnert.«
F. Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874)*

Würde man heute in einem beliebigen Buchladen den Computer füttern mit den Begriffen »Erinnerung«, »Gedächtnis«,¹¹⁴⁸ »Geschichtskultur«, »kulturelles Gedächtnis«, neuerdings auch »Erinnerungsort«,¹¹⁴⁹ aber auch mit dem Wort »Vergessen«¹¹⁵⁰ – die Flut der angezeigten Titel wäre kaum mehr zu überschauen. Man ist dann sofort versucht, Friedrich Nietzsche zu zitieren, der sich einst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts darüber Gedanken gemacht hat, wie viel »Geschichte die Zukunft« braucht oder was uns »die Geschichte über die gegenwärtige Gesellschaft sagen« kann.¹¹⁵¹

»[...] erst durch die Kraft, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch zum Menschen; aber in einem Uebermaasse von Historie hört der Mensch wieder auf, und ohne jene Hülle des Unhistorischen würde er nie angefangen haben und anzufangen wagen.«¹¹⁵²

In der Tat, Geschichte scheint seit Beginn der 1980er Jahre besonders in Deutschland Konjunktur zu haben. Dafür stehen etwa die Erfolge historischer Romane, der massenhafte Zuspruch des Publikums bei historischen Ausstellungen, die Entwicklung von Geschichtswerkstätten und einer – oft von interessierten Laien betriebenen – Alltagsgeschichte, daneben einzelne, öffentlich geführten Debatten über die jüngere deutsche Geschichte, vor allem aber deren Bewertung. Seit dem »Historikerstreit« Mitte der 1980er Jahre,¹¹⁵³ den Diskussionen um die Errichtung des so genannten »Holocaust-Denkmal« in Berlin seit 1990,¹¹⁵⁴ der »Goldhagen«¹¹⁵⁵ und der »Walser-Bubis-Debatte«¹¹⁵⁶ sowie den erregten Diskussionen um die »Wehrmachts-Ausstellung«¹¹⁵⁷ reißen die öffentlich ausgetragenen Dispute zwischen der Öffentlichkeit (oftmals in Form der Medien), der Politik (und deren Repräsentanten) und den historisch arbeitenden Wissenschaftsdisziplinen (und deren Fachvertretern) nicht ab. In der Geschichtswissenschaft selbst haben fachinterne Entwicklungen dazu geführt, dass sich die Schwergewichte von eher sozial- auf kulturhistorische Fragen verlagert haben,¹¹⁵⁸ dass man

»Geschichte« deutlicher als früher als »Erzählung« und »Konstruktion« versteht und man sich ausgeprägter als in den Jahren vor 1980 mit den Deutungsmustern, Narrativen, Symbolen und Diskursen des kollektiven Gedächtnisses befasst.¹¹⁵⁹ Neben die Frage, wie sich eine Gesellschaft auf dem Wege fachwissenschaftlicher Forschung ein Bild von sich selbst entwirft, ist vermehrt die nach den außerwissenschaftlichen Formen der Konstruktion von Geschichtsbildern getreten. So haben Arbeiten zur Fest-, Feier- und Denkmalskultur seit mehr als zehn Jahren Hochkonjunktur.¹¹⁶⁰

Die Situation wird für Fachleute wie Laien dadurch weiter kompliziert und unübersichtlich, dass derartige Debatten über das Erinnern, Erforschen und Bewerten von Geschichte im Kontext aktueller nationaler Identitätsdebatten ablaufen, deren Ausgangspunkt ebenso in der verunsicherten Lebenswelt von Individuen liegt wie in der bewussten Absicht intellektueller und politischer Eliten,¹¹⁶¹ Identitätspolitik für die »Berliner Republik« oder einzelne ihrer Länder betreiben zu wollen.¹¹⁶² Bekanntester Stichwortgeber war hierbei der konservative Historiker Michael Stürmer, der bereits während des »Historikerstreits« das neu erwachte Interesse an der Geschichte folgendermaßen – und jenseits seines kulturkonservativen Tremolos wohl auch richtig – interpretierte:

»Es gibt zwei Deutungen dieser Suche nach der verlorenen Zeit. Die einen sehen darin Erneuerung des historischen Bewußtseins, Rückkehr in die kulturelle Überlieferung, Versprechen der Normalität. Die anderen erinnern daran, daß der Blick, der in der Zukunft keinen Halt findet, in der Vergangenheit Richtung sucht und Vergewisserung wohin die Reise geht. Beides bestimmt die neue Suche nach der alten Geschichte: Orientierungsverlust und Identitätssuche sind Geschwister. Wer aber meint, daß alles dies auf Politik und Zukunft keine Wirkung habe, der ignoriert, daß in geschichtslosem Land die Zukunft gewinnt, wer die Erinnerung füllt, die Begriffe prägt und die Vergangenheit deutet.«¹¹⁶³

Diese gesellschaftlichen Tendenzen – das deutlich gewachsene öffentliche Interesse an der Geschichte, politisch begründete und argumentierende Spielarten einer »Vergangenheitspolitik«¹¹⁶⁴ oder »Geschichtspolitik«¹¹⁶⁵ zur Gewinnung einer kollektive Identität stiftenden Nationalgeschichte¹¹⁶⁶ sowie der fachinterne Paradigmenwechsel innerhalb der Geschichtswissenschaft – lassen neuerdings manche Historiker warnen, man solle vor lauter Deutungsgeschichten und den entsprechenden Debatten die weitere Erforschung realgeschichtlicher Prozesse nicht vernachlässigen. Andere bescheinigen den Deutschen ein sonderbares Schwanken zwischen »Geschichtsvergessenheit« und »Geschichtsversessenheit«.¹¹⁶⁷ Und wieder andere konstatieren »Erinnerungslosigkeit« als »Defizit der gesellschaftskritischen Intelligenz« und beklagen den »Verlust der Fernerinnerung« in unserer Gesellschaft und in deren kulturellem Gedächtnis.

Gerade diese letzte Position – vehement und gewohnt polemisch vorgetragen von Karl-Heinz Bohrer¹¹⁶⁸ – benennt eine in der Tat auffällige Tatsache. Die eben erwähnten öffentlichen Debatten über die Bewertung der deutschen Geschichte, deren Auswirkungen auf die politische Kultur der alten wie der neuen Bundesrepublik kaum zu überschätzen sein dürften, bezogen sich ausschließlich auf die deutsche Geschichte in nationalsozialistischer Zeit bzw. auf die Bewertung des erinnernden Umgangs mit dieser wohl düstersten Epoche der deutschen Vergangenheit. Eine ähnliche Perspektive prägt auch weiter ausgreifende Versuche, »das Jahrhundert [zu] verstehen«¹¹⁶⁹ und sich einen Reim auf das »Zeitalter der Extreme«¹¹⁷⁰ zu machen. Nationalsozialismus, Stalinismus und schließlich auch der Kolonialismus europäischer Staaten¹¹⁷¹ prägen mithin bleibend das Bewusstsein unserer Zeitgenossen vom eben zu Ende gegangenen 20. Jahrhundert und lassen manche vermuten, dass bestimmte Spielarten des Totalitarismus¹¹⁷² und der Unterdrückung vielleicht gar zusammengehören:

»Auschwitz war die moderne und industrielle Umsetzung einer Politik der Völkervernichtung, auf die die Weltmacht der Europäer sich seit langem gründete.«¹¹⁷³

Es scheint, dass wir mit weiteren »Zivilisationsbrüchen«¹¹⁷⁴ im kommenden Jahrhundert rechnen müssen, die uns – wie einst der von Auschwitz – an die »Grenzen des Verstehens«¹¹⁷⁵ bringen werden, zumal die Frage, ob und was wir »aus der Geschichte lernen«¹¹⁷⁶ können, nicht einfach zu beantworten ist.

Wenn es nun aber stimmt, dass »der Gedanke der Ausrottung nicht weiter vom Herzen des Humanismus entfernt [liegt] als Buchenwald von Goethes Haus«,¹¹⁷⁷ dann bedeutet dies, dass auch die einzelnen Studien dieser Arbeit über das »Herz deutscher Kultur« in einen spezifischen Diskussions- und Problemkontext einrückt, der mit den Chiffren »Auschwitz« und »Buchenwald« bezeichnet ist. Das gerade in Jena und Weimar vielzitierte Bild Jorge Semprúns¹¹⁷⁸ vom »Binom Weimar-Buchenwald«, das einmal erhellenden Charakter besaß, oder eine Formulierung wie die über Buchenwald als »das andere Weimar«,¹¹⁷⁹ werden jedoch im inflationären Gebrauch abgenutzt: solche Formeln stellen Geschichte oftmals eher still, setzen sich an die Stelle nüchterner Erklärungen, verklären ambivalente und widersprüchliche Geschichten zur eindeutigen Erinnerung und enthalten zudem die trügerische Botschaft, all das in Weimar-Buchenwald verkörperte Vergangene sei überwundene, gar »bewältigte« Vergangenheit.¹¹⁸⁰ Außerdem gilt es Sinne einer möglichst konkreten Erinnerung, die faktengesättigt ist, an der eklatanten Differenz zwischen dem Vernichtungslager Auschwitz und dem Konzentrationslager Buchenwald festzuhalten – eine Differenz, die schon den Buchenwald-Häftlingen selbst durchaus bewusst war und der sich literarisch in Semprún

Werk »Was für ein schöner Sonntag« oder im »Roman eines Schicksallosen« von Imre Kertész nachspüren lässt.¹¹⁸¹

Nicht jedes Ereignis der Weimarer Kulturgeschichte zwischen 1933 und 1945 ist sinnvoll auf Buchenwald oder gar den Holocaust zu beziehen oder nur im Hinblick auf Konzentrations-Lager-Geschichten zu bewerten. Vielmehr gilt es, die Normalität einer nationalsozialistischen, »braunen Gesellschaft«¹¹⁸² in den Blick zu nehmen, die sich so oder ähnlich auch in anderen deutschen Mittelstädten ereignet hat. Eine fundamentale Einsicht der NS-Forschung bleibt hingegen gültig: es geht darum, diese »Normalität« als Kehrseite eines terroristischen Ausnahmezustandes zu begreifen, dessen Opfer freilich in der Regel andere waren als die »deutschen Volksgenossen«. Gerade die Alltagsgeschichte im Nationalsozialismus aber zählt zu den schmerzlichsten Lücken in der Forschung über Weimar. Das bedeutet natürlich nicht, dass sich zahlreiche Hinweise auf das tägliche Leben in der Stadt nicht bereits in einzelnen vorliegenden Publikationen finden ließen – allein, die systematische, wissenschaftlichen Standards genügende Durchdringung des Weimarer Alltags im Dritten Reich steht noch aus. Ein Grund dafür ist, dass diese Seite der Stadtgeschichte auch zu DDR-Zeiten eher vernachlässigt worden ist¹¹⁸³ und dass der – freilich längst nicht generell vorhandene – Vorsprung der westdeutschen Alltags- und Stadtgeschichte nach 1989 so schnell nicht aufzuholen war.¹¹⁸⁴

Eine andere Ursache jedoch liegt in der traditionellen Aufmerksamkeit des Gedächtnisses der Stadt für kulturelle oder kulturpolitische Ereignisse der vorgeblich höheren Ebene: demgegenüber ist das kulturelle Leben in kleineren Vereinen und Verbänden, die Geschichte der Weimarer Schul- und Universitätseinrichtungen, das kirchliche Gemeindeleben sowie das alltägliche Treiben der Mehrheit aller Weimarer Bürger bisher weitgehend unbekannt. Es wäre in diesem Zusammenhang einmal lohnend, die Weimarer Zeitungen nach entsprechenden Informationen systematisch auszuwerten und außerdem die Archive örtlicher Institutionen (Schulen, Kirchengemeinden, Universität) umfassend zu nutzen.

Doch selbst in der großen Kulturgeschichte Weimars klaffen Lücken. Abgesehen von einigen groben Hinweisen liegt das literarische Leben der Ilmstadt – sowie das der hier lebenden Literaten – seit 1900, insbesondere aber während des Nationalsozialismus, weitgehend im Dunkel. Eine Geschichte des Deutschen Nationaltheaters ist ebenso ein Desiderat wie die der Hochschule für Musik Franz Liszt bzw. deren Vorgängereinrichtungen.¹¹⁸⁵ Eine Hausgeschichte der Kunstsammlungen zu Weimar existiert ebenso wenig wie die Chronik derjenigen Institutionen, die heute unter dem Dach der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen zusammengefasst sind (Goethe- und Schiller-Archiv, Goethe-Nationalmuseum,

Herzogin Anna Amalia Bibliothek, vormals Landesbibliothek, Schlossmuseum, Neues Museum).¹¹⁸⁶ Auch die Geschichte der – weit über Weimars Stadtgrenzen hinaus wirksamen und bedeutenden – größten deutschen Dichtergesellschaft, der Goethe-Gesellschaft Weimar, muss noch geschrieben werden.¹¹⁸⁷ Und mit Blick auf die seinerzeit »neuen Medien« bleibt zu sagen, dass eine Geschichte der Weimarer Kino-Kultur im 20. Jahrhundert ebenfalls nicht existiert. Dass darüber hinaus die wichtigsten Protagonisten des Weimarer Kulturlebens bis heute biographisch oftmals nur lückenhaft erforscht sind – von den entsprechenden Salons und Freundeskreisen einmal abgesehen – kompliziert die Lage weiter und macht es schwer, allgemeingültige, grundlegende Aussagen über das kulturellen Leben im modernen Weimar zu treffen.

Und diese hier nur knapp benannten Defizite der Weimarer Kulturgeschichte gelten mit Einschränkung auch für sämtliche anderen Epochen nach Goethe, dessen Werk, Wirkung und Verehrung die Aufmerksamkeit der Forschung bis heute derart fesselt, dass für Anderes oftmals das Interesse zu fehlen scheint. Informationen über den Alltag in Weimar zur »klassischen Zeit« sind rar, sofern man sich außerhalb des Dunstkreises von Hof und – was sie eben auch waren – Hofdichtern wie Goethe, Schiller, Herder und Wieland bewegt.¹¹⁸⁸ Und einer von Einzelnen längst nicht mehr überschaubaren, internationalen Klassikforschung, deren Leitwissenschaften Germanistik und Literaturwissenschaft geblieben sind, stehen eklatante Desiderate einer kulturhistorisch interessierten Weimar-Forschung gegenüber. Die Jahre nach Carl Augusts und Goethes Tod sind lange Jahrzehnte überdies fast nur als Epoche der Epigonalität bewertet worden, bevor es gelang, die kulturellen Eigenleistungen einzelner Repräsentanten des nachgoetheschen Zeitalters angemessener in den Blick zu nehmen.

Das gilt in besonderem Maße für den Mäzen des so genannten »Silbernen Zeitalters«, Großherzog Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach, dessen Marginalisierung im kulturellen Gedächtnis der Stadt (und der Nation) einiger tiefergehender Überlegungen wert ist.¹¹⁸⁹

Am 12. Januar 1901 erschien in der »Weimarer Zeitung« ein Nachruf des seinerzeit hochberühmten Schriftstellers Ernst von Wildenbruch auf den am 5. Januar jenes Jahres verstorbenen Großherzog.¹¹⁹⁰ Der wilhelminische Großautor Wildenbruch, dem Hause Hohenzollern wie dem Bismarck-Kult jener Tage in gleicher Weise eng verbunden, wählte einige Jahre später das kleine »Spree-Athen« im Thüringischen als Alterssitz und ließ sich dort ab 1906 vom damals anerkannten, erst später berüchtigten Architekten Paul Schultze-Naumburg eine repräsentative Villa bauen. Dass diese »Am Horn« oberhalb des Ilmparks – und mit freiem Blick auf das Gartenhaus Goethes – lag, war alles andere als Zufall, verstand sich doch

Wildenbruch selbst seit langem als repräsentativer Dichter eines explizit deutschen Idealismus, dessen Geburtsstunde in Weimars »goldener Zeit« der Klassik gelegen habe. In seiner, nunmehr um 1900 neuidealistisch und antiavantgardistisch forcierten, Überzeugung von der Idealität der Kunst und deren Mission in einer zunehmend entgötterten, prosaischeren und hässlicheren Welt, glaubte sich Wildenbruch mit dem verstorbenen Großherzog einig. In Carl Alexander verehrte er wie zahlreiche seiner Zeitgenossen folglich weniger den großen Politiker, dessen Rolle im Weltgeschehen er (zumeist verkörpert in Angehörigen des preußischen Herrscherhauses) in seinen historistischen Dramen beschwor, weniger den fürstlichen Repräsentanten und Landesherren, sondern vielmehr den Freund und Förderer der Künste, den Erben des wichtigsten geistigen Besitzes des deutschen Volkes und schließlich den »Letzt[n] vielleicht von allen Deutschen, der da sagen konnte. ›ich habe ihn noch gesehen, sein Wort noch gehört.« »Ihn«, das meinte natürlich Goethe, die wichtigste Instanz deutschen Kunstwollens seit Mitte des 19. Jahrhunderts und den ungekrönten Kultur-Heros der thüringischen Provinzstadt, dessen Name bis heute Menschen als aller Welt ins sprichwörtliche »Herz deutscher Kultur« ruft.

Für Wildenbruch ging mit Carl Alexander eine »Zeit, die da war, nicht mehr ist, und nicht wiederkehren wird«, und dem Schriftsteller war klar,

»daß dieser Heimgang eine Epoche bedeutet, einen Abschnitt in unserer Entwicklung, einen Tag, wo etwas zu Ende geht, das wir nun verlieren, wo etwas anfängt, das wir uns erst erwerben wollen«.

Im Bewusstsein des Künstlers, der selbst schon das Gefühl hatte, ein Spätling zu sein mit seinem eigenen Werk, fiel Carl Alexanders Tod tatsächlich in ein »Fin de siècle« und markierte eine Zeitenwende, die mehr bedeutete als einen kalendarischen Wechsel. Hatten dies einst sogar schon die Zeitgenossen von Goethes Tod 1832 gemeint so galt dies umso mehr für eine Ära, in der die letzten Zeugen der einstigen kulturellen Größe Weimars, die letzten Mitlebenden des »Olympiers«, abtraten, um einer ungewissen Zukunft und einer vom konservativen Bildungsbürgertum unbegriffenen Kunst-Avantgarde Platz zu machen.

Es scheint, als habe das von Wildenbruch und anderen idealisierte Bild des vorletzten Weimarer Großherzogs, den man bruchlos mit Geist und Geschichte seiner Regierungszeit identifizierte und eben deswegen aus konservativer Perspektive verherrlichen musste, einer wirklichen Wertschätzung dieses im wahrsten Wortsinne Erben Goethes im Wege gestanden. Ohne Zweifel war Carl Alexander ein selbstbewusster Aristokrat und ein politisch eher konservativer Mensch, dem nicht allein die Pflege der Kunst, sondern auch der Erhalt seiner Macht am Herzen lag. Und ebenso zweifelsfrei unterstützte der Großherzog Zeit seines Lebens nur eine Kunst, die sich der Idealisierung des Daseins verschrieben hatte. Die

gemäßigten Modernen, etwa einzelne Maler der vom ihm selbst gegründeten Weimarer Kunstschule,¹¹⁹¹ fanden folglich Gnade vor seinen Augen. Extreme Neuerer, Naturalisten und radikale Impressionisten, verstand der ältere Großherzog gegen Ende seines Lebens wohl nicht mehr. Radikaler Sozialismus war ihm ebenso fremd wie entfesseltes Alldeutschum und säbelrasselnde Prussophilie, wenn er auch ein Faible für die kolonialen Experimente des Kaiserreichs besaß. In seiner privaten Lebenshaltung genügte er den Pflichten des Landesherren und Monarchen in der Tradition seiner Vorfahren und hielt zu anderen Menschen zumeist die nötige Distanz, die ihm Amt und Rang nahe legten.

Doch erst die Verehrung durch andere Konservative oder noch weiter rechts stehende Intellektuelle, Künstler und Politiker, also die Integration des Gedenkens an Carl Alexander in die traditionalistischen und später die völkisch-radikalen Kulturkonzepte des deutschen Bildungsbürgertums nach 1900, haben andere, liberalere Seiten seiner Persönlichkeit und seines mäzenatischen Wirkens für Jahrzehnte verdunkelt. Seinem eigenen Verständnis nach im emphatisch-bejahenden Sinne Repräsentant der alten Zeit galt er nachgeborenen Generationen schnell als veraltet, als im schlechten Sinne unzeitgemäß in Epochen, die sich als jugendlich, neu revolutionär und modern verstanden und inszenierten. Künstler und Intellektuelle, denen (wie der Generation junger Expressionisten nach 1918) die deutsche Klassik zum »Muster ohne Wert« geworden war, mussten denjenigen schroff ablehnen, der sich selbst immer als Erbeverwalter Goethes, Schillers, Herders und Wielands verstanden hatte. Vergessen wurde dabei allzu leicht, dass der »Erbe« und »Epigone« Carl Alexander diese Rolle durchaus mit der eigenen Intention, Neues zu schaffen und Neuem den Weg zu bereiten, zu vereinbaren wusste. Er stand politisch wie persönlich um 1850 ebenso zwischen den Zeiten wie diejenigen, die ihn über ein halbes Jahrhundert später bruchlos der Vergangenheit – und nur dieser – zurechneten. Gemessen an den gesellschaftlichen Umbrüchen und den ästhetischen Revolten im beginnenden »Zeitalter der Extreme« hat das »Silberne Zeitalter« zwar etwas Beschauliches. Doch ein genauer Blick auf das lange 19. Jahrhundert hat uns längst dessen Brüchigkeit offenbart, dessen Unruhe und den entsprechenden Willen zu Aufbruch und Innovation, die auch das kulturpolitische Wirken Carl Alexanders sowie dessen eigenen Charakter kennzeichnen.

Der neue Konservatismus einer jungen Generation ab 1918, den wir heute mit dem Terminus »Konservative Revolution« bezeichnen, konnte mit der traditionalistischen Haltung der Großväter politisch wie ästhetisch wenig anfangen. Die politische Linke sowie einzelne Vertreter der Avantgarde erblickten nach Kriegsniederlage, Revolution, Friedensschluss und Republikgründung im Großherzog und dessen letztem Nachfolger Wilhelm Ernst (letztlich

aber in allen entmachteten Fürsten Deutschlands) die Vertreter einer erfolgreich überwundenen politischen Ordnung. In deren Orden, Uniformen, Ehrenzeichen und Monumenten erkannten sie ausschließlich Symbole feudaler Willkür und gesellschaftspolitisch unaufgeklärter Gesinnung, begriffen also die adligen Eliten als Repräsentanten militaristischen Geistes und antisozialistischer Haltungen, die Deutschland und Europa, in die »Mutterkatastrophe« des 20. Jahrhunderts, den Ersten Weltkrieg, geführt hätten. Und diejenigen, die weder den Kaiser zurückhaben wollten noch die demokratische Neuordnung Deutschlands billigten oder auch nur ertrugen, sondern von einem neuen »Dritten Reich« träumten, nutzten zwar das von Carl Alexander verwaltete klassische Erbe sowie die kulturelle Infrastruktur seiner ehemaligen großherzoglichen Residenzstadt für ihre eigenen Inszenierungen, konnten mit ihm selbst, dem liberalen Fürsten, dem Freund jüdischer Intellektueller, dem langjährigen Kritiker des Machtpolitikers Bismarck und dem habituell so unmilitärischen Offizier nichts anfangen.

Insofern fiel es ihnen leicht, sein Denkmal auf dem Karlsplatz (heute: Goetheplatz) zu ver-rücken,¹¹⁹² denn es störte in vielerlei Hinsicht die Inszenierungen zum NSDAP-Gauparteitag 1938. Mit dieser Umsetzung des Reiterdenkmals geriet Carl Alexanders Bild nicht allein aus dem Zentrum der Stadt, sondern rückte in eine Korrespondenz zum Kriegerdenkmal von 1870/71 am Watzdorfplatz (heute: Buchenwald-Platz). Diese neue Blickbeziehung zwischen beiden Monumenten sollte dem des Großherzogs im Nachhinein nicht gut bekommen. Dass es 1946 gelang, das ihm gewidmete Landesdenkmal als »militaristisches« Zeugnis des ungeliebten Feudal-Zeitalters abzureißen, verdeutlicht nicht nur den damaligen Geist der Zeit, sondern indiziert ein dramatisches Vergessen der kulturellen Leistungen des Monarchen im 19. Jahrhundert, von denen auch noch unser 21. zehrt. Diesen Unwillen und die Unfähigkeit zum differenzierten Erinnern mag man im Blick auf die unmittelbare Nachkriegszeit und deren dramatische Probleme noch verstehen oder verzeihen – allein, sie schrieben sich fort, indem man 1952 den Namen »Carl-Alexander-Allee« aus Weimars Straßenregister (und damit fast spurlos auch aus dem kulturellen Gedächtnis) ebenfalls tilgte.

Der dominierende Repräsentant des »Silbernen Zeitalters« geriet auch deshalb schleichend in Vergessenheit, weil sein Vorfahr und Großvater Carl August ihm sozusagen vorgezogen wurde. Im Klassik-Bild und der »Erbe«-Konzeption der DDR hatte das Bündnis von »Geist und Macht« durchaus seinen Platz, wurde idealiter jedoch verkörpert von den klassischen Autoren und deren Mäzen. Vorfahren (Anna Amalia) und Epigonen (Carl Friedrich, Carl Alexander) jenes fruchtbaren (wenn auch keinesfalls störungsfreien) Bündnisses fürstlicher Herrschaft, adligen Repräsentationswillens und bürgerlichen Kulturbewusstseins verblassten

demgegenüber im öffentlichen Gedächtnis. Und dies musste denjenigen Fürsten besonders treffen, dessen Herrschaft in eine säkulare Umbruchzeit Europas fiel, deren adäquate historiographische Beurteilung späteren Geschlechtern, und nicht nur sozialistischen Erbeverwaltern, Kopfzerbrechen bereitete. Während also die Erbe- und Kultur-Politik der DDR den Mäzen der »silbernen Zeit« eher an zweiter und dritter Stelle würdigte, wenn sie ihn den überhaupt angemessen wahrnehmen konnte, tat der programmatische Anti-Feudalismus, Antimilitarismus und Antifaschismus und der Niederschlag solcher Haltungen im öffentlichen Jargon der »Erbe-Vollstrecker« ein übriges, Carl Alexanders Werk und Wirkung inadäquat einzuschätzen.

Die Kultur- und Geisteswissenschaft Westdeutschlands interessierte sich über Jahre kaum für die kulturelle Territorialgeschichte der »verlorenen Ostgebiete« und des ehemaligen »Mitteldeutschland« oder pflegte ihre eigene Klassiklastigkeit, hinter der die Erinnerung an die Nachklassik verblasste. Auch konservative Goetheaner in der Bundesrepublik interessierten sich mehr für den einzigen Gegenstand ihrer Verehrung als für denjenigen, der einst mit den Enkeln des Olympiers gespielt und dessen Erbe real wie im symbolischen Sinne verstanden bewahrt hatte. Die seit den 1970er Jahren dominierende Struktur- und Sozialgeschichte entwickelte überdies lange Zeit wenig Verständnis für das Wirken einzelner großer Persönlichkeiten in Politik und Gesellschaft, ja destruierte gezielt – wiederum mit guten Argumenten – die bis in die westdeutsche Nachkriegszeit hinein wirkende, dem Historismus und Neo-Rankeanismus geschuldete personalistische Sicht auf Geschichte, bei der das Handeln der großen Einzelpersonlichkeit oftmals ausschließlich im Zentrum des Interesses stand. Eine derartig neue Historik wie die der Sozial- und Strukturgeschichte musste also auf andere Weise das angemessene Verständnis einer Epoche verfehlen, in der ein fürstlicher Mäzen weiterhin sehr individuelle und entsprechend autonome Handlungsmöglichkeiten besaß – eine Einsicht, die jedoch die Zeitgebundenheit auch eines Carl Alexander nicht unterschlagen möchte.

Der vielfach bis in unsere Tage wirkmächtige Geniekult, in dem der »große Geist«, oftmals ohne dessen prosaische Wirkungsbedingungen zu bedenken, in der Literatur- und Kunstwissenschaft, in Feuilleton und Fernsehen verehrt und verewigt wird, tat ein übriges, um die Persönlichkeit Carl Alexanders im öffentlichen Bewusstsein weiter zu verdunkeln. Konkret war es der Ruhm Richard Wagners und Franz Liszts, der sich in Deutschland und Weimar seit Mitte des 19. Jahrhunderts entfaltete und der die Verdienste Carl Alexanders um beide »Ton-Dichter« in den Hintergrund treten ließ. Erst heute ist geklärt, dass ohne den Großherzog beide, Wagner, vor allem aber der vielgerühmte Pianist und Komponist Liszt, ihren Weg in die Herzen und ins Kulturbewusstsein zahlreicher Deutscher wohl kaum so schnell und

erfolgreich angetreten hätten. Da es dem Großherzog nicht gelang, einen Schriftsteller von Rang an seine Residenz zu binden – Hebbel gab wie Hoffmann von Fallersleben, Victor von Scheffel oder Hans Christian Andersen nur ein Gastspiel – man aber Weimars Rang wiederum an dem seiner klassischen Autoren maß, fiel über das Wirken des Literaturpolitikers Carl Alexander schnell das Verdikt der Epigonalität. Dies trifft den Mäzen der Literatur unverdientermaßen, zumal er selbst seine Nachkommenschaft nicht als Dekadenz, sondern als Chance und Aufgabe, ja als Verpflichtung begriffen hat.

Erst in den vergangenen Jahren gelingt es den älteren Institutionen der Weimarer Musik- und Kunstpflege, aus dem Schatten der Ruhmes- und Wirkungsgeschichte Wagners und Liszts bzw. des Staatlichen Bauhauses unter Walter Gropius (und dessen wenig ruhmvoller Vertreibung nach Dessau 1925) her austreten und mit ihren eigenen Leistungen die Aufmerksamkeit der Fachwissenschaft und der Öffentlichkeit zu erringen. In gleichem Maße wird deutlich, wie stark manch musikalischer Neutöner des 20. Jahrhunderts sowie einzelne Meister und Schüler des Bauhauses ihrerseits Epigonen waren. Ihnen schritten einst andere voran, vor allem aber leb(t)en Einrichtungen wie die Musikhochschule und das Bauhaus vom Renommee und der funktionierenden Infrastruktur ihrer Vorgänger-Institutionen. Die ersten Schlachten für die Moderne schlugen diejenigen Repräsentanten der Weimarer Kultur, die der Residenzstadt wie dem Hofe eng verbunden waren und die Walter Gropius nach 1918 nur mehr als »Kultur Mumien« wahrzunehmen in der Lage war.

Wer immer sich aber anschickt, die »Archäologie eines Ortes« wie Weimar um weitere Erkenntnisse zu bereichern, stößt fast zwangsläufig auf den aristokratischen Kunstfreund Carl Alexander und dessen Minister und Räte, deren systematische Kulturpolitik etwa die Großherzogliche Kunstschule, die Musikschule, das Großherzogliche Museum, das Goethe-Nationalmuseum, das Goethe- und Schiller-Archiv, die Shakespeare-, Dante- und Goethe-Gesellschaft sowie zahlreiche pädagogische und karitative Institutionen und Initiativen begründet, gefördert und erhalten hat. Und was für Weimar gilt, trifft in eingeschränkterem Maße auch für andere Orte des ehemaligen Großherzogtums zu. In der Liste des »Weltkulturerbes« stehen mit der Wartburg, den »klassischen Stätten« sowie letztendlich auch dem »Bauhaus« drei kulturelle Institutionen nebeneinander, die ihre Existenz dem Wirken Carl Alexanders verdanken.

Somit repräsentiert dieser Band ein Zwischenstadium, ohne den Anspruch zu erheben, ein nunmehr gültiges Bild jener Epoche zu zeichnen, zumal seit der Konferenz des Jahres 2001 weitere wesentliche Erkenntnisse vorgelegt worden sind.¹¹⁹³ Die interdisziplinäre Erforschung der Weimarer Kulturlandschaft zwischen Goethes Tod und dem Ausgang des 19. Jahr-

hunderts bleibt eine wichtige Aufgabe, der sich vor allem die Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen zukünftig verpflichtet fühlt. Zu hoffen ist, dass neue Forschungen ebenso wie die seit 2001, dem 100. Todesjahr Carl Alexanders, nicht verebbenden Debatten um die politische und mäzenatische Rolle von Carl Alexander ein in weiten Kreisen bis heute existierendes und in einem »Weimar«-Buch des Jahres 1999 erneut bekräftigtes Vorurteil widerlegen, dass nämlich der vorletzte Weimarer Großherzog »ein Mäzen mittlerer Reichweite«¹¹⁹⁴ gewesen sei. So wichtig diese Korrektur ist, in eine erneute Glorifizierung Carl Alexanders wird die wissenschaftlich fundierte Erinnerung an ihn sicherlich nicht umschlagen.

Je näher man nun bei der Betrachtung der vorliegenden Forschungsliteratur der Jahrhundertwende 1900 kommt, umso merklicher ist, dass die Stadt Weimar und deren kulturelle Netzwerke mit ihren regionalen und nationalen Querverbindungen in weiten Bereichen noch zu erforschen sind. Eine neueren methodischen Standards genügende Adels- und Bürgertumsforschung liegt erst in Ansätzen vor, eine Synthese kulturhistorischer Erkenntnisse mit solchen der Politik-, Sozial- und Verfassungsgeschichte ist vielfach noch zu leisten; komparatistische Ansätze, die etwa die thüringischen Kleinstaaten miteinander oder gar mit anderen deutschen oder europäischen Kulturzentren ähnlicher Größe vergleichen würden, stehen weitgehend noch aus. Die Historie von Arbeit jenseits der philologischen Arbeit am nationalen Erbe fehlen in einem derartigen Maß, dass die außer- und nichtbürgerlichen Schichten der Klassikerstadt nahezu verschwunden sind aus unserem historischen Gedächtnis. Und die für das *Fin de siècle* und den Ersten Weltkrieg inzwischen vorliegenden Interpretationen der politischen, kulturellen und mentalitären Dispositionen gebildeter Schichten des deutschen Bürgertums sind bisher nicht auf Weimarer Niveau »heruntergebrochen« worden.

Spürbar großen Einfluss auf die historische wie moralische Beurteilung nationalkultureller, auf Weimar und Thüringen bezogener kultureller Sinnstiftungs- und Identitätskonstrukte als solch allgemeine modernitätstheoretische Gesichtspunkte, methodische Probleme der Kulturwissenschaften oder die erwähnten Desiderate der Weimar-Forschung haben unverkennbar die politischen Vorgänge der jüngsten Vergangenheit nach 1989. Immer wieder überblenden tagespolitisch hoch aufgeladene Diskussionen über die politischen Strukturen und Traditionen der DDR, über den Umgang von Intellektuellen mit der SED-Macht sowie die Rolle des so genannten »kulturellen Erbes« im Seelenhaushalt des real existierenden ostdeutschen Sozialismus die historischen Bemühungen um die Klärung ähnlicher Problemlagen in weiter zurückliegenden Epochen der Weimarer und Thüringer Geschichte. Das alte deutsche Pro-

blem, dass »Geschichte im geteilten Deutschland überwiegend geteilt verwaltet« wurde,¹¹⁹⁵ ist durch die neue Situation verschärft, dass nunmehr »zwei belastende Vergangenheiten«¹¹⁹⁶ in einem neuen Nationalstaat existieren. Die nachdauernden »Schwierigkeiten des geteilten Gedächtnisses«¹¹⁹⁷ werden durch die seit 1990 betriebenen, sukzessive Entzauberung des DDR-Gründungsmythos »Antifaschismus«¹¹⁹⁸ weiter verstärkt, der sich die kritische Frage nach dem Fortwirken des Faschismus im geistigen und politischen Haushalt des östlichen Teilstaates zwingend anschließt. Neuere Ansätze zum Vergleich zwischen den Massenverbrechen des 20. Jahrhunderts¹¹⁹⁹ sowie speziell zwischen NS-Diktatur und SED-Herrschaft müssen bei der Beantwortung solcher Fragen berücksichtigt werden.¹²⁰⁰

Die Lage wird weiterhin dadurch komplizierter, dass die von regierenden wie rasonierenden Konservativen in der Bundesrepublik schon seit Beginn der 1980er Jahre penetrant eingeforderte Besinnung auf eine neue, der NS-Vergangenheit gegenüber möglichst unverkrampte nationale Identität seit 1989 quasi automatisch zur gesamtdeutschen Forderung ausgeweitet wurde. Zudem haben die »alten Bundesländer« des neuen Deutschland ihre fortdauernden Probleme mit der NS-Geschichte, deren angebliche »Bewältigung« seit der unmittelbaren Nachkriegszeit – anders als dies Wort suggerieren möchte – so einfach eben nicht stattgefunden hat.¹²⁰¹

Solche oftmals nur von Intellektuellen geführten Debatten erhalten ein ganz anders Gewicht in einer wiedervereinigten Gesellschaft hoher ökonomischer Krisenanfälligkeit und sozialer Ungleichheiten, die das ehemals bereits existierende ökonomische West-Ost-Gefälle nicht nur nicht aufgehoben sondern in vielen Bereichen sogar verschärft haben. Angesichts dieser harten Fakten der Politik-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte erhalten die seit der Wiedervereinigung erneut hörbaren Appelle an ein gemeinsames »kulturelles Erbe« oftmals den Charakter von Beschwörungs- und Beschwichtigungsformeln, deren affirmativer Kraft sich allein eine kritisch rekonstruierende Betrachtung der gemeinsamen deutschen Vergangenheit entziehen kann. Unbestritten gilt hierbei die Einschätzung Norbert Freis:

»Die Frage, wie mit der nationalsozialistischen Vergangenheit umzugehen sei, ist älter als die Bundesrepublik und von jeher umstritten. Auch ein halbes Jahrhundert nach dem Ende des ›Dritten Reiches‹ wirkt sie kein bißchen akademisch«¹²⁰².

Unverkennbar hat die so genannte »Wende« 1989 auch den Rückblick auf andere »Wenden« der deutschen Gesellschaft verändert, vor allem aber die Bewertungen verschiedener ›deutscher Revolutionen‹ in diesem Saeculum einer erneuten Prüfung unterzogen.¹²⁰³ An einem spektakulären Ereignis des »Kulturstadtjahres 1999« in Weimar sei dies Problem erläutert.¹²⁰⁴ Im Mai 1999 wurde im ehemaligen nationalsozialistischen »Gauforum« in Weimar, genauer in der ehemaligen, einst als »Halle der Volksgemeinschaft« konzipierten »Mehrzweckhalle«

(einem gigantischen Nutzbau inmitten des alten NS-«Gauforum«-Ensembles),¹²⁰⁵ eine Bilderchau eröffnet, die in ihrer dritten Abteilung staatskonforme und widerständige Kunst der DDR in latent denunziatorischer Massen-Hängung präsentierte.¹²⁰⁶ Dadurch wurden – wie den meisten Besuchern, vor allem aber den Einheimischen schien – alle politischen und ästhetischen Differenzen der Künstler und ihrer Werke eingeebnet. Ein Stockwerk tiefer sah man Elaborate, die Adolf Hitler einst auf den »Großen Deutschen Kunstausstellungen« in München hatte zusammenkaufen lassen, um sie in seinen Berliner Repräsentationsräumen aufhängen zu können. Diese Kunst der »tausend Jahre« – im übrigen alles andere als repräsentativ für die hochdifferenzierte Kunstlandschaft im »Dritten Reich« – hing vollkommen unkommentiert im Raum. Schon die schlichteste Information darüber, dass Hitler persönlich eher Maler wie Lenbach, Leibl und Trübner schätzte als jene Staatsmaler seines Reiches und folglich erstere in seinen Zimmern hängen hatte, wurde dem Ausstellungsbesucher vorenthalten. In sicherem Abstand und schönerer Umgebung aber traf man auf den ersten Teil der Ausstellung, der den »Aufstieg« der Moderne in Weimar dokumentieren wollte: In den seit Jahren aufwendig restaurierten Räumen des alten Weimarer Residenzschlosses fanden sich diejenigen Werke, die seit den 1870er Jahren in Weimar entstanden, dort gekauft und vor 1937 (Aktion »Entartete Kunst«) Teil der städtischen Kunstsammlungen gewesen waren. Auch einzelne Stücke aus der berühmten Privat-Kollektion Harry Graf Kesslers konnten nun erneut in Weimar bewundert werden. Mit einer derartigen Ausstellungskonzeption aber – der räumlichen Trennung von »Aufstieg« und »Fall«, der Nähe von NS- und DDR-Kunst sowie der Art der Präsentation in der letzten Abteilung – trafen die Ausstellungsmacher den empfindlichsten Nerv im Selbstverständnis der neuen Bundesbürger, deren DDR-Biographie sich vor 1989 gerade in den Nischen, den Lücken und den Differenzierungen des gesellschaftlichen Zusammenhangs eingerichtet und entwickelt hatte und die bis heute oftmals aufrecht und ehrlich »antifaschistisch« empfinden. Diese Haltung gilt, selbst wenn man den staatlich verordneten Antifaschismus der DDR heute kritisch beurteilt.¹²⁰⁷ Nun kam ausgerechnet ein »Wessi« daher und planierte Widerstände und Widersprüche nachträglich zur Eindeutigkeit von Anpassung und Mitläufertum, wobei er zugleich die Kunstproduktion der DDR pauschal der Banalität zieh. Verstärkt wurde diese Tendenz in den Augen der meisten Betrachter dadurch, dass ein Stockwerk tiefer als die DDR-Kunst Werke aus der NS-Zeit hingen. Dies Arrangement suggerierte: NS- und DDR-Kunst sind beide der »Fall der Moderne« – sonst nichts.¹²⁰⁸

Eine durchaus beabsichtigte Provokation geriet mithin zum tief verletzenden Affront gegenüber denjenigen, die ohnehin meinen, in der neuen Bundesrepublik unbehaust zu sein, die andererseits aber ebenso fest der Überzeugung sind, dass es auch im Falschen der DDR ein »wahres Leben« gegeben habe.¹²⁰⁹ Zum Gefühl heutigen Unwohlseins trägt bei, dass viele Bürger der »neuen Bundesländer« ihre Häuser, Wohnungen und Arbeitsplätze verloren haben – die übrigen aber mindestens große Teile ihres Selbstbewusstseins. Nach Europa entlassen, stellen die bundesrepublikanischen Neubürger fest, noch nicht einmal bis nach Westdeutschland gekommen zu sein, dessen kulturelle und politische Standards inzwischen auch östlich der Elbe verbindlichen Charakter beanspruchen.

Die in dieser Ausstellung suggerierte Anpassung einer Mehrheit der DDR-Künstler und kulturräsonierenden Intellektuellen an die problematischen politischen und sozialen Gegebenheiten ihrer »sozialistischen« Heimat DDR, musste als Vorwurf in einer Stadt besonders zünden, deren heutiges Personal aus Kulturpolitikern und Erbeverwaltern mehrheitlich biographisch in der DDR wurzelt. Historiographische Fragen nach den politischen Anpassungsleistungen der älteren Weimarer Eliten – wie sie etwa in zwei länger zurückliegenden Forschungsprojekten gestellt worden sind¹²¹⁰ – werden aufmerksam, empfindlich oder gar abwehrend zur Kenntnis genommen und beurteilt von denjenigen, deren jüngste Anpassungsleistungen eben erst erfolgt sind oder täglich erfolgen. Wer zudem als Intellektueller oder Gebildeter den Eindruck hat, die Existenzform des »unfreien Schwebens« mit der des »freien Falles« eingetauscht zu haben,¹²¹¹ wird wenig Lust verspüren, sich auf kritische Nachfragen einzulassen, die Teile seines Selbstbildes beschädigen könnten. Dass sich allzu wenige ehemalige Bundesbürger (heute als Bewohner der »alten Bundesländer« bezeichnet) einer kritischen Überprüfung ihrer eigenen politisch-sozialen Biographie vor 1989 stellen, verstärkt bei vielen ihrer neuen Mitbürger das Gefühl kultureller Kolonialisierung durch den älteren Teil der »Berliner Republik«.

III.2.2 »Wo liegt Weimar?«

*»Die politische Willenlosigkeit des deutschen Kulturbegriffs,
sein Mangel an Demokratie, hat sich fürchterlich gerächt.«
Thomas Mann (1939)*

Im Jahre 1905 eröffnete der dem Elsaß entstammende und der Großstadt Berlin entflohene Schriftsteller Friedrich Lienhard seine Zeitschrift »Wege nach Weimar« mit einem kleinen

Text, dessen Titelfrage zum Ausgangspunkt meiner eigenen kulturhistorischen Suchbewegungen werden kann.¹²¹² Dort heißt es:

»Das landschaftliche und das historische Weimar sind mit all ihrer Schönheit doch nur Ausgangspunkt und Beispiel. Es ist mir nicht um den Ort und nicht um das Wort zu tun. Das eigentlich Wertvolle und Lebendige ist Weimars *Wirkung*. [...] Und so bedeutet uns denn dies magische Wort nur das Verständigungszeichen für einen *feinermenschlichen Zustand*: und zu diesem den Aufweg zu versuchen, ist der wahre Weg nach Weimar. Demnach ist der Weg nach Weimar ein Weg in die schöpferische Stille [...] ein feines Abstandhalten von der Körperlichkeit der Erscheinungswelt.«

Auch heute noch darf man fragen, wo Weimar liegt, wie wir seine kulturelle Überlieferung betrachten und werten und in welchem produktiven oder eher störenden Spannungsverhältnis die reale thüringische Provinzstadt an der Ilm mit der kulturhistorischen Chiffre »Weimar« steht. Spürbar verschärft wird diese Frage nach Lage der Klassiker-Stadt durch ein historisches Bewusstsein, das auf traurige Weise weiter ist als das Friedrich Lienhardts. Denn dass zwischen uns und Weimar immer Buchenwald liegt – diese Einsicht des ehemals exilierten Germanisten Richard Alewyn¹²¹³ – prägt bis heute maßgeblich unseren Umgang mit dem »klassischen Erbe« dieser Stadt. Das Bewusstsein von Furcht und Schrecken des »Dritten Reiches« dürfte also unvermeidbar sein, doch es wäre sicherlich falsch, zwischen den nationalen Kulturkonzepten des Wilhelminismus, deren deutschvölkischen Radikalisierungen ab 1918¹²¹⁴ und der seit 1930 in Thüringen sowie ab 1933 im gesamten »Reich« einsetzenden nationalsozialistischen Kulturpolitik¹²¹⁵ einen eindimensionalen, zwingenden Zusammenhang zu konstruieren.

Nationale und völkisch-radikale Kulturkonzepte bergen ihre Problematik überdies schon in sich allein. Es wäre folglich wenig hilfreich, immer und überall auf die Nazis und ihren Terror zu verweisen, um die Fatalität einer völkisch fundierten kulturellen Identität zu stigmatisieren. Außerdem sind weder die Jahrhundertwende noch die Weimarer Republik ausschließlich Vorgeschichten der deutschen Diktatur, auch wenn sie chronologisch davor liegen. Gerade wenn es gilt, das Zeitbewusstsein der historischen Akteure zu rekonstruieren, wird man die eigene Kenntnis vom Fortgang der Geschichte manchmal bewusst ausblenden müssen. Nicht jedoch die Unschuld früherer Epochen gilt es wieder herzustellen, sondern deren eigene Gültigkeit. Gerade im Blick auf unser Thema wird man konstatieren, dass die Weimarer Jahre ab 1918 in vielem eher eine Nachgeschichte des Wilhelminismus waren als eine Vorgeschichte des Kommenden. Außerdem bedarf es nicht erst der Erkenntnisse über die so genannte »Neue Rechte« unserer Gegenwart,¹²¹⁶ um sich zu verdeutlichen, dass völkische Kulturkonzepte als Entwürfe nationalkulturell beschränkter, exklusiver Identität augenscheinlich den Prozess der gesellschaftlichen Modernisierung weiterhin begleiten und mit der Befreiung vom Nationalsozialismus wider erstem Erwarten nicht verschwunden sind.

III.2.3 »Wege nach Weimar«

*»Wir müssen uns an einem vertieft erfaßten Weimar erziehen,
wenn wir stärkere Kräfte an die Zeit abgeben wollen.«
Fritz (später: Friedrich) Lienhard (1904)*

Seit Goethes Zeiten bereits war Weimar zum beliebten Reiseziel gebildeter Deutscher geworden. Die nach 1885 hier ins Leben gesetzte Goethe-Forschung sowie die jährlichen Tagungen der Goethe-Gesellschaft lenkten verstärkt seit Ende des 19. Jahrhunderts die Aufmerksamkeit der gebildeten Öffentlichkeit auf das kleine thüringische Provinzstädtchen, zumal die mäzenatische Kulturpolitik des seit 1853 regierenden Großherzogs Carl Alexander und seiner Gattin in ganz Deutschland gerühmt wurde.¹²¹⁷ Man verdankte ihr nicht nur die Erschließung des handschriftlichen Nachlasses von Goethe, die monumentale »Sophien-Ausgabe« sämtlicher Werke, sowie das Goethe- und Schiller-Archiv (1896),¹²¹⁸ sondern auch die ältere Gründung der Schiller-Stiftung (1859), den weiteren Ausbau der Goethe-Memorialstätten und – nicht zuletzt – die Restaurierung der Wartburg als eines der bedeutendsten deutsch-protestantischen Nationaldenkmäler. Gerade Weimar und die benachbarte Wartburg aber schienen ein integrales deutsches Kulturerbe zu verkörpern, das unter den Bedingungen des Industriezeitalters zunehmend in Konkurrenz zu anderen kulturellen Deutungsmustern und Bildungsinhalten geriet.¹²¹⁹ Mit dem Verlust der fraglosen Gültigkeit des klassischen bzw. deutsch-protestantischen Erbes aber schien die Substanz deutscher Bildungsbürgerlichkeit zu schwinden. In der Tat stellte sich der rasante gesellschaftliche und kulturelle Wandel seit 1871 zahlreichen Individuen als persönliche Identitätskrise dar. Darauf verweisen Beschwörungsformeln wie die folgende:

»Der ganze Mensch soll alles Lebendige zu einem Ganzen vereinigen: Hellas, Walhall und Golgatha. Er soll Verkünder der Schönheit, Wahrheit und Liebe zugleich sein. Das ist wahre Religion. Ein Apostel dieser drei ist echter Bürger des wahren Weimar. Und somit ist der Weg zu diesem der Weg zu Gott.«¹²²⁰

Es ging also um die Re-Integration klassisch-antiker, deutscher und christlicher, genauer gesagt protestantischer Bildungstraditionen, damit jedoch auch um das, was nicht wenige zeitgenössische Quellen mit dem uns nicht nur stilistisch befremdenden Ausdruck des »Ganzmenschentums« benannten, als dessen Prototyp der klassische Goethe galt. Wenn der Kulturkritiker Julius Langbehn in seinem 1890 erschienenen Buch schreibt, aus »Goethedienst« könne schnell »Götzendienst« werden,¹²²¹ so ist das mehr als ein sarkastischer Kommentar zum einsetzenden Goethe-Rummel, sondern bezeichnet einen kulturhistorischen Tatbestand, den ein späterer Kulturhistoriker als »Geniereligion« treffend skizziert hat.¹²²²

Das oben erwähnte Diktum vom »ganzen Menschen« als dem echten Weimarer findet sich in einem Aufsatz von 1915, dessen Thema Person und Werk von Friedrich Lienhard sind.¹²²³ Die sechsbändige Anthologie »Wege nach Weimar« wird im erwähnten Huldigungsaufsatz explizit als »Kulturbibel« der Deutschen apostrophiert und die in diesem und in anderen Werken des Elsässers entfaltete Idee der »Reichsbeseelung«¹²²⁴ durch eine explizit so genannte »Höhenkunst«¹²²⁵ erfährt eine entsprechende Würdigung. Schon lange vor seinem Umzug in die Ilm-Stadt im Jahre 1917 war Lienhard mit seiner Zeitschrift »Wege nach Weimar«¹²²⁶, der Dramentrilogie zur Wartburg¹²²⁷ und dem »Thüringer Tagebuch«¹²²⁸ geistig ein Bewohner des »grünen Herzens« Deutschlands und selbst ein Bürger des »wahren Weimar« geworden. Die Stadt Weimar erlebte diese Einbürgerung bereits 1903 mit der Uraufführung des ersten Teils der Wartburg-Trilogie am Hoftheater, dem späteren »Deutschen Nationaltheater«¹²²⁹. Lienhard selbst hat seinen Weg vom Elsaß nach Thüringen später mit der Wendung »vom Grenzland ins Hochland« umschrieben. Dort oben im »Hochland« aber traf er andere, so etwa den Theatertheoretiker und völkischen Dramatiker Ernst Wachler¹²³⁰. Dieser lebte seit 1902 in Weimar als Redakteur der »Weimarer Zeitung«, betreute aber von hier aus auch eigene Publikationsorgane, die sich der Propagierung einer genuin deutschen Kultur aus dem Geiste von Heimat, Volkstum und Rasse verschrieben hatten.¹²³¹ Im »Iduna« genannten »Weimarer Taschenbuch auf 1903« schrieb dessen Herausgeber:

»Die Absicht unseres Buches ist nun, einen ansehnlichen Kreis zeitgenössischer Autoren als Träger des Gedankens nationaler Renaissance zu zeigen. [...] Unsere Veröffentlichung beschränkt sich [...] keineswegs auf die Wiedergabe künstlerischer und ästhetischer Proben, vielmehr steht das religiöse und kulturelle Problem im Vordergrund. [...] So ergab sich ein seltsames Buch, in dem sich Alt und Jung, Katholik und Protestant, Gläubiger und Freigeist zum gleichen Ziel verbinden. Möge es ein Vorzeichen sein für ein schöneres Zeitalter, in welchem eine einheitliche, eigenartige Kultur alle Glieder des deutschen Volkes innig verknüpft. Der Kenner wird leicht bemerken, wieviel die meisten unserer Mitarbeiter den Genien unserer Epoche, Richard Wagner, dem Grafen Gobineau und Friedrich Nietzsche verdanken.«¹²³²

Mit der schon an anderer Stelle dieser Arbeit interpretierten Idee einer Nationalerziehung durch Kunst verfolgten die Protagonisten des konservativen und völkischen Weimar – aber, wie inzwischen mehrfach betont, nicht nur diese – seit der Jahrhundertwende ein weltanschauliches Projekt, das Lienhard unter dem Druck der Augustereignisse 1914 zeitgemäß als »Deutschlands europäische Sendung«¹²³³ auf seine Fahnen schrieb, das er selbst jedoch kurz zuvor noch weniger ausgreifend als »Deutschlands geistige Mission«¹²³⁴ skizziert hatte. Auf diese Mission sei jeder Deutsche eigentlich allein geschickt:

»Es leuchten wohl aus jedem deutschen Bücherschrank die Goldnamen »Schiller« und »Goethe«: aber ist das Geistesgold, das sich hinter diesem Titelgold birgt, unser innerstes Lebens Eigentum? Sind wir im Geiste jener gesammelten und ernsten Männer in diesen hundert Jahren gewachsen – oder drohen materiellere Aufgaben und Notwendigkeiten uns jenes große

Ziel zu verdunkeln? Wir betrachten demnach in den folgenden Ausführungen den deutschen Klassizismus nicht von außen [...]. Vielmehr heißt ›nach Weimar wandern‹ in unserem Sinne [...]: mit kühnem Entschluß über das zerstreuende Wechselnde des literarischen und politischen Treibens vordringen in einen stillen Bezirk bleibender Schönheit und Wahrheit [...]. Demnach liegt in unserer Betrachtungsweise bei aller historischen Sachlichkeit zugleich eine Ermunterung an die Lebendigen. Es fange jeder bei sich selber an! Es forme jeder sich selber und sein Leben zu einem klassischen Kunstwerk.«¹²³⁵

Die an dieser Stelle von Lienhard formulierte Arbeit an sich selbst galt also als notwendige und unerlässliche Voraussetzung der individuellen wie der gesamtnationalen »Sendung«. Ein Kritiker unserer Tage hat dieses Ansinnen zwar als »nationale Sendung der Dilettanten« charakterisiert,¹²³⁶ doch sollte man die Ernsthaftigkeit solcher Bestrebungen nicht unterschätzen. Dieser Wille zur »Sendung« war seinem Selbstverständnis nach strikt unpolitisch, aber dennoch vom Zeitgeist affiziert, markierte vor allem Distanz zur herrschenden wilhelminischen bzw. weimar-republikanischen Kultur und Politik. Diese individuelle Distanzierungsleistung konnte sich wiederum auf einen Topos der zeitgenössischen Klassiker-Betrachtung gründen, nach dem gerade der Künstler seine nationale Aufgabe umso besser erledigen könne, je weniger er sich in die politischen Zeitinteressen hineinziehen lasse. Bereits im Jahre 1872 hatte David Friedrich Strauß dies Credo im Blick auf die Klassiker formuliert:

»Ihr Beruf war es, unbeirrt durch den unaufhaltsamen politischen Ruin um sie her, eine feste Burg des Geistes zu bauen.«¹²³⁷

Zwar zielte eine derartige Diagnose ursprünglich auf die vergangene Jahrhundertwende 1800, die napoleonische Herrschaft und das Trauma von Jena und Auerstedt 1806, doch ließ sich dies Geschichtsbild in kulturkritischem Sinne auch auf das Fin de siècle 1900 beziehen, von dem manche ohnehin glaubten, es sei durch einen neuerlichen Abwehrkampf gegen die französische Fremdherrschaft und Dominanz – nunmehr im Kulturellen – bestimmt. Ein weiterer Statthalter des nationalen Erbes in Weimar, der Jurist Johannes Lehmann-Hohenberg, prägte im Jahre 1905 dafür die Formel »Wiederum Jena!«¹²³⁸

Im Jahre 1918 nun, angesichts einer erneuten Niederlage gegen Frankreich und die Kräfte des »Westens«, leidend unter dem so genannten »Schmachfrieden« und politisch traumatisiert durch die Novemberrevolution, beschwor Lienhard erneut die »Kernkraft« der »Kulturstätten« Weimar und Wartburg:

»Woher kommt uns Hilfe? Nicht von rechts noch von links – nur von innen und von oben. [...] Im Herzen Deutschlands blühen die Ideale von Weimar und der Wartburg. [...] Solche Kulturstätten sind immer Mittel zur Selbstbesinnung. [...] Vom schöpferischen Gemüt aus das Leben erneuern; nicht von unten aus der Masse, noch von oben aus der Kaste, nicht von rechts noch von links, sondern parteilos von innen heraus umgestalten, wo die Kernzelle glüht, wo der Gral aufleuchtet, wo das Rosenkreuz aufblüht: das ist es, worauf es ankommt«¹²³⁹

Im Sinne dieser Distanz »wahrer Dichter« und »echter Deutscher« zur konkreten Zeitgeschichte konnten konservative Intellektuelle in den Wirren der ersten Nachkriegszeit umso überzeugender die eigene, vorgeblich unpolitische Mission proklamieren, je chaotischer und bedrohlicher die politischen Umstände der Zeit in Wirklichkeit waren. Nicht nur das konkret Gesellschaftliche, vor allem die ungeliebte Republik, sondern auch das reale Weimar gerieten dabei – und sei es unabsichtlich – aus dem Blick. Die dichterische Lokalgröße Leonhard Schrickel beispielsweise brachte eine derartige intellektuelle Wahrnehmungstrübung in seinem Weimar-Führer von 1926, »Weimar – eine Wallfahrt in die Heimat aller Deutschen«, in kaum zu überbietender Deutlichkeit zum Ausdruck:

»Das Weimar-Buch möchte ein Führer sein; aber kein Führer durch Weimar, sondern in Weimar hinein. Es will keine Beschreibung geben, sondern Leben erleben lassen. Nicht die Gebäude und Grüfte, Wege und Winkel, die in Weimar merkwürdig sind, will es von außen nachzeichnen, sondern die Seele jener Häuser und Pfade will es aus dem im Laufe der Jahre darüber gehäuften Schutt und Kleinkram herausschürfen und dem Leser verspüren lassen, vertraut machen. [...] – es will seine Leser [...] von den Sehenswürdigkeiten fortziehen, daß sie das hinter den Gegenständen stehende, ewig unvergängliche, ewig gestaltende Leben schauen [...] – das Ganze soll ganz und in sich eins [...] erstehen. Mit einem Wort: wir wollen nicht das durch Goethe, Schiller, Herder, Wieland und viele andere Große berühmt gewordene, durch Karl August und seine fürstlichen Anverwandten zu hoher Bedeutung erhobene Städtchen Weimar an der Ilm, geschweige denn gar die jetzige Hauptstadt des Freistaates Thüringen beschreiben und dem Fremden als besuchenswert darstellen, – wir wollen vielmehr jenes ›Weimar‹, das tor- und mauerlos als eine Geisterstadt, als eine Tempelstätte bewußter Schöpferkraft, d.i. willensmächtigen Kulturbewußtseins sich längst über die halbe Erde ausgedehnt hat und täglich, stündlich weiter wächst, in alle Herzen bauen. Nicht also an die Reisenden wenden wir uns, die einzeln und in Massen von Land zu Land, von Stadt zu Stadt, von Sehenswürdigkeit zu Sehenswürdigkeit jagen [...] – wir wenden uns an die Pilger, die nach innen leben, und die nicht sehen, sondern schauen wollen. Ihnen will das Weimar-Buch ein Führer sein, ein Vorbereiter auf den Gang nach ›Weimar‹, das da in Weimar geboren ward.«¹²⁴⁰

Hinter diesen blumigen Worten steckt erkennbar die grundsätzliche Distanz der Bürger des »wahren Weimar« gegenüber der Weimarer Republik, deren Existenz sich auch das neue Reichsland Thüringen verdankte. Weimar, die ehrwürdige Residenz- und Musenstadt, war nach 1918 in den Augen monarchisch gesonnener Militärs und vaterländisch gestimmter Bürger gleich mehrfach entweiht worden: Nicht nur die Nationalversammlung hatte hier getagt, sondern im »Deutschen Nationaltheater« waren auch die neue Verfassung und der »Schmachfrieden« von Versailles parlamentarisch beraten und akzeptiert worden. Zudem hatten die legitimen Nachfolger des kulturmodernistischen Aufbruchs der Jahrhundertwende ausgerechnet in Weimar Fuß gefasst – in Gestalt des »Staatlichen Bauhauses« unter Walter Gropius. Dies erinnerte manch konservativen Bürger unangenehm an das Experiment des »Neuen Weimar« unter Harry Graf Kessler und Henry van de Velde,¹²⁴¹ dem man vor dem Ersten Weltkrieg noch erfolgreich getrotzt hatte. Gegenüber diesen neuen Zumutungen der Gegenwart schien also allein die Rückbesinnung auf die angeblich unbeschädigten Potenzen des angestammten kulturellen Erbes Rettung zu verheißen.

»Das Pfund, mit dem es [das neue Weimar nach 1918 – JHU] zu wuchern gedenkt, ist das Licht des Nachruhms aus der Erbschaft des Carl Augusteischen Zeitalters. [...] Wer den Namen [Weimars – JHU] heute auf seine Fahne schreibt, der will nicht Vergangenes künstlich beleben; er bekennt einen Glauben an das innerliche Deutschland, er hütet eine Hoffnung für die Seele der arm gewordenen Heimat.«¹²⁴²

Die antirepublikanische Haltung der »Stillen im Lande« wird deutlich nicht allein im publizistischen Wirken der bereits erwähnten Weimarer Autoren noch ausschließlich im Bereich eher abgelegener Blätter völkischer Provenienz. Einzelne Stichproben in Veröffentlichungen und Chroniken Weimarer Schulen etwa können zeigen, wie typisch die kulturell-politische Distanz zur ungeliebten Republik bei der Mehrheit der örtlichen Bildungsbürger gewesen ist. Weitere Forschungen dürften die Rolle bestimmter Multiplikatoren (Pfarrer, Lehrer, Erwachsenenbildner, Publizisten) noch genauer beleuchten.¹²⁴³ Das Spektrum der politischen Optionen wie der ästhetisch-kulturellen Vorlieben ist in jedem Fall recht weit gespannt.

Verkörpert etwa Friedrich Lienhard, dem wir im folgenden immer wieder begegnen werden, eine eher beschaulich-romantisierende, jedoch keinesfalls wirkungslose Spielart bildungsbürgerlicher Distanz zur Gegenwart, so steht Adolf Bartels mit seinem Freundes- und Schülerkreis für die völkisch-aktivistischere Form der Kulturkritik. Seit den 1890er Jahren nämlich war der Dithmarscher Hebbel-Apologet Mitglied im »Alldeutschen Verband« und im noch radikaleren »Deutschbund«, der in Gotha und Weimar bedeutendere Ortsgruppen unterhielt. Gemeinsam mit anderen Völkischen vor Ort, so dem Verwaltungsbeamten Max Robert Gerstenhauer, dem Oberweimarer Pfarrer Ernst Alberti, den Verlegern Hermann Kellermann (Alexander-Duncker-Verlag) und Fritz Fink knüpfte Bartels an einem Netzwerk völkischer Aktivitäten, Organisationen und Personen, die in Thüringen einen regionalen Schwerpunkt ausbilden konnten.¹²⁴⁴ Bartels' Privathaus, sein Redaktionsteam der Zeitschrift »Deutsches Schrifttum« sowie ab 1922 die »Deutsche Heimatschule« in Bad Berka unter Theodor Scheffer¹²⁴⁵ wurden zu Keimzellen eines immer dichter gewebten völkischen Beziehungsnetzes, aus dem sich dann ab Mitte der 20er Jahre eine genuin nationalsozialistische politische Kultur emanzipierte. Hans Severus Ziegler etwa, Germanist wie Bartels und dessen geistiger Ziehsohn, begann in der Zeitschrift »Deutsches Schrifttum« seine Journalistenlaufbahn, traf im »Weimarer Kunstverein« den ehemaligen Intendanten des Hoftheaters Carl Norris von Schirach und über ihn wiederum dessen Sohn Baldur. Dieser, der spätere Reichsjugendführer, war früh schon Mitglied der »Knappenschaften«, der Jugendorganisation von Arthur Mahrauns »Jungdeutschen Orden« und veröffentlichte im »Deutsches Schrifttum« erste Gedichte, ebenso wie später in Zieglers eigenem Blatt »Der Völkische« (gegründet 1924). Diese Zeitschrift wurde ab 1924/25 als »Der Nationalsozialist« bald zum führenden NS-Kampfbblatt im so genannten »Trutzgau« Thüringen.

III.3 »Geheimes Deutschland« zwischen Weltkrieg und Raubkrieg

Auf welche Weise sich völkische Kulturkritik, nationalistischer Antirepublikanismus, deutsche Wiedergeburtphantasien und die Arbeit am »klassischen Erbe« Weimars verschränken konnten, zeigt beispielhaft das so genannte »Deutsche Kulturbekenntnis« vom August 1924.¹²⁴⁶ Dies von den Initiatoren als unpolitisch eingestufte und als Kulturveranstaltung angemeldete Massenversammlung war Höhepunkt und Abschluss des »Ersten Reichsparteitags der NS-Freiheitsbewegung«,¹²⁴⁷ gemeinsamer Aufmarsch der völkischen und »vaterländischen« Verbände, antirepublikanische Manifestation und Feier des Weltkriegserlebnisses – der August 1914 lag exakt 10 Jahre zurück – in einem.

Diese Generalprobe des Schulterchlusses sämtlicher Republikgegner gelang im Sinn der Veranstalter also hervorragend und war sowohl ein Ausdruck für den politischen Klimawechsels Mitte der Zwanziger Jahre in Thüringen¹²⁴⁸ als auch dessen weitere Bekräftigung. Wie es funktionieren könnte, die Definitions- und Deutungsmacht im kulturellen Sektor so weit auszubauen, um dann auch im politischen Feld hegemonial zu werden, hat die rechtsstehende politische Kultur in Thüringen und speziell in der Stadt Weimar in den folgenden Jahren erfolgreich geprobt. Die Schwäche der Republik hatte eine Ursache darin, dass die bürgerliche Mehrheit – wenn nicht gar auf Seiten der Republikgegner – abwartend blieb und den größeren Feind auf der Linken witterte. Der »Extremismus der Mitte«¹²⁴⁹ ebenso wie die weitverbreitete a-politische Haltung des Bürgertums aber schlug zugunsten des rechten antidemokratischen Potentials der Weimarer Gesellschaft aus.

III.3.1 Die »Stillen im Lande«

Im Jahre 1928 erschien im Hausverlag von Friedrich Lienhard, dem Stuttgarter Unternehmen Greiner & Pfeiffer, ein Spätwerk dieses Gesinnungsweimarers mit dem Titel »Die Stillen im Lande – sind auch die Starken«.¹²⁵⁰ Angesichts der damals aktuellen kulturell-politischen Lage in Thüringen und speziell in Weimar selbst wird man diesem Titel einen gewissen Realitätsgehalt kaum aberkennen können. Allerdings hatten sich diese vorgeblich »Stillen«, von deren vereinzelter, der Masse enthobener Existenz auch größere Geister als Lienhard, etwa Hugo von Hofmannsthal, gerne sprachen,¹²⁵¹ seit der Reichsgründungsära bereits recht laut und vernehmlich zu Wort gemeldet als Stimme – so wiederum Lienhard – des »ewigen« Deutschland.¹²⁵² Ob aber nun »ewig«, »still«, oder »geheim« – immer ging es um ein

imaginäres, ein anderes »Deutschland«, das sich im Widerspruch zum »manifesten« Deutschland,¹²⁵³ zur realen Nationalgesellschaft, vor allem aber im Widerspruch zur modernen Kultur allgemein artikulierte und damit formierte.

Die Behauptung, zum »geheimen Deutschland« zu gehören, sollte sicherlich auch den eigenen Misserfolg am literarischen Markt kompensatorisch zum Ausweis eigentlicher Größe umdeuten. Der selbsternannte Geistesaristokrat Hans Blüher¹²⁵⁴ etwa verkündete apodiktisch:

»das geistige Leben ist meistens ungedruckt, es spielt sich überwiegend von Lippe zu Lippe ab und fürchtet sich sogar nicht selten vor dem verhängnisvollen Sprunge ins Schrifttum.«¹²⁵⁵

Man kann derartige, in der Regel schriftlich geäußerte Bemerkungen, belächeln oder als Hinweis darauf verstehen, welch hohen Stellenwert die mündliche Kommunikation in intellektuellen Netzwerken tatsächlich gehabt hatte. Gedruckte Texte und deren Auflagenziffern allein besitzen für die reale Wirkung mancher Autoren und Publizisten keine ausschließliche Aussagekraft; daher gilt es, Erlebnisgemeinschaften und Formen der Geselligkeitskultur genauer in den Blick zu nehmen.

Wie immer aber sich die »Geistigen« organisierten, sie engagierten sich allesamt dafür, der auch von Friedrich Nietzsche befürchteten »Exstirpation des deutschen Geistes zu Gunsten des deutschen Reiches«¹²⁵⁶ etwas entgegen zu setzen. Das von Friedrich Lienhard bereits zu Kaisers Zeiten konzipierte Programm einer »Reichsbeseelung«¹²⁵⁷ ließ sich von ihm nach 1918 ohne wesentliche Abstriche fortschreiben als »Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kulturaufgabe der Zeit.«¹²⁵⁸ So appellierte Lienhard 1921 an die zu den »Nationalfestspielen« versammelten Jugendlichen:

»Vom schöpferischen Gemüt aus das Leben erneuern; nicht von unten aus der Masse, noch von oben aus einer Kaste, nicht von rechts noch von links, sondern *parteilos von innen heraus* umgestalten, wo die Kernzelle glüht, wo der Gral leuchtet, [...] das ist es, worauf es ankommt.«¹²⁵⁹

Dass sich ein im Rekurs auf Goethe und Schiller verbal beschworenes Weltbürgertum, eine individuell manchmal durchaus aufrichtige humanistische Haltung, geistesaristokratische Denkmuster sowie ein allgemeineres kulturelles Unbehagen an der Moderne verschränken konnten zu antidemokratischen Haltungen, ist ein in den vergangenen Jahren intensiver erforschtes Problem der Weimarer Kulturgeschichte seit der Jahrhundertwende.¹²⁶⁰ Dass sich die politische Ablehnung bestimmter gesellschaftlicher Entwürfe, besonders die Ablehnung gerade der Republik von Weimar, im Falle des Bildungsbürgertums weit öfter, vor allem viel deutlicher und wortreicher im kulturellen Feld artikulierte als im politischen, könnte man am bereits zitierten Text »Das Erbe«¹²⁶¹ zeigen.

Der Streit um dieses »Erbe« wurde im gebildeten Bürgertum der Stadt unmittelbar nach Kriegsniederlage und Revolution erbittert geführt und er manifestierte sich nicht zuletzt in

den Diskussionen um die inhaltliche Ausrichtung des Bühnenprogramms am Weimarer »Deutschen Nationaltheater« (DNT) sowie um die kulturelle Funktion dieses Theaters für ganz Deutschland. Selbst solche liberalen, der Avantgarde und der neuen Republik gegenüber aufgeschlossenen Intellektuellen wie der erste Intendant des DNT, der dem George-Kreis nahestehende Schriftsteller und Dramaturg Ernst Hardt, beschworen in religiös-ekstatischer Sprache den angeblichen kulturellen Niedergang ihrer Epoche und folglich als eigene »Kulturmission« die notwendige »deutsche Erneuerung.«¹²⁶² Der spätere »Reichskunstwart« Edwin Redslob¹²⁶³ räsionierte über die Beziehung von »Bühne und bildender Kunst in Weimar«;¹²⁶⁴ der vom Naturalisten zum Neo-Mystiker gewandelte Johannes Schlaf skizzierte »Die Zukunft von Bühne und Drama«¹²⁶⁵ und der Autor Franz Herwig umriss die »Aufgaben des Nationaltheaters«.¹²⁶⁶ Einig waren sich diese mit anderen, politisch allerdings deutlich weiter rechts stehenden Autoren in der schonungslosen Kritik am Wilhelminismus als »Mischkultur«,¹²⁶⁷ als einer dem deutschen Wesen unangemessene obrigkeitsstaatliche Form übertechnisierter Zivilisation, mithin als überlebter Epoche, die im Weltkrieg ihr verdientes Ende gefunden habe.¹²⁶⁸ Erwartet wurde als Ergebnis der ersehnten kulturellen Wiedergeburt eine rundum erneuerte integrale deutsche Kultur, die die atomisierten Individuen sowie die miteinander zerstrittenen Klassen und Schichten der modernen deutschen Gesellschaft zur einheitlichen und innerlich befriedeten Gemeinschaft des Volkes, respektive zur »Volksgemeinschaft«, zusammenschließen sollte, deren idealisiertes Bild einige im Mythos des Augusterlebnisses von 1914 evozierten.¹²⁶⁹

Der expressionistische Autor Hanns Johst schließlich proklamierte im Jahre 1921:

»Wirklich nationale Kunst ist weder Richtung noch Tendenz, weder Partei noch Klasse oder Kaste; nationale Kunst ist die Notwendigkeit, in der sich das Schicksal eines berufenen deutschen Menschen innerhalb seiner Zeit und seines Volkes, seiner Bindung an Blut und Bildung erfüllt.«¹²⁷⁰

– nicht ohne an gleicher Stelle zu betonen, dass die »Führer« der Moderne »unserer blonden Art fremd« seien. Damit waren völkisch-rassistische Diskurse auch in Weimars Theaterzeitung endgültig angekommen.

Die folgenden Betrachtungen möchten einzelne ideen- und geistesgeschichtliche Überlegungen mit konkreten Informationen über einige Weimarer Protagonisten des »geheimen Deutschland« verbinden. Trotz aller noch zu leistender Detailarbeit sind die Konturen der kulturellen Opposition gegen Avantgarde, Moderne und Republik vor Ort schon jetzt hinreichend deutlich. Allerdings saßen die Anwälte des »ewigen Deutschland« nicht nur in Weimar selbst, sondern von Beginn des Jahrhunderts an entwickelte sich eine enge Arbeits-

gemeinschaft zwischen lokalen und auswärtigen Kräften. Besonderes Augenmerk wäre bei der Analyse kulturoppositioneller Netzwerke einzelnen Zeitschriftenprojekten zu schenken. Die gemeinsame Mitarbeit zahlreicher Schriftsteller und Publizisten an bestimmten Organen der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen, etwa dem »Volkserzieher«, den »Blättern für deutsche Erziehung«, der »Deutschen Zeitschrift«,¹²⁷¹ aber auch bedeutend einflussreicheren Medien wie »Bühne und Welt«,¹²⁷² dem »Kunstwart« oder dem »Türmer«¹²⁷³ sorgte für die Berührung bestimmter Ideen- und Personenkreise, die allesamt an der Nationalisierung deutschen Kulturerbes arbeiteten und dabei ihr besonderes Augenmerk auf Weimar und Thüringen richteten. In dieser Region selbst engagierten sich in ähnlicher Weise besonders die »Wartburgstimmen«,¹²⁷⁴ nicht zu vergessen spätere Blätter wie Gustav Schröers »Pflugschar«¹²⁷⁵, der »Hochwart«¹²⁷⁶ aus Eisenach, Kirchenzeitungen wie »Glaube und Heimat«¹²⁷⁷ und die Heimatzeitschrift »Das Thüringer Fähnlein«. Den informellen Zusammenhalt bildungsbürgerlicher Oppositionskreise stärkte über das gemeinsame publizistische Engagement hinaus die Mitgliedschaft in bestimmten Gruppierungen, Zirkeln und Bündeln der Gebildetenreform-Bewegung.

Dafür sei an dieser Stelle ein letztes, weniger bekanntes Weimarer Beispiel genannt: Der seit 1904 in Weimar ansässige Johannes Lehmann-Hohenberg,¹²⁷⁸ eigentlich Geologe, jedoch seit 1901 gerade in völkischen Kreisen bekannter als Initiator des »Deutschen Rechtsbundes«,¹²⁷⁹ rief in seiner Hauspostille »Der Rechtshort. Unabhängige Zeitschrift zur Einleitung einer Reformation durch Germanisierung des Rechts«¹²⁸⁰ zur Gründung von »Kulturbünden« auf, die er – selbstverständlich unter seiner Leitung – zu einer Bewegung organisieren wollte, deren Zentrum »am besten mitten im Herzen des Deutschen Reiches« liegen solle. »So möge von **Weimar-Jena-Leipzig** die Bewegung ihren Ausgang nehmen.«¹²⁸¹ Konkret dachte Hohenberg an eine Arbeitsgemeinschaft mit der radikalvölkischen »Hammer-Bewegung« um den Leipziger Verleger Theodor Fritsch,¹²⁸² den Berliner »Freunden« der »Blätter für deutsche Erziehung« und dem – mehrheitlich allerdings am anderen Ende des politischen Spektrums angesiedelten – Deutschen Monistenbund.¹²⁸³ Eine kontinuierliche und organisatorisch gefestigte Zusammenarbeit dieser Organisationen kam zwar damals nicht zustande, doch trifft man in anderen kulturellen Zusammenhängen in den folgenden Jahren immer wieder auf Persönlichkeiten, deren erster Kontakt sich den damaligen Vereinigungsbestrebungen verdanken dürfte.

III.3.2 Deutsche Auferstehung oder: »Ostern in Weimar«

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit ist ein Projekt Weimarer Theaterwochen mit dem Titel »Ostern in Weimar« schon mehrfach erwähnt worden – an dieser Stelle soll nun ein genauerer Blick auf diese Inszenierung geworfen werden, zumal uns das Netzwerk hierbei beteiligter Personen besonders interessiert.

Im Mai 1925 bereisten etwa 60 bis 70 Pressevertreter, Redakteure und Journalisten auf Einladung des Thüringer Verkehrsverbandes das »grüne Herz« Deutschlands.¹²⁸⁴ Die Fahrt begann in Erfurt (das staatlich damals nicht zu Thüringen, sondern nach wie vor zu Preußen gehörte), streifte dann die wichtigsten thüringischen Städte und touristischen Sehenswürdigkeiten und fand ihren Höhepunkt in Weimar mit einem Empfang durch die Landesregierung und der Besichtigung der wichtigsten Kulturstätten – im Naumburger Dom bzw. im dortigen Ratskeller klang die Reise aus. Die Journalistengruppe absolvierte also ein Programm, das sich kaum von der »mitteldeutschen« Grand tour heutiger Touristenströme unterscheidet – nur die ideologische Begleitmusik klang damals ziemlich anders.

In Weimars Hotel »Fürstenhof« ergriff der amtierende Staatsminister Richard Leutheußer das Wort und

»führte dabei aus, daß wir alle gut deutsch gesinnt sind, ob wir nun auch im Innern oder außerhalb der gegenwärtigen Grenzen Deutschlands für unser deutsches Vaterland arbeiten«
¹²⁸⁵

Direkt an die Presseleute gewandt, äußerte der Staatsminister die Hoffnung,

»daß es allen ein Ansporn sein möge, mitzuarbeiten an dem einen großen Ziel, das also heißt: Das deutsche Vaterland soll in allen seinen Teilen gesunden«.

Leutheußers eigene Mitarbeit an diesem Genesungswerk beschränkte sich übrigens nicht nur auf seine Position in der Landesregierung. Etwa ein Jahr nach dieser Rede zählte er zur neugegründeten »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs«. Von 1931 bis 1945 präsierte er der »Stiftung Nietzsche-Archiv« und gehörte darüber hinaus in den Zwanziger und Dreißiger Jahren zum engeren Freundeskreis der Elisabeth Förster-Nietzsche.¹²⁸⁶ Gemeinsam mit ihr und dem Philosophen Carl August Emge¹²⁸⁷ aus Jena unterzeichnete er später das hymnische Glückwunschtelegramm zu Mussolinis 50. Geburtstag:

»Dem herrlichsten Jünger Zarathustras, den sich Nietzsche träumte, dem genialen Wiedererwecker aristokratischer Werte in Nietzsches Geiste, sendet das Nietzsche-Archiv in tiefster Verehrung und Bewunderung die wärmsten Glückwünsche«¹²⁸⁸

Doch schon eher als 1933 dürfte der Staatsminister mit der politischen Rechten sympathisiert haben, denn in seine Amtszeit fällt 1924 die Wiedezulassung der NSDAP und die still-

schweigende Duldung der »Deutschvölkischen Freiheitspartei«, die Thüringen zu einem Mekka rechtsradikaler Aktivisten machte.

Nach Leutheußer sprach auf dem erwähnten Arbeitessen im »Fürstenhof« Dr. Walter Felix Mueller¹²⁸⁹ der amtierende Weimarer Oberbürgermeister:

»[Er] erinnerte dabei an die Berufung der beiden Geistesheroen Goethe und Schiller, die diese Stadt noch heute lebendig erhalten [...] und lenkte die Aufmerksamkeit zurück auf das ›Ostern in Weimar‹, das alljährlich neu erstehen soll. [Der Redner unterstrich außerdem] den Grundgedanken, den der hier lebende Dichter Prof. Lienhard zum Ausdruck gebracht hat, nämlich, alles zu vereinen, was sich zu dem Geist von Weimar rechnet.«

Es folgten weitere Reden und Trinksprüche und zuletzt ergriff Kommerzienrat Arno Krehan als Ehrenvorsitzender des Thüringer Verkehrsvereins das Wort

»betonte noch einmal die Schönheiten Weimars und erwähnte besonders die ›Kleinstadt Weimar‹, um aber dennoch zu unterstreichen, daß gerade die Landeshauptstadt Thüringens groß und erhaben wie Bethlehem in Juda dastehe.«

Ein gebildeter Goethe-Kenner dürfte hier einige Verse des Olympiers aus dem Gedicht »Auf Miedings Tod« assoziieren: »O Weimar, dir fiel ein besonder Los! / Wie Bethlehem in Juda, klein und groß.«¹²⁹⁰ Ebenso deutlich ist jedoch, dass Krehan mit diesem Zitat die Reise der Gäste und das vorher Gesagte einschrieb in die bekannten Diskurse deutsch-kultureller Wiedergeburt.¹²⁹¹

Krehan war nun sicherlich ein besonders rühriger Weimarer Bürger,¹²⁹² sein Bemühen ist aber durchaus typisch für das kulturpolitische Engagement anderer Honoratioren der Stadt, bei dem sich oftmals eigene kulturelle Vorlieben, das lokalpatriotische Eintreten für Vaterstadt und Heimatland sowie übergreifende »vaterländische« Optionen mit persönlichen Geschäfts- und Dienstinteressen berührt bzw. kongenial ergänzt haben. Eigentlich war Krehan von Haus aus gelernter Buchbinder, faktisch jedoch praktizierender Weingroßhändler und über Jahrzehnte eine prominente Persönlichkeit der Weimarer Honoratiorenkultur. Schon zum Jahrhundertbeginn hatte er sich für die Errichtung des Bismarck-Turmes auf dem Ettersberg eingesetzt.¹²⁹³ In dem zu dessen Erhalt und Pflege gegründeten »Bismarck-Verein«¹²⁹⁴ bekleidete er unter dem 2. Vorsitzenden Eduard Scheidemantel¹²⁹⁵ das Amt des Schatzmeisters. Schließlich fehlte Krehan ebenfalls nicht bei der Gründung des »Deutschen Schillerbundes« im Jahre 1906, der sich die Installierung der sogenannten »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« zu eigen gemacht hat und dessen Finanzen Krehan jahrelang betreute.¹²⁹⁶ Als Erster Vorsitzender der »Stahlarmbrust-Schützengesellschaft« sorgte Krehan außerdem maßgeblich für den Umbau des neuen Gesellschaftshauses in der Schützengasse, der sogenannten »Armbrust« – über Jahrzehnte der größte Versammlungsort Weimars. Schließlich hatte er sich seit 1920 für die Umgestaltung der alten Friedhofskapelle zur Gedächtnishalle für Weltkriegsgefallene engagiert, die 1921 festlich eingeweiht worden war.¹²⁹⁷ Die beiden

Männergesangsvereine »Arion« und »Liedertafel« fusionierten auf Anregung Krehans zum Weimarer Männergesangsverein.

Die Rede von Oberbürgermeister Muellers hatte explizit, Krehans Worte jedoch hatten implizit auf ein »Ostern in Weimar« angespielt. Hinter dieser Bezeichnung verbarg sich eine für die ortstypische Kombination von Geschäftssinn, Kulturgefühl und vaterländischem Denken einschlägige Veranstaltung. In Kooperation zwischen der Stadt und dem »Deutschen Nationaltheater« wurde die so genannte »Weimar-Woche«, die Touristen wie Weimarer Bürger »in den Ideenkreis und in den Geist Weimars einführen« sollte,¹²⁹⁸ erstmals im Jahre 1925 durchgeführt. Im »Deutschen Nationaltheater« fanden aus diesem Anlass zwischen dem 12. und 15. April 1925 besondere Vorstellungen statt. Den Auftakt bildete Goethes »Faust« in beiden Teilen, die leichtere Muse folgte mit Richard Strauß' »Der Rosenkavalier«, ein Festkonzert aus Franz Liszts »Tasso«, Richard Strauß' »Also sprach Zarathustra« und Max Regers »Variationen und Fuge über ein Thema von Joh. Ad. Hiller« beschlossen diese ersten »Osterfestspiele«¹²⁹⁹ im »Deutschen Nationaltheater«. Zum Auftakt dieser »Weimar-Woche« hatte die Stadt in der »Armbrust« kurze Einführungsvorträge zu den »Weimarer Kulturstätten« vorgesehen, die Werner Deetjen (Direktor der Landesbibliothek, Vorsitzender der Shakespeare-Gesellschaft), Hans Wahl (Direktor des Goethe-Nationalmuseums, Vizepräsident der Goethe-Gesellschaft),¹³⁰⁰ Eduard Scheidemantel (Kustos des Schillerhaus, Vorsitzender des »Deutschen Schillerbundes«) und Max Hecker (Mitarbeiter und kommissarischer Leiter des Goethe- und Schiller-Archivs, Vorstandsmitglied der Goethe-Gesellschaft) bestritten. Einzelne Vorträge und Theateraufführungen wurden ergänzt durch drei so genannte »Morgenfeiern« in der »Armbrust« bzw. Herderkirche,¹³⁰¹ einer Jahresausstellung von Professoren der »Hochschule für bildende Kunst« (Richard Engelmann, Hugo Gugg, Walter Klemm, Felix Meseck, Alexander Olbricht) sowie einer Monatsausstellung Weimarer Künstler im Donndorf-Museum.

Im folgenden Jahr sprachen Wahl über »Tiefurt«, Deetjen über »Wieland in Weimar« und Heinrich Lilienfein über »Schiller und die deutsche Gegenwart«. Eine »Beethoven-Gedächtnisfeier« eröffnete 1927 den Reigen der Festveranstaltungen, von dem man – wie schon in den Vorjahren – einen »Zustrom von Weimar-Pilgern aus allen Teilen Deutschlands und des Auslandes« erwartete und denen man auf künstlerischem Wege eine »nachhaltige Weihestimmung zu bereiten« trachtete.¹³⁰² Als sich im Jahre 1928 der 400. Todestag Dürers, der 150. Geburtstags Kleist und das Datum der »Weimar-Woche« eng berührten, versuchte das Programm dieser Koinzidenz Rechnung zu tragen. J. G. Mraczeks Oper »Madonna am

Wiesenzaun« wurde unter der Leitung von Ernst Praetorius (Musik) und Franz Ulbrich (Spiel) mit dem Ensemble des DNT extra eingeübt, der Kunstprofessor Richard Kautzsch hielt am Ostermontag den Festvortrag über »Albrecht Dürer und der Charakter deutscher Kunst«. Das Protokoll einer Vorbereitungssitzung verrät, dass es Oberbürgermeister Mueller und Generalintendant Franz Ulbrich auch darum zu tun war, eine »Gesellschaft der Freunde des Deutschen Nationaltheaters« ins Leben zu rufen, um die chronischen finanziellen Engpässe des Hauses zu überwinden. Zu diesem Zeitpunkt jedoch schien der Mehrheit des »Osterausschusses« dieser Plan nicht umsetzbar zu sein.¹³⁰³

Schaut man in die Programmhefte des »Deutschen Nationaltheaters« bzw. der »Weimar-Wochen« 1927 und 1928, so fällt auf, dass zum beschworenen »Geiste von Weimar« auch der von Bayreuth gehörte. Neben diversen »Faust-Inszenierungen« kamen Werke Richard Wagners, vor allem der »Parsifal«, zur Aufführung¹³⁰⁴, dessen Protagonist neben »Faust« und »Zarathustra«¹³⁰⁵ seit der Jahrhundertwende zum Ensemble der kulturellen Erlöserfiguren in Deutschland gehörte. Bayreuth und Weimar, diese in der Provinz gelegenen Sehnsuchtsorte volksgemeinschaftlicher Regenerationswünsche, waren sei Beginn des Jahrhunderts in zahllosen Artikeln eng aufeinander bezogen worden. Beider Kleinstädte Geist – oder wie Kritiker meinten beider Städte Kleingeist – sollte das wirksame Antidot gegen die vorgebliche Dominanz großstädtisch-berlinischer Kultur bilden, die man für nahezu alle Übel der Moderne verantwortlich machte. Das Haupt des »Bayreuther Kreises«,¹³⁰⁶ Hans von Wolzogen, hatte bereits 1917 anlässlich des 50. Geburtstags von Friedrich Lienhard diese modernitätskritische Allianz unter dem Titel »Bayreuth und Weimar« beschworen,¹³⁰⁷ nicht ohne damals diese geistige Städtepartnerschaft (um die »Wartburg« erweitert) in den Dienst seiner neu-idealistisch angehauchten Kriegspropaganda zu stellen. Nach Niederlage und Revolution schien einigen Wagnerianern die »Erziehung zu Bayreuth« ein besonders taugliches Mittel der »Regeneration« unseres Volkes«. Der Wagner- und Wolzogen-Adept Otto Daube warb dafür Mitte der Zwanziger Jahre in den »Bayreuther Blättern« und initiierte die Gründung eines »Bayreuther Bundes der deutschen Jugend« als »Pflegestätte deutschen Kulturgeistes.«¹³⁰⁸ Die von diesem Bund, der Bayreuther Festspielverwaltung und der Intendanz des DNT in Weimar veranstalteten »Deutschen Festspiele«¹³⁰⁹ brachten im Jahre 1926 Werke Siegfried Wagners und Friedrich Lienhards gemeinsam zur Aufführung. Der offizielle Festspielführer enthält neben wortreichen Würdigungen Siegfried Wagners, Friedrich Lienhards, Hans von Wolzogens und Franz Stassens¹³¹⁰ auch einen Aufsatz Prof. Dr. Reinhold Freiherr von Lichtenbergs aus Gotha, einem Exponenten des radikalvölkischen »Deutschbundes«.¹³¹¹ Dieser hatte schon früher die Idee »Deutscher Festspiele« gehabt, die an antike Traditionen

und die Bayreuther Festspielidee anknüpfen wollten. Daube selbst eröffnete das Festspielheft mit dem programmatischen Artikel »Weimar-Bayreuth«, der nicht nur bereits vorgestanzte kulturelle Deutungsmuster wiederholte, sondern auf parallele Initiativen wie die Kulturbewegung »Deutsche Kunst dem deutschen Volk« unter Lichtenbergs Führung oder die »Deutsche Nationalbühne« in Berlin hinwies.¹³¹²

III.3.3 Freundeskreise und Seilschaften

In den Planungsausschüssen kultureller Großereignisse in Weimar fand sich eine Reihe von Persönlichkeiten zusammen, die zwischen 1914 und 1949 nahezu immer in solchen Ausschüssen saßen: neben den jeweiligen Oberbürgermeistern, einzelnen Mitgliedern des städtischen Kulturausschusses und dem Direktor des Verkehrsvereins findet man hier zumeist Werner Deetjen,¹³¹³ Eduard Scheidemantel,¹³¹⁴ Heinrich Lilienfein¹³¹⁵, Hans Wahl¹³¹⁶ und Max Hecker.¹³¹⁷

Der kulturpolitisch hochaktive ehemalige Oberbürgermeister Martin Donndorf,¹³¹⁸ der damalige Intendant des DNT, Franz Ulbrich, Oberpfarrer Schmidt¹³¹⁹ von der Stadt- sprich »Herder«-Kirche und der bis zu seinem Umzug nach Eisenach 1928 augenscheinlich unvermeidliche Friedrich Lienhard etwa komplettierten den Festausschuss der »Weimar-Woche« von 1925. Betrachtet man die Sitzordnung des Festessens im Hotel »Erbprinz«,¹³²⁰ so fallen weiterhin die Namen Leutheußer und derjenige des Politikers und Juristen Arnold Paulssen auf. Letzterer war 1907 bis 1912 Innenminister des Großherzogtums Sachsen-Weimar-Eisenach gewesen und bekleidete von 1919 bis 1921 sowie erneut von 1927 bis 1929 das Amt eines Staatsministers im Land Thüringen. Ab 1923 fungierte er, persönlich berufen von seiner alten Freundin Elisabeth Förster-Nietzsche, als Vorsitzender der »Stiftung Nietzsche-Archiv«. Sein Einfluss jedoch wurde konterkariert durch die gleichzeitige Wahl von Oswald Spengler in den Stiftungsvorstand.¹³²¹ Im Jahre 1926 übernahm Paulssen den Vorsitz der neu gegründeten »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs«, den er im Oktober 1931 aus Gesundheitsgründen niederlegen musste. Bis zu diesem Zeitpunkt war der dem politischen Liberalismus zuneigende Paulssen eine Persönlichkeit, an der man kulturgeschichtlich in Weimar kaum vorbeikommen dürfte – die Jahre bis zu seinem Tode 1942 verbrachte er eher in Distanz zu den neuen Machthabern.

Lienhard, Wahl, Deetjen, Lilienfein, Hecker und Scheidemantel zählten nicht nur zum festen Stamm der Organisatoren, sondern schlugen sich jahrzehntelang jeweils gegenseitig zu

Festrednern und Rezipienten – kurzum – zu Kündern des »Geistes von Weimar« vor.¹³²² Die Kanzeln der Verkündigung waren dabei nicht nur die von den Genannten geleiteten Memorial- und Forschungsstätten bzw. die Versammlungsorte einzelner Dichtergesellschaften, sondern auch andere öffentliche Institutionen. Die Weimarer Volkshochschule etwa konnte über Jahre und Jahrzehnte vom Geist und der Bildung dieser Herren profitieren, die es verstanden, immer gleiche Topoi der Klassikerverehrung und des Geniekultes, jeweils neue Erkenntnisse der Klassik-Forschung sowie zeitgeistkonforme, gerade opportune Gedanken politischen Charakters zu kombinieren. Dabei verblieb man explizit immer im diskursiven Feld des Kulturellen und vermied direkte tagespolitische Stellungnahmen. Heinrich Lilienfein beispielsweise bot seinem Oberbürgermeister für die Osterwoche 1925 einen »Festvortrag« mit den Worten an:

»ich möchte über Schiller sprechen, etwa über ›Schiller und die deutsche Gegenwart‹, vielleicht auch enger ›Der junge Schiller und die deutsche Gegenwart‹ – natürlich, wie ich kaum zu betonen brauche, weitab von allen tagespolitischen Erörterungen.«¹³²³

Dennoch: auch in politischen Dingen traf er – und nicht nur er – immer den rechten Ton, zumindest in der Art, dass die bedeutendsten Hüter des Weimarer Erbes auch unter dem Druck ungeliebter politischer Verhältnisse niemals verstummen mussten. Lilienfein hielt zum 75. Jubiläum der »Deutschen Schillerstiftung« am 11. November 1934 im »Deutschen Nationaltheater« einen Festvortrag über »Schiller und die Deutsche Schillerstiftung«, in dem er traditionelle Gedanken des ortsüblichen Schiller-Kultes höchst zeitgemäß modifizierte. Er äußerte als Angehöriger eines »Geschlecht[s], das durch eine unerhörte Schule völkischer Schicksale ging« und das folglich »den Kampf und seine erziehende Wirkung hoch« achte, die Gewissheit,

»daß die Nation in ihren schöpferischen Köpfen, in unsrem Falle in ihren Dichtern, ein Gut besitzt, dessen Bedeutung und Wert für das Gedeihen des ganzen Volkstums keiner so klar erkannt und so leidenschaftlich bekannt hat wie unser Führer.«¹³²⁴

Die letzte Passage allerdings ist in dem Exemplar der gedruckten Rede, das sich heute in der Herzogin Anna-Amalia-Bibliothek befindet, unzureichend überklebt; ein deutlicher Hinweis auf die spätere Arbeit am kulturellen Gedächtnis der Stadt Weimar.

Noch im Angesicht des totalen Krieges haben die »Kulturweimarer« sich und ihr Erbe mobilisieren lassen im Rahmen der nationalsozialistischen Erwachsenenbildung. Der Leiter der seit 1930 »Deutsche Heimatschule« genannten Volkshochschule Weimars, Paul Hemmann, führte ab 1939 ein Vortrags- und Veranstaltungsprogramm mit dem Titel »Weimar, Stätte deutscher Kultur« durch, bei denen neben ausgewiesenen Nationalsozialisten auch Wahl, Scheidemantel, Lilienfein und Hecker einzelne Vorträge hielten. Hemmanns offizielle Berichte an das Thüringer Volksbildungsministerium zeigen,¹³²⁵ dass das Weimarer Publikum

angesichts des augenscheinlich werdenden Niedergangs des »Dritten Reiches« begann, sich wieder an »ewigen« statt nur an nationalsozialistischen Werten zu orientieren. Dass überdies der Genuss von Kunst und Kultur in Zeiten politischer Katastrophen Fluchträume eröffnet, trifft sicherlich nicht nur für die Jahre 1943 bis 1945 zu.

Die kulturellen »Schattenlinien«¹³²⁶ in der Provinz sollen an dieser Stelle jedoch nicht bis in »Dritte Reich« hinein verlängert werden, zumal diesen Dingen ein eigenes Kapitel gewidmet ist, stattdessen soll noch einmal an ihrem Ursprungsort aufgesucht werden, nämlich spätes Kaiserreich.

Dass die Kultur sterben oder zumindest gefährlich vergreisen könne, gehörte seit der Reichsgründungszeit zu den Topoi kulturkritischen Rasonierens – die Belegstellen wären Legion. Zwangsläufig ebenso häufig aber lesen wir dann von »deutscher Renaissance«,¹³²⁷ von »Wiedergeburt«,¹³²⁸ von »Gesundung«, »Regeneration«, »Jugendlichkeit« und »Verjüngung«. Derartige Chiffren kultureller Auferstehungshoffnungen ließen sich nahezu beliebig kombinieren mit mancherlei Bildungszitat und -zierrat aus dem Arsenal bürgerlicher Wissensbestände. Ernst Wachler sammelte 1903 unter dem Titel »Iduna«, einen »ansehnlichen Kreis zeitgenössischer Autoren als Träger des Gedankens nationaler Renaissance«. Mit dem Titel dieses »Weimarschen Taschenbuches« aber verwies er implizit und (explizit im Vorwort) direkt auf Johann Gottfried Herders Aufsatz »Iduna oder der Apfel der Verjüngung«, den dessen wilhelminischer Epigone als Votum für ein Welt und Wirklichkeit bejahendes »volkstümlich-nationales« Kunstprinzip verstand.

Bedeutend wirkungsvoller für den gerade in Thüringen besonders deutlichen kulturpolitischen Umbruch der Dreißiger Jahre als die bereits an anderer Stelle ausführlich dargestellten Aktivitäten Wachlers und seiner Freunde waren wohl die unaufhörlichen Anstrengungen von Adolf Bartels, aus dessen jungem Redakteursteam der Zeitschrift »Deutsches Schrifttum« spätere Nationalsozialisten wie Hans Severus Ziegler, Baldur von Schirach, Fritz Wächtler oder Rainer Schlösser stammten. Bartels war es auch, der schon vor dem Ersten Weltkrieg versucht hatte, die zerstrittene völkische Szene zu einigen. Am 5. Oktober 1913 organisierte er zusammen mit dem Berliner Schriftsteller Wilhelm Schäfer¹³²⁹ und dem »Bundesgroßmeister« des »Deutschbundes« Max Robert Gerstenhauer einen so genannten »Deutschen Tag« zu Füßen der Wartburg. Ungefähr 18 völkische Gruppen und Organisationen fanden sich hier zusammen unter der Losung:

»Soll das Volk Luthers und Bismarcks, Goethes und Schillers, Arndt und Fichtes, Dürers und Holbeins, Beethovens und Wagners, Treitschkes und Lagardes an dem fremden falschen Geiste, an der Anbetung des goldenen Kalbes, an undeutscher Gesinnung und Gesittung zu Grunde gehen? – Das verhüte Gott.«¹³³⁰

Die wichtigsten Organisationen des Treffens waren – neben kleineren Abordnungen des »Alldeutschen Verbandes« – der »Deutschbund«, der »Reichshammer-Bund«¹³³¹ und der »Deutsche Orden«, die sich unter dem Vorsitz von Gerstenhauer und Bartels zur »Deutschvölkischen Vereinigung« zusammenschlossen. Ein geplantes »Deutschvölkisches Jahrbuch« kam allerdings erst nach dem Krieg im Weimarer Alexander-Duncker-Verlag zustande,¹³³² übergangsweise erschien 1918 und 1919 die Zeitschrift »Die Deutsche Not« in Weimar, die Bartels' alte Vierteljahresschrift »Deutsches Schrifttum« ablöste. Mag auch der direkte politisch-kulturelle Ertrag der Eisenacher Tagung hinter den Erwartungen ihrer Veranstalter zurückgeblieben sein, der erste »Deutsche Tag« war eine Art Probelauf – und die damals gestifteten persönlichen Kontakte sollten manch Anderes befördern. Der ab 1919 in Thüringen hochaktive »Deutschvölkische Schutz- und Trutzbund«¹³³³ etwa war eines der folgenreichsten Ergebnisse der völkischen Vorkriegsarbeit. Im Jahre 1920 veranstaltete Bartels in Weimar einen weiteren »Deutschen Tag« mit Mitgliedern seines 1910 hier gegründeten »Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes« und einigen wenigen Trutzbündlern.¹³³⁴ Andere Gruppierungen wie den »Bund völkischer Lehrer« zog es in folgenden Jahren ebenfalls regelmäßig in die Klassiker-Stadt.¹³³⁵

Als Literaturkritiker und völkischer Literaturwissenschaftler¹³³⁶ propagierte Bartels seinen vielgedruckten Literaturgeschichten eine »judenfreie« deutsche Literatur und warb in seinem eigenen Blatt immer wieder für »Völkische Kulturaufgaben«,¹³³⁷ wozu – dem *genius huius loci* geschuldet – auch die »Erziehung durch Klassiker«¹³³⁸ zu zählen sei. Schiller, Goethe und den dritten deutschen Klassiker, nämlich Shakespeare,¹³³⁹ empfahl Bartels im März 1923 statt Heine und Börne.¹³⁴⁰ Ebenso scharf, wie er gegen die Verderbnisse der Moderne und den Stil der Avantgarden wetterte, skizzierte Bartels das Bild des »Dichters« und dessen »völkische« Aufgaben.¹³⁴¹ Schließlich glaubte der antisemitische Weimarer »Vorkämpfer« die Belange völkischer Kultur am besten im Nationalsozialismus aufgehoben, der ihm dies später auch dankte. Bartels wurde im Jahre 1937 nicht nur Ehrenbürger Weimars, sondern erhielt im selben Jahr den »Adlerschild des Deutschen Reiches« sowie zum 80. Geburtstag 1942 die »Goldene Ehrennadel« der NSDAP. Die Laudatio auf den 75jährigen hielt der damalige »Landesleiter der Reichsschrifttumskammer (Gau Thüringen)«, der Buchhändler Fritz Fink.¹³⁴² Damit aber dankte ein nationalsozialistischer Schüler seinem völkischen Lehrer – eine Geste, die Hans Severus Ziegler zur Eröffnung der 4. Weimarer Kulturwochen 1942 wiederholte.¹³⁴³

III.3.4 Politische Offiziere, Professoren, Pfarrer und Lehrer

Am 23. Januar 1928 hielt im Nietzsche-Archiv General von Kessinger, der langjährige Vorsitzende der »Arbeitsgemeinschaft der Weimarer Krieger- und Militärvereine«, einen Vortrag über »Tsingtau. Seine politische, kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung«. ¹³⁴⁴ Kessinger und dessen Gattin waren auch sonst gern gesehene Gäste in der »Villa Silberblick«, in der Stadt zählten sie zu den Prominenten. Dass sich im Mai 1928 einige Tausend Angehörige der ehemaligen Gardetruppen in Weimar trafen, ging auf Kessingers Initiative zurück. Er selbst zog zu diesem Anlass in seiner Festrede »Vergleiche zwischen Potsdam und Weimar«, zwischen dem Alten Fritz und Karl August« und appellierte an die alte Garde, »deutsche Pflicht« und »Hingabe an das Vaterland« als Werte zu bewahren. Dass dieses hier umrissene »Potsdam-Weimar-Lebensgefühl« gegen den »Weimar-Geist« stehe, »der mit der Lüge von der deutschen Kriegsschuld und mit dem Verlust unserer Kolonien aussöhnen wolle«, unterstrich Kessingers Kamerad, Generalleutnant von Friedeburg. ¹³⁴⁵

»Potsdam und Weimar« gegen »Weimar-Geist« – diese Konfrontation zweier geistig-politischer Welten und der entsprechenden Milieus hatte bereits das »Deutsche Kulturbekennnis« von 1924 in Weimar gekennzeichnet ¹³⁴⁶ und diese Konstellation blieb ein wichtiger Bestandteil der öffentlichen politischen Kultur der Stadt in den gesamten Zwanziger Jahren. Ob sich im Oktober 1924 der thüringische Landesverband des »Frontkriegerbundes« in Weimar traf, im Mai 1926 der »Jungdeutsche Orden« hier versammelte oder ob im August 1926 der »Stahlhelm«, der »Jungdeutsche Orden«, die »Reichsknappen«, der »Frontkriegerbund« und der »Wehrwolf« ¹³⁴⁷ gemeinsam gegen das Verbot der »Stahlhelm«-Bundeszeitung und der »Standarte« demonstrierten, ¹³⁴⁸ immer standen »Potsdam und Weimar« gegen den Geist der Weimarer Verfassung und gegen diejenigen politischen Kräfte am Ort, die sich diesem Geist verpflichtet fühlten.

Dies wird deutlich in der Inszenierung der Begräbnisse einzelner bedeutender Persönlichkeiten des »nationalen Lagers« in Weimar, für die hier nur ein besonders wichtiges Beispiel genannt werden soll.

Am 26. November 1928 starb der ehemalige kaiserliche Admiral Reinhard Scheer, der im Bewusstsein der damaligen Öffentlichkeit als »Held vom Skagerrak« lebte. Scheer hatte in dieser legendären, ohne klaren Sieger zu Ende gegangenen Seeschlacht des Ersten Weltkriegs die deutschen Marinestreitkräfte befehligt. Nach 1918 inaktiviert und seit 1919 in Weimar lebend, wurde er Mitglied des Reichstages, zugleich aber eine der prominenten Identifikationsfiguren für die zahlreichen antiparlamentarischen nationalistischen Wehrverbände der

Republik. Er genoss nicht nur in der örtlichen Honoratiorenkultur Weimars sondern auch überregional, etwa in Kreisen der Deutschen Volkspartei, hohes Ansehen und Einfluss; gehörte darüber hinaus jedoch auch zu den Persönlichkeiten, die Ende 1923 ein Zusammengehen konservativ-nationalistischer und nationalsozialistischer Kreise in Bayern befürworteten. Mit anderen Worten: Scheer war einer der prominentesten antirepublikanischen Frondeure – entsprechend verlief seine öffentliche Totenfeier in Weimar am 30. November 1928.¹³⁴⁹

Scheer war nicht in Weimar, sondern während einer Reise in Marktredwitz gestorben. Im Hause des dortigen Bürgermeisters hatte man den Sarg zur Einsegnung »in einem Blumenhain«¹³⁵⁰ aufgebahrt und ihm die beiden höchsten Auszeichnungen des Toten (den »Pour le merite« und den preußischen »Roten Adlerorden«) beigegeben. Die Angehörigen Scheers, örtliche Prominente und einige Ehrengäste wohnten der Einsegnung durch den Ortspfarrer bei, dann wurde der Sarg zu einer »von lodernden Fackeln« umstellten Bahre getragen und per Automobil zum Bahnhof gebracht. Bereits hier in Marktredwitz bildeten neben den Trauergästen »alle vaterländischen Vereine von Marktredwitz und Umgebung« einen Trauerzug durch die Stadt. Aus der Rede des Bürgermeisters wird die identifikatorisch hoch besetzte Rolle deutlich, die der Admiral für national empfindende Deutsche nach 1918 gespielt hat:

»Nach dem Kriege bedeutete der Name Scheer uns ein Programm, das wieder nur dem Wohle und dem Aufstiege des deutschen Volkes gewidmet war. Tiefbewegten Herzens bringen wir hier an der Bahre dem toten Führer unauslöschlichen Dank entgegen und geloben, treu in seinem Sinne weiter zu arbeiten in Liebe zu Volk und Vaterland und mit der Gewißheit, so durch Nacht zum Licht zu gelangen.«

Den Weimarer Zeitungslesern wurde in Aussicht gestellt, dass der Reichspräsident Hindenburg persönlich zur Beisetzung Scheers nach Weimar kommen werde – was dann aber doch nicht geschah; andere hohe Militärs und die Spitzen der Reichsverwaltung wurden außerdem erwartet. Den Rang des Admirals unterstrich die Meldung, dass sogar die ehemaligen Gegner – die britische Admiralität nämlich – kondoliert hätten.¹³⁵¹ Erste Nachrufe vom Deutschen See-Verein (Landesverband Sachsen-Weimar u. Rudolstadt), der Deutschen Kolonialgesellschaft (Gauverband Thüringen) und dem Marine-Verein (Weimar) erschienen in der Lokalpresse. Die Korvettenkapitäne Schantz und Hauser sowie der in Weimar lebende Admiral von Levetzow wurden mit der Ausrichtung der Trauerfeierlichkeiten betraut;¹³⁵² in Weimar ebenso wie in Marktredwitz war Halbmast geflaggt. Die Bürger Weimars, deren Wohnungen am Wege des geplanten Trauerkondukts lagen, wurden gebeten, ihre Häuser würdig zu schmücken. Scheers aus Marktredwitz überführter Sarg war im »Trauerhaus«, also dem eigenen Wohnhaus in der Berkaer Straße 11, aufgebahrt und sollte von dort am Tag vor der

Trauerfeier in die Stadtkirche gebracht werden. Die Zeitung vom Donnerstag übermittelte den Lesern »Admiral Scheers Vermächtnis«, d. h. einige Paraphrasen eines Aufsatzes von Scheer, den dieser im November-Heft der nationalprotestantischen Rundschauzeitschrift »Der Türmer« veröffentlicht hatte. Noch einmal konnte auf diese Weise der tote »Seeheld« sein antirepublikanisches Credo verkünden. Weitere Todesanzeigen der Marine-Offiziers-Vereinigung und des »Vereins der Afrikaner, Ostasiaten und Kolonialfreunde Weimar«¹³⁵³ verdeutlichten, in welchen Weimarer Kreisen die engsten Anhänger des Admirals zu vermuten waren.

Ihren Höhepunkt erreichte die öffentliche Trauer um Scheer mit den Feierlichkeiten des Freitags: Sein Sarg war in der Herderkirche vor dem Altar aufgebahrt worden, wo zahlreiche Weimarer und auswärtige Gäste seit 9 Uhr morgens an ihm vorbeipilgerten; ihn bedeckte die alte Reichskriegs(marine-)flagge, darauf lagen die Admiralsinsignien: Hut, Stab und Degen. Vier Kerzenleuchter standen um den Sarg, ebenso vier Offiziere in »feldgrauer Uniform« – also handelte es sich augenscheinlich nicht um Angehörige der Kriegsmarine, sondern um solche der örtlichen Reichswehr-Formationen. Dies Ensemble war von zahlreichen Kranz- und Blumengebinden umgeben. Gegen Mittag begann dann die eigentliche Trauerfeier – der Sarg wurde nun zusätzlich von einem »Wald von Fahnen und Standarten« umstellt. Im Kirchenschiff nahmen die Angehörigen, die ehemaligen Kriegskameraden sowie die Abgesandten des Reichswehrministeriums und der Reichsmarine Platz. Der Chef der Marineleitung Admiral Raeder befand sich darunter, außerdem die Admiräle Zenker, Schröder, von Reuter, Brüninghaus, von Trotha, von Levetzow (Weimar) und Generalleutnant von Viereck (Weimar), der Kommandeur der 3. Kavallerie-Division. Die kaiserliche Familie und den »Stahlhelm« gleichermaßen vertrat in Uniform Prinz August Wilhelm (»Auwi«) von Preußen; mit Theodor Duesterberg war zudem der 2. Vorsitzende dieser zahlenmäßig bedeutendsten Frontkriegervereinigung anwesend. Die thüringischen Staatsminister Paulssen, Toelle und Riebel wurden vom Weimarer Oberbürgermeister Mueller sowie Landrat Röhrig begleitet. General Freiherr von Beaulieu-Marconnay repräsentierte die alten monarchischen Eliten des Großherzogtums. – Die Landeszeitung Deutschland schätzte annähernd 4000 weitere Trauergäste im Kirchenraum.

Unter den Klängen von Hugo Hartungs »in memoriam« legten einzelne »Abordnungen« weitere Kränze nieder, die Presseberichterstattung nennt bedauerlicherweise die Namen dieser »Abordnungen« nicht. Die Sängerin Elsbeth Bergmann-Reitz, Ensemblemitglied des Deutschen Nationaltheaters sang einen Psalm, begleitet vom Stadtkirchenorganisten Martin oder – wie ein anderer Artikel berichtet – von Musikdirektor Hartung selbst.

Herzstück der Trauerfeier war die Predigt des Wilhelmshavener Marineoberpfarrers Ronneburger, die auf dem 42. Psalm aufbaute, der der »Sehnsucht nach dem Heiligtum im fremden Lande« Ausdruck verleiht – so der Untertitel des Psalms in der lutherischen Übersetzung. Ronneburger stilisierte Scheer zu einem »Großen unseres Volkes«, der gefühlt habe, »daß die Gottesgnade in ihm wunderbar wirkte«. Er ermunterte die Trauergemeinde zur »Dankbarkeit« gegenüber dem bis zuletzt pflichterfüllten Admiral, dessen Härte gegenüber »Pflichtvergessenen« der Prediger extra betonte. Letzteres war wohl eine Anspielung auf die durch Scheer angeordnete Hinrichtung zweier Matrosen im Novemberaufstand von 1918. Im »Leiden« am »Zusammenbruch« Deutschlands sei der Admiral ein Vorbild gewesen, eben im Leiden aber »ein Held«. Nimmermüde habe er im Dienste seines Vaterlandes gewirkt und dabei hoch über den Parteien gestanden. Mit der Aussage: »Der Dahingegangene wird zu uns sprechen auch wenn er nicht mehr ist. In dieser Stunde ist er bei uns und reicht uns die Hände« wurde die Gemeinschaft der Toten mit den Lebenden beschworen, ein gerade im Totenkult der ersten Nachkriegszeit gängiger Topos, mit dem die Überlebenden an ihre eigenen Pflichten gegenüber der Nation erinnert werden sollten. Nach dem Lied »Über allen Wipfeln ist Ruh'«, der Vertonung eines der berühmtesten Goethe-Gedichte, – dargebracht vom Weimarer Männergesangverein – und einem erneuten Dank an den Toten für all das, »was du unserem Volke, unserem Vaterlande, deiner Familie und uns allen gewesen bist« beendete der Marineoberpfarrer, selber sichtlich gerührt, seine vaterländische Predigt.

Sechs Offiziere trugen nunmehr den Sarg nach draußen, eine vor der Kirche angetretene Formation aus Infanterie, Kavallerie und Maschinengewehrschützen erwies ihm die letzte Ehre. Der Trauerzug formierte sich: An der Spitze die berittene Kapelle des Reiterregiments Nr. 16 aus Erfurt, zudem eine Schwadron desselben Regiments, danach weitere Infanterieabteilungen und die Infanterie-Regimentskapelle Nr. 15. Zwei Marineoffiziere trugen den Hut und die Orden Scheers. Danach folgten sechs Rappen vor einem Wagen mit dem Sarg darauf, gefolgt von den Angehörigen und dem Preußen-Prinz. Die hohen Offiziere aus Berlin, Erfurt und Weimar schlossen sich an, ebenso die zivilen Würdenträger. Dutzende Fahnen lockerten diese Gruppen auf, die »Marine-Jugend« sowie einzelne Abordnungen der »Kolonialkrieger«-Vereine gingen den zahlenmäßig bedeutenden Formationen des »Stahlhelm« voraus. Die Kriegervereine aus Weimar-Stadt und dem Umland folgten. Dann erst kamen die Dekane und Rektoren der Jenaer Universität in vollem Ornat, die Studentenschaften in »vollem Wicks«, sodann der »Jungdeutsche Orden«, diverse städtische Schützenvereine – den Schluss aber bildeten Abteilungen des gerade in Thüringen recht aktiven völkischen Kriegerverbandes »Wehrwolf«. Tausende Weimarer Bürger, vor allem »die Schuljugend«, standen trotz Dauer-

regens Spalier auf den Straßen bis zum Friedhof. – Die Einsegnung des Sarges nahm Oberpfarrer Weyrich in der Friedhofskapelle vor, dabei wurde der Sarg flankiert von Fahnenträgern; die Admiralsinsignien lagen auf dem Katafalk. Die kurze Traueransprache fußte auf dem 1. Korintherbrief, Kapitel 13 (»Der Preis der Liebe«). Der Oberpfarrer erinnerte an den Admiral vor allem als beliebten Weimarer Bürger und engagiertem Mitglied der Kirchenvertretung. Schließlich intonierte die Regimentskapelle das obligatorische Lied vom »guten Kameraden«, die Fahnen wurden gesenkt – als der Sarg versank, feuerten die vor der Kapelle angetretenen Infanterieverbände drei Ehrensalven ab.

Bemerkenswert an diesem Ereignis ist wohl nicht nur die große Zahl der Trauergäste, sondern die Art der Inszenierung selbst, die vor allem eins zeigt: in diesen Kreisen war die Weimarer Republik nur präsent in der Rede vom »Zusammenbruch« 1918. Die wenigen Repräsentanten der staatlichen Verwaltung des neugegründeten Landes Thüringen gehen im durch Militär und alte Eliten dominierten Kreis der Trauernden unter. Der Tote selbst – darin seinem ehemaligen obersten Kriegsherrn ähnlich – soll ein Deutschland jenseits aller Parteien repräsentieren. Konsequenterweise fehlen auf dieser Feier die Symbole der Republik völlig, es herrschen Uniformtuche, »vaterländische Farben« und vor allem die Reichskriegsflagge vor. Dass im Trauerzug die Vertreter der akademischen Elite erst nach den Reichswehrformationen kommen bzw. dass sie von Repräsentanten des Militärischen eingerahmt sind, reproduziert den sozialen Kodex des Wilhelminismus, nach dem noch der kleinste Reserveoffizier vor dem Professor rangierte. Die meisten anwesenden Bürger sind uniformiert, sei es als Angehörige der Wehrverbände, der Schützenvereine oder der studentischen Korporationen.

Im Unterschied zu den späteren Trauerfeiern im Nationalsozialismus ist bei Scheers Beerdigung allerdings die uneingeschränkt wichtige Rolle der protestantischen Kirche unverkennbar. Denn neben Kultformen durchaus üblichen militärischen Zuschnitts (Formationen, Fahnenabordnungen, Aufbahrung militärischer Insignien, Flaggenehrerung, Ehrensalve, soldatisches Liedgut) steht nahezu gleichberechtigt das christlicher Tradition geschuldete religiöse Zeremoniell (Blumenschmuck, Gottesdienst, Predigt, Einsegnung, Orgelspiel, Kirchengesang).

Die gesamte Angelegenheit hatte ein Nachspiel: Am 2. Juli 1937 schrieb der NS-Gauleiter von Thüringen, Fritz Sauckel, an den Weimarer Oberbürgermeister einen Brief »betr. Grabmal des Admiral Scheer«.¹³⁵⁴ Daraus wird deutlich, dass Scheers Grab zu diesem Zeitpunkt recht ungepflegt war und sich »in einem nicht der Bedeutung dieses großen deutschen Seehelden entsprechenden Zustand« befand. Sauckel machte der Stadt deutlich, dass dies zu

ändern sei und stellte in Aussicht, dass die Grabstelle des Admirals in die Obhut des Landes Thüringen übergehen könne. Wie diese Geschichte weiterging, wäre noch zu ermitteln.

Den Schulterschluss alter Frontkämpfer und »vaterländisch« gesonnener Kreise mit dem politischen Nachwuchs der Rechten, insbesondere den Nationalsozialisten, probte man immer wieder seit dem bereits erwähnten »Deutschen Kulturbekennnis« im Jahre 1924 und der eben ausführlich geschilderten Beerdigung Scheers. Im März 1930 meldete die »Kampfzeitung der Hitlerbewegung Thüringens für Ehre, Freiheit und Brot«, der »Nationalsozialist«, dessen Schriftleiter Hans Severus Ziegler hieß: »Die alte und die neue Front marschieren unaufhaltsam«. So tönte ein Bericht über »fünf Massenversammlungen« mit General Litzmann,¹³⁵⁵ einem der Weltkriegsheroen der Ostfront, bei denen die Nationalsozialisten auf lokaler Ebene inszenierten, was ihr »Führer« nach seiner so genannten »Machtergreifung« am »Tag von Potsdam« in größerem Maßstab vorführen sollte.

Dass »Potsdam« und »Weimar« sich so prächtig verstanden, war aber auch das Verdienst anderer, verglichen mit den dröhnenden Aufmärschen eher Stillerer im Lande. Hier darf erneut der Name Bruno Bauchs nicht unerwähnt bleiben, einer lokalen Schlüsselfigur für den Kontakt zwischen konservativen Eliten, nationalisierten Bildungsbürgern und dem neuen Geist der Zeit.¹³⁵⁶ Dieser Professor der Philosophie, seit der Vorkriegszeit in Jena, war damals einer der bekanntesten Kant-Forscher und mehrere Jahre lang Mit-Herausgeber der »Kant-Studien«. Im Jahre 1917, national besonders enthusiastisch durch den Krieg wie andere Bildungsbürger auch, gründete er in Weimar als sozusagen rechte Abspaltung der Kant-Gesellschaft gemeinsam mit Max Wundt die »Deutsche Philosophische Gesellschaft« mit ihrem Organ »Blätter für deutsche Philosophie«.¹³⁵⁷ Darüber hinaus variierte er über Jahre sein Lieblingsthema »Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar« – so ein Festvortrag vor Studenten und Kollegen der Jenaer Universität zum Reichsgründungsgedenken 1926.¹³⁵⁸ Deutschen Nationalismus und deutschen Idealismus zusammenzuführen, mithin die Ideen des August 1914 auch in die Nachkriegszeit zu tragen, blieb die Obsession des politischen Professors Bauch, der als Jenaer Ordinarius immer wieder gerne auch über »Fichte und der deutsche Staatsgedanke« sprach – wie etwa am 21. März 1925 im Nietzsche-Archiv¹³⁵⁹ – oder über die »Sendung des deutschen Geistes« spekulierte am 16. März 1922 für die »Deutsche Philosophische Gesellschaft«¹³⁶⁰. Bauch findet sich auch in der Festschrift zum 60. Geburtstag Elisabeth Förster-Nietzsches »Den Manen Friedrich Nietzsches« mit einer Erörterung über »Friedrich Nietzsche und das aristokratische Ideal«.¹³⁶¹

Wer die politischen Professoren erwähnt, darf die politisierenden Lehrer und Seelsorger nicht vergessen. Vergleichsweise gemäßigten Pfarrern wie etwa Oberpfarrer Schmidt von der Stadtkirche oder Superintendent Kade, einem Freund Elisabeth Förster-Nietzsches, stehen völkisch-radikale Geistliche wie Ernst Alberti aus Oberweimar gegenüber, der nicht nur Mitglied des »Jungdeutschen Ordens« sondern auch örtlicher Vertreter des »Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes« gewesen ist. Ein oberflächlicher Blick in einige Schulchroniken aus Weimar offenbart darüber hinaus die merkliche Distanz der meisten Pädagogen zur neuen Republik. Das wäre an sich kein aufregender, einzelne Forschungen aus anderen Gemeinden allenfalls bestätigender Befund. Interessanter wäre daher allemal, zu ergründen, welchen Aktivitäten sich Lehrer außerhalb ihrer Dienstzeit hingeeben haben und auf welche Weise sie damit in die städtische Kulturlandschaft prägend eingriffen. Vom regen »Kulturweimarer« und Gymnasialprofessor Eduard Scheidemantel, einem politisch konservativen und persönlich eher dezent auftretenden Bildungsbürger, war bereits die Rede.

Im Sinne der völkischen Idee wirksamer war ein anderer politisch aktiver Lehrer, der DNVP-Abgeordneten Emil Herfurth, den sein Engagement gegen das »Bauhaus« berühmt gemacht hat. Außer ihm wäre in Weimar und Thüringen insgesamt ein größerer Kreis von deutsch-national oder gar völkisch gesonnenen Lehrern, Volksbildnern und Volksbibliothekaren zu identifizieren. Neben den radikal-völkischen Personen um die »Deutsche Heimatschule Bad Berka« seien hier das Personal der »Bauernhochschule Neudietendorf« sowie der Eisenacher »Neuland-Kreis« um Guida Diehl wenigstens erwähnt.¹³⁶² Nicht zu vergessen auch diejenigen, allerdings eher gemäßigt-konservativen Mitglieder im Lehrkörper der Weimarer Kunsthochschule, die sich zu Beginn der Zwanziger Jahre von zeitweiligen Befürwortern des »Bauhauses« zu entschiedenen Kritikern wandelten. Am bereits geschilderten »Bauhaus-Streit«, der die Geschichte dieses Kunstinstituts in Weimar eigentlich von Anbeginn an begleitet hat, lassen sich die Fraktionierung der städtischen Weimarer Gesellschaft, vor allem aber die der Gebildeten in jenen Jahren aufzeigen.¹³⁶³

Zur »Beleuchtung des Goethehauses« am 28. August 1924, also zur alljährliche Goethefeier, die in diesem Jahr jedoch eine Woche nach dem völkischen »Kulturbekenntnis« in Weimar stattfand, dichtete Friedrich Lienhard einige Verse, die den schmalen Grat zwischen Gottesdienst und »Goethedienst« deutlich sichtbar werden lassen:

»Wenn Gott ein Volk liebt, schickt er in die Nöte/ Des Volkes einen Meister, uns zu leiten./ Er gab uns Deutschen diesen Meister Goethe. / Oh, daß Gott wieder einem Meister böte./ Der uns emporführt aus der Not der Zeiten [...] />Wir heißen euch hoffen!« So hallt sein Meisterwort / Vom Sterngefil'd' auf diesen heil'gen Ort. / Dies Letzte, wahrlich, soll kein Feind uns rauben: / Die deutschen Meister und den deutschen Glauben!«

Zum geheimen Orden dieser »deutschen Meister« zählte seit dem Fin de siècle ein Mann, dessen politischer Wirkungsgeschichte man jedoch nur auf die Spur kommt, wenn man die Geschichte des nach ihm benannten Weimarer Archivs erzählt – der Philosoph Friedrich Nietzsche.

III.3.5 Sammlung auf dem »Silberblick«

Betrachtet im Goethe-Schiller-Archiv im dortigen Bestand »Nachlass Elisabeth Förster-Nietzsche« die Einladungen von Vereinen und Verbänden an die Herrin des Nietzsche-Archivs sowie deren persönliche Mitgliedskarten,¹³⁶⁴ dann wird sogleich ein personell-organisatorischer Zusammenhang sichtbar, den man nicht ausschließlich dem rechtsextremen Spektrum sondern auch dem bürgerlichen »Extremismus der Mitte«¹³⁶⁵ zurechnen müssen. Nicht zu unterschätzen sind hierbei übrigens gerade die Frauen im Umfeld des Archivs, die oftmals wichtige Positionen im Bereich patriotischer Frauenverbände bekleideten.¹³⁶⁶ Neben verdienstvollen sozial-karitativen Aufgaben aber widmete man sich dort auch der Verwaltung nationalkultureller Diskurse. Die Mehrfach-Mitgliedschaften der führenden Persönlichkeiten solcher Vereinigungen sorgten für eine beeindruckende Geschlossenheit dieser Kreise und deren Überzeugungen. Engagierte Vertreter monarchistisch oder »vaterländischer«, vor allem aber dezidiert antiparlamentarischer und antidemokratischer Positionen gehörten verstärkt nach 1918 zu den bevorzugten Gästen des Nietzsche-Archivs, dessen personelles Umfeld neben den bisher erforschten bekannten Größen wie Oswald Spengler manchen örtlich und regional bedeutenden Sympathisanten einer »konservativen Revolution« aufweist.

Da die Politisierung Nietzsches im Weimarer Nietzsche-Archiv für die deutsche Kulturgeschichte bedeutend gravierendere Folgen gehabt hat als manch völkischer Winkelzug in den Hinterzimmern anderer Weimarer Lokalitäten, soll eine erste umfassendere Skizze der politischen Geschichte eines Dichter- und Denker-Museums an dieser Stelle versucht werden.

In einem der berühmtesten und meistzitierten Werke der Nietzsche-Rezeption, in Thomas Manns Essay »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrungen« aus dem Jahre 1947, fällt jener Satz, der seitdem immer wieder bemüht wird, um sowohl die Ambivalenz des Nietzsche'schen Werkes selbst als auch dessen vielschichtige Rezeption zu kommentieren und den Leser vor voreiligen Schlüssen zu bewahren:

»Wer Nietzsche ›eigentlich‹ nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren.«¹³⁶⁷

Dies Diktum, das von manchem Nietzsche-Verehrer gerne als salvatorische Klausel verwendet wird, um Denker und Gedachtes vom Verdacht jeglicher Verantwortung für deren Nach- und Wirkungsgeschichte freizusprechen, würde dann also auch auf Nietzsches eigene Aussage zutreffen, die er im Kapitel »Warum ich so weise bin« des »Ecce Homo« festgehalten hat:

»Schon meiner Abkunft nach ist mir ein Blick erlaubt jenseits aller bloß lokal, bloß national bedingten Perspektiven, es kostet mich keine Mühe, ein ›guter Europäer‹ zu sein. Andererseits bin ich vielleicht mehr deutsch als jetzige Deutsche, bloß Reichsdeutsche es noch zu sein vermöchten, – ich, der letzte *antipolitische* Deutsche.«¹³⁶⁸

Einmal abgesehen davon, dass man über die politischen Folgen solch un- oder antipolitischer Deutscher nachsinnen könnte,¹³⁶⁹ Nietzsches Aussage würde – wörtlich genommen – wesentliche politische Aspekte seines eigenen Denkens verfehlen. Seine an verschiedenen Stellen des Werkes freilich je anders gewertete und akzentuierte Idee »großer Politik«¹³⁷⁰ meinte dezidiert »Herrschaft« und dies zumal im Spätwerk, in dem sich das frühere Ideal der Apolitie des Freigeistes zu einer »Herrschaftslehre« gewandelt hat.¹³⁷¹ Gerade in politischer Hinsicht trifft auf die Wirkungsgeschichte Nietzsches zu, was bereits Henning Ottmann diagnostiziert hat:

»Nietzsche selbst hat die Stichworte geliefert, unter denen man ihn mißverstehen kann.«¹³⁷²

Dass sich Nietzsches Bildungs-, Kultur- und damit letztlich Gesellschaftskritik an den konkreten politisch-sozialen Zuständen des wilhelminischen Reiches und Europas zur Zeit der national aufgeheizten Staatenkonkurrenz gegen Ende des 19. Jahrhunderts entzündet und immer wieder produktiv gerieben hat, ist bekannt und differenziert erforscht. Sogar noch die berühmten »Wahnsinnszettel« zeigen politische Signaturen des Zeitalters, so wenn er am 3. Januar aus Turin an Meta von Salis-Marschlins schreibt:

»[...] Ich habe eben Besitz ergriffen von meinem Reiche, werfe den Papst ins Gefängniß und lasse Wilhelm, Bismarck und Stöcker erschießen.«¹³⁷³

Dem Schatten des »Eisernen Kanzler« entkam er bis zuletzt nicht, denn – wie sein Psychiater Otto Binswanger berichtete – bezeichnete der demente Philosoph in der Jenaer »Großherzoglichen Landesirrenheilanstalt« den »Oberwärter stets als Fürst Bismarck«.¹³⁷⁴ Ab 1901 konnte man vom Garten des Weimarer »Nietzsche-Archivs« aus nicht nur das noch berühmtere »Goethe- und Schiller-Archiv« auf dem Hang über der Ilm, sondern auch den neu errichteten Bismarck-Turm gegenüber auf dem Ettersberg sehen. Die ideell-politischen Dimensionen derartiger Blickbeziehungen, die weit über Fragen einer Wirkungsgeschichte Nietzsches hinausgehen, werden uns immer wieder beschäftigen.

Nietzsches persönliche Bemerkung zum Thema »Grosse Politik und ihre Einbussen« und die dort angestellte Überlegung,

»daß das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung, eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche große Concentration und Einseitigkeit verlangen, fast mit Nothwendigkeit nach sich zieht«¹³⁷⁵

klingt wie ein prophetischer Kommentar zur eigenen Wirkungsgeschichte in den Epochen nach ihm, in denen die Politisierung des Nietzsche'schen Denkens ungeahnte und moralisch wie ästhetisch oftmals unerträgliche Formen angenommen hat – mit dem absoluten Tiefstand einer politisch angepassten Nietzsche-Rezeption zu Zeiten der nationalsozialistischen Großmachtpolitik. Um im Bild der Weimarer Topographie zu bleiben: es ist der Schatten des Eppersbergs mit Bismarck-Turm und nationalsozialistischem Konzentrationslager,¹³⁷⁶ aus dem sich Nietzsches Werk ebenso wie das anderer Klassiker immer wieder wird befreien müssen. Die Debatte über das Politikum »Nietzsche und der Faschismus« dauert bis heute an – trotz entsprechender, länger zurückliegender Publikationen.¹³⁷⁷ Dies hängt zusammen mit umfassenderen Diskursen über die deutsche Geschichte und die öffentliche deutsche Erinnerungskultur im Schlagschatten des »Dritten Reiches«, die künftig ebenfalls kaum abklingen werden: Denn der »historische Ort des Nationalsozialismus«¹³⁷⁸ bleibt weiter Teil der »umkämpften Vergangenheit«¹³⁷⁹ der deutschen Gesellschaft, die ihre eigene »Zeitgeschichte als Streitgeschichte«¹³⁸⁰ versteht und außerdem mal unbewusst, meist aber bewusst, »Politik mit der Erinnerung«¹³⁸¹, »Erinnerungspolitik«¹³⁸² und »Vergangenheitspolitik«¹³⁸³ an verschiedenen »Orten der Erinnerung«¹³⁸⁴ betreibt.¹³⁸⁵ Sämtliche dieser Debatten rufen außerdem immer wieder die Frage nach der politischen und bewusstseinsgeschichtlichen Rolle der Historiker und ihrer Disziplin auf den Plan.¹³⁸⁶

Dass auch Friedrich Nietzsche und dessen Wirkungsgeschichte künftig Politikum bleiben werden, hat allerdings neben allgemein geistes-, zeit- oder universalgeschichtlichen Hintergründen eine ganz handfeste Ursache. Denn die politische Wirkungsgeschichte des Philosophen ist zwischen etwa 1897 und 1945 in erster Linie verknüpft mit der Geschichte desjenigen Weimarer Archivs,¹³⁸⁷ dessen dezidiert deutschnationalen politischen Aktivitäten dazu beigetragen haben, das Andenken des Philosophen über Jahrzehnte zu prägen und zu beschädigen. Eine Gesamtgeschichte der 1897 gegründeten Weimarer Institution liegt zwar bis heute nicht vor, doch lässt sich anhand vorliegender Arbeiten ein Gesamtbild zumindest entwerfen.¹³⁸⁸ Dabei wird es darauf ankommen, die engere Hausgeschichte des Archivs im Kontext der weimar-thüringischen Kulturgeschichte zwischen Fin de siècle und »finis Germaniae 1945« darzustellen bzw. derartige Zusammenhänge wenigstens anzudeuten. Künf-

tigen Forschungen wird es vorbehalten bleiben, diese ersten Einsichten auf möglichst breiter Quellenbasis unter Nutzung des umfangreichen Archiv-Nachlasses in Weimar zu vertiefen. Dabei wird es sich als wichtig erweisen, die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs als Teil der europäischen Intellektuellengeschichte in der Zwischenkriegszeit darzustellen, wobei es unerlässlich sein dürfte, die breite Rezeption Nietzsche'scher Ideen und Gedankensplitter auf einer ästhetisch-intellektuellen Ebene weit unterhalb der Thomas Manns, Ernst Bertrams, Oswald Spenglers oder Martin Heideggers in diese Rekonstruktion der Archiv-Geschichte einzubeziehen.

Interessanterweise hat Steven E. Aschheim unter »institutionalisiertem Nietzscheanismus«¹³⁸⁹ gerade nicht das Archiv in Weimar, dessen Gegen-Archiv in Basel¹³⁹⁰ oder etwa die 1919 gegründete Münchner »Nietzsche-Gesellschaft« Friedrich Würzbachs verstanden, sondern die Rezeption und Wirkung des Philosophen in bestimmten politisch-kulturellen Milieus, nämlich der Frauenbewegung, der Jugendbewegung und der jüdischen Kultur. Mir jedoch scheint der Terminus gerade für die Aktivitäten der Weimarer Nietzsche-Philologen und -verehrer der treffendste Ausdruck zu sein. Festzuhalten bleibt – dies zeigen die Darstellungen Aschheims ebenso wie die bibliographischen Bemühungen Richard Frank Krummels¹³⁹¹ – dass die Politisierung Nietzsches ein Geschäft zahlreicher europäischer Intellektueller, Künstler und Publizisten gewesen ist und folglich nicht allein dem Archiv in Weimar angelastet werden kann. Fatal war eben nur, dass dort über Jahrzehnte die beinahe unangefochtene Deutungshoheit für Nietzsches Originaltexte selbst lag, auf die allein die Schwester des Philosophen und deren Vettern, Max, Adalbert und Richard Oehler, sowie ständig wechselnde Herausgeber und Archivmitarbeiter Zugriff hatten. Die politisch-sozialen Kontexte der Archivgeschichte sind im übrigen nicht erst für unseren rückwärtsgerichteten Blick von Wichtigkeit, sondern prägten in vielen Fällen bereits die Einstellung der Zeitgenossen, unter denen die elisabethkritischen Nietzscheaner¹³⁹² von Anfang an die Nähe des Weimarer Archivs zu deutschnationalen und völkischen Ideen und Kreisen bedauerten, kritisierten und im Sinne eines angemessenen Nietzsche-Verständnisses ablehnten.

III.3.5.1 Rückblick aus der Nachgeschichte

Im Frühjahr 1945, unmittelbar nach Kriegsende, empfahl sich ein gewisser Dr. Scharrenbroich, Studienrat und ehemaliger Volkshochschuldozent, dem Thüringischen Volksbildungsministerium als neuer Mitarbeiter im noch existierenden Nietzsche-Archiv. Adressat seiner Bewerbung war vermutlich Oberregierungsrat Friedrich Stier, der seit Jahrzehnten im Dienste

der Thüringer Volksbildung stand und zudem seit 1931 dem Vorstand der »Stiftung Nietzsche Archiv« angehört hatte. Scharrenbroich beschränkte sich dem Ministerium gegenüber allerdings nicht auf seine Bewerbung, sondern wies ausdrücklich auf die bisherige »reaktionäre Gesinnung« des Nietzsche-Archivs hin.¹³⁹³ Dessen Leiter Max Oehler¹³⁹⁴ reagiert am 19. Oktober des gleichen Jahres. Wenn Scharrenbroich wirklichen Einblick in die Archivangelegenheiten gehabt hätte

»würde er wissen, daß das Nietzsche-Archiv niemals reaktionären oder irgendwelchen anderen politischen Tendenzen gehuldigt oder gar sie öffentlich vertreten und propagiert, sondern sich ganz ausschließlich seinen begrenzten wissenschaftlichen Aufgaben gewidmet hat.«

Mit einer siebenseitigen Denkschrift »Kurzer Abriß der Geschichte und der Tätigkeit des Nietzsche-Archivs«¹³⁹⁵ versuchte der Archivar, diese Behauptung zu untermauern. Gestützt wurde seine Argumentation durch den mehrfachen Hinweis, man habe auch die jüdische Literatur über Nietzsche gesammelt. Arnold Paulssen,¹³⁹⁶ Richard Leutheuser¹³⁹⁷ und Harry Graf Kessler sind Oehlers Gewährsmen, um den demokratischen Charakter des Archivs zu belegen. Oswald Spengler, Carl August Emge, Martin Heidegger und Hans Heyse – allesamt Repräsentanten der Archiv-Geschichte im Nationalsozialismus – kommen verständlicherweise nicht vor. Eines aber räumte Oehler freimütig ein:

»Der Überreichtum der Gedankenwelt Nietzsches und sein Bestreben, jedes Problem von allen Seiten zu betrachten und zu beurteilen, haben es mit sich gebracht, daß jede Epoche ihn neu erlebt, das heißt ein vorherrschendes, den betreffenden Zeitströmungen entsprechendes Interesse an einer bestimmten Seite seines vielgestaltigen Wesens und Schaffens bekundet und daß die verschiedensten weltanschaulichen Strömungen ihn für sich in Anspruch genommen haben. Nietzsche der Individualist, Nietzsche der Antimoralist, Nietzsche der Antichrist, Nietzsche der Erziehungs- und Bildungskritiker, Nietzsche der Erkenntnistheoretiker, Nietzsche der Ästhet, der Künstler und Dichter, Nietzsche der Kulturphilosoph, Nietzsche der Psychologe, Nietzsche der Politiker (das Wort im weitesten Sinne genommen), der Seher, der ein Zeitalter ablaufen sieht – alle diese Nietzsches haben einmal im Vordergrund des Interesses gestanden.«¹³⁹⁸

So klar Oehlers Behauptung von der letztlich unpolitischen Haltung des Nietzsche-Archivs als abwehrende Geste der Selbstverteidigung zu erkennen ist und so eindeutig die beschworene Vielgestaltigkeit von Werk und Person Nietzsches bis in unsere Zeit hinein ein Topos aller Deutungen des Philosophen ist, so offensichtlich unterschlägt Oehlers »Denkschrift«, dass es das Archiv selber war, das die Verantwortung für manche Fehldeutung Nietzsches, vor allem aber für die manifeste Politisierung seines Oeuvres vor allem seit 1918 zu tragen hatte.

III.3.5.2 Der Tod des Philosophen und seine Wiedergeburt im Geist des Archivs

Als Friedrich Nietzsche im Januar 1889 in Turin seinen Zusammenbruch erlebte, hielt sich seine Schwester Elisabeth bereits seit drei Jahren in Paraguay auf.¹³⁹⁹ Dorthin war sie mit ihrem Mann Bernhard Förster, einem der führenden Antisemiten des Kaiserreichs,¹⁴⁰⁰ zu

einem rassistisch inspirierten Siedlungsexperiment, genannt »Nueva Germania«, aufgebrochen. Die Eheschließung Elisabeth Nietzsches mit einem der Wortführer der antisemitischen Bewegung hatte dereinst die Beziehung der Geschwister getrübt. In einem Brief an Mutter und Schwester schrieb Nietzsche im März 1885 voller Distanz:

»Zum Enthousiasmus für ›deutsches Wesen‹ habe ich's freilich noch wenig gebracht, noch weniger aber zum Wunsche, diese ›herrliche‹ Rasse gar rein zu erhalten.«¹⁴⁰¹

Vom geistigen Zusammenbruch ihres Bruders erfuhr Elisabeth Förster durch einen Brief ihrer Mutter Franziska, die ihr und ihrem Mann am 22. Januar 1889 voller Erschütterung mitteilte:

»Wie soll ich beginnen [,] meine Geliebten [,] Euch mit einem unendlich traurigen Geschick bekannt zu machen [,] welches unsere Familie betroffen hat. Unser guter lieber Fritz ist sehr krank!«¹⁴⁰²

Nach einem kurzen Aufenthalt in Basel war der umnachtete Philosoph noch im Januar 1889 in die psychiatrische Klinik in Jena gebracht worden. Auch Franziska Nietzsche, der ein Gericht die Vormundschaft zugesprochen hatte, nahm vorübergehend in Jena Quartier, um ihren Sohn zu pflegen. Erst im Mai des folgenden Jahres erfolgte die fluchtartige Übersiedlung ins heimatliche Naumburg.

In Paraguay wurde spätestens mit dem Selbstmord Bernhard Försters im Juni 1889 das Scheitern des neugermanischen Kolonisationsunternehmens offenbar. Nachdem der Zustand des gesamten Unternehmens und ihre persönliche Stellung in der Kolonie immer prekärer geworden waren, entschloss sich Elisabeth Förster zu einer Deutschlandreise, um zuhause um neue Sympathien und weitere Mittel für eine Fortführung des Vermächtnisses ihres Mannes zu werben. Im Laufe dieses Besuchs verschoben sich jedoch ihre eigentlichen Interessen zusehends. Denn die Schwester des Philosophen musste erkennen, dass Nietzsche mit dem Ausbruch seines Wahnsinns zugleich bekannt zu werden begann. Waren seine Werke vor 1889 in Kleinstauflagen erschienen – vom vierten Teil seines »Zarathustra« etwa ließ er 1885 auf eigene Kosten eine Auflage von 45 Exemplaren drucken¹⁴⁰³ – setzte jetzt auch der verlegerische Erfolg seiner Schriften ein. Im September 1893 kehrte Elisabeth »Förster-Nietzsche«, wie sie sich nun nannte, endgültig nach Deutschland zurück¹⁴⁰⁴ und entwarf für sich selbst diejenige Rolle, die sie bis zu ihrem Tod im November 1935 ausgefüllt hat:

»die Pflege meines einzigen teuren Bruders [...], die Sorge für seine Werke und Beschreibung seines Lebens und Denkens nimmt von jetzt ab meine ganze Zeit und Kraft in Anspruch – so bin ich genötigt, den kolonialen Angelegenheiten Lebewohl zu sagen.«¹⁴⁰⁵

Bereits 1894 ließ sie im Haus der Mutter in Naumburg zu deren Geburtstag am 2. Februar ein »Archivzimmer« einrichten, das jedoch nicht zuletzt auch ihrem persönlichen Bedürfnis nach Repräsentation entgegenkam. Die Einweihung dieses Raumes kann als Geburtsstunde des »Nietzsche-Archivs« angesehen werden.¹⁴⁰⁶ Noch im gleichen Jahr, am 1. September 1894,

zog die Schwester mit den Archivalien innerhalb Naumburgs in eine größere Wohnung (in der Grochlitzer Straße 7) um. Zugleich begannen hektische editorische Tätigkeiten am Werk des Bruders.

Wer jedoch, wie Elisabeth Förster, für ihren Bruder und sich selbst auf größeren Ruhm zielte, für den bot sich ein weiterer Umzug an, nämlich der in die »Klassikerstadt« Weimar. Dieser Ort, inzwischen sprichwörtlich das »Herz deutscher Kultur« genannt, musste ihr für die Realisierung ihrer ausgreifenden Pläne weitaus geeigneter erscheinen. Dort an der Ilm nämlich bestand seit 1885 das »Goethe-Archiv«; das seit 1896 in einem neu errichteten Gebäude als nunmehr erheblich erweitertes »Goethe- und Schiller-Archiv« residierte. Dort lagen die Wohn- und Sterbehäuser Herders, Goethes und Schillers, ebenso deren Gräber; auch Wielands Wirkungs- und Ruhestätte in Oßmannstedt waren nicht weit. Franz Liszts Weimarer Wirken war präsent im Liszt-Haus und auch die Namen Bachs und Luthers zählten zur offiziellen Erinnerungskultur der Stadt. Musikschule und Kunstschule konnten auf große Künstlerpersönlichkeiten in ihrer Geschichte verweisen und prägten zugleich das zeitgenössische Kulturleben »Ilm-Athens«.¹⁴⁰⁷ Ähnliches traf auf das Hoftheater zu. Nicht weit entfernt lag die, vom historischen Bewusstsein des 19. Jahrhunderts überformte, »große« mittelalterliche Vergangenheit Deutschlands, für die die Namen Wartburg und Naumburg sowie die romantischen Silhouetten der Saale-Burgen standen.¹⁴⁰⁸ Mit ihrem Weg nach Weimar schrieb sich Förster-Nietzsche jenseits eigener Intentionen also automatisch ein in nationalkulturelle Identitätsdiskurse, die in der Klassikerstadt und der umliegenden Region *die* »deutsche Mitte«¹⁴⁰⁹ erblickten, das ideelle Kraftzentrum der Nation.

Zu einem angemessenen äußeren Rahmen für Arbeit und Leben, in dem sie ihre ambitionierten kulturellen Vorstellungen verwirklichen konnten, verhalf ihr die vermögende Schweizer Adelige Meta von Salis, die im Jahr 1897 eine über Weimar gelegene wilhelminische Neo-Renaissance-Villa (nach dem Hügel, auf dem sie stand, »Villa Silberblick« genannt) in der Luisenstraße 36 (der heutigen Humboldtstraße) erwarb und sie Förster-Nietzsche als Wohnhaus und Archivgebäude zur Verfügung stellte. Anders als das Klassiker-Archiv sollte dies »Nietzsche-Archiv« nach dem Willen seiner Gründerin jedoch nicht nur eine Stätte philologischer Kärnerarbeit, sondern zugleich ein Zentrum des gesellschaftlichen Lebens Weimars sein. Die Überschneidung zwischen den Aktivitäten im Archiv, mithin auch der Privatsphäre, und der Sphäre öffentlicher Wirksamkeit gehörte schon früh zu den besonderen Charakteristika von Elisabeth Förster-Nietzsches Weimarer Wirken und prägte deutlich die Raum- und Funktionsaufteilung des Archivgebäudes. Als »heiliger Ort« ist dies

Gebäude nicht zuletzt deshalb in die Annalen der Geschichte deutscher Bildungsbürger und seiner »machtgeschützten Innerlichkeit« (Thomas Mann) eingegangen, weil der Philosoph hier am 24. August 1900 verschied. Die Symbolkraft dieses Ereignisses im Kontext einer von vielen Zeitgenossen so verstandenen »Zeitenwende«¹⁴¹⁰ und die Wichtigkeit der Frage, wo Nietzsche beigesetzt werden sollte, hatte die Schwester schon frühzeitig erkannt. Ihr schon vor seinem Tod unternommener Versuch, eine Sondererlaubnis für die Beisetzung des Bruders im Garten der »Villa Silberblick« zu erhalten, war jedoch fehlgeschlagen. So musste die Beisetzung in Nietzsches Geburtsort Röcken erfolgen (wo seit 1935 auch Elisabeth Förster-Nietzsche selbst begraben ist) – doch fand die große Trauerfeier trotzdem im Archiv statt.¹⁴¹¹ Die ursprünglich angestrebte Verbindung von Sterbehaus und Grab hätte die Bedeutung des Archivs für den im Entstehen begriffenen Nietzsche-Kult noch unterstrichen¹⁴¹² und außerdem die für den herrschenden Klassikerkult Weimars bestimmende Konstellation erfüllt: Herder, Goethe und Schiller besitzen am Ort ein Wohnhaus mit Arbeits- und Sterbezimmer sowie in der Stadtkirche und auf dem Historischen Friedhof ein Grab bzw. eine Gruft.¹⁴¹³ Wieland lebte im nahen Landgut Oßmannstedt, ist dort gestorben und im Park begraben.

Neben ihren zahlreichen editorischen und publizistischen Bemühungen verfolgte Elisabeth Förster-Nietzsche energisch das Ziel, die Stellung des Nietzsche-Archivs im gesellschaftlichen Leben Weimars, und damit Deutschlands, weiter auszubauen. Einflussreiche Bundesgenossen sowie eine größere Offenheit für die Ideen Nietzsches an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert fand sie dabei eher auf der Seite der Befürworter der ästhetischen Moderne in Kunst und Kultur. Herausragender Protagonist dieser progressiven Fraktion unter den Nietzscheanern war Harry Graf Kessler,¹⁴¹⁴ der Elisabeth Förster-Nietzsche erstmals im Oktober 1895 in Naumburg aufgesucht hatte. Durch Vermittlung Kesslers lernte Förster-Nietzsche 1901 den belgischen Architekten und Designer Henry van de Velde kennen.¹⁴¹⁵ Diese drei betrieben seitdem ihr Projekt einer Erneuerung der deutschen Kultur im Geist der europäischen Avantgarde und einer Antikesehnsucht, die nicht zuletzt auf Nietzsche rekurrierte.¹⁴¹⁶ Ihr Regenerationsprojekt nannte sich das »Neue Weimar« und war nach der Weimarer Klassik um 1800 und den kulturellen Initiativen Großherzog Carl Alexanders und Franz Liszts der dritte Versuch, von Weimar aus Deutschland kulturell zu befruchten. Kessler und van de Velde erreichten, dass der junge, seit 1901 amtierende Großherzog Wilhelm Ernst im Jahre 1902 van de Velde zum Direktor der Kunstgewerbeschule und des Kunstgewerblichen Seminars berief. Im gleichen Jahr wurde Kessler vom Großherzog mit dem ehren-

amtlichen Vorsitz im Kuratorium des Großherzoglichen Museums für Kunst und Kunstgewerbe betraut.¹⁴¹⁷ Ebenfalls im Jahr 1902 ließ die Archiv-Herrin ihre »Villa Silberblick« von van de Velde aufwendig umbauen. Das geschmackvolle Interieur brachte die Verbindung zwischen dem Erbe Nietzsches und dem neuen Geist anschaulich zum Ausdruck.¹⁴¹⁸ Die angebliche Kongenialität des Raumentwurfes van de Veldes und der Philosophie Nietzsches, insbesondere des »Zarathustra«, beschwor die erste offiziöse Monographie zum Nietzsche-Archiv aus der Feder des Leipziger Bibliotheksrates Paul Kühn.¹⁴¹⁹ Neuere Forschungen zeigen, wie wichtig das Zusammenspiel des Grafen Kessler, Henry van de Veldes und Max Klingers nicht allein bei der Neugestaltung des Nietzsche-Archivs, sondern auch bei anderen kulturpolitischen Initiativen des »Neuen Weimar« gewesen ist.¹⁴²⁰ Was sich zunächst wie der Durchbruch der kulturellen Moderne in Weimar ausnahm, blieb jedoch Episode. Bereits im Sommer 1906 sah Kessler sich im Gefolge eines Konflikts, der sich an der Ausstellung von Zeichnungen Rodins entzündet hatte, genötigt, den Rücktritt von seinem (Ehren-)Amt einzureichen.¹⁴²¹ Damit waren seine Möglichkeiten, unmittelbar auf das Weimarer Kunstleben Einfluss zu nehmen, drastisch beschnitten. Dennoch blieb er an der Ilm; seine Wohnung in der Cranach-Straße zu Füßen des »Silberblicks« war auch nach 1906 ein Treffpunkt avantgardefreundlicher Intellektueller, Künstler und Politiker »aus dem alten Europa«.¹⁴²² Zahlreiche Impulse des »Neuen Weimar« lassen sich überdies in den weiteren Aktivitäten Henry van de Veldes, aber auch denen gemäßiger Modernisten wie den Bildhauern Adolf Brütt¹⁴²³ und Richard Engelmann¹⁴²⁴ feststellen und gehören zur Vorgeschichte der späteren Bauhaus-Gründung. Dass Kesslers avantgardistische Kunstpolitik in Weimar zwischen 1903 und 1906 als bewusster Gegenentwurf zur von Wilhelm II. dominierten offiziösen Kunstgeschehen des Reiches zu interpretieren ist, werden weitere Forschungen noch genauer zeigen.¹⁴²⁵ Welche Rolle der Großherzog dabei gespielt hat, wäre ebenfalls noch zu klären. Ihn ausschließlich als dumpfen, kulturell desinteressierten Gegner des Grafen zu porträtieren – wie in der bisherigen Literatur zumeist geschehen – zielt an den kulturpolitischen Intentionen und Leistungen des letzten regierenden Weimarer Souveräns vorbei und verfehlt zudem die damals politisch ebenso problematische wie heute kulturgeschichtlich interessante Konstellation zwischen »Ilm«- und »Spree-Athen«, in der und an der das »Neue Weimar« scheitern musste. Der »Rodin-Skandal« ist ein treffendes Beispiel für den Konflikt zwischen vorgeblich »unpolitischen« kulturellen Entwürfen und offen politischen Tendenzen der offiziellen wilhelminischen Kunstpolitik, deren ideologischer Kern die Idee einer sittlichen Erziehung der deutschen Nation zu sich selbst mittels Kunst gewesen ist. Dieser nationalpolitischen Intention, Erbe des alten konsensuellen Kunstnationalismus des 19. Jahrhun-

derts,¹⁴²⁶ widersprach die Avantgarde mit ihren Form- und Stilexperimenten radikal – auch wenn manche ihrer Vertreter der Maxime »Erziehung durch Kunst« selbst verpflichtet blieben.

Für das Nietzsche-Archiv bedeutete das Scheitern Kesslers und dessen öffentliche Demütigung, sich nach anderen Partnern umzusehen, wollte man weiterhin zu den tonangebenden Kreisen Weimars zählen. So deutlich also Elisabeth Förster-Nietzsche auf der einen Seite eng mit den Vertretern des »Neuen Weimar« verbunden war, so klar stand sie andererseits zugleich in direktem Kontakt mit einzelnen Repräsentanten deutschnationaler und völkisch orientierter Kreise in Weimar. Zusammen mit Nietzsches langjährigem Adlatus »Peter Gast«, also Heinrich Köselitz, der sich immer wieder als unverzichtbare Stütze der Archiv-Arbeit erwies, gehörte sie zu den regelmäßigen Besuchern des »Jungbrunnentisches« des Germanenschwärmers und Theaterreformers Ernst Wachler. Dieser wiederum, ein Freund der Archivherrin und in den Jahren ab 1933 auch familiär mit dem Archiv verbunden,¹⁴²⁷ zählte zur uns nunmehr schon bekannten Fronde nationaler Erneuerer der deutschen Kultur wie Adolf Bartels und Friedrich Lienhard.

Nicht zuletzt aufgrund dieses kunstvoll ausgeführten Spagats zwischen verschiedenen kulturellen und politischen Lagern vollzog sich der Aufstieg des Nietzsche-Archivs zu einem Zentrum des Weimarer Kulturlebens, dessen Strahlkraft jedoch weit über die thüringische Provinzstadt hinausreichte. Da sich das Archiv als privat finanzierte Einrichtung und aufgrund des hohen repräsentativen Aufwands in ständiger Finanznot befand, mussten schon früh Organisationsformen geschaffen werden, die sowohl eine rechtliche Absicherung boten als auch in steuerlicher Hinsicht Vorteile versprachen. Den Anlass hierfür bot eine großzügige Spende des schwedischen Bankiers Ernest Thiel, mit dem dieser das Fortbestehen des Nietzsche-Archivs als Institution sicherstellen wollte. Im Jahr 1908 rief Förster-Nietzsche daraufhin die »Stiftung Nietzsche-Archiv« ins Leben, der sie den gesamten Archivbestand überschrieb. In der Stiftungsurkunde wurde als Hauptziel der Vereinigung genannt:

»das Nietzsche-Archiv als Zentrum für die gesamte Nietzsche-Forschung und als Sammelpunkt für alle geistig-schöpferischen, künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen im Sinne meines Bruders Friedrich Nietzsche dauernd zu erhalten.«¹⁴²⁸

Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg geriet das Archiv und die dort gepflegte Erinnerungskultur in immer größere Nähe zu den kulturellen und politischen »Schattenlinien« des Wilhelminismus. Dies verdeutlichen auch die Bestrebungen zur Errichtung eines Nietzsche-Denkmal in unmittelbarer Nachbarschaft des Archivgebäudes, die seit 1911 von Kessler

verfolgt wurden. Diese Initiative, getragen von einem internationalen Komitee, dem u.a. André Gide, Maurice Barrès, Hugo von Hofmannsthal, Emile Verhaeren, Herbert George Wells und Walter Rathenau angehörten, zeigt, in welchem hohen Maß Ideen Nietzsches über die Grenzen Deutschlands hinaus auf Resonanz stießen.¹⁴²⁹ Zugleich aber schrieb sich dies Projekt ein in einen dezidiert politischen Kontext, denn letztlich verstand sich dieser Nietzsche-Tempel-Stadion-Komplex als kulturelle »Vollendung des Deutschen Reiches«¹⁴³⁰ und gehört in den Kontext der zeitgenössischen Vorstellungen einer Verbindung von Körperkult, Antikebegeisterung, Rassenhygiene und nationaler Emphase.

III.3.5.3 Zarathustra im Tornister – Zur Militarisierung Nietzsches und des Archivs

Innerhalb weniger Wochen des Jahres 1914 zerfielen die Gruppen und Zirkel »guter Europäer« in nationale Gemeinschaften, die sich gegenseitig aufs schärfte in Wort und Tat attackierten und Nietzsche sowie andere Klassiker der jeweiligen Nationalkultur zu Kronzeugen ihrer geistig-kulturellen Überlegenheit oder moralischen Integrität anriefen.¹⁴³¹ Ältere deutsche Traditionen von Kulturkritik schlugen um in die Ideologie vom »Kulturkrieg« der Deutschen gegen die zivilisatorischen Mächte.¹⁴³² Britische Intellektuelle hingegen sahen den »Euro-Nietzschean-War«¹⁴³³ als letzten Beweis der politischen Unreife und Aggressivität Deutschlands, das nur noch vom Geiste Treitschkes oder Nietzsches beseelt sei und in dem Preußen machtstaatlich und intellektuell letztlich über alle anderen deutschen Traditionen triumphiert habe. Eine große Anzahl deutscher Gebildeter sah sich dadurch zu Unrecht angegriffen, betonte emphatisch die Leistungen deutscher Geisteskultur und beschwor die Wehrhaftigkeit Deutschlands im Geistigen wie im Materiellen. Entscheidende Stichworte zur – in seinen Augen gelungenen – Allianz von »Potsdam und Weimar«¹⁴³⁴ lieferte Werner Sombart mit seinem vielgelesenen Pamphlet »Händler und Helden«¹⁴³⁵:

»Wenn Ausländer über den gegenwärtigen Krieg philosophieren, so kommen sie seltsamerweise immer wieder auf den *einen* Gedanken zurück: der Krieg von 1914 ist der Krieg *Nietzsches*. Deutschland hat ihn entfacht und Deutschland ist dazu beseelt worden von *Nietzscheschem* Geiste. Das ist, wenn wir von der Unwahrheit absehen, dass wir den Krieg allein gewollt haben, nicht unrichtig, aber es ist einseitig. So gut nämlich, wie man diesen Krieg den Krieg *Nietzsches* nennen kann, kann man ihn auch den Krieg *Friedrichs des Großen*, oder *Goethes* oder *Schillers*, oder *Beethovens*, oder *Fichtes*, oder *Hegels*, oder *Bismarcks* nennen: es ist eben der *deutsche* Krieg. Und *Friedrich Nietzsche* ist nur der letzte Sänger und Seher gewesen, der, vom Himmel hoch dahergekommen, uns die Mär verkündet hat, daß aus uns der Gottessohn geboren werden soll, den er in seiner Sprache den Übermenschen nannte.«¹⁴³⁶

Deutlich wird an diesem Zitat, dass man die Rezeption bzw. politische Instrumentalisierung Nietzsches im Kontext der »Kulturkriegs«-Debatten und einer militarisierten Intellektuellenkultur interpretieren muss. Ebenso klar gehörte der Kult um Bismarck und die gerade

erst gefeierte Erinnerung an die Befreiungskriege 1813 sowie die nationalistische Fichte-Renaissance der Vorkriegszeit zu den Wirkungsbedingungen einer nietzscheanischen Kriegs-ideologie, die von zahlreichen Schriftsteller, Künstlern und Publizisten artikuliert wurde.¹⁴³⁷

Begeistert stimmte auch Elisabeth Förster-Nietzsche im September 1914 in den vielstimmigen Kriegschoral deutscher und europäischer Gebildeter ein, wobei ihr nationales Engagement im Augustfieber 1914 durchaus im Rahmen dessen lag, was damals charakteristisch war. In einem Artikel für den »Hamburgischen Correspondent« erklärte sie apodiktisch:

»Wenn es jemals einen Freund des Krieges gab, der Krieger und Kämpfer liebte, und auf sie seine höchsten Hoffnungen setzte, so war es Friedrich Nietzsche.«¹⁴³⁸

In diesem Artikel, der keine zwei Wochen nach dem Eintritt Deutschlands in die Kriegshandlungen veröffentlicht wurde, liegt ein Ursprung der kulturgeschichtlichen Legende, nach der die deutschen Soldaten mit dem »Zarathustra« im Tornister in den Weltkrieg gezogen seien. Denn in der von ihr konstruierten und dem Bruder rückwirkend unterstellten Kriegsbegeisterung Nietzsches sah die Schwester den Grund dafür, dass »jetzt so viele der jungen Helden mit dem ›Zarathustra‹ in der Tasche hinaus ins Feindesland« zögen.¹⁴³⁹

Diese Behauptung wurde durch Werner Sombart im folgenden Jahr gestützt, denn dieser erkannte in seiner Epoche

»Potsdam und Weimar in höchster Vereinigung. Er [der von ihm beschworene »heldische Geist« der Deutschen, JHU] ist ›Faust‹ und ›Zarathustra‹ und Beethoven-Partitur in den Schützengräben.«¹⁴⁴⁰

Weitaus wirkungsmächtiger dürfte allerdings das erst 1916 erschienene Werk des Eisenacher Schriftstellers Walter Flex gewesen sein, dessen »Wanderer zwischen beiden Welten« es vermochte, den Geist kriegsfreiwilliger Frontsoldaten und nationalistischer Wandervögel mit dem angeblichen Geist Zarathustras zu verschmelzen.¹⁴⁴¹ Dieses Kultbuch prägte die überlebenden Kriegsteilnehmer ebenso wie die jüngere Nachkriegsgeneration, die später eine solche ideologische Konstruktion auf den Philosophen und sein Hauptwerk zurückprojizierten und als Geburtsort dieses kampfbereiten, übermenschlichen Heldentums den Tornister der deutschen Soldaten imaginierten, in denen es nur drei wesentliche Bücher gegeben habe: das Neue Testament, Goethes »Faust« und Nietzsches »Zarathustra«. Dies meinte nicht nur Flex, sondern auch der Basler Philosoph Karl Joël,¹⁴⁴² der lange vor diesem Krieg ein einfühlsamerer Nietzsche-Interpret gewesen war.¹⁴⁴³ Andere machten, unterstützt und gedruckt vom Kröner-Verlag, aus Nietzsches Worten »Weggenossen in großer Zeit«.¹⁴⁴⁴ Noch radikalere Formen der »Deutschsprechung«¹⁴⁴⁵ Nietzsches fanden sich bei Anhängern dezidiert völkischen Denkens wie etwa der Publizistin Lenore Ripke-Kühn.¹⁴⁴⁶ Diese spitzte einzelne

Denkmuster nur noch weiter zu, die sich so ähnlich bereits bei anderen Autoren fanden, etwa denen, die unmittelbar nach dem Kriegsausbruch des 70. Geburtstags Nietzsches am 15. Oktober 1914 gedacht hatten.¹⁴⁴⁷

Bedeutsamer für die unmittelbare Archivgeschichte als solche Arbeit am Erbe Nietzsches aber war das Schicksal Max Oehlers, ein Cousin von »Elisabeth Förster-Nietzscheearchiv« (Franz Pfemfert), der in den Jahren ab 1915 einen Weg von der Front ins Archiv suchte und Dank des Entgegenkommens der Weimarer »Tempelhüterin« auch fand.

Unmittelbar vor Kriegsausbruch, am 30. Juli 1914 hatte sich Oehler, damals Kompaniechef im Ostpreußischen und mit kriegsgeschichtlichen Arbeiten befasst, erfreut über den herrschenden Zeitgeist geäußert und dabei – nicht ganz korrekt – Nietzsche zitiert. »Der gute Krieg ist es, der auch die schlechteste Sache heiligt!«¹⁴⁴⁸ Über seinen Kriegsdienst vergaß er gar den 70. Geburtstag Nietzsches, nicht jedoch die weitreichenden Pläne des Archivs zu einem sogenannten »Nietzsche-Fond«, den er nicht verloren gab:

»Bei derartigen Dingen ist Zähigkeit die Hauptsache. Nach dem Kriege wird sich bei der besseren Schicht der Menschheit ein Heißhunger nach geistiger Nahrung und ein großer Betätigungsdrang in nicht materiellen Dingen zeigen [...].«¹⁴⁴⁹

Mitte 1915 fand er dann überraschend deutliche Worte für den Kriegspatriotismus der Gebildeten, der ihm unwürdig schien:

»Die schwerste Enttäuschung dieses Krieges war für mich das Verhalten so vieler Künstler und Schriftsteller. Daß die Zeitungsschreiber und Politiker sich in pöbelhaftem Geschimpfe in solchen Zeiten nicht genug tun können, ist nicht zu verwundern: das gehört zu ihrem schmutzigen Gewerbe. Aber daß Leute, die der Sonne am nächsten zu wandeln scheinen, sich plötzlich mit Wonne mitten in die schlammigen Niederungen der DutzendPatrioten [sic!] stürzen, dort lächerliche Wutanfälle bekommen und in wahrhaft kindischer Weise mit jeglicher Art Schmutz um sich werfen, – das ist für jeden, der auf eine Erhöhung des Typus ›Mensch‹ gesetzt hat, schlechterdings niederschmetternd.«¹⁴⁵⁰

Im Geburtstagsbrief an die nunmehr so genannte »Tante Elisabeth« wird deutlich, dass Oehler zu dieser Zeit, Mitte 1916, in Kontakten zu einzelnen Journalisten stand, für die Sache des Archivs warb und für die eigene Zukunft arbeitete, indem er seine Cousine über den grünen Klee, doch nicht ganz unzutreffend, als Ausnahme-Frau lobte:

»Ich meine nämlich, Du habest damals etwas geleistet, was unter 100 Frauen kaum eine unternommen, viel weniger fertiggebracht hätte.«¹⁴⁵¹

Zahlreiche der bisher bekannten Briefe Oehlers, vor allem die ab 1917 geschriebenen, zeigen sein Bemühen, eventuellen Bedenken Förster-Nietzsches, vor allem aber manch anderer Freunde des Archivs, entgegenzutreten, man brauche dort einen ausgewiesenen Philologen. Von Ordnung Halten, Verwaltung und Ausbau – also den seiner Meinung nach Hauptaufgaben eines Archivleiters¹⁴⁵² – verstehe er genug »und in Pedanterie nehme ich es mit

jedem Philologen auf!¹⁴⁵³ Immer wieder äußerte er sich kritisch zur Indienstnahme Nietzsches zu anderen Zwecken; so etwa am 22. Mai 1917 über einen Aufsatz Bruno Bauchs im »Panther«, den er zusammen mit der neuen Ausgabe des »Willen zur Macht«¹⁴⁵⁴ gerade von seiner Cousine erhalten hatte: »Die Sucht, einen Geistesheroen für eine bestimmte Weltanschauung in Anspruch zu nehmen, ist immer anfechtbar«¹⁴⁵⁵ – eine Einsicht, die ihm selbst allerdings schnell verlorengegangen zu sein scheint.

Unmittelbar nach Kriegsende betont er gegenüber Elisabeth erneut, dass

»mir aber im Archiv eine im Verwaltungsdienst geschulte Persönlichkeit zu Deiner Hilfe viel nötiger zu sein [scheint] als eine philologisch gebildete. [...] Du unterschätzt, so glaube ich, noch immer die vortreffliche Schule, die wir FederhalterSoldaten[sic!] durchmachen.«¹⁴⁵⁶

Andere Briefe aus jenen Tagen offenbarten eine politische Einstellung, die für zahlreiche andere entlassene oder privatisierende Offiziere typisch gewesen sein dürfte.

»Was einen aber dauernd empört, ist das allgemeine Bestreben, den OffiziersStand [sic!] zu entrechten, zu erniedrigen und zu verdächtigen. Wir haben bereits mehrfach dagegen aufgemuckt und gedroht, den Betreib einzustellen, wenn die Regierung uns nicht besser in Schutz nimmt. [...] Ich kämpfe einen wütenden Kampf gegen die dummen und unverschämten Eingriffe der Arbeiter- und Soldatenräte in den Eisenbahn- und Schiffahrtsbetrieb.«¹⁴⁵⁷

Als sein Wechsel ans Weimarer Archiv bereits beschlossene Sache war, kommentierte er die dortige neue Lage folgendermaßen:

»Über Weimars Wahl als Sitz der Nationalversammlung bist Du vermutlich ebenso heftig erschrocken wie wir. Das politische Geplär und Gezänk paßt schlecht an diesen stillen Ort, an dem sich so gut vom TagesGetriebe [sic!] ausruhen ließ.«

Auch diese Einstellung passte zum Zeitgeist, kommentierte doch der »Simplicissimus« mit Thomas Theodor Heines Karikatur »Die Politik zieht in die Musenstadt ein« die angeblich naturgemäße Distanz zwischen (altem) Geist und (neuer) Macht – auf diesem Bild gingen die Musen Weimars vor den dort einziehenden Parlamentariern stiften.¹⁴⁵⁸

III.3.5.4 »Zarathustras Wiederkehr« und neue Zeitenwenden

In der gesellschaftlichen Krisen- und Umbruchsituation des Jahreswechsels 1918/19 machte auch Elisabeth Förster-Nietzsche aus ihren politischen Anschauungen keinen Hehl. Unmittelbar nach Kriegsende war sie der einst konservativen, unterdessen aber weit rechts stehenden Deutsch-Nationalen Volkspartei beigetreten. Eine Sympathisantin wichtiger »Vaterländischer Verbände«, wie des »Flotten-« oder des »Kolonialvereins«, war sie ohnehin. In den im Nachlass vorhandenen Mitgliedskarten von Parteien, Organisationen und Vereinen, in denen Förster-Nietzsche zum Teil über Jahrzehnte Mitglied gewesen ist, wird das gesamte Spektrum ihrer Einstellungen und Interessen sichtbar. Es reicht vom Weimarer »Haus-

frauenverein« oder vom dortigen »Tierschutzverein« über sämtliche wichtige Dichter- und Philosophen-Vereinigungen (Goethe-Gesellschaft, Dante-Gesellschaft, Deutscher Schillerbund, Schopenhauer-Gesellschaft, Kant-Gesellschaft), dem »Verein Frauenbildung – Frauenstudium« oder dem Berliner »Lyzeums-Verein« bis zu den erwähnten politischen Organisationen und Interessenverbänden. Wichtige örtliche und regionale Vertreter dieser Vereinigungen zählten ihrerseits wiederum zu den regelmäßigen Gästen des Archivs.¹⁴⁵⁹ An der eher ablehnenden Haltung der Archivherrin gegenüber der in Weimar gegründeten Republik konnte mithin kein Zweifel bestehen, wobei derartige politische Einstellungen des Archivs, der Archivleiterin und der offiziellen Weimarer Nietzsche-Interpretation im Laufe der 1920er Jahre immer deutlicher hervortraten.

Unverkennbar ist ein Abdriften ins völkisch-antidemokratische Lager aber auch in den Äußerungen anderer Protagonisten des Archivs.

Dies lässt sich an einer exponierten Stellungnahme Richard Oehlers¹⁴⁶⁰ weiter erläutern, nämlich an einem Vortrag, den er am 6. April 1919 unter dem Titel »Unsere Zeit im Spiegel von Nietzsches Kulturphilosophie« im Archiv gehalten hat. Der zeithistorische Kontext dieses Vortrags bestand darin, dass nur zwei Monate zuvor (am 6. Februar) die »Verfassungsgebende Nationalversammlung« ihre Beratungen in Weimar aufgenommen hatte. Den Vortrag Oehlers nahm man auf Seiten des Archivs zum Anlass, die in Weimar weilenden Politiker fast aller politischen Parteien einzuladen.¹⁴⁶¹ Unter den erwünschten Gästen fand sich der Zentrums- und Präsident der Nationalversammlung Constantin Fehrenbach genauso wie die Minister der Regierung Ebert, so z.B. der sozialdemokratische Reichswehrminister Gustav Noske und der Innenminister Hugo Preuß. Auch wenn fast alle dieser prominenten Politiker bedauerten, absagen zu müssen, wird man doch sagen können, dass sie gleichsam das ideale Publikum darstellten, an das sich der Redner mit seinen Worten wandte. Dieser Vortrag, den Oehler erst 1921 in der Festschrift zum 75. Geburtstag Elisabeth Förster-Nietzsches veröffentlichte hat,¹⁴⁶² richtete sich also ausdrücklich an die führenden Politiker des neuen Deutschland und ist daher als offiziöser Ausdruck der politischen Vorstellungen des Nietzsche-Archivs zu bewerten.

Der Ausgangspunkt der Betrachtungen sind Nietzsches Kriegsprophezeiungen, die Oehler durch die Ereignisse des Ersten Weltkriegs und der unmittelbaren Nachkriegszeit als bestätigt ansah. Für ihn war Nietzsche der »Seher-Dichter, der vieles von den Geschehnissen vorausschaute, die wir jetzt als Erlebnis kennen«. Obwohl der Erste Weltkrieg mit all seinen Schrecknissen vier Jahre gewütet hatte und gerade erst zu Ende gegangen war, hielt Oehler an der Nietzsche'schen Apotheose des Krieges fest und ergänzte mit kaltem Zynismus:

»Ein Auge, das wie das seinige sich weitet über Jahrhunderte, Jahrtausende hinweg, arbeitet wie die Natur selbst: es erschrickt nicht beim Anblick von Millionen, die in den Staub dahinsinken [...]«¹⁴⁶³

Das von Nietzsche prophezeite »kriegerische Zeitalter« sei jedoch mit dem Weltkrieg noch nicht zu Ende gegangen.¹⁴⁶⁴ Folglich wagte der Redner einen Blick darauf, was am Ende des andauernden »kriegerischen Zeitalters« stehen werde. Seinem Gewährsmann Nietzsche – freilich in eigenem Geiste folgend – fragte Oehler nach dem »Aufbau der Zukunft«. Dieser werde sich dadurch vollziehen, dass der, im sozialdarwinistischen Sinne gedeutete, »Wille zur Macht« sich überall durchsetze. Dann werde sich »die neue Gesellschaftsordnung der Menschheit [...] ganz von selbst gestalten«.¹⁴⁶⁵ Auch nach der Epoche der zeitgenössischen »Umwälzungen« erwartete Oehler eine »neue Rangordnung«:

»Niemand wird der Meinung sein, daß irgendwelche demokratische oder andere Umwälzungen das Ergebnis haben könnten, daß ein Volk führerlos sich selbst überlassen bliebe.«¹⁴⁶⁶

Zudem strebten alle Nationen nach »völkischer Einheit«. Der »Gesellschaftsordnung der Zukunft« müsse also – nach Oehlers Nietzsche-Interpretation – ein aristokratisches Prinzip zugrundegelegt werden.¹⁴⁶⁷

»So lange es Völker gibt, muß es auch den Unterschied von Führern und Geführten geben.«¹⁴⁶⁸

Sein politisches Credo lautete folglich:

»[...] auch wir müssen daran glauben, daß sich aus der Neuformung der Völker immer wieder mächtige Persönlichkeiten herausheben.[...] Sie werden, sie müssen kommen, sie werden das Chaos der Gegenwart klären. [...] Möchten diese erlösenden Glücksfälle des Menschen bald kommen und uns erlösen!«¹⁴⁶⁹

Nicht nur politisch stellte das Jahr 1918 eine tiefe Zäsur dar, auch die finanzielle Situation des Archivs hatte sich grundlegend gewandelt. Das Vermögen der Stiftung war durch die nach dem Desaster der Kriegsanleihen steigende Inflation bedroht und neue Mäzene zu finden war in dieser Situation schwierig. Zu den neugeschaffenen Möglichkeiten des Archivs, im kulturellen Leben der Weimarer Republik in Erscheinung zu treten und Position zu beziehen, gehörte die Vergabe von Literaturpreisen, die großzügig von Sponsoren finanziert wurden. Durch eine Spende des Hamburger Großspediteurs Christian Lassen konnte das Archiv von 1918 bis 1922 jährlich mehrere essayistische Werke mit einem Preis auszeichnen. Zweck dieser Auszeichnung war, wie es in einem Brief Adalbert Oehlers an die Mitglieder des Vorstandes der Stiftung Nietzsche-Archiv vom März 1919 hieß, »der unheilvollen geistigen Verflachung entgegenzutreten«.¹⁴⁷⁰ Bereits im Jahre 1918 wurden der Germanist Ernst Bertram, der dem George-Kreis nahestand, für sein Buch »Nietzsche. Versuch einer Mythologie«,¹⁴⁷¹ Thomas Mann für seine »Betrachtungen eines Unpolitischen« und Gerhard von Mutius für die Abhandlung »Die drei Reiche« ausgezeichnet.¹⁴⁷² Die Preisträger des

folgenden Jahres waren Hermann Graf Keyserling, Oswald Spengler und Hans Vaihinger. Hier wird bereits die Richtung erkennbar, in die sich das Archiv mehr und mehr bewegte, denn einen Preis erhielten jene in ihrer Zeit ausgesprochen populären Weltanschauungsdenker, die unverkennbar einen moralischen und politischen Führungsanspruch erhoben, bei gleichzeitiger deutlicher Distanz zur praktischen Politik der Republik. Auf der ideologisch-weltanschaulichen Ebene wurde von den Preisrichtern augenscheinlich das dunkle Raunen gegenüber dem klaren Intellekt bevorzugt; und politisch zeigten die Wegweiser klar nach rechts; am wenigstens deutlich wohl beim Neukantianer Vaihinger oder dem Philosophen Keyserling. Harry Graf Kessler stiftete seinerseits im Jahre 1921 einen »Nietzsche-Preis«, den Adalbert Oehler allerdings als »Danaergeschenk« beurteilte, denn es gingen 102 Arbeiten ein, von der keine das Preisgericht überzeugen konnte. »Die Geldentwertung verschlang auch diese Stiftung«¹⁴⁷³ – wie schon Lassens Preis.

Durch diese Preisvergaben gelang es dem Archiv immerhin, Beziehungen zu einflussreichen Persönlichkeiten des geistigen Lebens der frühen Weimarer Republik zu knüpfen. Auch wenn diese Kontakte manchmal – wie bei Thomas Mann – Episode blieben, gelang es in anderen Fällen doch, engere persönliche Verbindungen herzustellen. Zu den prominenten Intellektuellen, die auf diese Weise in näheren Kontakt zum Nietzsche-Archiv traten, gehörte zweifellos Oswald Spengler.¹⁴⁷⁴ Im Jahr nach der Verleihung des Lassen-Preises (also 1920) verzeichnet das Archiv-Tagebuch den ersten Besuch des Münchner Schriftstellers. In den folgenden Jahren sind mehrere Besuche, Besprechungen und Vorträge Spenglers festgehalten. Dieser wurde schließlich 1923 in den Vorstand der Stiftung Nietzsche-Archiv aufgenommen. Im folgenden Jahr hielt er bei den Feierlichkeiten zum 80. Geburtstag Nietzsches den Festvortrag mit dem Titel »Nietzsche und sein Jahrhundert«.¹⁴⁷⁵

Die regelmäßige Veranstaltung von Vorträgen gehörte generell zu den Aktivitäten des Archivs. Damit sollte zum einen die Rolle des Archivs und seiner ehrgeizigen Herrin im gesellschaftlichen Leben der Stadt Weimar und ihres Umfelds gefestigt werden, zum anderen wollte man bekannte Philosophen und Künstler an das Archiv ziehen. Betrachtet man die Vortragsveranstaltungen aus einem politischen Blickwinkel, so hat man neben zahlreichen unverfänglichen, eher künstlerisch-literarischen Erörterungen einen eindeutigen Überhang von auf der antidemokratischen Seite des politischen Spektrums anzusiedelnden Referenten und Themen zu konstatieren. Dies passt zum Umschwung des politisch-kulturellen Klimas in Weimars Kulturleben insgesamt. Zu den gern gesehenen Gästen gehörten beispielsweise der vielgelesene völkische Geschichtsschreiber Albrecht Wirth oder der bereits erwähnte völkische Theaterreformer Ernst Wachler. Auch zu anderen Persönlichkeiten des lokalen

kulturellen Lebens existierten persönliche Kontakte, etwa zu einzelnen Professoren und deren Familien.

Diese Kontakte waren dem äußeren Anschein nach unpolitischer Natur, doch zeigen sich Signaturen der politischen Atmosphäre jener Jahre noch in den intimsten Zeugnissen. Wenn etwa der Kant-Forscher und in Jena lehrende Philosoph Bruno Bauch – seit 1904 bestand eine erst bewundernde, dann persönlich vertiefte freundschaftliche Beziehung zwischen ihm und Elisabeth Förster Nietzsche – am 24. Mai 1917 aus München eine freundliche Gruß-Postkarte an Frau Förster schrieb, dann war es kein Zufall, dass er dafür die »Klingspor-Karte Nr. 50« aus dem alldeutsch-völkischen Julius Friedrich Lehmanns Verlag wählte, eine Spruchkarte mit dem Nietzsche-Wort

»Ich habe den Glauben, daß wir nicht geboren sind, um glücklich zu sein, sondern um unsere Pflicht zu tun, und wir wollen uns segnen, wenn wir wissen, wo unsere Pflicht ist«¹⁴⁷⁶.

Dieses Motto wählte Bauch in eben demselben Jahr, in dem er nach einem Eklat aus der Redaktion der »Kant-Studien« ausgetreten war und als gewissermaßen rechte Abspaltung der »Kant-Gesellschaft« gemeinsam mit seinem Jenaer Kollegen Max Wundt die »Deutsche Philosophische Gesellschaft« gegründet hatte. Bauch setzte Nietzsche, den er in der Perspektive einer ihrerseits nationalisierten Kant- und Fichte-Rezeption las, im Sinne der Vaterlandspartei ein und begann in diejenige Richtung zu denken, die sich bis zu seinem Jenaer Universitäts-Vortrag »Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar«¹⁴⁷⁷ von 1926 immer deutlicher herausbilden sollte: die Amalgamierung des pflichtethisch eingekochten kategorischen Imperativs, nationalistischer Preußen-Begeisterung, antirepublikanischer Kulturkritik und einer aristokratischen Herrenethik, die er glaubte, Nietzsche abgelautet zu haben. Bauch war es auch, der am 12. Juni 1921 bei der für die geplante Ehrenpromotion von Elisabeth Förster-Nietzsche entscheidenden Sitzung der Kommission der Philosophischen Fakultät der Universität Jena das Protokoll führte. Die Kommission bejahte die Verleihung der Ehrendoktorwürde einstimmig und begründete dies mit dem Rang der biographischen Arbeiten Elisabeth Försters über ihren Bruder sowie ihrer Leistung bei der Errichtung des Nietzsche-Archivs und als Herausgeberin. Dazu vermerkt das handschriftliche Protokoll Bauchs:

»Aufgrund des hier dargelegten ist die Kommission der einstimmigen Überzeugung, daß die philosophische Fakultät der Thüringischen Landesuniversität eine Ehrenpflicht erfüllt, wenn sie Frau Förster-Nietzsche den philosophischen Doktor h.c. verleiht«¹⁴⁷⁸

Richard Oehlers Gattin Lotte führte Protokoll am 10. Juli 1921, dem Feiertag des 75. Geburtstags der »Hohen Frau«. »Exzellenz Paulssen und Minister Baudert« [also der amtie-

rende Regierungschef Arnold Paulssen und der alte Sozialdemokrat August Baudert, Paulssens Vorgänger als Staatsminister] bedauerten,

»daß [die] Regierung keine Auszeichnung mehr verleiht, sonst würde man ihre [sic! – also Elisabeth Förster-Nietzsche] die Große Goldene Medaille für Kunst und Wissenschaft gegeben haben.«¹⁴⁷⁹

Das Weimarer Erbebewahrer-Dreigestirn Werner Deetjen (Landesbibliothek), Hans Wahl (Goethe-Nationalmuseum) und Max Hecker (Goethe-Schiller-Archiv)¹⁴⁸⁰ war ebenso vollzählig zur Gratulation angetreten und überbrachte »der Pflegerin des großen Denkers« – eine wahrhaft doppeldeutige Anrede – Grüße und Gratulationen. Explizit wurde das Nietzsche-Archiv aus diesem Anlass in den Kreis der »übrigen Weimarer Geistesanstalten« aufgenommen.¹⁴⁸¹ Für die Philosophische Fakultät der Landesuniversität Jena gratulierte vor der Übergabe des Ehrendiploms Bruno Bauch, dessen Rede in der protokollarischen Zusammenfassung folgendermaßen überliefert wird:

»Jena und Weimar als Geisteszentren immer aufs engste verbunden. Nicht so eng wie früher. Das Heute ein glückliches Zukunftszeichen. Philosophische Fakultät durfte nicht im Archiv fehlen. Ihre Arbeit geht uns an. Sie eine Stätte der Philosophie geschaffen. Unsere Glückwünsche haben somit überpersönlichen Charakter. Auch Ihre Liebe zum Bruder war eine überpersönliche. Was Sie für N. getan haben, ist überpersönlicher Natur: Herausgabe der Werke, Biographie seines Lebens. »Das ist unersetzlich und unentbehrlich« wie Goethe sagt. Diese Räume sind das beste Zeichen für Ihre Verdienste. Dazu beglückwünschen wir Sie. Als dauernden und bleibenden Ausdruck des Dankes der Fakultät ist beschlossen worden, die höchste Würde, die des Ehrendoktors der Philosophie zu verleihen. (Verlesung der Urkunde). Dazu beglückwünschen wir Sie. Als erster weiblicher Ehrendoktor herzlich willkommen. Noch recht lange freuen Ihrer Arbeit. Weitere Erfolge beschieden sein.«¹⁴⁸²

Der dritte Vetter der Jubilarin, der ehemalige Düsseldorfer Oberbürgermeister Adalbert Oehler, der durch die Revolution und die Republik sein Amt verloren hatte, hob abschließend ausgerechnet die »philologische Genauigkeit« der bisherigen Nietzsche-Editionen durch das Archiv hervor. Schließlich überreichte der Jenaer Philosoph Rudolf Eucken,¹⁴⁸³ selbst einer der wirkmächtigsten Weltanschauungsdenker jener Jahre, die eingangs erwähnte Festschrift. Die übrigen Gratulanten der »Kant-Gesellschaft« (unter ihnen Hans Vaihinger) der »Schopenhauer-Gesellschaft« und der »Deutschen Philosophischen Gesellschaft« schlossen sich mit ihren Wünschen an. Diese spürbare Verehrung der »Pflegerin des Philosophen« durch den damals bedeutendsten Kant-Forscher Vaihinger sowie durch den ebenfalls renommierten Bruno Bauch dürfte ihre Wirkung auf die Öffentlichkeit, vor allem aber auf die Jubilarin selbst, kaum verfehlt haben. Die Ehrung der Schwester Nietzsches drückte sich in der Dedikation weiterer Devotionalien aus, so der Nietzsche-Büste Fritz Rölls, einer Bronzeplakette (VS: Bildnis Elisabeth Förster Nietzsche, RS: Bild des Nietzsche-Archivs).

»Einem schon seit Jahren gehegten Wunsch der Jubilarin erfüllend, übergaben befreundete Damen eine in bayrischem Marmor gefertigte, in einem Raum des Archivs angebrachte Ehren-
tafel mit den Namen von 14 im Kriege gefallenen Helden, die Frau Förster-Nietzsche nahe-
standen, und zwei Zarathustra-Sprüchen: »Meine Brüder im Kriege, ich liebe euch von Grund

aus« – und am Schluß: »Und auch, wenn die lange Dämmerung kommt und die Todesmüdigkeit, wirst du an unserem Himmel nicht untergehen, du Fürsprecher des Lebens!«¹⁴⁸⁴

Zwei der »befreundeten Damen«, die Van-de-Velde-Schülerinnen Dorothea Seeligmüller und Dora Wibiral, überreichten zur Tafelenthüllung eine kalligraphisch gestaltete Urkunde.¹⁴⁸⁵ Die dort aufgeführte Gratulantinnen-Liste liest sich wie ein »Who's who?« des etablierten Weimarer Adels und Bürgertums.

Einen weiteren Höhepunkt in der Geschichte des Archivs während der Weimarer Republik stellte eine große dreitägige Nietzsche-Tagung dar, die vom 15. bis 17. Oktober 1927 in der sogenannten »Erholung« (dem heutigen Kulturzentrum »Mon ami« am Goetheplatz in Weimar) stattfand.¹⁴⁸⁶ Dieser Ort wurde zwar von unterschiedlichen Vereinen und Verbänden immer wieder zu Tagungen, Kongressen und Festen benutzt, war jedoch als »klassischer« Ort besonders geadelt dadurch, dass hier einst die Shakespeare- (1864), Dante- (1865) und Goethesellschaft (1885) gegründet worden waren. Inzwischen hatte auch Adolf Hitler am 22. März 1925 – wohl kaum zufällig an Goethes Todestag – schon zu seinem Weimarer Publikum in der »Erholung« gesprochen.¹⁴⁸⁷

Zu den prominenten Referenten jener Nietzsche-Tagung gehörten Friedrich Würzbach, der Repräsentant der Münchner Nietzsche-Gesellschaft (gegründet 1919), der Psychiater Hans Prinzhorn und der konservativ-revolutionäre Geschichtsdenker Oswald Spengler.¹⁴⁸⁸ Spengler, der ansonsten keine öffentlichen Vorträge hielt, hatte unter dem Thema »Nietzsche und das 20. Jahrhundert« den Eröffnungsvortrag übernommen. Max Oehler vermerkte in seinem Bericht über die Beziehungen Spenglers zum Nietzsche-Archiv:

»Ungeheurer Andrang; der Saal faßt ca. 400 Personen; es kamen aber 600, so daß alle Nebenräume besetzt waren.«¹⁴⁸⁹

Diese große Resonanz fand ihre Entsprechung jedoch nicht unbedingt in der Qualität des Vortrags. Am Abend notierte Harry Graf Kessler, der zu dieser Zeit dem Nietzsche-Archiv nach wie vor eng verbunden war, in seinem Tagebuch, der Vortrag Spenglers sei zu einem »Debakel« für den Redner und zu einer »Blamage« für das Archiv geworden:

»Ein dicker Pfaffe mit einem fetten Kinn und brutalem Mund (ich sah Spengler zum ersten Mal) trug eine Stunde lang das abgedroschenste, trivialste Zeug vor. [...] Nicht *ein* eigener Gedanke. Nicht einmal *falsche* Diamanten. Alles einförmig seicht, glanzlos, platt, langweilig.«¹⁴⁹⁰

Die politische Haltung der Protagonisten des Nietzsche-Archivs in jenen Jahren ist nicht zuletzt daran erkennbar, dass sie seit der Mitte der zwanziger Jahre eine Hinwendung zum italienischen Faschismus und zur Person Mussolinis vollzogen. Die offizielle Haltung des Archivs zu den gesellschaftlichen und politischen Entwicklungen in Italien hat Max Oehler

1930 in einem Aufsatz formuliert, der in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften abgedruckt wurde.¹⁴⁹¹ In Mussolini sah Oehler den »einzigsten Staatsmann großen Formats, den die Nachkriegszeit hervorgebracht hat«. Für die Abwendung des »Duce« vom Sozialismus und der Hinwendung zum Faschismus sei die Begegnung mit den Schriften Nietzsches von ausschlaggebender Bedeutung gewesen.¹⁴⁹² Die größte Übereinstimmung zwischen Nietzsche und Mussolini fand Oehler auf dem Gebiet der Ethik, deren zentrale Werte »Einfachheit, Selbstzucht, Ordnung, Disziplin, Tatkraft, Opferbereitschaft für das Gemeinwesen« seien. Hier lag der Akzent eindeutig auf militärischen Tugenden, auf deren Wiederbelebung der ehemalige Major Max Oehler hoffte. Die Beziehungen des Archivs nach Italien erschöpften sich allerdings nicht in der Bewunderung für Mussolini.

III.3.5.5 »Heroisches Italien« oder: Die kulturelle Achse Weimar – Jena – Rom

Andere, damals für das Archiv und nun für unsere Betrachtung wichtige Konstellationen verbergen sich hinter der Überschrift dieses Kapitels, in der der Titel eines Vortrags des Architekten und Archivfreundes Paul Schultze-Naumburg in der »Deutschen Heimatschule Weimar«¹⁴⁹³ sowie dessen gleichnamiges Buch von 1938 anklingt.¹⁴⁹⁴ In diesem diskursiven und personellen Zusammenhang spielen einzelne Personen und Institutionen eine besondere Rolle: Der Schriftsteller und Publizist Werner von der Schulenburg,¹⁴⁹⁵ die von ihm zwischen 1927 und 1930 redaktionell betreute Zeitschrift »Italien«; die ab 1933 im Kontakt mit dem Nietzsche-Archiv entwickelten Pläne des Leipziger Philosophen Hugo Fischer, ein »Nietzsche-Institut« in Rom zu gründen;¹⁴⁹⁶ der italienische Germanist und Goethe-Forscher Arturo Farinelli; der Jenaer Dante-Forscher Friedrich Schneider und die »Deutsche Dante-Gesellschaft«; die »Deutsche Philosophische Gesellschaft«, der auch der Jenaer Philosoph Bruno Bauch angehört hat, sowie einzelne Aktivitäten im, an anderer Stelle genauer beleuchteten so genannten »Weimar-Jena-Plan«.¹⁴⁹⁷

Der erste Kontakt Werner von der Schulenburgs zum Weimarer Nietzsche-Archiv datiert allerdings schon aus der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg. Aus Locarno schrieb der »Dr. jur. et phil.« am 2. April 1919 an die »Gnädige Frau« auf dem »Silberblick«, also an Elisabeth Förster-Nietzsche:

»Nach der aufreibenden Tätigkeit von vier Kriegsjahren habe ich mich wieder einmal in die Schriften Ihres Bruders vertieft und bin wieder zu der Überzeugung gelangt – die einige Jahre in mir latent geblieben war – daß er der größte Geist des entsetzlichen neunzehnten Jahrhunderts war [...] Der von ihm vorausgesehene Zusammenbruch ist ja nun erfolgt; aber ich bin sicher, daß auch die Größe folgen wird und dass er unser berufener Führer zu der neuen tiefen Größe sein muß.«¹⁴⁹⁸

Diese kulturkritische Einschätzung seiner eigenen Zeit durch von der Schulenburg sollte sich in den kommenden Jahren ebenso wenig ändern wie seine manchmal beinahe devote Verehrung der Schwester des Philosophen. Was aber von der Schulenburg und Förster-Nietzsche fast noch tiefer verband als die Verehrung Nietzsches war beider Bewunderung für dessen italienischen Jünger Benito Mussolini – eine Bewunderung, die damals Mitte der 1920er Jahre zahlreiche deutsche Intellektuelle erfasst hatte und die keinesfalls ausschließlich auf Anhänger antidemokratischen Denkens beschränkt blieb.¹⁴⁹⁹ Im Oktober 1927 berichtete von der Schulenburg seiner Weimarer Briefpartnerin von einem Zeitschriftenplan. Das Blatt sei zwar »völlig unpolitisch«, doch brachte der Herausgeber schnell eine politische Dimension ins Spiel:

»Ich kann Ihnen aus meinen persönlichen Erfahrungen sagen, daß jetzt, nachdem Mussolini sich für Ihren Herrn Bruder immer wieder einsetzt, das Verständnis für Nietzsche in Italien erstaunlich zunimmt. [...] die Entdeckung des eigentlichen Italiens, wie wir es heute empfinden, danken wir nicht mehr Goethe, sondern Friedrich Nietzsche.«¹⁵⁰⁰

Bereits im ersten Heft der Zeitschrift »Italien. Monatsschrift für Kultur, Kunst und Literatur« war unverkennbar,¹⁵⁰¹ dass das Blatt sich der Aufgabe verschrieben hatte, eine Brücke zwischen Deutschland und dem faschistischen Italien zu bauen. Im Jahre 1929 etwa druckte von der Schulenburg Margherita G. Sarfattis Beitrag »Faschistische Kunst und faschistische Sitten« ab,¹⁵⁰² ein Mitarbeiter-Verzeichnis aus dem Jahre 1929 nennt die offizielle Mussolini-Biographin ebenfalls.¹⁵⁰³

Schon im ersten Jahrgang des Schulenburg'schen Blattes war auch ein Aufsatz des chilenischen Honorarkonsuls Walter Mann aus Weimar erschienen mit dem Titel »Mussolini – und der Faschismus als geistige Bewegung«, den dieser als Vortrag am 5. Juni 1928 im Nietzsche-Archiv gehalten hatte.¹⁵⁰⁴ Unter den etwa 75 Gästen befanden sich der italienische Botschafter aus Berlin, Graf Luigi Aldovrandi Marescotti, der Chef der italienischen Handelskammer, Major Giuseppe Renzetti,¹⁵⁰⁵ die italienischen Generalkonsule Attilio Tamaro¹⁵⁰⁶ und Amedeo Ponzzone sowie Roberto Suster, der Korrespondent des von Mussolini begründeten Blattes »Popolo d' Italia«. Manns Äußerungen gehören in den Reigen ähnlicher Vorträge, die in den Jahren zwischen 1930 und 1933 im Archiv auf dem »Silberblick« stattfanden und mit denen Elisabeth Förster-Nietzsche versuchte, Angehörige der lokalen kulturellen und politischen Prominenz mit Repräsentanten des faschistischen Italien zusammenzubringen¹⁵⁰⁷ – und nebenbei die bereits älteren Beziehungen des Archivs zu Mussolini zu verbessern.¹⁵⁰⁸ Bereits im September 1925 war der damalige italienische Botschafter, Graf Giovanni Bosdari, in Weimar gewesen. Ins gleiche Jahr fiel der erste persönliche Brief-Kontakt zwischen der Archivherrin und dem »Duce«, der ihr 1926 ein Bild

mit persönlicher Widmung zukommen ließ. Jährliche gegenseitige Geburtstagsglückwünsche folgten. Von Werner von der Schulenburg stammt der Hinweis, dass der italienische Nietzsche-Verehrer aus Rom »Nietzsche in der Hauptsache aus französischen Übersetzungen« kannte¹⁵⁰⁹ – was der gegenseitigen Zuneigung jedoch keinerlei Abbruch tat. Dann, im Jahre 1931, erwies sich Mussolini als besonders großzügig. Über seinen Botschafter Orsini ließ er Frau Förster-Nietzsche zu ihrem 85. Geburtstag eine Spende von 20.000 Lire zukommen. In einem späteren Brief schreibt die Philosophen-Schwester:

»Es wäre der glücklichste Tag meines Lebens, wenn es möglich wäre, daß unser innigstverehrter Duce das Nietzsche-Archiv, d. h. das Haus meines Bruders, beträte.«¹⁵¹⁰

Dazu sollte es zwar nie kommen; im Jahre 1932 aber wird ein anderer »Führer« das Haus auf dem »Silberblick« betreten. Anlässlich der Uraufführung des Napoleon-Dramas »Campo di Maggio« im Deutschen Nationaltheater Weimar, an dem Mussolini mitgeschrieben hatte, besucht Hitler Förster-Nietzsche in ihrer Loge und später im Archiv. Damit war ein neuer Bund zwischen den Weimarer Nietzscheanern und der Politik besiegelt worden,¹⁵¹¹ der dem Archiv in den kommenden Jahren nützen und nach der Befreiung vom Nationalsozialismus schaden sollte.¹⁵¹²

Für die weitere Schilderung der Italienbeziehungen des Archivs vorerst wichtiger sind an dieser Stelle aber bestimmte kulturelle Aktivitäten des Archivs vor 1933, etwa die bereits erwähnten Vorträge. Einen der wichtigsten hielt Friedrich Schneider über »Vergil und Dante« im Jahre 1930. Dieser Jenaer Historiker,¹⁵¹³ wie Nietzsches Schwester ebenfalls Mitglied der »Deutschen Dante-Gesellschaft«¹⁵¹⁴, war zu jener Zeit Herausgeber des »Dante-Jahrbuchs«. Schon ein flüchtiger Blick in ältere Mitgliederverzeichnisse dieser Dichter-Gesellschaft zeigt,¹⁵¹⁵ dass es sich bei ihr um einen wichtigen Knoten im Netzwerk des deutschen und speziell thüringischen Bildungsbürgertums handelt, der einer weiteren Erforschung wert wäre. Neben den berühmten Theologen Ernst Troeltsch (Berlin) oder den ebenso bekannten Romanisten Karl Voßler (München), Eduard Wechßler (Berlin) und Klemens von Klemperer (Dresden) findet sich dort der Weimarer Bibliotheksdirektor Werner Deetjen im »Geschäftsführenden Ausschuss«, der zugleich Vorsitzender der Shakespeare-Gesellschaft gewesen ist. Emil Herfurth, Lehrer und geistiger Kopf der Anti-Bauhaus-Fronde in Weimar,¹⁵¹⁶ ist ebenfalls Mitglied, ebenso der Schriftsteller Franz Herwig (Deutscher Schriftsteller-Verband, Sektion Thüringen). Der Kunstschulprofessor Walter Klemm, der völkische Verlagsbuchhändler Hermann Kellermann,¹⁵¹⁷ der Direktor der Staatlichen Musikhochschule Bruno-Hinze Reinhold, Elisabeth Förster-Nietzsche, der Jenaer Verlagsbuchhändler Eugen Diederichs,¹⁵¹⁸ Heinrich Lilienfein, Friedrich Lienhard, Arnold Paulssen, Hans Wahl andere bekannte Weimaraner waren sämtlich organisierte Dante-Jünger.

Friedrich Schneider hatte sich schon länger wegen eines Vortrags in Weimar persönlich um den direkten Kontakt zum Nietzsche-Archiv bemüht. Anscheinend aber kam der erste Anstoß aus Italien, wie Paulssen an Max Oehler berichtete.¹⁵¹⁹ Der italienische Botschafter Orsini hatte demnach die Idee eines Dante-Vortrags vor Deutschen und Italienern, die von Mussolini selbst zu einem Vergil-Vortrag verändert wurde, denn dieser antike Dichter hatte gerade sein 2000jähriges Jubiläum. Schneider machte daraus einen Dante-Vergil-Vortrag, »ein glänzendes Thema, da ja Vergil der Führer Dantes durch Hölle und Fegefeuer ist und erst später von Beatrice abgelöst wird.« Förster-Nietzsche nutzte ihre Beziehungen und lud Botschafter Orsini ein. Dem Vortrag »Vergil und Dante«¹⁵²⁰ am 1. Juni 1930 vor 65 Zuhörern – darunter der Rektor der Jenaer Universität, der Theologe Karl Heussi – folgte einen Tag darauf »im kleinen Kreis« ein weiteres Treffen. Hierbei war auch der neue nationalsozialistische Innen- und Volksbildungsminister Thüringens, Wilhelm Frick, anwesend, der seit inzwischen ein gern gesehener Gast auf dem »Silberblick« war.

Zwei Jahre später amtierte mit Vittorio Cerutti ein neuer Botschafter Italiens in Berlin, den man ebenfalls ins Archiv einzuladen gedachte, denn der gute Kontakt zum faschistischen Establishment sollte nicht abreißen. Schneider, gerade in »Arkadien«,¹⁵²¹ diente sich erneut als Vortragsredner an und schlug einen Bericht über seine aktuelle Reise durch das zeitgenössische Italien vor. Förster-Nietzsche interveniert jedoch und bat um einen allgemeiner gehaltenen Beitrag über kulturelle Beziehungen zwischen Deutschland und Italien, der dann tatsächlich – allerdings ohne Cerutti – am 27. November 1932 stattfand.

Der Archiv-Briefwechsel im Vorfeld des zweiten Friedrich-Schneider-Vortrags enthält den Hinweis auf eine Persönlichkeit, die ihrerseits für enge Beziehungen zwischen Deutschland und Italien steht: auf den renommierten Germanisten Arturo Farinelli, den Schneider im Oktober 1932 in Rom getroffen hatte, wo beide auch von Giovanni Gentile empfangen worden waren. Farinelli war als möglicher wichtiger Kontaktmann und potentieller Vortragsredner jedoch schon im Mai 1929 von Werner von der Schulenburg auf dem »Silberblick« empfohlen worden. Der Turiner Ordinarius sei »geneigt«, so Schulenburg, »über Goethes Aufführung spanischer Dramen in Weimar« zu sprechen. Schulenburg bot sich an – nach der angeblich großen Resonanz des Mann-Beitrags in der Zeitschrift »Italien« – auch Farinellis Vortrag abzdrukken, im Glauben, »daß dadurch eine weitere bedeutende Bindung zwischen den beiden Ländern geschaffen würde.«¹⁵²² Bereits im September 1928 war in Schulenburgs Kulturzeitschrift eine umfangreiche Würdigung Farinellis aus der Feder des Bonner Ordinarius Oskar Walzel erschienen.¹⁵²³ Als Goethe- und Grillparzer-Spezialist verfügte der italienische Forscher über beste Kontakte nach Deutschland und Österreich. Zugleich galt er

als wichtiger Romantik-Kenner und wirkte in der italienischen Germanistik schulbildend; zu seinen Schülern zählten die Professoren Gabetti,¹⁵²⁴ Alfero und Amoretti. Eben diese Personen begegnen uns wieder im Umfeld eines ehrgeizigen italienischen Kulturprojekts in Köln, dem so genannten »Petrarca-Haus«, das bis heute – in selbstverständlich anderem Geiste – als »Deutsch-Italienisches Kulturinstitut« existiert.¹⁵²⁵

»Ich arbeite augenblicklich mit allen Kräften am Zustandekommen des Deutsch-Italienischen Kultur-Institutes mit. (Ich arbeite mit, sage ich ganz bescheiden.) Aber es wäre schön, wenn das würde.«¹⁵²⁶

So schrieb Schulenburg Ende Mai 1929 an Förster-Nietzsche. Im Juni des gleichen Jahres empfahl er erneut Farinelli für einen Archiv-Vortrag, nun aber zu Dante.¹⁵²⁷ Auch in weiteren Briefen des Schriftstellers wird deutlich, dass er nach wie vor in denjenigen Kreisen verkehrte und aktiv gewesen ist, die die Gründung eines italienischen Kulturinstituts auf deutschem Boden vorantrieben. Allerdings verfolgte er – gemeinsam mit seinem Verleger Niels Kampmann – für kurze Zeit die Idee, dessen Verlag ein »Italien-Institut« anzugliedern, um so für einen Austausch von Professoren und Studenten sowie Übersetzungen italienischer Literatur zu sorgen.¹⁵²⁸ Das Ende der Zeitschrift »Italien« ist jedoch der deutliche Beweis dafür, dass dieses Projekt wohl zuallererst an den fehlenden Mitteln gescheitert wäre.¹⁵²⁹

Kontakte zwischen den Weimarer Nietzscheanern und dem faschistischen Italien liefen jedoch nicht nur über Dritte. Einem Brief vom Januar 1930 ist zu entnehmen, dass Förster-Nietzsche ihrerseits in Kontakt zu Margherita Sarfatti getreten war.¹⁵³⁰ Schulenburg selbst las am 14. Mai 1931 im Archiv aus seinem Theaterstück »Venus im ersten Haus«. Zwei Tage zuvor hatten er, seine Frau, Max Oehler und Carl August Emge¹⁵³¹ zusammen mit Farinelli einem der berühmten Archiv-Tees Förster-Nietzsches beigewohnt. Der Turiner Germanist befand sich gerade auf dem Wege nach Köln, denn dort traten die Gründungsvorbereitungen des »Petrarca-Hauses« in die entscheidende Phase. Abgehetzt und von angegriffener Gesundheit hielt Farinelli in der Folgezeit dennoch weiteren brieflichen Kontakt zum Archiv; zudem unterstützte er Schulenburg bei dessen Recherchen über Nietzsches Aufenthalt in Turin.¹⁵³² Der Einladung zur Eröffnung des »Petrarca-Hauses« konnte Elisabeth Förster-Nietzsche zwar nicht nachkommen; doch im März 1932 weilte Farinelli selbst in Weimar, denn er sprach über »Goethe und Rom« auf der »Reichs-Goethefeier« zum 100. Todestag des »Olympiers«, schafft es aber in jenen Tagen nicht, das Archiv zu besuchen. Das gelang erst im September 1932 als der italienische Gelehrte eine Gruppe von Angehörigen der Königlichen Akademie Italiens (Farinelli gehörte ihr seit 1929 an) auf ihrer Rundreise durch Deutschland begleitet, während der auch ein Besuch im Nietzsche-Archiv vorgesehen war. Interessanterweise fragte

die Archivherrin Friedrich Schneider, warum denn Farinelli komme, denn die Tagung der »Dante-Gesellschaft« sei doch zu einem anderen Termin.¹⁵³³ Der Jenaer Dantologe wiederum hielt im November einen Vortrag im Kölner »Petrarca-Haus« über »Deutsche Geschichte auf römischen und italienischen Boden«. In späteren Jahren wird er sich an den »Lecturae Dantis« im Kölner Institut beteiligen, indem er seine Zuhörer über »Deutsche und italienische Danteforschung der Gegenwart« informierte.¹⁵³⁴ Farinelli selbst weilte auch nach seinem Ausscheiden als Präsident des »Petrarca-Hauses« noch öfter als Dozent in Köln. Einer seiner Vorträge im Lehrjahr 1937/38 trug den Titel »Goethe und der Ewigkeitsgedanke« – ein Thema, das an seinen letzten Weimarer Vortrag im Jahre der »Machtergreifung« Hitlers erinnert: dort hatte er am 9. Dezember 1933 über »Weltliteratur und Innenleben« gesprochen.¹⁵³⁵

Im Jahre 1933 endete der uns bis heute bekannte Briefwechsel zwischen Elisabeth Förster-Nietzsche und ihrem Bewunderer Werner von der Schulenburg, doch im gleichen Jahr tauchte ein anderer, freilich philosophisch bedeutend ausgewiesenerer Nietzsche-Jünger auf dem Förster'schen Hausberg in Weimar auf: der damals in Leipzig lehrende Philosoph Hugo Fischer.¹⁵³⁶ Auch er verfolgte große Pläne, die viel mit Nietzsche, Italien und der »neuen Zeit« zu tun hatten. Ein erster, allerdings damals folgenloser Kontakt zwischen dem Philosophen und dem Archiv war schon 1928 zustande gekommen, als Fischer Herausgeber der »Blätter für deutsche Philosophie« gewesen war. Diese Zeitschrift fungierte als Organ der »Deutschen Philosophischen Gesellschaft«,¹⁵³⁷ deren Vorsitzender zwischen 1927 und 1934 der Leipziger Ordinarius für Psychologie Felix Krueger gewesen ist.¹⁵³⁸ Ursprünglich entstanden aber war (wie schon erwähnt) diese philosophische Vereinigung 1917 als deutschnationale, anti-semitische Abspaltung der »Kant-Gesellschaft« unter Führung der Jenaer Professoren Bruno Bauch und Max Wundt.¹⁵³⁹ Während der erste bekanntlich ein enger Freund des Archivs und Förster-Nietzsches war, stand Wundt der »Goethe-Gesellschaft« nahe. Beide waren außerdem engagierte Mitglieder in der »Gesellschaft Deutscher Staat«, einer rechtsintellektuellen Vereinigung der Weimarer Republik.¹⁵⁴⁰

Hugo Fischer diskutierte seinen Instituts-Plan nicht allein mit den Nietzsche-Erben in Weimar, sondern auch mit dem Historiker Franco Valsecchi, dem damaligen italienischen Austausch-Professor in Leipzig, der ihm vorschlug, das neue Institut der bereits existierenden Institution Gabettis in Rom anzugliedern. Außerdem solle man Gentile einweihen. Während Förster-Nietzsche Fischer in seinen Plänen bestätigte,¹⁵⁴¹ holte sie wie gewohnt bei anderen vertrauliche Informationen über ihn ein, unter anderem bei Bauch. Der Oberregierungsrat in

der Thüringischen Kultusverwaltung und Freund des Archivs, Friedrich Meß, hatte seine Hände ebenfalls im Spiel. Anscheinend erwog die Archivarin, Fischer an der geplanten Historisch-Kritischen Ausgabe der Werke Nietzsches zu beteiligen – ein Projekt, das gerade damals, nach Ablauf der 30jährigen Schutzfrist für die Werke des Philosophen, alle Freunde und Förderer des Archivs besonders beschäftigte.¹⁵⁴² Während die Überlegungen, ob Fischer eine Rolle in dieser Ausgabe spielen sollte,¹⁵⁴³ über Wochen zwischen den Briefpartnern im Archiv hin- und hergewälzt werden, forciert der Leipziger Privatdozent seine Lieblingsidee, denn nur

»Solange Mussolini, ein Staatschef, der Nietzscheschüler ist, regiert – alles Irdische ist vergänglich – ist das Eisen heiß. [...] Ein Nietzscheinstitut würde folgendes leisten: es wäre ein Ventil und eine institutionelle Befestigung der unterirdischen kulturellen Verbundenheit zwischen Deutschland und Italien, die bis Dante und bis zum Humanismus, ja bis zu Winckelmann, Goethe bestand. Die gegenwärtige Verbundenheit zwischen Deutschland und Italien würde nicht nur ausgemünzt, weiterverfolgt, sondern in eine tiefer gelegene und bestandhaftere geistigere Schicht zurückverfolgt. [...] Es käme darauf an, Nietzsche als Gesetzgeber für ein Europa des 20. Jahrhunderts hervortreten zu lassen.«¹⁵⁴⁴

Die weitere Geschichte von Fischers Plänen ist in unseren Zusammenhängen deshalb interessant, weil sich sämtliche Personen an den Debatten über das »Nietzsche-Institut« beteiligen, die bereits im Umfeld des Kölner »Petrarca-Hauses«, der »Dante-Gesellschaft«, der »Deutsch-Italienischen Gesellschaft« und der Zeitschrift »Italien« zur Sprache gekommen sind: Cerutti und Orsini, Valsecchi, Gabetti, Farinelli, Gentile und der Kölner Wirtschaftswissenschaftler Erwin von Beckerath.¹⁵⁴⁵ Auch die Staatsrechtler Carl Schmitt und Ernst Forsthoff mischten sich ein bzw. wurden ins Spiel gebracht. Doch schon Mitte 1934 zeichnete sich ab, dass in Rom die finanziellen Mittel fehlten. Zudem ist zu vermuten, dass die Italiener kein Interesse daran hatten, ein eigenes Nietzsche-Institut in ihrer Hauptstadt neben Gabettis »Istituto«, der Bibliotheca Hertziana, dem Deutschen Archäologischen Institut und dem Deutschen Historischen Institut zu etablieren. Fischer antichambrierte jedoch weiter und kümmerte sich zugleich um seine Berufung zum Professor – unter anderem in Jena. Schließlich kehrte er Deutschland den Rücken.¹⁵⁴⁶

III.3.5.6 Editionspolitik

Gerade weil das Archiv in den ersten Jahren der Weimarer Republik eine rege Tätigkeit entfaltete, die sich keinesfalls auf editorische Arbeiten beschränkte, stellte sich seine finanzielle Lage Mitte der 1920er Jahre alles andere als rosig dar. Ein Versuch, hier Abhilfe zu schaffen, war die Gründung der »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs«, die am 28. September 1926 in Weimar erfolgte. Der wichtigste Zweck dieser Vereinigung bestand –

neben der Repräsentation nach außen – in der Einwerbung weiterer finanzieller Unterstützung. Als Ziel wurde in der Satzung festgeschrieben, »durch tatkräftige Unterstützung die dauernde Erhaltung des durch die Ungunst der Zeit in seinem Bestand gefährdeten Nietzsche-Archivs zu sichern«. ¹⁵⁴⁷ Im Personenkreis, der in den Vorstand und in den erweiterten Vorstand gewählt wurde, zeigt sich, wie weit die Verbindungen des Archivs reichten. Den Vorsitz der neu gegründeten Gesellschaft übernahm Arnold Paulssen, der als Mitglied der Deutschen Demokratischen Partei seit 1918 in wechselnden Ressorts der Thüringischen Staatsregierung angehört hatte. Das Amt des Schatzmeisters bekleidete der Direktor der Thüringer Staatsbank. Daneben gehörten auch Max und Richard Oehler dem eigentlichen Vorstand an. Den erweiterten Vorstand zierten Persönlichkeiten wie die Oberbürgermeister von Naumburg und Weimar, die Verleger Wilhelm Klemm vom Kröner- und Anton Kippenberg vom Insel-Verlag, der Basler Philosoph Karl Joël, ¹⁵⁴⁸ der Wiener Philosoph Robert Reininger sowie der französische Schriftsteller Romain Rolland. Elisabeth Förster-Nietzsche, der schwedische Mäzen des Archivs Ernest Thiel und Adalbert Oehler wurden zu Ehrenmitgliedern ernannt. In seiner Begrüßungsansprache bei der Gründungsversammlung unterstrich Paulssen die prekäre finanzielle Situation des Archivs. Nicht zuletzt in diesem Zusammenhang wies er darauf hin, dass eine der Hauptaufgaben der Gesellschaft darin bestehen würde, rechtzeitig vor dem Auslaufen der Schutzfrist für die Werke Nietzsches einen »Appell an die große Öffentlichkeit« zu richten. ¹⁵⁴⁹

Schon seit der Mitte der 20er Jahre gehörte das drohende Auslaufen der urheberrechtlichen Schutzfrist für die Werke Nietzsches im Jahr 1930 zu den dominanten Themen sämtlicher Gremien des Nietzsche-Archivs. Nicht zuletzt dank der Initiativen des Archivs, im Falle Nietzsches die Schutzfrist auf 50 Jahre zu verlängern, fanden die Fragen des Urheberrechts in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre eine ungewöhnliche öffentliche Resonanz. Nachdem sich Förster-Nietzsche und das Archiv in dieser Frage sehr exponiert hatten, war es vor allem die in Berlin erscheinende Wochenzeitung »Die literarische Welt«, die das Gebaren des Nietzsche-Archivs und seiner Leiterin in den folgenden Jahren wiederholt zur Zielscheibe scharfer Invektiven machte. Am 19. Juli 1929 beispielsweise veröffentlichte Willy Haas, der Herausgeber der Zeitschrift, einen Artikel mit der polemischen und zugleich bewusst irreführenden Überschrift »Wir fordern eine ›Lex Nietzsche‹«. ¹⁵⁵⁰ Hier kehrte Haas die Argumentation Förster-Nietzsches und des Archivs geradezu um. Ihm ging es nicht nur darum, dass die Schutzfrist der veröffentlichten Werke Nietzsches 30 Jahre nach dem Tod ihres Autors ablaufen sollte, was er entschieden befürwortete. Er wollte diese Urheberrechtsbestimmung

vielmehr auf alle Teile des Nachlasses – auch auf die unveröffentlichten – ausgedehnt sehen.

Als Beispiel für die Notwendigkeit eines solchen Schritts diene ihm das Nietzsche-Archiv:

»Es besteht [...] die Vermutung, daß das Nietzsche-Archiv in Weimar wichtige Dokumente, namentlich solche persönlicher bekenntnismäßiger Art, zurückhält und auch weiterhin zurückzuhalten gedenkt. Es dürfte sich zu einem Teil um Aufzeichnungen handeln, welche der Privatperson der Rechtsnachfolgerin und Schwester Friedrich Nietzsches, Frau Dr. Elisabeth Förster, genannt Förster-Nietzsche, nicht genehm sind, indem sie etwa abfällige Urteile über sie selbst enthalten, oder über ihren verstorbenen Mann, einen berüchtigten Antisemiten, den der ausgesprochene Judenfreund Nietzsche sicher nicht sehr hoch geachtet haben wird, oder über Personen ihrer Familie, ihres Kreises, ihres Anhangs oder ihrer Bekanntschaft, welche sie zu schützen wünscht.«¹⁵⁵¹

Die Befürchtungen von Haas zielten auf das Politische in der Editionspolitik der Weimarer Institution. Der von einigen dem Archiv nahestehenden Nietzsche-Forschern geübten Interpretationspraxis, in den späten Werken und Aufzeichnungen Nietzsches bereits Spuren des Wahnsinns zu erkennen, lag nach Haas eine eindeutig politische Stoßrichtung zugrunde. Er hielt diese Interpretationen für den Versuch einer »teutonischen Ehrenrettung« Nietzsches. Mindestens genauso skeptisch stand er den Versuchen Förster-Nietzsches und ihrer Mitarbeiter gegenüber, eine intellektuelle Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Mussolini herbeizureden – als ob Nietzsche

»für den Vergewaltiger seines freien hesperischen Traumlandes, für den Mann, der die Geste des wilhelminischen Imperialismus bis nach Sizilien trägt, etwas Anderes als Hohn übrig gehabt hätte.«¹⁵⁵²

In den Augen von Haas verfügte Förster-Nietzsche also weder über das intellektuelle Format noch über die moralische Integrität, um über das Erbe Nietzsches wachen zu dürfen.

Insbesondere das Jahr 1930 war von hektischen Aktivitäten auf Seiten des Archivs geprägt, die ein Auslaufen der Schutzfrist für die Werke Nietzsches am 31. Dezember jenen Jahres verhindern sollten. In Aufsätzen in Zeitungen und Zeitschriften, in persönlichen Gesprächen, in Gutachten und Stellungnahmen sowie schließlich in Eingaben an den Reichsjustiz- und an den Reichsinnenminister wollten die führenden Akteure des Archivs erreichen, dass die gesetzlichen Bestimmungen gleichsam in letzter Minute geändert würden. Sie brachten es immerhin bis zu einer Regierungsvorlage, über die am Jahresende der Reichsrat entscheiden sollte.¹⁵⁵³

Parallel dazu verliefen Versuche, die wissenschaftliche Reputation des Archivs öffentlich unter Beweis zu stellen. Am 16. Februar 1930 empfahl Richard Oehler dem Vorstand der Stiftung des Nietzsche-Archivs auf dessen Sitzung, den Kontakt zur Universität Jena zu pflegen, ja das Nietzsche-Archiv dieser gar anzugliedern – allerdings ohne dessen Selbständigkeit ganz aufzugeben. Nach reger Debatte wurde indessen beschlossen, vorerst zu ver-

suchen, durch einen der philosophischen Ordinarien der Universität engere Verbindung zu knüpfen,

»zumal da zu erwarten sei, daß auf den gerade erledigten Lehrstuhl ein Philosoph berufen werde, der der Nietzsche-Forschung und damit dem Nietzsche-Archiv reges Interesse entgegenbringt«. ¹⁵⁵⁴

Im Juli bat die Archiv-Hüterin persönlich den amtierenden Universitätsrektor, den renommierten Theologen Karl Heussi, gemeinsam mit »unserem lieben Freund« Bauch ins Archiv zu kommen, um Näheres zu besprechen. ¹⁵⁵⁵ Im Hintergrund wurden die drei Oehlers ihrerseits aktiv; besonders rege jedoch agierte der bekannte Philosoph Hans Leisegang, dessen Berufung nach Jena als Nachfolger Max Wundts kurz bevor stand. Leisegang wollte seine wissenschaftliche Reputation durch die angestrebte Herausgeberschaft der lange geplanten, nach Ablauf der Schutzfrist für Nietzsches Werk dringend gebotenen historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe Nietzsches mehren. Das Archiv seinerseits hoffte, Leisegangs Reputation für die eigene Sache einspannen zu können und durch die Anwerbung eines anerkannten Philosophen und Herausgebers sowie durch den Anschluss an die Universität dem Ruch der Unwissenschaftlichkeit zu entkommen.

Das gesamte Projekt geriet jedoch zum Fiasko, dessen Geschichte zur Historie der Nietzsche-Editionen gehört und zugleich die Vorgeschichte der späteren Aktivitäten des nationalsozialistischen Rechtsphilosophen Carl August Emge bildet. Leisegang verlangte die vollkommene Unabhängigkeit vom Archiv. Er sprach mit seinem Verleger Felix Meiner in Leipzig die Konditionen einer Ausgabe ab; ebenso versuchte er zu gewährleisten, dass die Manuskripte des Philosophen für die Zeit der Bearbeitung in der Universitätsbibliothek Jena gelagert werden konnten. Ein erster Vertragsentwurf über die Beziehungen zwischen dem Archiv und der Universität sah vor:

»Die Thüringische Landesuniversität Jena ist bereit, auf Wunsch der Stiftung Nietzsche-Archiv zu Weimar das Nietzsche-Archiv in der Erfüllung seiner wissenschaftlichen Aufgaben zu fördern und zu diesem Behufe mit dem Archiv in nähere Verbindung zu treten.« ¹⁵⁵⁶

Dazu sollte ein Mitglied der Philosophischen Fakultät in den Vorstand der Stiftung berufen und ein ordentlicher Professor Herausgeber der »kritischen wissenschaftlichen Ausgabe« der Werke Nietzsches werden. Der Vorstand der Stiftung Nietzsche-Archiv werde einen Ausschuss bilden, der den Herausgeber beraten und in dem wiederum mindestens ein Professor der Jenaer Philosophischen Fakultät sitzen sollte. ¹⁵⁵⁷ Leisegang legte darüber hinaus einen Vertragsentwurf zwischen ihm und Meiner vor ¹⁵⁵⁸ – und nun ereignete sich eine Panne:

Der Jenaer Philosoph, mit den informellen Gepflogenheiten der Weimarer Nietzsche-Kamarilla nicht vertraut, schickte die Entwürfe an Adalbert Oehler, allerdings via Nietzsche-

Archiv. Max Oehler öffnete das Schreiben in Anwesenheit Spenglers und Richard Oehlers und diskutierte mit beiden den Inhalt, was er Leisegang offenherzig mitteilte.¹⁵⁵⁹ Dieser konnte ein derartiges Vorgehen jedoch nur als Indiskretion verstehen.¹⁵⁶⁰ Die Archiv-Mannschaft ihrerseits merkte sofort, dass der avisierte Herausgeber nicht im Traume daran dachte, sich von irgendeinem Nicht-Fachmann mit Silberblick in seine Edition hineinreden zu lassen. Wie klar Leisegang urteilen konnte, wusste das Archiv aus dessen Gutachtertätigkeit für Förster-Nietzsche im Rahmen des Prozesses um die Kröner-Ausgabe des »Willens zur Macht«. Leisegang hatte in diesem Gutachten die Mitherausgeberschaft der Schwester, um die es im Streit mit Kröner ging, akribisch nachgewiesen. Damit aber war zugleich der eigentlich nicht erwünschte Beweis erbracht worden, dass der »Wille zur Macht« ein Werk der Schwester war:

»Der ›Wille zur Macht‹, so wie er uns in der Gestaltung durch Frau Dr. Förster-Nietzsche vorliegt, ist ein literarisches Unikum, ein Mittelding zwischen einer Herausgabe eines nur im Manuskript vorhandenen, unabgeschlossenen, vom Autor hinterlassenen Werkes und einer zu einem neuen Ganzen zu gestaltenden Fragmentsammlung besonderer Art. [...] Da [...] es feststeht, daß sein Hauptwerk von ihm selbst [also von Nietzsche – JHU] nie gerade so gestaltet worden wäre, wie es Frau Förster-Nietzsche geformt hat, haben wir den ›Willen zur Macht‹ in seiner gegenwärtigen Gestalt überhaupt nicht als ein Werk Nietzsches anzusehen.«¹⁵⁶¹

Die Brisanz dieses Urteils schien dem Archiv bis zur erneuten Konfrontation entgangen zu sein. Erst ab September 1930 begriffen die Oehlers und ihre »Tante«, welche kritischen Partner sie in Leisegang besaßen. Als die Dinge aus den vom designierten Herausgeber gewünschten Bahnen zu laufen begannen, schaltete sich Felix Meiner ein. In einem Brief vom 26. September 1930 an die »Herren des Vorstandes der Stiftung Nietzsche-Archiv« schrieb der Verleger:

»Ich fühle mich verpflichtet, Sie darauf aufmerksam zu machen, daß der Sache des Nietzsche-Archivs eine schwere nicht wieder gut zu machende Gefahr droht.«

Er äußerte offen, »daß erhebliche Teile der Öffentlichkeit den bisherigen Nietzsche-Ausgaben gegenüber Mißtrauen hegen« und beschwor die Vorständler, sich auf die Vereinbarung mit Leisegang und ihm einzulassen. Wenn dies scheitere, dann »wird in der Öffentlichkeit der Sturm gegen die Leitung des Nietzsche-Archivs von neuem und mit verdoppelter Wucht« einsetzen.¹⁵⁶²

Die Flut von Briefen zwischen Jena, Bad Oeynhausen, Frankfurt am Main und Weimar schwoll zu einem Strome an. Am 20. Oktober 1930 vertagte der Senat der Universität Jena den Tagesordnungspunkt »Anschluß des Nietzsche-Archivs an die Universität« auf die nächste Sitzung, zu der man Leisegang als Berichterstatter zuziehen wollte.¹⁵⁶³ Rektor Heussi versprach der Archivherrin einen klärenden Besuch. Leisegang präparierte sich für die Senatssitzung und betonte in der Vorlage, dass Richard Oehlers Idee vom Februar, das Archiv

der Universität anzugliedern, explizit darauf gezielt habe, das »wissenschaftliche Relief« des Archivs zu verbessern. Da nun aber eine unbefangene Edition der Werke Nietzsches unter seiner Leitung nicht möglich und zu erwarten sei, sähe er, Leisegang, der geplanten Fusion mit großer Skepsis entgegen.¹⁵⁶⁴ Das überzeugte: Am 12. November sprach sich der Senat gegen eine Verbindung mit dem Weimarer Nietzsche-Archiv aus.

»Unter dem Eindruck des Aktenmaterials, das dem Senat zugänglich gemacht worden war, vermochte [...] der Senat zu keinem anderen Ergebnis als dem einer Ablehnung einer Verbindung zwischen Nietzsche-Archiv und Universität Jena zu gelangen [schrieb Heussi an Elisabeth und fuhr fort]. Für Sie persönlich tut es mir sehr leid, daß diese Sache diese mich selbst überraschende Wendung genommen hat.«¹⁵⁶⁵

Heussis Briefe offenbaren, dass man ihm oben auf dem »Silberblick« nicht die ganze Wahrheit des Leisegang-Streits gesagt zu haben scheint. Von einer durch die verärgerte Philosophen-Schwester unterstellten einseitigen Beeinflussung des Senates durch Leisegang aber könne keine Rede sein.¹⁵⁶⁶ Das Klima heizte sich weiter auf, nachdem die Presse reichsweit über den »Kampf um das Nietzsche-Archiv« berichtet hatte. Berlinerisch-kess titelte die Charlottenburger Blatt »Neue Zeit«: »Nietzsches Schwester gegen Nietzsches Willen. Krach um das Nietzsche-Archiv«¹⁵⁶⁷ und forderte (die Ideen von Willy Haas aufgreifend) eine »Lex Nietzsche« gegen den möglichen weiteren Missbrauch des Philosophen. Zu retten war das Editionsprojekt in der Kooperation zwischen Archiv und Universität nun nicht mehr, so dass der amtierende Dekan der Philosophischen Fakultät Jenas, der bekannte Reformpädagoge Peter Petersen, gewissermaßen kondolierte:

»In letzter Zeit haben verschiedene Zeitungen Nachrichten gebracht, in denen sich Angriffe auch gegen Ihre Person befinden. Ich möchte nicht verhehlen, Ihnen umgehend mein aufrichtiges Bedauern darüber auszusprechen, daß eine Persönlichkeit, welche die Philosophische Fakultät der Universität Jena mit Stolz zu ihren Ehrendoktoren zählt, solchen Angriffen ausgesetzt worden ist.«¹⁵⁶⁸

Magnifizenz Heussi rief die Professoren Zucker, Bauch, Leisegang und Leitzmann zwar noch einmal privatim zusammen, um dem Eklat die Spitze zu nehmen. Doch die Archiv-Besatzung gab nicht klein bei, publizierte zahlreiche eigene Versionen des Vorfalles und bombardierte den langsam ermüdenden Heussi mit seitenlangen Briefen voller Gegendarstellungen und Selbstgerechtigkeiten. Noch am 3. Januar 1931 schrieb Heussi an Adalbert Oehler:

»Sie müssen mir gestatten, ganz offen zu sprechen. Das wissenschaftliche Renommee des Nietzsche-Archivs ist nicht das Beste. [...] Es besteht [...] die Gefahr, daß sie [die Universität – JHU] mit ihrem Namen eine Nietzsche-Ausgabe deckt, die angeblich eine kritische, wissenschaftliche, in Wirklichkeit eine frisierte Ausgabe ist.«¹⁵⁶⁹

Die gleiche Universität, die der Schwester des Philosophen im Jahre 1921 einmal die Ehrendoktorwürde wegen wissenschaftlicher Verdienste verliehen hatte, ging also Ende der Zwanziger Jahre deutlich auf Distanz.

III.3.5.7 »Wie man wird, was man ist«. Das Archiv im »Aufbruch der Nation«

Die Jenaer Vorgänge um die Nietzsche-Edition und den Streit um Leisegang nahm die »Literarische Welt« am 21. November 1930 zum Anlass für einen weiteren Artikel, in dem die Gefahr, dass es nun tatsächlich zu einer »Lex Nietzsche« im Sinne des Archivs kommen würde, beschworen wurde. Unmissverständlich betonte der Artikel die Verbindung dieser editorischen Angelegenheit mit dem politischen Gebaren des Archivs: »Die Sache des Nietzsche-Archivs ist heute, da sich das Nietzsche-Archiv offen politisiert hat, ein Politikum geworden.«¹⁵⁷⁰ Um die Formulierung von der »offenen Politisierung« richtig zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, was in den 16 Monaten zwischen dem Juli 1929 und dem November 1930 geschehen war. Nach der Landtagswahl Ende 1929 hatte in Thüringen eine Koalitionsregierung die Geschäfte übernommen, der zum ersten Mal in Deutschland zwei Mitglieder der NSDAP als Minister angehörten. Diese Partei stellte mit Wilhelm Frick den Thüringer Innen- und Volksbildungsminister, der sich unmittelbar nach der Wahl intensiv um den Kontakt zu Förster-Nietzsche und ihrem Archiv bemühte. Nach anfänglicher Zurückhaltung auf Seiten der Archiv-Herrin entwickelte sich daraus schnell eine engere Beziehung, von der das Archiv in der Folge sehr profitierte. Durch diese Entwicklung aber geriet das Archiv mehr und mehr in nationalsozialistisches Fahrwasser. Ihren deutlichen Ausdruck fand dies darin, dass Hitler, der im Januar 1932 die Uraufführung des Mussolini-Dramas »Die 100 Tage (Campo di Maggio)« im Deutschen Nationaltheater zum Anlass für einen Weimar-Besuch genommen hatte, der Einladung zu einem weiteren Besuch im Nietzsche-Archiv gerne Folge leistete. Bei dieser Gelegenheit entstand das berühmte Porträtfoto Heinrich Hoffmanns, das Hitler stummer Zwiesprache mit dem Schöpfer des »Zarathustra« – bzw. mit einer Nietzsche-Büste Fritz Rölls – zeigt.

Diese allmähliche nationalsozialistische Kontaminierung des Nietzsche-Archivs wurde nicht nur von außen diagnostiziert – Walter Benjamin beispielsweise versuchte am 18. März 1932 ebenfalls in der »Literarischen Welt« den Philosophen gegen das nach ihm benannte Archiv in Schutz zu nehmen:

»Denn es sind Abgründe, die ihn auf immer vom Geist der Betriebsamkeit und des Philistertums trennen, der im Nietzsche-Archiv der herrschende ist.«¹⁵⁷¹.

Auch unter den fortschrittlich und humanistisch gesonnenen Geistern im unmittelbaren Umfeld des Archivs nahm man diese Entwicklung mit Bestürzung wahr. Am 7. August 1932 notierte Kessler nach einem Besuch bei Elisabeth Förster-Nietzsche resigniert in sein Tagebuch:

»Das Nietzsche-Archiv ist jetzt, wie sie selbst sagt, »mitten in der Politik«. [...] Im Archiv ist alles vom Diener bis zum Major hinauf Nazi. Nur sie selbst ist noch, wie sie sagt, deutschnational.«¹⁵⁷²

Diese wachsende Politisierung des Archivs besaß auch einen personalpolitischen Aspekt. Nach dem gesundheitlich bedingten Rücktritt Paulssens im August 1931 übernahm Richard Leutheußer,¹⁵⁷³ der politisch in der Deutschen Volkspartei beheimatet war, den Vorsitz der »Stiftung Nietzsche-Archiv«. Diese Veränderung lieferte zugleich den Anlass für eine Erweiterung des Vorstands, die ihren Grund im wesentlichen in den Verflechtungen mit der thüringischen Landespolitik hatte. Auf der Mitgliederversammlung der »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs« im Jahr 1931 konnte berichtet werden, dass das Archiv »nähere Beziehungen« zu dem von Frick geführten Thüringischen Volksbildungsministerium geknüpft habe. Diese Beziehungen fänden ihren Ausdruck auch darin, dass – wie es im Protokoll lapidar heißt – »nachdem das Volksbildungsministerium sich bereit erklärt hat, eine Beihilfe zu den Verwaltungskosten zu leisten« die beiden Ministerialbeamten Friedrich Stier und Wilhelm Metterhausen in den Vorstand der Stiftung gewählt worden seien.¹⁵⁷⁴ Die Berufung der beiden Referenten aus dem ersten von einem Nationalsozialisten besetzten Landesministerium in den Vorstand des wichtigsten Gremiums des Archivs kann, etwas zugespitzt, als der erste Schritt zur intellektuellen Gleichschaltung des Archivs gedeutet werden.

Bereits im November 1930 hatte sich »Dr. phil et iur. Carl August Emge« – aufmerksam gemacht durch die Zeitungsartikel über den Fall Leisegang – dem Nietzsche-Archiv als Retter angedient.¹⁵⁷⁵ Der frisch berufene Jenaer Ordinarius las im Wintersemester an der Universität über »Nietzsche als Kritiker der Kultur«. Nachdem er im Februar 1931 zusammen mit Richard und Max Oehler, Oswald Spengler und Walter Jesinghaus im wissenschaftlichen Beirat der Nietzsche-Ausgabe sowie im Vorstand der Stiftung Nietzsche-Archiv Platz genommen hatte, begann er das Archiv gezielt als Plattform zur Verbreitung seiner nationalsozialistischen Überzeugungen zu nutzen. Am 10. September 1931 etwa sprach er vor geladenen Gästen über das Thema »Geistiger Mensch und Nationalsozialismus«. Die Grundgedanken dieser selbst nicht überlieferten Rede finden sich in der Schrift »Geistiger Mensch und Nationalsozialismus. Ein Interview für die Gebildeten unter seinen Gegnern«, die Emge unter dem Pseudonym »ab Insulis« im Berliner »Verlag für Zeitkritik« erscheinen ließ.¹⁵⁷⁶ Ein Nietzsche-Zitat zum Auftakt markierte die Richtung der Argumentation:

»Ich würde aus meinem idealen Staat die sogen. Gebildeten hinaustreiben, wie Plato die Dichter. Dies ist mein Terrorismus.«

Offensichtlich ging es Emge um die Einordnung der Intelligenz in den Staat, einen Führerstaat, der jegliches »kulturelles Manchestertum« ausscheidet, einheitliches Bewusstsein schafft und »an die Stelle des so genannten Klassenkampfes ehrfurchtsvolle Hingabe an das Gemeinsame« setzt.¹⁵⁷⁷ Gegen den drohenden Nihilismus, dessen sozial atomisierende

Wirkung sich nicht zuletzt den wesentlichen Trägern der beklagten »volklichen Zersetzung« – also den Juden – verdanke, setzte Emge das positive Gefühl einer im Volkstum wurzelnden ganzheitlichen Kultur. Ausgehend von einem kulturellen Zerrbild:

»Wir sind eine verquollene Masse geworden, die kein deutsches Antlitz mehr trägt«¹⁵⁷⁸

machte er sich auf die Suche nach neuen Werten, die letztlich die Funktion religiöser Beglaubigung des Sozialen trugen. Das »Dritte Reich« wurde bei ihm zum »neuen Mittelalter«, dem seit der Kaiserzeit gängigen Sehnsuchtsbild einer integralen Kultur. Doch deren Fundament seien nicht die »christlich-orientalischen« Werte des Christentums, sondern eine neue »virtus«, deren Träger gleichermaßen die Ritter, die Patrioten von 1848 und die Soldaten des Weltkriegs gewesen seien. Emge fälschte Nietzsche zum Propheten des Antiintellektualismus um, indem er formulierte:

»[...] die Deutschen werden wieder naiv werden und ihren Sokrates verbrennen müssen. Sie fangen jetzt erst an, ihren Nietzsche zu verstehen.«¹⁵⁷⁹

Ausschaltung alles Fremden aus der Kultur des Volkes – dies wird im Emges Argumentation zum Geschäft jener wenigen Gebildeten, die der neue Staat akzeptiert und die diesen ihrerseits beglaubigen sollen. Für den Rest des Volkes gelte das Gesetz von Ein- und Unterordnung.

»Das eigene Volk ist der höchste, ehrwürdigste Gegenstand für die blinde und egoistische Masse. Nur hierdurch ist ihre Einordnung möglich, weil sie solche Abhängigkeiten versteht. Ohne Hausgötter, ohne mythische Heimat aber kommt auch der Führer nicht aus. Es gilt, die herrliche, innerlich gesunde, uralte Kraft zu wecken.«¹⁵⁸⁰

Dies versuchte der Professor selbst mit seinen eigenen Lehrveranstaltungen, die er zunehmend – zumal nach der offiziellen Propagierung des »Weimar-Jena-Planes« – im Nietzsche-Archiv abhielt. Dort und an der Salana lehrte er beispielsweise über »Die Weltanschauungen der neueren Zeit und der Gegenwart« (SS 1930), »Die Rechtsphilosophie der Gegenwart« (SS 1930), »Rechts- und Sozialphilosophie bei Nietzsche« (SS 1931), »Die metaphysischen Voraussetzungen bei Buddha und Nietzsche« (WS 1931/32), »Die Weltanschauung Goethes« (SS 1932), »Einführung in Leben und Werk Nietzsches« (SS 1932) und »Das Problem des Führers in philosophischer, soziologischer und juristischer Hinsicht« (WS 1933/34). Besonders in den Jahren 1934 und 1935 tagten Emges kleine Seminare in Weimar, der selbst übrigens in Weimar wohnte.

III.3.5.8 Im Bann des Willens der Mächtigen. Das Archiv im »Dritten Reich«

Emges anfangs erfolgreiche Aktivitäten verdankten ihr Gelingen nicht nur dessen eigenem Ehrgeiz, sondern auch den veränderten Machtverhältnissen im Lande Thüringen, das ab 1932

unter Fritz Sauckel streng nationalsozialistisch regiert wurde. Die philosophischen Seminare im Nietzsche-Archiv waren der erste Schritt auf dem Weg zur Realisierung des sogenannten »Weimar-Jena-Planes«, ¹⁵⁸¹ mit dem Emge und einzelne Befürworter dieser Idee im Volksbildungsministerium, nicht zuletzt der NS-Volksbildungsminister Fritz Wächtler selbst, anstrebten, die in Weimar existierenden Archive und

»Häuser [...] für die gründliche Bildung der Lebenden in der Weise nutzbar zu machen, daß sie in irgend einer gemeinsamen Form als Bildungsakademie der Universität Jena angegliedert würden. [...] Die Archive sollen nicht tot liegen, bloß für Spezialforscher [... sondern] es ist nötig, daß die Möglichkeit geschaffen wird, an Hand des Archivinhalts regelmäßig Seminare, Übungen, Vorlesungen usw. zu hören. [Gerade] hier – in der »Provinz« – wird sich deutsche Wesensart von früher, heute und morgen am leichtesten erschließen.« ¹⁵⁸²

Dass jedoch die Landesuniversität das Zentrum der studentischen Ausbildung bleibe und Weimar nur deren Ergänzung sein dürfe, bekräftigte Emge in seinem Artikel für die Hochschulzeitschrift »Jenaer Studentenschaft«. Dies wohl nicht zuletzt deshalb, um die zu erwartenden Bedenken seiner Professoren-Kollegen zu zerstreuen. Zwischen »Weimar-College« und »Goethe-Schiller-Nietzsche-Akademie« changierten seine Vorschläge für die Namensgebung des avisierten Kulturprojekts. ¹⁵⁸³ Oberregierungsrat Stier flankierte mit einem eigenen Artikel Emges Werbefeldzug. ¹⁵⁸⁴

Dass das Projekt in den Augen Emges jedoch in erster Linie dazu dienen sollte, seine Stellung innerhalb des Nietzsche-Archivs als Leiter des wissenschaftlichen Ausschusses der kommenden Nietzsche-Ausgabe zu stärken, zeigen die folgenden Ereignisse. Das Protokoll der Mitgliederversammlung der »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs« hatte bereits am 7. Dezember 1932 erneut die wesentliche Bedeutung des »Weimar-Jena-Planes« für die Archiv-Politik unterstrichen. ¹⁵⁸⁵ Ein Jahr darauf, am 6. Dezember 1933, skizzierte Emge auf der Mitgliederversammlung die »Künftige Stellung des Nietzsche-Archivs«. Im Rekurs auf die Anstrengungen des Jahres 1932, den »Weimar-Jena-Plan« Realität werden zu lassen, führte er aus:

»Die Ereignisse der deutschen Erhebung haben alle Menschen natürlich so in Anspruch genommen, daß es untunlich war, die Interessen des Nietzsche-Archivs in der Zeit des Umbruchs zu sehr in den Vordergrund zu stellen. Aber jetzt ist der Augenblick weiteren Ausbaues da. Das Nietzsche-Archiv hat, wie man weiß, unmittelbare Beziehungen zu dem Führer. Wir können mit Stolz sagen: Es gibt wohl außer Bayreuth keine Stätte, die durch den Führer nach außen hin so anerkannt ist als kulturell wichtiges Unternehmen, wie gerade das Nietzsche-Archiv. Nietzsches Ideen befruchten nicht nur den italienischen Faschismus, sondern auch den Geist der deutschen Bewegung. [...] Ich bin immer beglückt darüber, wenn ich feststelle, wie die Menschen an meinen Lippen hängen, wenn ich ihnen aus der Fülle des Stoffes [gemeint ist Nietzsches Nachlass – JHU] Mitteilungen mache, die mir für die Gegenwart geschrieben zu sein scheinen.« ¹⁵⁸⁶

Damit also war durch die Interpretation des Jenaer Rechtsphilosophen Friedrich Nietzsche endgültig im »Dritten Reich« angelangt; doch auch kleinere Geister sahen in der Rezeption Nietzsches im »Dritten Reich« eine »Bestätigung und Aufgabe«. ¹⁵⁸⁷

Die weitere Geschichte allerdings verlief in jeder Hinsicht anders, als vom Führer und seinem führenden Professor geplant. Dessen Machtergreifung auf dem »Silberblick« nämlich wurde alsbald vom Oehler-Clan und der weiterhin rüstigen Philosophen-Schwester konterkariert. Während es Emge nicht gelang, den Klassischen Philologen Werner Jaeger¹⁵⁸⁸ oder den Philosophen Alfred Bäumler¹⁵⁸⁹ (einen überzeugten Nationalsozialisten) in den wissenschaftlichen Ausschuss der historisch-kritischen Nietzsche-Ausgabe zu hieven, hatten die Werbungen Max Oehlers um den Altphilologen Walter F. Otto mehr Erfolg.¹⁵⁹⁰ Dieser wiederum empfahl den jungen Philosophen Karl Schlechta als Mitarbeiter der Ausgabe. Emges weitergehende Versuche, das Nietzsche-Archiv nicht nur an die Universität Jena, sondern gar an die Preußische Akademie der Wissenschaften anzugliedern, scheiterten ebenso wie sein Unterfangen, im Archiv das Führerprinzip durchzusetzen.¹⁵⁹¹

Dies hatte wohl auch damit zu tun, dass Emges mächtige Gönnerin, Elisabeth Förster-Nietzsche, am 8. November 1935, trotz ihres hohen Alters überraschend, starb. Ihr wurde ein Staatsbegräbnis zuteil, zu dessen Gelegenheit Hitler und Rudolf Heß sowie wichtige regionale Repräsentanten von Staat und Partei ins Archiv kamen. Leutheußer betonte in seiner Traueransprache, dass die Heimgegangene »auch trotz Ihres Scheidens die geistige Leiterin des Archivs bleiben« werde.¹⁵⁹² Adalbert Oehler ließ seine Eloge auf die Archivherrin mit dem Wunsche ausklingen:

»Nun, da das Archiv seine Begründerin, seine Mutter verloren hat, da es verwaist ist, darf ich wohl die Bitte aussprechen: Sie, mein Führer, möchten das verwaiste Archiv in Ihren hohen, machtvollen Schutz nehmen.«¹⁵⁹³

Diese Anbiederung wurde nur noch übertroffen, durch Stil und Sprechhaltung des folgenden Redners, des Rektors der Universität Jena, Wolf Meyer-Erlachs, der seit dem 1. April 1935 im Amt war und bereits zwei Jahre später von den Nationalsozialisten selbst daraus wieder entfernt worden ist. Meyer-Erlachs »plumpe Politisierung des Universitätsalltags und eine davon ausgehende Verunsicherung der älteren Jenaer Hochschullehrerschaft« nämlich war letztendlich höchst disfunktional für ein System, das auf die Einbindung der geistigen Arbeiter setzte.¹⁵⁹⁴ Wie plump der Rektor in der Tat den Geist des Nationalsozialismus (zumindest den seines Verständnisses) mit allem und jedem anderen verband, zeigt auch sein Nachruf auf die Weimarer Philosophen-Schwester, zu der er in den letzten Monaten persönlichen Kontakt gepflegt hatte. Seiner Meinung nach habe schon Nietzsche »für eine Wissenschaft, die dem Menschen, die einem Volke unerschütterliche Kraft zu seiner Sendung gibt«¹⁵⁹⁵ gekämpft. Der Verstorbenen rief er nach:

»Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, Du hast als Priesterin in Treue und Hingabe das Feuer gehütet, das in Deinem Bruder einbrach in unser Volk [sic!]. An dem Tage, an dem die Unsterblichen am Ehrenmal in München antraten zum letzten Appell, bist Du heimgegangen.

Wenn ich jetzt im Namen der Friedrich-Schiller-Universität Jena und ihrer Philosophischen Fakultät diesen Kranz an Deiner Bahre niederlege, dann grüße ich Dich im Namen der kämpfenden Wissenschaft des erwachten Deutschland, dann grüße ich Dich in Namen aller ringenden Geister. Ich grüße Dich, die Priesterin des ewigen Deutschland!«¹⁵⁹⁶

Die seinerzeit inflationär verwendete Formel vom »ewigen Deutschland« musste den älteren Anwesenden in der Trauergemeinde auch noch aus anderen Gründen vertraut klingen, hatte doch die völkische Nietzscheanerin Lenore Ripke-Kühn im ersten Jahr der Weimarer Republik Nietzsche selbst als »ewigen Deutschen« bezeichnet, und zwar in ihrer Rezension des vom Archiv ausgezeichneten Nietzsche-Buches von Ernst Bertram.¹⁵⁹⁷

Dass letztlich »das ganze nationalsozialistische Deutschland« an »dieser Bahre« stehe, betonte Gauleiter Sauckel, mit dessen Worten die Weimarer Trauerfeier endete.¹⁵⁹⁸ Diese Inszenierung, über die in der gesamten deutschen Presse ausführlich berichtet wurde, machte im zweiten Jahr der nationalsozialistischen Herrschaft mit wünschenswerter Deutlichkeit klar, wie man von Seiten der Partei und des Staates die Rolle des Nietzsche-Archivs einschätzte und dass dessen eigene willfährige Anpassung – zu Recht – als Zustimmung der offiziellen Erbe-Verwalter Nietzsches zum »Tausendjährigen Reich« zu verstehen war.

Nach Elisabeth Förster-Nietzsches Tod und Spenglers Rückzug aus dem Vorstand¹⁵⁹⁹ war endgültig der Weg frei, die »skandalöse Affaire Emge«¹⁶⁰⁰ im Sinne der angestammten Erbe-Verwalter zu klären. Im Dezember 1935 schied Emge in Weimar aus allen Ämtern und Würden,¹⁶⁰¹ sein Ansehen war innerhalb der Archiv-Gemeinschaft und der »Gesellschaft der Freunde« ohnehin ständig gesunken, nicht zuletzt dadurch, dass Richard Oehler den wichtigsten Herren die vernichtende Rezension eines Emge-Buches zur Kenntnis gegeben und die Untätigkeit wie Eitelkeit des wissenschaftlichen Leiters in zahlreichen Briefen hervorgehoben hatte.¹⁶⁰² Emges endgültiger Rückzug aus den Archivgeschäften bewog nun Oswald Spengler zu den letzten Konsequenzen:

»Nachdem Herr Prof. Emge seine Beziehungen zum Nietzsche-Archiv gelöst hat, sehe ich mein Verbleiben im wissenschaftlichen Ausschuß der Nietzscheausgabe als unmöglich und zwecklos an. Ich scheid also hiermit auch aus diesem aus.«¹⁶⁰³

Doch existierten für ihn augenscheinlich auch noch andere Beweggründe, denn bereits im September 1935 hatte er an das Archiv geschrieben:

»Hiermit trete ich aus dem Vorstand des Nietzsche-Archivs und zugleich aus der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs aus, da ich mir die neue Umdeutung der Philosophie Nietzsches nicht zu eigen machen kann und will.«¹⁶⁰⁴

Und Walter Jesinghaus ließ er etwas später noch deutlicher wissen:

»Aus dem Vorstande des Nietzschearchivs bin ich schon vor einigen Wochen ausgeschieden, weil der Betrieb und die Tendenz, die in dem Buch von Oehler deutlich genug zum Vorschein kommt, mir nicht paßt. Entweder man pflegt die Philosophie Nietzsches, oder die des

Nietzschearchivs, und wenn beide sich in dem Grade widersprechen, wie es der Fall ist, muß man sich entscheiden.«¹⁶⁰⁵

Deutlich also ist, dass der »konservative Revolutionär« Spengler mit der kruden Nationalsozialisierung Nietzsches im Stile Richard Oehlers und dessen Veters Max nichts anzufangen wusste.

Die Philosophen Hans Heyse und Martin Heidegger hatten da weniger Berührungängste und traten nunmehr dem wissenschaftlichen Ausschuss bei. »Ich freue mich, an dem großen Werk mitarbeiten zu dürfen« schrieb letzterer an den Vorsitzenden der »Stiftung Nietzsche-Archiv«, Leutheuß, am 3. Februar 1936.¹⁶⁰⁶ Auch ohne Emge gingen im übrigen einzelne Aktivitäten im Rahmen des »Weimar-Jena-Plans« weiter. Karl Schlechta etwa hielt an der Universität einzelne philosophische Seminare ab, die umgekehrt die Studenten auch nach Weimar ins Nietzsche-Archiv zogen. Zwar betonte der kommissarische Rektor Petersen noch am 23. Juni 1939 gegenüber dem Thüringischen Volksbildungsministerium:

»Die Universität hat [...] ein wissenschaftliches Interesse daran, die bisherigen engen Beziehungen zum Nietzsche-Archiv nicht aufzugeben, sondern nach Möglichkeit zu vertiefen.«¹⁶⁰⁷

Viel geschah jedoch nicht; außer den Jahresquittungen für den Beitrag zur »Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs« finden sich keine weiter reichenden Spuren der Beziehungen zwischen der Universität und dem Archiv. Somit blieb der »Weimar-Jena-Plan« mit den wenigen erwähnten Ausnahmen eher eine Episode in der Weimarer Archivgeschichte.

Bemerkenswert aber an der »tausendjährigen« Geschichte des Archivs ist, dass sich unter der Ägide Ottos und Heideggers¹⁶⁰⁸ und vor allem durch die Tätigkeit Hans Joachim Mettes und Karl Schlechtas ein realistischeres Nietzsche-Bild zu formen begann in einem Archiv, das nach außen als entscheidende Repräsentationsstätte des Geistes im »Dritten Reich« weiter ausgebaut wurde. Das Protokoll der Mitgliederversammlung der »Freunde« findet dafür bereits 1934 eine bemerkenswerte Formulierung, die später im eingangs erwähnten Rechtfertigungsschreiben Max Oehlers wiederkehren wird:

»Die Stellung und Bedeutung des Nietzsche-Archivs kann dahin charakterisiert werden, daß es gelungen ist, ihm den Rang zu erhalten und zu verstärken, der ihm im Geiste von Nietzsche als dem Wegbereiter der neuen Ideen zukommt, ohne daß es dabei politisiert wurde.«¹⁶⁰⁹

Dass das Archiv »fern von der Politik« sei, aber dennoch hoffte, »dass der Reichskanzler auch unseren Bestrebungen ein freundliches Wohlwollen entgegenbringt«, hatte Richard Leutheuß bereits im Dezember 1933 versichert.¹⁶¹⁰ Doch gingen einzelne Vertreter der »Nietzsche-Bewegung« weiter. Ernst Horneffer etwa glaubte 1934 beweisen zu können, Nietzsche sei ein »Vorbote der Gegenwart«, also ein Kündler des »Dritten Reiches« gewesen.¹⁶¹¹ Auch Richard Oehler vollzog im Jahr darauf eine plumpe Anbiederung an die gewandelten

politischen Verhältnisse indem er Nietzsche zum »beste[n] Wegbereiter des neuen Geschehens« und sich selbst zum Künder dieser Entwicklung stempelte.¹⁶¹² Hitlers persönliche Anwesenheit bei der Beerdigung der Schwester des Philosophen schien derartige Spekulationen zu beglaubigen¹⁶¹³ ebenso wie die Tatsache, dass die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und später gar das Propagandaministerium die neue Nietzsche-Ausgabe finanziell unterstützte.

Eben diese Wertschätzung, außerdem jedoch das wachsende philologische und philosophische Interesse an Werke Nietzsche, beförderten ein Bauprojekt, mit dessen Realisierung der »große Unzeitgemäße« endgültig zum Heros des »Dritten Reiches« avancieren sollte. Hitler persönlich gab im Oktober 1934 den Anstoß zu einer »Nietzsche-Gedchnishalle«, der er im Jahr darauf mit einer Spende von 50.000 RM die Anschubfinanzierung verschaffte. Der Architekt Paul Schultze-Naumburg, Direktor der Weimarer Kunsthochschule und verdienter lokaler »Vorkämpfer« der NSDAP, wurde mit der Planung beauftragt.¹⁶¹⁴

Der Umfang und die Intention dieses neuen Projekts bleiben selbst im engsten Kreis der Archivmitstreiter anfangs umstritten. Während Adalbert Oehler in einem Brief an seine Cousine von der Halle als einem »Heiligtum des deutschen Volkes, zu dem es wallfahren soll« schwärmte,¹⁶¹⁵ war jene nüchterner: »Wir verlangen jetzt keine Kultstätte, sondern einen Nutzbau« schrieb sie im September 1935 an Richard Oehler,¹⁶¹⁶ obwohl sie bis dahin selbst wenig gegen einen Kult um ihren Bruder gehabt hatte. Ihrem realistischen Einwand trug die weitere Planung Schultze-Naumburgs zwar Rechnung, doch gingen die nationalsozialistischen Machthaber, allen voran der Reichsstatthalter und thüringische Gauleiter Fritz Sauckel, nicht davon ab, dem Naumburger Denker eine Kulthalle zu errichten. Heraus kam schließlich ein Kompromiss:

»Bei der überragenden Bedeutung, die Nietzsche als einem großen Wegbereiter der neuen Zeit und damit der Haupt-Pflegestätte seiner geistigen Hinterlassenschaft und seiner Gedankenwelt zukomme, müsse nicht nur eine seinem Gedanken geweihte Halle eine nach jeder Richtung würdige Ausstattung erhalten, sondern es müßten auch die Arbeits- und Bibliotheksrume, die erforderlich seien, in wirklich ausreichendem Umfang ohne kleinliche Sparsamkeitsrücksichten geschaffen werden.«¹⁶¹⁷

Für den Gauleiter und Reichstatthalter Sauckel galt die Halle als weiteres Prestige-Objekt beim Ausbau Weimars zur Hauptstadt des »Trutzgaus« Thüringen. Die Oehlers sahen allerdings massive Finanzierungsprobleme auf sich und das Archiv zukommen.

Fast genau zwei Jahre später wurde Schultze-Naumburgs inzwischen mehrfach veränderter Plan, dessen verschiedene Varianten jeweils Hitler, Albert Speer und Sauckel zur Begutachtung und Genehmigung vorgelegt werden mussten,¹⁶¹⁸ auf den Weg gebracht, nachdem das

Land Thüringen die nötigen Mittel bereitgestellt hatte. Dazu hatte man Dr. Erich Buchmann, die rechte Hand Sauckels in der Reichsstatthalterei, Gauwirtschaftsführer Otto Eberhardt, den Leiter der »Wilhelm-Gustloff-Werke«, Ministerpräsident Willy Marschler sowie Ministerialrat Friedrich Stier kurzerhand in den Stiftungsvorstand berufen. Baubeginn war im Juli 1937; am 30. Oktober desselben Jahres fand eine »Weihestunde der Nietzsche-Halle« statt,¹⁶¹⁹ deren Rohbau im Sommer 1938 vollendet wurde. Erst zwei Jahre später erschien über dem Eingang die 1945 wieder entfernte Inschrift

FRIEDR. NIETZSCHE ZUM GEDÄCHTNIS
ERBAUT UNTER ADOLF HITLER
IM VI. JAHR DES DRITTEN REICHES

Selbst wenn die Halle nur im Rohbau stand, denn fertig werden sollte sie niemals, ließ ihre Errichtung sowie vor allem die großzügige finanzielle Hilfe der NS-Machthaber in Berlin und Weimar Großes erwarten. Am 29. Oktober 1937 dachte Richard Oehler im Archiv laut über die »Zukunft der Nietzsche-Bewegung«¹⁶²⁰ nach. »Auf dem Baume der Zukunft sind wir verpflichtet, unsre Nester zu bauen«¹⁶²¹ rief er im Stile Zarathustras aus und beschwor das künftige »Zarathustrawerk«,¹⁶²² das von den beiden »Weihestätten« (Nietzsche-Archiv und Nietzsche-Halle) ausgehen solle. Während das ehemalige Wohnhaus des Philosophen und seiner Schwester in erster Linie eine »Stätte der Erinnerung« bleiben solle, müsse als Ergänzung »für das Lebendigerhalten der Nietzsche-Bewegungen« die Halle dienen, als

»geistige Weihestätte, [als] »Heimatstätte des Zarathustrawerkes und Zarathustrawesens. [...] Ihr Grundgedanke ist aus der baulichen Planung zu entwickeln: der Zielpunkt des Gesamtgebäudes ist ein Nietzsche-Zarathustra-Denkmal.«¹⁶²³

Gerade »das neue, das junge Deutschland« sah Oehler als Träger einer Idee, deren religiösen Status er bereits 1935 in seinen »Gedanken über eine Nietzsche-Gedächtnishalle« bekräftigt hatte.¹⁶²⁴ Damals hatte er diese »Kultstätte« in der Tradition von Tempeln, Domen und Kirchen, also »ehrfurchtsgebietenden Räumen« zur »Weckung und Stärkung der religiösen Gefühle«, als Keimzelle für das »Nietzsche-Werk« bezeichnet, von dem er sich eine Wirkung auf die »Gesamtmenschheit« erwartete. Nietzsche-Archiv und -halle, die »Urheimat des ›Kinder-Landes‹ aus dem Zarathustra« aber lagen drei Jahre später im »Herzen Deutschlands«¹⁶²⁵ und wiesen – in den Worten einer HJ-Broschüre – in eine eindeutige Zukunft:

»Mit klaren Zielen marschieren wir in die nationalsozialistische Zukunft. Und diese Zukunft wird auch sein die Zukunft Nietzsches.«¹⁶²⁶

In gewissem Sinne traf das zu, denn die Zukunft des nationalsozialistischen Deutschland – der Zweite Weltkrieg – wurde auch die Zukunft des Archivs und seiner ehrgeizigen Projekte, die samt und sonders an der Heimatfront gleichsam verbluteten. Der Neubau stagnierte trotz

weiterer Zuwendungen von einzelnen Ministerien des Reiches sowie von Betrieben und Institutionen des Landes und der Stadt Weimar. Trotz des Engagements von Mette und Schlechta kam die Historisch-kritische Nietzsche-Ausgabe nur langsam voran. Immer wieder mussten Differenzen mit einzelnen Repräsentanten der NS-Schrifttumspflege durchgestanden werden. Die Zahl der Vortragsveranstaltungen nahm unter Kriegsbedingungen rapide ab; zahlreiche Adepten der Nietzsche-Bewegung konnten nicht mehr nach Weimar kommen, sondern trugen den angeblichen Geist ihres Vorbilds an die Fronten Europas. Erneut hatte man – so die Legende – wie bereits im Ersten Weltkrieg den »Zarathustra« im Tornister. Nur noch selten versammelte man sich in Weimar, um im Archiv den Kult um Nietzsche zu zelebrieren; so am 18. Oktober 1942 zu einer »Morgenfeier«, deren Liturgie Hubert Cancik minutiös beschrieben hat.¹⁶²⁷

Für das letzte große Ereignis in der Archiv-Geschichte vor dem Ende des »Dritten Reiches« war derjenige Künstler-Politiker verantwortlich, dem Förster-Nietzsches erste Zuwendung gegolten hatte. Für die Apsis der Nietzsche-Halle fehlte immer noch das – einst von Richard Oehler so bezeichnete – »Ziel« der Gesamtanlage. Günter Lutz, Mitglied im Vorstand der Stiftung Nietzsche-Archiv seit 1942, ließ seine guten Beziehungen nach Italien spielen und erreichte, dass der Duce persönlich dem Archiv aus seiner Statuen-Verlegenheit half. Ein bärtiger Dionysos, eine Kopie des ursprünglichen Werkes von Praxiteles, wurde im Thermenmuseum in Rom ausgewählt und fehlende Teile ergänzt. Der Transport nach Deutschland verzögerte sich, denn dieser Dionysos geriet in den politischen und militärischen Zusammenbruch des faschistischen Italiens. Noch während seines letzten Kampfes um Rom sorgte der deutsche Militäroberbefehlshaber Italiens, Generalfeldmarschall Kesselring, dafür, dass das Geschenk des Duce die Alpen überqueren konnte. Die Statue kam in Weimar am 29. Januar 1944 just während eines schweren Bombenangriffs an. Dass Dionysos letztlich für die Apsis zu groß geraten war und nicht in sie hineinpasste, könnte als Symbol dafür gedeutet werden, wie wenig Nietzsches Philosophie selbst noch in jene Zeit gehörte. Die bombastisch geplanten Feierlichkeiten zu des Philosophen 100. Todestages schließlich mussten ausfallen bis auf eine kleine Feier im Deutschen Nationaltheater; das große Jubiläumswerk »Nietzsche. Der Mensch und sein Schicksal« blieb eine Druckvorlage, der Satz war bereits 1943 im Bombenkrieg verbrannt. So klang Alfred Rosenbergs Versuch, Nietzsche noch einmal zum Prototyp des »germanisch-heroischen« Menschen zu stilisieren, angesichts des sich abzeichnenden Untergangs des Nationalsozialismus leicht gequält. Dem Gauleiter des »Generalgouvernements« Hans Frank blieb es vorbehalten, angesichts der heranrückenden Roten Armee den Geist des Heroismus zu beschwören und zu behaupten, dass

»das Nietzschesche Ideal vom Übermenschen [...] von unserer Nation in jeder Form erfüllt [wird]. Die ganze deutsche Nation ist gleichsam der Übermensch im Sinne Nietzsches geworden.«¹⁶²⁸

Am 12. April 1945, einen Tag nach der Befreiung des Konzentrationslagers Buchenwald, fiel auch Weimar in alliierte Hände. Größere Plünderungen und Zerstörungen blieben dem Nietzsche-Archiv zwar erspart, doch die eingangs zitierte Verteidigungsschrift Max Oehlers sollte das Ende der Archivarbeit allenfalls hinauszögern. Günter Lutz regte bei Oehler zwar noch eine Nietzsche-Ausgabe für die Besatzungsmacht an und griff auch den im Jubiläumsjahr 1944 gefassten Plan einer Studienausgabe wieder auf, die er vom politisch unbelasteten Hans Leisegang herausgeben lassen wollte. Doch im Dezember schlug ihm die Stunde; er wurde zusammen mit Max Oehler verhaftet. Letzterer wurde 1946 standrechtlich erschossen und war damit ebenso zum Sündenbock einer verfehlten Archiv-Geschichte geworden wie Nietzsche selbst zum »Sündenbock«¹⁶²⁹ der gesamten Nation. Hans Wahl, der weiter amtierende Direktor des Goethe-Nationalmuseums, konnte wenigstens Nietzsches Manuskripte retten, die nun seit Herbst 1950 im Goethe- und Schiller-Archiv aufbewahrt werden.¹⁶³⁰ Erst im Jahre 1949 schlug Gerhard Scholz als neuer offizieller Leiter des Archivs einzelne Kandidaten für einen Stiftungsausschuss vor, darunter den Schiller-Forscher Reinhard Buchwald. Eine Wiederbelebung des Archivbetriebs gelang allerdings nicht. Künftig hieß Arbeit an Nietzsche ausschließlich kritische Editionsphilologie, deren Umgang mit dem Erbe von der SBZ/DDR ermöglicht wurde, ohne den Philosophen selbst politisch zu rehabilitieren.¹⁶³¹

Erst seit 1989 finden Philologie, Philosophie und historische Erinnerung wieder zusammen. Welcher Nietzsche daraus entstehen wird, ist das offene Ende einer komplizierten Wirkungsgeschichte – auch über das »Zeitalter der Extreme« hinaus. Dass die unteren Räume des ehemaligen Nietzsche-Archivs heute museal, die oberen aber als Gästezimmer genutzt werden, liegt nach der hier skizzierten Geschichte der Institution nahe, muss jedoch nicht das letzte Wort sein. Ein Kult um Nietzsche aber ist heute in Weimar nicht mehr zu befürchten – und auch keine »Übermenschenkaffeekränzchen« mehr.¹⁶³²

III.4 »Klassisches Weimar – Rassisches Weimar«

Die politische Geschichte des Nietzsche-Archivs, deren Ende über den zeitlichen Rahmen der bisherigen Darstellung der Weimarer Kulturgeschichte hinaus- und damit dem Gedankengang vorausgriff, ist nur ein Aspekt der generellen Politisierung der Weimarer Stadt- und Thüringer Landeskultur ab 1933, die nun – ohne erneut auf das Nietzsche-Archiv und dessen Beziehungen nach Jena einzugehen – nunmehr weiter erzählt werden soll.

Die Überschrift dieses letzten Großkapitel der vorliegenden Arbeit zitiert einen Satz, der sich in einem Konzeptionspapier findet, in dem sich Gauleiter Sauckel und sein Stab um 1942 Gedanken über den weiteren Ausbau Weimars zu einer 100.000-Einwohner-Stadt gemacht haben. Im Grunde bringen diese vier Worte das Motiv aller NS-Kulturaktivitäten auf den Punkt, denen es letztendlich darum ging, das »klassische Weimar« und dessen ideelle Ressourcen zur Konstruktion der idealen, »rassereinen« Volksgemeinschaft zu nutzen. Dazu gehörte auch die rassenmedizinische Erfassung der Bevölkerung Thüringens sowie die Ausschaltung und Disziplinierung aller so genannten »Gemeinschaftsfremden«. Auf dieser Ebene gehören der Ausbau des Goethe-Nationalmuseums 1935 und die Errichtung des Konzentrationslagers Buchenwald ab 1937 als Bestandteil der Leistungsbilanz der Pflege des »Volkskörpers« im »Trutzgau Thüringen« zusammen.

III.4.1 Die »Heimat« wird zum »Trutzgau«

»Reich zu sein für die Nation, ist Thüringens hehrste Sendung, arm zu sein für sich selbst, ist sein Schicksal, aber stolz zu sein auf sein holdes Land, das ist sein Glück.«

Mit diesen Worten schloss eine Festrede über die »thüringische Volksart«, die der Direktor des Goethe-Nationalmuseums, Professor Hans Wahl, am 4. Februar 1934 in der Weimarer Halle,¹⁶³³ dem größten Versammlungsort der Klassiker-Stadt, gehalten hat. Anlass seiner Ansprache waren »einige frohe Stunden bei heiterem Sang und Klang« – wie es in der »Allgemeinen Thüringischen Landeszeitung Deutschland« hieß – genauer, ein thüringischer Heimatabend, der von Weimar aus ins ganze Land gesendet wurde.¹⁶³⁴ Es gebe kein prächtigeres Mittel als den Rundfunk – so die verantwortliche NSDAP-Landespropagandastelle – um das »Gebot der Stunde« zu erfüllen:

»hineinzuhorchen in die Volksseele, den Pulsschlag in [...] Mutterboden und Heimatgeschlecht zu spüren, zu beobachten und täglich neu zu beleben«.

Bei dieser Volkstumsarbeit wurde Hans Wahl an jenem Abend unterstützt vom Männergesangverein Weimar, den Lauschaer Sängern, dem Bandoneon-Verein Jena, der Sängerschaft zu St. Pauli aus Jena sowie dem Verband der Thüringer Zithervereine. Walter Tröge, ein damals bekannter Heimatdichter, der jedoch als Syndikus des Thüringer Landbundes eine bedeutend wichtigere Rolle spielte,¹⁶³⁵ hatte eine Szene »Thüringer Spinnstube« verfasst, die von einer Schauspielerin zusammen mit Bäuerinnen aus Bad Berka gestaltet wurde. Fürs Publikum gab es abschließend noch ein »Wunschkonzert«, danach »deutschen Tanz« – entzückender Weise unter Mitwirkung des »Bundes Deutscher Mädels« – schließlich eine Tombola.¹⁶³⁶ Im Deutschen Nationaltheater tobte derweil der traditionelle Bühnenball,¹⁶³⁷ organisiert von der örtlichen Genossenschaft Deutscher Bühnenangehöriger zugunsten des Winterhilfswerks. Die Zeitung kommentierte:

»Wir brauchen in Weimar keine Brücken mehr, um – als Publikum – mit unserer Künstlerschaft verbunden zu sein. Wir waren es immer. Eine Kulturfamilie ist hier entstanden und eine Volksgemeinschaft, die sich gerade im letzten Jahr, dem des neuen Aufbruchs, noch mehr vertieft hat. Freundschaft und Kameradschaft besteht herüber und hinüber, aufrecht erhalten von den Männern der neuen Zeit, die die Aufgabe Weimars um Liebe, Licht und Leben erkannt haben, die nicht wollen, daß sich die Künstlerschaft in einsamer Erhabenheit von der profanen Welt absondert, sondern daß sie ohne Startum [sic] und auch ohne Mäzenatentum in ihr lebt.«¹⁶³⁸

Ähnlich wie das Festprogramm in der Weimarahalle beschwor der Berichterstatter über den Bühnenball in wohlgesetzten Worten die Einheit von Kunst und Volkstum sowie die der Künstler mit den Volksgenossen und intonierte damit das grundlegende Thema sämtlicher Kulturdebatten jener Monate der »Zeitenwende« 1933.¹⁶³⁹ Dass gerade das Theater, speziell in Weimar das Deutsche Nationaltheater, der bevorzugte Ort einer inszenierten Volksgemeinschaft im Sinn des Nationalsozialismus sein sollte, wird uns noch eingehender beschäftigen. Hans Severus Zieglers in dieser Hinsicht programmatische Schrift »Das Theater des deutschen Volkes« war den Lesern der »Staatszeitung« im September 1933 jedenfalls eindringlich empfohlen worden.¹⁶⁴⁰ Bereits in seinem Erlass über die »Grundsätze einer Theaterreform« vom 8. April 1933 hatte sich Ziegler als neuernannter »Staatskommissar« für die Thüringer Theater in aller Deutlichkeit und gewohnter Aggressivität über die neue Rolle der Schaubühnen als moralische Anstalten des »Dritten Reiches« geäußert.¹⁶⁴¹ Von »sauberer Atmosphäre« und »eiserner Disziplin« war dort die Rede, vom Ende jeglicher »Mehrheitsabstimmung und Soldatenratsmethoden«, von der »Befreiung vom Kulturbolschewismus«¹⁶⁴² und der »inneren Gesundheit« des Theaters als Vorstufe zur inneren Gesundheit des Volkskörpers. – Im Umfeld jener Tage, an denen dieser Erlass erschien, verschwand die von Walter Gropius entworfene Gedenktafel zur verfassungsgebenden Nationalversammlung an der Front des Deutschen Nationaltheaters,¹⁶⁴³ da Weimar – so die offizielle Lesart der neuen Zeit –

weniger als Stadt der Nationalversammlung sondern als »Stätte des Wirkens der hehrsten Geistesheroen« bekannt werden wollte.¹⁶⁴⁴

Beide hier eingangs kurz erwähnten Veranstaltungen (Heimatabend und Bühnenball) sind typisch für die Art kultureller Ereignisse in den Jahren 1933 und 1934 in Weimar, bei denen nicht erstaunt, dass sie stattgefunden haben, sondern in welcher Dichte einzelne Kulturveranstaltungen damals aufeinander folgten. Eine unausgesetzte Reihe von Aufmärschen, Vorträgen, Theaterinszenierungen, Versammlungen, Verbands- und Formationstreffen, vor allem aber volkstümliche Geselligkeiten nach dem durch die Lokalzeitung verbreiteten Motto: »Musik – Bier – Wein – Bratwurst«¹⁶⁴⁵ prägte das Weimarer Stadtleben sowie das kulturell-politische Antlitz Thüringens in jener Umbruchzeit. Der kulturelle Wandel in Thüringen nach der so genannten »Machtergreifung« war jedoch alles andere als ein harmloser Prozess. Die Brutalität jener Monate klingt in den Medien verständlicherweise jedoch recht verhalten an und man muss zwischen den Zeilen und gegen den Strich lesen. Im März 1933 konnten Weimarer Zeitungsleser immerhin erfahren, dass Gauleiter Sauckel 200 kommunistische »Funktionäre« im Sammellager Nohra besuchte, das in der dortigen Heimatschule¹⁶⁴⁶ errichtet worden war und von ehemaligen Heimatschülern als Hilfspolizisten bewacht wurde.¹⁶⁴⁷ In der Nähe Bad Sulzas wurde in den kommenden Monaten eines der ersten Konzentrationslager Thüringens eingerichtet, von dessen Existenz die Weimarer Zeitungsleser im November 1933 erfuhren.¹⁶⁴⁸ Bereits am 2. Mai jedoch hatte Sauckel voller Stolz nach Berlin melden können,

»daß die Aktion der Besetzung der Gewerkschaftshäuser in Thüringen und Regierungsbezirk Erfurt restlos durchgeführt ist. Widerstand wurde nicht geleistet. 70 bis 80 Personen wurden in polizeiliche Sicherungsverwahrung genommen.«¹⁶⁴⁹

Als am 2. Juli das ehemalige »Volkshaus« der SPD und der Gewerkschaften als »Horst-Wessel-Haus« zum »Haus des Volkes« umgewidmet wurde, bemerkte der Festredner, der nationalsozialistische Landtagspräsident Hille, jovial:

»meinen Sie, es wäre ein Kunststück, in einer Woche die stolze SPD und die Deutschen zum Schweigen zu bringen?«¹⁶⁵⁰

Dies war eine zu diesem Zeitpunkt längst rhetorische Frage, denn die Sozialdemokraten waren unterdessen aus dem politischen Leben Thüringens ausgeschaltet, juristisch verfolgt und gesellschaftlich geächtet worden; die antirepublikanische Rechte hingegen hatte sich freudig selbstgleichgeschaltet.

Bereits anlässlich der Feierlichkeiten zu den März-Wahlen war die Koalition der Gesinnung zwischen den alten Antirepublikanern und den Baumeistern eines »neuen Reiches der

Deutschen« im wahrsten Sinne des Wortes sichtbar geworden. »Schwarz-weiß-rot und Hakenkreuz wehen von Landtag und Rathaus« titelte die Lokalzeitung. SA, SS, Vaterländische Verbände und Stahlhelm marschierten gemeinsam mit den Repräsentanten von Partei, Land und Stadt durch Weimar und versammelten sich anschließend zum Gottesdienst in der Hofkirche, den der ehemalige Hofprediger Trainer bestritt. »Einigkeit, Treue, Gottesfurcht!« galten diesem Repräsentanten der alten monarchischen Eliten ebenfalls als Grundlage des neuen Reiches.

»Daß unser deutsches Volk ein *Gottesvolk* werde, das muß uns allen als letztes Bauziel vor Augen stehen, darin liegt unseres Volkes Größe und Kraft und Zukunft beschlossen. [...] Die deutsche Sonne siegt, das walte Gott!«

So endete die Predigt im Jargon der neuen Zeit.¹⁶⁵¹ Zum »Ehrentag der großen Armee«, dem Volkstrauertag am 12. März 1933, lagen am Gefallenendenkmal vor dem Schloss die Kränze der Militär- und Kriegervereine, der Vaterländischen Verbände und der SA friedlich nebeneinander. Oberpfarrer Kade unterstrich in seiner Gedächtnisrede, dass dies nicht nur ein Tag der Trauer sein dürfe. »Es soll ein Tag sein, der unsere Blicke hinwenden soll auf eine Zukunft von Größe und Macht«. Staatsminister Fritz Wächtler verkündete im Blick auf die herrschende Witterung:

»Heute scheint die Sonne, und nicht ohne Bedeutung ist das. Schon keimt überall neues Leben, und auch der Same von Millionen deutscher Toter muß aufgehen, wenn wir ihnen die Treue halten.«¹⁶⁵²

Dieselben Farben sah man, die gleichen Töne hörte man am »Tag von Potsdam«, dem 21. März 1933, an dem Trainer seine Predigt unter das Motto stellte »Wachet, stehet fest im Glauben, seid männlich und stark.« Deutlicher wurde Generalmajor Knochenhauer, der Kommandeur der 3. Kavallerie-Division:

»Wir Soldaten erblicken in der feierlichen Reichstagszeremonie in der ehrwürdigen Garnisonskirche in Potsdam am Tage des Frühlingsanfangs ein glückverheißendes, Segen spendendes Omen. Wir vermehren in dieser feierlichen Stunde deutlich zu spüren, wie der größte aller Preußenkönige, Fridericus Rex, aus der mit Fahnen und Standarten der alten Armee beschateten Gruft die Hände segnend ausbreitet über das wiedererwachte Deutschland und wir vermehren den hellen Ton seiner Stimme zu hören, wenn er uns ermunternd zuruft: »Messieurs, Ihr habt Eure Pflicht und devoir getan – weiter so für Preußen-Deutschlands Größe« [...] Und wir Soldaten wissen, daß mit dem heutigen Tage und der heutigen Stunde das furchtbare Wort »Umsonst« an den Gräbern und den Kreuzen der Gefallenen keine Berechtigung mehr hat.«¹⁶⁵³

Kaum hätte man deutlicher machen können, dass sich auch für die deutschnationalen Eliten im Jahre 1933 die nationale Geschichte erfüllt und selbst korrigiert hatte. Nach dieser Lesart war die Republik von Weimar ein falsch gewählter Sonderweg der deutschen Geschichte, den man nun endlich verlassen durfte.

Während die antirepublikanischen Kräfte von rechts den neuen Verhältnissen akklamierten, dauerte der einschüchternde Terror der Nationalsozialisten gegen Linke und »Gemein-

schaftsfremde« bis ins kommende Jahr an. Anlässlich der »Gaukulturwoche« im Frühjahr 1934 stolpert man über eine Meldung zur »Verurteilung von Kommunisten« oder findet – versteckt in einem Bericht über die Gründung der Egendorfer »Staatsschule für Führertum und Politik« (Juni 1933) – folgende Formulierungen:

»Anstelle der Verhätchelung von schwachen Menschen dient diese Schule nunmehr der Ausbildung nationalsozialistischer Führer [...]. Aus einer Einrichtung zur Erhaltung der Schwachen und Nichtlebensfähigen wird eine Einrichtung zur Förderung der Starken und Kräftigen.«¹⁶⁵⁴

Die »Errichtung des Landesamtes für Rassewesen« schließlich wurde im Juli 1933 als »kulturelle Großtat der Thüringer Regierung« gefeiert¹⁶⁵⁵ und man konnte in diesem Zusammenhang lesen: »Die erbgesunden Deutschen überlassen heute die Erzeugung des Nachwuchses vornehmlich den weniger Ergbgesunden« – was das Landesamt unter Karl Astel, einem Mitglied des »Kampfbundes für deutsche Kultur« und ehemaligen Studentenarzt aus München, schnell zu ändern gedachte.¹⁶⁵⁶ Um das rechte Verständnis für das Landesamt und dessen rassenhygienische Aktivitäten warb der Weimarer Bildungsbürger Hans Malberg bei den Lesern des »Nationalsozialisten«:

»Du und ich, wir stehen nicht allein in der Welt, wir sind Teile eines ewigen Lebensstromes. Dieser Lebensstrom soll nicht trübe und stickig dahinfließen. Er soll stark und rein und kraftvoll dahinströmen. Dazu will wegweisend zu seinem Teil das Landesamt für Rassewesen in unserer engeren Heimat Thüringen helfen. Es ist *unser* Rasseamt.«¹⁶⁵⁷

Malbergs eigene rassistische Überzeugungen wurden erstmals vermutlich im Dienste der bündischen Jugendgruppe Adler und Falken ausgebildet und erprobt,¹⁶⁵⁸ über deren »Spielscharen« er völkisch indoktriniert und zugleich für das Theater begeistert worden sein dürfte. Der junge Schriftsteller war bereits in den 20er Jahren ein im Interesse »rein deutscher« Bühnenkunst vielbeschäftigter Theaterkritiker einzelner thüringischer Tageszeitungen und Heimatblätter; das Theater blieb auch nach 1933 für ihn als Autor, Kritiker und Agitator das bevorzugte Metier.

Wer in Weimar nach Auskünften über seine »erbliche Beschaffenheit« oder die seiner zukünftigen Angetrauten verlangte, konnte anfangs die Sprechstunden Astels und seiner Helfer im Marstallgebäude nutzen, wo das Landesamt als untergeordnete Behörde des Thüringischen Innenministeriums residierte.¹⁶⁵⁹ Beispiele aus der Beratungspraxis veröffentlichte die Zeitung als kostenlose Werbung für die rassenhygienischen Maßnahmen der neuen Regierung¹⁶⁶⁰. Doch auch in Egendorf wurde Astel aktiv bei der Schulung der thüringischen Ärzteschaft;¹⁶⁶¹ dort erfuhren bald auch die Richter des Landes, wie das »Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses« denn zu verstehen sei.¹⁶⁶² Den Standesbeamten ließ Astel sein reichhaltiges rassenideologisches Wissen ebenfalls zukommen¹⁶⁶³ und seine öffentlichen

Vorträge in Weimar waren aus dem kulturellen Leben der Stadt seit 1933 nicht wegzudenken.¹⁶⁶⁴

Angesichts des sogar in der Zeitung offensichtlichen Zusammenhangs zwischen den administrativen Maßnahmen der »Machtergreifung« im Lande,¹⁶⁶⁵ den Feiern der »Volksgemeinschaft« sowie den Verfolgungen und Ausgrenzungen Andersdenkender, drängt sich die Frage nach den Opfern auf, den in der »Heimat Thüringen« Unerwünschten, den Gemeinschaftsfremden des »neuen Deutschlands«. Nach dem Verbot des Zentralvereins jüdischer Staatsbürger am 5. März 1933 durch die Thüringische Landesregierung,¹⁶⁶⁶ begann am 30. März der sog. »Abwehrkampf« gegen die »ausländische Greuelpropaganda«, mit dem jedoch die jüdischen Mitbürger in Weimar getroffen werden sollten. Unter dem Vorsitz des NSDAP-Kreisleiters und Staatsrats Weber formierte sich ein »Weimarer Aktionskomitee« [sic], um die Boykottaktion möglichst koordiniert ablaufen zu lassen. Eine Großveranstaltung in der Weimarahalle sollte dem Ganzen einen besonders kämpferischen Anstrich verleihen. »Jüdische Rechtsanwälte gibt es in Weimar nicht. Zu boykottieren ist der jüdische Arzt Dr. Etzel« – derart deutlich gab die Zeitung »Deutschland« die Richtung vor.¹⁶⁶⁷ Ebenfalls vom 30. März 1933 datiert die Ehrenbürger-Urkunde der Stadt Weimar für Adolf Hitler, deren Wortlaut den Lesern der »Deutschland« in der gleichen Nummer wie die Ankündigung des »Abwehrkampfes« übermittelt wurde. Die Ernennung wurde verstanden als:

»ein Zeichen der Verbundenheit der Pflegestätte höchster deutscher Geisteskultur mit dem Wiedererwecker neuen Gemeinschafts- und Nationalgefühls, ein Zeichen der hohen Achtung vor dem Führer der deutschen Freiheitsbewegung, ein Zeichen der Dankbarkeit gegenüber dem Wiederhersteller der nationalen Einheit.«¹⁶⁶⁸

Im folgenden wird allerdings kaum von den Opfern, umso deutlicher aber von den Tätern die Rede sein oder – weniger drastisch – von den Gestaltern der »Zeitenwende« des Jahres 1933 im kulturellen Feld. Der eingangs erwähnte Museumsdirektor Hans Wahl zählte ebenfalls dazu, und zwar nicht nur als anerkannter Goethe-Forscher und Museumsdirektor, als gerne gesehener Festredner und kompetenter Führer durch die Devotionaliensammlungen des Weimarer Klassik-Kultes sondern auch als einer der in Weimar längst etablierten Bildungsbürger, die sich den neuen Machthabern übereifrig zur Verfügung gestellt haben. Als sich am 11. Oktober 1933 die Weimarer Ortsgruppe des »Kampfbundes für deutsche Kultur« neu konstituierte, bekleidete Wahl im so genannten »Fachschaftsstab« den Posten des Verantwortlichen für Wissenschaft. Damit aber rückte er freiwillig ein in einen Kreis fanatischer Kulturkämpfer und überzeugter Nationalsozialisten wie Siegfried Paris, Hans Malberg, Hans Severus Ziegler oder Professor Hans Bauer von der Weimarer Kunsthochschule, dem künftigen Leiter der NS-Kunstammer Thüringen.¹⁶⁶⁹ Ähnlich anpassungsfreudig agierte der

Goethe-Philologe Max Hecker, der später in der aus »Kampfbund« und »Deutscher Bühne« entstandenen »NS-Kulturgemeinde« den Spielplan-Ausschuss leitete. Damit aber bekleidete er eine, angesichts der mannigfaltigen Aktivitäten auf dem Weimarer Theater jener Umbruchsjahre kulturpolitisch nicht unbedeutende und ebenso wenig folgenlose Position. Zugleich war Hecker ab Frühjahr 1934 – ebenso wie Wahl – zu einem neuen Vorstandsmitglied im Deutschen Schillerbund berufen worden,¹⁶⁷⁰ der mit einer derartigen Entscheidung zu diesem Zeitpunkt entweder seine Regimetreue beweisen oder im Gegenteil willkürlichen Eingriffen der neuen Machthaber in die eigene Arbeit vorgreifen wollte.

Hans Wahls und Max Heckers freiwilliges Engagement ausgerechnet in einer der radikalsten Formationen des neuen Reiches, im »Kampfbund für deutsche Kultur«, lohnt einen ausführlicheren Exkurs zur Geschichte dieser nationalsozialistischen Kulturorganisation, deren Anfänge bis in die letzten Jahre der Weimarer Republik zurückreichen.

III.4.2 Der »Kampfbund für deutsche Kultur« in Weimar

*»Würden nicht die großen und guten Meister als Fackelträger am Pilgerzug der Menschheit entlang schreiten, die Menschen wären längst in Sümpfe geraten oder vertiert.«
Friedrich Lienhard (1925)¹⁶⁷¹*

Auf dem Parteitag der NSDAP im August 1927 hatte man in Nürnberg den Entschluss gefasst, eine »Nationalsozialistische Gesellschaft für Kultur und Wissenschaft« zu gründen, doch kam es erst Anfang 1928 im kleineren Kreis einzelner NS-Größen dazu.¹⁶⁷² Im Januar 1929 erschien in den neugegründeten »Mitteilungen des Kampfbundes für deutsche Kultur«, deren Herausgeber in München Alfred Rosenberg war, als Beilage der offizielle Gründungsaufruf:

»Ein Kampfbund für deutsche Kultur soll geschaffen werden durch einen umfassenden Zusammenschluß aller Kräfte des schöpferischen Deutschtums, um in letzter Stunde zu retten und zu neuem Leben zu erwecken, was heute zutiefst gefährdet ist: Deutsches Seelentum und sein Ausdruck im schaffenden Leben, in Kunst und Wissen, Recht und Erziehung, in geistigen und charakterlichen Werten.«

Zu den Erstunterzeichnern¹⁶⁷³ dieses Manifestes gehörten die Weimarer Bildungsbürger Adolf Bartels, Carl Norris von Schirach¹⁶⁷⁴ und Paul Schultze-Naumburg¹⁶⁷⁵ sowie Landeskirchenrat Costa, außerdem Guida Diehl aus Eisenach, die Leiterin der »Neuland-Bewegung« und des diesem angeschlossenen »Deutschen Frauen-Kampfbundes«. Diehl und die von ihr dominierten Organisationen hatten sich seit Ende des Kaiserreichs ihrerseits den Kampf gegen »Schmutz und Schund« in der deutschen Kultur auf ihre Fahnen geschrieben.¹⁶⁷⁶

Etwas unklar scheint, wann die Kampfbund-Aktivitäten in Weimar einsetzten. Einem Brief Hans Wahls an Elisabeth Förster-Nietzsche vom Dezember 1933 ist zu entnehmen, dass Wahl bereits seit Frühjahr 1928 einer Ortsgruppe der NS-Kulturorganisation angehört hat.¹⁶⁷⁷ Im März jenen Jahres hatte Hans Severus Ziegler zur Gründungsversammlung einer Kampfbund-Ortsgruppe ins Weimarer Hotel »Elephant« eingeladen; diesem Rufe waren neben Carl Norris von Schirach und Adolf Bartels auch Werner Deetjen, der Direktor der Landesbibliothek – ein eher liberal-konservativer Geist – sowie Elisabeth Förster-Nietzsche und Paul Schultze-Namburg gefolgt.¹⁶⁷⁸ Die offiziellen Kampfbund-Mitteilungen erwähnen die »vorbildliche Arbeit der Ortsgruppe Weimar unter Dr. H. S. Ziegler« allerdings erst im März 1929.¹⁶⁷⁹

Mitte diesen Jahres engagierte sich Ziegler öffentlich in Gera bei einer Diskussion über »Theaterfragen«, während der er »im Namen des K. f. d. K.« gegen das moderne Theater sowie die »atonale, unschöpferische Musik der Weill und Genossen« zu Felde zog. Der Weimarer Schriftsteller blieb also denjenigen kulturpolitischen Positionen treu, für die er bereits seit Beginn der Zwanziger Jahre auf vielfältige Weise gestritten hatte.¹⁶⁸⁰ Im August 1932 bezeichnete Ziegler anlässlich eines Militär-Großkonzerts in Weimar

»die Militärmusikinstitution auf dem Gebiete der Kunst [als] das einzige zuverlässige Bollwerk gegen jeden Kunstbolschewismus.«¹⁶⁸¹

Gemeinsam mit dem damaligen Generalmusikdirektor Ernst Nobbe erwog er für den Herbst 1933 gar die »Gründung einer übernationalen arisch-nordischen Musikgesellschaft von Weimar aus«¹⁶⁸² – ein nicht realisiertes Projekt, das in gewisser Weise dennoch verwirklicht werden sollte. Denn Zieglers jahrzehntelanger Kampf gegen moderne Musik mündete 1937 in der Organisation der Ausstellung »Entartete Musik« durch ihn.

»Deutsches Volkstum – Dichtung und Musik« hieß eine Weimarer Kulturveranstaltung, die Ziegler bereits im Winter 1929 durchführte und bei der er selbst als Rezitator einzelner Werke von Adolf Bartels, Börries von Münchhausen, Hermann Burte, Dietrich Eckart, Reinhard Schlösser und Baldur von Schirach auftrat; Musik von Haydn und Schumann rundete diesen »deutschen« Abend ab.

»Unzweifelhaft hat dieser Abend den Kampfbund auf einem Weg gezeigt, auf dem er zur Gewinnung weitester Kreise zielbewußt vorwärts schreiten muß.«¹⁶⁸³

Zieglers Aktivitäten und die seiner Weimarer Mitstreiter, deren später bekanntester der Schriftsteller Siegfried Paris¹⁶⁸⁴ war, müssen die Kampfbund-Leitung in München derart begeistert haben, dass sie beschloss, die erste »Jugend- und Kulturtagung« ihrer Organisation zu Pfingsten 1930 nach Weimar einzuberufen.¹⁶⁸⁵ Bereits an Ostern trafen sich der Festausschuss und das Organisationskomitee in der Ilm-Stadt, wobei deutlich wurde, dass der Kampfbund zu diesem Zeitpunkt noch auf andere Gruppierungen als Partner setzen musste.

Georg August Kenstler vom »Bund Artam«,¹⁶⁸⁶ Alfred Pudelko von den »Adlern und Falken« sowie Kurt Gruber von der »Hitler-Jugend«¹⁶⁸⁷ zählten neben Ziegler zur Kongressleitung.¹⁶⁸⁸ Die Zeit für ein nationalsozialistisches Kulturtreffen in Weimar schien damals besonders günstig, amtierte doch Wilhelm Frick als Innen- und Volksbildungsminister des Landes.¹⁶⁸⁹ Mit der Berufung des Kampfbund-Vorstandsmitglieds Paul Schultze-Naumburg zum Direktor der neu formierten »Vereinigten staatlichen Lehrstätten für Kunst und Handwerk«, also der ehemaligen Weimarer Kunsthochschule, sowie dem ministeriellen Erlass »Wider die Negerkultur – für deutsches Volkstum« schien in der Klassiker-Stadt der Boden für wahre »deutsche« Kunst und deren Verfechter bestens bereitet.¹⁶⁹⁰

»Weimar« – so ist der Kongressbericht betitelt, der die Kampfbund-Tagung als »Versuch« schildert, »die vielen Jugendbünde auf wenige große Bekenntnisse zu den *Voraussetzungen* einer deutschen Wiedergeburt zu einigen«.¹⁶⁹¹ Neben dem Eröffnungsredner Baldur von Schirach, dessen völkische Sozialisation einst in den örtlichen »Knappenschaften« des Jungdeutschen Ordens¹⁶⁹² und der Weimarer Redaktion des »Deutschen Schrifttums« unter Adolf Bartels begonnen hatte, waren zahlreiche prominente Nationalsozialisten anwesend: Josef Goebbels und »Hauptmann« Hermann Göring, Richard Walter Darré, Wilhelm Frick und Paul Schultze-Naumburg, die Münchner Kampfbund-Aktivisten Georg Lange und Rudolf Bode,¹⁶⁹³ Hanno Konopath vom »Nordischen Ring«¹⁶⁹⁴ sowie der Weimarer Alt-Völkische Ministerialrat Max Robert Gerstenhauer.¹⁶⁹⁵

»Hier in Weimar kann sie [die Jugend – JHU] zuerst zu dem Bewußtsein von unserem gewaltigen Besitze an schöpferischen Persönlichkeiten gelangen, hier in der Residenz der fürstlichen Schützer des deutschen Propheten Martin Luther, hier in der Stadt Johann Sebastian Bachs, in der Welt des Idealismus, Goethes und Schillers, hier in der Residenz Karl Augusts, dessen Wesen eine Verbindung von Potsdams Fritzischem Geiste und Goethes Deutschtum ist. [...] Hier, umgeben von einer Atmosphäre der Überlieferung höchster arischer Gesinnung, ist Antrieb genug zur Gesinnungswende als Voraussetzung für eine politische Schicksalswende des deutschen Volkes.«¹⁶⁹⁶

Mit diesen Worten begrüßte Ziegler die Gäste, bevor der amtierende Bildungsminister Frick seinerseits hervorhob, dass es kein Zufall sei,

»daß der ›Kampfbund für deutsche Kultur‹ seine erste Tagung auf dem klassischen Boden Weimars veranstaltet. Er gibt damit kund, daß er sich die Pflege deutscher Kultur im Sinne der unsterblichen Geistesheroen, die hier ihre zweite Heimat gefunden haben, zum Ziele gesetzt hat. Mehr als je drohen art- und volksfremde Kräfte durch ihren zersetzenden Einfluß deutsche Kultur und deutsches Volkstum vor allem in Literatur und Kunst zu verfälschen und zu zerstören. Ehre, Freiheit, Volk und Vaterland, die religiös-sittlichen Ewigkeitswerte, sollen heute nichts mehr gelten. An ihrer Stelle hat man fremde Götzenbilder aufgerichtet. In ihrem Wesen ebenso eindeutig wie im Namen: Internationalismus, Pazifismus, Materialismus – früher goldenes Kalb, heute Wirtschaft genannt – und Demokratie. Im schweren Abwehrkampf gegen diesen modernen Geist von Weimar begrüße ich den Kampfbund für deutsche Kultur als wertvollen Bundesgenossen. Kehren wir zurück zu dem alten klassischen Geist von Weimar, zu dem der Geist von Potsdam die notwendige Ergänzung ist.«

Alfred Rosenberg blieb es vorbehalten, diese kulturell verbrämten politischen Attacken gegen die Republik, die an ähnliche Angriffe im Jahre 1924 anlässlich des »Deutschen Kulturbekenntnisses« erinnerten, weiter zu vertiefen, neben Potsdams Geist auch noch die »Bekennerschaft des Bayreuther Gedankens« zu stellen sowie die Verdienste des »deutschen Wandervogels« um die Rettung der »deutschen Seele« besonders hervorzuheben.

»Aus der Betrachtung der Vergangenheit, aus einer allerschärfsten Ablehnung des heutigen kulturellen und staatlichen Verfalls ergibt sich für uns deshalb die große Aufgabe der Zukunft, die Erfüllung des Traumes der besten Deutschen. [...] niedergerissen sind alte Schranken von Kaste und Klasse, abgestreift sind die Schablonen früherer Zeiten, und der deutsche Mensch steht heute unbefangener den Fragen gegenüber und gerade im Neuerleben alter Sehnsüchte stärker als zuvor vor uns. An die Stelle einer machtsagenden Romantik von früher ist heute eine stählerne Romantik [...] getreten, und so erscheint vor unseren Augen die Aufgabe eines jeden kulturschaffenden Deutschen und eines jeden deutschen Staatsmannes *die organische Verbindung von Kultur und Macht, das Bekenntnis zur Unlösbarkeit von Blut und Boden und Gesittung* [...].«

Anschließend entwickelte Richard Walter Darré, Diplomlandwirt, Mitglied im »Saalecker Kreis« Schultze-Naumburgs und Angehöriger der radikal-völkischen »Artamanen«, unter dem Titel »Blut und Boden als Grundlage des dritten Reiches« einige Grundgedanken seines schriftstellerischen Hauptwerkes »Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse«. ¹⁶⁹⁷ Damit war das Thema des zweiten Kongresstages angeschlagen, an dem sich Max Robert Gerstenhauer und der Artamanen-Führer Friedrich Schmidt zu Fragen der Siedlungsbewegung und Ostkolonisation äußerten. Die anwesende Jugend lauschte nicht nur diesen programmatischen Reden oder traf sich zu Einzelbesprechungen bündischer Führer, sondern übte sich in »Sport und Spiel« auf den Wiesen an der Belvedere-Allee. Spielscharen der »Artamanen«, »Geusen« ¹⁶⁹⁸ und »Adler und Falken« präsentierten »heitere Gesänge«, Hans-Sachs-Spiele und »Rundtänze«. Ein »nationalsozialistischer Volkstanzkreis« trat auf ebenso wie die Jugendgruppen um den völkischen Vorgeschichtsforscher Hans Hahne aus Halle. – So entstand wenigstens für kurze Zeit das »deutsche Olympia« vor aller Augen, von dem in anderem Geiste zum Jahrhundertbeginn schon Henry van de Velde und Harry Graf Kessler geträumt hatten. ¹⁶⁹⁹

Die Pfingsttagung klang aus mit der gemeinsamen »Kundgebung des Kampfbundes für deutsche Kultur«, einem Kulturmanifest, dem sich 46 völkischen Organisationen – auch aus Österreich – anschlossen. Im »Dienste germanischer Hochwerte« habe man sich in Weimar getroffen und streite in diesem Sinne weiter:

»so empfinden wir heute wieder zutiefst die organische Einheit und gegenseitige Bedingtheit von wirklicher Kultur und schöpferischer Macht. [...] Wir erkennen hiermit die Einheit von Potsdam und Weimar, von deutschem Macht- und Ehrgedanken mit seelisch-schöpferischer Gestaltungskraft [...] Wir bekennen uns zu einer tiefen Verbundenheit mit unserem heimatlichen Boden« (und) »wir fordern [...], daß an die Wissenschaften vom Heimateerlebnis aus herangetreten werden müsse.« ¹⁷⁰⁰

Die Proklamationen dieses Kampfbundtreffens, dem folgerichtig am 24. und 25. Mai 1931 ein weiteres in Potsdam folgen sollte,¹⁷⁰¹ wurden so ausführlich zitiert, weil die hier anklingenden kulturpolitischen Forderungen und Sehnsüchte die praktische Kulturarbeit des Kampfbundes geprägt haben und außerdem für das Engagement einzelner Kampfbund-Mitglieder in anderen kulturellen Organisationen der Klassiker-Stadt maßgeblich geworden sind.

Einzelne Kampfbündler fanden etwa in der Vereinigung »Weimarer Kunstfreunde«, die nicht so direkt im Ruch nationalsozialistischer Parteilichkeit stand, ein weiteres Betätigungsfeld. Zur Jahreswende 1932/1933 setzte sich diese Kulturorganisation für die Ehrung verdienter Weimarer Dichter ein, und zwar für Adolf Bartels und Johannes Schlaf (beide 70 Jahre alt) sowie den völkischen Humoristen Askan Schmitt (65 Jahre alt).¹⁷⁰² Siegfried Paris plante, über »Unbekannte Persönlichkeiten aus dem alten Weimar« zu sprechen. Die Autoren Ernst Wachler, Hermann Döhlers, Friedrich Oskar Eckardt sowie Elisabeth Gnade¹⁷⁰³ waren zu Lesungen gebeten worden. Theodor Scheffer von der Deutschen Heimatschule in Bad Berka, Ziegler und Malberg hatten zudem ihre Mitwirkung bei kulturellen Abenden der Kunstfreunde zugesagt,¹⁷⁰⁴ trugen also den Geist des Nationalsozialismus in einen ansonsten eher konservativen Kulturverein. Dessen Charakter hat sich folglich bald dem Geist der neuen Zeit ununterscheidbar anverwandelt, denn bereits im Oktober 1933 firmierte die Vereinigung Weimarer Kunstfreunde als »Zelle« im Kampfbund für deutsche Kultur.¹⁷⁰⁵

»Liebe und Verehrung des Führers Adolf Hitler für Weimar schließen für die Ortsgruppe Weimar des Kampfbundes für Deutsche Kultur die Pflicht in sich, alles daranzusetzen, um die kulturelle Bedeutung Weimars in vorbildlicher Arbeitsleistung sichtbar herauszuheben. Der Kampfbund hat sich vor allem die Aufgabe gestellt, den kulturellen Gemeinschaftsgeist lebendig werden zu lassen und nachdrücklich zu fördern. Jeder Gebildete muß sich daher in diese Front einreihen und seine Mitgliedschaft als selbstverständliche Pflicht betrachten.«¹⁷⁰⁶

III.4.3 Vom »Kampfbund« zur »Kulturgemeinde«

In den Monaten zwischen der Ernennung Wilhelm Fricks zum Volksbildungsminister, dessen kurzzeitiger Absetzung sowie dem triumphalen Sieg der Nationalsozialisten bei der Landtagswahl 1932, war Ziegler als Vorsitzender des Weimarer Kampfbundes vollauf mit ausschließlich politischen Problemen beschäftigt, zumal er als rechte Hand Sauckels und Chefredakteur des »Nationalsozialisten« eigentlich noch wichtigere Dinge zu tun hatte. Doch zeigen die regelmäßigen Glossen, Kommentare und Berichte Zieglers zu Ereignissen des Weimarer Kulturlebens, dass er seine ästhetisch-weltanschaulichen Überzeugungen strikt weiter

verfolgte, auch ohne dass die Weimarer Ortsgruppe durch eigene spektakuläre Aktionen in Erscheinung getreten wäre.

Vor allem in den örtlichen Diskussionen um die Reform des Deutschen Nationaltheaters bzw. des deutschen Theaterbetriebs überhaupt, die seit Jahren bereits ein bevorzugtes Agitationsfeld nationalsozialistischer Kulturfunktionäre darstellte,¹⁷⁰⁷ bezog der Kampfband bzw. dessen lokale Protagonisten laut und vernehmlich Stellung. Dabei griffen sie auf Initiativen der im November 1931 gegründeten »Gesellschaft der Freunde des Deutschen Nationaltheaters« zurück. Diese Vereinigung einzelner Weimarer Honoratioren, an deren Spitze mit Emil Herfurth (1. Vors.) und Hans Malberg (2. Vors.) zwei stadtbekannte Parteigänger des Nationalsozialismus standen, hatte in mehreren so genannten »Werbeabenden«¹⁷⁰⁸ versucht, die »Theaterkrise« am DNT, die eigentlich eine Finanz- und Besucherkrise war, zu bekämpfen. Anfangs eher informell tätig, meldete sich die »Gesellschaft der Freunde« nach dem neuerlichen Machtwechsel 1932 in Thüringen und 1933 im gesamten Reich nunmehr lautstark zu Wort, zumal die neuen politischen Machthaber sich die chronische Krise der Thüringer Theater augenscheinlich in ihrem Sinne zunutze machen wollten.¹⁷⁰⁹ Der »Aufruf der Thür. Regierung zur Rettung und Förderung der Staats- und Landestheater!!« von Anfang September 1932 gelobte, die Theater »immer mehr zu moralischen Anstalten im Sinne Schillers auszubauen, um mit ihnen auch dem Kulturbolschewismus zu begegnen.« Der Appell an die Bevölkerung, durch regen Besuch und Abonnements die lokalen Bühnen zu unterstützen, gipfelte im Ausruf:

»Stählt Geist, Seele und Gemüt an den Quellen deutscher Dicht- und Tonkunst. Nur wer den unbändigen Willen zum Idealismus in sich trägt, verhütet den Untergang im Materialismus und in der Gottlosigkeit. [...] Das Theater ist keine Stätte der bloßen Zerstreuung und Unterhaltung, sondern in erster Linie der Sammlung innerer Kräfte und einer seelischen Erhebung! Die deutsche Kulturnation darf sich nicht unterkriegen lassen!«¹⁷¹⁰

Ein erster Werbeabend des DNT am 7. September, dem zwei weitere folgten, wurde ein großer Erfolg.¹⁷¹¹

Nach der »Machtergreifung« Hitlers gewann die Politisierung auch des Weimarer Theaters eine ganz andere Dynamik durch die neue kulturpolitische Situation im Reich. Im März 1933 erklomm der »Staatskommissar für die Thüringer Landestheater« Ziegler eine weitere Sprosse auf der Karriereleiter als künstlerischer Leiter des Schauspiels am DNT. Generalintendant wurde der Nationalsozialist Ernst Nobbe, der zugleich den scheidenden Generalmusikdirektor Ernst Praetorius ersetzte. Beide neuen Leiter gingen daran, in den kommenden Monaten zu beweisen, »dass eher auf dem Boden Weimars als auf dem Boden Berlins neue richtunggebende Kultur wachsen wird.«¹⁷¹² In welchem Geiste hier »deutsche« Theaterreform betrieben wurde, offenbart auf schmerzliche Weise der Buchstabe C eines »Neuen Goldenen

Theater-ABCs«, das unter der fettgedruckten Zwischentitel-Zeile »Weimarer sein heißt Platzmiete zeichnen!« am 5. September jenen Jahres in der Zeitung »Deutschland« erschien:

»Verschwunden ist der kleine Cohn, das Cello ist kein Grammophon.«¹⁷¹³

Am 12. Oktober 1933, knapp zehn Monate nach dem Triumph der Nationalsozialisten, konstituierte sich in Weimar die Ortsgruppe des »Kampfbundes für deutsche Kultur«, wobei man eher von einer Wiedergründung wird reden müssen. Unter dem Vorsitz von Siegfried Paris versammelten sich erneut diejenigen, auf die »die Bewegung« kulturell auch schon in den Jahren vorher hatte zählen können. Hans Malberg leitete die »Fachschaft Schrifttum«, ein Posten, zu dem er nicht zuletzt dadurch prädestiniert war, als er bereits jahrelang der Gau-geschäftsführer des republikanischen »Schutzverbandes Deutscher Schriftsteller« (SDS) gewesen war.¹⁷¹⁴ Unter Malbergs Leitung hatte sich die Gau-Gruppe des SDS jedoch früh nach rechts entwickelt und folglich die »nationale Erhebung« 1933 aus ganzem Herzen begrüßt.¹⁷¹⁵ Außer Malberg gehörten dem SDS bzw. dem Reichsverband Deutscher Schriftsteller Alexander Weichberger, Werner Deetjen, Heinrich Lilienfein, Siegfried Paris, Therese Paris und der heute unbekannt Autor Ramdohr an.¹⁷¹⁶

Im neu aktivierten Kampfbund betreute der Maler und Bildhauer Hans Bauer die »bildenden Künste«; nach 1933 wird er Kopf des Gaus Thüringen der Reichskunstkammer werden. Das Kampfbund-Landespropaganda-Amt übernahm der Weißenburger Theaterintendant Egon Schmid, ein Anhänger der Freilicht-Theater-Bewegung;¹⁷¹⁷ Kammermusiker Leo Bechler die Abteilung Musik; um die »Deutsche Bühne« war Theodor Heinrich¹⁷¹⁸ besorgt und »Erziehung und Volkstum« lagen in den Händen des Lehrers Friedrich Dyroff.¹⁷¹⁹ Die wissenschaftlichen Anliegen des Kampfbundes aber verfolgte Hans Wahl, der berühmte Goetheforscher und Direktor des Goethe-Nationalmuseums, dessen unpolitisches Deutschtum ihn anscheinend nicht davor bewahrt hatte, in derart schlechte kulturelle Gesellschaft zu geraten. – Als Unterabteilung des Kampfbundes entstand in Weimar bald der »Kampfbund Deutscher Architekten und Ingenieure«, der vom Weimarer Architekten Ernst Flemming geleitet wurde¹⁷²⁰; spiritus rector jedoch war und blieb Paul Schultze-Naumburg.

Während der Neukonstituierungsphase des Kampfbundes rief die »Deutsche Bühne« als neue NS-Besucherorganisation ihrerseits nach Mitgliedern,¹⁷²¹ ein Unternehmen, für das Ziegler das DNT festlich illuminieren ließ.¹⁷²² Berichte über einzelne Theateraufführungen und neue zeitgemäße Autoren – wie z. B. Zieglers Schwager Otto Eler – warben in ähnlichem Geiste für ein neues Theater. Zur theater- und kulturpolitisch bedeutsamsten Veranstaltung jener Monate wurde sicherlich der »Thüringer Tag des Theaters« am Sonntag, dem 15. Oktober

1933, in dem das »Theaterland Thüringen«¹⁷²³ sich im Geist des Nationalsozialismus präsentierte und die wichtigsten künstlerischen Leiter ihr »Bekenntnis zum Deutschen Nationaltheater« öffentlich ablegten.¹⁷²⁴ Mit der Erstaufführung von Otto Erlers Drama »Struensee«, der Operette »Der Graf von Luxemburg (Musik: Franz Lehár) sowie einer »Volkstümlichen Morgenfeier«, die tags darauf als »Morgenfeier der Unbedingten«¹⁷²⁵ in der Zeitung kommentiert wurde, versuchte der federführende Organisator des Tages, Ziegler, »die Gleichzeitigkeit der politischen und der kulturellen Blüte« des neuen Deutschland zu bezeugen.

»Unter diesem Gesichtswinkel muß heute jeder Staatsleiter als erster Förderer des Volkstums und aller seiner Werte mit der Staatwerdung die *Volkwerdung* anstreben. Diese Volkwerdung aber hängt ab von den Mitteln der Erziehung, die man unserem Volke angedeihen läßt. Je hochwertiger diese sind, um so intensiver wird der Vollzug [sic!] der Volkwerdung vor sich gehen. Das erhabendste Mittel einer solchen Hoherziehung bleibt die deutsche Kunst und im Rahmen dieser wieder das deutsche Theater. [...] d. h. durch die blutvolle Darstellung des Lebens in dramatischen Gleichnissen wird die Selbsterkenntnis und das völkische Selbstbewußtsein gefördert.«¹⁷²⁶

Artikel über »Kunsterziehung im Rundfunk«, über den »Auftakt zum Tag der deutschen Kunst« sowie die Grundsteinlegung zum »Haus der deutschen Kunst« in München flankierten die Berichterstattung über die Weimarer Ereignisse, die man damals wie heute nur in eben diesem Kontext wird angemessen beurteilen können.

Neben Weimar scheint sich Gotha im Laufe der Herbstmonate 1933 als Agitations- und Handlungszentrum der »Deutschen Bühne« in Thüringen herauskristallisiert zu haben. Dort agierte der »alte Kämpfer« Otto Wartisch im Sinne des »Dritten Reiches«, für das er eine öffentliche Inszenierung des Rütli-Schwures aus »Wilhelm Tell« auf Gothas Straßen organisierte.¹⁷²⁷ »Treuebekenntnisse aus Thüringer Theaterkreisen«, konkret Ergebnheitsadressen einzelner Theaterleiter an Propagandaminister Goebbels, offenbarten die willige Selbstgleichschaltung der regionalen Kulturträger. In der Landeshauptstadt löste sich der »Gesellschaft der Freunde des Deutschen Nationaltheaters« im November freiwillig auf, um ihre Erfahrung fürderhin in den Dienst der »Deutschen Bühne«¹⁷²⁸ zu stellen.

»Nachdem sich aber die am 26. August 1932 gewählte nationalsozialistische Regierung in ihrem Aufruf vom September 1932 zur Rettung und Förderung der thüringischen Staatstheater als einer ihrer vornehmlichsten Kulturaufgaben bekannt und ihren Opferwillen durch eine wesentliche Erhöhung des Staatszuschusses für das Deutsche Nationaltheater bekundet hat, nachdem die nach der Berufung Dr. Ulbrichs zum Intendanten des Staatlichen Schauspielhauses in Berlin bestellten neuen Leiter des Theaters zielbewußt und tatkräftig die Werbung im ganzen Umfange selbst in die Hand genommen haben, nachdem endlich der Deutschen Bühne die Aufgabe der Organisation der Besucher übertragen worden ist und der Kampfbund für deutsche Kultur mit seinen Mitteln sich in den Dienst des Theaters gestellt hat, würde es eine Zersplitterung der Kräfte bedeuten, wenn unsere Gesellschaft ihre Arbeit fortsetzen wollte.«¹⁷²⁹

Diese und die DNT-Leitung profilierten sich bald ein zweites Mal in diesem Jahr als Vorreiter einer NS-konformen Theaterpolitik mit volkspädagogischem Impetus. Am 2. und 3. De-

zember 1933 fand unter dem Motto »Jugend und Theater« eine sogenannte »Bühnenerzieherische Tagung« statt, begleitet von einer Ausstellung über »Die schöpferische Ausdeutung des dramatischen und theatralischen Erlebnisses beim Kinde in der Schule«, die in den Wandergängen des Theaters gezeigt wurde.¹⁷³⁰ Zieglers Grußadresse offenbarte in wenigen Worten die Wirkungsabsicht der Veranstalter:

»Die junge Generation Deutschlands soll sich mit einem erneuerten Geist einen gesünderen Körper bauen. Will sie sich die neue Weltanschauung ganz erobern, so muß sie sich geistig und seelisch in der ernstesten Beschäftigung mit den Kulturgütern der Nation entfalten, deren stärkste Offenbarungen die Werke unserer Dramatiker und Musikdramatiker sind. Möge darum die Jugend den Weg zu deutschen Bühne finden.«¹⁷³¹

Mehrere führende Mitglieder des Kampfbundes, einzelne Repräsentanten des NS-Lehrerbundes sowie Angehörige der örtlichen Kulturprominenz stellten sich mit eigenen Referaten in den Dienst dieser Sache, u. a. Ziegler, Dyroff, Herfurth, Siegfried Paris und Hans Malberg.¹⁷³² Sowohl die traditionelle Idee einer Nationalerziehung der Jugend durch Festspiele, wie sie der Deutsche Schillerbund in Weimar von jeher befördert hatte, als auch erste Anklänge der später in Weimar durchgeführten »Weimar-Tage deutscher Jugend«¹⁷³³ kamen in Programm und Ton jener »bühnenerzieherischen« Tage zusammen.

Um das Tempo und die anfängliche Durchsetzungskraft der NS-Theaterreformbemühungen zu verstehen, wird man sich auch mit überörtlich funktionierenden Netzwerken beschäftigen müssen. So trafen sich etwa im Verwaltungsrat des »Reichsbundes der deutschen Freilicht- und Volksschauspiele e.V.«, einer im Rahmen der so genannten »Thing-Bewegung« entstandenen Kulturorganisation,¹⁷³⁴ manche der regionalen Kulturträger in ihren neuen NS-konformen Rollen wieder. Konrad Dürre, der ehemalige Weimarer Schriftleiter der Zeitschrift »Der Türmer«, war inzwischen Abteilungsleiter im Deutschlandsender Berlin geworden. Rainer Schlösser, einst einer der jungen Männer um Adolf Bartels, residierte als »Reichsdramaturg« in München; Franz Ulbrich, der letzte Intendant des Deutschen Nationaltheaters, spielte diese Rolle nun am Berliner Staatsschauspiel.¹⁷³⁵ Der Eisenacher Publizist Karl Albert Walther, kurzzeitiger Herausgeber des »Türmer« und alter Eisenacher »Kampfbund«-Aktivist, war aus der Provinz in die Zentrale abgewandert, und zwar als »Reichsorganisationsleiter« der Deutschen Bühnen.¹⁷³⁶ Reichsjugendführer Baldur von Schirach gehörte ebenso zum Verwaltungsrat wie Heinrich XLV. Erbprinz Reuß, Theaterleiter in Gera und Mäzen der Dichtertage auf Schloss Osterstein, einem der Vorbilder für die »Dichtertage« auf der Wartburg. Des weiteren bereicherten der leitende »Deutsche Christ« Pfarrer Joachim Hossenfelder und Generalintendant Ernst Nobbe den sogenannten »Bundesausschuss« der Freilicht-Bühnen-Organisation.¹⁷³⁷

Walther, Erbprinz Reuß¹⁷³⁸ und der Burghauptmann der Wartburg, Hans von der Gabelentz, dürften mit dafür verantwortlich gewesen sein, dass sich neben Weimar und Gotha ein weiterer regionaler Schwerpunkt nationalsozialistischer Theateraktivitäten herausbildete, nämlich Eisenach. Für dessen Profilierung im Geiste der neuen Zeit sprach nicht nur die Nähe der Wartburg und anderer, deutschnational besetzter Erinnerungsmale (Bismarckturm, Burschenschaftsdenkmal, Bach-Haus, Grabstätte der Familie Flex), sondern auch die Tatsache, dass hier seit langem Pläne existierten, zu Füßen der Wartburg ein Freilichttheater zu erbauen, die später so genannte »Wartburg-Waldbühne«. Letztendlich gingen derartige Pläne auf die Diskussion um ein »deutsches Nationaltheater« zurück, die schon seit Ende des 19. Jahrhunderts Bürger in Eisenach, Weimar und Berlin intensiv beschäftigt hatten.¹⁷³⁹ Sowohl der schon erwähnte Plan Louise Dumonts und Henry van de Veldes aus den Jahren 1904/05 für ein neues »Deutsches Nationaltheater« in Weimar als auch dessen Konkurrenzprojekte gehören hierher ebenso wie der Vorschlag des Berliner Schriftstellers Hans Lebede an Großherzog Wilhelm Ernst von 1913, zu Füßen der Wartburg eine kultische Weihebühne für Tannhäuser-Aufführungen zu Ehren Wagners zu installieren.¹⁷⁴⁰ Es war schließlich der »Hochwart«-Herausgeber Karl August Walther¹⁷⁴¹, der im März 1932 einen »Aufruf für das Ehrenmal der gefallenen Dichter Deutschlands« veröffentlichte, das er sich als Freilichttheater zu Füßen des heiligsten Berges deutscher Protestanten vorstellte.

»Keine Burg in deutschen Landen steht in so naher Beziehung zum Geistesleben der Nation wie die an der Pforte des Thüringer Waldes gelegene Wartburg. [...] In Zeiten vaterländischer Not und Bedrängnis sind solche stolze Burgen als Wahrzeichen einer großen Vergangenheit aufrichtende und einigende Symbole, von denen die Mahnung ausgeht, neuen Glauben an die Zukunft wachzurufen.«¹⁷⁴²

Da in Eisenach und bei der Wartburg die »geistige Heimat unserer deutschen Heimat« liege, müsse dort »einer der Grundsteine sein für den Neubau deutscher Zukunft«, eben die Waldbühne.¹⁷⁴³ Walther reformulierte hier eigene Ideen, die er unter dem Titel »Das einigende Symbol. Gedanken zum Wartburgring für deutsche Zukunft« bereits im Juni 1930 in der »Eisenacher Zeitung« veröffentlicht hatte, um »zur Sammlung im Zeichen der Wartburg« aufzurufen. Da »keine überragende Führergestalt« vorhanden sei, müsse man Symbole schaffen, zumal »Führer vergehen, Symbole bleiben«.¹⁷⁴⁴

Drei Jahre später hatte Walther seinen Führer zwar gefunden, war bei der Realisierung seiner Theateridee jedoch eher auf lokale Unterstützung angewiesen. Es war Heinrich XLV. Erbprinz Reuß, in Gera am Reußischen Theater selber ein engagierter Theaterförderer, der sich – neben dem amtierenden Burghauptmann Hans von der Gabelentz – mit Walther verbündete.¹⁷⁴⁵ Insbesondere der Beitrag des reußischen Adligen offenbarte, dass die einst von

Hans von Wolzogen, Friedrich Lienhard und deren gemeinsamen Schüler Paul Bülow beschworene ideelle Einheit von »Bayreuth und Weimar«¹⁷⁴⁶ nun auf »Bayreuth und Eisenach« übertragen werden sollte. In anderer Lesart wurde Eisenach selbst zum »Bayreuth des Dramas«¹⁷⁴⁷ stilisiert, eine kulturelle Fiktion, die zum Jahrhundertbeginn ursprünglich auf Weimar projiziert worden war. Walther und Prinz Reuß warben in der Region derart engagiert für ihren Theaterplan, dass es am 24. Juni 1932 bereits zur Grundsteinlegung im Waldgelände zwischen Wartburg und Hainstein kommen konnte. Walthers Einweihungsrede für die Waldbühne als »Werk der kulturellen Selbsthilfe« endete mit den Worten.

»Wenn im Befreiungskampf des deutschen Volkes aus Sorge, Not und vaterländischer Bedrängnis Kunst und Künstler berufen sind, uns durch die Geistesmacht ihrer Werke zu erheben und zu stärken, so soll die Wartburgwaldbühne eine Stätte werden, an der wir wieder Hoffnung und Lebensmut im täglichen Dasein atmen, an der wir unseren Glauben aufrichten an Deutschlands Zukunft«. ¹⁷⁴⁸

War laut Satzung der Stiftung Wartburgwaldbühne¹⁷⁴⁹ ursprünglich beabsichtigt, diese selbst als »Ehrenmal der gefallenen Dichter Deutschlands« zu nutzen, so existierten weitergehende Pläne für eine eigene Ehrenhalle, in der Namenstafeln »deutscher Dichter« an deren Werk erinnern sollten.¹⁷⁵⁰ Doch schon nach kurzer Zeit scheiterte das Gesamtprojekt ökonomisch, trotz der finanziellen Hilfeversuche Hans Severus Zieglers,¹⁷⁵¹ mit der Freilichtbühne einen »Lebensraum für Künstler deutscher Art und deutschen Blutes zu schaffen«. Die »Stiftung Wartburg-Waldbühne«, zu der die »Wartburg-Stiftung« trotz aller ideologischer Gemeinsamkeiten immer in Distanz geblieben war,¹⁷⁵² wurde bereits im Mai 1934 aufgehoben und ihr Vermögen liquidiert; dabei kamen Walthers unorthodoxe Geschäftsmethoden ans Licht, die vor allem die Eisenacher Handwerker schädigten. Spätere Versuche, die Waldbühne selbst in die Obhut der »NS-Kulturgemeinde« zu geben, scheiterten 1935 ebenso wie die Initiative des Eisenacher Stadttheater-Intendanten Willie Schmidt, die Festspiele mithilfe der »Kulturgemeinde« neu zu beleben. Im letzten Kriegsjahr dann wurde das verblieben Inventar der Bühne demontiert.¹⁷⁵³

Doch zurück ins Jahr des ersten Erfolges der Waldbühnen-Propagandisten. Sowohl die örtlichen Interessen der Herren Walther und Prinz Reuß sowie deren überörtliches Engagement in den neugeschaffenen Kulturverbänden des Nationalsozialismus ließen Eisenach als idealen Ort einer Auftakt-Tagung der Deutschen Bühne erscheinen. Mit Rosenberg und Stang waren zwischen dem 7. und 9. September 1933 die beiden profiliertesten Gestalter der »kulturellen Wiedergeburt«¹⁷⁵⁴ auf dem Theater auf der Tagung anwesend, die mit einer »Weihestunde« im Sängersaal der Wartburg begann. Dort proklamierte Rosenberg: »Unsere Aufgabe ist es, endlich mit uns selbst fertig zu werden«. Im

neuen Volkstheater gehöre »der Arbeiter neben den Akademiker« ins Publikum – so Walter Stang. In einem Huldigungstelegramm an Hitler gelobten alle Anwesenden:

»Die auf der Wartburg versammelten Leiter des Reichsverbandes der Deutschen Bühne geloben im Namen von 300.000 Mitgliedern, im geschlossenen Kampfe für die Errichtung einer neuen deutschen Kultur zu arbeiten«. ¹⁷⁵⁵

In Eisenach selbst bedeutete dies Gelöbnis das Ende aller nicht NS-konformen Theateraktivitäten, wie etwa denen des republikanischen »Bühnenvolksbundes« und der »Eisenacher Freien Bühne«. Zur Eröffnungsvorstellung der neuen, nationalsozialistischen »Deutschen Bühne« gab das Stadttheater Hans Johsts Drama »Schlageter« zum Besten, in dem einer der Figuren den berühmten Satz äußert: »Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Browning« – der später fälschlicherweise oftmals Joseph Goebbels zugeschrieben worden ist. Mit dieser Aufführung und den oben bereits geschilderten Aktivitäten Walthers für die Wartburg-Waldbühne¹⁷⁵⁶, die am Führergeburtstag 1933 (20. April) eröffnet wurde, qualifizierte sich die Wartburg-Stadt weiter als thüringisches Zentrum des NS-Theaters. Nachdem sich am 7. April 1934 die Leiter der Landesgruppe des Kampfbundes in Weimar getroffen hatten¹⁷⁵⁷, versammelten sich die Landesleiter der Deutschen Bühne tags darauf in Eisenach. Der »Reichsverband Deutsche Bühne« wiederum pilgerte im Juli 1934 erneut dorthin zu einer Tagung, mit der sich die seit Juni verordnete Fusion von »Kampfbund« und »Deutscher Bühne« erstmalig als »NS-Kulturgemeinde« der Öffentlichkeit präsentierte. Rosenbergs Grundsatzreferat bringt im Titel die Grundintention der NS-Kulturpolitik jener ersten Jahre noch einmal auf den Begriff, es lautete »Eine deutsche Volkskultur als Garant deutscher Einigung«. Ein Bach-Konzert wollte in Bach »den Urgrund deutscher Musik« zum Sprechen bringen und zugleich ein »Bekenntnis der nationalsozialistischen Charakterhaltung« sein. Hans Hermann Wilhelms Hutten-Drama erlebte seine Aufführung auf der Freilichtbühne¹⁷⁵⁸; Darbietungen der Hohensteiner und anderer bekannter Puppenspiel-Ensembles schlossen sich an; zwei Kulturfilme repräsentierten den Geist des Nationalsozialismus in den damals neuen Medien. Schließlich aber »gehörte der Jugend das letzte Wort« mit der Uraufführung des chorischen Spiels »Junge Gefolgschaft«, wiederum auf der Wartburg-Waldbühne.¹⁷⁵⁹

Die alte Gefolgschaft der neuen Machthaber in Weimar hatte sich inzwischen in der städtischen »NS-Kulturgemeinde« [NSKG] zusammengefunden. Hans Malberg bezog den Posten des Ortsverbandobmanns [Vorsitzender]; Max Hecker leitete den Spielplan-Ausschuss, das damals wohl wichtigste Gremium, lag doch der Schwerpunkt der inhaltlichen Arbeit ebenso wie der quantitative der Mitgliedschaft innerhalb der NSKG im Bereich des

»Theaterrings«. Ernst Vallentinotti war Chef des Verwaltungsausschusses und Hermann Wallenfels Ortsverbandsgeschäftsführer.¹⁷⁶⁰ Bis zur Liquidation der NSKG und deren Aufgehen im Kulturwerk »Kraft durch Freude« der »Deutschen Arbeitsfront« gelang es diesen nationalsozialistischen Kulturmanagern, in Kooperation mit Hans Severus Ziegler, den Spielplan des Deutschen Nationaltheaters deutlich im Sinne der neuen kulturpolitischen Richtlinien zu verändern. Während die Spielplan-Eingriffe sich im Laufe der Jahre allerdings eher reduzierten und überkommene, beim Publikum beliebte Stücke und Genres sich wieder durchzusetzen begannen, gelang ein Projekt vollkommen: die Ausschaltung aller jüdischen Mitglieder des Ensembles des Theaters, der Staatskapelle und der Technik sowie die »Säuberung« des Spielplans von allen so genannten »verfemten« Autoren des Dritten Reiches.

III.4.4 Ein »Elendsgau« als »Heimat«

*»Heimatsdienst ist Dienst am ganzen Volke! Wer seine Heimat gründlich kennt, muß sie lieben! Heimatliebe aber weckt Liebe zum Volksganzen und zum Vaterlande!«
Bernhard Klett (1927)¹⁷⁶¹*

Die kulturelle Umbruchssituationen nach 1933¹⁷⁶² und ebenso das Verhalten der weimar-thüringischen Kultureliten bliebe unverständlich ohne Kenntnis bestimmter politischer Verhältnisse und entsprechender Diskurse, mittels derer Thüringen schon Jahre vor der eigentlichen Landesgründung zu einer der »deutschesten« aller deutschen Heimaten stilisiert worden ist. Antidemokratische und modernitätskritische Denkmuster waren seit der Jahrhundertwende, vermehrt jedoch nach 1918 nicht nur in Thüringen¹⁷⁶³ mit den Diskursen über Land und Leute, Geschichte, Kultur und Heimat verbunden.

Es wäre also vollkommen irrig anzunehmen, eine politisch wie kulturell eigentlich unschuldige, gar »natürliche« regionale Identität, vulgo und damals eher Heimatliebe genannt, sei nach 1933 von den neuen Machthabern aufgegriffen, korrumpiert und instrumentalisiert worden. Das ist wenig mehr als eine bis heute von älteren Heimatbewegten immer wieder gern bemühte Schutzbehauptung, die das Verständnis der realen Instrumentalisierungsversuche durch den Nationalsozialismus ebenso verfehlt wie das der eigenen politischen Verantwortung. Gegen jede Unschuldsvermutung der Heimatbewegung spricht nicht nur die Plansoll-Übererfüllung kulturpolitisch opportuner Anpassungsleistungen durch ausnahmslos alle Kulturträger, sondern bereits der vor der nationalsozialistischen »Machtergreifung« manifeste Befund im Diskurs- und Organisationsfeld der thüringischen Heimatliteratur, des Heimatschutzes, der – oftmals von Lehrern und Pfarrern betriebenen – Heimatforschung

sowie dem Bereich »Glaube und Heimat«, also national und lokalpatriotisch aufgeladenen Formen protestantischer Frömmigkeit in Thüringen.

Antimodernismus, konservative Heimatliebe und deutschchristliche Gesinnung zeichneten einen thüringischen Autor aus, der wie kaum ein zweiter zwischen den Weltkriegen dem kulturellen Unbehagen an der Modernität seine Stimme geliehen hat. Die Rede ist vom Weimarer Schriftsteller Gustav Schröder, der ursprünglich zwar aus Schlesien stammte, sich jedoch

»so wurzelecht in Thüringen eingebürgert hat, dass man ihn für einen Sohn des grünen Landes der rauschenden Tannen zu halten geneigt ist.«¹⁷⁶⁴

Wie viele andere Propheten der Heimat war auch Schröder eigentlich Volksschullehrer, seit 1896 unterrichtete er in Thüringen; um 1920 wird er nach Erfurt als Bezirksjugendpfleger gerufen – bald darauf aber fungiert er hauptamtlich als Schriftleiter der Thüringer Landbundzeitung in Weimar. Darüber hinaus war er jahrzehntelang ständiger Mitarbeiter der Kirchenzeitung »Glaube und Heimat«, in deren Spalten – dank seines Engagements – eine zunehmend völkisch radikalisierte Form der Kulturkritik ihren Platz fand.

»Deutsche Leidenszeit« nennt sich im Jahre 1926 seine in der kirchlichen Passionszeit veröffentlichte Philippika gegen die angebliche »Überfremdungswelle« durch ausländische Literatur und deren »undeutschen« Geist.

»Der Niedergang ist viel schwerer und ernster als der wirtschaftliche. Wie eine süßliche, betäubende Giftwolke liegt es über unserem Volke.«¹⁷⁶⁵

Dagegen helfe nur wahres Deutschtum und echtes Christentum – eine Mischung, die sich allerdings derart in Richtung des Deutschtums verschoben hatte, dass ein Kritiker der Schröder'schen Belletristik bemerken konnte:

»Die *Deutschen Legenden* legen um Golgatha und um den Kyffhäuser verbindende Kreise deutschgläubiger Hoffnungszuversicht, die in der getragenen Sprache Gustav Schröders sich ungebeugt aufrichtet und am Stabe christlich-deutscher Weltanschauung unerschüttert der verhüllten Zukunft entgegenschreitet.«¹⁷⁶⁶

Im Mai 1926 bereits erklimm der Gesinnungsthüringer Schröder den Gipfel des Thüringenkultes mit dem Zeitschriften-Aufsatz »Thüringen, ein Lächeln Gottes«,¹⁷⁶⁷ doch lassen sich ähnlich schwärmerische Exaltationen auch an anderen Stellen seines Œuvres finden.

»Du grünes Meer, draus graue Klippen ragen,
Vom Schöpfer selbst zur Freude sich erdacht,
Du Hüterin der Mären und der Sagen,
Du Lichtland und du Land der Waldesnacht,
Du hehres Weib im stolzen Prachtgewande,
Du Kind, das sich im Sange selbst vergißt,
Du grünes Herz im deutschen Vaterlande,
Ich danke Gott, daß du mir Heimat bist.«

Derart lyrische Hymnik an Thüringen konnte jedoch auch tatbereiter klingen:

»In Berg, Burg, Wald, die wir uns all'
Als Volkstumshort erkoren,
Wird uns aus Blut und Boden stets
die Heimat neu geboren.
Wir reichen uns zu deutscher Tat
In dieser Zeiten Wende
Als Bundesnachbarn, schlicht und fest,
Die treuen Bruderhände.«

So zeitgemäß klang um 1930 das »Bundeslied der Thüringer Berg-, Burg- und Waldgemeinden«¹⁷⁶⁸, einem seit der Jahrhundertwende bereits existierenden Zusammenschluss lokaler thüringischer Heimatvereine, dessen völkische Grundstimmung neuere Forschungen gerade zu erkennen beginnen.¹⁷⁶⁹

»Blut und Boden« immer näher kam auch der deutsche Christ Schröer, der seit 1929 eine eigene Zeitschrift herausgab, »Die Pflugschar. Halbmonatsblätter für Deutschtum, Christentum, Bauerntum«. Der Einfachheit halber nannte sich das Blatt ab 1930 – dem Jahr des Regierungseintritts von Wilhelm Frick – »Halbmonatsblätter für deutsche Art«, die es zu retten galt, denn sie

»ward nahezu überrannt von einer Pseudokultur. Unter dem Vorgeben, uns das Modernste bringen zu müssen, entwurzelte sie Sitte und Moral, entdeutschte unser Volk und verwelschte unsere Jugend. So erwächst uns eine Riesenaufgabe, die zu lösen, wir alle miteinander verpflichtet sind, soweit wir noch christlich und deutsch fühlen und wissen, dass die Zukunft unseres Volkes von der Stärke seiner sittlichen Kraft abhängt. Im Dienste dieses heiligen Werkes steht auch unsere ›Pflugschar‹.«¹⁷⁷⁰

Dem Kampf gegen »volksfremdes Literatentum und immer irgendwie marxistisch gefärbten Ästhetizismus«¹⁷⁷¹ sowie entsprechend der Liebe zum »platten Land«¹⁷⁷² verschrieben hatte sich auch der »Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für sachliche Verständigung und seelische Vertiefung«, die das »Kampfbund«-Mitglied Karl August Walther seit 1931 in Eisenach erscheinen ließ. Bewusst stellte sich dieser Publizist in eine Traditionslinie mit Jeannot Emil Freiherr von Grotthuß und Friedrich Lienhard, gab also vor, die 1898 gegründete nationalprotestantische Rundschau-Zeitschrift »Der Türmer. Monatsschrift für Gemüt und Geist« geistig zu beerben, die sich ihrerseits jedoch schon während der Weimarer Republik deutlich radikalisiert hatte.¹⁷⁷³ Realiter fungierte der »Hochwart« als Schnittstelle zwischen konservativen Kulturbewahrern, etwa dem Wartburg-Hauptmann von der Gabelentz, und nationalsozialistischen Kulturrevolutionären wie Walther selbst und etwa dem Wachler-Biographen und völkischen Publizisten Curt Hotzel.

In derartigen Stimmen der Heimat wie dem »Hochwart«, dem von Walter Tröge herausgegebenen »Thüringer Heimatspiegel«, dem »Thüringer Fähnlein«, der »Pflugschar« und dem »Pflüger« aus Mühlhausen, daneben aber auch in kirchlichen Blättern wie »Glaube und

Heimat« oder dem »Evangelischen Gemeindeblatt« der Weimarer Stadtkirchengemeinde, finden sich – neben durchaus seriösen Artikeln zur jeweiligen Stadt-, Dorf- und Kirchengeschichte, zu Volkslied- und Mundartforschung, zu Heraldik und Münzkunde, zur Geologie der Heimat und zur Vor- und Frühgeschichte – immer wieder auch Zeugnisse eines Prozesses, den man mit einer Wendung Georg Bollenbecks als »semantische Enthemmung« des Bildungsbürgertums skizzieren kann, die bereits Ende des 19. Jahrhunderts eingesetzt hat.¹⁷⁷⁴

Es ist schmerzlicher Teil der thüringischen Geschichte, dass sich diese Enthemmung nicht auf Semantiken beschränkt hat, sondern der moralisch-politischen Enthemmung weiter Kreise des Bürgertums vorausgegangen ist.

Wenn man seit Januar 1933 in den Weimarer Lokalzeitungen wiederholt liest, dass Thüringer Lehrer und andere staatliche Funktionselemente in der »Staatsschule« Egendorf, aber auch auf anderen ehemaligen Volkshochschulen, nunmehr »Deutsche Heimatschulen« genannt, in Probleme der Rassenkunde und Rassenhygiene eingeführt worden seien, darf man nicht vergessen, dass diese Wissenschaften und entsprechende rassistische Denkmuster in zahlreichen Heimatzeitschriften längst angekommen waren und oftmals von eben derjenigen Klientel verwaltet wurden, die sich unter dem Nationalsozialismus in dieser Hinsicht weiter qualifizierten. Im weiten Feld der Genealogie etwa, also der Familien- und Geschlechterkunde – ein in allen Gauen der deutschen Heimatbewegung exzessiv betriebenes Hobby – bediente sich die Suche nach den »Wurzelgründen« der eigenen Sippe vielfach vorgeprägten rasseideologischen Diskursen.¹⁷⁷⁵ Das Feld der oftmals von wissenschaftlichen Laien bestellten Vor- und Frühgeschichte war ebenfalls durchsetzt mit Adaptionen populärer Rassentheorien. Die Sinnbildforschung kam nicht nur der angeblichen Urgeschichte des Hakenkreuzes auf die Spur, sondern partizipierte sichtlich an ursprünglich der radikal-völkischen Bewegung entstammenden antichristlichen Diskursen. Weite Bereiche der Thüringer Heimatforschung endeten oder begannen bei den Germanen oder gar noch älteren Vorvätern.

Derartige Bemühungen wussten sich durchaus des jeweiligen Forschungsstandes einzelner Disziplinen zu bedienen und die Teilnahme seriöser Wissenschaftler bei der Erforschung der Heimat ist nicht zu leugnen. Betrachtet man jedoch genauer, was ausgewiesene Spezialisten, unter ihnen etwa der Staatsarchivdirektor Armin Tille,¹⁷⁷⁶ ein Bruder des Rasseanthropologen Alexander, oder der Archivar Willy Flach¹⁷⁷⁷ für einzelne Heimatzeitschriften schrieben oder auch in der »Historisch-Genealogischen Arbeitsgemeinschaft« Weimars taten, fällt ein anderer Aspekt ins Auge, der – auf die gesamte Heimatbewegung Thüringens gesehen – letztlich wohl dominierte. Unverkennbar zwanghaft nämlich versuchten die Freunde und Retter der Heimat ihre aktuellen, der Zeitgeschichte geschuldeten Orientierungskrisen durch

den Rückzug ins Heimatgeschichtliche, durch den »Gang zu den Müttern« zu kompensieren. Auf individuelle, schichtenspezifische und vaterländische Marginalisierungserfahrungen antwortete der Verweis auf die – wenn auch vergangene – deutsche Größe; der eigenen Zukunftsungewißheit begegnete das sichere Wissen um das Alter der eigenen Sippe und Art; das Auf und Ab deutscher Geschichte ließ vermuten, dass auch auf das aktuelle Tief des Vaterlandes ein neues Hoch folgen werde. Vor allem aber das immer wieder aktualisierte und durch die eigenen Forschungen vertiefte Wissen um die Höhepunkte deutscher Kultur in Thüringen gab deren Verehrern Hoffnung auf deutsche Wiedergeburt und Auferstehung nach Jahren »deutscher Leidenszeit«.¹⁷⁷⁸

Jährlich zu Ostern und Pfingsten sind die erwähnten Zeitschriften voll von Artikeln, die nicht nur die jenen Festen zugehörigen christlichen Traditionsbestände aktualisieren und imaginäre wie reale Predigten halten oder abdrucken, sondern – gerade zu diesen Festen – geht es um eine neue vaterländische Inspiration, um den heiligen Geist des Deutschtums, um das Duldevolk zwischen Etsch und Belt, um Erbfeind und Widerchrist und um deutsche Auferstehung. Wie schon einmal in Zeiten von Revolution und Kapp-Putsch, so schlugen nach dem Schwarzen Freitag, im Übergang zu den Präsidialkabinetten, in Weltwirtschaftskrise und Young-Plan-Debatten die Kündler deutscher Heimat- und Volksart apokalyptische Töne an.

»Wartburgdämmerung« etwa beschwor Burghauptmann Hans von der Gabelentz 1931 im »Hochwart«, um im gleichen Atemzug an die »deutschen Dichter« als Retter der Kultur zu appellieren:

»Noch leben genug von denen, die aus der Wartburg mehr heraus hören als den Namen einer Sehenswürdigkeit, eines Kunstdenkmals in schöner landschaftlicher Umgebung. Nur heißt es, einige Apostel des Deutschtums, nicht im Sinne des politisch oder konfessionell eng Umgrenzten, sondern in dem einer – man verzeihe das oft gebrauchte Wort: Schicksalsgemeinschaft zu gewinnen. Es sollen Priester sein deutscher Kunst und Seele. Ihre Stimme würde mehr gelten als ein tausendstimmiger Chor lauter Gesinnungsästheten. [...] wir wollen uns ein Wunschbild machen. [...] Es soll das *wiedererwachende Deutschtum* heißen. Sein Verkünder werde der deutsche Dichter, und sein Wahrzeichen sei die Wartburg.«¹⁷⁷⁹

Regelrechte »Volksverzweiflung« angesichts der »schwammigen Flut der Verkommenen« hatte kurz zuvor Karl August Walther an gleicher Stelle diagnostiziert und die »Verstädterung« dafür verantwortlich gemacht, dass den Deutschen der »seelische Wurzelgrund« entzogen sei.¹⁷⁸⁰ Das Gegengift für die Krankheit des Volkskörpers lag für literarisch engagierte Bildungsbürger allemal nahe, nämlich »Deutsche Dichtung und Kultur«:

»Der Dichter muß aus den Niederungen des elenden Daseinkampfes wieder heraufsteigen können zu den Höhen der Menschheit, um Führer und Fackelträger zu sein für sein Volk und Vaterland.«¹⁷⁸¹

Vor diesem Hintergrund von Kulturpessimismus und apokalyptischer Zeitdiagnose sowie deren dialektischer Entsprechung, Erneuerungshoffnung, kulturelle Tatbereitschaft und strukturelle Demokratieverdrossenheit, wird man die reichsweite Ausstrahlung von Richard Euringers Hörspiel »Deutsche Passion« am Gründonnerstag 1933 zu interpretieren haben¹⁷⁸² oder entsprechende Berichte der Zeitung »Deutschland« über die »Düsseldorfer Passion« – ein im Deutschen Nationaltheater unter der Spielleitung Hans Severus Zieglers uraufgeführtes Schlageter-Drama des heute vergessenen Autors Paul Beyer.¹⁷⁸³ Bereits am Ostersonntag 1933 steht auf der Titelseite der »Deutschland« unter der Zeile »Weimar – Deutschlands Herz« beisammen, was mithin schon lange zusammengehört: ein Artikel »Auferstehung«, der die Geschichte der Weimarer Republik als Passionszeit erzählt und zugleich unmissverständlich klar macht, welchen Gewalten das Ostern 1933 zu verdanken sei:

»Der Heimatboden hat uns wieder Mut gegeben, die Wunden beginnen zu vernarben, wenn sie auch noch lange Zeit brennen werden. Aber unser Herz will allmählich wieder kühn und rauh werden, aus dem Heimatboden steigen die Kräfte der Gesundung, und nun, wo Frühlingsahnen durch die Lande geht, heben wir langsam das zerquälte Antlitz. Morgenluft weht, und nun lauschen wir dem alten Heimatlied und dem Geläute der Glocken. Auferstehung, Auferstehung! Auf klingenden Säulen steigt in den mächtigen Himmelsdom das deutsche Lied, damit alle Welt es höre, hinauf, das alte, brausende Bekenntnis zum Licht: ›Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt!‹«¹⁷⁸⁴

Ebenso wichtig wie die Beschwörung der Heimatwerte Thüringens aber war den kulturell aktiven Gegnern der Republik und deren Kultur die Stigmatisierung dessen, was als heimatfremd, heimatlos, unthüringisch und undeutsch galt. Der Kampf gegen »Schmutz- und Schund« war folglich ebenso eine Heimatangelegenheit wie die Attacken gegen großstädtische Intellektuelle,¹⁷⁸⁵ denen man die »wurzelaften« und »schollensässigen« Geistigen – vornehmlich sich selbst – gegenüberstellte. »Los von Berlin« – der alte Schlachtruf Friedrich Lienhardts¹⁷⁸⁶ – hieß konsequenterweise heim nach Thüringen und hin nach Weimar. In diesem Aufstand der Landschaft gegen die Metropole wußte man sich mit anderen Heimatbewegten einig, so dass es nicht verwundert, wenn man regelmäßig etwa Karl Wagenfeld, dem bedeutendsten Protagonisten der westfälischen Heimatbewegung, in thüringischen Blättern begegnet.¹⁷⁸⁷ Der Hebbel-Kult nicht nur eines Adolf Bartels beschwor norddeutsch-mitteldeutsche Allianzen geben die Moderne, die auch im »Plattdeutschen Verein« in Weimar gepflegt wurden, dem der spätere Nationalsozialist Paul Papenbroock entstammte. Dieser war es auch, der als Gauobmann des NS-Lehrerbundes seine Kollegen aufrief »Arbeitsgemeinschaften für Heimatforschung« zu bilden, denn

»ernsthaft betriebene Heimatforschung auf Grund aller erreichbaren geschichtlichen Quellen gibt erst die Möglichkeit, aus der Kenntnis der Vergangenheit die Bedeutung der Gegenwart zu würdigen und für die Zukunft zielbewußt mitzustreben.«¹⁷⁸⁸

Die Pflege der Heimat schloss die der regionalen Literatur mit ein. Ihre unauslöschliche Angst vor dem »Kulturbolschewismus« der Avantgarde führte konservative und völkische Schriftsteller zuerst in den Spalten der Heimatblätter und später persönlich auf der Wartburg zusammen. Dabei spielte ihre landsmannschaftliche Herkunft irgendwann keine Rolle mehr, zumal die Stereotypen der Heimatliteratur jegliche örtliche Bindung ihrerseits bereits längst verloren hatten. Dass die Bauern der gleichnamigen Romane thüringische Scholle umbrechen, hört man allenfalls noch an der dialektalen Färbung ihres am Schreibtisch von Bildungsbürgern entworfenen Starkdeutsch; und wenn ein deutschbewusster Kleinstadtlehrer zu Fuß zur Wartburg pilgert, dann wird man davon auszugehen haben, dass er in oder bei Eisenach sein deutsches Werk verrichtet. Ob all das jedoch spezifisch thüringisch ist, sei angesichts eines Sprach- und Argumentationsmaterials angezweifelt, das man aus den Elaboraten aller deutscher Heimatbewegungen kennt.

So unspezifisch und trivial man jedoch das Schreiben der Heimatliteraten und -publizisten aus heutiger Perspektive finden mag, selbst noch das aus hochliterarischer Warte gesunkenste Kulturgut jener Jahre tat erfolgreich seinen Dienst bei der Stigmatisierung der Schuldigen für die Misere von Kaiserreich und Republik, bei der eindeutigen Kennzeichnung der Feinde des deutschen Volkes und der Zersetzer der Kultur.¹⁷⁸⁹ Diese sind den künftigen NS-Begeisterten der thüringischen Landschaften über Jahrzehnte in kulturellen Bereichen vorgeführt worden, die sich selbst immer als »unpolitisch« verstanden haben, deren politische Implikationen jedoch auf der Hand liegen. Und ebenso deutlich war bezeichnet, was »deutsch sein« eigentlich heißt, was »deutsche Kultur« ist und wie sich Kultur und Macht zueinander zu verhalten hätten: so wie Potsdam (Friedrich der Große, Bismarck) und Weimar (Goethe, Schiller, Shakespeare, Nietzsche) nämlich, mit etwas Königsberg (Kant) versetzt, viel Wittenberg (Luther) und auch Bayreuth (Wagner). Berlin als Hauptstadt der Moderne oder Weimar als Stadt der Nationalversammlung aber galten in diesen Zusammenhängen entsprechend als Unorte, bar jeder deutschen oder heimatlichen Identität.

An längst eingeführte Wertewelten also konnten die neuen Kulturverwalter und -gestalter ab 1933 anknüpfen, konkret: den Geist der thüringischen Heimat ebenso beschwören wie den der Klassik, Luther feiern und Bismarck hochleben lassen; natürlich nie, ohne in Wort, Bild und Inszenierung zu verkünden, dass sich das Tun und Streben dieser großen Geister nunmehr im neuen Reich vollendet habe. Die kleineren Geister in Stadt und Provinz wiederum durften hoffen, im »Dritten Reich« zu ganz anderen Ehren zu gelangen, hatten doch sie – lange vor Hitlers politischen Erfolgen – den wahren deutschen Geist beschworen und in ihren Werken

zum eigentlichen »Erbe« kondensiert. Die Konjunktur von »Blut und Boden« versprach auch den bislang weniger erfolgreichen Heimatliteraten, den Klein-Meistern des Dorf-, Bauern- und Grenzlandromans etwa, größere Absatzmöglichkeiten und ausgedehntere Lesereisen. Ähnliches gilt sicherlich auch für den Bereich der bildenden Kunst und der Malerei – die Non- oder gar Antiavantgarde Thüringens nach 1933 ist von der kritischen Kunstgeschichte weitgehend jedoch noch zu erforschen.

III.4.5 »Der Sieg des Glaubens«

Am 31. November 1933 kam in Weimars Kino »Burgtheater« ein »filmisches Denkmal« zur Uraufführung, eine »Filmsymphonie«, die den Beweis erbringe, »dass endlich nach den Jahren des Niedergangs eins geworden sind **Führer und Volk**.« Gezeigt wurde Leni Riefenstahls Reichsparteitagsfilm »Der Sieg des Glaubens«¹⁷⁹⁰ – und dieser Titel würde ebenso auf den Reigen der Veranstaltungen und Aufmärsche passen, mit denen in Weimar der Beweis erbracht wurde, dass die Nationalsozialisten in der Lage waren, ihre »Macht-ergreifung« als gelungenes Fest der »neuen Volksgemeinschaft« zu inszenieren.

Bei sämtlichen Aktivitäten der Jahre 1933 und 1934 fällt die mit wenigen Ausnahmen perfekte Organisation durch die NSDAP und deren Funktionsträger ins Auge, die derartige Fähigkeiten in den politischen Kämpfen der zuende gehenden Weimarer Republik entwickelt hatten und nun in einer gleichgeschalteten »Volksgemeinschaft« für ihre kulturellen und politischen Belange nutzen konnten. Vom systematischen Einsatz des Mediums Rundfunk war ganz zu Anfang dieses Kapitels bereits die Rede. Ebenso perfekt gelang die Choreographie organisierter Massen, der stimulierende Einsatz von Feuer, Licht und Musik, die Einbindung des örtlichen Handels und Gewerbes sowie die skrupellose Nutzung des Selbstausbeutungswillens zahlreicher NS-Aktivisten.

Die Erfindung des ersten Autoaufklebers mit dem »grünen Herzen« sowie die Thüringen-Reklame in sämtlichen Zugwaggons 3. Klasse der Deutschen Reichsbahn mag als Beispiel dafür dienen, dass die Nationalsozialisten auch vom modernen Marketing mehr verstanden als die meisten Völkischen. Außerdem gelang es Sauckel im Zentrum Berlins, ein sogenanntes »Thüringenhaus« zu errichten. Dies sollte der deutschen Öffentlichkeit beweisen, dass »Thüringen nicht nur das Land der landschaftlichen Schönheiten, das Land des Geistes«, sondern darüber hinaus auch »Industrieland« sei.¹⁷⁹¹ Eine ständige Musterschau thüringischer Industrie-Erzeugnisse, von Produkten des heimischen Handwerks, repräsentativer thürin-

gischer Kunst sowie wechselnde Ausstellungen ließen das Thüringenhaus zum gerne besuchten Aushängeschild des »Trutzgaus« werden. Hans Malberg, Gauleiter Thüringen des »Reichsverbandes Deutscher Schriftsteller«, rief seine Kollegen dazu auf, für den Bücherschrank im »Thüringenhaus« kostenlose Exemplare ihrer Werke zur Verfügung zu stellen. Zugleich bat er sie um eine »Geistesspende Thüringer Schriftsteller«, mit anderen Worten, um einen schriftlichen Beitrag, »der in irgendeiner Form für die landschaftlichen Schönheiten und kulturellen Besonderheiten Thüringens wirkt.«¹⁷⁹² In ähnliche Richtung ging der von Sauckel in Auftrag gegebene »Thüringen-Film«, der im März 1933 im Berliner Zoo-Palast uraufgeführt wurde¹⁷⁹³ – und die Zuschauer zum Besuch der Herzlandschaft Deutschlands animieren sollte.

In der Gauhauptstadt Weimar selbst jagte ein Großereignis das andere. An die Feiern zum Wahlsieg der NSDAP im März 1933 schlossen sich unmittelbar die zum »nationalen Tag der Arbeit« am 1. Mai an. Dem Gauparteitag, der in Erfurt und Weimar gemeinsam begangen wurde¹⁷⁹⁴, folgte im Juni das deutschlandweit begangene »Fest der Jugend« zur Sommer Sonnenwende, dessen weimarspezifischer Akzent aus einer Feierstunde »Wir ehren die Dichter« am Goethe-Schiller-Denkmal vor dem DNT bestand.¹⁷⁹⁵ Im Juli gedachte man in Weimar der Gründung der Hitlerjugend; Baldur von Schirach sprach auf dem Leipziger Marktplatz, seine Rede wurde nach Weimar übertragen als Auftakt für die am Tage darauf durchgeführten Sportwettkämpfe der HJ im Vimar-Stadion.¹⁷⁹⁶ Die »Gaukulturwoche«, der eine weitere im Jahre 1934 folgen sollte, dokumentierte die kulturellen Absichten der neuen Machthaber in wünschenswerter Deutlichkeit. Der neuerdings so genannte »Kulturwillen« des »Dritten Reiches« drückte sich jedoch, weniger deutlich propagandistisch überformt, auch massenkulturell aus, etwa im »Deutschen Liedertag«,¹⁷⁹⁷ der »Deutschen Schwimm-Meisterschaft«¹⁷⁹⁸ oder in Fußball- und Sportturnieren aller Art, über die die Lokalpresse im Ton der neuen Zeit ausführlich berichtete. Im August gedachte man in Jubelfeiern des einjährigen Jubiläums der Regierung Sauckel, die als »Volksfest« inszeniert wurden.¹⁷⁹⁹ Als »Gesinnungs- und Charakterwende des Volkes« interpretierte zu diesem Anlass Albrecht von Heinemann das erste Jahr der NS-Kulturpolitik.¹⁸⁰⁰ »Hie gut Thüringen allewege!« titelte die Zeitung »Deutschland« zum Feiertag des 26. August, an dem sich Thüringen als »Trutzburg des Nationalsozialismus« präsentieren wollte.¹⁸⁰¹ Ein neu gedrehter »Weimarfilm« sowie der Heimatfilm »Wenn am Sonntagabend die Dorfmusik spielt« erweckten den Geist des Ortes und der Region;¹⁸⁰² der »Reichsstatthalter« schließlich erhielt den Ehrenbürgerbrief der

Klassiker-Stadt;¹⁸⁰³ »im Glanz der 10.000 Lichter« klang das Wochenende mit einem Volksfest aus.

Die regelmäßigen Besuche einzelner hoher Partei- und Staatsführer werteten Weimar weiter auf, das als Gauhauptstadt in den kommenden Jahren regelmäßig zum Schauplatz zahlreicher so genannter »Führerappelle« einzelner nationalsozialistischer Formationen und Verbände werden sollte. Im »Mitteldeutschen Handwerkertag,¹⁸⁰⁴ dem »Thüringischen Bauerntag« und dem ersten »Gau-Beamtentag«¹⁸⁰⁵ manifestierte sich der Selbstgleichschaltungswille wichtiger Berufszweige ebenso wie der Wunsch der Machthaber, sich immer größere gesellschaftliche Bereiche einzuverleiben. Die »Deutsche Arbeitsfront« legte im Oktober 1933 ihr »Bekenntnis zum Führer« öffentlich in Weimar ab.¹⁸⁰⁶ Eine »Deutsche Woche« unter dem Motto »Thüringen, holdes Land !«¹⁸⁰⁷ fand als Leistungsschau des deutschen Handwerks ebenso in Weimar statt wie kleinere so genannte »Braune«¹⁸⁰⁸ oder »Deutsche Wochen« in Erfurt, Jena¹⁸⁰⁹ und Weimar. Dutzende anderer kleinerer Veranstaltungen seien an dieser Stelle nur summarisch erwähnt.

Adolf Hitler, seit Jahren ein gern gesehener Gast in der Klassikerstadt, weilte im Jahr seiner Machtergreifung auf recht verschiedene Weise immer wieder an der Ilm. Am 1. März etwa annoncierte die »Landeszeitung Deutschland« mit großen Lettern »Adolf Hitler in der Weimarahalle«. Wer genauer hinsah, konnte zwischen den beiden Balkenüberschriften erkennen, dass Hitler zwar in Berlin sprach, seine Rede aber in die größte Versammlungshalle Weimars übertragen werden sollte. Die Exponenten der thüringischen »Deutschen Christen«, die »Pgs.« und Pfarrer Siegfried Leffler und Julius Leutheuser allerdings redeten persönlich zu den neuen »Volksgenossen« über den »Aufbruch der Nation«.¹⁸¹⁰ Auch als Hitler am 10. November in einem Berliner Großbetrieb zu den inzwischen formierten Arbeitermassen sprach, kam er per Radio auch nach Weimar in Scherffs Lichtspielhaus¹⁸¹¹ sowie in sämtliche Betriebe, in denen Fritz Sauckels Appell gefruchtet hatte, »Empfangsgeräte und Lautsprecher« zu beschaffen.¹⁸¹² Zum ersten Führergeburtstag der neuen Zeit stand Weimar »im Zeichen Adolf Hitlers«, auch wenn dieser selbst nicht persönlich zugegen war. Die Stadt ehrte ihn durch prächtigen Flaggenschmuck; Sauckel gelobte in einer feierlichen Kabinettsitzung »mit unerbittlicher Strenge die nationale Revolution in Thüringen weiter(zu)führen« und äußerte später auf dem Marktplatz, auf dem ein Aufmarsch mit Fackelzug stattfand, die Überzeugung: »Der Feind im Innern, er wird erliegen. Er wird elend krepieren.«¹⁸¹³ Des Gauleiters Festrede begann mit der Apotheose »seines« Führers, die es verdient, zitiert zu werden:

»Staatsbürger! Schutzpolizei! SA! SS! Deutsche Volksgenossen und Volksgenossinnen! Wir feiern heute nicht einen Geburtstag in der üblichen Weise. Wenn wir heute dem deutschen Reichskanzler danken und Gottes Segen für sein ferneres Wirken, für Deutschland wünschen, dann wissen wir, dass in ihm das deutsche Volk den Begriff gefunden hat, der scheinbar verloren war. Den **Begriff des deutschen Mannes!** Den Begriff des Mannes, der nie versagt, der nie verzeiht, den kein Schicksal beugt und der zielklar strebt und sein Ziel erreicht. **Wir finden in ihm auch die Auferstehung des deutschen Volkes. Wir haben in ihm gefunden, was wir in unserem innersten Wesen selbst sein müssen.**«¹⁸¹⁴

Dieser deutsche Jedermann war nun persönlich anwesend zum Gautreffen der NSDAP-Funktionsträger im November 1933. »Hitlertage in Thüringen« titelte die »Deutschland«¹⁸¹⁵ bereits im Juni anlässlich eines Führerbesuchs in Erfurt. In Weimar inszenierten die Nationalsozialisten Mitte Juli ein »Treugelöbnis« für den in Sauckels Worten »größten Staatsmann der Gegenwart«.¹⁸¹⁶

Und dann, am 1. November 1933, sollte Hitler selbst in die Gauhauptstadt kommen. Seit Ende Oktober stimmten sämtliche Lokalblätter die Bevölkerung auf das Großereignis ein.¹⁸¹⁷ »Weimarer, zeigt eure Verbundenheit mit dem Führer, und verwandelt die Stadt in ein Meer von Flaggen« appellierte die NSDAP-Stadtratsfraktion.¹⁸¹⁸ Gemeinsam mit der Ankündigung von »Reformationsfeiern in Weimar« meldete »Deutschland« seine »Erwartung des Führers« und avisierte denen, die im Stadion keinen Platz mehr finden würden, die Übertragung der Hitlerrede ins Deutsche Nationaltheater und in Scherffs Lichtspielhaus.¹⁸¹⁹ »Weimars Tag der Hunderttausend« war am 1. November eine Materialschlacht nationalsozialistischer Inszenierungsstrategen. Für 50.000 Menschen hatten 300 Zimmerleute ein 136m langes und 110m breites Festzelt ins Stadion geklotzt, in dem Hitler predigte:

»Was ich niemals tat, das tue ich heute. Ich bitte das deutsche Volk: Komm zu mir, erhebe dich, tritt ein für dich selbst in einer Stunde, in der dein Schicksal sich entscheidet«.

Dieser Appell sollte die Massen zur letzten Reichstagswahl am 12. November mobilisieren, bei der es um die Affirmation seiner völkerbundfeindlichen Außenpolitik ging.

»Es wird einst die Zeit kommen, da man neben den schicksalhaften Tag des November 1918 einen anderen schicksalhaften Tag setzen wird, den 12. November 1933 (Lebhafte Beifall und anhaltende Heilrufe), auf den Novembertag der deutschen Schande einen zweiten Novembertag der deutschen Ehre (Brausender Beifall und nicht endenwollende Heilrufe).«¹⁸²⁰

Die übrigen Festgäste drängten sich in der Weimarahalle und auf den Plätzen der Stadt, wo sie Dutzende Ansprachen der NS-Führer stürmisch beklatschten, so dass zutreffend gewesen sein dürfte, was die Zeitung »Deutschland« zur Titelzeile erhob: »Weimar im Banne des Führers«.¹⁸²¹ Den letzten Appell zur Novemberwahl in Weimar startete schließlich Reichsinnenminister Frick am 11. November in der Weimarahalle, am gleichen Tag zeigten sämtliche Kinos der Stadt den Dokumentarfilm über Hitlers Berliner Rede vor den Siemensarbeitern – die erst am 10. November gefilmt worden war.¹⁸²² Triumphale Politik zeigte sich dem

staunenden Publikum im Gewand der augenscheinlich über Raum und Zeit triumphierenden neuen Medien.

Doch nicht nur die technischen Ressourcen der Gegenwart, sondern auch die ideellen der Vergangenheit wurden von den neuen Machthabern optimal genutzt, um deren Ziele effektiv und unter Zustimmung möglichst aller Bevölkerungskreise durchzusetzen. In den Oktober 1933 fiel der 450. Geburtstag Martin Luthers, der in Weimar und Eisenach ausgiebig gefeiert wurde, wobei die Interpretation der »Deutschen Christen«, die Luthers kämpferischen Geist gerade in jenen Tagen des politischen Umbruchs wieder am Werke sahen, Gottesdienste und Feierlichkeiten dominierte. Hans Severus Ziegler ließ es sich nicht nehmen, die Wormser Reichstagsszene aus Adolf Bartels Trilogie »Martin Luther« im »Deutschen Nationaltheater einzuüben.¹⁸²³ An den etwa vom 8. bis zum 19. November dauernden Weimarer Lutherfeiern beteiligten sich nicht nur sämtliche Kirchengemeinden mit zahlreichen Gottesdiensten und Feierstunden, sondern auch die Weimarer Schulen und andere Institutionen des kulturellen Lebens. In der »Staatsbibliothek«, also der Landesbibliothek am Fürstenplatz, und im Schloßmuseum fand eine Luther-Ausstellung statt;¹⁸²⁴ die Hochschule für Musik war verantwortlich für »Musikalische Lutherfeiern«;¹⁸²⁵ und der alte Plan einer Luther-Kirche und eines eigenen Denkmals für den Reformator wurde erneut erwogen.¹⁸²⁶ Da die Lutherfeierlichkeiten zeitlich verschränkt waren mit den Propagandaveranstaltungen zur Novemberwahl, vor allem aber den Inszenierungen zum nationalsozialistischen »Heldengedenktag«,¹⁸²⁷ erfuhr das Gedenken der Reformation eine weitere Politisierung im Sinne des »Dritten Reiches«.

Höhepunkt der Weimarer Inszenierungen war der 19. November – wegen der Wahl hatte man die Feier extra um eine Woche verschoben. Oberpfarrer Kades Festpredigt in der Stadtkirche stilisierte Luther zum

»unsterblichen Kündler der Wahrheit für uns Deutsche nicht nur auf rein kirchlichem Gebiete, sondern auch in allen Fragen des staatlich-völkischen und des täglichen Lebens jedes einzelnen.«¹⁸²⁸

Diese Form vorausseilenden protestantischen Gehorsams war nur noch durch den DC-Kirchenrat Siegfried Leffler zu überbieten, der »die Bedeutung Luthers für uns Deutsche im Dritten Reich« hervorhob. Dies geschah ebenfalls noch in der Stadtkirche; auf dem Marktplatz fand man sich danach ein zur »Großen Luther-Kundgebung«, die durch Lefflers Regie und dessen eigene Worte nebenbei zur Hitler-Feier geriet.

»Diese Kraft Luthers, an der einmal gefundenen Wahrheit unerschütterlich festzuhalten, verbindet uns mit der Neuzeit, und so soll dieser Geist der Wahrheit, des Festhaltens an der Idee der Wahrheit, die Luther vor 450 Jahren verkündete, auch uns leuchtendes Vorbild und Lebensbegriff sein zur Treue an dem Manne, für den es heute, wie für Luther, kein zurück mehr gibt von der einmal eingeschlagenen Bahn.«

Dass Volk und Kirche in diesem Sinne nun endlich »wieder zusammenklingen«, war Tenor der Predigt des ehemaligen Hofpredigers Pfarrer Trainer während der Liturgischen Lutherfeier in der Stadtkirche, mit der die örtlichen Festivitäten endeten.

»Warum wir Luther lieben« erläuterte der Jenaer Theologe Karl Heussi, der ansonsten kein offener oder gar enthusiastischer Parteigänger der Nationalsozialisten gewesen ist,¹⁸²⁹ in der Festwoche, welche die Kirchen, die »Deutschen Christen«, die Landesregierung und einzelne Kulturträger gemeinsam in Eisenach durchführten.¹⁸³⁰ »Im Luthergeist kämpfen für das Dritte Reich« lautete die Parole, die Landesbischof Reichardt zu diesem Anlass ausgab und mit der er als »Vermächtnis des Glaubenshelden für unsere Tage: Gottvertrauen und Verantwortungsbewußtsein« bezeichnete.¹⁸³¹ Der Eisenacher Oberbürgermeister Fritz Janson schickte in seiner Funktion als Vorsitzender der »Wartburg-Stiftung« zum Jahresende eine Ergebniseitsadresse an den DC-Reichsbischof Müller, der während der »Luther-Woche« in der Wartburgstadt gewesen war:

»Das Jahr 1933 ist groß für Deutschland, für unseren Reichsbischof aber ein Jahr schweren und harten Ringens. Ich möchte zum Ausdruck bringen, dass wir hier treu zu Ihnen stehen mit besten Wünschen für einen vollen Sieg im Zeichen des Wartburgkreuzes, der Lutherburg. Mit herzlichsten Weihnachtsgrüßen und Neujahrwünschen verbleibe ich mit Heil Hitler und Wartburgheil, Ihr sehr ergebener (Unterschrift).«¹⁸³²

Bereits das Programm der »Luther-Feier der Thüringischen Landesregierung auf der Wartburg am »19. Neblungs 1933«¹⁸³³ jedoch zeigte deutlich, dass Luther und Hitler im Denken vieler Deutscher inzwischen untrennbar zusammengehörten, denn unter einem Bild der Wartburg prangten dort die Jahreszahlen »1483–1933«. ¹⁸³⁴ Dass sich »der Geist eines Luther mit dem Geiste eines Adolf Hitler« verbinde, und dass an diesem Geist »die Welt gesunden« solle, betonte wiederum DC-Protagonist Leffler zum Ausklang der Lutherwoche auf der Wartburg, an der neben ihm Reichsbischof Müller, Landeskirchenrat Max Robert Gerstenhauer, Oberbürgermeister Fritz Janson, Landesbischof Reichardt sowie die Großherzogin Feodora von Sachsen-Weimar-Eisenach teilnahmen.¹⁸³⁵ Ein Nachklang dieser Koalition deutscher Führer zeigt sich im Motto einer Festveranstaltung »Deutschland ist unsere Aufgabe. Christus ist unsere Kraft«, mit der die Kreisgemeinde Weimar der Kirchenbewegung Deutsche Christen ins zweite Jahr des »Dritten Reiches« eintrat.¹⁸³⁶

Doch nicht nur Luthers Erbe, auch der ebenfalls der Wartburg und Weimar verbundene Geist Richard Wagners bzw. der seiner mit Hitler sympathisierenden Bayreuther Adepten, fanden im November 1933 Anschluss an »das Reich«. Zum 50. Todesjahr des Meisters kündigte der Männergesangverein Weimar eine Aufführung von Wagners »Das Liebesmahl der Apostel«

an,¹⁸³⁷ und zwar an Wagners Geburtstag, dem 22. Mai. Die »Huldigungsfahrt des Männergesangvereins Weimar nach Bayreuth« fand dann im Juli statt, wobei diese das Gedenken an Siegfried Wagner und Franz Liszt mit einschloss. »Sangesbruders« Joseph Polzers Gedicht »Richard Wagner lebt« fügte sich prächtig in den herrschenden Geist von Bücherverbrennung und der nationalsozialistischen Beschwörung »deutscher Kultur«, denn es begann mit den Zeilen:

»Es lebt sein deutscher Geist, / Der alles Fremde von sich weist. / Von welschem Tand, von welschem Dunst / Befreit, lebt seine deutsche Kunst. / In seinem Werk sich offenbart / Der echte Meister deutscher Art / Der treu sich selbst war immerfort, / Treu, wie der Nibelungen Hort.«¹⁸³⁸

Dass Bayreuth »in gleicher Reihe« mit Weimar stehe, bekräftigte ein Artikel zum Festspiel-Beginn am 21. Juli und beschwor so diejenige kulturelle Allianz, die – freilich im Geiste des kulturellen und politischen Liberalismus – einst von Franz Liszt und Carl Alexander in Weimar begründet worden war. Es blieb Joseph Goebbels vorbehalten, die neue Lesart Wagners in Bayreuth zu verkünden, wovon man in Weimar ausführlich aus der Zeitung erfuhr.¹⁸³⁹ Das Weimarer »Wilhelm-Ernst-Gymnasium« widmete seinen traditionellen Musikabend am 12. Dezember in jenem Jahr »dem genialen Vorkämpfer für reines Deutschtum und deutscher Kunst« – so das zeitgemäße Epitheton für den Bayreuther Komponisten.¹⁸⁴⁰

Zuvor jedoch war das 120. Jubiläum des Wagner-Geburstages im November zum Anlass genommen worden, in sämtlichen Schulen Weimars eigene Wagner-Feiern durchzuführen, über die die Zeitung ausführlich berichtete. Auch hier stand die Parallelisierung »eines der bedeutendsten Erzieher zum Nationalbewußtsein« – nämlich Wagners – mit der Rolle des »Volkskanzlers« Hitler im Zentrum des propagandistischen Bemühens. Da sowohl Luther als auch Wagner im konservativen Kulturbewusstsein der Stadt als Künder deutscher Kulturhöhe längst eingeführt waren, bedurfte es nur dieser kleinen Variante, um das gewachsene Renommee dieser Geistesgrößen – und ihrer örtlichen Jünger – für das »Dritte Reich« nutzbar zu machen.¹⁸⁴¹ Wie eine, in unserer Einschätzung schmerzliche, Marginalie klingt vor diesem Hintergrund die Meldung »Führende Kommunisten festgenommen«, die der Weimarer Zeitungsleser zugleich mit der Ankündigung der Lutherfeiern lesen konnte. Während man in den Städten feierte, arbeitete das Konzentrationslager Bad Sulza seinerseits effektiv im terroristischen Geist des Nationalsozialismus.¹⁸⁴²

Doch auch kulturell rüstete sich »unsere Thüringer Heimat«, um weiterhin zu beweisen, dass es ihr ernst war mit der »nationalsozialistischen Ideenwelt«.¹⁸⁴³ Für Februar und März 1934 wurde eine »Gaukulturwoche« in Angriff genommen, deren Organisation bei der Landes-

propagandastelle und beim »Kampfbund«, konkret in den Händen Hans Severus Zieglers und Egon Schmidts lag. Mehrere Ausstellungen sollten den künstlerischen Geist des neuen Deutschland zum Ausdruck bringen: daran beteiligten sich die bildenden Künstler Weimars und Erfurts ebenso wie – unter Führung Hans Wahls und Max Heckers – das Goethe- und Schillerarchiv (Ausstellung »Arbeit des Geistes – Geist der Arbeit«); das Stadtmuseum zeigte »Meisterwerke deutscher Landschaftsmalerei 1750–1850« und in der Weimarahalle war eine Exposition über »Deutsche Freilichtbühnen« zu sehen.¹⁸⁴⁴ Ziegler und der neue DNT-Intendant Ernst Nobbe sandten einen Tag vor Beginn dieser Kulturschau einen »Thüringer Gruß den deutschen Dramatikern und Dramaturgen«:

»Unser Ziel ist: das klassische Herz Deutschlands bleiben und klare und ruhige Ströme ins neue Reich senden zu können.«¹⁸⁴⁵

Ein »Thüringer Schriftstellertag«, durchgeführt vom noch existierenden »Reichsverband Deutscher Schriftsteller« unter Hans Malberg führte regional bedeutende Autoren und künftige Schrifttumslenker des Nationalsozialismus zusammen – ein Vorschein der künftigen Weimarer Dichtertage.¹⁸⁴⁶ Der in und für Weimar schon öfter geäußerte Plan einer »Dichterschule« in Form der antiken Akademie wurde zu diesem Anlass erneut in die Debatte geworfen. Hans Malberg, Mitinitiator des Dichtertreffens, war es, der den Weimarer den tieferen Sinn der Gaukulturwoche näherbrachte. Der Nationalsozialismus sei nicht nur der »staatspolitische Rahmen«, sondern auch die »kulturelle Lebensform unseres Volkes«, daher sei Kultur im »Dritten Reich Volkssache.«¹⁸⁴⁷

Den propagandistischen Höhepunkt dieser Volkssache aber verkörperte eine Rede Alfred Rosenbergs in der Weimarahalle über die »Weltanschauung des Nationalsozialismus«¹⁸⁴⁸, nach der Gauleiter Sauckel an alle Deutschen, insbesondere aber an die Weimarer appellierte,

»nicht auszuruhen auf den Lorbeeren einer gewaltigen Tradition, auf dem Erbe, das größte deutsche Männer, die Weimar seinen Namen gegeben haben, einst erkämpft haben, sondern nunmehr Neues zu schaffen aus dem Geiste des Nationalsozialismus, dem Geiste Adolf Hitlers. **Gehen Sie an die Arbeit, schaffen Sie Neues, dann wird der Name Weimar unvergeßlich bleiben und Sie werden für die Zukunft und Herrlichkeit Deutschlands unschätzbare Werte schaffen.**«¹⁸⁴⁹

Nicht wenige Weimarer, aber auch einige der aus ganz Deutschland angereisten Gäste, dürften sich angesichts dieser markigen Worte an die Pfingsttagung des »Kampfbundes« im Jahre 1930 erinnern haben, die sich schon einmal überwiegend mit Fragen eines genuin »deutschen« Theaters und des »deutschen« Schrifttums befasst hatte. Höhepunkt beider Tagungen war eine grundsätzliche Rede Alfred Rosenbergs, doch fiel ein wesentlicher Unterschied ins Auge: Im Jahre 1930 waren der »Kampfbund«, die »Artamanen«, die »Hitlerjugend« und die »Adler und Falken« gemeinsam verantwortlich gewesen, weil der »Kampfbund« damals noch den Schulterschluss zu anderen völkischen Kulturreformern gesucht hatte.

Fast vier Jahre später standen die Nationalsozialisten alleinverantwortlich da. Die in Bad Berka erscheinende Zeitschrift »Blut und Boden« des »Artamanen« August Georg Kenstler war – trotz ihres ansprechenden Titels – inzwischen gar verboten worden.¹⁸⁵⁰ Die ehemaligen Wegbereiter und Kampfgefährten gegen die Republik wurden anscheinend nun nicht mehr gebraucht.

III.4.6 Architekten der »Zeitenwende«

Dieser zuletzt erwähnte Zensurfall in Weimar wirft die Frage danach auf, auf welche Weise sich die Einbindung der bewährten so genannten »völkischen Vorkämpfer« ins kulturelle Leben des neuen Staates gestaltete. Hatten die Völkischen auch voller Euphorie die »deutsche Auferstehung« 1933 begrüßt, so machten die meisten den Fehler zu glauben, nun endlich bekämen sie den verdienten Lohn für ihren jahrelangen Kampf gegen das »System« der Weimarer Republik. Manche gar leiteten aus ihrer Vorarbeit für das »Dritte Reich« Ansprüche auf führende Positionen im Kulturapparat ab. Die Nationalsozialisten jedoch forderten zuerst einmal auch von ihren Vorkämpfern Ein- und Unterordnung, zudem waren sie schnell bestrebt, die völkische Konkurrenz auszuschalten, ihren Alleinvertretungsanspruch also auch gegenüber ihren geistigen Vätern durchzusetzen. Die Akten der Reichsschrifttumskammer sind folglich voll von geknickten völkischen Karrieren.

Als die neuen Machthaber im Frühjahr 1933 daran gingen, die Volksbüchereien von unerwünschtem Schrifttum zu reinigen, griffen sie gerne auf Adolf Bartels zurück, der die ersten »schwarzen Listen« erstellte.¹⁸⁵¹ Bartels erhielt 1937 mit dem »Adlerschild des Deutschen Reiches« immerhin die damals bedeutendste Auszeichnung in Deutschland und blieb bis zu seinem Tode im April 1945 der öffentlich am meisten geehrte Vorkämpfer des neuen Reiches, was er sicherlich nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken hatte, dass seine Jünger Hans Severus Ziegler, Rainer Schlösser und Baldur von Schirach hohe NS-Funktionen in Gau und Reich bekleideten. Max Robert Gerstenhauer, der andere große alte völkische Mann Weimars, brachte es 1934 gar zum Landeskirchentags-Präsidenten, wurde also für sein deutschchristliches Engagement belohnt. Der von ihm geführte völkische »Deutschbund« jedoch verschwand alsbald in der Marginalität. Auch die »Deutschen Christen« wurden nicht zur alleinigen Staatsreligion¹⁸⁵², ebenso wenig wie die »Deutsche Glaubensbewegung« Jakob Wilhelm Hauers, zu der sich einzelne thüringische Völkische wie Scheffer, Georg Stammerl oder der Mühlhäuser (später Eisenacher) Verleger Erich Röth hingezogen fühlten.¹⁸⁵³ Ernst

Wachler blieb auch nach 1933 das, was er bereits vorher war, ein weitgehend erfolgloser völkischer Schriftsteller. Kurt Schuder aus Jena bettelte jahrelang um Förderung und wurde schließlich mit einer Auftragsarbeit über die Reichsautobahnen kurzzeitig zufriedengestellt. Ernst Ludwig Schellenberg erhielt zwar einen Ehrensold der Landesregierung, verblieb weitgehend jedoch im Abseits zu Füßen des Kyffhäuser. Askan Schmitt, dessen völkischer Brachial-Humor nie genügend Abnehmer gefunden hatte, fristete weiterhin recht und schlecht sein Dasein – man ehrte ihn erst spät durch eine kleine Festschrift. Guida Diehl, die Leiterin der Neuland-Bewegung und glühende Nationalsozialistin der ersten Stunde, geriet bald in Konkurrenz zu BDM und NS-Frauenschaft, deren Leiterin Gertrud Scholtz-Klink erfolgreich dafür sorgte, dass Diehl kaltgestellt wurde. Ende der 30er Jahre las die SS bzw. Gestapo sämtliche Post, die ins Neulandhaus kam und von dort abgeschickt wurde. Der Vorkämpfer des deutschen Heimatschul-Wesens, Theodor Scheffer, musste erst einmal deutlich auf seine Kompetenzgrenzen hingewiesen werden, bis er in der Spur lief und blieb. Paul Schultze-Naumburg wurde zwar zum Direktor der gesäuberten Kunsthochschule berufen, die erfolgreichen Großarchitekten jedoch waren andere. Selbst beim Bau des Weimarer Gau-Forums erhielt der auswärtige Stararchitekt Hermann Giesler den Zuschlag, nicht jedoch der völkische Vorkämpfer Schultze aus Naumburg, der einst mit den ersten Planungen eines neuen Regierungsviertels betraut worden war. Alt-Gauleiter Arthur Dinter war bereits 1927 aus der NSDAP ausgeschlossen worden und bemühte sich seitdem vergeblich um die Wiederaufnahme. Sämtliche der Bündischen Jugend nahestehenden Verlage bekamen über kurz oder lang Schwierigkeiten mit den Instanzen der Schriftumslenkung, zumal dann, wenn sie vom bündischen Geist nicht lassen wollten, den manche zum Widerstand gegen das Regime nutzten. Zuletzt erwischt es Erich Röth 1944 in Eisenach, dessen Verlag von der Gestapo gestürmt, durchsucht und dann geschlossen wurde.

Die nach 1933 und bis 1945 wirklich Erfolgreichen also sind ausnahmslos jüngere Männer, die zwar zu Beginn der 20er Jahre völkisch sozialisiert worden waren, schnell jedoch ein genuin nationalsozialistisches Weltbild ausgebildet und sich für »die Bewegung« rückhaltlos engagiert hatten. Fritz Sauckel gehört dazu, der im Jahr der »deutschen Revolution« als 39-jähriger bereits Gauleiter ist. Siegfried Paris, der weniger bekannte Sohn von Therese Paris, wurde 1933 Weimarer Ortsgruppen-Leiter des »Kampfbundes für deutsche Kultur«, dem er länger schon angehört hatte. Über Hans Severus Zieglers NS-Karriere soll an dieser Stelle kein Wort mehr verloren werden. Fritz Fink, Buchhändler, Verleger, Heimatforscher und Deutschgläubiger, erhielt den Landesleiter-Posten der Thüringischen Reichsschriftums-

kammer. Bormann, Schirach und Schlösser bekleideten hohe Posten außerhalb Weimars, vergaßen die Stadt ihrer ersten Erfolge jedoch nie. Die Lehrer Gustav Zunkel und Paul Papenbrook machten in der SA bzw. in der Schulverwaltung Karriere. Lothar Stengel-von Rutkowski, ein ehemals bündischer »Adler und Falke«, galt bis 1943 als rechte Hand Karl Astels vom Landesamt für Rassewesen; der Deutsch- und Religionslehrer Konrad Studentkowski machte Karriere im Propagandaapparat.

Von Hans Malberg war schon öfter die Rede, dem nach 1945 das Kunststück gelang, in Weimar zu bleiben und trotz seiner bekannten Rolle als Theater-Nazi schnell auch in SBZ und DDR seinen Weg zu machen. Über die persönlichen inneren Wandlungen Hans Malbergs allerdings ist nichts bekannt, so dass man sich auf das Erstaunen darüber beschränken muss, wie elegant ein ehemaliger »Kampfbund«-Aktivist am selben Ort zum Schatzmeister der Goethe-Gesellschaft und vielfach geehrten Kinderbuch-Autor der DDR werden konnte.

III.4.7 1935 – das »Jahr der Erfüllung«

Im Mai 1934 schlug der damalige Kustos des Eisenacher Bach-Museums, Studienrat Conrad Freyse, Propagandaminister Goebbels vor, den Tag von Potsdam (21. März) im kommenden Jahr zu einem »Nationaltag deutscher Kunst« zu gestalten. Dies bot sich an, war doch das Jahr 1935 zugleich ein Bach-Händel-Schütz-Jahr mit zahlreichen Feiern in verschiedenen deutschen Städten. Der »Hüter des Geburtshauses unseres Meisters«, also Freyse, monierte allerdings, dass bei alledem eine koordinierende Zentralgewalt fehle und regte die »Ordnung und Führung aller Bachfeiern durch die Reichsregierung« an. Zu Füßen der Wartburg sollte seiner Vorstellung nach die bedeutendste Veranstaltung stattfinden,¹⁸⁵⁴ dem Goethejahr 1932 sollte ein Bach-Jahr 1935 folgen. Dies lag nicht nur aus topographischen Gründen nahe. Bachhaus-Kustos Freyse, Leiter der Eisenacher Kurrende, war seit Jahren bei nahezu sämtlichen Wartburgfeiern beteiligt gewesen und zudem selber Mitglied in dem seit 1922 existierenden »Verein der Freunde der Wartburg«.

Nicht Goebbels, sondern der thüringische Volksbildungsminister Fritz Wächtler, nahm sich – unterstützt und ermuntert von Gauleiter Sauckel – der Sache an und ließ eine kombinierte Bach-Luther-Feier im Mai 1935 planen. Die Koppelung von Bach und Luther hatte mit dem gerade verstrichenen Bibeljubiläumsjahr 1934, sicherlich aber auch mit bestimmten Wartburg-Traditionen zu tun; galt doch diese vielzitierte »Gralsburg des Protestantismus«

immer auch als »Lutherburg« und damit als »deutsches Nationalheiligtum«. ¹⁸⁵⁵ In die vom 24. bis 27. Mai geplanten Feierlichkeiten sollten nicht nur die örtlichen Kulturschaffenden, sondern auch das Ensemble des Deutschen Nationaltheaters, die Weimarer Musikhochschule, der in Frankenhausen wohnende Dichter Ernst Ludwig Schellenberg, ¹⁸⁵⁶ 1000 thüringische Schuljugendliche (»Wartburgtage der Thüringer Schuljugend«), die Thomaner aus Leipzig sowie sämtliche Formationen von Reichswehr, Partei und Staat eingebunden werden. Die Straßen und Plätze Eisenachs, die Räumlichkeiten der Wartburg sowie die 1932/33 eingerichtete Wartburg-Waldbühne wurden als Spielstätten avisiert. Ähnlich wie bei den »Nationalfestspielen für die deutsche Jugend« in Weimar der Name Schiller, so sollte in Eisenach 1000 Schülerinnen und Schülern der Name

»Wartburg ein Stück Gewissen werden, indem sie sich dem romantischen Zauber der Burg hingeben, aber auch die harte verpflichtende Sprache ihrer Türme vernehmen« ¹⁸⁵⁷

Diesen Appell unterstützte die Aufführung einzelner Szenen aus Friedrich Lienhards wilhelminischem Drama »Luther auf der Wartburg«. Der Repräsentant der Thüringischen »Deutschen Christen«, Pfarrer und Oberregierungsrat Siegfried Leffler, durfte in der Wartburg-Kapelle, der NS-konforme Landesbischof Martin Sasse in der St.-Georgen-Kirche predigen. In den Händen Felix Oberborbecks, des seit 1933 amtierenden Direktors der Weimarer Musikhochschule und Landesleiter der Reichsmusikkammer, lag die musikalische Gesamtleitung. Den Veranstaltern (Thüringisches Volksbildungsministerium, Reichsmusikkammer, Stadt Eisenach, Verein »Freunde der Wartburg«) war gewiss:

»von der Feier werden Kräfte ausstrahlen, in denen das deutsche Glück unserer Tage ruht und denen die deutsche Sehnsucht unserer Tage gilt: Kraft des Glaubens und Kraft zu deutscher Tat.« ¹⁸⁵⁸

»Das ganze Gefüge völkischer Hochwerte, das in Bachs Musik Leben gewann« solle in jenen Maitagen »aufleuchten«. ¹⁸⁵⁹ Die Wirkungsabsicht der Veranstaltung manifestierte sich nicht nur in einem Festgedicht des Weimarer Poeten Paul Wolf, das mit dem Vers schloss,

»Und deutsche Kraft ist es und deutscher Geist / Und deutsche Kunst, was uns die Wege weist.
– Und machtvoll ruft die deutsche Seele wach / Der hehre Dreiklang: Luther – Goethe – Bach« ¹⁸⁶⁰

sondern am deutlichsten in einem ca. 2000 Mitspieler umfassenden historischen Festzug »Wartburggestalten und Wartburgschicksale«. Beginnend mit Ludwig dem Springer entrollte sich ein Panorama deutscher Wartburggeschichte (Sängerkrieg, Hl. Elisabeth, Luther, Burschenschaft), das mit der letzten, überwiegend aus NS-Formationen bestehenden Sektion »1935 – das Jahr der Erfüllung« endete. Doch nicht nur der Geist des Sängertwists und der Bibelübersetzung, des »ewigen Deutschland« also, sondern auch der des »alten Fritz« sei im »Dritten Reich« zu sich selbst gekommen – wie Wächtler in seiner Festansprache im

Bankettsaal der Burg bekräftigte. »In Friedrichs Degen und Pflug und in Bachs Orgel lebte damals Deutschland«, also im vielbeschworenen Bündnis von Macht und Geist. Die zeitgenössische wie zeitgemäße Variante aber bestehe – so war zwischen den Zeilen zu lesen – im aktuellen Bündnis der Kulturträger Thüringens mit dessen politischer Elite.¹⁸⁶¹ Den Dreiklang »Bach-Luther-Wartburg« also »Deutsche Kunst, deutscher Glaube, deutscher Wehrstolz« beschwor ein weiterer Festbericht, der nicht zuletzt des Fackelzugs der Schuljugend zu den Denkmälern von Bach und Luther gedachte.¹⁸⁶² Neue deutsche Idylle schließlich beschwor die Berichterstattung über das »Höfische Maienfest am Fuße der Wartburg zur Zeit des Landgrafen Hermann«,¹⁸⁶³ das von Ernst Ludwig Schellenberg konzipiert worden war. Eine Ausstellung von Bach-Familienbildnissen im Museum sowie die Anbringung von Ehrentafeln für Bach (»Schüler 1692–1695«) und Luther (»Schüler 1498–1501«) – sowie den Eisenacher Dichter Walter Flex – am Eingang des Gymnasiums¹⁸⁶⁴ sollten über die Feierlichkeiten hinaus die enge Beziehung der Wartburgstadt zu den »Stimmen des ewigen Deutschland«¹⁸⁶⁵ bezeugen.

Das abschließende Resümee der Bach-Luther-Tage 1935 – »dieselbe Treue, die Heinrich von Ofterdingen und Walther von der Vogelweide priesen und forderten«, hätte den 30. Januar 1933 heraufgeführt – konnte man wenige Monate später im »Wartburg-Jahrbuch« lesen.¹⁸⁶⁶ Das »ewige Deutschland« manifestierte und vollendete sich nach dieser Lesart also im »tausendjährigen Reich«, das von seinen Anhängern – so legte es die Inszenierung zumindest nahe – nichts als gläubige Gefolgschaft forderte. Unausgesprochen aber hatte das Eisenacher Schauspiel des Jahres 1935 an die Lutherwoche des Oktobers 1933 angeknüpft, in der Leffler den Anwesenden bereits schon einmal erklärt hatte, wie und dass sich »der Geist eines Luthers mit dem Geiste eines Adolf Hitler verbinde«, ein Geist im übrigen, »an dem die Welt genesen solle«. Reichsbischof Müller sekundierte damals mit eigenen Worten: »Unser Führer wünscht ein Geschlecht, das innerlich gesund ist, und das ist es nur, wenn es auf Gott hört«, dessen Heilsplan – so darf man ergänzen – sich für Deutschland in der Machtergreifung des Nationalsozialismus vollendet habe.

Am sechsten Dezember 1935 teilte der Chef der Berliner Reichskanzlei, Hans Heinrich Lammers, dem thüringischen Gauleiter und »Reichsstatthalter« Fritz Sauckel mit, dass er die

»übersandten Drucksachen und Zeichnungen über das Bauprogramm für die in Weimar zu errichtenden Reichs- und Parteibauten [dem] Führer und Reichskanzler vorgelegt« [habe].

Lammers bezog sich auf Sauckels Ende November 1935 entstandene Denkschrift »Aufforderung des Gauleiters und Reichsstatthalters zur Anfertigung von Entwürfen für die

Errichtung bedeutender Bauwerke des Reiches, der Partei und der Deutschen Arbeitsfront in Weimar«, deren architektonische Ausführung zwischen Bahnhof und Altstadt liegt und Weimars Gesicht ab 1936 und damit letztendlich bis heute maßgeblich verändert hat. Das ehemalige, bis 1945 nie vollendete nationalsozialistische »Gauforum« beherbergt in unseren Tagen das »Thüringische Landesverwaltungsamt« und liegt nunmehr am – seit Juni 1999 so genannten – »Weimar-Platz«.¹⁸⁶⁷ Diese Namensgebung mag auf Außenstehende merkwürdig wirken, soll jedoch nach dem Willen der heutigen Stadtväter die ganze Ambivalenz der Klassikerstadt und deren problematische Geschichte im »Dritten Reich« emblematisch verdichtet enthalten.

Worin die viel- und inzwischen viel zu oft zitierte »Ambivalenz« des »deutschen Schicksalsortes«,¹⁸⁶⁸ die »Janusköpfigkeit« Weimars besteht, könnte man bereits Wort für Wort in der erwähnten Denkschrift Sauckels nachlesen. Denn dessen Plan, sich selbst und seiner »Bewegung« ein unübersehbares Baudenkmal zu errichten, das nicht allein als Verwaltungszentrum des »Trutzgaus« Thüringen fungieren, sondern auch als steingewordener Ausdruck der unumschränkten Macht der NSDAP wirken sollte, verstand es sehr wohl, an Weimars über Jahrzehnte gewachsenen Ruhm als »Stadt klassischer deutscher Dichtkunst« mit einem »in der ganzen Welt unvergänglichen Namen« anzuknüpfen. Diese traditionsreiche Aura der Klassikerstadt stand für den Gauleiter jedoch in einem bestimmten politisch-kulturellen Zusammenhang, den er freudig bejahte und als ausgewiesene Leistung für sich und seine »alten Kämpfer« reklamierte:

»Weimar kann [...] Anspruch erheben, zu den geweihten und bedeutungsvollen Kulturstätten der Welt zu zählen. Unbestritten ist aber auch der deutsche Charakter dieser Stadt. Könnten denn anders große deutsche Kulturschöpfungen, die ihren Ursprung in Weimar haben, denkbar sein? So wurde denn in Weimar das sogenannte, von Juden, Bastarden, Pazifisten, Demokraten, Marxisten und Bolschewisten ausgeklügelte und krampfhaft aufgerichtete »Wiemar System« der Novemberdemokratie mit am schnellsten und zugleich am gründlichsten überwunden. Neben München, der Hauptstadt der Bewegung, vollzog sich gerade in Weimar die deutsche Wiedergeburt markant, rasch und gradlinig.«¹⁸⁶⁹

Uns Heutige mag es befremden, dass der Gauleiter die Zerschlagung der Weimarer Republik, die Verfolgung Andersdenkender und deren terroristische Einschüchterung als »Kulturschöpfung« bezeichnet. Doch dachte Sauckel damit ähnlich wie der feinsinnige Germanist und Theaterkritiker Hans Malberg, der im Juli 1933 die Einrichtung des »Thüringischen Landesamtes für Rassewesen« ebenfalls als »kulturelle Großtat« der neuen Regierung gepriesen hatte.¹⁸⁷⁰

III.5 Was aber bleibt, stiften die Dichter ...?

Der Einmarsch der Amerikaner in Weimar am 12. April 1945 konfrontierte die Bürger der Klassikerstadt mit mancherlei Unannehmlichkeiten eines Besatzungsregimes, wenn auch nicht nur die verfolgten und unterdrückten Sozialdemokraten, Gewerkschaftler, Kommunisten und Christen froh gewesen sein dürften, den »braunen Spuk« – wie es hieß – endlich losgeworden zu sein. Zur Unsicherheit der ersten Tage in Freiheit, zu den Versorgungsproblemen und der Trauer um die eigenen Toten und Verstümmelten des Krieges (der ja noch bis Mai dauern sollte) gesellt sich Scham und Entsetzen über einen sehr speziellen Stadtteil Weimars – das Konzentrationslager Buchenwald.¹⁸⁷¹ Schon am 16. April, fünf Tage nach Öffnung der Lagertore, zwingen die Besatzer etwa 1500 Weimarer Bürger, mit ihren eigenen Augen zu sehen, was die meisten bis dahin nur vom Hörensagen kannten.¹⁸⁷² »Besucher Buchenwalds! Wenn Du heimkommst, erinnere Dich dessen, was Du in Buchenwald sahst« – so beginnt das Merkblatt der Amerikaner, das zu dieser ersten »Führung« durch das Grauen auf dem Ettersberg verteilt wurde – ein Appell, dem die Stadt bis heute folgt und folgen muss. In der zehnten Aussage dieses Befehls zur Erinnerung findet sich auch schon ein Deutungsmuster wieder, das Jahre später zum Kernbestand der offiziellen realsozialistischen Erinnerung an Buchenwald gehören sollte:

»Erinnere dich, daß deutsche Antifaschisten die ersten Opfer nazistischer Konzentrationslager waren, daß sie in internationaler Zusammenarbeit mit den Antifaschisten aller Länder aktiv an der Befreiung beteiligt waren und damit den Grundstein für ein nazifreies, demokratisches Deutschland setzten.«¹⁸⁷³

Später dann wird in der amtlichen Lesart der DDR-Erinnerung aus der Mitbeteiligung der Gefangenen bei der Befreiung die »Selbstbefreiung« werden.¹⁸⁷⁴

Nachdem in den letzten Kriegsjahren vermehrt KZ-Häftlinge zum Arbeitseinsatz in der Stadt abkommandiert worden waren¹⁸⁷⁵, widerfuhr dies nun umgekehrt – bei besserer Verpflegung und Behandlung – denjenigen Weimarer Bürgern, die während des April und Mai 1945 im Lagergelände arbeiten müssen. Diese Erfahrungen, die Aufklärungsarbeit der Besatzer sowie persönliche Kontakte zwischen den ehemaligen Häftlingen und Bürgern offenbarten den Bewohnern der Stadt sukzessive das ganze Ausmaß des NS-Terrors auf dem Ettersberg und richteten an die Weimarer umso schmerzhafter die Frage nach deren Mitverantwortung – eine Frage, die sich alsbald nach Kriegsende Tausende Deutsche an anderen Orten ebenfalls zu stellen beginnen. Die wichtigsten Repräsentanten des Weimarer Kulturestablishments jedenfalls wiesen für sich und ihre Stadt jede Mitverantwortung brüsk von sich: am 1. Mai 1945 fand nicht nur eine Maifeier im befreiten Konzentrationslager statt, am gleichen Tag

überreichen der neu ernannte Oberbürgermeister Fritz Behr, vom August 1944 bis zur Befreiung Häftling in Buchenwald, der evangelische Superintendent Richard Kade, der katholische Dechant Wilhelm Breitung sowie der Leiter aller Weimarer Kulturstätten Hans Wahl, den Besatzern ein Memorandum, in dem jede Mitschuld und Mitverantwortung Weimars für das örtliche Konzentrationslager zurückgewiesen wird.

»Wenn also, wie dargetan, die Weimarer Einwohnerschaft ohne Kenntnis der Dinge war, so kann sie für diese auch nicht als verantwortlich oder irgendwie mitschuldig angesehen werden. Es kann ihr auch nicht zum Vorwurf gemacht werden, daß niemand aufgestanden sei und niemand gegen die Zustände protestiert habe. Hätten aber tatsächlich einzelne Wenige von den Dingen Kenntnis gehabt und ihre Stimme im Namen der Menschlichkeit erhoben, so hätten sie dabei nichts erreicht, vielmehr nur als Märtyrer für die Sache der Gerechtigkeit ihr Leben gelassen und die Existenz ihrer Angehörigen aus Spiel gesetzt.«¹⁸⁷⁶

So verständlich diese Abwehrgeste damals in der hochemotionalisierten Situation des Mai 1945 auch gewesen ist, bedauerlich bleibt in der Rückschau, dass diese Abwehr als Denkverbot im kollektiven Gedächtnis der Stadt gewirkt hat und verdrängen half, dass Weimar schon lange vor und jenseits von Buchenwald »im Banne des Führers« gelebt hatte.¹⁸⁷⁷ Solchermaßen selbstentschuldend gingen die kulturellen Eliten der Stadt alsbald daran, ihre ideelle Habe erneut als diejenige Substanz anzupreisen, mit der die Wiedergeburt Deutschlands allein zu bewerkstelligen sei. Die Hochschätzung der ab Juni 1945 herrschenden sowjetischen Besatzer für das klassische Erbe an der Ilm tat ein übriges, um das Selbstbewusstsein der Erbeverwalter schnell wiederherzustellen.

Im Jahre 1951, fünf Jahre vor seinem Tod, veröffentlichte Hans Carossa seine persönlichen Erinnerungen als Schriftsteller im »Dritten Reich« unter dem Titel »Ungleiche Welten«. Bereits diese Titelwahl verweist auf bestimmte Ausblendungsmechanismen des Zeitzeugen Carossa,¹⁸⁷⁸ die sich im Fortgang des Textes immer wieder manifestieren, besonders prägnant aber an folgender Stelle zutage treten:

»Hitler hielt sich oft in Weimar auf, betrat aber nie das Goethehaus; dafür kehrte er zuweilen ein im Nietzschearchiv. Alle Menschen, die lieber im einseitig Begrifflichen und im Getön drohender Worte leben, als daß sie sich mühsam eine eigene unverzerrte Anschauung von Dingen und Personen erwerben, alle diese vernachlässigen Goethe, den Bildner, den Verächter der Phrase, der uns zum Enthusiasmus erzieht, uns aber den Fanatismus widerrät. [...] Wäre der Mann, dem die Geschicke des deutschen Volkes in die Hände gegeben waren, fähig gewesen, sich und seine Beauftragten mit dem lichten, tiefmenschlichen, tieflebendigen Geist eines Goethe zu durchdringen, so hätte sich seine Politik anders gestaltet, und Deutschlands ehrwürdige Städte stünden noch in unversehrter Schönheit.«¹⁸⁷⁹

Sechs Jahre vor Erscheinen der »Ungleichen Welten« gelangte ein junger deutscher Schriftsteller als Mitglied amerikanischer Truppen auf seiner Fahrt »in der russischen Zone« auch ins noch zerstörte Weimar:

»»Hier lebte er also!« bemerkte Victor [ein russischer Begleiter – JHU] mit respektvoll gesenkter Stimme. Wir standen auf dem »Frauenplan«, dem alten Platz, an dem Goethes Haus liegt

[...] Unser deutscher Führer, ein weißhaariger Gelehrter, den die Russen respektvoll mit ›Herr Professor‹ anredeten, erklärte uns zum Schluß des Rundgangs: ›Ist es nicht merkwürdig, daß diese Soldaten aus Moskau, Leningrad und anderen fernen Orten ein größeres Interesse an unserem Dichterstürzen haben als jene, die in den letzten zwölf Jahren Deutschland regierten? Seit 1933 hat das Goethe-Haus nicht mehr so viele Besucher gesehen wie gerade jetzt, und die meisten davon sind Russen! Wissen Sie, daß Hitler niemals hier gewesen ist? Er besuchte die Stadt wiederholt, um Frau Förster-Nietzsche seinen Respekt zu bezeugen, der Schwester des Philosophen, bekannt für ihren extremen Nationalismus und Antisemitismus. Das Nietzsche-Archiv [...] war genau die richtige Umgebung für unseren Führer. Aber das Goethe-Haus? Nein! Für Hitler mußte Goethe unannehmbar bleiben. Goethe, der Humanist, der Weltbürger, der Freimaurer‹.¹⁸⁸⁰

Der junge Reisende, er hieß Klaus Mann, konnte damals den »Professor«, also den zu Weimar wohlbekanntesten Goethe-Forscher und -archivar Hans Wahl, nicht sofort korrigieren, denn er war »1000 Jahre« nicht in Deutschland gewesen. Museumsdirektor Wahl selbst jedoch hätte es besser wissen müssen, denn er geleitete – wie der fanatische Hitler-Anhänger und Kulturfunktionär Hans Severus Ziegler später glaubhaft berichtete¹⁸⁸¹ – im Jahre 1925 den zukünftigen »Führer« während dessen erstem Weimarer Besuch persönlich durch das Goethe-Haus. Hinter Wahls späterer Behauptung, das Erbe des »Olympiers« sei durch das des »Anstreichers« nicht verunreinigt, steckt also Vergesslichkeit oder Verdrängung – auch die der eigenen Rolle im Kulturbetrieb der Klassiker-Stadt oder auch im später geschmähten Nietzsche-Archiv, dessen Veranstaltungen Wahl immer wieder besucht hat.¹⁸⁸² Fruchtbare aber als die moralische Entrüstung über ein derartiges Verschweigen der eigenen Geschichte ist der Hinweis, dass Carossa anscheinend an einer ähnlichen Wahrnehmungstrübung litt. Goethe und Hitler in allzu enger Nachbarschaft zu sehen, verbot sich augenscheinlich für diese Bildungsbürger.¹⁸⁸³ Eher rückte man Nietzsche und Hitler zusammen, dadurch wiederum machte man sich jedoch unfreiwillig zu Erfüllungsgehilfen Elisabeth Förster-Nietzsches, die ihren Bruder in ähnlichen Konstellationen sah und dafür in Weimar und ihrem Nietzsche-Archiv derart couragiert stritt, dass der Naumburger Philosoph noch in der DDR pauschal als Wegbereiter Hitlers galt und folglich in Wissenschaft, Lehre und öffentlicher Meinung persona non grata blieb.

Hinter der gerade im deutschen Bildungsbürgertum nach 1945 verbreiteten Neigung, Goethe und Hitler fein säuberlich zu trennen, stand wohl nicht zuletzt das, auch für uns Heutige nachvollziehbare Entsetzen darüber, dass 1933 aus dem Lande der »Dichter und Denker« das der »Richter und Henker« (Karl Kraus) geworden war, dass neben und trotz Weimar Buchenwald entstanden war – und dass man davon wusste. Ein enger Freund und Kollege Hans Wahls beispielweise, der Goethe-Philologe und Archivar am Goethe- und Schiller-Archiv Max Hecker, hatte als Vorsitzender des Spielplanausschusses zum Vorstand der NS-Kulturgemeinde Weimars gehört, die gegen die Benennung des neuen benachbarten Konzentrationslagers als »KL Ettersberg« sozusagen im Namen Goethes Einspruch erhoben hatte.¹⁸⁸⁴

Carossa wiederum dürfte von Buchenwald spätestens im Herbst 1941 erfahren haben, als er in Weimar zum Präsidenten der »Europäischen Schriftsteller-Vereinigung«¹⁸⁸⁵ gewählt worden war:

»Während ich auf dem Weimarer Bahnhof den Zug erwartete, stand, von mir abgewandt, ein Herr mit weißem Bart bei einem jungen Mädchen und deutete nach fernen grauen Gebäuden, die sich zwischen dunstigen Wäldern erhoben. ›Das soll ein Konzentrationslager sein, und zwar eins der schlimmsten«, sagte er zu seiner Begleiterin. Als die beiden mich bemerkten, nahmen sie schweigend ihre Reisetaschen auf und gingen weiter bis zum anderen Ende des Bahnsteigs.«¹⁸⁸⁶

Wahls Verdrängung und Carossas verschobene Erinnerung kreisen um den Zusammenhang zweier Kategorien, die eben – anders als Carossas Buchtitel nahe legt – viel weniger »ungleiche Welten« gewesen sind, nämlich um den Zusammenhang von Kultur und Politik unter den Bedingungen nationalsozialistischer Gewaltherrschaft. Genauer, sie kreisen um die Frage der Beziehung deutscher Bildungsbürger und Intellektueller zum Feld des Politischen im allgemeinen und ihrer Verantwortung für die Kulturpolitik im speziellen. An diesen Problemen hat sich nicht zuletzt der berühmteste Schriftsteller der Familie Mann abgearbeitet, Thomas Mann nämlich. Im Juli 1939, wenige Wochen vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, erschien von ihm in der Pariser Exil-Zeitschrift »Das Neue Tagebuch« ein Essay mit dem Titel »Zwang zur Politik«, der heute als »Kultur und Politik« bekannt ist. Unausgesprochen seine eigene frühere Position kritisierend betonte Mann,

»daß es ein Irrtum deutscher Bürgerlichkeit gewesen war, zu glauben, man könne ein unpolitischer Kulturmensch sein. [...] Jener Verzicht des Geistes nämlich ist ein Irrtum, eine Selbsttäuschung; man entgeht damit nicht der Politik, man gerät nur auf die falsche Seite – und zwar mit Leidenschaft. A-Politik, das bedeutet einfach Anti-Demokratie [...]. Die politische Willenlosigkeit des deutschen Kulturbegriffs, sein Mangel an Demokratie, hat sich fürchterlich gerächt: er hat den deutschen Geist zum Opfer einer Staatstotalität gemacht, ihn der sittlichen Freiheit zugleich mit der bürgerlichen beraubt.«¹⁸⁸⁷

Was Thomas Mann hier angesichts des herrschenden Nationalsozialismus als Defizit bildungsbürgerlicher Weltsicht moniert, ist eine bedeutsame Signatur deutscher Bildung und Kultur schon seit Anbeginn und hatte ursprünglich auch einmal im Mann der »Betrachtungen eines Unpolitischen« einen beredten Fürsprecher gefunden. Einer der wichtigsten, identifikatorisch hoch besetzten Orte dieses vorgeblich »unpolitischen« kulturellen Selbstgefühls aber war die Stadt Weimar, dieser »heimliche Mittelpunkt des großen deutschen Herzens.«¹⁸⁸⁸

Danksagung

Die hier vorgelegte Arbeit fußt auf umfangreichen eigenen Vorarbeiten des Verfassers – beide verdanken dem ständigen Austausch mit Kolleginnen und Kollegen unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen mehr, als manche Fußnote belegen könnte. Allen Freunden und Kollegen hierzu danken, wäre eigentlich angemessen, ist jedoch allein aus Platzgründen unmöglich. Daher werde ich mich auf einige beschränken und den übrigen Freunden und Kollegen versichern, dass sie in meinen Dank eingeschlossen sind.

An erster Stelle ist Prof. Dr. *Lutz Niethammer* und Prof. Dr. *Jürgen John* (beide Jena) zu danken, dass sie in den letzten beiden Jahren so hartnäckig gewesen sind und mich freundlich zur Fertigstellung dieser Arbeit gedrängt haben, zugleich jedoch willens waren, diese Dissertation zu betreuen und anzunehmen. Außerdem danke ich Prof. Dr. *Lucian Hölscher* (Bochum) dafür, dass er sich als externer Gutachter zur Verfügung gestellt hat.

Abgesehen von den intellektuellen Impulsen, die der Verfasser vor Jahrzehnten von dem Germanisten Prof. Dr. *Gotthart Wunberg* (Tübingen) und dem Erziehungswissenschaftler Prof. Dr. *Ulrich Herrmann* (Tübingen) erhalten hat und die bis heute weiter wirken, habe ich vor allem meinen drei »Idealvätern« (dazu sind sie eigentlich zu jung ... und ich inzwischen zu alt) und wirklichen Freunden zu danken, die mich in meinen lebenspraktischen, menschlichen und intellektuellen Angelegenheiten seit nunmehr fast drei Jahrzehnten kritisch-solidarisch, ironisch-kommentierend und immer wieder voller Zuwendung begleitet haben – und dies hoffentlich noch lange tun werden: *Richard Faber* (Berlin), *Fritz Hackert* (Tübingen) und *Winfried Mogge* (Kassel).

Ein weiterer herzlicher Dank gebührt den Kolleginnen und Kollegen aus dem seit 2001 existierenden Forschungsverbund »Deutschlands Mitte«: an erster Stelle Dr. *Monika Gibas* und Dr. *Christiane Wolf*, Prof. Dr. *Lothar Ehrlich*, Prof. Dr. *Jürgen John* und *Rüdiger Haufe* M.A. *Lothar Ehrlich* und *Jürgen John* ist darüber hinaus als Mentoren und Projektleiter älterer Forschungsprojekte zum politischen Umgang mit den kulturellen Ressourcen an der Ilm, insbesondere der Weimarer Klassik, zu danken. Im Genuss der Inspiration und der Kollegialität von *Lothar Ehrlich* und *Jürgen John* begann 1994 mein »Weg nach Weimar«, der bis heute nicht ans Ziel gekommen ist.

Über diese regionalen Netzwerke hinaus sind andere Wissenschaftler zu nennen, denen und deren Werken der Verfasser ebenfalls viel verdankt: die Germanisten Prof. Dr. *Georg Bollenbeck* (Siegen), Prof. Dr. *Wolfgang Braungart* (Bielefeld) und Prof. Dr. *Klaus Vondung* (Siegen); die Historiker Prof. Dr. *Lucian Hölscher* (Bochum), Prof. Dr. *Gangolf Hübinger* (Frankfurt/O.), Prof. Dr. *Ulrich Linse* (München) und PD Dr. *Uwe Puschner* (Berlin); die Kunsthistoriker *Marina Schuster M. A.* (Bochum) und Prof. Dr. *Diethart Kerbs* (Berlin); die Skandinavistinnen Prof. Dr. *Stefanie von Schnurbein* (Berlin) und Prof. Dr. *Julia Zernack* (Frankfurt/M.); die Soziologen Prof. Dr. *Johannes Weiß* (Kassel) und Prof. Dr. *Stefan Breuer* (Hamburg); die Theologen Prof. Dr. *Friedrich Wilhelm Graf* (München) und PD Dr. *Rainer Lächele* (Essingen); der Politologe und Religionswissenschaftler PD Dr. *Helmut Zander* (Bonn) sowie der Sportwissenschaftler und Volkskundler PD Dr. *Bernd Wedemeyer-Kolwe* (Göttingen). Einige von diesen Kolleginnen und Kollegen sind in den vergangenen Jahren längst enge Freunde geworden – sie werden wissen, wer damit gemeint ist.

Meiner ehemaligen Frau, *Brigitte Gerlach*, und meinen Söhnen *Jan* und *Michael* danke ich für die Unterstützung und Liebe in vielen Jahren gemeinsamen Lebens, die meiner gesamten Tätigkeit als Wissenschaftler zugute gekommen sind, wenn auch mancher wissenschaftliche Gedanke dem Familienalltag eher abgerungen werden musste. Erste Schritte auf dem Weg zur wissenschaftlichen Publikationstätigkeit und somit auch zu dieser Dissertation konnte ich allerdings nur mit ihnen gemeinsam gehen – und darf das Ergebnis auch noch mit ihnen teilen.

Dass es mit mir und dieser Arbeit glücklicher weiterging und dass diese Arbeit nun endlich zuende gekommen ist, verdanke ich allerdings vor allem meiner Frau *Christine Jäger* (nicht zu vergessen ihrer Tochter *Johanna*), die mich letztlich in der »Mitte Deutschlands« heimisch machten – und dies in viel mehr als nur intellektueller Hinsicht.

Gewidmet ist diese Arbeit dem Andenken meines Vaters Archivrat a.D. Dr. phil. *Herbert Ulbricht* (1900–1963), den ich zu früh verlor, um ihn gut genug zu kennen. Ich denke aber, er hätte sich darüber gefreut, dass sein Sohn es auch bis zum »Doktor der Philosophie« gebracht hat.

Jena, im Dezember 2004, Justus H. Ulbricht

Bibliographie

Die folgende Bibliographie umfasst mit wenigen, nur in den Anmerkungen genannten Titeln, die in dieser Arbeit verwendete Primär- und Sekundärliteratur. Titel wie etwa »Die literarische Moderne« finden sich alphabetisch unter »D«; ansonsten ist wie üblich der Autor oder der Herausgeber genannt, unter dem dann der Titel zu finden ist. – Ich danke meiner Frau Christine Jäger von ganzem Herzen für die Mithilfe beim Erstellen dieser umfangreichen Bibliographie.

Ab Insulis [d.i. Carl August Emge]: Geistiger Mensch und Nationalsozialismus. Ein Interview für die Gebildeten unter seinen Gegnern. Berlin 1933

Achler, Heinrich: Unerlöstes Thüringen. Thuringia irredenta. Ein Beitrag zur Einheit Thüringens. Weimar 1933

Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1964). Frankfurt/M. 1980 (9. Aufl.)

Alafberg, Friedrich: »Sozialaristokratie«. In: Die Tat 4 (1912), H. 4, S. 170–174

Alewyn, Richard: Goethe als Alibi. In: Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland. Herausgegeben, eingeleitet u. kommentiert v. Karl Robert Mandelkow. Bd. IV: 1918–1982. München 1984, S. 333–335

Alkemeyer, Thomas: Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion. In: Gunter Gebauer (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne zwischen Kult und Droge. Frankfurt/M. 1996, S. 65–100

Altgeld, Wolfgang: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus. Mainz 1992

Andersen, Friedrich; Adolf Bartels, Ernst Katzer, Hans Paul von Wolzogen: Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage. 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917. Leipzig 1917

Andersen, Friedrich: Luthers Reformation und das deutsch-evangelische Christentum. In: Der Deutschmeister. Beilage zum Volkserzieher 21 (1917), Blatt 7, S. 54f.

Anderson, Benedict: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/M., New York 1988

Andreas-Grisebach, Manon: Kontinuität und Bruch. Persönliche Anmerkungen zu Ähnlichkeiten, Unterschieden und Gegensätzen des grünen Denkens heute und im Nationalsozialismus. In: Politische Ökologie 11 (1993), H. 34, S. 13–16

Andritzky, Michael, Kai J. Friedrich (Hrsg.), Klappholttal/Sylt 1919–1989. Geschichte und Geschichten. Kontinuität im Wandel. Gießen 1989

Andritzky, Michael, Thomas Rautenberg (Hrsg.): »Wir sind nackt und nennen uns Du«. Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern. Eine Geschichte der Freikörperkultur. Gießen 1989

- Anz, Thomas: »Gesund« und »krank«. Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900. In: Akten des VII. Internationalen Germanistik-Kongresses in Göttingen 1985. Tübingen 1986, Bd. 8, S. 240–250
- Arnold, Klaus-Peter: Vom Sofakissen zum Städtebau. Die Geschichte der Deutschen Werkstätten und der Gartenstadt Hellerau. Dresden, Basel 1993
- Aschheim, Steven E.: Nach dem Tod Gottes. Varianten nietzscheanischer Religion. In: ders.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart, Weimar 1996, S. 219–250
- Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Geschichte eines Kults. Stuttgart, Weimar 1996
- Assmann, Aleida, Dietrich Harth (Hrsg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt/M. 1991
- Assmann, Aleida, Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3). Frankfurt/M. 1998
- Assmann, Aleida, Ute Frevert: Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart 1999
- Assmann, Aleida: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999
- Assmann, Aleida: Im Zwischenraum zwischen Geschichte und Gedächtnis: Bemerkungen zu Pierre Noras »Lieux de mémoire«. In: Etienne Francois (Hrsg.): Lieux de mémoire, Erinnerungsorte. D' un modele français à un projet allemand (Cahier, No. 6). Berlin 1996, 19–27
- Achim Aurnhammer, Thomas Pitroff (Hrsg.): »Mehr Dionysos als Apoll«. Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900. Frankfurt/M. 2002
- Baars, Ernst: Die ältere Mystik. In: Blätter für Volkskultur (13.07.1913)
- Bahr, Hermann: Die Moderne (1890), in: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1971, S. 52–55
- Bahr, Hermann: Die Moderne. In: Moderne Dichtung 1 (1890), H. 1, S. 13–15
- Bähr, Walter: Gustav Schröer, der Erneuerer des deutschen Bauernromans in Thüringen. In: Pflüger. Thüringer Heimatblätter 3 (1926), S. 148–152
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel: Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten. Hamburg 1992
- Barbian, Jan-Pieter: Literaturpolitik im »Dritten Reich«. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. München 1995
- Bartels, Adolf: Die ersten Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend. Berichte der führenden Lehrer, mit Einleitung und Schlußwort. Weimar 1909
- Bartels, Adolf: Die Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend. Weimar o. J. [1912]

- Bartels, Adolf: Geschichte der deutschen Literatur. Ausgabe in einem Band. Hamburg, Braunschweig, Berlin 1919 [7./8. Aufl.]
- Bartels, Adolf: Johannes R. Becher. In: Deutsches Schrifttum 11 (1921), Nr. 8, S. 57–60
- Bartels, Adolf: Reinliche Scheidung. In: Deutsches Schrifttum 11 (1921), S. 1–2
- Bartels, Adolf: Der deutsche Schiller-Bund. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 2, Juli 1908, S. 1–8
- Barzantny, Tamara: Harry Graf Kessler und das Theater. Autor, Mäzen, Initiator. Köln, Weimar, Wien 2002
- Bauch, Bruno: Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar. Eine Rede bei der von der Universität Jena veranstalteten Feier des Jahrestages der Gründung des Deutschen Reiches am 18. Januar 1926. Jena 1926
- Bauch, Bruno: Friedrich Nietzsche und der deutsche Idealismus. in: Der Panther 5 (1917), H. 4, S. 496–519
- Bauer, Wolfgang: Zeugen aus der Ferne. Der Eugen Diederichs Verlag und das deutsche China-Bild. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 450–485
- Baumann, Martin: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften. Marburg 1995
- Bäumer, Gertrud: Der ritterliche Mensch. Die Naumburger Stifterfiguren, in 16 Farbaufnahmen von Walter Hege. Berlin 1941
- Judith Baumgartner: Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden seit 1893. Frankfurt/M. 1992
- Bayersdörfer, Hans-Peter: Wege des Mythos ins »Theater der Zukunft«. Richard Wagner und die Theaterreformbewegung der Jahrhundertwende. In: Dieter Borchmeyer (Hrsg.): Wege des Mythos in der Moderne. Der »Ring des Nibelungen«. Eine Münchner Ringvorlesung. München 1987, S. 182–201
- Becker, Carl Heinrich: Kulturpolitische Aufgaben des neuen Reiches. Leipzig 1919
- Beckmann, Angelika, Bodo von Dewitz (Hrsg.): Dom – Tempel – Skulptur. Architekturphotographien von Walter Hege. Köln 1993
- Beckmann, Angelika: Walter Hege (1893–1955) und das fotografische Abbild der Naumburger Stifterfiguren im Wandel der Zeit. Berlin 1989
- Behrendt, Bernd: August Julius Langbehn, der »Rembrandtdeutsche«. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Hrsg. v. Uwe Puschner, Walter Schmitz u. Justus H. Ulbricht. München 1996, S. 94–113
- Behrendt, Bernd: Zwischen Paradox und Paralogismus. Weltanschauliche Grundzüge einer Kulturkritik in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts am Beispiel August Julius Langbehns. Frankfurt/M., Bern, New York 1984

- Behrens, Peter: Feste des Lebens und der Kunst. Eine Betrachtung des Theaters als höchstem Kultursymbol. o. O., o. J. [Leipzig 1900]
- Belting, Hans: Die Deutschen und ihre Kunst. Ein schwieriges Erbe. München 1992
- Benjamin, Walter: Briefe. Hg. u. mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt/M. 1978, Bd. 2, S. 848–857
- Benjamin, Walter: Die religiöse Stellung der neuen Jugend, in: Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur 6 (1914/15), H. 2, S. 210–212
- Benjamin, Walter: Nietzsche und das Archiv seiner Schwester. In: Die literarische Welt 8 (1932), Nr. 12, S. 1f.
- Benz, Richard: Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Cultur. Jena 1915 (Blätter für deutsche Art und Kunst, Heft 1)
- Benz, Richard: Die Stunde der deutschen Musik. Zwei Bände. Jena 1927, 1930
- Benzmann, Hans: Meister Eckehart, eine deutsche Persönlichkeit. In: Deutsches Volkstum (1918), H. 6, S. 161–164
- Berding, Helmut (Hrsg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Frankfurt/M. 1994
- Berding, Helmut (Hrsg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3. Frankfurt/M. 1996
- Berding, Helmut: Kollektive Identität. Die Intellektuellen und die Nation 2. Frankfurt/M. 1999.
- Berg, Leo: Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Paris, Leipzig, München 1897
- Berg, Leo: Die Romantik der Moderne [1891]. In: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende. Ausgew. u. mit einem Nachwort hrsg. v. Gotthart Wunberg. Frankfurt/M. 1971, S. 77–82
- Berg, Nicolas: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003
- Bergen, Doris: Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich. Chapel Hill, London 1996
- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1973
- Berger, Ursel: »Herauf nun, herauf du großer Mittag«. Georg Kolbes Statue für die Nietzsche-Gedächtnishalle und die gescheiterten Vorläufer-Projekte. In: Wege nach Weimar, S. 177–194
- Bergmann, Ernst, Carl Peter (Hrsg.): Was der Deutschreligiöse von Meister Eckart wissen muß. Leipzig 1935

- Bergmann, Werner: Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht. München 1996, S. 449–463
- Bericht über die neunte ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs am 5. Dezember 1934. Weimar 1935
- Bering, Dietz: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart 1982
- Berlin-Provinz. Literarische Kontroversen um 1930, bearbeitet von Jochen Meyer. Marbach o. J. [1985]
- Berman, Morris: Die Wiederverzauberung der Welt. Das Ende des Newtonschen Zeitalters. München 1982
- Bermbach, Udo: Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners ästhetisch-politische Utopie. Frankfurt/M. 1994
- Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918
- Beßlich, Barbara: Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914. Darmstadt 2000
- Bialas, Wolfgang: Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umbruch. Frankfurt/M. 1996
- Bibo, Claudia: Naturalismus als Weltanschauung? Biologistische, theosophische und deutsch-völkische Bildlichkeit in der von Fidus (1893–1902) illustrierten Lyrik. Berlin u. a. 1995
- Biundo, Christina u. a. (Hrsg.): bauhaus-idee 1919–1994. Bibliographie und Beiträge zur Rezeption des Bauhausgedankens. Berlin 1995
- Blaschke, Olaf, Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Gütersloh 1996
- Blaschke, Olaf, Frank-Michael Kuhlemann: Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: diess. (Hrsg.): Religion im Kaiserreich, S. 7–56
- Bley, Fritz: Der Einsiedler und sein Volk. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10 (Lienhard-Sonderheft), S. 472–474
- Blomert, Reinhard, Helmut Kuzmics, Annette Treibel (Hrsg.): Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Frankfurt/M. 1993
- Blüher, Hans: Die Intellektuellen und die Geistigen. Berlin–Tempelhof 1916
- Blüher, Hans: Die Wiedergeburt der platonischen Akademie. Jena 1920
- Bock, Petra, Edgar Wolfrum (Hrsg.): Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im Vergleich. Göttingen 1999

- Bockhorn, Olaf: Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen: Volkskunde im Umfeld der Universität Wien. In: Wolfgang Jacobeit, Hannsjost Lixfeld, ders. (Hrsg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Köln, Wien 1994, S. 477–526
- Bode, Rudolf: Die Kulturbedeutung der körperlichen Erziehung, in: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 11 (1920), H. 11 [Feb. 1920], S. 801–810
- Boettcher, Jürgen, Justus H. Ulbricht: »Noch immer ging der Weg des neuen Deutschland über Gräber vorwärts«. Einblicke in den politischen Totenkult in Weimar. In: Ursula Härtl, Burkhard Stenzel, Justus H. Ulbricht: Hier, hier ist Deutschland ... Von nationalen Kulturkonzepten zur nationalsozialistischen Kulturpolitik. Göttingen 1997, S. 57–82
- Bogdal, Klaus-Michael: »Schaurige Bilder«. Der Arbeiter im Blick des Bürgers am Beispiel des Naturalismus. Frankfurt/M. 1978.
- Bohrer, Karl Heinz: Erinnerungslosigkeit. Ein Defizit der gesellschaftskritischen Intelligenz. In: Frankfurter Rundschau Nr. 137 [16. Juni 2001], Seite 20–21
- Bollenbeck, Georg: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt/M. 1994
- Bollenbeck, Georg: Die Abwendung des Bildungsbürgertums von der Aufklärung. Versuch einer Annäherung an die semantische Lage um 1880. In: Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften. Hrsg. v. Wolfgang Klein u. Waltraud Naumann-Beyer. Berlin 1995, S. 151–162
- Bollenbeck, Georg: Kulturelle Enteignung? Diskursive Reaktionen auf die Moderne in Deutschland. In: Lothar Ehrlich, Jürgen John (Hrsg.): Weimar 1930. Politik und Kultur im Vorfeld der NS-Diktatur. Köln, Weimar, Wien 1998, S. 31–45
- Bollenbeck, Georg: Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880–1945. Frankfurt/M. 1999
- Bollenbeck, Georg: Warum der Begriff »Kultur« um 1900 reformulierungsbedürftig wird. In: Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Hrsg. v. Christoph König u. Eberhard Lämmert. Frankfurt/M. 1999, S. 17–27
- Bölsche, Wilhelm: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie. Prolegomena einer realistischen Ästhetik [1887]. Hrsg. v. Johannes Braakenburg. Tübingen 1976
- Bölsche, Wilhelm: Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur ästhetischen Kultur. Leipzig 1901 (weitere Auflagen Jena und Leipzig, so das 6.–7. Tsd. 1912)
- Bölsche, Wilhelm: Wallfahrt zum Meister Diefenbach, in: Freie Bühne für modernes Leben 2 (1891), Bd. 1, S. 953–958
- Bönisch, Michael: Die »Hammer«-Bewegung. In: Handbuch der »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 341–365
- Bonus, Arthur: Die Germanisierung des Christentums (Zur religiösen Krisis 1). Jena 1911

- Bonus, Artur: Zur neuen Frömmigkeit. In: Die Tat 7 (1915/16), S. 537–549
- Borrmann, Norbert: Paul Schultze-Naumburg. Maler – Publizist – Architekt 1869–1949. Essen 1989
- Borsdorf, Ulrich, Heinrich Theodor Grütter (Hrsg.): Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt/M., New York 1999
- Borst, Arno: Barbarossas Erwachen. Zur Geschichte der deutschen Identität, in: Odo Marquardt; Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität. München 1996 [2. Aufl.], S. 17–60
- Bosch, Manfred: »Rasse und Religion sind eins!« Artur Dinters »Die Sünde wider das Blut« oder: Autopsie eines furchtbaren Bestsellers. In: Die Ortenau. Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Mittelbaden [Sonderdruck 1991], S. 569–620
- Brandenburg, Hans: Das Theater und das neue Deutschland. Ein Aufruf. Jena 1919
- Brandenburg, Hans-Christian: Die Geschichte der HJ. Wege und Irrwege einer Generation. Köln 1981
- Brandstetter, Gabriele: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde. Frankfurt/M. 1995
- Braschowanoff, Georg: Von Olympia nach Bayreuth. Eine Geistesstadiodromie. Historische Darstellung und kunstkritische Erläuterung der beiden Kulturstätten mit besonderer Berücksichtigung ihrer kunstphilosophischen und kulturhistorischen universellen Bedeutung. Zwei Bände. Leipzig 1911, 1912 1911; 1912)
- Brauneck, Manfred: Theater im 20. Jahrhundert. Programmschriften, Stilperioden, Reformmodelle. Reinbek 1988 [8. Aufl.], S. 63–85
- Braungart, Wolfgang, Gotthart Fuchs, Manfred Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Paderborn u. a. 1998
- Braungart, Wolfgang: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen 1997
- Bräutigam, Ludwig: Das französische Bayreuth. Goslar o. J. [1900]
- Breuer, Stefan: Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt 1995
- Breuer, Stefan: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871–1945). Tübingen 1999
- Breuer, Stefan: Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position von Eugen Diederichs im Ideologiespektrum der wilhelminischen Ära. In: Ulbricht/Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 36–59
- Breuer, Stefan: Moderner Fundamentalismus. In: Berliner Journal für Soziologie 10 (2000), H. 1, S. 5–19
- Breuer, Stefan: Ordnungen der Ungleichheit – Die Deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945. Darmstadt 2001

- Bringmann, Michael: Gedanken zur Wiederaufnahme staufischer Bauformen im späten 19. Jahrhundert. In: Reiner Hausherr, Christian Vaterlein (Hrsg.): Die Zeit der Stauer. Geschichte, Kultur, Kunst. Bd. V (Supplemente: Vorträge und Forschungen). Stuttgart 1979, S. 580–620
- Brockhaus, Gudrun: Schauer und Idyll. Faschismus als Erlebnisangebot. München 1997
- Brockmeier, Wolfram: Ewiges Deutschland. Leipzig 1934
- Broszat, Martin: Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. München 1988
- Brülls, Holger: Neue Dome. Wiederaufnahme romanischer Bauformen und antimoderne Kulturkritik im Kirchenbau der Weimarer Republik und der NS-Zeit. Berlin, München 1994
- Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M. 1995
- Brunkhorst, Hauke: Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Frankfurt/M. 1987
- Bruns, Karin: Völkische und deutschnationale Frauenvereine im ›zweiten Reich‹. In: Handbuch der »Völkischen Bewegung«, S. 376–394
- Bruns, Karin: Wissenschaft und Weihe: Ästhetische und kulturpolitische Konzepte. Berliner Vereine um 1900. In: Zeitschrift für Germanistik. NF (1994), H. 3, S. 506–519
- Bry, Carl Christian: Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns. Hrsg. v. Martin Gregor-Dellin. Nördlingen 1988
- Buber, Martin: Ekstatische Konfessionen. Jena 1909
- Buch-Buchow, Willi: Der Sport als Betäubungsmittel des völkischen Gewissens, in: Die Sonne. Völkische Wochenschrift 1, 1924, H. 27, S. 580–582
- Buchwald, Reinhard: Miterlebte Geschichte. Lebenserinnerungen 1884–1930, hrsg. von Ulrich Herrmann. Köln, Weimar, Wien 1992
- Buddrus, Michael: »Einmal im Leben durch Weimar hindurch«. Das Kulturpolitische Arbeitslager der HJ 1938 in Weimar in Reden und Pressestimmen. In: Ursula Härtl, Burkhard Stenzel, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Hier, hier ist Deutschland... Von nationalen Kulturkonzepten zur nationalsozialistischen Kulturpolitik. Göttingen 1997, S. 123–142
- Bülow, Paul: Das Kunstwerk Richard Wagners in der Auffassung Friedrich Lienhards. Stuttgart 1920
- Bülow, Paul: Bayreuth und Weimar. Eine Innenwanderung neudeutschen Menschentums. In: Der Türmer 24 (1922), H. 5, S. 305–310
- Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Durchgesehen von Walter Goetz, Professor an der Universität Leipzig. Leipzig [18. Aufl.] 1928

- Bushart, Magdalena: Der Geist der Gotik und die expressionistische Kunst. Kunstgeschichte und Kunsttheorie 1911–1925. München 1990
- Bushart, Magdalena: Expressionismus und Gotik als deutsche Nationalstile. In: dies., Der Geist der Gotik, S. 93–134
- Büttner, Hermann: Einleitung In: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Erster Band. Leipzig 1903, S. XIII – LVIII
- Campbell, Joan: Der Deutsche Werkbund 1907 – 1934. München 1981
- Cancik, Hubert, Hildegard Cancik-Lindemaier: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart, Weimar 1999
- Cancik, Hubert: Der Einfluß Friedrich Nietzsches auf klassische Philologen in Deutschland bis 1945. In: ders., Cancik-Lindemaier, Philolog und Kultfigur, S. 231–249
- Cancik, Hubert: Der Nietzsche-Kult in Weimar (II). Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der nationalsozialistischen Ära (1942–1944), in: Peter Antes, Donate Pahnke (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus, Marburg 1989, S. 87–116
- Cancik, Hubert: Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 405–429
- Cancik, Hubert: Die Götter Griechenlands 1919. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (I)[erstmalig 1986], in: ders.: Antik. Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte. Stuttgart, Weimar 1998, S. 139–163
- Cancik, Hubert: Dionysos 1933. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (II)[erstmalig 1986]. in: ders.: Antik. Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte. Stuttgart, Weimar 1998, S. 165–186
- Cancik, Hubert: Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand. In: Richard Faber, Christine Holste (Hrsg.): Kreise, Gruppen, Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen. Würzburg 2000, S. 265–290
- Cancik, Hubert: Nietzsches Antike. Vorlesung. Stuttgart, Weimar 1995
- Carl Alexander. »So wäre ich angekommen, wieder, wo ich ausging, an der Wartburg.« Zum 100. Todestag des Großherzogs von Sachsen-Weimar-Eisenach, hrsg. v. der Wartburg-Stiftung. Eisenach 2001
- Carossa, Hans: Ungleiche Welten. Lebensbericht. In: ders. Werke. Jubiläumsausgabe. Frankfurt/M. 1978, Bd. 3, S. 133–345
- Cepl-Kaufmann, Gertrude, Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. Berlin 1994

- Chamberlain, Houston Stewart: Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. Zwei Bände [Volksausgabe]. München 1899.
- Chatellier, Hildegard: Wagnerismus in der Kaiserzeit. In: Handbuch der »Völkischen Bewegung«, S. 575–612
- Chatellier, Hildegard: Friedrich Lienhard als ungetreuer Verwalter des Weimarer Erbes? Politische Implikationen kultureller Verbiegungen. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 169–183
- Chatellier, Hildegard: Friedrich Lienhard. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Hrsg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz, Justus H. Ulbricht. München u. a. 1996, S. 114–130
- Chatellier, Hildegard: Kreuz, Rosenkruz und Hakenkruz. Synkretismus in der Weimarer Republik am Beispiel Friedrich Lienhards. In: Manfred Gangl, Gerard Raulet (Hrsg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Frankfurt/M., New York 1994, S. 53–65
- Citroen, Paul: Mazdaznan am Bauhaus. In: Eckhard Neumann (Hrsg.): Bauhaus und Bauhäusler. Erinnerungen und Bekenntnisse. Köln 1985, S. 87–95
- Clobes, Wilhelm (Hrsg.): Das Theater der Heimat. Illustrierte Monatsschrift für Naturtheater und Volksschauspiele. Einziges Organ der deutschen Freilichtbühnen. Spezialheft: Harzer Bergtheater. Wiesbaden 1912
- Coellen, Ludwig: Neuromantik. Jena 1906
- Cullen, Michael S. (Hrsg.): Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte. Zürich, München 1999
- Curtius, Ludwig: Torso. Verstreute und nachgelassene Schriften. Ausgew., hrsg. und mit einem Nachwort versehen von J. Moras. Stuttgart 1957/58
- Daffner, Hugo (Hrsg.): Deutsches Dante-Jahrbuch. Sechster Band. Jena 1921
- Dahme, Heinz-Jürgen: Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber. In: Otthein Rammstedt (Hrsg.): Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber. Frankfurt/M. 1988, S. 222–274
- Daniel, Ute: »Kultur« und »Gesellschaft«. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 19 (1993), H. 1, S. 69–99
- Daniel, Ute: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt/M. 2001
- Dante-Jahrbuch. Achter Band. Berlin 1924
- Danyel, Jürgen (Hrsg.): Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten. Berlin 1995
- Darré, Richard Walter: Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse. München 1929

- Das frühe Bauhaus und Johannes Itten. Hrsg. Kunstsammlungen zu Weimar. Weimar, Berlin, Bern 1994
- Das grüne Manifest. In: Die Tat (1919), H. 12/13, S. 912–919
- Das Harzer Bergtheater bei Thale. Mit einer Einleitung von Dr. Ernst Wachler. Thale o. J., S. 13–17
- Das Nietzsche-Archiv in Weimar. München, Wien 2000
- Dathe, Uwe: Der Philosoph bestreitet den Krieg. Rudolf Euckens politische Publizistik während des Ersten Weltkrieges. In: Herbert Gottwald, Matthias Steinbach (Hrsg.): Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur Jenaer Universität im 20. Jahrhundert. Jena 2000, S. 47–64
- Dathe, Uwe: Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier. In: Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena 1900–1940 (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 5). Hrsg. v. Klaus-Michael Kodalle. Würzburg 2000, S. 45–61
- Daube, Otto: Geschichte des Bayreuther Bundes der deutschen Jugend. In: Deutsche Festspiele in Weimar 1926. Offizieller Führer. Bayreuth 1926, S. 143–151
- Daube, Otto: Weimar – Bayreuth. In: Deutsche Festspiele in Weimar 1926. Offizieller Führer. Bayreuth 1926, S. 10–19
- De Mendelssohn, Peter: Hellerau. Mein unverlierbares Europa. Dresden 1993
- De Michelis, Marco: Heinrich Tessenow. Das architektonische Gesamtwerk. Stuttgart 1991
- De Ras, Marion: Körper, Eros und weibliche Kultur. Mädchen im Wandervogel und in der Bündischen Jugend 1900–1933. Pfaffenweiler 1988
- Decke, Kerstin und Gunnar: Doktor Faustus in Kalifornien. Thomas und Heinrich Manns schwankendes Nietzsche-Bild. Beide in: Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken. Hrsg. von Rüdiger Schmidt-Grépály u. Steffen Dietzsch. Weimar 2001, S. 84–92
- Demandt, Alexander: Biologistische Dekadenztheorien. In: Saeculum 36 (1985), S. 4–27
- Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das »Denkmal für die ermordeten Juden Europas«. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Ute Heimrod, Günter Schlusche u. Horst Seferens. Berlin 1999
- Der Geist des Ganzen. Von Julius Langbehn, dem Rembrandtdeutschen. Zum Buche geformt von Benedikt Momme Nissen. Freiburg 1930
- Der Hang zum Gesamtkunstwerk. Europäische Utopien seit 1800. Bearbeitet v. Harald Szeemann. Aarau, Frankfurt/M. 1983
- Der Naumburger Bund. Sonderheft zum Weißen Ritter 5. Band [= Der Weiße Ritter 5/1925, Pfingstheft]

- Der Naumburger Dom und seine Bildwerke, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Wilhelm Pinder. Berlin 1925
- Der Weimarer Bilderstreit. Szenen einer Ausstellung. Eine Dokumentation. Hrsg. v. den Kunstsammlungen zu Weimar. Weimar 2000
- Deußen, Christiane: Erinnerung als Rechtfertigung. Autobiographien nach 1945. Gottfried Benn – Hans Carossa – Arnolt Bronnen. Tübingen 1987
- Deutsche Bildung? Briefwechsel zweier Schulmänner 1930–1944. Hrsg. v. Notker Hammerstein. Frankfurt/M. 1988
- Deutsche Festspiele in Weimar 1926. Offizieller Führer. Hrsg. im Auftrage des Bayreuther Bundes der deutschen Jugend und der Festspielverwaltung von Paul Pretzsch u. Otto Daube. Bayreuth 1926
- Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Hrsg. v. Wilhelm Lehmann. Jena 1917
- Deutsche Umbrüche im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Dietrich Papenfuß u. Wolfgang Schieder. Köln, Wien, Weimar 2000
- Deutschvölkisches Jahrbuch, im Auftrag völkischer Verbände hrsg. von Georg Fritz. Drei Bände. Weimar 1920–1922
- Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933. Die bündische Zeit. Quellenschriften hrsg. von Werner Kindt. Düsseldorf, Köln 1974
- Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende. Eingeleitet u. hrsg. v. Gotthart Wunberg. Frankfurt/M. 1971
- Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag. Antifaschismus. Geschichte und Neubewertung. Berlin 1996
- Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Hrsg. v. Gotthart Wunberg. Stuttgart 1982
- Dieckmann, Christoph: Das wahre Leben im falschen. Geschichten ostdeutscher Identität. Berlin 1998
- Dieckmann, Christoph: Volk bleibt Volk: deutsche Geschichten. Berlin 2001
- Diederichs, Eugen. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen. Hrsg. v. Ulf Diederichs. Düsseldorf-Köln 1967
- Diederichs, Eugen: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1908
- Diederichs, Eugen: Bücherverzeichnis des Verlages Eugen Diederichs über die neuesten Erscheinungen / Politik / Antike und Renaissance. Jena Oktober 1911
- Diederichs: Verlegerische Aufgaben, in: Der Volkserzieher 16 (1911), Nr. 25, S. 193–195

- Diederichs, Eugen: Die Kulturbewegung Deutschlands im Jahre 1913. Ein Verzeichnis der Neuerscheinungen des Verlages Eugen Diederichs, Jena 1913
- Diederichs, Eugen: Politik des Geistes. Jena 1920.
- Diederichs, Eugen: Wille und Gestaltung. Ein Almanach zum 25jährigen Bestehen des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1921
- Diederichs, Eugen: Lebensaufbau. Skizze zu einer Selbstbiographie. Geschrieben Juni 1920 bis März 1921. o. J. [unveröff. Typoskript im Deutschen Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Eugen Diederichs]
- Diederichs, Eugen: Die geistige Krisis des Buches. In: Magdeburger Zeitung, 1. Juli 1924
- Diederichs, Eugen: Die Tätigkeit des Verlages Eugen Diederichs in Jena während des letzten Jahrzehnts 1914 – 1924. Jena November 1924
- Diederichs, Eugen: Das deutsche Gesicht. Ein Weg zur Zukunft. Zum XXX. Jahr des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1926
- Diederichs, Eugen: Aus meinem Leben. Geschrieben im Jahre 1927. Jena o. J. [1938]
- Diederichs, Eugen: Bindung an Blut und Boden. Die letzten Verlagserscheinungen in Gruppen. Jena 1927/28
- Diederichs, Eugen: Stirb und Werde. Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929). Jena (Pfingsten) 1929
- Diederichs, Eugen: Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, hrsg., von Lulu von Strauß und Torney-Diederichs. Jena 1936
- Diederichs, Eugen: Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen. Hrsg. v. Ulf Diederichs. Düsseldorf, Köln 1967
- Diederichs, Ulf: Achtzig Jahre Sammlung Thule. In: Aus dem Antiquariat (1991), H. 11, A 417– A 426
- Diederichs, Ulf: Eugen Diederichs und Friedrich Nietzsche. Auf Spurensuche in Naumburg, Jena, Weimar und anderswo. In: Palmaum. Literarisches Journal für Thüringen 2 (1994), H. 3, S. 6–23
- Diederichs, Ulf: Jena und Weimar als verlegerisches Programm In: Aus dem Antiquariat 7 (1994), S. A 241 – A 257
- Diederichs, Ulf: Jena und Weimar als verlegerisches Programm. Über die Anfänge des Eugen Diederichs Verlages in Jena. In: Jürgen John, Volker Wahl (Hrsg.): Zwischen Tradition und Avantgarde. Doppelstadt Jena-Weimar. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 51–80
- Diederichs, Ulf: Was heißt und zu welchem Ende wird man Kulturverleger? Ein weiterer Beitrag zum 100. Geburtstag des Eugen Diederichs Verlages. In: Buchhandels-geschichte (1996), H. 3, B 97– B 111

- Dietzsch, Steffen: »Die Philosophie fängt an, wo der Respekt aufhört«. Raoul Richters »fröhliche Skepsis«. In: Weimarer Beiträge 49 (2003), H. 2, S. 219–241
- Diner, Dan (Hrsg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt/M. 1987
- Diner, Dan (Hrsg.): Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz. Frankfurt/M. 1988
- Diner, Dan: Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. Frankfurt/M. 1999
- Diner, Dan: Massenverbrechen im 20. Jahrhundert: über Nationalsozialismus und Stalinismus. In: Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Hrsg. v. Rolf Steininger. Köln, Wien, Weimar 1994, S. 468–481
- Ditt, Karl: »Mit Westfalengruß und Heil Hitler«. Die westfälische Heimatbewegung 1918–1945. In: Edeltraud Klueting (Hrsg.): Antimodernismus und Reform. Beiträge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991, S. 191–215
- Ditt, Karl: Raum und Volkstum. Die Kulturpolitik des Provinzialverbandes Westfalen 1923–1945. Münster 1988
- Ditt, Karl: Regionalismus in Demokratie und Diktatur. Die Politisierung der kulturellen Identitätsstiftung im Deutschen Reich 1919–1945 In: Auf der Suche nach regionaler Identität. Geschichtskultur im Rheinland zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus. Bensberg 1997, S. 13–29
- Doerry, Martin: Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs. 2 Bände. Weinheim, München 1986
- Domansky, Elisabeth: Die gespaltene Erinnerung. In: Kunst und Literatur nach Auschwitz. Hrsg. v. Manuel Köppen. Berlin 1993, S. 178–196
- Dörner, Andreas: Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen. Reinbek 1996
- Dorrmann, Michael: »Aber nicht nach Potsdam sind wir ausgewandert, sondern nach Weimar«. Die Nationalversammlung in Weimar 1919 In: Hans Wilderotter, Michael Dorrmann (Hrsg.): Wege nach Weimar. Auf der Suche nach der Einheit von Kunst und Politik. Berlin 1999, S. 21–40
- Drehse, Volker, Helmut Zander: Rationale Weltveränderung durch den »naturwissenschaftliche« Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit. In: diess. (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996, S. 217–238
- Drehse, Volker, Walter Sparr (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996
- Dressel, Guido: Der Thüringer Landbund 1927–1933. Agrarische Interessenvertretung auf dem Weg ins Dritte Reich. MA-Arbeit, Jena 1997
- Drews, Arthur: Der deutsche Gott. In: Die Tat 10 (1918/19), H. 6, S. 401–417

- Drews, Arthur: Der Monismus. Zwei Bände. Jena 1908
- Drews, Arthur: Die Christusmythe. Teil I. Jena 1909; Teil II. Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Jena 1911
- Drost, Wolfgang (Hrsg.): Fortschrittsglaube und Dekadenbewußtsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur – Kunst – Kulturgeschichte. Heidelberg 1986
- Droste, Magdalena: bauhaus 1919–1933. Köln 1993
- Düding, Dieter, Peter Friedmann, Paul Münch (Hrsg.): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek 1988
- Dümling, Albrecht; Peter Girth: Entartete Musik. Zur Düsseldorfer Ausstellung 1938. Düsseldorf 1988
- Dürre, Konrad (Hrsg.): Lienhard–Festspiele im Harzer Bergtheater bei Thale 11. Juli bis 31. August. Festspielheft. Stuttgart 1925
- Dussel, Konrad: Ein neues, heroisches Theater? Nationalsozialistische Theaterpolitik und ihre Auswirkungen in der Provinz. Bonn 1988
- Dussel, Konrad: Theater in der Krise. Der Topos und die ökonomische Realität in der Weimarer Republik. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 211–223
- Eggert, Hans (Hrsg.): Der Rhythmus als Erzieher. Festschrift für Rudolf Bode. München o. J..
- Ehrentreich, Alfred: Das fremde Mittelalter und unsere Sehnsucht In: Freideutsche Jugend 7 (1922), H. 6, S. 187–191
- Ehrlich, Lothar, Gunther Mai, unter Mitwirkung von Ingeborg Cleve (Hrsg.): Weimarer Klassik in der Ära Ulbricht. Köln, Weimar, Wien 2000
- Ehrlich, Lothar, Jürgen John, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Das Dritte Weimar. Klassik und Kultur im Nationalsozialismus. Köln, Weimar, Wien 1999
- Ehrlich, Lothar, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach. Erbe, Mäzen und Politiker. Köln, Weimar, Wien 2004.
- Eidenbenz, Michael: »Blut und Boden«. Zu Funktion und Genese der Metaphern des Agrarismus und Biologismus in der nationalsozialistischen Bauernpropaganda R. W. Darrés. Bern u. a. 1993
- Ein Protest deutscher Künstler. Mit Einleitung von Carl Vinnen. Jena 1911
- Eine neue Religion im Werden. In: Die Freude. Monatshefte für freie Lebensgestaltung 5 (1928), H. 8, S. 351–358
- Eisenach und die Wartburg. Mit Bildern von Günther Beyer und Klaus Beyer und einem Vorwort von Stephan Hermlin. Weimar 1958

- Emmrich, Angelika: »zugleich ein Tempel und zugleich eine Häuslichkeit«. Zur Haus- und Kunstgeschichte des Nietzsche-Archivs. In: Das Nietzsche-Archiv in Weimar. München, Wien 2000, S. 39–71
- Enzensberger, Christian: Größerer Versuch über den Schmutz. Frankfurt/M., Bern 1980
- Erbsmehl, Hansdieter, Conny Dietrich: Klingers Nietzsche. Wandlungen eines Porträts 1902–1914. Hrsg. v. Justus H. Ulbricht im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen. Jena 2004
- Ertz, Michael: Friedrich Lienhard und René Schickele. Elsässische Literaten zwischen Deutschland und Frankreich. Hildesheim, Zürich, New York 1990
- Faber, Richard: Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der »Politischen Theologie«. Hildesheim, New York 1975
- Faber, Richard: Politische Idyllik. Zur sozialen Mythologie Arkadiens. Stuttgart 1977
- Faber, Richard: Männerrunde mit Gräfin. Die »Kosmiker« Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Frankfurt/M. 1994
- Faber, Richard: Erinnern und Darstellen des Unauslöschlichen. Über Jorge Semprúns KZ-Literatur. Berlin 1995
- Faber, Richard: Humanistische und faschistische Welt. Über Ludwig Curtius (1874–1954). In: Hephästos 13 (1995), S. 137–186
- Faber, Richard: Der Zersetzer. In: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg. v. Julius H. Schoeps u. Joachim Schlör. Frankfurt/M. o. J. [1995], S. 260–264
- Faber, Richard: Das ewige Rom oder: die Stadt und der Erdkreis. Zur Archäologie »abendländischer« Globalisierung. Würzburg 2000
- Faber, Richard: Abendland. Ein politischer Kampfbegriff. Berlin, Wien 2002 [2. Aufl., zuerst Hildesheim 1979]
- Fahrenhorst, Eberhard: Das Neunzehnte Jahrhundert. Beharrung und Auflösung. Hildesheim 1983
- Fahrenkrog, Ludwig: An die Germanen aller Länder dieser Erde. In: Das Deutsche Buch, hrsg. von der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft, Berlin-Steglitz 1921 [2. verm. u. verb. Aufl.]
- Fahrenkrog, Ludwig: Ich künde Euch die Selbsterlösung. (= III. Teil des Aufrufs »An die Germanen aller Länder dieser Erde«). In: Das Deutsche Buch, S. 15–17
- Fazio, Domenico M.: Nietzsche und der Faschismus. Eine Politik des Nietzsche-Archivs in Italien In: Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer u. Rüdiger Schmidt. Weimar 2000, S. 221–233
- Fechter, Paul: Der Expressionismus. München 1914

- Fechter, Paul: Bildersturm in Weimar. In: Deutsche Allgemeine Zeitung, 3. Dezember 1930. In: Archiv Kunstsammlungen Weimar, Nr. 40, Presse 1919–1935, Bl. 62f.
- Fellmann, Ferdinand: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993
- Ferguson, Charles: Diesseits-Religion. Denkschrift über die Prinzipien der Moderne. Jena 1903
- Fink, Fritz: Elisabeth Gnade. Eine deutsche Dichterin. Weimar o. J.
- Finker, Kurt: Jungdeutscher Orden (Jungdo) 1920–1933. In: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1985, Bd. 3, S. 18–148
- Fischer, Ernst: Der »Schutzverband deutscher Schriftsteller« 1909–1933. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 21 (1980), Sp. 1–666
- Fischer, Jens Malte: Dekadenz und Entartung. Max Nordau als Kritiker des Fin de siècle. In: Roger Bauer u. a. (Hrsg.): Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1977, S. 93–111
- Fischer, Jens Malte: Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978
- Fischer, Lothar: Getanzte Körperbefreiung, in: Andritzky, Rautenberg, »Wir sind nackt und nennen uns Du!«, S. 106–123
- Föhl, Thomas: Kunstpolitik und Lebensentwurf. Das Neue Weimar im Spiegel der Beziehungen zwischen Henry van de Velde und Harry Graf Kessler. In: Rolf Bothe, ders. (Hrsg.): Aufstieg und Fall der Moderne. Ostfildern-Ruit 1999, S. 60–89
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Aufruf. In: Bayreuther Blätter 17 (1894), Nr. 4–6, S. 175–176
- Förster-Nietzsche, Elisabeth: Nietzsche und der Krieg. In: Hamburgischer Correspondent 184 (1914), Nr. 468 vom 15.9. 1914
- Francois, Etienne, Hagen Schulze (Hrsg.): Deutsche Erinnerungsorte I–III. München 2001.
- Francois, Etienne: Von der wiedererlangten Nation zur »Nation wider Willen«. Kann man eine Geschichte der deutschen »Erinnerungsorte« schreiben? In: ders.; Hannes Siegrist; Jakob Vogel (Hrsg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich im 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 1995
- Frank, Hans: Friedrich Nietzsche. Eine Gedenkrede. Krakau 1944
- Frank, Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie I/II. Frankfurt/M. 1982, 1988
- Frank, Manfred: Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst). In: ders.: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Frankfurt/M. 1988, S. 9–104

- Frank, Manfred: Vom »Bühnenweihefestspiel« zum »Thingspiel«. Zur Wirkungsgeschichte der »Neuen Mythologie« bei Nietzsche, Wagner und Johst. In: Walter Haug, Rainer Warning (Hrsg.): Das Fest. München 1989, S. 610–638
- Frecot, Janos, Johann Friedrich Geist, Diethart Kerbs: Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. München 1972 [Reprint Hamburg 1998]
- Frei, Norbert: NS–Vergangenheit unter Ulbricht und Adenauer. Gesichtspunkte einer ›vergleichenden Bewältigungsforschung‹. In: Danyel (Hrsg.), Die geteilte Vergangenheit, S. 125–132
- Frei, Norbert: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS–Vergangenheit. München 1999
- Frevert, Ute (Hrsg.): Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900. Göttingen 2000
- Fricke, Dieter u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1983
- Fricke, Dieter: Der Deutschbund. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 328–340
- Fricke, Dieter: Deutschbund (Db) 1894– etwa 1943. In: ders. u.a. (Hrsg.): Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1983, Bd. 1, S. 517–525
- Friedrich, Paul: Deutsche Renaissance. Gesammelte Aufsätze. Zwei Bände. Leipzig 1911, 1914
- Friz, Erwin: Adler und Falken 1920–1935. Bündische Jugend. Oldenburg [Selbstverlag] 1990
- Froberger, Josef: Moderner Mystizismus, in: Hochland 3 (1904), H. 1, S. 741–744
- Frühauf, Walter: »Mittelalterliche Mystik und Gegenwart. In: Kirchliche Gegenwart (Hannover), [17.04.1914]
- Füllner, Karin: »Zum Tempeldienst bin ich geboren ...« Louise Dumont. Ein kritisches Porträt. In: Gertrude Cepl–Kaufmann, Winfried Hartkopf (Hrsg.): Das literarische Düsseldorf. Zur kulturellen Entwicklung von 1850–1933. Teubig 1988, S. 235–248
- Gabelentz, Hans von der: Das künstlerische Erlebnis als sittliche Forderung, In: Der Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für Verständigung und seelische Vertiefung 2 (1932), H. 3, S. 129–138
- Gabelentz, Hans von der: Wartburgdämmerung. In: Der Hochwart 1 (1931), H. 6, S. 334–337
- Gangl, Manfred, Gerard Raulet (Hrsg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Darmstadt 1994
- Garber, Klaus: Weimar und Buchenwald. Richard Alewyns Kölner Goethe–Rede aus dem Jahr 1949. In: »Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde«.

- Acta-Band zum Symposium »Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945«, hrsg. v. Jens Stüben und Winfried Woesler. Darmstadt 1994, S. 329–343
- Gartenstadt Hellerau. Der Alltag einer Utopie. In: Dresdner Hefte. Beiträge zur Kulturgeschichte 15 (1997), Nr. 51
- Gay, Peter: Der Hunger nach Ganzheit: Erprobung der Moderne, in: ders.: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933. Frankfurt/M. 1987, S. 99–137
- Gay, Peter: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933. [amerikanische Erstauflage, New York 1968] Frankfurt/M. 1987
- Gebhardt, Walter: Bewußtseinsgeschichtliche Aspekte der Jahrhundertwende. In: ders.: Der Zusammenhang der Dinge. Tübingen 1984, S. 534–576
- Gebhardt, Winfried: Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies als Religionssoziologe. In: Krech/Tyrell, Religionssoziologie um 1900, S. 289–312
- Gebhardt, Winfried: Soziologie aus Resignation. Über den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und Religionsanalyse in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende. In: Leviathan (1994), S. 520–540
- Geiger, Alfred: Ideen der mystischen Lebensführung. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 358–362
- Gellner, Ernest: Nationalismus und Moderne. Berlin 1991
- George, Stefan: Der Krieg. In: ders., Das Neue Reich. In: ders., Werke. Ausgabe in zwei Bänden. Düsseldorf, München 1976, S. 410–415
- Georgi, Dieter: Leben–Jesu–Theologie/Leben–Jesu–Forschung. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XX. Berlin, New York 1990, S. 566–575
- Gerlach, Hans–Martin: Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus). In: Nietzsche–Handbuch, S. 499–509
- Germer, Stefan: Kunst der Nation. Zu einem Versuch, die Avantgarde zu nationalisieren. In: Kunst auf Befehl? Dreiunddreißig bis Fünfundvierzig. Hrsg. v. Bazon Brock u. Achim Preiss. München 1990, S. 21–40
- Gerstenberg, Kurt: Deutsche Sondergotik. Eine Untersuchung über das Wesen der deutschen Baukunst im späten Mittelalter. München 1913
- Geschichte der Stadt Weimar. Im Auftrage des Rates der Stadt Weimar hrsg. v. Gitta Günther u. Lothar Wallraf. Weimar 1976
- Getzeny, Heinrich: Das Jubiläum einer Kulturbewegung, in: Hochland 19 (1922), [März–Heft], S. 700–713
- Geuter, Ulfried: Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1994

- Gibas, Monika (Hrsg.): Mitten und Grenzen. Zu zentralen Deutungsmustern der Nation. Leipzig 2003
- Giesau, Hermann: Sächsisch-Thüringische Kunst als Wesensausdruck des Mitteldeutschen Menschen. Burg 1934 [= Sonderdruck aus: Jahrbuch der Denkmalpflege in der Provinz Sachsen und in Anhalt 1933/34]
- Giesecke, Albert: Fidus' Tempelkunst. In: Die Schönheit 16, 1919/20, H. 1, S. 33–48
- Giesen, Bernhard (Hrsg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt/M. 1991
- Giesen, Bernhard: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M. 1993
- Giesen, Bernhard; Junge, Kay; Kritschgau, Christian: Vom Patriotismus zum völkischen Denken. Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität, in: Nationales Bewußtsein und kollektive Identität (2), S. 345–393
- Glaser, Edith: Was ist das Neue an der »Neuen Richtung«. Zur Erwachsenenbildung nach dem Ersten Weltkrieg. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 117–136
- Glowka, Hans-Jürgen: Deutsche Okkult-Gruppen 1875–1937. München 1981
- Goch, Klaus: Elisabeth Förster-Nietzsche 1846–1935. In: Luise F. Pusch (Hrsg.): Schwestern berühmter Männer. Frankfurt 1985, S. 363–413
- Goch, Klaus: Hexe und Königin. Elisabeth Nietzsche, ein kleines Psychogramm. In: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch. Hrsg. v. Volker Gerhardt u. Renate Reschke 4 (1996), S. 301–317
- Goldscheid, Rudolf: Kulturperspektiven. In: Annalen der Kultur- und Naturphilosophie 12 (1913), S. 3–27
- Goltz, Jochen: Das Goethe- und Schiller-Archiv in Geschichte und Gegenwart. In: ders. (Hrsg.): Das Goethe- und Schiller-Archiv. Beiträge aus dem ältesten deutschen Literaturarchiv. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 13–70
- Goodrick-Clarke, Nicholas: The occult roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935. Wellingborough 1985
- Graefe, Rainer: Baum, Wald, Kirche. In: Waldungen. Die Deutschen und ihr Wald. Hrsg. v. Bernd Weyergraf. Berlin 1987, S. 86–95
- Graevenitz, Antje von: Hütten und Tempel: Zur Mission der Selbstbesinnung. In: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Widerentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, hrsg. von Harald Szeemann. Mailand o. J. [1980], S. 85–98
- Graf, Friedrich Wilhelm: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), S. 214–286

- Graf, Friedrich Wilhelm: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums. In: Bruch, ders., Hübinger, Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 I, S. 45–62
- Graf, Friedrich Wilhelm, Hans Martin Müller (Hrsg.): Der deutsche Protestantismus um 1900. Gütersloh 1996
- Graf, Friedrich Wilhelm: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 243–298
- Graf, Friedrich Wilhelm: Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration. In: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus. Hrsg. v. Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch u. dems. Stuttgart 1997, S. 53–85
- Graf, Friedrich Wilhelm: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900. In: Frevert, Das Neue Jahrhundert, S. 185–228
- Gries, Christian: Johannes Molzahn (1892–1965) und der »Kampf um die Kunst« im Deutschland der Weimarer Republik. Phil. Diss. Augsburg 1996
- Grimm, Reinhold: Zur Vorgeschichte des Begriffs »Neuromantik«. In: Das Nachleben der Romantik in der modernen deutschen Literatur. Hrsg. v. Wolfgang Paulsen. Heidelberg 1969, S. 32–50
- Gröning, Gert, Joachim Wolschke, Soziale Praxis statt ökologischer Ethik. Zum Gesellschafts- und Naturverständnis der Arbeiterjugendbewegung. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 15 (1984/85), S. 201–252
- Gropius, Walter: Programm des Staatlichen Bauhauses in Weimar 1919. In: Hüter, Das Bauhaus in Weimar, S. 162–164
- Groppe, Carola: Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933. Köln, Weimar, Wien 1997
- Groschopp, Horst: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997
- Gruber, Bettina: Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdefinition. In: Baßler, Chatellier, Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, S. 27–38
- Grunenberg, Antonia: Antifaschismus – ein deutscher Mythos. Reinbek 1993
- Grupp, Peter: Harry Graf Kessler 1868–1937. Eine Biographie. München 1995
- Günther, Gitta-Maria: Weimar. Eine Chronik. Leipzig 1996
- Günther, Helmut: Gymnastik- und Tanzbestrebungen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg In: Horst Überhorst, Geschichte der Leibesübungen. Band 3/1. Berlin 1980, S. 569–593

- Haack, Friedrich–Wilhelm: Wotans Wiederkehr. Blut–, Boden– und Rasse–Religion. München 1981
- Haar, Ingo: »Revisionistische« Historiker und Jugendbewegung. Das Königsberger Beispiel. In: Schöttler, Geschichtsschreibung, S. 52–103
- Haeckel, Ernst: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (1892). Leipzig 1908 (14. Aufl.)
- Haeckel, Ernst: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1899). Leipzig 1918 [341.–360. Tsd.]
- Haeckel, Ernst: Unsere monistische Religion. Monistische Studien über die Religion der Vernunft und ihre Harmonie mit der Wissenschaft. Die drei Kulturideale des Wahren, Guten und Schönen. In: ders., Die Welträtsel, S. 206–216
- Haenisch, Konrad: Neue Bahnen der Kulturpolitik. Aus der Reformpraxis der deutschen Republik. Stuttgart, Berlin 1921
- Hahn, Karl–Heinz: Das Nietzsche–Archiv. In: Nietzsche–Studien, Bd. 18 (1989), S. 1–19
- Hahn, Peter: Black Box Bauhaus. Ideen und Utopien der frühen Jahre. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 13–35
- Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933. Hrsg. von Diethart Kerbs u. Jürgen Reulecke. Wuppertal 1998
- Handbuch für das kirchliche Amt. In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern und mit Unterstützung von Pfarrer Walther Buntzel hrsg. v. Prof. D. Dr. Martin Schian. Leipzig 1928
- Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Hrsg. v. Uwe Puschner, Walter Schmitz u. Justus H. Ulbricht, München 1996
- Hanke, Edith, Gangolf Hübinger: Von der »Tat«–Gemeinde zum »Tat«–Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 299–334
- Hanke, Edith: Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen 1993
- Hans Gross 1892–1981. Aspekte eines umstrittenen Künstlers. [Ausst.–Kat.] Meldorf 1992
- Hardt, Ernst: Rede zur Weihe des Nationaltheaters. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 50–53
- Hardtwig, Wolfgang: Erinnerung, Wissenschaft, Mythos. Nationale Geschichtsbilder und politische Symbole in der Reichsgründungsära und im Kaiserreich. In: ders.: Geschichtskultur und Wissenschaft. München 1990, S. 224–263
- Hardtwig, Wolfgang: Nationale und kulturelle Identität im Kaiserreich und der umkämpfte Weg in die Moderne. Der Deutsche Werkbund. In: Berding, Nationales Bewußtsein und kollektive Identität 2, S. 507–540

- Hardtwig, Wolfgang: Nationsbildung und politische Mentalität. Denkmal und Fest im Kaiserreich. In: ders.: Geschichtskultur und Wissenschaft. München 1990, S. 264–301.
- Hardtwig, Wolfgang: Von Preußens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der Welt. Liberalismus und borussianisches Geschichtsbild zwischen Revolution und Imperialismus. In: Historische Zeitschrift 231 (1980), S. 265–324
- Harry Graf Kessler: Tagebücher 1918–1937. Hrsg. von Wolfgang Pfeiffer–Belli. Frankfurt/M. 1982
- Hartmann, Kristiana, Franziska Bollerey: Das Glashaus von Bruno Taut. In: Der westdeutsche Impuls 1900–1914. Kunst und Umweltgestaltung im Industriegebiet. Die Deutsche Werkbund–Ausstellung Cöln 1914. Köln 1984, S. 133–142
- Hartmann, Kristiana: Deutsche Gartenstadtbewegung. Kulturpolitik und Gesellschaftsreform. München 1976
- Hartung, Günter: Völkische Ideologie. In: Günter Hartung u. Hubert Orłowski (Hrsg.): Traditionen und Traditionssuche des deutschen Faschismus. Halle 1987, S. 83–100
- Hartung, Werner: »Das Vaterland als Hort der Heimat«. Grundmuster konservativer Identitätsstiftung und Kulturpolitik in Deutschland, in: Klüeting, Antimodernismus, S. 112–156
- Hartung, Werner: Konservative Zivilisationskritik und regionale Identität. Am Beispiel der niedersächsischen Heimatbewegung 1895–1919. Hannover 1991
- Haß, Ulrike: Vom »Aufstand der Landschaft gegen Berlin«. In: Literatur der Weimarer Republik 1918–1933. Hrsg. v. Bernd Weyergraf. München 1995, S. 340–370
- Haufe, Rüdiger: »Deutschem Wesen stets bereit«. Die Wartburg in nationaler Deutung. Zur »Wartburg–Lyrik« 1890–1933. Weimar 2000
- Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933. Hamburg 1989
- Heer, Hannes, Klaus Naumann (Hrsg.): Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944. Frankfurt/M. 1997 [zuerst Hamburg 1995]
- Heesen–Cremer, Gabriele: Zum Problem des Kulturpessimismus. Schopenhauer–Rezeption bei Künstlern und Intellektuellen von 1871 bis 1918. In: Ekkehard Mai, Stephan Waetzoldt u. Gerd Wolandt (Hrsg.): Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich. Berlin 1983, S. 45–70
- Heffen, Annegret: Der Reichskunstwart. Kunstpolitik in den Jahren 1920–1933. Zu den Bemühungen um eine offizielle Reichskunstpolitik in der Weimarer Republik. Essen 1986
- Heidler, Irmgard: Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896–1930). Wiesbaden 1998
- Heidler, Irmgard: Der Verleger mit dem Löwen. In: Giovanna Dal Magro, Anna Paola Zugni–Tauro: Auf den Spuren des Löwen. Eine Kunst– und Kulturgeschichte. München 1992, S.145–160

- Heil, Johannes, Rainer Erb (Hrsg.): *Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen*. Frankfurt/M. 1998
- Heilmann–Vollmer, Hanne–Lore: *Bibliographie »Populäre Lebensphilosophie und Lebensorientierung in Zeitschriften innerhalb des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts«*. In: *Dilthey-Jahrbuch 3* (1985), S. 285–308
- Heimat. *Analysen, Themen, Perspektiven*. Hrsg. v. der Bundeszentrale für Politische Bildung. Zwei Bände. Bonn 1990
- Hein, Peter Ulrich: *Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus*. Reinbek 1992
- Hein, Peter Ulrich: *Transformation der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kunst-erzieherbewegung*. Köln, Wien 1991
- Hein, Peter Ulrich: *Völkische Kunstkritik*. In: *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918*, S. 613–633
- Heinke, Curt: *Der deutsche Krieg als religiöses Erlebnis*. In: *Die Tat 7* (1915/16), S. 895–899
- Heinrich XLV. Erbprinz Reuß: *Bayreuth und Eisenach*. In: *Der Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für Verständigung und seelische Vertiefung 2* (1932), H. 3, S. 129–138
- Heinz, Marion, Theodore Kisiel: *Heideggers Beziehungen zum Nietzsche–Archiv im Dritten Reich*. In: Hermann Schäfer (Hrsg.): *Annäherungen an Martin Heidegger*. Frankfurt/M., New York 1996, S. 103–136
- Hemminger, Hansjörg (Hrsg.): *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*. Reinbek 1987
- Hemminger, Hansjörg (Hrsg.): *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*. Stuttgart 1991
- Hendel, Gerhard, Paul Messner: *Weimar (DUMONT Reise–Taschenführer)*. Köln 1996
- Hendrich, Hermann: *Die Walpurgishalle auf dem Hexentanzplatz*. In: Konrad Dürre (Hrsg.): *Lienhard–Festspiele im Harzer Bergtheater bei Thale 11. Juli bis 31. August (1925)*. Festspielheft. Stuttgart 1925, S. 89f.
- Henrichs, Albert: *Götterdämmerung und Götterglanz. Griechischer Polytheismus seit 1872*, in: Bernd Seidensticker, Martin Vöhler (Hrsg.): *Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, Weimar 2001, S.1–19
- Hepp, Corona: *Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende*. München 1987
- Herbert, Ulrich: *Zweierlei Bewältigung*. In: ders. u. Olaf Groehler: *Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS–Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten*. Hamburg 1992, S. 7–27
- Hermant, Jost: *Gralsmotive um die Jahrhundertwende*, in: Victor Zmegac (Hrsg.), *Deutsche Literatur der Jahrhundertwende*, Königstein 1981, S. 145–161

- Herman, Jost: Ein Volk von österlich Auferstehenden. Zukunftsvisionen im ersten Jahr des Dritten Reiches. In: Hiltrud Gnüg (Hrsg.): Literarische Utopie–Entwürfe. Frankfurt/M. 1982, S. 266–276
- Herman, Jost: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1988
- Herrmann, Ulrich: »Neue Schule« und »Neue Erziehung« – »Neue Menschen« und »Neue Gesellschaft«. Pädagogische Hoffnungen und Illusionen nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. In: ders. (Hrsg.): »Neue Erziehung«, »Neue Menschen«. Erziehung und Bildung zwischen Kaiserreich und Diktatur. Weinheim 1987, S. 11–32
- Herwig, Franz: Aufgaben des Nationaltheaters. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 106–110
- Herzogenrath, Wulf: »Ein Schaukelpferd von einem Berserker geritten«. Gustav Pauli, Carl Vinnen und der »Protest deutscher Künstler«. In: Manet bis van Gogh, S. 264–273
- Heuss, Theodor: Erinnerungen 1905–1933. Tübingen 1963
- Hieronimus, Ekkehart: Zur Frage des Politischen bei völkisch–religiösen Gruppierungen. In: Jacob Taubes (Hrsg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Paderborn u.a. 1983, S. 316–321
- Hille, Karoline: Beispiel Thüringen: Die »Machtergreifung« auf der Probephöhne 1930. In: 1933 – Wege zur Diktatur. Berlin 1983, S. 187–217
- Hillermann, Horst: Zur Begriffsgeschichte von »Monismus«. In: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976), S. 214–235
- Hillesheim, Jürgen: »Heil dir Führer! Führ uns an! ...« Der Augsburger Dichter Richard Euringer. Würzburg 1995
- Hinz, Berthold: Der »Bamberger Reiter«. In: Martin Warnke (Hrsg.): Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Gütersloh 1970, S. 26–46
- Hobsbawm, Eric: Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts. München 1998 [engl. Org. London 1994]
- Hobsbawm, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1789. Frankfurt/M., New York 1991.
- Hobsbawm, Eric: Was kann uns die Geschichte über die gegenwärtige Gesellschaft sagen? In: ders.: Wieviel Geschichte braucht die Zukunft. München 2001, S. 42–57
- Hoffend, Andrea: Das Deutsch–Italienische Kulturinstitut »Petrarca–Haus« zu Köln (1931–1944): Propagandazentrale oder seriöse Lehr– und Forschungsstätte? In: Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt– und Regionalgeschichte 37 (1995) 8, S. 81–98
- Hoffend, Andrea: Konrad Adenauer und das faschistische Italien. Zur Instrumentalisierung von Kulturpolitik am Beispiel der Gründung des »Petrarca–Hauses« zu Köln 1931 In: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 75 (1995), S. 481–544

- Hoffend, Andrea: Zwischen Kultur–Achse und Kulturkampf. Die Beziehungen zwischen Drittem Reich und faschistischem Italien in den Bereichen Medien, Kunst, Wissenschaft und Rassenfragen (Italien in Geschichte und Gegenwart 10). Frankfurt/M. u. a. 1998
- Hoffmann, Daniel: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen. Paderborn u. a. 1998
- Hoffmann, David Marc: Das »Basler Nietzsche–Archiv«. Basel 1993
- Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche–Archivs. Berlin, New York 1991
- Hofmann, Werner: Wie deutsch ist die deutsche Kunst? Eine Streitschrift. Leipzig 1999
- Hofmannsthal, Hugo von: Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation (1926). In: ders.: Reden und Aufsätze III, 1925–1929. Buch der Freunde. Aufzeichnungen 1889–1929 (Ges. Werke in 10 Einzelbänden). Frankfurt/M. 1980, S. 24–41
- Hofstaetter, Constanze: »Zeichen unserer neuen Welt«. Karl Peter Röhl in Weimar 1919–1921. In: Karl Peter Röhl in Weimar 1912–1926. Hrsg. v. Michael Siebenbrodt u. dies. Weimar 1997, S. 33–54
- Hoher Meissner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Hrsg. von Winfried Mogge u. Jürgen Reulecke. Köln 1988
- Hölscher, Lucian: Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift, Bd. 250 (1990), S. 595–630
- Holste, Christine: Der Forte-Kreis (1910-1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992
- Holz, Arno: Sozialaristokraten [zuerst Berlin 1896]. Stuttgart 1980
- Horneffer, Ernst: Nietzsche als Vorbote der Gegenwart. Düsseldorf 1934
- Hotzel, Curt: »Kulturbolschewismus«? Berliner »Kultur-Betrieb«. In: Der Hochwart 1 (1931), S. 51f.
- Hotzel, Curt: Das »platte Land« spricht. In: Der Hochwart 1(1931), S. 245f.
- Hotzel, Curt: Der Plan einer Maiflur bei Eisenach (Ein deutsches Olympia). In: Der Türmer (1926), H. 8, S. 154f.
- Hotzel, Curt: Ernst Wachler. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte unserer Zeit. Kassel 1921
- Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag - Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme. München 1996
- Hübinger, Gangolf, Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M. 1993
- Hübinger, Gangolf: »Journalist« und »Literat«. Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen. In: ders., Mommsen, Intellektuelle im Kaiserreich, S. 95-110

- Hübinger, Gangolf: Die europäischen Intellektuellen 1890–1930. In: Neue politische Literatur (1994), H. 1, S. 34–54
- Hübinger, Gangolf: Eugen Diederichs' Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur. In: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg. München 1995, S. 259–274
- Hübinger, Gangolf: Konzepte und Typen der Kulturgeschichte, in: Geschichtsdiskurs, Band 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945. Hrsg. v. Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Erbst Schulin, Frankfurt/M. 1997, S. 136–152
- Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1993
- Hübinger, Gangolf: Verlagsgeschichte als Kulturgeschichte, in: ders., Versammlungsort moderner Geister, S. 9–23;
- Hübinger, Gangolf: Von Bildungsbürgern und Übermenschlichen. Ihr politisches Begreifen der modernen Kultur. In: Neue politische Literatur (1995), H. 3, S. 402–410
- Huch, Rudolf: Mehr Goethe! Berlin 1899
- Hüllweck, Karl: Eckehart als Kündler einer Religion des Blutes? Zu Rosenbergs ›Mythus des 20. Jahrhunderts‹. In: Die Christliche Welt [1932], Nr. 16 [13. 08.32], S. 732–735
- Hüneke, Andreas: Von der Verantwortung des Museumsdirektors – Max Sauerlandt. In: Henrike Junge (Hrsg.): Avantgarde und Publikum. Zur Rezeption avantgardistischer Kunst in Deutschland 1905–1933. Köln, Weimar, Wien 1992, S. 261–268.
- Hüppauf, Bernd: Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft. In: Karl-Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Bild und Begriff einer Rekonstruktion. Frankfurt/M. 1983, S. 508–527
- Hüter, Karl-Heinz: Das Bauhaus in Weimar. Studie zur gesellschaftspolitischen Geschichte einer deutschen Kunstschule. Berlin 1982 [3. Aufl.]
- Hüter, Karl-Heinz: Hoffnung, Illusion, Enttäuschung – Henry van de Velde's Kunstgewerbeschule und das frühe Bauhaus. In: Sembach, Schulte, Henry van de Velde, S. 285–337
- Ille, Gerhard: Hans Blüher (1888–1955). Vom Wandervogel zum Kündler der »männlichen Gemeinschaft«. In: ders., Günter Köhler (Hrsg.): Der Wandervogel. Es begann in Steglitz. Berlin 1987, S. 115–119
- Ingenschay-Goch, Dagmar: Richard Wagners neu erfundener Mythos. Zur Rezeption und Produktion des germanischen Mythos in seinen Operntexten. Bonn 1982
- Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71. Hrsg. v. Sabine Behrenbeck, Alexander Nützenadel. Köln 2000
- Itchner, Hermann: Nietzsche-Worte. Weggenossen in großer Zeit. Leipzig 1915

- Itten, Johannes: Die Kunst der Gegenwart und die dreifache Veranlagung. Grundlage des Menschen (undat. Manuskript). In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 446f.
- Jacobs, Manfred: Liberale Theologie. 3. Der Neoliberalismus, in: Theologische Realenzyklopädie. Band XXI. Berlin, New York 1991, S. 54–68
- Jäger, Georg: Der Kampf gegen Schmutz und Schund. Die Reaktion der Gebildeten auf die Unterhaltungsindustrie. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens, Bd. 31 (1988), S. 163–191
- Jäger, Julie, Isolde von Wolzogen: Italienische Renaissancegewänder. Umgestaltet für die neue Frauentracht. Jena 1910
- Jahrhundertwende. Aufbruch in die Moderne 1880–1930. Zwei Bände, hrsg. v. August Nitschke, Gerhard A. Ritter, Detlev J.K. Peukert, Rüdiger vom Bruch. Reinbek 1990
- Janka, Franz: Die braune Gesellschaft. Ein Volk wird formatiert. Stuttgart 1997
- Janz, Rolf-Peter: Die Faszination der Jugend durch Rituale und sakrale Symbole. Mit Anmerkungen zu Fidus, Hesse, Hofmannsthal und George, in: Thomas Koebner, ders., Frank Trommler (Hrsg.), »Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend, Frankfurt/M.1985, S. 310–337
- Jaraus, Konrad H.: Deutsche Studenten 1800–1970. Frankfurt/M. 1984
- Jaraus, Konrad H.: Die unfreien Professionen. Überlegungen zu den Wandlungsprozessen im deutschen Bildungsbürgertum 1900–1955. In: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. München 1988, Bd. 2, S. 124–146
- Jaraus, Konrad H.: Universität und Hochschule. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band IV 1870–1918. Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Hrsg. von Christa Berg. München 1991, S. 313–345
- Jardon, Rudolf: Die stille Reformation. In: Die Tat 20 (1928/29), S. 888–899
- Jasper, Willi: Faust und die Deutschen, Berlin 1998
- Jatho, Jörg-Peter: »Gern beugen sich die Männer des Geistes vor den Männern der Macht.« Ernst Horneffer. Zur politischen Biographie des Gießener Philosophieprofessors. Gießen 1998
- Jeismann, Michael: Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und zum Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1791–1918. Stuttgart 1992
- Jens, Inge: Dichter zwischen rechts und links. Die Geschichte der Sektion für Dichtkunst an der Preußischen Akademie der Künste. Leipzig 1994
- Jesse, Eckhard (Hrsg.): Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung (Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftenreihe Band 336). Bonn 1996

- Jeziorkowski, Klaus: Empor ins Licht! Gnostizismus und Lichtsymbolik in Deutschland um 1900. In: ders.: Eine Iphigenie rauchend. Aufsätze und Feuilletons zur deutschen Tradition. Frankfurt/M. 1987, S. 152–180
- Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik. Jena, Leipzig 1905
- Johann Georg Prinz von Hohenzollern, Klaus-Peter Schuster (Hrsg.): Manet bis van Gogh. Hugo von Tschudi und der Kampf um die Moderne. München, New York 1997
- John, Eckhard: Musikbolschewismus. Die Politisierung der Musik in Deutschland 1918–1938. Stuttgart, Weimar 1994
- John, Eckhard: Was heißt »Kulturbolschewismus«? In: Georg Bollenbeck, Werner Köster (Hrsg.): Kulturelle Enteignung – Die Moderne als Bedrohung. Opladen 2003, S. 66–76
- John, Jürgen, Gunther Mai: Thüringen 1918–1952. Ein Forschungsbericht. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Nationalsozialismus in Thüringen. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 553–590
- John, Jürgen: Aspekte und Probleme thüringischer Landesgeschichte von 1920 bis 1952. In: 44. Thüringischer Archivtag, Erfurt 1995. Vorträge der Fachtagung »Archive und Landesgeschichte«. Weimar 1996, S. 7–44
- John, Jürgen: Stadt und NS-Zeit in der DDR und in den neuen Ländern. In: Informationen zur modernen Stadtgeschichte [Themenschwerpunkt: Stadt und NS-Zeit in der DDR und in den neuen Ländern] 1 (1999), S. 3–11
- Johst, Hanns: Deutsch. In: Weimarer Blätter 3 (1921), S. 380–381
- Joll, James: The English, Friedrich Nietzsche and the First World War. In: Immanuel Geiss, Bernd Jürgen Wendt (Hrsg.): Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1973, S. 303ff.
- Kabus, Klaudius: Aspekte des Eisenacher Kulturlebens in der Zeit des Nationalsozialismus (1933/34). In: Eisenacher Jahrbuch. Historisches und Aktuelles aus der Wartburgstadt 1992, S. 84–98
- Kaelble, Hartmut: Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880, München 1991
- Kafitz, Dieter: Johannes Schlaf – Weltanschauliche Totalität und Wirklichkeitsblindheit. Ein Beitrag zur Neubestimmung des Naturalismus-Begriffs und zur Herleitung totalitärer Denkformen. Tübingen 1992
- Kalthoff, Albert: Das Christusproblem. Grundlagen zu einer Sozialtheologie. Leipzig 1902
- Kalthoff, Albert: Die Religion der Modernen. Jena, Leipzig 1905
- Kampffmeyer, Bernhard: Deutsche Gartenstädte. In: Die Tat 8 (1916/17), H. 12, S. 1157–1158
- Kampffmeyer, Hans: Großstadt und Dezentralisation. In: Die Tat 16 (1924/25), H. 7, S. 545–548

- Kapferer, Norbert: Entnazifizierung und Rekonstruktion versus Ausbürgerung. Friedrich Nietzsche in der philosophischen Kultur und politischen Konstellation Deutschlands 1945–1960. In: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 37–67
- Karbaum, Michael: Studien zur Geschichte der Bayreuther Festspiele (1876–1976). Teil I. Regensburg 1976
- Kästner, W. (Hrsg.): Kampf der Lichtfreunde gegen die Dunkelmänner, Berlin o. J. [1910]
- Kater, Michael H.: Die Artamanen – völkische Jugend in der Weimarer Republik. In: Historische Zeitschrift 213 (1971), S. 577–638
- Kaufmann, Andreas: Vorgeschichte und Entstehung des Laienspieles und die frühe Geschichte der Laienspielbewegung. Phil. Diss. Stuttgart 1991
- Kaufmann, Franz Xaver: Religion und Modernität. In: Jochen Berger (Hrsg.): Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen 1986, S. 283–307
- Kaufmann, Walter: Der Tod Gottes und die Umwertung. In: ders.: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt 1982, S. 112–138
- Kehrer, Günter: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1, 1993, H. 1, S. 93–104
- Keith-Smith, Brian: Lothar Schreyer – Bauhausmeister. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 101–106
- Keith-Smith, Brian: Lothar Schreyer. Ein vergessener Expressionist. Achtzehn Aufsätze über Leben und Werk mit unveröffentlichten Texten, siebzehn Abbildungen und einer Bibliographie. Stuttgart 1990
- Kemp, Wolfgang: John Ruskin 1819–1900. Leben und Werk. Frankfurt/M. 1987
- Kennert, Christian: Paul Cassirer und sein Kreis. Ein Berliner Wegbereiter der Moderne. Frankfurt/M. u. a. 1996
- Kerbs, Diethart: »Vestigia terrent«. Paul Schultze-Naumburg: Vom Lebensreformer zum Rassetheoretiker. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 18 (1993/98), S. 219–232
- Kertész, Imre: Roman eines Schicksallosen. Reinbek 1998 [ungar. Org., Budapest 1975]
- Ketelsen, Uwe-Karsten: Hanns Johsts Thomas Paine. Ein imaginierter Held der Nationalsozialisten und das rechte Propagandatheater der 20er und 30er Jahre. In: ders.: Literatur und Drittes Reich. Vierow, S. 216–240
- Ketelsen, Uwe-Karsten: Literatur des Dritten Reiches und Modernität. In: ders., Literatur und Drittes Reich, S. 241–257
- Keyserling, Hermann Graf: Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents. Jena 1913

- Keyserling, Hermann Graf: Was uns not tut. Was ich will. Darmstadt 1920
- Kiefer, Otto: Die germanische Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. In: Wartburgstimmen 2 (1905), Nr. 19, S. 387–392
- Kiefer, Otto: Meister Eckehart. In: Der Mensch 11 (1909), Nr. 5, unpag.
- Kimmich, Anne: Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff »Neuromantik« in der Literaturgeschichtsschreibung. Tübingen 1936
- Kippenberg, Hans G.: Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften, in: Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Hrsg. v. Volker Drehsen, Walter Sparn, Berlin 1996, S. 89–102
- Kippenberg, Hans G.: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt/M. 1991
- Kippenberg, Hans G.: Intellektualismus und antike Gnosis. In: Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt/M. 1981, S. 201–218
- Kippenberg, Hans G.: Intellektuellen-Religion. In: Peter Antes, Donat Pahnke (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus. Marburg 1989, S. 181–201
- Kirsten, Holm: »Weimar im Banne des Führers«. Die Besuche Adolf Hitlers 1925–1940. Köln, Weimar, Wien 2001
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Romantisches Denken in der entzauberten Welt. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 486–507
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Vergebliche Abschiede. Deutsche Erinnerungslandschaften. In: Neue Rundschau 110 (1999), H. 4, S. 48–62
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für die Geschichte. In: Vom Nutzen des Vergessens. Hrsg. v. Gary Smith, Hinderk M. Emrich. Berlin 1996, S. 133–174
- Klatt, Fritz: Die Krisengeneration. In: ders.: Ja, Nein und Trotzdem. Gesammelte Aufsätze. Jena 1924, S. 5–10
- Klatt, Fritz: Neue Religiosität. In: ders.: Ja, Nein und Trotzdem, S. 170–176
- Kleißmann, Christoph: Kalter Krieg, deutsche Frage und Umgang mit der Vergangenheit. In: Der einäugige Blick. Vom Mißbrauch der Geschichte im Nachkriegsdeutschland. (3. Buchenwalder Geschichtsseminar 1992). Weimar 1993, S. 19–28
- Klueting, Edeltraud (Hrsg.): Antimodernismus und Reform. Beiträge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991

- Knaut, Andreas: Paul Schultze-Naumburgs »Kulturtheorie« um 1900. In: Jürgen John (Hrsg.): Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert. Weimar, Köln, Wien 1994, S. 541–554
- Knaut, Andreas: Zurück zur Natur! Die Wurzeln der Ökologiebewegung [Supplement 1 zum Jahrbuch für Naturschutz und Landschaftspflege]. Greven 1993
- Knigge, Volkhard: »... sondern was die Seele gesehen hat.« Die Goethe-Eiche. Eine Überlieferung. In: ders., Jürgen Seifert (Hrsg.): Vom Antlitz zur Maske. Wien. Weimar. Buchenwald 1939 / Gezeichneter Ort. Goetheblicke auf Weimar und Thüringen. Weimar 1999, S. 64–68
- Knigge, Volkhard: Im Schatten des Ettersbergs. Von den Schwierigkeiten der Vernunft – Unbefragte Traditionen und Geschichtsbilder. In: Werkstatt Geschichte 14 (1996), S. 71–86
- Knoblauch, Hubert: Das unsichtbare neue Zeitalter. »New Age«, privatisierte Religion und kultisches Milieu, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 41 (1989), S. 504–525
- Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Frankfurt/M. 1991, S. 7–41
- Knobloch, Clemens: »Deutsche Kunst« – Versuch einer semantischen Einkreisung. In: Bollenbeck, Köster, Kulturelle Enteignung – die Moderne als Bedrohung, S. 21–35
- Knoche, Michael (Hrsg.): Herzogin Anna Amalia Bibliothek – Kulturgeschichte einer Sammlung. München, Wien 1999
- Koch, Adolf: Körperbildung – Nacktkultur. Anlagen und Bekenntnisse. Leipzig 1924
- Kolk, Rainer: Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890–1945. Tübingen 1998
- Konzentrationslager Buchenwald 1937–1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung. Hrsg. v. der Gedenkstätte Buchenwald. Göttingen 1999
- Korrek, Norbert, Justus H. Ulbricht, Christiane Wolf: Das Gauforum in Weimar. Ein Erbe des Dritten Reiches (Vergegenständlichte Erinnerung 3). Weimar 2001
- Kösling, Peer: »Universalität der Welterfassung.« Der Eugen Diederichs Verlag – ein Verlag der Neuromantik? In: Justus H. Ulbricht, Meike G. Werner (Hrsg.): Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 – 1949. Göttingen 1999, S. 78–93
- Köster, Peter: Der verbotene Philosoph: Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918). Berlin, New York 1998
- Kostka, Alexandre: Der Epigone als Vollender: Harry Graf Kessler. In: Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer u. Rüdiger Schmidt. Weimar 2000, S. 166–186

- Kostka, Alexandre: Eine unzeitgemäße Gabe für Weimar. Das Projekt eines Nietzsche-Tempels von Harry Graf Kessler und Henry van de Velde. In: ihr kinderlein kommet ... Henry van de Velde: ein vergessenes Projekt für Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 2000, S. 33–72
- Krabbe, Wolfgang R.: Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode. Göttingen 1974
- Krabbe, Wolfgang R.: Die Lebensreform. Individualisierte Heilserwartung im industriellen Zeitalter, in: Journal für Geschichte 2, 1980, H. 6, S. 8–13
- Kracauer, Siegfried: Die Wartenden (1922). In: ders.: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt/M. 1977, S. 106–119
- Kralik, Richard von: Die religiöse und nationale Festbühne. In: ders.: Kulturfragen. Der Kulturstudien vierte Sammlung. Münster 1907, S. 386–411
- Kratz, Peter: Die Götter des New Age. Im Schnittpunkt von »Neuem Denken«, Faschismus und Romantik. Berlin 1994
- Kratzsch, Gerhard: »Der Kunstwart« und die bürgerlich-soziale Bewegung. In: Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich. Hrsg. von Ekkehard Mai, Stephan Waetzoldt, Gerd Wolandt. Berlin 1983, S. 371–396
- Kratzsch, Gerhard: Kunstwart und »Dürerbund«. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus. Göttingen 1969
- Krause, Jürgen: »Märtyrer« und »Prophet«. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende. Berlin, New York 1984
- Kraushaar, Wolfgang: Extremismus der Mitte. Zur Geschichte einer soziologischen und sozialhistorischen Interpretationsfigur. In: Hans-Martin Lohmann (Hrsg.): Extremismus der Mitte. Vom rechten Verständnis deutscher Nation. Frankfurt/M. 1994, S. 23–50
- Krauß, Jutta: Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach zum 175. Geburtstag. Sein Verhältnis zu Politik und Kunst. In: Wartburg-Jahrbuch (1993), S. 11–39
- Krech, Volkhard, Hartmann Tyrell (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Würzburg 1995
- Krech, Volkhard: Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900. In: Richard Faber, ders. (Hrsg.): Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte. Würzburg 1999, S. 21–49
- Krech, Volkhard: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. In: ders., Tyrell, Religionssoziologie um 1900, S. 313–349
- Krehan, Arno: Zur Geschichte der Kriegerehrung in Weimar. In: Die Gedächtnishalle für die Gefallenen der Stadt Weimar im Kriege 1914–1918. Hrsg. vom Ausschuß für die Kriegerehrung auf dem Friedhof zu Weimar (von Arno Krehan). Weimar 1921, S. 13–19

- Kriegsbegeisterung und mentale Kriegsvorbereitung. Interdisziplinäre Studien, hrsg. v. Marcel van der Linden u. Gottfried Mergner (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 61). Berlin 1991
- Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Band I: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr 1867–1900. Berlin, New York 1998
- Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Band II: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum vom Todesjahr bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Berlin, New York 1998
- Küenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. München 1994
- Küenzlen, Gottfried: Säkularismus und neue Religiosität. Anmerkungen zur religiösen Situation der Zeit. In: Materialdienst 57 (1994), H. 12, S. 345–353
- Kuhn, Elisabeth: *décadence*. In: Henning Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar 2000, S. 213–215
- Kühn, Paul: Das Nietzsche-Archiv zu Weimar. Darmstadt 1904
- Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 34). München 1996
- Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Hrsg. v. Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger. Wiesbaden 1989
- Kulturgeschichte heute. Hrsg. v. Wolfgang Hardtwig u. Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996
- Kunst und Macht im Europa der Diktatoren 1930 bis 1945. London 1996
- Lagarde, Paul de: Deutscher Glaube, deutsches Vaterland, deutsche Bildung. Das Wesentliche aus seinen Schriften ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Daab. Jena 1913
- Lagarde, Paul de: Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches. Göttingen 1875, in: ders.: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand, Göttingen 1920 [5. Aufl.], S. 106–182
- Lämmert, Eberhard: Der Dichter-Fürst. In: Dichtung, Sprache, Gesellschaft. Germanisten-Kongreß 1970. Frankfurt/M. 1971, S. 439–455
- Landauer, Gustav: Meister Eckharts mystische Schriften (= Verschollene Meister der Literatur, Bd. 1). Berlin 1903
- Landauer, Gustav: Skepsis und Mystik. Versuche in Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Münster, Wetzlar 1978 [= Neudruck Köln 1920]
- Landfester, Manfred: Die Naumburger Tagung »Das Problem des Klassischen und die Antike« (1930). Der Klassikbegriff Werner Jaegers, seine Voraussetzung und seine

- Wirkung. In: *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren*. Hrsg. v. Helmut Flashar. Stuttgart 1995, S. 11–40
- Landfester, Manfred: Griechen und Deutsche. Der Mythos einer ›Wahlverwandtschaft‹. In: *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1996, S. 198–219
- Landfester, Manfred: Nietzsches Geburt der Tragödie: Antihistorismus und Antiklassizismus zwischen Wissenschaft, Kunst und Philosophie. In: »Mehr Dionysos als Apoll«. *Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. Thomas Pittrof. Frankfurt/M. 2002, S. 89–111
- Langbehn, August Julius: Momentmalerei. In: *Der Lotse* 1 (1901), H. 16, S. 860–867; H. 28, S. 60–66; H. 30, S. 105–109; H. 33, S. 214–220; H. 34, S. 262–269; H. 35, S. 284–292
- Langbehn, August Julius: Die mittlere Linie. In: *Der Kunstwart* 18 (1905), H. 9, S. 597–612; H. 10, S. 661–679
- Langbehn, August Julius: *Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen*. Freiburg 1930
- Larsson, Lars Olof: Nationalstil und Nationalismus in der Kunstgeschichte der Zwanziger und Dreißiger Jahre. In: Lorenz Dittmann (Hrsg.): *Kategorien und Methoden der deutschen Kunstgeschichte 1900 bis 1930*. Wiesbaden 1985, S. 169–184
- Laugstien, Thomas: *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg 1990
- Lauterer, Ernst: *Tanusstimmen. Ein Buch für Deutsche*. Frankfurt/M. 1901
- Lauterer, Ernst: Deutschlands Olympia: In: *Iduna* 8 (1905), H. 2, S. 69–71
- Leberecht Migge 1881 – 1935. *Gartenkultur des 20. Jahrhunderts*. Worpswede 1981
- Ledebur, Ruth Freifrau von: *Der Mythos vom deutschen Shakespeare. Die deutsche Shakespeare-Gesellschaft zwischen Politik und Wissenschaft 1918–1945*. Köln, Weimar, Wien 2002
- Lehmann-Hohenberg, Johannes: Kulturbünde. In: *Rechtshort* 3 (1907), H. 1/2, S. 1–9
- Lehmann-Hohenberg, Johannes: *Wiederum Jena! Weckruf an das deutsche Volk zum neuen Freiheitskampfe*. Berlin 1905
- Lentrodt, Wilhelm: Tempelkunst. In: *Der Volkserzieher. Blatt für Familie, Schule und öffentliches Leben* 5 (1901), Nr. 27, S. 218–221
- Leo, Annette, Peter Reif-Spirek (Hrsg.): *Helden Täter und Verräter. Studien zum DDR-Antifaschismus*. Erfurt, Berlin 1999
- Leo, Annette, Peter Reif-Spirek (Hrsg.): *Vielstimmiges Schweigen. Neue Studien zum DDR-Antifaschismus*. Berlin 2001
- Leo, Annette: Antifaschismus und Kalter Krieg. Eine Geschichte von Einengung, Verdrängung und Erstarrung. In: *Brandenburgische Gedenkstätten für die Verfolgten*

- des NS-Regimes. Perspektiven, Kontroversen und internationale Vergleiche. Berlin 1992, S. 74–85
- Ley, Richard S.: *The Downfall of Antisemitic Political Parties in Imperial Germany*. New Haven, London 1975
- Lichtblau, Klaus: *Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende*. In: Ulbricht/Werner, *Romantik, Revolution und Reform*, S. 60–77
- Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Frankfurt/M. 1996
- Lienhard, Friedrich: *Hochland*. Einleitende Bemerkungen. In: *Heimat* 1 (1900), S. 7f.
- Lienhard, Friedrich: *Oberammergau (1900)*. In: ders.: *Neue Ideale. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig, Berlin 1901, S. 139–153
- Lienhard, Friedrich: *Wartburg. Dramatische Dichtung in drei Teilen*. 1. Heinrich von Ofterdingen, 2. Die heilige Elisabeth, 3. Luther auf der Wartburg. Stuttgart 1903
- Lienhard, Friedrich: *Heinrich von Ofterdingen*. Stuttgart 1903
- Lienhard, Friedrich: *Thüringer Tagebuch*. Stuttgart 1904 u. ö
- Lienhard, Friedrich: *Wo liegt Weimar? Zur Einführung*. In: *Wege nach Weimar. Monatsblätter von Fritz Lienhard* 1 (1905), H. 1 (Okt.), S. 1–2
- Lienhard: *Das Harzer Bergtheater*. Stuttgart 1907 [= Sonderdruck aus »Wege nach Weimar«]
- Lienhard, Friedrich: *Heimatkunst*. In: ders.: *Neue Ideale*. Stuttgart 1913 [2. Aufl.], S. 85–93
- Lienhard, Friedrich: *Deutschlands europäische Sendung*. Stuttgart 1914
- Lienhard, Friedrich: *Deutschlands geistige Mission*. In: *Bühne und Welt* 16 (1913/14), Nr. 23, S. 461–467
- Lienhard, Friedrich: *Die Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kulturaufgabe der Zeit*. Eisenach 1918
- Lienhard, Friedrich: *Reichsbeseelung*. 1. *Wartburg und Weimar*. In: *Der Meister der Menschheit* 3 (1920), S. 21–29
- Lienhard, Friedrich: *Ausbau der Goethe-Gesellschaft*. In: *Der Tag*, 9. April 1920
- Lienhard, Friedrich: *Goethes Elsaß*. Festvortrag, gehalten am 29. Mai 1920. In: *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft* 7 (1920), S. 265–301
- Lienhard, Friedrich: *Der Meister der Menschheit. Beiträge zur Beseelung der Gegenwart*. Dritter Band: *Reichsbeseelung*. Stuttgart 1921
- Lienhard, Friedrich: *Die Kernkraft*. Ein Wort an die Jugend. In: *Weimarer Blätter* 3 (1921), H. 7, S. 344–346

- Lienhard, Friedrich: Die Stillen im Lande . In: ders.: Die Stillen im Lande – sind auch die Starken. Betrachtungen. Stuttgart o. J. [1928], S. 7–16
- Lienhard, Friedrich: Unter dem Rosenkreuz (= Gesammelte Werke. Dritte Reihe: Gedankliche Werke, Bd. 6). Stuttgart 1926
- Lienhard, Friedrich: Zum Geleit. In: Weimars klassische Kulturstätten. Ein Helfer zu besinnlichem Schauen, hrsg. v. Albert Mollberg. Sonderausgabe zur Goethe-Jahrhundertfeier 1932. Weimar 1932
- Lilienfein, Heinrich: Schiller und die Deutsche Schillerstiftung. Festvortrag zur Feier des 75jährigen Jubiläums der Deutschen Schillerstiftung. Weimar 1934
- Lindquist, Sven: Durch das Herz der Finsternis. Ein Afrika-Reisender auf den Spuren des europäischen Völkermords. Mit einem Vorwort von Urs Widmer. Frankfurt/M., New York 1999
- Linnebach, Andrea: Böcklins Meerszenen: »Klassische Ikonographie« und »Deutsche Mythologie«. In: »In uns selbst liegt Italien«. Die Kunst der Deutsch-Römer. München 1987, S. 60–69
- Linse, Ulrich: »Saatfrüchte sollen nicht vermahlen werden!« Zur Resymbolisierung des Soldatentodes. In: Klaus Vondung (Hrsg.): Kriegserlebnis. Der Erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen. Göttingen 1980, S. 262–274
- Linse, Ulrich: Barfüßige Propheten. Erlöser der Zwanziger Jahre. Berlin 1983
- Linse, Ulrich: »Geschlechtsnot der Jugend«. Über Jugendbewegung und Sexualität. In: »Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend, hrsg. von Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz u. Frank Trommler. Frankfurt/M. 1985, S. 245–309
- Linse, Ulrich: Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität. In: Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi (Hrsg.): Religionswissenschaft und Kulturkritik. Marburg 1991, S. 325–364
- Linse, Ulrich: Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter. Frankfurt/M. 1996
- Linse, Ulrich: Säkularisierung oder Neue Religiosität. Zur Religiösen Situation in Deutschland um 1900. In: Recherches Germaniques, No 24 (1997), S. 117–141
- Linse, Ulrich: Völkisch-rassistische Siedlungen der Lebensreform, in: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 397–410
- Loewy, Hanno (Hrsg.): Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte um die Besetzung der Geschichte. Reinbek 1992
- Loewy, Hanno, Bernhard Moltmann (Hrsg.): Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung. Frankfurt/M., New York 1996

- Lohalm, Uwe: Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutz-Bundes 1919–1923. Hamburg 1970
- Lomer, Georg: Das Evangelium der Sonne. Hannover o. J.
- Lomer, Georg: Neureligiöse Praxis, Bad Schmiedeberg. Leipzig 1926
- Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935). Hamburg 1978 [3. durchgesehene Aufl.]
- Lublinski, Samuel: Die Bilanz der Moderne 81904]. Hrsg. v. Gotthart Wunberg. Tübingen 1974
- Luckmann, Thomas: Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: ders.: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn 1980, S. 161–172
- Ludwig Fahrenkrog. Seine Schöpfungen und ihre Bedeutung für unser Volkstum (= Kunstgabe der Schönheit 2), Dresden o. J. 81921/22]
- Lukacs, Georg [von]: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik [1914]. München 1994
- Luntowski, Adalbert: Die Geburt des deutschen Menschen. o. O., o. J. [Leipzig 1914].
- Lüttichau, Mario-Andreas von: ›Deutsche Kunst‹ und ›Entartete Kunst‹: Die Münchner Ausstellung 1937. In: Schuster, Die 'Kunststadt' München 1937, S. 83–118
- M]eyer], H[einrich] Chr[istian] H.: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. In: Unverfälschte deutsche Worte 33 (1915), März-Heft
- M.W. [i. e. Magnus Weidemann]: Zum Geleit. In: Licht-Land. Beilage zu den Monatsheften »Die Freude«, Jg. 1, Folge 1, S. 5
- Maase, Kaspar: Die soziale Konstruktion der Massenkünste. Der Kampf gegen Schmutz und Schund 1907–1918. Eine Skizze. In: Kunst -und Sozialgeschichte. Hrsg. v. Michael Papenbrock u. a. . Pfaffenweiler 1995, S. 262–278
- Macho, Thomas: Erinnerung Vergessen. Denkmäler als Medien kultureller Gedächtnisarbeit. In: Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe. Köln, Weimar, Wien 1997, S. 215–228
- Machtan, Lothar: Bismarck-Kult und deutscher National-Mythos 1890–1940. In: ders. (Hrsg.): Bismarck und der deutsche National-Mythos. Bremen 1994, S. 14–67
- Machtan, Lothar: Nationale Selbstbilder zwischen Inszenierung und Verinnerlichung 1885 – 1935. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 46 (1998), H. 9, S. 818–827
- MacIntyre, Ben: Vergessenes Vaterland. Die Spuren der Elisabeth Nietzsche. Leipzig 1994
- Mahal, Günther: Naturalismus. München 1975

- Mai, Gunther: Denkmäler und politische Kultur im 19. Jahrhundert. In: ders.: (Hrsg.): Das Kyffhäuser-Denkmal 1896–1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext. Köln, Weimar, Wien 1997, S. 9–44
- Mai, Gunther: Thüringen in der Weimarer Republik. In: Detlev Heiden, ders. (Hrsg.): Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«. Erfurt o. J. [1996], S. 11–40
- Maier, Charles S.: Die »Aura« Buchenwald. In: Volkhard Knigge, Norbert Frei (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München 2002, S. 327–341
- Malberg, Hans: Wozu denn ein Landesamt für Rassewesen? In: Der Nationalsozialist, 20. Februar 1934
- Mandelkow, Karl Robert: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Band I: 1773–1918. München 1980
- Manet bis van Gogh. Hugo von Tschudi und der Kampf um die Moderne. Hrsg. v. Johann Georg Prinz von Hohenzollern u. Peter-Klaus Schuster. München, New York 1997
- Mann, Gunter: Biologismus – Vorstufen und Elemente einer Medizin im Nationalsozialismus. In: Johanna Bleker, Norbert Jachertz (Hrsg.): Medizin im »Dritten Reich«. Köln 1993, S. 25–35
- Mann, Klaus: In der russischen Zone. In: ders.: Auf verlorenem Posten. Aufsätze, Reden, Kritiken 1942–1949. Reinbek 1994, S. 335–356
- Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen. Berlin 1918
- Mann, Thomas: Das Theater als Tempel. In: Weimarer Blätter 3 (1921), S. 348–353
- Mann, Thomas: Kultur und Politik. In: ders.: An die gesittete Welt. Politische Schriften und Reden im Exil (Frankfurter Ausgabe). Frankfurt/M. 1986, S. 291–299
- Mann, Thomas: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrungen [1947]. In: ders.: Essays. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Hermann Kurzke. Band 3: Schriften über Musik und Philosophie. Frankfurt/M. 1978, S.235–264
- Mann, Walter: Mussolini – und der Faschismus als geistige Bewegung. In: Italien 1 (1928) 11 (Oktober), S. 483–500
- Marchal, Guy: Mythos im 20. Jahrhundert. Der Wille zum Mythos und die Versuchung des »neuen Mythos« in einer säkularisierten Welt. In: Fritz Graf (Hrsg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Beispiel Rom. Stuttgart, Leipzig 1993, S. 204–229
- Martens, Gunter: Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive. Stuttgart u. a. 1971
- Martersteig, Max: Das deutsche Theater im neunzehnten Jahrhundert. Eine kulturgeschichtliche Darstellung. Leipzig 1904
- Martersteig, Max: Die ethische Aufgabe der Schaubühne. Eine Schillerrede. Leipzig 1912

- Martersteig, Max: Das Theater im neuen Staat. Kulturaufgaben. Zwei Reden zur Zeit. Berlin, Leipzig 1920
- Marti, Urs: Große Politik. In: Henning Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar, 2000, S. 248–250
- Maschke, Erich: Thüringen und das Reich. In: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde. Neue Folge 32 (1937), S. 289–387
- Materialien der Enquete-Kommission ›Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland. Hrsg. v. Deutschen Bundestag. Frankfurt/M. 1995, Bd. IX
- Mauersberger, Volker: Hitler in Weimar. Der Fall einer deutschen Kulturstadt. Berlin 1999
- Maurenbrecher, Max: Der Krieg als Ausgangspunkt einer deutschen Kultur. In: Die Tat 9 (1917), H. 2, S. 97–107
- Meier, Christian: Erinnern – Verdrängen – Vergessen. In: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken. Sonderheft: Moral. Und Macht. Stuttgart 1995, S. 937–952
- Meier, Kurt: Der nordische Jesus. Anpassungsstrategien im Weltanschauungskampf des »Dritten Reiches«. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), S. 341–362
- Meier, Kurt: Die Deutschen Christen. Göttingen 1967
- Meier, Kurt: Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich. München 1992
- Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Erster Band. Leipzig 1903
- Mendlewitsch, Doris: Volk und Heil. Vordenker des Nationalsozialismus im 19. Jahrhundert. Rheda-Wiedenbrück 1988
- Mensi, Alfred von: Meister Eckehart redivivus. In: Allgemeine Zeitung, München, Nr. 245, 28. Oktober 1903
- Menzel, Ruth: Die expressionistische Künstlergruppe »Jung-Erfurt-Stierpresse« 1919. Anspruch und Wirkung. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt Bd. 57 (1994), Neue Folge, H. 4, S. 133–154
- Merseburger, Peter: Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht. Stuttgart 1998
- Meß, Friedrich: Nietzsche. Der Gesetzgeber. Leipzig 1930
- Meyer, Thomas: Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin 1997
- Meyer-Benfey, Heinrich: Moderne Religion. Schleiermacher – Maeterlinck. Leipzig 1902
- Meyer-Erlach, Wolf: Ansprache des Rektors der Friedrich-Schiller-Universität Jena. In: Ansprachen zum Gedächtnis der Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche bei den

- Trauerfeierlichkeiten in Weimar und Röcken am 11. und 12. November 1935. Privatdruck des Nietzsche-Archivs. Weimar o. J. [1935]
- Michalski, Gundula, Walter Steiner: Die Weimarahalle. Bau- und Wirkungsgeschichte. Weimar 1994 (Weimarer Schriften, Heft 50)
- Michel, Ernst: Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion. Jena 1919
- Miller Lane, Barbara: Architektur und Politik in Deutschland 1918–1945. Braunschweig, Wiesbaden 1986
- Mittenzwei, Werner: Der Untergang einer Akademie oder Die Mentalität des ewigen Deutschen. Der Einfluß nationalkonservativer Dichter an der Preußischen Akademie der Künste 1918 bis 1947. Berlin, Weimar 1992
- Möde, Erwin: Die religiöse Heilssuche in der anbrechenden Postmoderne. In: Archiv für Religionspsychologie 21 (1994), S. 47–70
- Moeller van den Bruck, Arthur: Die Deutschen. Teil III: Verschwärmte Deutsche. Minden 1906
- Mogge, Winfried, Jürgen Reulecke (Hrsg.): Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Köln 1988
- Mogge, Winfried: Religiöse Vorstellungen in der deutschen Jugendbewegung. In: Hubert Cancik (Hrsg.): Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf 1982, S. 90–103
- Momme Nissen, Benedikt: Dürer als Führer. Vom Rembrandtdeutschen und seinem Gehilfen. Mit einem Brief von Hans Thoma. München o. J. [1928]
- Mommsen, Hans: Die Auflösung des Bürgertums seit dem 19. Jahrhundert. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert. Göttingen 1987, S. 288–315
- Mommsen, Wolfgang J., unter Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler im Ersten Weltkrieg. München 1996
- Mommsen, Wolfgang J.: Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1871–1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich. München 1994
- Mommsen, Wolfgang J.: Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen »Sonderwegs« der Deutschen. In: ders.: Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M. 1990, S. 407–421
- Mommsen, Wolfgang J.: Die europäischen Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler und der Erste Weltkrieg. in: ders.: Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830–1933. Frankfurt/M. 2000, S. 196–215
- Mommsen, Wolfgang J.: Die kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg, in: ders.: Bürgerliche Kultur und politische Ordnung, S. 178–195

- Mommsen, Wolfgang J.: Die latente Krise des Wilhelminischen Reiches. Staat und Gesellschaft in Deutschland 1890–1914. In: ders.: Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M. 1990, S. 287–315
- Most, Glenn W.: Die Entdeckung der Archaik. Von Ägina bis Naumburg. In: Bernd Seidensticker, Martin Vöhler (Hrsg.): Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert. Stuttgart, Weimar 2001, S. 20–39
- Mühlhausen, Walter: »Ohne großes Pathos und ohne weitausholende Gesten«. Friedrich Ebert in Weimar. In: Hans Wilderotter, Michael Dormmann (Hrsg.): Wege nach Weimar. Auf der Suche nach der Einheit von Kunst und Politik. Berlin 1999, S. 41–54
- Müller, Erika, Harry Stein: Jüdische Familien in Weimar. Ihre Verfolgung und Vernichtung (Weimarer Schriften, Heft 55). Weimar 1998
- Muller, Jerry Z.: The other God that failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism. Princeton 1987
- Müller-Buck, Renate: »Naumburger Tugend« oder »Tugend der Redlichkeit«. Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv. In: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch 4 (1996), S. 319–335
- Müller-Krumbach, Renate: Das Neue Weimar. In: Genius huius loci Weimar: kulturelle Entwürfe aus fünf Jahrhunderten. Ausstellung 26. Mai bis 19. Juli 1992, Kunsthalle am Theaterplatz in Weimar. Weimar 1992, S. 121–126
- Münkler, Herfried: Das Reich als politische Macht und politischer Mythos. In: ders.: Reich – Nation – Europa. Modelle politischer Ordnung. Weinheim 1996, S. 11–59
- Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920. Gütersloh 1992
- Musall, Friedhelm F.: Frühe Jugendbewegung, Sexualität und adoleszente Politisierung. Frankfurt/M. 1987
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Gesammelte Werke I. Reinbek 1978
- Mutius, Gerhard von: Die drei Reiche. Ein Versuch philosophischer Besinnung. Berlin 1916
- Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1996.
- Naake, Erhard: Die Beziehungen zwischen Elisabeth Förster-Nietzsche und dem Thüringischen Innen- und Volksbildungsminister Wilhelm Frick. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 275–292
- Nach Naumburg. In: Der Weisse Ritter 2 (1920), H. 11/12, S. 216–236
- Nanko, Ulrich: Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung. Marburg 1993

- Nebe, Hermann: Eine Maiflur bei Eisenach. Eine Erwiderung an Dr. Ernst Wachler. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 3, S. 39–40
- Neliba, Günter: Wilhelm Frick und Thüringen als Experimentierfeld für die nationalsozialistische Machtergreifung. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Nationalsozialismus in Thüringen. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 75–96
- Neliba, Günter: Wilhelm Frick. Der Legalist des Unrechtsstaates. Eine politische Biographie. Paderborn, München, Zürich, Wien 1992
- Neumann, Gerhard, Günter Schnitzler (Hrsg.): Harry Graf Kessler: Ein Wegbereiter der Moderne. Freiburg/Br. 1997
- Neumann, Thomas: Völkisch-nationale Hebbel-Rezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele. Bielefeld 1997
- Neumann, Thomas: »...der die idealen Triebe Ihrer Vorschläge vollauf zu würdigen weiß.« Friedrich Lienhard und die Goethe-Gesellschaft. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 185–210
- Neuß, Raimund: Anmerkungen zu Walter Flex. Die »Ideen von 1914« in der deutschen Literatur: Ein Fallbeispiel. Schernfeld 1992
- Niethammer, Lutz (Hrsg.): Der »gesäuberte« Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald. Dokumente. Berlin 1994
- Niethammer, Lutz: Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur. Reinbek 2000
- Niethammer, Lutz: Historisches Gedächtnis und Identität. In: Jürgen John (Hrsg.): »Mitteldeutschland«. Begriff. Geschichte. Konstrukt. Rudolstadt, Jena 2001, S. 69–90
- Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Eine Auslegung allen Geschehens. Neu ausgewählt und geordnet von Max Brahn. Leipzig 1917
- Nietzsche, Friedrich: Jugendschriften 1854–1861. Hrsg. v. Joachim Mette. Fünf Bände. München 1994
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli u.azzino Montinari. München 1986
- Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari München 1988
- Nipperdey, Thomas: Deutsche Geschichte 1866–1918. Band 1: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990
- Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1871–1918. München 1988
- Nipperdey, Thomas: Wie das Bürgertum die Moderne fand. Berlin 1988
- Nora, Pierre: Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Berlin 1990 [franz. Org. Paris 1984]

- Nostitz, Helene von: Aus dem alten Europa. Menschen und Städte. Hrsg. v. Oswalt von Nostitz. Frankfurt/M. 1993
- Nowak, Kurt: Die »antihistoristische Revolution«. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. In: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, hrsg. von Horst Renz u. Friedrich-Wilhelm Graf (Troeltsch-Studien 4). Gütersloh 1987, S. 133–171
- Obenaus, Herbert: NS-Geschichte nach dem Ende der DDR: eine abgeschlossene Vergangenheit? Hannover 1992
- Oehler, Max (Hrsg.): Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihegeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche. München 1921
- Oehler, Max: Mussolini und Nietzsche. Ein Beitrag zur Ethik des Faschismus. In: Karl Rauch (Hrsg.): Nietzsches Wirkung und Erbe. Berlin 1930, S. 225–227
- Oehler, Max: Mussolini und Nietzsche. Ein Beitrag zur Ethik des Faschismus. In: Der Bücherwurm. Eine Monatsschrift für Bücherfreunde 15 (1930) 8, S. 225–227
- Oehler, Richard: Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft. Leipzig 1935
- Oelkers, Jürgen: Reformpädagogik und die Literatur des Fin de Siècle. In: ders.: Erziehung als Paradoxie der Moderne. Aufsätze zur Kulturpädagogik. Weinheim 1991, S. 143–160
- Oelkers, Jürgen: Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim, München 1989
- Oexle, Otto Gerhard: Das Mittelalter als Waffe. Ernst H. Kantorowicz' »Kaiser Friedrich der Zweite« in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik. In: ders.: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne. Göttingen 1996, S. 163–215
- Oexle, Otto Gerhard: Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach. In: ders.: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus, S. 137–162
- Olenhusen, Albrecht Götz von: Zur Entwicklung völkischen Rechtsdenkens. Frühe rechtsradikale Programmatik und bürgerliche Rechtswissenschaft. In: Hans-Jochen Vogel, Helmut Simon, Adalbert Podlech (Hrsg.): Die Freiheit des Anderen. Festschrift für Martin Hirsch. Baden-Baden 1981, S. 77–108
- Opitz, Silke: Ein Gentlemankünstler. Leben und Werk des Bildhauers Richard Engelmann (1868–1966). Weimar 2000
- Oskar Schlemmer: Briefe und Tagebücher. Hrsg. v. Tut Schlemmer. Stuttgart 1977
- Oskar Schlemmer: Idealist der Form. Briefe, Tagebücher, Schriften 1912–1943. Hrsg. v. Andreas Hüneke. Leipzig 1990

- Osterkamp, Ernst: Lucifergestalten der wilhelminischen Ära. Der Lichtbringer im Prozeß der Zerstörung der Vernunft. In: ders.: Lucifer. Stationen eines Motivs. Berlin, New York 1970, S. 213–248
- Ott, Rene: Drei Triptycha »ad maiorem gloriam Bismarcki« im Vergleich. In: Lothar Machtan (Hrsg.): Bismarck und der deutsche Nationalmythos. Bremen 1994, S. 131–155
- Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin, New York 1987
- Overesch, Manfred: Buchenwald und die DDR oder Die Suche nach Selbstlegitimation. Köln 1995
- Overesch, Manfred: Hermann Brill in Thüringen 1895–1946. Ein Kämpfer gegen Hitler und Ulbricht. Bonn 1992
- Paret, Peter: Die Berliner Secession. Moderne Kunst und ihre Feinde im Kaiserlichen Deutschland. Berlin 1981
- Parr, Rolf: »Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust«. Strukturen und Funktion der Mythisierung Bismarcks. München 1992
- Paul, Barbara: Hugo von Tschudi und die moderne französische Kunst im Deutschen Kaiserreich. Mainz 1993
- Pehle, Walter H. (Hrsg.): Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen. Frankfurt/M. 1990
- Perpeet, Wilhelm: Kulturphilosophie um die Jahrhundertwende. In: Helmut Brackert, Fritz Wefelmeyer (Hrsg.): Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte von Kultur. Frankfurt/M. 1984, S. 364–408
- Peter, Antonio: Das Thüringische Landesamt für Rassewesen. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Nationalsozialismus in Thüringen. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 313–332
- Peters, H. F.: Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel, München 1983
- Petrarca-Haus: Deutsch-Italienisches Kulturinstitut Köln. Tätigkeitsbericht 1931–1941. Köln 1941
- Peukert, Detlev: Der Schund- und Schmutzkampf als »Sozialpolitik der Seele«. Eine Vorgeschichte der Bücherverbrennung. In: Das war ein Vorspiel nur ... Bücherverbrennung in Deutschland 1933. Voraussetzungen und Folgen. Berlin 1983
- Pfemfert, Franz: Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest. In: Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur, Kunst 5 (1915), Nr. 25, S. 320–324
- Pflug, Günther: Eugen Diederichs und Henri Bergson. In: Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Hrsg. von Monika Estermann u. Michael Knoche. Wiesbaden 1990, S. 158–176

- Pforte, Dietger: Hans Surén – eine deutsche FKK-Karriere In: »Wie sind nackt und nennen uns Du«. Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern. Eine Geschichte der Freikörperkultur, hrsg. v. Michael Andritzky, Thomas Rautenberg. Gießen 1989, S. 130–134
- Piecha, Detlev: »Nietzsche und der Nationalsozialismus«. Zu Alfred Baeumlers Nietzsche-Rezeption. In: Christian Niemeyer u. a. (Hrsg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation. Weinheim 1998, S. 132–194
- Pilger, Matthias, Steffen Rink (Hrsg.): Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion. Marburg 1989
- Pinder, Wilhelm: Die bildende Kunst im neuen Staat, in: ders.: Reden aus der Zeit. Leipzig 1934, S. 26–69
- Pinder, Wilhelm: Zur Möglichkeit eines kommenden großen Stiles, in: ders.: Reden aus der Zeit, S. 5–25
- Pinder, Wilhelm: Die Bildwerke des Naumburger Doms, Leipzig o. J. [1937]
- Piper, Ernst (Hrsg.): Gibt es wirklich eine Holocaust-Industrie? Zur Auseinandersetzung um Norman Finkelstein. Zürich, München 2001
- Piper, Kurt: Das künstlerische Deutschland und der große Weltriß. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 579–585
- Piper, Kurt: Die Wurzeln unseres Unglücks. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 444–450
- Plessner, Helmuth: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes [1935]. Frankfurt/M. 1974
- Popert, Hermann: Helmut Haringa. Eine Geschichte aus unserer Zeit. Dresden 1911
- Post, Bernhard: Vorgezogene Machtübernahme 1932. Die Regierung Sauckel. In: Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«. Hrsg. von Detlev Heiden u. Gunther Mai. Erfurt o. J. [1996], S. 147–181
- Pöthe, Angelika: Carl Alexander. Mäzen in Weimars »Silberner Zeit«. Köln, Weimar, Wien 1998
- Pöthe, Angelika: Menschen, Literatur, Träume – das kulturelle Leben Weimars zur Zeit Carl Alexanders. In: Jürgen John (Hrsg.): Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert. Weimar, Köln, Wien 1994, S. 453–468
- Prang, Helmut: Neuromantik. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Zweite Auflage, hrsg. v. Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. Berlin 1959, 2. Band, S. 678–680
- Preiss, Achim, Klaus-Jürgen Winkler: Weimarer Konzepte. Die Kunst- und Bauhochschule 1860–1995. Weimar 1996
- Preiss, Achim: Abschied von der Kunst des 20. Jahrhunderts. Weimar 1999.
- Prellwitz, Gertrud: Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung. Jena 1909

- Prellwitz, Gertrud: Von den strömenden Quellen deutscher Mystik. In: Die Tat 7/I (1915/16), H. 6, S. 443–450
- Prellwitz, Gertrud: Vom Führertum der deutschen Seele. In: Die Tat 9 (1917/18), H. 11, S. 901–913
- Prütting, Lenz: Die Revolution des Theaters. Studien über Georg Fuchs. München 1971
- Puschner, Uwe: Deutsche Reformbühne und völkische Kultstätte. Ernst Wachler und das Harzer Bergtheater. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 762–796
- Raith, Frank-Bertolt: Der Heroische Stil. Studien zur Architektur am Ende der Weimarer Republik. Berlin 1997
- Rasch, Wolfdietrich: Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: ders.: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Stuttgart 1967
- Rasch, Wolfdietrich: Die literarische Decadence um 1900. München 1986
- Raschel, Heinz: Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme. Berlin, New York 1984
- Rauch, Karl (Hrsg.): Nietzsches Wirkung und Erbe. Berlin 1930
- Redslob, Edwin: Bühne und bildende Kunst in Weimar. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 20–25
- Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Kap. 1–12). Stuttgart, Weimar 1992
- Reichel, Peter: Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus. Frankfurt/M. 1991
- Reichel, Peter: Gedenktage: Kalendarische Erinnerung und politische Skandale, in: ders.: Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit. München, Wien 1995, S. 265–323
- Reimers, Bettina Irina: Von der Volkshochschule zur Heimatschule. Erwachsenenbildung unterm Hakenkreuz. In: Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Klassikerstadt und Nationalsozialismus. Kultur und Politik in Weimar 1933 bis 1945. Weimar 2002, S. 168–178
- Reimers, Bettina Irina: Die Neue Richtung der Erwachsenenbildung in Thüringen 1919–1933 (Geschichte und Erwachsenenbildung, Bd. 16). Essen 2003
- Reiss, Achim: Die Religiosität der deutschen Jugendbewegung. Phil. Diss. Frankfurt/M. 1996
- Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen [i. e. August Julius Langbehn]. Leipzig 1890
u. ö
- Rietsch, Jörn: Der Traum vom »dritten Weimar«. In: Zeitschrift für Germanistik. N. F., Jg. 4 (1994), H. 2, S. 275–285
- Ripke-Kühn, Lenore: Nietzsches Kulturanschauungen. In: Der Panther 3 (1915), S. 420–456

- Ripke-Kühn, Lenore: Nietzsches Willenserziehung. In: Der Panther 5 (1917), Nr. 4, S. 519–535
- Ripke-Kühn, Lenore: Nietzsche, der ewige Deutsche. Zu Ernst Bertrams »Nietzsche. Versuch einer Mythologie«. In: Deutschlands Erneuerung 3 (1919), H. VI, S. 420–424
- Ritscher, Bodo: Spezlager Nr. 2 Buchenwald, Weimar-Buchenwald 1995
- Rosenberg, Alfred: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit [1930]. München 1942 [7. Aufl.]
- Rosenberg, Alfred: Die Religion des Meisters Eckehart. München 1934
- Rösner, Thomas: Adolf Bartels. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 874–894
- Rossbacher, Karlheinz: Heimatkunstbewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart 1975
- Rudolph, Kurt: Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus, in: Peter Antes, Donata Pahnke (Hrsg.), Die Religion von Oberschichten. Religion, Profession, Intellektualismus. Marburg 1989, S. 23–34
- Ruhwinkel, Brigitte: Georg Fuchs – Theater als völkischer Ritus. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 747–761
- Ruster, Thomas: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik. Paderborn, München, Wien 1994
- Sabais, Heinz-Winfried (Hrsg.): Deutsche Mitte. 18 Essays über mitteldeutsche Städte und Landschaften. Köln, Berlin 1964
- Sabrow, Martin, Ralph Jessen, Klaus Große Kracht (Hrsg.): Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Grosse Kontroversen seit 1945. München 2003
- Salehi, Djavid: Freunde und Herausgeber – zur Geschichte des Nietzsche-Archivs In: Andreas Schirmer, Rüdiger Schmidt (Hrsg.): Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption. Weimar 2000, S. 186–220
- Sarfatti, Margherita G.: Mussolini. Lebensgeschichte nach autobiographischen Unterlagen. Leipzig o. J.
- Sarfert, Hans-Jürgen: Hellerau. Die Gartenstadt und Künstlerkolonie. Dresden 1992
- Saukel, Fritz: Ansprache des Gauleiters und Reichsstatthalters. In: Ansprachen zum Gedächtnis der Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche bei den Trauerfeierlichkeiten in Weimar und Röcken am 11. und 12. November 1935. Privatdruck des Nietzsche-Archivs o. J. [1935], S. 17–18
- Sauerländer, Willibald: Die Naumburger Stifterfiguren. Rückblick und Fragen. In: Die Zeit der Staufer, S. 169–245
- Savits, Jozca: Das Naturtheater. Eine Studie. Unter besonderer Berücksichtigung der Naturtheater in Thale am Harz und in Hertenstein bei Luzern. München 1909

- Schaberg, William H.: *The Nietzsche Canon. A publication history and bibliography.* Chicago, London 1995
- Schäfer, Wilhelm: *Die dreizehn Bücher der deutschen Seele.* München 1922
- Scheuer, Helmut: *Zur Christus-Figur in der Literatur um 1900*, in: *Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende.* Hrsg. v. Roger Bauer u.a. Frankfurt/M. 1977, S. 378–402
- Scheuffler, Gottlieb: *Friedrich Nietzsche im Dritten Reich. Bestätigung und Aufgabe.* o. O. [Erfurt] 1933
- Schieder, Wolfgang: *Das italienische Experiment. Der Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik.* In: *Historische Zeitschrift* 262 (1996) 1, S. 73–125
- Schier, Kurt: *Die Literaturen des Nordens.* In: *Hübinger, Versammlungsort moderner Geister*, S. 411–449
- Schildt, Axel: *Radikale Antworten von rechts auf die Kulturkrise der Jahrhundertwende. Zur Herausbildung und Entwicklung der Ideologie einer »Neuen Rechten« in der Wilhelminischen Gesellschaft des Kaiserreichs.* In: *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 4 (1995), S. 63–87
- Schimank, Uwe: *Neuromantischer Protest im Spätkapitalismus. Der Widerstand gegen die Stadt- und Landschaftsverödung.* Bielefeld 1983
- Schipperges, Heinrich: *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches.* Stuttgart 1975
- Schirren, Matthias: *Was ist ›deutsche‹ Baukunst? Zur Auseinandersetzung um das Neue Bauen 1933/34.* In: *bauhaus berlin. Eine Dokumentation, zusammengestellt vom Bauhaus-Archiv Berlin.* Weingarten 1985, S. 253–285
- Schirmacher, Frank (Hrsg.): *Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation.* Frankfurt/M. 1999
- Schlaf, Johannes: *Die Zukunft von Bühne und Drama.* In: *Weimarer Blätter* 1 (1919), S. 340–345
- Schlawe, Fritz: *Literarische Zeitschriften. Teil I: 1885–1910.* Stuttgart 1965
- Schlegel, Friedrich: *Werke in zwei Bänden.* Berlin, Weimar 1988
- Schley, Jens: *Nachbar Buchenwald. Die Stadt Weimar und ihr Konzentrationslager 1937–1945.* Köln, Weimar, Wien 1999
- Schlich, Jutta (Hrsg.): *Intellektuelle im 20. Jahrhundert in Deutschland: ein Forschungsreferat.* Tübingen 2000 [Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 11]
- Schlotter, Sven: *Die Tyrannei der Werte. Philosophie und Politik bei Bruno Bauch.* In: *Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos*

- Jena 1900–1940 (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 5). Hrsg. v. Klaus-Michael Kodalle. Würzburg 2000, S. 89–101
- Schmidt, Eva: Jüdische Familien im Weimar der Klassik und Nachklassik (Weimarer Schriften, Heft 48). Weimar 1993
- Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Zwei Bände. Darmstadt 1985, Bd. 1
- Schmitthenner, Paul: Baugestaltung. Erste Folge. Das deutsche Wohnhaus. Stuttgart 1932
- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt/M. 1983
- Schnurbein, Stefanie von, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe »arteigener« Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Würzburg 2001
- Schnurbein, Stefanie von: Die Suche nach einer »arteigenen« Religion in ›germanisch-‹ und ›deutschgläubigen‹ Gruppen. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 172–185
- Schnurbein, Stefanie von: Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert. Heidelberg 1992
- Schoeller, Wilfried F.: Schwierigkeiten des geteilten Gedächtnisses an deutsche Schuld. Eine Rede in Buchenwald. Erfurt o. J. [1993]
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust. Hamburg 1996
- Schölermann, Wilhelm: Eine Deutsche Akademie in Weimar. Leipzig 1910
- Schöll, Friedrich: Vom Lebensglauben. Stuttgart 1925
- Schöne, Albrecht: Schillers Schädel. München 2002
- Schönwälder, Karen: Historiker und Politik. Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus. Frankfurt/M., New York 1992
- Schönwälder, Karen: »Lehrmeisterin der Völker und der Jugend«. Historiker als politische Kommentatoren, 1933 bis 1945. In: Peter Schöttler (Hrsg.): Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945. Frankfurt/M. 1997, S. 128–165
- Schöpel, Brigitte: »Naturtheater«. Studien zum Theater unter freiem Himmel in Südwestdeutschland. Tübingen 1965
- Schorsch, Christoph: Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung. Gütersloh 1988
- Schreiner, Klaus: »Wann kommt der Retter Deutschlands?« Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49 (1998), I. Halbband, S. 107–160
- Schröckel, Leonhard: Weimar. Eine Wallfahrt in die Heimat aller Deutschen. Weimar 1926

- Schröer, Gustav: Deutsche Legenden. Weimar o. J.
- Schuchardt, Günther: Die Wiederentdeckung der Wartburg und ihre Verklärung zum Gesamtkunstwerk, in: Matthias Müller (Hrsg.): *multiplicatio et variatio*. Beiträge zur Kunst. Festgabe für Ernst Badstübner zum 65. Geburtstag. Berlin 1998, S. 14–29
- Schuchardt, Günther: Eisenacher »Nationaldenkmäler«. Wartburg – Burschenschaftsdenkmal – Bismarckturm. In: *Wartburg-Jahrbuch 1996*, S. 103–128
- Schüler, Winfried: *Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung*. Münster 1971
- Schultze-Naumburg, Paul: *Kampf um die Kunst* (Nationalsozialistische Bibliothek, Heft 36). München 1932
- Schultze-Naumburg, Paul: *Kunst aus Blut und Boden*. Leipzig 1934
- Schultze-Naumburg, Paul: *Die Kunst der Deutschen. Ihr Wesen und Ihre Werke*. Stuttgart, Berlin o. J. [1934]
- Schultze-Naumburg, Paul: *Heroisches Italien. 38 Landschaftsdarstellungen nach Contaxaufnahmen. Mit einer Einleitung*. München 1938
- Schulze, Winfried, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Deutsche Historiker und der Nationalsozialismus*. Frankfurt/M. 1999
- Schulze-Berghof, Paul: *Das Weimarisches Hoftheater als Nationalbühne*. o. O. o. J.
- Schulze-Berghof, Paul: *Die Nationalbühne als Volks- und Reichstagssache*. In: ders.: *Die Kulturmission unserer Dichtkunst*. Leipzig 1908, S. 399–432
- Schulze-Berghof, Paul: *Germanisch-dichterische Monumentalkunst*. In: *Bühne und Welt XVII* (1915), S. 16–21, 52–57, 255–262, 410–419, 531–537.
- Schulze-Berghof, Paul: *National-Festspiele und Lehrerbildung*. Leipzig o. J.
- Schumann, Andreas: *Eine kulturelle Programmatik und ihre literarische Umsetzung. Richard von Kraliks Dramenzyklus »Die Revolution«*. Unveröff. MA-Arbeit München 1986
- Schumann, Andreas: *Völkische Tendenzen in Germanistik und Philologie*. In: *Handbuch zur »Völkischen Bewegung«*, S. 859–873
- Schuster, Klaus-Peter (Hrsg.): *Die ›Kunststadt‹ München 1937. Nationalsozialismus und ›Entartete Kunst‹*. München 1987 [überarb. Aufl. Darmstadt 1998]
- Schuster, Marina: *Die Bildwelt der Völkischen. Hugo Höppener (Fidus) – Hermann Hendrich – Franz Stassen*. In: von Schnurbein, Ulbricht, *Völkische Religion und Krisen der Moderne*, S. 254–267
- Schwane, Wilhelm: *Germanen-Bibel. Aus heiligen Schriften germanischer Völker*. Berlin-Schlachtensee 1905

- Schwarz, Hermann: Ekkehart der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang. Berlin 1935
- Schwede, Reinhild: Wilhelminische Neuromantik. Flucht oder Zuflucht? Frankfurt/M. 1987
- Schweppenhäuser, Gerd, Jörg H. Gleiter (Hrsg.): Wegschauen? Weiterdenken! Zur Berliner Mahnmal-Debatte. Weimar 1999
- Schwerte, Hans: Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart 1962
- Sedlmayr, Hans: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit. Frankfurt/M. 1953 [Taschenbuch-Ausgabe]
- See, Klaus von: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen. Heidelberg 1994
- See, Klaus von: Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg. Frankfurt/M. 1975
- Seidel, Irmgard: Hatte der Antifaschismus im Osten Deutschlands eine Chance? In: Orientierungskrisen. Politische Tendenzen und Perspektiven der Gegenwart. Hrsg. v. Klaus Fritzsche u. Marianne Peter (Gießener Diskurse, Bd. 9). Gießen 1993, S. 63–79
- Seidel, Thomas A. (Hrsg.): Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur 75jährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens. Leipzig 1998
- Sembach, Klaus-Jürgen; Schulte, Birgit: Henry van de Velde. Ein europäischer Künstler seiner Zeit. Köln 1992
- Seng, Thomas: Weltanschauung als verlegerische Aufgabe. Der Otto Reichl Verlag 1909–1954. St. Goar 1994
- Sieder, Reinhard: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? In: Geschichte und Gesellschaft 20 (1994), H. 3, S. 445–468
- Sieferle, Rolf Peter: Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts. Frankfurt/M. 1989.
- Sieferle, Rolf Peter: Indien und die Arier in der Rassentheorie. In: Zeitschrift für Kulturaustausch 37 (1987), S. 444–467
- Sieferle, Rolf Peter: Rassismus, Rassenhygiene, Menschengzuchtideale. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 436–448
- Sieg, Ulrich: Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzungen mit der völkischen Kulturphilosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript. In: Bulletin des Leo Baeck Instituts 88 (1991), S. 59–91
- Siems, Gisela: Hauptpastor Friedrich Andersen. Bund für deutsche Kirche – Ein Wegbereiter des Nationalsozialismus in der Stadt Flensburg. In: Kirche und Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Schleswig-Holsteins, hrsg. v. Klauspeter Reumann. Neumünster 1988, S. 13–34

- Sigismund, Ursula: Denken im Zwiespalt. Das Nietzsche-Archiv in Selbstzeugnissen 1897–1945. Mit einer Einführung von Dietrich Wachler und unveröffentlichten Aufsätzen von Max Oehler. Münster 2001
- Simanowski, Roberto: Einleitung: Zum Problem kultureller Grenzziehung In: Turk, Horst; Schultze, Brigitte; ders. (Hrsg.): Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus. Göttingen 1998, S. 8–60
- Simon-Ritz, Frank: Die freigeistige Bewegung im Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 208–223
- Simon-Ritz, Frank: Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 5). Gütersloh 1996
- Simon-Ritz, Frank: Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich. In: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Hrsg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhleemann. Gütersloh 1966 [2. Aufl., 2000]
- Sloterdijk, Peter (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker. Gesammelt von Martin Buber. München 1994 [2. Aufl.]
- Sloterdijk, Peter: Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit In: ders. (Hrsg.), Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, S. 9–42
- Sloterdijk, Peter: Weltanschauungssesayistik und Zeitdiagnostik. In: Bernhard Weyergraf (Hrsg.): Literatur der Weimarer Republik 1918 – 1933 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 8). München 1995, S. 309–339
- Smith, Helmut W.: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914. Princeton Univ. Press 1994
- Sombart, Werner: Händler und Helden Patriotische Besinnungen. München. Leipzig 1915
- Specht-Kreusel, Ute: Widukind: Rezeptionsgeschichtliche Denkansätze zu einer historischen und unhistorischen Gestalt. In: Olaf Schirmeister, diess. (Hrsg.): Widukind und Enger. Rezeptionsgeschichte und Bibliographie. Enger 1992, S. 6–22
- Speitkamp, Winfried (Hrsg.): Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik. Göttingen 1997
- Speitkamp, Winfried: »Erziehung zur Nation«. Reichskunstwart, Kulturpolitik und Identitätsstiftung im Staat von Weimar. In: Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit, Band 2. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1994, S. 541–580
- Spengler, Oswald: Briefe 1913–1936. In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter hrsg. v. Anton M. Koktanek. München 1963
- Spengler, Oswald: Reden und Aufsätze. München 1937
- Spitzer, Giselher: Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer volkserzieherischen Bewegung im Schnittpunkt von Lebensreform, Sport und Politik. Ahrensburg 1983

- Spörl, Uwe: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn u. a. 1997
- Sprengel, Peter: Neuromantik. In: *Moderne Literatur in Grundbegriffen*. Hrsg. v. Dieter Borchmeyer u. Victor Zmegac. Tübingen 1994 [Zweite, neu bearbeitete Auflage], S. 335–339
- Stammler, Georg: Religion/Volkstum/Kirche. In: *Die Tat* 17 (1925/26), S. 376f.
- Stang, Walter: Vom Sinn und Wesen des Theaters. Kritischer Rückblick und Versuch einer neuen Sinngebung. In: *Bausteine zum deutschen Nationaltheater 1* (1933), H. 1, S. 1–14
- Stapel, Wilhelm: Die Lichtbekleideten, in: *Deutsches Volkstum* 10 (1926), S. 497–503
- Stavru, Alessandro: Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter F. Otto und Martin Heidegger 1927 bis 1937. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 46 (2002), S. 309–325
- Stein, Harry: Der Friedhof am Bismarckturm (Informationsbroschüre der Gedenkstätte Buchenwald). Weimar 1996
- Stein, Harry: Der Friedhof am Bismarckturm. In: *Weimar Kultur Journal* (1996), Nr. 4, S. 28–29
- Steiner, Rudolf: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Dornach 1977 [zuerst 1895]
- Steiner, Walter, Renate Ragwitz, Frank Funke, Anke Bickel: Weimar 1945. Ein historisches Protokoll. Weimar 1997
- Steinfeld, Thomas: Weimar. Stuttgart 1998
- Steinhaus, Hubert: Blut und Schicksal. Die Zerstörung der pädagogischen Vernunft in den geschichtsphilosophischen Mythen des Wilhelminischen Deutschland. In: Ulrich Herrmann, Jürgen Oelkers (Hrsg.): *Pädagogik und Nationalsozialismus*. Weinheim, Basel 1988, S. 87–112
- Steinhausen, Georg: Die deutsche Kultur der Vorkriegszeit im zeitgenössischen Urteil. Kulturelles Hochgefühl und Niedergangsstimmung. In: ders.: *Deutsche Geistes- und Kulturgeschichte 1871 bis 1918*. Halle 1931, S. 2–61
- Steinhausen, Georg: Verfallsstimmung im kaiserlichen Deutschland. In: *Preußische Jahrbücher* Bd. 194 (1923), S. 153–185
- Stenzel, Burkhard: Harry Graf Kessler. Ein Leben zwischen Kultur und Politik. Weimar, Köln, Wien 1995
- Stenzel, Burkhard: »...die deutsche Kunst zu säubern«. Die NS-Kulturgemeinde und das Deutsche Nationaltheater in Weimar. In: *Weimar Kultur Journal* (1996), Nr. 4, S. 26–27
- Stenzel, Burkhard: Das Deutsche Nationaltheater in Weimar. Symbol und Schauplatz kultureller Praktik um 1930. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 225–241

- Stephan, Wolfgang: Der Zugriff der Sowjetischen Militäradministration auf Nietzsches Nachlaß 1946 und seine Retter. In: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 527–534
- Stern, Adolf: Die Bedeutung nationaler Bühnenfestspiele für die deutsche Jugend. In: Ekkehard 1 (1906), Nr. 3, S. 107–116
- Stern, Fritz: Die politischen Folgen des unpolitischen Deutschen [1960]. In: Michael Stürmer (Hrsg.): Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870–1918. Kronberg/Ts. 1977, S. 168–186
- Stern, Fritz: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München 1986
- Studel, Friedrich: Der Kampf um die Christusmythe. Jena 1910
- Stirb und Werde! Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929). Mit Anhang: Philosophische Bücher. Jena 1929
- Stommer, Rainer: Die inszenierte Volksgemeinschaft. Die »Thing-Bewegung« im Dritten Reich. Marburg 1985
- Stutz, Rüdiger: Der Jena-Weimar-Plan 1932 – Anliegen und Hintergründe. In: Jürgen John, Volker Wahl (Hrsg.): Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena-Weimar. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 359–368
- Stutz, Rüdiger: Vom »völkischen Realismus« zur »Stärkung der inneren Front«. Die Deutsche Heimatschule Thüringen e. V. zwischen 1933 und dem Ende des Weltkriegs. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 219–250
- Stutz, Rüdiger: Wissenschaft als »Dienst an Volk und Vaterland«. Die Rektoren der Universität Jena und das »Dritte Reich«. In: Herbert Gottwald, Matthias Steinbach (Hrsg.): Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur Jenaer Universität im 20. Jahrhundert. Jena 2000, S. 123–154
- Surén, Hans: Der Mensch und die Sonne, Stuttgart 1924 [55. Aufl.]
- Surén, Hans: Gymnastik der Deutschen. Rassebewußte Selbsterziehung. Stuttgart 1935 [44. Aufl.]
- Surén, Hans: Mensch und Sonne. Arisch-olympischer Geist. Stuttgart 1936 [= Neuauflage von Der Mensch und die Sonne)
- Tack, Peter: »ganz radikale, ungeberdige Elemente«. Johannes Molzahn und eine Clique junger Künstler in Weimar 1919/20. In: Aufstieg und Fall der Moderne. Hrsg. v. Rolf Bothe u. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 1999, S. 246–251
- Tannen, Karl [Pseud. Eichwald]: Casanova, der venezianische Eulenspiegel als Erzieher. Von einem Deutschen. Bremen 1899
- Tantzsch, Georg: Friedrich Nietzsche und die Neuromantik. Eine Zeitstudie. Dorpat 1900
- Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig 2000

- Taut, Bruno: Die Stadtkrone. Mit Beiträgen von Paul Scheerbart, Erich Baron und Adolf Behne. Jena 1919
- Tavel, Hans Christoph von: Johannes Itten: Sein Denken und Schaffen am Bauhaus als Gesamtkunstwerk. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 37–58
- Teuber, Dirk: Henry van de Veldes Werkbund-Theater – ein Denkmal für Friedrich Nietzsche? In: Der westdeutsche Impuls 1900–1914. Kunst und Umweltgestaltung im Industriegebiet. Die Deutsche Werkbund-Ausstellung Köln 1914. Köln 1985, S. 114–132
- Teutenberg, Adolf: Unsere Wege und Ziele. In: Die Freilichtbühne. Zeitschrift für Naturtheater- und Bühnenreformbestrebungen 1 (1909), H. 1 815. Mai 1909], S. 1–8
- Thiele, Hans-Günther (Hrsg.): Die Wehrmachtsausstellung. Dokumentation einer Kontroverse. Bonn 1997
- Thüringen-Handbuch. Territorium, Verfassung, Parlament, Regierung und Verwaltung in Thüringen 1920 bis 1995. Weimar 1999
- Timm, Hermann: Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus, eine grundbegriffliche Perspektivierung. In: Reinhart Koselleck (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 57–79
- Titze, Hartmut (Hrsg.): Wachstum und Differenzierung der deutschen Universitäten 1830 bis 1845. Göttingen 1995
- Tönnies, Ferdinand: Der Kampf gegen das Christentum. In: Das Freie Wort 7 (1908), S. 761–766
- Tracy, Donald R.: Der Aufstieg der NSDAP bis 1930. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«. Erfurt o. J. (1996), S. 65–93
- Treibel, Annette: Transformationen des Wir-Gefühls. Nationale und ethnische Zugehörigkeiten in Deutschland In: Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Hrsg. v. Reinhard Blomert, Helmut Kuzmics u. ders. Frankfurt/M. 1993, S. 313–345
- Treiber, Hubert: Nietzsches »Kloster für freiere Geister«. Nietzsche und Weber als Erzieher. Mit Anmerkungen zum Übermenschenkult innerhalb der Bohème der Jahrhundertwende. In: Peter Antes, Donat Pahnke (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus. Marburg 1989, S. 117–161
- Troeltsch, Ernst: Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart (1910). In: ders.: Gesammelte Schriften. Band 2: zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. Aalen 1962, S. 22–44
- Troeltsch, Ernst: Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart [1903]. In: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, S. 1–21
- Ulbricht, Justus H.: »Die Quellen des Lebens rauschen in leicht zugänglicher Fassung...« Zur Literaturpolitik völkischer Verlage in der Weimarer Republik. In: Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens, hrsg. v. Monika Estermann, Michael Knoche. Wiesbaden 1990, S. 177–197

- Ulbricht, Justus H.: »Bücher für die Kinder der neuen Zeit«. Ansätze zu einer Verlagsgeschichte der deutschen Jugendbewegung. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 17 (1988–1992), S. 77–140
- Ulbricht, Justus H.: »Ein heimlich offener Bund für das große Morgen...«. Methoden systematischer Weltanschauungsproduktion während der Weimarer Republik In: Buchhandelsgeschichte (1993) H. 1, B 1–B 17
- Ulbricht, Justus H.: »Sind Anfang oder Ende wir an der Zeiten Wende?« Bemerkungen zu Strukturen bildungsbürgerlichen Krisenbewußtseins zwischen Spätwilhelminismus und Weimarer Republik – im Blick auf Georg Britting und seinen Regensburger Freundeskreis. In: Bernhard Gajek, Walter Schmitz (Hrsg.): Georg Britting (1891–1964). Vorträge des Regensburger Kolloquiums 1991. Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 55–73
- Ulbricht, Justus H.: »Volksbildung als Volk-Bildung«. Intentionen, Programme und Institutionen völkischer Erwachsenenbildung von der Jahrhundertwende bis zur Weimarer Republik. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 1 (1993), S. 179–203
- Ulbricht, Justus H.: »Die Heimat als Quelle der Bildung«. Konzeption und Geschichte regional und völkisch orientierter Erwachsenenbildung in Thüringen in den Jahren 1933 bis 1945. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 183–217
- Ulbricht, Justus H.: Kulturrevolution von rechts. Das völkische Netzwerk in Thüringen 1900–1930. In: Nationalsozialismus in Thüringen. Hrsg. von Detlev Heiden, Gunther Mai. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 29–48
- Ulbricht, Justus H.: Das völkische Verlagswesen im deutschen Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 277–301
- Ulbricht, Justus H.: »Glaube und Heimat« oder »pädagogisch-politische Reformation«. Kulturelle Antworten auf gesellschaftliche Identitätskrisen im »grünen Herzen« Deutschlands. In: Palmbaum. Literarisches Journal aus Thüringen 4 (1996), H. 3, S. 6–16
- Ulbricht, Justus H.: »Wege nach Weimar« und »deutsche Wiedergeburt«. Visionen kultureller Hegemonie im völkischen Netzwerk Thüringens zwischen Jahrhundertwende und »Drittem Reich«. In: Wolfgang Bialas, Burkhard Stenzel (Hrsg.): Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz. Intellektuellendiskurse zur politischen Kultur. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 23–35
- Ulbricht, Justus H.: »Deutsche Renaissance«. Weimar und die Hoffnung auf die kulturelle Regeneration Deutschlands zwischen 1900 und 1933. In: John/Wahl, Zwischen Konvention und Avantgarde, S. 191–208
- Ulbricht, Justus H.; Werner, Meike G.: Die Diederichs-Verleger – Annäherungen. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 127–166
- Ulbricht, Justus H.: »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens.« Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und »Konservativer Revolution«. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 335–374

- Ulbricht, Justus H.: »Wo liegt Weimar?«. Nationalistische Entwürfe kultureller Identität. In: Ursula Härtl, Burkhard Stenzel, ders. (Hrsg.): Hier, hier ist Deutschland ... Von nationalen Kulturkonzepten zur nationalsozialistischen Kulturpolitik. Göttingen 1997, S. 11–44
- Ulbricht, Justus H.: »Veni creator spiritus« oder »Wann kehrt Bald[u]r heim?«. Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt. In: Richard Faber (Hrsg.): Politische Religion – religiöse Politik. Würzburg 1997, S. 161–172
- Ulbricht, Justus H.: Willkomm und Abschied des Bauhauses in Weimar. Eine Rekonstruktion. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 46 (1998), H. 1, S. 5–27
- Ulbricht, Justus H.: Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen. In: Diethart Kerbs, Jürgen Reulecke (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933. Wuppertal 1998, S. 499–511
- Ulbricht, Justus H.: Im Herzen des »geheimen Deutschland«. Kulturelle Opposition gegen Avantgarde, Moderne und Republik in Weimar 1900–1933. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 139–167
- Ulbricht, Justus H.: Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs. In: Moritz Baßler, Hildegard Chatellier (Hrsg.): Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900. Strasbourg 1998, S. 165–186
- Ulbricht, Justus H.: Von der »Heimat« zum »Trutzgau«. Kulturgeschichtlich Aspekte der »Zeitenwende« 1933. In: Ehrlich/John/Ulbricht, Das Dritte Weimar, S. 163–217
- Ulbricht, Justus H.: »Transzendente Obdachlosigkeit«. Ästhetik, Religion und »neue soziale Bewegungen« um 1900. In: Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs, Manfred Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Paderborn u.a. 1998, S. 47–67
- Ulbricht, Justus H.: Vom »Herzen deutscher Kultur« zur »Kulturstadt Europas«: Weimar und sein changierendes Gesicht im kulturellen Selbstverständnis der Deutschen. In: Recherches Germaniques, No. 29 (1999), S. 179–198
- Ulbricht, Justus H.; Werner, Meike G. (Hrsg.): Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1949. Göttingen 1999
- Ulbricht, Justus H.: »Theologia deutsch«. Eugen Diederichs und die Suche nach einer Religion für moderne Intellektuelle. In: ders./Werner, Romantik, S. 156–174
- Ulbricht, Justus H.: »Germanisch-dichterische Monumentalkunst« und »Nordischer Expressionismus«. In: Karlheinz Barck, Richard Faber (Hrsg.): Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen. Würzburg 1999, S. 59–77
- Ulbricht, Justus H.: »Wir wünschen hier kein München-Schwabing«. Das Staatliche Bauhaus im Spannungsfeld der politischen Kultur Weimars 1918–1925. In: Aufstieg und Fall der Moderne. Hrsg. v. Rolf Bothe u. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 1999, S. 264–272
- Ulbricht, Justus H.: Der Kampf ums Bild des »ewigen Deutschland«. Die Avantgarden im Spannungsfeld der Nationalstil-Debatten 1871–1930. In: Cornelia Nowak, Kai Uwe

- Schierz u. ders. (Hrsg.): Expressionismus in Thüringen. Facetten eines kulturellen Aufbruchs. Jena 1999, S. 274–279
- Ulbricht, Justus H.: Von der »Reichsbeseelung« zu »Goethes deutscher Sendung«. Weimars kulturelles Erbe im Kontext deutschvölkischer Wiedergeburtphantasien. In: Weimar. Einblicke in die Geschichte einer europäischen Kulturstadt. Hrsg. im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen von Werner Schubert. Leipzig 1999, S. 245–262
- Ulbricht, Justus H.: »Deutscher Stil«. Über einen Traum von Paul Schultze-Naumburg und anderen. In: Schriftenreihe der Stiftung Saalecker Werkstätten, H. 2 [Dezember 2000], S. 13–33
- Ulbricht, Justus H.: Auf der Suche nach der verzauberten Zeit. In: Imagination Romantik. Botho-Graef-Kunstpreis der Stadt Jena 2001. Hrsg. v. Kulturamt der Stadt Jena. Jena 2001, S. 174–187
- Ulbricht, Justus H.: Das Archiv der Goethe-Gesellschaft. Ein Fallbeispiel. In: Das Archiv der Goethezeit. Ordnung – Macht – Matrix (Jahrbuch der Stiftung Weimarer Klassik 1). Hrsg. v. Gerd Theile. München 2001, S. 131–155
- Ulbricht, Justus H. (Hrsg.): Klassikerstadt und Nationalsozialismus. Kultur und Politik in Weimar 1933 bis 1945. Weimar, Jena 2002
- Ulbricht, Justus H.: Hans Wahl – Kultureliten und Politik im Weimar des 20. Jahrhunderts. Ein Fallbeispiel. In: Die Pforte. Veröffentlichungen des Freundeskreises Goethe-Nationalmuseum e.V., Heft 6 [2002], S. 172–194
- Ulbricht, Justus H.: »Goethe-Schiller-Universität-Weimar-Jena«? Die Salana im politisch-intellektuellen Netzwerk der Doppelstadt – eine Skizze. In: »Kämpferische Wissenschaft«. Studien zur Universität Jena im Nationalsozialismus. Hrsg. v. Uwe Hoßfeld, Jürgen John, Oliver Lemuth, Rüdiger Stutz. Köln, Weimar, Wien 2003, S. 321–360.
- Ulbricht, Justus H.: »Goethe und Bismarck«. Varianten eines deutschen Deutungsmusters. In: Lothar Ehrlich, ders. (Hrsg.): Carl Alexander. Erbe – Mäzen – Politiker. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 91–128
- Ullrich, Wolfgang: Uta von Naumburg. Eine deutsche Ikone (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek, Nr. 58). Berlin 1998
- Unverfehrt, Gerd: Arminius als nationale Leitfigur. Anmerkungen zu Entstehung und Wandel eines Reichssymbols. In: Kunstverwaltung, Bau- und Denkmalpolitik im Kaiserreich. Hrsg. von Ekkehard Mai u. Stephan Waetzoldt. Berlin 1981, S. 315–340
- Usarski, Frank: Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente »lebensweltlicher« Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924. In: Antes/Pahnke, Die Religion von Oberschichten, S. 75–86
- Uther, Hans-Jörg: Märchen und Sagen im Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 376–407
- Vaget, Hans Rudolf: Kaisersaschern als geistige Lebensform. Zur Konzeption der deutschen Geschichte in Thomas Manns Doktor Faustus. In: Paulsen, Wolfgang (Hrsg.): Der

- deutsche Roman und seine historischen und politischen Bedingungen. Bern, München 1977, S. 200–235
- Van der Loo, Hans; van Reijen, Willem: Modernisierung. Projekt und Paradox. München 1992
- Vergegenständlichte Erinnerung. Perspektiven einer janusköpfigen Stadt. Hrsg. von der Bauhaus-Universität Weimar (Vergegenständlichte Erinnerung 1). Weimar 1996
- Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena [Katalogbuch zur gleichnamigen Ausstellung]. München 1996
- Viehöfer, Erich: Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1988
- Viehoff, Reinhold; Segers, Rien T. (Hrsg.): Kultur. Identität. Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion. Frankfurt/M. 1999
- Viering, Jürgen: Neuromantik. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Hrsg. v. Harald Fricke. Berlin, New York 2000, S. 707–709
- Vom Bruch, Rüdiger, Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger: Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900. In: diess. (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft. Stuttgart 1989
- Vom Bruch, Rüdiger; Graf, Friedrich Wilhelm; Hübinger, Gangolf (Hrsg.): Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. II.: Idealismus und Positivismus. Wiesbaden 1997
- Vom Bruch, Rüdiger: Gesellschaftliche Funktionen und politische Rollen des Bildungsbürgertums im Wilhelminischen Reich – Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil IV: Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation. Stuttgart 1989, S. 146–179
- Vom Bruch, Rüdiger: Kaiser und Bürger. Wilhelminismus als Ausdruck kulturellen Umbruchs um 1900. In: Adolf M. Birke u. Lothar Kettenacker (Hrsg.): Bürgertum, Adel, Monarchie. Wandel der Lebensformen im Zeitalter des bürgerlichen Nationalismus. München 1989, S. 119–146
- Vondung, Klaus: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: ders. (Hrsg.): Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen. Göttingen 1976, S. 20–33
- Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland. München 1988
- Vor-Reiter Weimars. Die Großherzöge Carl August und Carl Alexander im Denkmal. Hrsg. vom Freundeskreis des Goethe-Nationalmuseums. Jena 2003
- Wachler, Ernst: Die Läuterung deutscher Dichtkunst im Volksgeiste. Mangel und Notwendigkeit einer Nationalpoesie. Volkstümliche Dramatik. Die Grenzen der Ton- und Dichtkunst; nebst einem Urteil über die Wagnerische Kunstform. Berlin 1897

- Wachler, Ernst: Walpurgis. Ein Festspiel zur Frühlingsfeier. Leipzig 1903
- Wachler, Ernst: Klopstocks Idee eines Nationaltheaters im Harz. In: ders.: Die Freilichtbühne. Betrachtungen über das Problem des Volkstheaters unter freiem Himmel. Leipzig 1909, S. 40–46
- Wachler: Sommerspiele auf vaterländischer Grundlage. Berlin 1910
- Wachler, Ernst: Aufruf für ein deutsches Nationaltheater in Eisenach. In: Bühne und Welt 16 (1913), Nr. 2, S. 50–53
- Wachler, Ernst: Eine Maiflur bei Eisenach. Plan eines deutschen Olympia. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 2, S. 18–24
- Wachler, Ernst: Eine Maiflur bei Eisenach. Entgegnung an Herrn Hermann Nebe. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 4, S. 57–59
- Wachler, Ernst: Dramatische Dichtung der Zeit. In: Der Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für Verständigung und seelische Vertiefung 2 (1932), H. 3, S. 129–138
- Wagenfeld, Karl: Predigt der Heimat. In: Die Pflugschar, 2. Heft [15. Oktober 1928], S. 56–58
- Wagner, Albert Malte: Der Weg nach Weimar. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10, S. 490–492
- Wagner, Gottfried: Vom Erlösungswahn Wagners in Lohengrin und Parsifal. In: Der Nationalsozialismus als politische Religion. Hrsg. von Michael Ley u. Julius H. Schoeps. Bodenheim bei Mainz 1997, S. 91–106
- Wagner-Egelhaf, Martina: Die mystische Tradition der Moderne. Ein unendliches Sprechen. In: Baßler/Chatellier, Mystik, Mystizismus und Moderne, S. 41–57
- Wahl, Hans Rudolph: Zur Ästhetik des Nationalismus. Plädoyer für eine kulturgeschichtliche Neukonzeption der Nationalismusforschung. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 44 (1996), H. 7, S. 609–616
- Wahl, Hans: Das Erbe. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 16–19
- Wahl, Volker: Jena als Kunststadt. Begegnungen mit der modernen Kunst in der thüringischen Universitätsstadt zwischen 1900 und 1933. Leipzig 1988
- Wähler, Martin: Die Blutmischung des Thüringer Stammes in ihrer Bedeutung für die Kulturleistungen. In: Thüringen. Eine Monatsschrift für alte und neue Kultur 2 (1926), H. 7, S. 124–132
- Wähler, Martin: Thüringens Stammes und Kultureinheit. In: Die Einheit Thüringens. Ein Beitrag zur Reichsreform. Hrsg. v. der Akademie der Gemeinnützigen Wissenschaften in Erfurt. Erfurt 1933, S. 17–37
- Wähler, Martin: Der thüringische Stammescharakter. In: ders.: Thüringische Volkskunde. Jena 1940, S. 502–523

- Walkenhorst, Peter: Nationalismus als »politische Religion«? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich. In: Blaschke/Kuhleemann, Religion im Kaiserreich, S. 503–529
- Walter, Curt L.: Prolegomena einer Freien Akademie für die redenden Künste und eines Pangermanischen Nationaltheaters. Denkschrift. Berlin-Wilmersdorf 1904
- Walter, Franz: Von der roten zur braunen Hochburg. Wahlanalytische Überlegungen zur Resonanz der NSDAP in den beiden thüringischen Industrielandschaften, In: Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«, S. 119–145.
- Walther, Karl August: Aufruf ! In: Der Hochwart 1 (1931), H. 1, S. 1
- Walther, Karl August: Deutsche Dichtung und Kultur. In: Der Hochwart 1 (1931), H. 11, S. 257–261
- Walther, Karl August: Die Waldbühne der Wartburgstadt Eisenach und das Ehrenmal der Dichter des Weltkriegs. In: ders. (Hrsg.): Die Wartburgwaldbühne. Denkschrift. Eisenach o. J. [1932], S. 3
- Walther, Karl August: Die Waldbühne der Wartburgstadt Eisenach. Aufruf für ein Ehrenmal der gefallenen Dichter Deutschlands, In: Der Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für Verständigung und seelische Vertiefung 2 (1932), H. 3, S. 129–138
- Walzel, Oskar: Arturo Farinelli. In: Italien 1 (1928) H. 10 [September], S. 429–436
- Wassner, Rainer: Nicht-verfaßte Religiosität und Gesellschaft. Beobachtungen eines Soziologen. In: Materialdienst 58 (1995), H. 1, S. 1–11
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie (Studienausgabe, besorgt von Johannes Winckelmann). Tübingen 1980
- Weber, Max: Wissenschaft als Beruf. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988 [7. Aufl.], S. 582–613
- Weber, Max: Zwischenbetrachtung: Theorien der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: ders.: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus, Taoismus. Schriften 1915–1920, hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen 1989, S. 479–522
- Wedemeyer, Bernd: Zwischen Körperkultur, Jugendbewegung und Reformpädagogik: der völkische Verleger Eugen Diederichs. In: Sozial- und Zeitgeschichte des Sports 9 (1995), H. 3, S. 7–25
- Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlags Eugen Diederichs in Jena. Mit Bücherverzeichnis bis Weihnachten 1908. Jena 1908
- Wehl, Albrecht: Hans Witte und die Frage einer neuen Reformation des Christentums. In: Die Tat 12 (1920/21), S. 549–553
- Wehler, Hans-Ulrich: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum »Historikerstreit«. München 1988

- Wehler, Hans-Ulrich: Aus der Geschichte lernen? In: ders.: Aus der Geschichte lernen? Essays. München 1988, S. 11–18
- Wehler, Hans-Ulrich: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998
- Wehling, Peter: Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien. Frankfurt/M., New York 1992
- Wehr, Gerhard: Meister Eckhart. Reinbek 1994 (3. Aufl.)
- Weigend, Friedrich; Baumunk, Bodo M.; Brune, Thomas: Keine Ruhe im Kyffhäuser. Das Nachleben der Staufer. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte. Stuttgart 1978
- Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte. Weimar 1993
- Weinrich, Harald: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München 2000
- Weiss, Albert Maria: »Religionsformen und Reformreligionen der neuesten Zeit«. In: Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. 131 (1903), H. 4, S. 241–259; H. 5, S. 325–342; H. 6, S. 405–422; H. 8, S. 565–583; H. 9, S. 645–658; H. 10, S. 729–746; H. 11, S. 801–817
- Weiß, Johannes: Max Weber: Die Entzauberung der Welt. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV. Hrsg. v. Josef Speck. Göttingen 1981, S. 9–47
- Weiß, Johannes: Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik. In: Kultur und Gesellschaft, hrsg. v. Friedhelm Neidhard, Rainer Lepsius u. d. m. [= Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Festschrift für René König]. Opladen 1986, S. 286–301
- Weißbecker, Manfred: Deutschvölkische Freiheitspartei (DVFP) 1922–1933. In: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Band 2. Leipzig 1984, S. 550–558
- Welzer, Harald: Der Mythos von der unbewältigten Vergangenheit. Über ein Interpretament der Zeitzeugenforschung zum Nationalsozialismus. In: ders.: Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust. Tübingen 1997, S. 49–68
- Wendemann, Gerda: Das Landesmuseum in Weimar – ein umstrittener Ort der Avantgarde 1919–1933. In: Rolf Bothe (Hrsg.): Neues Museum Weimar: Geschichte und Ausblick, München, Berlin, Weimar 1997, S. 62–80
- Wendemann, Gerda: Förderer und Freund der modernen Kunst. Wilhelm Köhler als Direktor der Staatlichen Kunstsammlungen Weimar. In: Aufstieg und Fall der Moderne, S. 308–324
- Werfel, Franz: Spiegelmensch. Magische Trilogie. München 1920
- Werner, Meike G.: Ambivalenzen kultureller Praxis in der Jugendbewegung. Das Beispiel des freistudentischen Sera-Kreises um den Verleger Eugen Diederichs vor dem Ersten Weltkrieg. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 1(1993), S. 245–264

- Werner, Meike G.: Die Erneuerung des Lebens durch ästhetische Praxis. Lebensreform, Jugend und Festkultur im Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 222–242
- Werner, Meike G.: Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin de Siècle Jena. Göttingen 2003
- Werner, Renate: Das wilhelminische Zeitalter als literarhistorische Epoche. Ein Forschungsbericht. In: Jutta Kolkenbrock-Netz, Gerhard Plumpe u. Hans-Joachim Schrimpf (Hrsg.): Wege der Literaturwissenschaft. Bonn 1985, S. 211–231
- Wesselhoeft, Werner: Religiöse Erneuerung. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 301–305
- Wildenbruch, Ernst von: Brauchen wir ein Baireuth [sic !] des Schauspiels. Antwort von Ernst von Wildenbruch. In: Die Woche. Moderne illustrierte Zeitschrift 6 (1904), Nr. 8 [20. Feb. 1904], S. 319–322
- Wildenbruch, Ernst von: Von Meiningen nach Weimar. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 1 [Mai 1908], S. 1–8
- Wilhelm, Karin: Auf der Suche nach dem Neuen Menschen. Zum Verhältnis von Walter Gropius und Johannes Itten. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 59–71
- Wille, Bruno: »Socialaristokratie«. In: Freie Bühne 4 (1893), S. 914–920
- Wiora, Walter: »Die Kultur kann sterben«. Reflexionen zwischen 1880 und 1914. In: Roger Bauer (Hrsg.): Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1977
- Witte, Claudia: Artur Dinter – Karriere eines professionellen Antisemiten. In: Barbara Danckwort, Thorsten Query, Claudia Schöningh (Hrsg.): Historische Rassismusforschung. Ideologie – Täter – Opfer. Hamburg 1995, S. 113–151
- Wittich, Bernd: Gedenken ist mehr, als nur die Opfer nicht zu vergessen. In: Wer sich des Vergangenen nicht erinnert ... Göttingen 1993, S. 21–31
- Wittkau, Annette: Historismus. Göttingen 1992
- Wiwjorra, Ingo: Die deutsche Vorgeschichtsforschung und ihr Verhältnis zu Nationalismus und Rassismus. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 186–207
- Wolf, Christiane: »Zentralpunkt nationalsozialistischen Lebens«. Der »Platz Adolf Hitlers« in Weimar. In: Klassikerstadt und Nationalsozialismus. Kultur und Politik in Weimar 1933 bis 1945. Hrsg. v. Justus H. Ulbricht. Weimar 2002, S. 157–167
- Wolf, Christiane: Gauforen – Zentren der Macht. Zur nationalsozialistischen Architektur- und Stadtplanung. Berlin 1999
- Wolf, Herbert: Wandlungen des Begriffs »Mitteldeutschland«. In: Festschrift für Friedrich von Zahn. Band I. Zur Geschichte und Volkskunde Mitteldeutschlands. Hrsg. v. Walter Schlesinger. Köln, Graz 1968, S. 3–23

- Wolfrum, Edgar: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999
- Wollkopf, Roswitha: Das Nietzsche-Archiv im Spiegel der Beziehungen Elisabeth Förster-Nietzsches zu Harry Graf Kessler. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 34 (1990), S. 125–167
- Wollkopf, Roswitha: Die Gremien des Nietzsche-Archivs und ihre Beziehungen zum Faschismus bis 1933. In: Im Vorfeld der Literatur. Vom Wert archivalischer Überlieferung für das Verständnis von Literatur und ihrer Geschichte. Studien hrsg. v. Karl-Heinz Hahn. Weimar 1991, S. 227–241
- Wolter, Olaf: Nietzsche-Rezeption in der DDR? Die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs 1945–1990. In: Weimarer Beiträge 40 (1994), S. 442–449
- Woltmann, Ludwig: Die Germanen und die Renaissance in Italien. Mit 117 Bildnissen berühmter Italiener. Leipzig 1905
- Wrobel, Ignaz [d. i. Kurt Tucholsky]: Fräulein Nietzsche. In: Die Weltbühne 28 (1932), Bd. 1, S. 54–59
- Wulf, Jürgen: Magnus Weidemann 1880–1967. Schleswig 1980
- Wülfing, Wulf; Bruns, Karin; Parr, Rolf (Hrsg.): Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933. Stuttgart, Weimar 1998
- Wunberg, Gotthart (Hrsg.): Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910. Stuttgart 1982
- Wunberg, Gotthart: Österreichische Literatur und allgemeiner zeitgenössischer Monismus um die Jahrhundertwende. In: Peter Berner, Emil Brix u. Wolfgang Mantl (Hrsg.): Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne. Wien 1986, S. 104–111
- Wünsch, Marianne: Das Modell der »Wiedergeburt« zu »neuem Leben« in erzählender Literatur 1890–1930. In: Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historische Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß. Hrsg. v. Karl Richter u. Jörg Schönert. Stuttgart 1983, S. 379–408
- Wyneken, Gustav: Kriegsfrömmigkeit. In: Die Tat 7 (1915/16), H. 1, S. 87–93
- Wyss, Ulrich: Mediävistik als Krisenerfahrung – Zur Literaturwissenschaft um 1930. In: Althoff, Gerd (Hrsg.): Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt 1992, S. 127–146
- Zapata Galindo, Martha: Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg 1995
- Zastrow, Constantin von: Die Geheimreligion der Gebildeten. Göttingen 1914
- Zernack, Julia: Anschauungen vom Norden im deutschen Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 482–511

- Zernack, Julia: Geschichten aus Thule. Islendingasögur in Übersetzungen deutscher Germanisten, Berlin 1994
- Ziegler, Hans Severus: Praktische Kulturarbeit im Dritten Reich. Anregungen und Richtlinien für eine gesunde Volksbildung (Nationalsozialistische Bibliothek, H. 22). München 1932
- Ziegler, Hans Severus: Das Theater des deutschen Volkes. Ein Beitrag zur Volkserziehung und Propaganda. Leipzig 1933
- Ziegler, Hans Severus: Adolf Bartels, ein völkischer Vorkämpfer der deutschen Jugend (Thüringer Untersuchungen zur Judenfrage, hrsg. von Dr. Erich Buchmann, H. 7). Erfurt 1943
- Ziegler, Hans Severus: Adolf Hitler aus dem Erleben dargestellt. Göttingen 1964
- Ziegler, Hendrik: »Klein-Paris« in Weimar. Die Weimarer Malerschule und der französische Impressionismus. In: Aufstieg und Fall der Moderne, S. 14–23
- Ziegler, Hendrik: Die Kunst der Weimarer Malerschule. Von der Pleinairmalerei zum Impressionismus. Köln, Weimar, Wien 2001
- Zillmann, Paul: Meister Eckehart. In: Neue Metaphysische Rundschau 10 (1904), H. 6, S. 244–248
- Zilsel, Edgar: Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung [Wien 1918]. Hrsg. und eingeleitet v. Johann Dvorak. Frankfurt/M. 1990
- Zimmer, Hasko (in Zusammenarbeit mit Katja Flesser und Julia Volmer): Der Buchenwald-Konflikt. Zum Streit um Geschichte und Erinnerung im Kontext der deutschen Vereinigung. Münster 1999
- Zimmermann, Gerd, Christiane Wolf (Hrsg.): Vergegenständlichte Erinnerung. Über Relikte der NS-Architektur (Vergegenständlichte Erinnerung 2). Weimar 1999
- Zmegac, Victor: Zum Begriff der Jahrhundertwende. In: ders. (Hrsg.): Deutsche Literatur der Jahrhundertwende. Königstein/Ts. 1981, S. IX–LI
- Zumbini, Massimo Ferrari: Macht und Dekadenz. Der »Streit um Spengler« und die Frage nach den Quellen des »Untergangs des Abendlandes«. In: ders.: Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus. Würzburg 1999, S. 151–170
- Zumbini, Massimo Ferrari: Spengler und Nietzsche: Rezeption und Kritik. In: ders., Untergänge und Morgenröten, S. 25–86
- Zur Kultur der Seele 1896–1906. Verlagsbericht von Eugen Diederichs Jena. Jena 1906
- Zurück o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933. Hrsg. v. Ulrich Linse. München 1983

Anmerkungen

Einleitung:

¹ Hermann Bahr: Die Moderne. In: *Moderne Dichtung* 1 (1890), H. 1, S. 13–15; wieder abgedruckt in: *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Hrsg. v. Gotthart Wunberg. Stuttgart 1982, S. 189–191.

² Vgl. Klaus Vondung: *Die Apokalypse in Deutschland*. München 1988.

³ Zu deren Hintergrund s. Gotthart Wunberg: *Österreichische Literatur und allgemeiner zeitgenössischer Monismus um die Jahrhundertwende*. In: Peter Berner, Emil Brix u. Wolfgang Mantl (Hrsg.): *Wien um 1900. Aufbruch in die Moderne*. Wien 1986, S. 104–111; Horst Hillermann: *Zur Begriffsgeschichte von »Monismus«*. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), S. 214–235.

⁴ Als zeitgenössische Stimme vgl. Georg Steinhausen: *Die deutsche Kultur der Vorkriegszeit im zeitgenössischen Urteil. Kulturelles Hochgefühl und Niedergangsstimmung*. In: ders.: *Deutsche Geistes- und Kulturgeschichte 1871 bis 1918*. Halle 1931, S. 2–61; ders.: *Verfallsstimmung im kaiserlichen Deutschland*. In: *Preußische Jahrbücher*, Bd. 194 (1923), S. 153–185.

⁵ August Nitschke, Gerhard A. Ritter, Detlev J. K. Peukert u. Rüdiger vom Bruch (Hrsg.): *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930*. Zwei Bände. Reinbek 1990. – Interessanterweise enthalten diese hochinformativen Bände kein eigenes Kapitel über Religion und dokumentieren damit einen Bewusstseinsstand vom Ende der 1980er Jahre gegenüber den religiösen Phänomenen der Moderne, der seitdem durch zahlreiche neuere Forschungen schrittweise überwunden worden ist.

⁶ Hierher gehören die damals neuen kulturwissenschaftlichen Diskurse, die Entstehung der Soziologie, das Konzept einer integrativen »Kulturphilosophie« sowie die Präsenz einer akademischen und außerwissenschaftlichen »Lebensphilosophie«. Dazu s. Rüdiger vom Bruch, Friedrich-Wilhelm Graf u. Gangolf Hübinger (Hrsg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Stuttgart 1989; insbes. S. 9–24; diess.: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. II: Idealismus und Positivismus*. Wiesbaden 1997; Heinz-Jürgen Dahme: *Der Verlust des Fortschritts Glaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber*. In: Otthein Rammstedt (Hrsg.): *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*. Frankfurt/M. 1988, S. 222–274; Klaus Lichtblau: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*. Frankfurt/M. 1996; Wilhelm Perpeet: *Kulturphilosophie um die Jahrhundertwende*. In: Helmut Brackert u. Fritz Wefelmeyer (Hrsg.): *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte von Kultur*. Frankfurt/M. 1984, S. 364–408; Ferdinand Fellmann: *Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*. Reinbek 1993; Hanne-Lore Heilmann-Vollmer: *Bibliographie »Populäre Lebensphilosophie und Lebensorientierung in Zeitschriften innerhalb des zweiten Drittels des 19. Jahrhunderts«*. In: *Dilthey-Jahrbuch* 3 (1985), S. 285–308.

⁷ Es war nicht zuletzt die Religionssoziologie selbst, die wesentliche Impulse ihrer Entstehung der religiösen Situation um 1900 bzw. den zeitgenössischen Reflexionen darüber verdankte; vgl. Winfried Gebhardt: *Soziologie aus Resignation. Über den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und Religionsanalyse in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende*. In: *Leviathan* (1994), S. 520–540; umfassend dazu Volkhard Krech, Hartmann Tyrell (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg 1995.

⁸ Vgl. den Forschungsüberblick von Jutta Schlich (Hrsg.): *Intellektuelle im 20. Jahrhundert in Deutschland: ein Forschungsreferat*. Tübingen 2000 [Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Sonderheft 11].

⁹ So ein von Peter Gay geprägter Ausdruck für die mentalitäre Lage der Weimarer Republik; vgl. ders.: *Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933*. Frankfurt/M. 1987, insbes. S. 99–137.

¹⁰ Diese Anspielung auf den viel späteren Titel von Hans Sedlmayr: *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symptom und Symbol der Zeit*. Frankfurt/M. 1953 [Taschenbuch-Ausgabe] – ist durchaus beabsichtigt, steht doch dies Werk der zweiten deutschen Nachkriegsepoche in der Tradition von kultur- und kunstkritischen Diskursen der späten Kaiserzeit.

¹¹ Den Versuch einer intuitiven Ganzheitsschau registrierte Stern etwa bei Lagarde; vgl. Fritz Stern: *Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland*. München ²1986, S. 36. Siehe auch das posthum von Momme Nissen edierte Werk des »Rembrandtdeutschen« August Julius Langbehn: *Der Geist des Ganzen*. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen. Freiburg 1930.

¹² Vgl. dazu das Kapitel »Wider Kotkunst, Schmutz und Schund« dieser Arbeit.

¹³ Grundsätzliche Überlegungen dazu bei Hans Mommsen: *Die Auflösung des Bürgertums seit dem 19. Jahrhundert*. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert*. Göttingen 1987, S. 288–315; Rüdiger vom Bruch: *Gesellschaftliche Funktionen und politische Rollen des Bildungsbürgertums im Wilhel-*

minischen Reich – Zum Wandel von Milieu und politischer Kultur. In: Jürgen Kocka (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil IV: Politischer Einfluss und gesellschaftliche Formation. Stuttgart 1989, S. 146–179; Wolfgang J. Mommsen: Die latente Krise des Wilhelminischen Reiches. Staat und Gesellschaft in Deutschland 1890–1914. In: ders.: Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M. 1990, S. 287–315; Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Reich. Tübingen 1994, S. 1–25.

¹⁴ Gabriele Heesen-Cremer: Zum Problem des Kulturpessimismus. Schopenhauer-Rezeption bei Künstlern und Intellektuellen von 1871 bis 1918. In: Ekkehard Mai, Stephan Waetzoldt u. Gerd Wolandt (Hrsg.): Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich. Berlin 1983, S. 45–70.

¹⁵ Auch hier geht das 19. Jahrhundert voraus; viele sprechende Zitate in der allerdings selbst kulturkritisch argumentierenden Arbeit von Eberhard Fahrenhorst: Das Neunzehnte Jahrhundert. Beharrung und Auflösung. Hildesheim 1983, insbes. S. 337–354 [»Ahnungen vom Kulturende«]; vgl. auch Wolfgang Drost (Hrsg.): Fortschrittsglaube und Dekadenbewusstsein im Europa des 19. Jahrhunderts. Literatur – Kunst – Kulturgeschichte. Heidelberg 1986; Walter Wiora: »Die Kultur kann sterben«. Reflexionen zwischen 1880 und 1914. In: Roger Bauer (Hrsg.): Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1977. Einen Überblick über zeitgenössische, biologistische Dekadenztheorien bietet Alexander Demandt: Biologistische Dekadenztheorien. In: Saeculum 36, 1985, 4–27.

¹⁶ Grundlegende, erhellende Einsichten zu dieser Haltung bei Stefan Breuer: Moderner Fundamentalismus. In: Berliner Journal für Soziologie 10 (2000), H. 1, S. 5–19. – Breuer betont hier mit Recht, dass Fundamentalismus erst dann vorliegt, wenn weltanschauliche, politische und ästhetische »Gegenwelten« mit dem Anspruch auf »innerweltliche Erlösung« auftreten, vgl. ebenda, S. 7f.

¹⁷ Vgl. Wolfdietrich Rasch: Die literarische Decadence um 1900. München 1986.

¹⁸ Vgl. Justus H. Ulbricht: »Deutsche Renaissance«. Weimar und die Hoffnung auf die kulturelle Regeneration Deutschlands zwischen 1900 und 1933. In: Jürgen John u. Volker Wahl (Hrsg.): Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena–Weimar. Köln, Weimar, Wien 1995, S. 191–208.

¹⁹ Wolfgang Hardtwig: Von Preußens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der Welt. Liberalismus und borussianisches Geschichtsbild zwischen Revolution und Imperialismus. In: Historische Zeitschrift 231, 1980, S. 265–324. – Zu den Inszenierungen »deutscher Größe« vgl. ders.: Erinnerung, Wissenschaft, Mythos. Nationale Geschichtsbilder und politische Symbole in der Reichsgründungsära und im Kaiserreich; ders.: Nationsbildung und politische Mentalität. Denkmal und Fest im Kaiserreich. Beide in: ders.: Geschichtskultur und Wissenschaft. München 1990, S. 224–263, 264–301.

²⁰ Dazu neuerdings Clemens Knobloch: »Deutsche Kunst« – Versuch einer semantischen Einkreisung. In: Georg Bollenbeck, Werner Köster (Hrsg.): Kulturelle Enteignung – die Moderne als Bedrohung. Opladen 2003, S. 21–35; wichtig, und mit zahlreichen Quellenbelegen, auch ältere Arbeiten wie Peter Ulrich Hein: Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus. Reinbek 1992, insbes. S. 15–71 [»Ein neues Reich als Aufgabe der Kunst«]. – Dass sich Ideen »deutscher Kunst« auch mit liberalen Politikoptionen vertrugen, zeigt Wolfgang Hardtwig: Nationale und kulturelle Identität im Kaiserreich und der umkämpfte Weg in die Moderne. Der Deutsche Werkbund. In: Helmut Berding (Hrsg.): Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Frankfurt/M. 1994, S. 507–540. Justus H. Ulbricht: Der Kampf ums Bild des »ewigen Deutschland«. Die Avantgarden im Spannungsfeld der Nationalstil-Debatten 1871–1930. In: Cornelia Nowak, Kai Uwe Schierz u. Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Expressionismus in Thüringen. Facetten eines kulturellen Aufbruchs. Jena 1999, S. 274–279.

²¹ Walter Gebhardt: Bewusstseinsgeschichtliche Aspekte der Jahrhundertwende. In: ders.: Der Zusammenhang der Dinge. Tübingen 1984, S. 534–576.

²² David Friedrich Strauss: Der alte und der neue Glaube. In: ders.: Gesammelte Schriften. Band 6, hrsg. v. Eduard Zeller. Bonn 1977, S. 161; hier zit. n. Wolfdietrich Rasch: Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: ders.: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Stuttgart 1967, dort S. 36 auch zahlreiche andere Quellen zum Komplex damaliger Ganzheits- und Alleinheitsvorstellungen.

²³ Der Hang zum Gesamtkunstwerk. Aarau, Frankfurt/M. 1983. – Die Impulswirkung Richard Wagners dürfte hier kaum zu überschätzen sein; vgl. Udo Bernbach: Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners ästhetisch-politische Utopie. Frankfurt/M. 1994. Wagner wiederum war – was für unseren Zusammenhang wichtig ist – einer der wesentlichen Vermittler germanischer Mythologie; vgl. Dagmar Ingenschay-Goch: Richard Wagners neu erfundener Mythos. Zur Rezeption und Produktion des germanischen Mythos in seinen Operntexten. Bonn 1982.

²⁴ Edgar Zilsel: Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung. Hrsg. u. eingel. v. Josef Dvorak. Frankfurt/M. 1990; Jochen Schmidt: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Zwei Bände. Darmstadt 1985, Bd. 1, S. 129–193.

²⁵ Dazu ausführlicher mit Literaturhinweisen Justus H. Ulbricht: »Buddha«, »Sigfrid oder Christus«. Religiöse Suchbewegungen als Ausdruck kultureller Identitätskrisen im deutschen Bildungsbürgertum um 1900. In:

Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 4 (1998), S. 209-226.

²⁶ Eberhard Lämmert: Der Dichter-Fürst. In: Dichtung, Sprache, Gesellschaft. Germanisten-Kongress 1970. Frankfurt/M. 1971, S. 439-455.

²⁷ Vgl. das gleichlautende Kapitel in der auch für mein Nachdenken äußerst anregenden Studie von Klaus Lichtblau: Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland. Frankfurt/M. 1996, S. 178-279.

²⁸ Arno Holz: Sozialaristokraten (1896). Stuttgart 1980. Durchaus ernstgemeint ist Bruno Wille: »Socialaristokratie«. In: Freie Bühne 4 (1893), S. 914-920; Friedrich Alafberg: »Sozialaristokratie«. In: Die Tat 4 (1912), H. 4, S. 170-174.

²⁹ Holz: Sozialaristokraten, S. 10 und öfter.

³⁰ Dazu Justus H. Ulbricht: Der »neue Mensch« auf der Suche nach »neuer Religiosität«. In: Der Deutschunterricht 50 (1998), H. 5, S. 38-48. Zu Nietzsches religiösen Wirkungen außerdem Steven A. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Geschichte eines Kults. Stuttgart, Weimar 1996, S. 219-250; Peter Köster: Der verbotene Philosoph: Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918). Berlin, New York 1998.

³¹ Systematisch dazu Walter Kaufmann: Der Tod Gottes und die Umwertung. In: ders.: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Darmstadt 1982, S. 112-138.

³² Diese paradoxe Wirkung Nietzsches konstatiert auch Friedrich Wilhelm Graf: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900. In: Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900. Hrsg. v. Ute Frevert. Göttingen 2000, S. 185-228, hier S. 226f. – Grafs hier erwähnter Artikel ist die wohl knappste und präziseste Darstellung der religionsgeschichtlichen Situation um 1900. – Zu Nietzsches Wirkung s. auch das Kapitel I dieser Arbeit.

³³ Ausgezeichnet geeignet für die Sensibilisierung der eigenen Wahrnehmung und Begrifflichkeit ist Ulrich Linse: Säkularisierung oder Neue Religiosität. Zur Religiösen Situation in Deutschland um 1900. In: Recherches Germaniques, No 24 (1997), S. 117-141.

³⁴ Auch dazu finden sich zahlreiche Hinweise im Aufsatz von Graf, Alter Geist und neuer Mensch.

³⁵ Rudolf Goldscheid: Kulturperspektiven. In: Annalen der Kultur- und Naturphilosophie 12 (1913), S. 3-27; hier zit. n. Frank Simon-Ritz: Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewusstseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich. In: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Hrsg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann. Gütersloh 1996, S. 457-473, Zitat S. 457.

³⁶ Zahlreiche Hinweise dazu bei Friedrich Wilhelm Graf: Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums. In: Bruch, ders., Hübinger, Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 I, S. 45-62.

³⁷ Vgl. Handbuch für das kirchliche Amt. In Verbindung mit zahlreichen Mitarbeitern und mit Unterstützung von Pfarrer Walther Buntzel hrsg. v. Prof. D. Dr. Martin Schian. Leipzig 1928; dort S. 201 »Geheimreligion der Gebildeten«, S. 124 »Diesseitsreligion«. – Zu diesen Religionskonzepten s. ausführlich Kapitel I dieser Arbeit.

³⁸ Vgl. Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung. Hrsg. v. Dr. D. Sarason. Leipzig, Berlin 1913; S. 533-549 die Studie von Troeltsch über »Religion«. – Dort auch die folgenden Zitate, auf deren Einzelnachweis ich verzichte.

³⁹ Troeltsch, Religion, S. 533f.

⁴⁰ Troeltsch, Religion, S. 535.

⁴¹ Troeltsch, Religion, S. 537.

⁴² Troeltsch, Religion, S. 546.

⁴³ Graf, »Alter Geist und neuer Mensch« spricht mal von »religiösen Intellektuellen« (S. 197) mal von »Religionsintellektuellen« (S. 199) und konstatiert mit Recht, dass dieser Intellektuellentypus bisher in der neueren Intellektuellenforschung kaum berücksichtigt worden sei. Ausnahmen allerdings sind Grafs eigene Aufsätze in die des Historikers Gangolf Hübinger, auf die im Laufe dieser Arbeit immer wieder zurückgegriffen werden wird.

⁴⁴ Troeltsch, Religion, S. 547, Hervorh. vom Verf. – Natürlich verdankt sich meine Aufmerksamkeit auf Kunst und Kunstreligion zwischen 1890 und 1930 auch der Kenntnis entsprechender Sekundärliteratur, die freilich nicht hier, sondern an angemessener Stelle aufgeführt werden wird.

⁴⁵ Thomas Nipperdey: Wie das Bürgertum die Moderne fand. Berlin 1988, S. 63.

⁴⁶ Zum Problem der kulturellen Enteignung s. die Einleitung bei Bollenbeck, Köster, Kulturelle Enteignung, S. 7-20; vgl. auch die beiden einschlägigen Bände von Georg Bollenbeck: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt/M. 1994; ders.: Tradition, Avantgarde, Reaktion. Deutsche Kontroversen um die kulturelle Moderne 1880-1945. Frankfurt/M. 1999; auf beide Titel wird in dieser Arbeit öfter rekurriert.

⁴⁷ Georg Bollenbeck: Warum der Begriff »Kultur« um 1900 reformulierungsbedürftig wird. In: Konkurrenten in der Fakultät. Kultur, Wissen und Universität um 1900. Hrsg. v. Christoph König u. Eberhard Lämmert. Frankfurt/M. 1999, S. 17-27.

⁴⁸ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1966, S. 357. – Zum richtigen Verständnis dieses Diktums siehe Sven Kramer: »Wahr sind die Sätze als Impuls ...« Begriffarbeit und sprachliche Darstellung in Adornos Reflexion auf Auschwitz. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70 (1996), H. 3, S. 501–523.

Kapitel I:

⁴⁹ Zu diesem Verleger s. Gangolf Hübinger (Hrsg.): *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*. München 1996; Irmgard Heidler: *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896–1930)*. Wiesbaden 1998; Justus H. Ulbricht u. Meike G. Werner (Hrsg.): *Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1949*. Göttingen 1999. – Zum Thema Religion bei Diederichs s. Friedrich Wilhelm Graf: *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*. In: Hübinger, *Versammlungsort*, S. 243–298; Justus H. Ulbricht: »Theologia deutsch«. Eugen Diederichs und die Suche nach einer Religion für moderne Intellektuelle. In: ders./Werner, *Romantik*, S. 156–174.

⁵⁰ *Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlags Eugen Diederichs in Jena. Mit Bücherverzeichnis bis Weihnachten 1908*. Jena 1908; vgl. dort S. 5–28 das Kapitel »Lebendige Religion« mit den entsprechenden Buchanzeigen.

⁵¹ Vgl. Eugen Diederichs an Ferdinand Avenarius, 1. September 1896: »Ich habe den kühnen Plan, ich möchte einen Versammlungsort moderner Geister haben[...]. Parole: Entwicklungsethik, Sozialaristokratie, gegen den Materialismus zur Romantik und zu neuer Renaissance. Auch für Mystik habe ich sehr viel übrig!« In: Eugen Diederichs: *Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen*, Hrsg. v. Lulu von Strauß und Torney-Diederichs. Jena 1936, S. 40. [im folgenden LW] – Dazu Justus H. Ulbricht: »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens.« *Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und »Konservativer Revolution«*. In: Hübinger, *Versammlungsort*, S. 335–374.

⁵² Diederichs, *Wege zu deutscher Kultur*, S. 5.

⁵³ Vgl. Die Karikatur »Der Gründer der Verlagsreligion« im »Kratzbürsten-Vademecum« der Münchner Zeitschrift »Zwiebelfisch« von 1913; abgebildet in: Eugen Diederichs: *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen*. Hrsg. v. Ulf Diederichs. Düsseldorf, Köln 1967, S. 79.

⁵⁴ Diederichs, *Wege zu deutscher Kultur*, S. 7.

⁵⁵ Zahlreiche Belege zu dieser Redeweise bei Justus H. Ulbricht: »Deutsche Renaissance«. Weimar und die Hoffnung auf die kulturelle Regeneration Deutschlands zwischen 1900 und 1933. In: Jürgen John; Volker Wahl (Hrsg.): *Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena-Weimar*. Köln, Weimar, Wien 1995, S. 191–208; ders.: »Veni creator spiritus« oder: »Wann kehrt Baldr heim?« *Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt*. In: Richard Faber (Hrsg.): *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg 1997, S. 161–172.

⁵⁶ Justus H. Ulbricht: *Mäzen für Kulturreform*. In: *Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena*. München 1996, S. 84–100; Meike G. Werner: *Die Erneuerung des Lebens durch ästhetische Praxis. Lebensreform, Jugend und Festkultur im Eugen Diederichs Verlag*. In: Hübinger, *Versammlungsort*, S. 222–242.

⁵⁷ »Diesseits- oder Laienreligion« ist ein von Diederichs oft verwendeter Terminus; vgl. dazu Ulbricht, »Wider das Katzenjammergefühl der Entwurzelung«, S. B. 114f. – Friedrich Wilhelm Graf: *Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*. In: Hübinger, *Versammlungsort*, S. 243–298.

⁵⁸ *Stirb und Werde! Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929)*. Mit Anhang: *Philosophische Bücher*. Jena 1929.

⁵⁹ Eugen Diederichs: *Zur Einführung*. In: *Stirb und Werde!*, S. 3–10; dort auch die folgenden Zitate.

⁶⁰ Vgl. das aus dem Jahre 1962 stammende Vorwort des Autors in Georg [von] Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik [1914]*. München 1994, S. 6.

⁶¹ Lukács, *Theorie des Romans*, S. 28.

⁶² Lukács, *Theorie des Romans*, S. 32 »transzendente Obdachlosigkeit«, S. 52 »metaphysischer Heimatdrang«.

⁶³ Lukács, *Theorie des Romans*, S. 11.

⁶⁴ Zu dieser religionswissenschaftlichen Denkfigur vgl. Hubert Knoblauch: *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion*. In: Thomas Luckmann: *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt/M. 1991, S. 7–41.

⁶⁵ Im Meer der Sekundärtitel immer noch hilfreich ist Matthias Pilger, Steffen Rink (Hrsg.): *Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion*. Marburg 1989, einseitig-polemisch, doch faktenreich, ist Peter Kratz: *Die Götter des New Age. Im Schnittpunkt von »Neuem Denken«, Faschismus und Romantik*. Berlin 1994.

⁶⁶ Carl Christian Bry: *Verkappte Religionen. Kritik des kollektiven Wahns*. Hrsg. v. Martin Gregor-Dellin. Nördlingen 1988, S. 28.

⁶⁷ Vgl. Ernst Troeltsch: Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart (1903). In: ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Aalen 1962, S. 1–21; vgl. auch ders.: Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart (1910). In: ders.: dass., S. 22–44. – Zu Troeltschs Analyse der religiösen Zeitsituation s. Volkhard Krech: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. In: ders., Hartmann Tyrell (Hrsg.): Religionssoziologie um 1900. Würzburg 1995, S. 313–349.

⁶⁸ Ernst Troeltsch: Aus der religiösen Bewegung der Gegenwart (1910). In: ders.: Gesammelte Schriften. Band 2: zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik. Aalen 1962, S. 22–44; hier S. 22.

⁶⁹ Zur Orientierung s. Victor Zmegac: Zum Begriff der Jahrhundertwende. In: ders. (Hrsg.): Deutsche Literatur der Jahrhundertwende. Königstein/Ts. 1981, S. IX–LI; Jens Malte Fischer: Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978, insbes. S. 11–93; Renate Werner: Das wilhelminische Zeitalter als literarhistorische Epoche. Ein Forschungsbericht. In: Jutta Kolkenbrock-Netz, Gerhard Plumpe u. Hans-Joachim Schrimpf (Hrsg.): Wege der Literaturwissenschaft. Bonn 1985, S. 211–231; Rüdiger vom Bruch: Kaiser und Bürger. Wilhelminismus als Ausdruck kulturellen Umbruchs um 1900. In: Adolf M. Birke u. Lothar Kettenacker (Hrsg.): Bürgertum, Adel, Monarchie. Wandel der Lebensformen im Zeitalter des bürgerlichen Nationalismus. München 1989, S. 119–146.

⁷⁰ Guter Überblick mit ausgezeichneten Literaturhinweisen bei Friedrich-Wilhelm Graf: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900. In: Ute Frevert (Hrsg.): Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900. Göttingen 2000, S. 185–228.

⁷¹ Dieser Terminus bei Thomas Nipperdey: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918. München 1988, S. 143 et passim.

⁷² Vgl. die kritischen Anmerkungen bei Günter Kehler: Religionsgeschichte Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert. Religionswissenschaftliche Überlegungen. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1 (1993), H. 1, S. 93–104.

⁷³ Friedrich-Wilhelm Haack: Wotans Wiederkehr. Blut-, Boden- und Rasse-Religion. München 1981; Hans-Jürgen Glowka: Deutsche Okkult-Gruppen 1875–1937. München 1981.

⁷⁴ Nipperdeys Buch »Religion im Umbruch« war die überarbeitete Auskoppelung eines Kapitels aus ders.: Deutsche Geschichte 1866–1918. Band I: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990, S. 428–530.

⁷⁵ Vgl. Ute Daniel: »Kultur« und »Gesellschaft«. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 19, 1993, H. 1, S. 69–99, hier S. 70; Reinhard Sieder: Sozialgeschichte auf dem Weg zu einer historischen Kulturwissenschaft? In: Geschichte und Gesellschaft 20, 1994, H. 3, S. 445–468. – Seit diesen Diskussionsanstößen Mitte der 90er Jahre ist die Zahl der Titel über »Kultur« oder »Kulturwissenschaft« ins Uferlose gewachsen, daher wird auf weitere Einzelnachweise verzichtet. Vgl. aber Hans-Ulrich Wehler: Die Herausforderung der Kulturgeschichte. München 1998; Kulturgeschichte heute. Hrsg. v. Wolfgang Hardtwig u. Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996; Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt/M. 2001.

⁷⁶ Anregend ist Johannes Weiß: Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik. In: Friedhelm Neidhart, Rainer M. Lepsius u. ders. (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Opladen 1986, S. 286–301; kritisch zu New Age s. Christoph Schorsch: Die New-Age-Bewegung. Utopie und Mythos der neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung. Gütersloh 1988.

⁷⁷ Wolfgang Altgeld: Katholizismus, Protestantismus, Judentum. Über religiös begründete Gegensätze und nationalreligiöse Ideen in der Geschichte des deutschen Nationalismus. Mainz 1992. Helmut W. Smith: German Nationalism and Religious Conflict. Culture, Ideology, Politics 1870–1914. Princeton Univ. Press 1994.

⁷⁸ Orientierung im Dickicht der Moderne-Theorien und entsprechender wissenschaftlicher Debatten vermitteln Hans van der Loo u. Willem van Reijen: Modernisierung. Projekt und Paradox. München 1992; Peter Wehling: Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien. Frankfurt/M., New York 1992.

⁷⁹ Vgl. etwa Bernd Hüppauf: Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft. In: Karl-Heinz Bohrer (Hrsg.): Mythos und Moderne. Bild und Begriff einer Rekonstruktion. Frankfurt/M. 1983, S. 508–527; Guy Marchal: Mythos im 20. Jahrhundert. Der Wille zum Mythos und die Versuchung des »neuen Mythos« in einer säkularisierten Welt. In: Fritz Graf (Hrsg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Beispiel Rom. Stuttgart, Leipzig 1993, S. 204–229.

⁸⁰ Methodisch anregend sind Hubert Knoblauch: Zeitalter; Hartmut Zinser: Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff? In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44, 1992, H. 1, S. 33–50.

⁸¹ Franz Xaver Kaufmann: Religion und Modernität. In: Jochen Berger (Hrsg.): Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren. Göttingen 1986, S. 283–307; Gottfried Küenzlen: Säkularismus und neue Religiosität. Anmerkungen zur religiösen Situation der Zeit. In: Materialdienst 57 (1994), H. 12, S. 345–353; ders.: Mensch, insbes. S. 63–92; Rainer Wassner: Nicht-verfaßte Religiosität und Gesellschaft. Beobachtungen eines Soziologen. In: Materialdienst 58 (1995), H. 1, S. 1–11.

- ⁸² Thomas Luckmann: Säkularisierung – ein moderner Mythos. In: ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980, S. 161–172; Ulrich Linse: Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900. In: *Recherches Germaniques*, No. 24 (1997), S. 117–141.
- ⁸³ Systematisch dazu Hans G. Kippenberg: Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. *Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen* 1988. Frankfurt/M. 1991, S. 72–84; ders.: *Intellektuellen-Religion*. In: Peter Antes, Donat Pahnke (Hrsg.): *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*. Marburg 1989, S. 181–201.
- ⁸⁴ Dabei ist Max Webers Intellektuellenbegriff vielschichtig und spielt in den verschiedenen Phasen seines systematischen Nachdenkens über »Weltreligionen« eine je andere Rolle; vgl. Gangolf Hübinger: *Intellektuelle, Intellektualismus*. In: Max Webers »Religionssystematik«. Hrsg. v. Hans G. Kippenberg u. Martin Riesebrodt. Tübingen 2001, S. 297–313.
- ⁸⁵ Max Weber: *Wissenschaft als Beruf*. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988 (7. Aufl.), S. 582–613, Zitat S. 611. – Weber zielt hier eindeutig gegen die Verlagsreligion des Eugen Diederichs und dessen »Lagarde-Kapelle« auf der Buch- und Graphik-Ausstellung in Leipzig 1914, s. dazu Ulbricht, *Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«*.
- ⁸⁶ Dazu Ulrich Linse: *Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität*. In: *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Hrsg. v. Hans G. Kippenberg u. Brigitte Luchesi. Marburg 1991, S. 325–364, insbes. S. 335–337.
- ⁸⁷ Fritz Klatt: *Neue Religiosität*. In: ders.: *Ja, Nein und Trotzdem. Gesammelte Aufsätze*. Jena 1924, S. 170–176, Zitat S. 171. – Zur Idee des »neuen Menschen« vgl. Gottfried Küenzlen: *Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne*. München 1994; dort zur Jugendbewegung S. 153–174; Ulrich Herrmann: »Neue Schule« und »Neue Erziehung« – »Neue Menschen« und »Neue Gesellschaft«. *Pädagogische Hoffnungen und Illusionen nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland*. In: ders. (Hrsg.): »Neue Erziehung«, »Neue Menschen«. *Erziehung und Bildung zwischen Kaiserreich und Diktatur*. Weinheim 1987, S. 11–32.
- ⁸⁸ Klatt, *Neue Religiosität*, S. 176.
- ⁸⁹ Siegfried Kracauer: *Die Wartenden* (1922). In: ders.: *Das Ornament der Masse. Essays*. Frankfurt/M. 1977, S. 106–119.
- ⁹⁰ Ebenda, S. 107.
- ⁹¹ Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. (5. Aufl., hrsg. v. Johannes Winckelmann). Tübingen 1972, S. 307f.
- ⁹² Zur Orientierung in diesem Feld s. den Überblick in Janos Frecot, Johann Friedrich Geist, Diethart Kerbs: *Fidus 1868–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*. München 1972, S. 13–58 (Reprint Hamburg 1998); Wolfgang R. Krabbe: *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode*. Göttingen 1974; *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933*. Hrsg. v. Diethart Kerbs, Jürgen Reulecke. Wuppertal 1998.
- ⁹³ Wichtige Hinweise dazu in Frank Simon-Ritz: *Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland*. Gütersloh 1997; Horst Groschopp: *Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland*. Berlin 1997.
- ⁹⁴ Lange Jahre war die religiöse Signatur der wilhelminischen Gesellschaft außerhalb der Konfessions- und Kirchengeschichte kaum ein Thema, das änderte sich grundlegend durch Thomas Nipperdey: *Religion im Umbruch. Deutschland 1871–1918*. München 1988; *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Hrsg. v. Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger. Wiesbaden 1989; Volker Drehsen, Walter Sparr (Hrsg.): *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Berlin 1996; Friedrich Wilhelm Graf, Hans Martin Müller (Hrsg.): *Der deutsche Protestantismus um 1900*. Gütersloh 1996; Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.): *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*. Gütersloh 1996 – um nur die für mich besonders hilfreichen Arbeiten zu nennen.
- ⁹⁵ Dass es sich dabei um das Bildungsbürgertum handelt, unterstrich bereits Klaus Vondung: *Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit*. In: ders. (Hrsg.): *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*. Göttingen 1976, S. 20–33.
- ⁹⁶ Dazu grundlegende Informationen bei Konrad H. Jarausch: *Deutsche Studenten 1800–1970*. Frankfurt/M. 1984, insbes. S. 59–115; Hartmut Titze (Hrsg.): *Wachstum und Differenzierung der deutschen Universitäten 1830 bis 1845*. Göttingen 1995.
- ⁹⁷ Vgl. Gangolf Hübinger, Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): *Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich*. Frankfurt/M. 1993; insbes. den Aufsatz von Hübinger: »Journalist« und »Literat«. *Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen*, S. 95–110.
- ⁹⁸ Außer der bereits genannten Literatur verdanke ich an dieser Stelle mancherlei Anregungen Lucian Hölscher: *Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert*. In: *Historische Zeitschrift*, Bd. 250 (1990), S. 595–630.
- ⁹⁹ Zahlreiche Hinweise bei Thomas Ruster: *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne*

in der Weimarer Republik. Paderborn, München, Wien 1994; s. auch Olaf Blaschke, Frank-Michael Kuhlemann: Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: diess., Religion im Kaiserreich. S. 7–56.

¹⁰⁰ Vgl. Ernst Haeckel: Unsere monistische Religion. Monistische Studien über die Religion der Vernunft und ihre Harmonie mit der Wissenschaft. Die drei Kulturideale des Wahren, Guten und Schönen. In: ders.: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1899). Leipzig 1918 (341.–360. Tsd.), S. 206–216; ders.: Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft (1892). Leipzig 1908 (14. Aufl.). – Dazu Volker Drehsen, Helmut Zander: Rationale Weltveränderung durch ‚naturwissenschaftliche‘ Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit. In: Drehsen, Sparrn, Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse, S. 217–238.

¹⁰¹ Haeckel, Welträtsel, S. 207.

¹⁰² Vgl. Frank Usarski: Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente »lebensweltlicher« Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924. In: Antes, Pahnke, Die Religion von Oberschichten, S. 75–86. Martin Baumann: Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften. Marburg 1995, insbes. S. 43–113;

¹⁰³ Vgl. Stefanie von Schnurbein: Die Suche nach einer »arteigenen« Religion in »germanisch-« oder »deutschgläubigen« Gruppen. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 172–185.

¹⁰⁴ Dazu Ulbricht, Durch »deutsche Religion« zu »neuer Renaissance«.

¹⁰⁵ Zum Begriff der »Versäulung« vgl. Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1993, insbes. S. 303–313.

¹⁰⁶ Vgl. Michael Murrmann-Kahl: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie 1880–1920. Gütersloh 1992.

¹⁰⁷ Peter L. Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1973, S. 120; vgl. auch Küenzlen, Der Neue Mensch, S. 64–69.

¹⁰⁸ Vgl. Johannes Weiß: Max Weber: Die Entzauberung der Welt. In: Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart IV. Hrsg. v. Josef Speck. Göttingen 1981, S. 9–47.

¹⁰⁹ Morris Berman: Die Wiederverzauberung der Welt. Das Ende des Newtonschen Zeitalters. München 1982.

¹¹⁰ Anregend dazu, gerade im Blick auf ästhetische Fragen, Manfred Frank: Der kommende Gott. Vorlesungen über Neue Mythologie I/II. Frankfurt/M. 1982, 1988.

¹¹¹ Hier war wiederum der Diederichs-Verlag federführend, vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: Romantisches Denken in der entzauberten Welt. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 486–507.

¹¹² Informativ dazu ist Hansjörg Hemminger (Hrsg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart 1991.

¹¹³ Vgl. die Studie zum George-Kreis von Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen 1997.

¹¹⁴ Dazu Ulbricht, Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«.

¹¹⁵ Schöner Überblick nun bei Steven A. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Die Geschichte eines Kults. Stuttgart 1996.

¹¹⁶ Vgl. Karl Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935). Hamburg 1978 (3. durchgesehene Aufl.), passim.

¹¹⁷ Im Blick auf die Literatur s. dazu Gunter Martens: Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive. Stuttgart 1971, insbes. S. 32–108. – Zur zeitgenössischen Lebensphilosophie s. den Überblick von Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993, S. 35–141.

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche: Morgenröthe. 1. Buch, Aphorismus 95. In: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 3. München-Berlin 1988, S. 86.

¹¹⁹ Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Drittes Hauptstück: Das religiöse Wesen, Aphorismus Nr. 53. In: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, S. 73.

¹²⁰ Jürgen Krause: »Märtyrer« und »Prophet«. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende. Berlin 1987. S. jetzt Friedrich Nietzsche. Rezeption und Kultus. Hrsg. v. Sandro Barbera, Paolo d' Iorio, Justus H. Ulbricht. Pisa 2004.

¹²¹ Dazu umfassend Frank, Der kommende Gott.

¹²² Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 145.

¹²³ Ebenda, S. 147.

¹²⁴ Dazu Hans-Jörg Uther: Märchen und Sagen im Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 376–407; Kurt Schier: Die Literaturen des Nordens. In: ebenda, S. 411–449; sowie vor allem Julia Zernack: Geschichten aus Thule. Islendingasögur in Übersetzungen deutscher Germanisten. Berlin 1994, insbes. S. 11–96.

¹²⁵ Dazu Julia Zernack: Anschauungen vom Norden im deutschen Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 482–511.

¹²⁶ Kurt Nowak: Die »antihistoristische Revolution«. Symptome und Folgen der Krise historischer Welt-

-
- orientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. In: Troeltsch-Studien 4 (1987), S. 133–167.
- ¹²⁷ Samuel Lublinski: Die Bilanz der Moderne (1904), hrsg. v. Gotthart Wunberg. Tübingen 1974, passim; S. 329 spricht Lublinski gar von der »Übermenschreligion«.
- ¹²⁸ Leo Berg: Der Übermensch in der modernen Literatur. Ein Kapitel zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Paris-Leipzig-München 1897.
- ¹²⁹ Dazu Justus H. Ulbricht: »Sind Anfang oder Ende wir an der ZeitenWende?« Bemerkungen zu Strukturen bildungsbürgerlichen Krisenbewusstseins zwischen Spätwilhelminismus und Weimarer Republik. In: Bernhard Gajek, Walter Schmitz (Hrsg.): Georg Britting (1891–1964). Vorträge des Regensburger Kolloquiums 1991. Regensburg, Frankfurt/M. 1993, S. 55–73.
- ¹³⁰ Dazu Küenzlen, Der Neue Mensch, S. 51–62.
- ¹³¹ Vgl. Justus H. Ulbricht: »Volksbildung als Volk-Bildung«. Intentionen, Programme und Institutionen völkischer Erwachsenenbildung von der Jahrhundertwende bis zur Weimarer Republik. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 1 (1993), S. 179–203.
- ¹³² Vgl. Wolfgang R. Krabbe: Die Lebensreform. Individualisierte Heilserwartung im industriellen Zeitalter. In: Journal für Geschichte 2 (1980), H. 6, S. 8–13.
- ¹³³ Ludwig Fahrenkrog: Ich künde Euch die Selbsterlösung. (= III. Teil des Aufrufs »An die Germanen aller Länder dieser Erde«). In: Das Deutsche Buch. Hrsg. v. der Germanischen-Glaubens-Gemeinschaft. Berlin-Steglitz 1921, S. 15–17. – Zu Fahrenkrog s. Schnurbein, Die Suche nach einer »arteigenen Religion«, S. 178–180.
- ¹³⁴ Ernst Osterkamp: Lucifergestalten der wilhelminischen Ära. Der Lichtbringer im Prozess der Zerstörung der Vernunft. In: ders.: Lucifer. Stationen eines Motivs. Berlin, New York 1970, S. 213–248.
- ¹³⁵ Micha Brumlik: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen. Frankfurt/M. 1995. Vgl. auch Kurt Rudolph: Intellektuelle, Intellektuellen-Religion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus. In: Antes, Pahnke, Die Religion von Oberschichten, S. 23–34.
- ¹³⁶ Bester Überblick bei Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland. München 1988.
- ¹³⁷ Klaus Jeziorkowski: Empor ins Licht! Gnostizismus und Lichtsymbolik in Deutschland um 1900. In: ders.: Eine Iphigenie rauchend. Aufsätze und Feuilletons zur deutschen Tradition. Frankfurt/M. 1987, S. 152–180.
- ¹³⁸ Hermann Timm: Bildungsreligion im deutschsprachigen Protestantismus, eine grundbegriffliche Perspektivierung. In: Reinhart Koselleck (Hrsg.): Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert, Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen. Stuttgart 1990, S. 57–79.
- ¹³⁹ Ich stütze mich an dieser Stelle auf Helmuth Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes [1935]. Frankfurt/M. 1974, insbes. S. 73ff.
- ¹⁴⁰ Georg Bollenbeck: Kulturelle Enteignung? Diskursive Reaktionen auf die Moderne in Deutschland. In: Lothar Ehrlich, Jürgen John (Hrsg.): Weimar 1930. Politik und Kultur im Vorfeld der NS-Diktatur. Köln, Weimar, Wien 1998, S. 31–45.
- ¹⁴¹ Vgl. Knoblauch, Das unsichtbare neue Zeitalter, S. 504.
- ¹⁴² Dazu Ulbricht, »Veni creator spiritus«, S. 165–167.
- ¹⁴³ Haeckel, Welträtsel, S. 208.
- ¹⁴⁴ Friedrich Andersen: Luthers Reformation und das deutsch-evangelische Christentum. In: Der Deutschmeister. Beilage zum Volkserzieher 21 (1917), Blatt 7, S. 54f.; zu Andersen und seinem »Bund für deutsche Kirche« vgl. Gisela Siems: Hauptpastor Friedrich Andersen. Bund für deutsche Kirche – Ein Wegbereiter des Nationalsozialismus in der Stadt Flensburg. In: Kirche und Nationalsozialismus. Beiträge zur Geschichte des Kirchenkampfes in den evangelischen Landeskirchen Schleswig-Holsteins, hrsg. v. Klauspeter Reumann. Neumünster 1988, S. 13–34.
- ¹⁴⁵ Friedrich Andersen, Adolf Bartels, Ernst Katzer, Hans Paul von Wolzogen: Deutschchristentum auf rein evangelischer Grundlage. 95 Leitsätze zum Reformationsfest 1917. Leipzig 1917.
- ¹⁴⁶ Vgl. Frierich Andersen: Luthers Reformation und das deutsch-evangelische Christentum. In: Der Deutschmeister. Beilage zum Volkserzieher 21 (1917), Bl. 7, S. 54f.
- ¹⁴⁷ Zu Hunkel vgl. Ulbricht, Völkisches Verlagswesen.
- ¹⁴⁸ Zum Kunstwart s. Gerhard Kratzsch: Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus. Göttingen 1969.
- ¹⁴⁹ Diese und weitere derartige Zitate sind in Ulbricht, »Deutsche Renaissance«, exakt nachgewiesen.
- ¹⁵⁰ Eugen Diederichs: Lebendige Religion. In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1908, S. 6.
- ¹⁵¹ Albert Kalthoff: Die Religion der Modernen. Jena-Leipzig 1905, S. 9.
- ¹⁵² Jetzt wieder greifbar als Peter Sloterdijk (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt von Martin Buber. München 1994. Das Vorwort von Sloterdijk [S. 9–42] enthält interessante Anregungen für die religionshistorische Betrachtung der Jahrhundertwende.
- ¹⁵³ Zum politischen Diederichs vgl. Justus H. Ulbricht: »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«. Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neu-

romantik und »Konservativer Revolution«. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 335–374.

¹⁵⁴ Martin Doerry: Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs. 2 Bde. Weinheim, München 1986.

¹⁵⁵ Vgl. Ulbricht, »Sind Anfang oder Ende wir an der ZeitenWende?«, S. 57–60.

¹⁵⁶ Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft. Drittes Buch, Aphorismus 125 »Der tolle Mensch«. In: ders.: Kritische Studienausgabe, Bd. 3, S. 480f.

¹⁵⁷ Lukács, Theorie des Romans, S. 21.

¹⁵⁸ Diese Zeitschrift war 1897 vom Publizisten und ehemaligen Volksschullehrer Wilhelm Schwaner gegründet worden und gehört politisch zum rechten Flügel der Gebildetenreform-Bewegung, vgl. dazu Ulbricht, »Volksbildung als Volk-Bildung«.

¹⁵⁹ Eugen Diederichs: Verlegerische Aufgaben. In: Der Volkserzieher 16 (1911), Nr. 25, S. 193–195, Zitat S. 193.

¹⁶⁰ Vgl. zu dessen kulturreformerschen Aktivitäten Kratzsch, Kunstwart und Dürerbund.

¹⁶¹ Vgl. Eugen Diederichs: Lebensaufbau. Skizze einer Selbstbiographie. Geschrieben Juni 1920 bis März 1921, S. 23 [unveröffentlichtes Manuskript, im folgenden LA]; ders.: Aus meinem Leben. Geschrieben im Jahre 1927. Jena o. J. (1938), S. 22.

¹⁶² Vgl. Diederichs, LA, S. 23. Langbehns Buch, im Jahre 1890 erschienen, war einer der kulturkritischen Bestseller der Epoche.

¹⁶³ Paul de Lagarde: Deutscher Glaube, deutsches Vaterland, deutsche Bildung. Das Wesentliche aus seinen Schriften ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Daab. Jena 1913.

¹⁶⁴ Vgl. Gerhard Kratzsch: »Der Kunstwart« und die bürgerlich-soziale Bewegung. In: Ideengeschichte und Kunstwissenschaft im Kaiserreich. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich, hrsg. von Ekkehard Mai, Stephan Waetzoldt und Gerd Wolandt. Berlin 1983, S. 371–396.

¹⁶⁵ Jetzt umfassend porträtiert durch Gertrude Cepl-Kaufmann, Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. o. O. 1994.

¹⁶⁶ Diederichs, LW, S. 43.

¹⁶⁷ Vgl. den Briefkopf des Verlages vom Sommer 1898, zit. in LW, S. 44.

¹⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. 1. Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller. In: ders. Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 158–242, Zitat S. 160.

¹⁶⁹ So eine spätere Formulierung des Diederichs-Autors Max Maurenbrecher in dessen Aufruf zur ersten Lauensteiner Kulturtagung 1917; vgl. Max Maurenbrecher: Der Krieg als Ausgangspunkt einer deutschen Kultur. In: Die Tat 9 (1917), H. 2, S. 97–107, Zitat S. 101.

¹⁷⁰ Vgl. Diederichs, LW, S. 40.

¹⁷¹ So deutlich Diederichs die englischen Vorbilder Ruskin, Morris und Crane benennt, seine ersten eigenen buch künstlerischen Anstrengungen – so behauptete er – »ahmte[n] nicht im geringsten englische Vorbilder« nach, vgl. LA, S. 51f.

¹⁷² Zu Ruskin s. Wolfgang Kemp: John Ruskin. Leben und Werk. Frankfurt/M. 1987.

¹⁷³ Vgl. Meike G. Werner: Ambivalenzen kultureller Praxis in der Jugendbewegung. Das Beispiel des freistudentischen Sera-Kreises um den Verleger Eugen Diederichs vor dem Ersten Weltkrieg. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 1(1993), S. 245–264.

¹⁷⁴ Vgl. umfassend Joan Campbell: Der Deutsche Werkbund 1907 – 1934. München 1981, zahlreiche Hinweise, gerade zu den personellen Verflechtungen, bei Erich Viehöfer: Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1988, insbes. S. 107–123.

¹⁷⁵ Zur Geschichte von Hellerau s. Kristiana Hartmann: Deutsche Gartenstadtbewegung. Kulturpolitik und Gesellschaftsreform. München 1976, S. 46–101; Hans-Jürgen Sarfert: Hellerau. Die Gartenstadt und Künstlerkolonie. Dresden 1992.

¹⁷⁶ Eugen Diederichs: (Einleitung, Oktober 1908). In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1908, Umschlagseite, Hervorh. i. Org. – Die offizielle Gründung Helleraus war 1906.

¹⁷⁷ Vgl. Wilhelm Bölsche: Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur ästhetischen Kultur. Leipzig 1901 (weitere Auflagen Jena und Leipzig, so das 6.–7. Tsd. 1912). Das Buch war Paul Kampffmeyer gewidmet, einem Bruder des Gartenstadt-Mitbegründers Hans Kampffmeyer.

¹⁷⁸ Zur »Neuen Gemeinschaft« vgl. Karin Bruns: Die neue Gemeinschaft. In: Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933. Hrsg. v. Wulf WEülfing, Karin Bruns, Rolf Parr. Stuttgart, Weimar 1998, S. 358–371.

¹⁷⁹ Hinweise zu den Friedrichshagenern und der Familie Kampffmeyer bei Hartmann, Gartenstadtbewegung, S. 27–33.

¹⁸⁰ Das grüne Manifest. In: Die Tat (1919), H. 12/13, S. 912–919. Zu Migge s. Leberecht Migge 1881–1935. Gartenkultur des 20. Jahrhunderts. Worpsswede 1981.

¹⁸¹ Vgl. etwa Bernhard Kampffmeyer: Deutsche Gartenstädte. In: Die Tat 8 (1916/17), H. 12, S. 1157–1158; ders.: Die Gartenstadtbewegung in England. In: ebenda; Hans Kampffmeyer: Großstadt und Dezentralisation. In:

Die Tat 16 (1924/25), H. 7, S. 545–548.

¹⁸² Ein liebevoll gestaltetes Programmheft legt – nicht ohne Selbstironie – Zeugnis ab von einem kulturellen Ereignis, das für Diederichs ein Beispiel neuer deutscher Festkultur sein sollte, angesichts der Passivität der Teilnehmer allerdings von ihm als Fehlschlag verbucht wurde. Vgl. Diederichs, LW, S. 217.

¹⁸³ Vgl. Hans-Peter Bayerdörfer: Wege des Mythos ins »Theater der Zukunft«. Richard Wagner und die Theaterreformbewegung der Jahrhundertwende. In: Wege des Mythos in der Moderne. Richard Wagners »Ring des Nibelungen«. Eine Münchner Ringvorlesung, hrsg. v. Dieter Borchmeyer. München 1987, S. 182–201.

¹⁸⁴ Vgl. Ulbricht, Feste der Jugend und die Kunst.

¹⁸⁵ Manfred Frank: Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst). In: ders.: Gott im Exil. Vorlesungen über Neue Mythologie II. Frankfurt/M. 1988, S. 9–104.

¹⁸⁶ Zahlreiche Hinweise zu diesem Zusammenhang in Marion de Ras: Körper, Eros und weibliche Kultur. Mädchen im Wandervogel und in der Bündischen Jugend 1900–1933. Pfaffenweiler 1988.

¹⁸⁷ Vgl. Diederichs, LA, S. 133–135 »Frauenfrage und Körperkultur«, S. 111–115 »Künstlerische Kultur«.

¹⁸⁸ Vgl. Julie Jäger, Isolde von Wolzogen: Italienische Renaissancegewänder. Umgestaltet für die neue Frauentracht. Jena 1910.

¹⁸⁹ Zahlreiche illustrative Hinweise zur Geschichte der Nacktkultur bei Michael Andritzky, Thomas Rautenberg (Hrsg.): »Wir sind nackt und nennen uns Du«. Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern. Eine Geschichte der Freikörperkultur. Gießen 1989.

¹⁹⁰ Vgl. dazu »...jeder Mensch ist ein Tänzer.« Ausdruckstanz in Deutschland zwischen 1900 und 1945. Gießen 1993; Gabriele Brandstetter: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde. Frankfurt/M. 1995.

¹⁹¹ Im zweiten Kriegsjahr versuchte Diederichs gar, Sent M'ahesa als Versorgerin seines Haushalts und seiner Kinder zu gewinnen, ein zum Scheitern verurteiltes Projekt. Vgl. Diederichs, LA, S. 179.

¹⁹² Vgl. Eugen Diederichs: Zur Kultur der »Erscheinung« der Frau. In: Jenaische Zeitung, 04.03.1916, s. dazu auch Viehöfer, S. 30.

¹⁹³ Vgl. Ortrud Wörner-Heil: Von der Utopie zur Sozialreform. Jugendsiedlung Frankenfeld im Hessischen Ried und Frauensiedlung Schwarze Erde in der Röhn 1915 bis 1933. Darmstadt 1996.

¹⁹⁴ Bodes Begeisterung für die Lebens- und Rhythmuslehre des Ludwig Klages ließen ihn später weltanschaulich immer mehr ins Diffuse und nach Rechts rutschen, was der Wirkung seines Hauptwerkes »Rhythmus und Körpererziehung. Fünf Abhandlungen« (1923) auf weite Kreise der zumeist ästhetisch wie politisch anders gestimmten Tanzbewegung keinen Abbruch tat.

¹⁹⁵ Zum Kontext vgl. Jürgen Oelkers: Reformpädagogik und die Literatur des Fin de Siècle. In: ders.: Erziehung als Paradoxie der Moderne. Aufsätze zur Kulturpädagogik. Weinheim 1991, S. 143–160.

¹⁹⁶ Im Überblick vgl. Jürgen Oelkers: Reformpädagogik. Eine kritische Dogmengeschichte. Weinheim-München 1989, insbes. S. 61–72; zu den nationalistischen Konsequenzen vgl. Hubert Steinhaus: Blut und Schicksal. Die Zerstörung der pädagogischen Vernunft in den geschichtsphilosophischen Mythen des Wilhelminischen Deutschland. In: Ulrich Herrmann, Jürgen Oelkers (Hrsg.): Pädagogik und Nationalsozialismus. Weinheim, Basel 1988, S. 87–112.

¹⁹⁷ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 12.07.1904, LW, S. 113f.

¹⁹⁸ Zu den Vorgängen in und um Wickersdorf vgl. Viehöfer, Der Verleger als Organisator, S. 44–46.

¹⁹⁹ Dazu Justus H. Ulbricht: Bücher für die »Kinder der neuen Zeit«. Ansätze zu einer Verlagsgeschichte der deutschen Jugendbewegung. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 17 (1988–92), S. 77–140, zu Stammler s. S. 132–139.

²⁰⁰ Vgl. Viehöfer, Der Verleger als Organisator, S. 57, Text des Aufrufs in LW, S. 104.

²⁰¹ Vgl. die Aufzählung »Vorträge und Aufsätze« der Comenius-Gesellschaft in: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1908, S. 107f.

²⁰² Vgl. das Standardwerk von Bettina Irina Reimers: Die neue Richtung der Erwachsenenbildung in Thüringen 1919–1933. Essen 2003.

²⁰³ Vgl. Edith Glaser: Was ist das Neue an der »Neuen Richtung«. Zur Erwachsenenbildung nach dem Ersten Weltkrieg. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 117–136.

²⁰⁴ Vgl. dazu die Autobiographie Reinhard Buchwalds: Miterlebte Geschichte. Lebenserinnerungen 1884–1930, hrsg. von Ulrich Herrmann. Köln, Weimar, Wien 1992, S. 259ff., 377ff.

²⁰⁵ Vgl. Werner, Moderne in der Provinz, S. 275–322.

²⁰⁶ Vgl. Diederichs, LA, S. 133

²⁰⁷ Zum Kontext vgl. Ulrich Linse: »Geschlechtsnot der Jugend«. Über Jugendbewegung und Sexualität. In: »Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend, hrsg. von Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz u. Frank Trommler. Frankfurt/M. 1985, S. 245–309; Friedhelm F. Musall: Frühe Jugendbewegung, Sexualität und adoleszente Politisierung. Frankfurt/M. 1987.

²⁰⁸ Diederichs, LA, S. 134.

²⁰⁹ Vgl. Diederichs, LA, S. 55. Dort auch (S. 224–238) die grundlegende Bilanz des Verlegers über sein Verhältnis zu Frauen u. d. T.: »Der Ring des Prometheus. Ein Bekenntnis zum Eros«. Zu Helene Voigt-Die-

derichs s. Werner, *Moderne in der Provinz*, S. 195–230.

²¹⁰ Eugen Diederichs: *Aus meinem Leben*. Geschrieben im Jahre 1927. Jena o. J. [1938], S. 26.

²¹¹ Im Innentitel: *Die Kulturbewegung Deutschlands im Jahre 1913*. Ein Verzeichnis der Neuerscheinungen des Verlages Eugen Diederichs. Jena Dezember 1913.

²¹² Auf dem Hohen Meißner im Hessischen Bergland hatten sich vom 10. bis 12. Oktober 1913 Bünde der Freideutschen Jugend, des Wandervogel, der Lebensreform und Mitglieder reformpädagogischer Schulprojekte versammelt zu einer Gegenveranstaltung der Einweihung des Völkerschlachtendenkmals in Leipzig. Das Meißner-Treffen gilt als essentielles Ereignis der Vorkriegsjugendbewegung. Diederichs hatte engagiert dafür geworben, war selbst anwesend und verlegte die Festschrift. Vgl. die umfassende Dokumentation der Ereignisse und Umstände: Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Hrsg. von Winfried Mogge u. Jürgen Reulecke. Köln 1988.

²¹³ Eugen Diederichs: *Wo stehen wir?* In: *Die Deutsche Kulturbewegung*, unpag.

²¹⁴ Die gerade auch aus religionsgeschichtlichen Gründen hochinteressante Rezeption Tolstois hat untersucht Edith Hanke: *Prophet des Unmodernen*. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende. Tübingen 1993.

²¹⁵ Dazu jetzt Wolfgang Bauer: *Zeugen aus der Ferne*. Der Eugen Diederichs Verlag und das deutsche China-Bild. In: Hübinger, *Versammlungsort*, S. 450–485.

²¹⁶ Ein Durchschlag der Verfügung hat sich im Verlagsarchiv erhalten, vgl. dort *Rezensions-Mappe Bonus, Religiöse Krisis*. – Hervorh. i. Org.

²¹⁷ Die entsprechende Karikatur aus dem »Kratzbürsten-Vademecum« des »Zwiebelfisch« ist abgedruckt in: Eugen Diederichs. *Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen* [im folgenden SBZ]. Köln, Düsseldorf 1967, S. 79. Auf dem Schutzumschlag dieses Werkes ist von »bedeutenden« Zeitgenossen die Rede.

²¹⁸ Eugen Diederichs: *Zur Einführung*. In: *Stirb und Werde*. Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929). Jena, Pfingsten 1929, S. 3–10, Zitat S. 4.

²¹⁹ Die erste, bedeutendste Tagung auf Burg Lauenstein ist jetzt dokumentiert und interpretiert bei Gangolf Hübinger: *Eugen Diederichs' Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur*. In: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): *Kultur und Krieg: Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. München 1995, S. 259–274 [dort auch Protokoll der 1. Lauensteiner Tagung].

²²⁰ Überliefert bei Theodor Heuss: *Erinnerungen 1905–1933*. Tübingen 1963, S. 214.

²²¹ Hinweise dazu bei Hans G. Kippenberg: *Intellektualismus und antike Gnosis*. In: *Max Webers Studie über das antike Judentum: Interpretation und Kritik*, hrsg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt/M. 1981, S. 201–218; ders.: *Intellektuellen-Religion*. In: Antes, Pahnke, *Religion von Oberschichten*, S. 181–201; ders.: *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988. Frankfurt/M. 1991, insbes. S. 61–84.

²²² Im Unterschied zu Ernst Troeltsch und Georg Simmel, vgl. dazu Volkhard Krech: *Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch*. In: ders., Hartmann Tyrell (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg 1995, S. 313–349.

²²³ Max Weber: *Wissenschaft als Beruf* (1919). In: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Johannes Winckelmann. Tübingen 1988 (7. Aufl.), S. 582–613, Zitat S. 611.

²²⁴ Jetzt umfassend dargestellt von Thomas Seng: *Weltanschauung als verlegerische Aufgabe*. Der Otto Reichl Verlag 1909–1954. St. Goar 1994. – Reichls späterer Hausautor, der Gründer der Darmstädter »Schule der Weisheit«, Hermann Graf Keyserling, hatte zuvor bei Diederichs publiziert: *Über die innere Beziehung zwischen den Kulturproblemen des Orients und des Okzidents*. Jena 1913.

²²⁵ Die Bezeichnung »Lagardetempel« hat der Verleger selbst gewählt im Brief an Anna de Lagarde vom 28. Mai 1914. In: LW, S. 234. – Die auf der »Internationalen Buch- und Graphikausstellung« [BUGRA] von Karl Lamprecht konzipierte kulturhistorische Abteilung fand ihren Abschluss und Höhepunkt in einem vom Jenaer Architekten Oskar Rohde für Diederichs gestalteten Raum mit Verlagsprodukten, Autorenporträts – und den Stifterfiguren des Naumburger Domes als Blickfang. Dies Projekt galt dem Verleger als »die grösste Anerkennung, die es überhaupt für mein Wirken geben konnte«. Vgl. ders.: LA, S. 172.

²²⁶ Eugen Diederichs: *Selbstentfaltung*. In: *Die Tätigkeit des Verlages Eugen Diederichs in Jena während des letzten Jahrzehnts 1914 – 1924*. Jena November 1924, unpag.

²²⁷ Eugen Diederichs an Ferdinand Avenarius am 1. September 1896. In: Diederichs, LA, S. 40.

²²⁸ Vgl. das Werbeblatt für die Bücher zum Reformationsjubiläum 1917: »Es ist nach 400 Jahren noch alles zu tun, die Reformation steht noch am Anfang«, s. auch Eugen Diederichs: *400 Jahre Reformation* (Oktober 1917). In: ders.: *Politik des Geistes*. Jena 1920, S. 90–95, dasselbe Zitat dort S. 92.

²²⁹ Eugen Diederichs an Hans Zehrer am 2. Dezember 1929. In: SBZ, S. 310f.

²³⁰ Eugen Diederichs: *Die geistigen Aufgaben von heute, morgen, übermorgen*. In: *Bindung an Blut und Boden*. Die letzten Verlagserscheinungen in Gruppen. Jena 1927/28, S. 3–10, Zitat S. 3.

²³¹ Vgl. Ulbricht, »Ich sehne mich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«.

²³² Eugen Diederichs: *Zur Einführung*. In: *Stirb und Werde*, S. 3–10, Zitat S. 3.

²³³ Als gerade in der völkische Subkultur einflussreiche Neo-Mystikerin unter den Verlagsautorinnen dürfte man wohl Gertrud Prellwitz bezeichnen, vgl. dies.: Von den strömenden Quellen deutscher Mystik. In: Die Tat 7/I (1915/16), H. 6, S. 443–450.

²³⁴ Schmitt lebte zeitweise in der Berliner Boheme, war mit den Friedrichshagenern in Kontakt und ebenfalls Mitglied in Wilhelm Schwaners Berlin-Schlachtenseer »Volkserzieher«-Kreis um die Zeitschrift »Der Volks-erzieher«.

²³⁵ Wedemeyer allerdings überzieht, wenn er den Diederichs-Verlag generell als »völkisch« einstuft, vgl. Bernd Wedemeyer: Zwischen Körperkultur, Jugendbewegung und Reformpädagogik: der völkische Verleger Eugen Diederichs. In: Sozial- und Zeitgeschichte des Sports 9 (1995), H. 3, S. 7–25; zum Kontext s. Axel Schildt: Radikale Antworten von rechts auf die Kulturkrise der Jahrhundertwende. Zur Herausbildung und Entwicklung der Ideologie einer »Neuen Rechten« in der Wilhelminischen Gesellschaft des Kaiserreichs. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 4 (1995), S. 63–87. Die national-völkische Dimension des Diederichschen Verlagsprogramms habe ich selbst untersucht unter dem Titel »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«.

²³⁶ Anregende Beobachtungen zu dieser paradoxen Struktur moderner Sinndeutungssysteme bei Peter Sloterdijk: Weltanschauungssessayistik und Zeitdiagnostik. In: Bernhard Weyergraf (Hrsg.): Literatur der Weimarer Republik 1918 – 1933 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 8). München 1995, S. 309–339.

²³⁷ Vgl. LA, S. 116–120; s. auch Stirb und Werde, S. 5–8.

²³⁸ LA, S. 116.

²³⁹ Vgl. ebenda, S. 116f.

²⁴⁰ Hinweise zu Ziegler bei Seng, Weltanschauung als verlegerische Aufgabe, S. 240–252 et passim.

²⁴¹ Vgl. dazu Günther Pflug: Eugen Diederichs und Henri Bergson. In: Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens, hrsg. von Monika Estermann und Michael Knoche. Wiesbaden 1990, S. 158–176.

²⁴² Vgl. LA, 49f.; dort spricht Diederichs von den beiden Standbeinen des jungen Verlags: »Kunstwart-Kreis« und »Friedrichshagener«.

²⁴³ Im LA, S. 121 unter »Philosophische Kultur«, in Stirb und Werde, S. 5 folgt Maeterlinck in der Aufzählung religiöser Verlagswerke Bruno Willes »Offenbarungen des Wacholderbaumes«.

²⁴⁴ Vgl. Eugen Diederichs: Aus persönlichen Aufzeichnungen (1902). In: LW, S. 61.

²⁴⁵ Diederichs, LA. Teile des LA gingen ein in Eugen Diederichs: Aus meinem Leben (1927). Sonderausgabe. Jena 1938; einzelne Gedanken finden sich ebenfalls in LW.

²⁴⁶ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 31. Oktober 1901. In: LW, S. 59f.

²⁴⁷ Von »Persönlichkeits- und Laienreligion« spricht Diederichs immer wieder, so im Brief an Otto Jimmisch vom 23. September 1910. In: Diederichs, SBZ, Zitat S. 190.

²⁴⁸ Vgl. Max Weber: Zwischenbetrachtung: Theorien der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: ders.: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus, Taoismus. Schriften 1915–1920, hrsg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko. Tübingen 1989, S. 479–522, Zitat S. 514.

²⁴⁹ Siegfried Kracauer: Die Wartenden (1922). In: ders.: Das Ornament der Masse. Essays. Frankfurt/M. 1977, S. 106–119, Zitat S. 107.

²⁵⁰ Vgl. LA, S. 3.

²⁵¹ Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne, S. 243–298.

²⁵² Vgl. LA, S. 212–219; dort auch die folgenden Zitate.

²⁵³ LA, S. 212. – Die Faszination protestantisch geprägter, inzwischen aber zumeist entkirchlichter Intellektueller für jegliche Formen katholischer Religiosität ist meines Wissens bisher religionswissenschaftlich nicht systematisch erforscht worden.

²⁵⁴ Heinrich Getzeny: Das Jubiläum einer Kulturbewegung. In: Hochland 19 (1922), März-H., S. 700–713, Zitat S. 705.

²⁵⁵ Josef Froberger: Moderner Mystizismus. In: Hochland 3 (1904), H. 1, S. 741–744; der Autor greift hier außer Diederichs noch die Theosophie an.

²⁵⁶ LA, S. 212. – Dass Soldaten den »Faust« im Tornister getragen hätten, wurde während des Ersten Weltkriegs ein geflügeltes Wort.

²⁵⁷ Gedruckt 1908/1909; Bild des von F. H. Ehmcke gestalteten Innentitels in: Versammlungsort I, S. 73.

²⁵⁸ Zur Religiosität der Friedrichshagener s. Cepl-Kaufmann, Kauffeldt, S. 328–343.

²⁵⁹ Dazu anregend Andrea Linnebach: Böcklins Meerszenen: »Klassische Ikonographie« und »Deutsche Mythologie«. In: »In uns selbst liegt Italien«. Die Kunst der Deutsch-Römer. München 1987, S. 60–69.

²⁶⁰ Heidler, S. 70, deutet ein »kosmisches Erkebnis« der »unio mystica« auf dem thüringischen Berg Kickelhahn in Bezug auf Goethe, der dort oben sein »Über allen Gipfeln ist Ruh...« geschrieben hat. Doch ist der Zusammenhang eher erotischer Natur; Diederichs selbst erzählt davon im »Lebensaufbau« im Zusammenhang mit seinen Frauenbeziehungen, vgl. LA, S. 161/62, 224–226. – Zum engen Konnex von Sexualität und religiösem Gefühl bei Diederichs s. LA, S. 228.

- ²⁶¹ Vgl. LA, S. 36. Diederichs lernte im Winter 1895/96 Italienisch bei Fanny Hain, einer Schwester des Landmannes Paul Schultze-Naumburg, und las zur selben Zeit in Burckhardt.
- ²⁶² Vgl. Jacob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Durchgesehen von Walter Goetz, Professor an der Universität Leipzig. Leipzig (18. Aufl.) 1928, Vorwort zur 14. Auflage (1925), unpag.
- ²⁶³ Burckhardt, Renaissance, S. 464–481; dort auch die folgenden Zitate.
- ²⁶⁴ Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Aphorismus Nr. 53. In: ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 5. München 1988, S. 72f.
- ²⁶⁵ Vgl. LA, S. 23: »[ich] hatte eine dunkle Ahnung von Nietzsches Bedeutung«; s. auch LA, S. 214: »Entscheidend war für mich Nietzsche«. Zur zeitgenössischen religiösen Wirkung des antichristlichen Philosophen s. Steven A. Aschheim: Nach dem Tod Gottes. Varianten nietzscheanischer Religion. In: ders.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kultus. Stuttgart, Weimar 1996, S. 219–250; zum Kontext s. Justus H. Ulbricht: Der »neue Mensch« auf der Suche nach »neuer Religiosität«. In: Der Deutschunterricht (1998), H. 5, S. 38–48.
- ²⁶⁶ Rudolf Steiner: Friedrich Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit. Dornach 1977 [zuerst 1895].
- ²⁶⁷ Vgl. LA, S. 77. Diese gefühlte Verwandtschaft hatte eine Ursache auch in den ähnlichen Krankengeschichten, vgl. die Notiz um 1892 in LA, S. 26: »Ich hatte auch inzwischen viel Nietzsche gelesen, fühlte mich ihm im Schicksal, immer wieder von den Nerven zurückgeworfen zu werden, verwandt.«
- ²⁶⁸ Während Diederichs seine Kindheit in Naumburg sehr nüchtern und kritisch schildert (vgl. LA, S. 7–13), widmet er Naumburg als Domstadt, mithin als Ort eindrücklicher kultureller Eindrücke, ein Kapitel seines »Lebensaufbaus« mit dem ursprünglichen, später in »Naumburg« geänderten Titel »Heimat«, vgl. LA, S. 202–205.
- ²⁶⁹ Zur Problematik des Begriffs »Mitteldeutschland« s. Jürgen John: Gestalt und Wandel der »Mitteldeutschland«-Bilder. In: ders. (Hrsg.): Mitteldeutschland. Begriff, Geschichte, Konstrukt. Rudolstadt, Jena 2001, S. 17–68.
- ²⁷⁰ Die Koppelung von Antike-Religion und Christentumsverachtung bei Nietzsche belegt eindringlich Hubert Cancik: Nietzsches Antike Vorlesung. Stuttgart, Weimar 1995, insbes. S. 134–149.
- ²⁷¹ Vgl. den vermutlich von Diederichs selbst stammenden Werbetext zu: Thule. Altnordische Dichtung und Prosa. Herausgegeben von Professor Felix Niedner. In: Die Kulturbewegung Deutschlands im Jahr 1913. Ein Verzeichnis der Neuerscheinungen des Verlages Eugen Diederichs. Jena, Dezember 1913, S. 12. Zur »Samm lung Thule« und der deutschen Nordlandbegeisterung um 1900 vgl. Zernack, Geschichten aus Thule.
- ²⁷² Die wichtigsten Indizien finden sich bei Ulf Diederichs: Eugen Diederichs und Friedrich Nietzsche. Auf Spurensuche in Naumburg, Jena, Weimar und anderswo. In: Palmbaum. Literarisches Journal für Thüringen 2 (1994), H. 3, S. 6–23.
- ²⁷³ Immer wieder hat Diederichs den Einfluss von Bonus auf sich hervorgehoben, vgl. etwa LA, S. 214, LW, S. 58–61, 110.
- ²⁷⁴ Vgl. Cancik, Nietzsches Antike, S. 142; dort auch die wichtigsten einschlägigen Nietzsche-Zitate, vornehmlich aus dem »Antichrist«.
- ²⁷⁵ Zu Teudts und Wirths Wegen nach Jena vgl. Ulbricht, »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«, S. 335–374, insbes. S. 356–361.
- ²⁷⁶ Eugen Diederichs: Lebendige Religion. In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena [Dezember] 1908, S. 6.
- ²⁷⁷ Martin Buber: Ekstatische Konfessionen. Jena 1909; jetzt neu herausgegeben von Peter Sloterdijk (Hrsg.): Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, gesammelt von Martin Buber. München 1993.
- ²⁷⁸ Martin Buber an Eugen Diederichs, 20. Juni 1907. In: SBZ, S. 166f.
- ²⁷⁹ Vgl. den Diederichs-Titel von Charles Ferguson: Diesseits-Religion. Denkschrift über die Prinzipien der Moderne. Jena 1903; Diederichs selbst spricht von »Diesseitsreligion« in der Einführung »Vom deutschen Geist« zu: Drei Jahre deutscher Kulturarbeit während des Weltkrieges 1914–1917. Jena, Dezember 1917, S. 4.
- ²⁸⁰ Dazu Ulbricht, Durch »neue Religion«, S. 171–173; Heidler, Eugen Diederichs, S. 273–279.
- ²⁸¹ Genauer zu untersuchen wäre das Nietzsche-Bild der wichtigen religiösen Verlagsautoren Arthur Bonus, Albert Kalthoff und Karl König und deren über bisher Bekanntes hinausgehenden Einflüsse wiederum auf Diederichs.
- ²⁸² Vgl. Hermann Büttner: Einleitung. In: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Erster Band. Leipzig 1903, S. XIII – LVIII.
- ²⁸³ Vgl. [Eugen Diederichs]: Lebendige Religion. In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1908, S. 5–7.
- ²⁸⁴ Im Überblick s. Dieter Georgi: Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XX. Berlin, New York 1990, S. 566–575.
- ²⁸⁵ Diederichs, Stirb und Werde, S. 6.
- ²⁸⁶ Man wird die Fülle der Christusgestalten des Fin de siècle bei der Interpretation solcher religiöser Positionen zu berücksichtigen haben, nicht zuletzt die mannigfaltigen Christus-Imagines der Friedrichshagener Weltanschauungsdenker. Vgl. Helmut Scheuer: Zur Christus-Figur in der Literatur um 1900. In: Fin de siècle. Zu

Literatur und Kunst der Jahrhundertwende. Hrsg. v. Roger Bauer u. a. Frankfurt/M. 1977, S. 378–402; Cepel-Kaufmann, Kauffeldt, Berlin-Friedrichshagen, S. 328–343.

²⁸⁷ Artur Drews: Die Christumythe. Jena 1909.

²⁸⁸ Albert Kalthoff: Das Christusproblem. Grundlagen zu einer Sozialtheologie. Leipzig 1902.

²⁸⁹ Vgl. Manfred Jacobs: Liberale Theologie. 3. Der Neoliberalismus. In: Theologische Realenzyklopädie, Band XXI. Berlin, New York 1991, S. 54–68 – die wohl treffendste und informativste Beurteilung einzelner Aspekte der Jenaer Verlagsreligion aus moderner protestantischer Perspektive.

²⁹⁰ Diederichs hat, wie schon erwähnt, seinen Ausstellungsraum auf der Leipziger Buch- und Graphikausstellung 1914 als »Lagardetempel« bezeichnet, vgl. Diederichs an Anna de Lagarde, 28. Mai 1914. In: LW, S. 234. Zu diesem auch »Lagarde-Kapelle« genannten Raumensemble s. Viehöfer, Der Verleger als Organisator, S. 17f.; Ulf Diederichs: Was heisst und zu welchem Ende wird man Kulturverleger? Ein weiterer Beitrag zum 100. Geburtstag des Eugen Diederichs Verlages. In: Buchhandelsgeschichte (1996), H. 3, B 97– B 111, insbes. S. B 99–101.

²⁹¹ Vgl. LA, S. 198.

²⁹² Vgl. Nietzsche an Erwin Rohde in Kiel, 31. Januar 1873. In: ders.: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1986, Band 4, S. 119–121, Zitat S. 121.

²⁹³ Zum Verhältnis Nietzsche – Lagarde s. Andreas Urs Sommer: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und »Hoher Politik«. Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde. In: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch 4 (1998), S. 169–194.

²⁹⁴ Die nationalreligiöse Grundintention von Lagardes Denken unterstreicht Stefan Breuer: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871–1945). Tübingen 1999, S. 71f. – Vgl. auch Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland. München 1986, S. 25–123; Doris Mendlewitsch: Volk und Heil. Vordenker des Nationalsozialismus im 19. Jahrhundert. Rheda-Wiedenbrück 1988, S. 116ff.

²⁹⁵ Hinweise dazu, mit weiterführender Literatur, bei Justus H. Ulbricht: »Transzendente Obdachlosigkeit«. Ästhetik, Religion und »neue soziale Bewegungen« um 1900. In: Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs, Manfred Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Paderborn u. a. 1998, S. 47–67.

²⁹⁶ Zu Schmitts »konservativ-revolutionärer« Tolstoi-Rezeption vgl. Hanke, Prophet des Unmodernen, S. 40–46; zum »Volkserzieher«-Umfeld vgl. Ulbricht, »Volksbildung als Volk-Bildung«.

²⁹⁷ Gute Zusammenfassung der Diederich'schen Überzeugungen bei Ulbricht, Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«, B 114– B 118; Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne, S. 252–265.

²⁹⁸ Eugen Diederichs: Vom deutschen Geist. In: Drei Jahre Deutscher Kulturarbeit während des Weltkrieges 1914–1917. Jena 1917, S. 3–4, Zitat S. 4.

²⁹⁹ Eugen Diederichs an eine Schweizer Studentin, 17. Juli 1917. In: LW, S. 300f., Zitat S. 300.

³⁰⁰ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 1. September 1901. In: LW, S. 59.

³⁰¹ Siehe dazu als Überblick das Kapitel »Religiosität und Spiritualität« [Einleitung: Justus H. Ulbricht]. In: Diethart Kerbs, Jürgen Reulecke (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933. Wuppertal 1998, S. 495–609.

³⁰² Albert Kalthoff: Die Religion der Modernen. Jena und Leipzig 1905, S. 111.

³⁰³ Von Albert Kalthoff erschienen bei Diederichs: Religiöse Weltanschauung (1903); Das Christus-Problem (1903); Zarathustra-Predigten (1904); Die Entstehung des Christentums (1904); Die Religion der Modernen (1905); Zukunfts-Ideale. Predigten (1907); Vom inneren Leben. Predigten (1908). Kalthoff (1850–1906) war 1906 einer der Mitbegründer des Deutschen Monistenbundes und bis zu seinem frühen Tod im gleichen Jahr dessen erster Vorsitzender.

³⁰⁴ Eugen Diederichs an Albert Kalthoff am 25. Juni 1903. In: LW, S. 82–84.

³⁰⁵ Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Herman Büttner. Erster Band. Jena 1903.

³⁰⁶ Vgl. die Verlagsankündigung von Meister Eckeharts Schriften. In: LW, S. 84. – Herman Büttner sah das ähnlich, denn er nannte Eckehardt den »grösste[n] religiöse[n] Redner und Schriftsteller der Deutschen«. Vgl. Meister Eckehardts Schriften und Predigten, S. XIII.

³⁰⁷ Siehe Drei Jahre deutscher Kulturarbeit während des Weltkrieges 1914 bis 1917. Jena 1917; auch zit. in Eugen Diederichs: Aus meinem Leben (1927). Jena o. J. (1936) [im folgenden AmL], S. 71f.

³⁰⁸ Vgl. etwa Eugen Diederichs an Otto Jimmisch am 23. September 1910. In: SBZ, S. 189–191, Zitat S. 190.

³⁰⁹ Vgl. die Einleitung von Diederichs zum Verlagskatalog »Zur Kultur der Seele 1896–1906. Jena 1906.

³¹⁰ Eine Briefstelle Jacob Grimms – »Wissen Sie, wo er [Meister Eckehart – JHU] mir am meisten zusagt? Wenn Sie's nicht übelnehmen will ich bekennen: da wo er aus der Enge der Religion in Ketzereien übergeht« – verwendete Diederichs gerne für die Werbung seiner Eckehardt-Ausgabe, vgl. LW, S. 16. Vgl. auch die als Erweckungserlebnis empfundene und auch so zu verstehende Szene der Verlagsgründung im Malatesta-Tempel zu Rimini: »Es war wie ein Rausch, der mich hier überkam, gegenüber dem Malatesta-Isottakult des

Condottiere, das fast antikes Heidentum war. Ich fühlte, hier setzte ein Ketzer sein Ich der Welt entgegen.« In: LA, S. 44.

³¹¹ Eugen Diederichs an Karl König am 23. Januar 1907. In: LW, S. 143. König war liberalprotestantischer Pfarrer in Bremen, von ihm erschien bei Diederichs: Zwischen Kopf und Seele (1906); Rhythmus, Religion, Persönlichkeit (1908); Staat und Kirche (1912); Sechs Kriegspredigten (1914); Neue Kriegspredigten (1914); Kriegspredigten. Heft 3 und 4 (1915); Vom Geiste Luthers des Deutschen (1917); Grösser als der Tod (1917).

³¹² Eugen Diederichs an Arthur Bonus am 31. Oktober [Reformationstag !!] 1901. In: LW, S. 59f.

³¹³ »[...] es läßt sich noch garnicht sagen, wo der führende Geist für eine religiöse Kultur herkommen wird.« Daneben traten gewisse Bedenken, »daß ich mit meinem Verlag zu sehr ins Spekulative hineinkomme und mich zu sehr vom wirklichen Leben entferne. Deshalb darf ich auf keinen Fall zu ausschließlich in religiöses Fahrwasser geraten«. Eugen Diederichs an einen Theologen am 12. Februar 1903. In: LW, S. 73f.

³¹⁴ »Ich empfinde es ordentlich als eine Wohltat, daß ich von keinem philosophischen System oder historischen Religionsproblem eine gründliche Ahnung habe«, schreibt er, deutlich von Nietzsches Bildungs- und Historismus-Kritik, geprägt an Max Christlieb am 9. Dezember 1903. In: LW, S. 95; vgl. auch an Leopold Ziegler am 23. Dezember 1902. In: LW, S. 68. – Dass derartige Unkenntnis auch Probleme bringen konnte, verrät eine briefliche Äußerung gegenüber Herman Büttner vom 10. Februar 1903: »Zugleich hat sich aber auch [...] das Bewußtsein bei mir verstärkt, daß ich mit meinem Gefühlsinstinkt in religiösen Fragen und der damit zusammenhängenden Annahme von Manuskripten nicht mehr allein auskomme und einen Berater haben muß, der sich gründlich auskennt«. In: LW, S. 72f.

³¹⁵ Eugen Diederichs an Carl Jatho am 11. Mai 1911. In: SBZ, S. 200f.

³¹⁶ Eugen Diederichs an Carl Jatho am 14. Juli 1911. In: SBZ, S. 201.

³¹⁷ Vgl. Charles Ferguson: Diesseits-Religion. Denkschrift über die Prinzipien der Moderne. Jena 1903. Zitat bei Eugen Diederichs: Einführung. In: Drei Jahre deutscher Kulturarbeit während des Krieges, S. 4.

³¹⁸ »Die Theologie wird später ebenso wie die Philologie überflüssig werden« – so Diederichs an Pfarrer Christlieb am 19. August 1903. In: LW, S. 85.

³¹⁹ Eugen Diederichs an Arthur Bonus am 1. September 1901. In: LW, S. 59. – Die martialische Variante dieser Religiosität lautete im März 1915: »Deutsche Religion ist: aus innerstem Werdegefühl für etwas Überpersönliches sein Leben zum Opfer bringen. Heute lebt der Gott des ›Heldentums‹, der ›Treue‹, der ›Kameradschaft‹ in uns wie in den alten Zeiten der Wikinger«; vgl. Eugen Diederichs: Religiöse Neuschöpfung (März 1915). In: ders.: Politik des Geistes. Jena 1920, S. 110.

³²⁰ Eugen Diederichs: Lebendige Religion. In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena [Dez.] 1908, S. 6.

³²¹ So der Werbetext zur Reihe »Erzieher zu deutscher Bildung«. In: Wege zu deutscher Kultur, S. 23.

³²² Wege zu deutscher Kultur, S. 6.

³²³ »Deutschland bedarf keiner orientalischen Symbole, und einem Lande, das eine Religion wie die deutschmystische vom Jahre 1300 erzeugt hat, ist der Glaube an einen eifernden Jahve-Gott Heuchelei und Zwangsvorstellung geworden«, Ebenda. Diederichs nennt als Gewährsleute dieses religiösen Wandlungsprozesses Lagarde und Bonus.

³²⁴ Wege zu deutscher Kultur, S. 19.

³²⁵ So der Werbetext für den Band »Deutsche Frömmigkeit. Auswahl aus den Schriften der deutschen Mystiker«, hrsg. von Walter Lehmann. In: Volkwerdung durch Mythos und Geschichte. Jena Weihnachten 1928, S. 34. – Zu diesen »Mystikern« zählen verblüffender Weise auch Fichte, Lagarde und Bonus.

³²⁶ Die Deutsche Kulturbewegung, S. 7. Die ebenfalls dort gewählte Formulierung, die »Tat« diene »den Führern, die noch ohne Volk sind« verrät unfreiwillig die gerade von kultureurreformerischen Intellektuellen der Zeit immer wieder schmerzhaft empfundene Distanz zu »den Massen«, zum wirklichen »Volk«, die erst im August-Erlebnis 1914 zum Verschwinden gebracht schien.

³²⁷ Zahlreiche Tat-Prospekte haben sich erhalten in den entsprechenden Rezensionsmappen, die der heutige Diederichs-Verlag in München aufbewahrt. Größere Sammlungen von Werbematerial aus dem Diederichs-Verlag fanden sich ebenfalls im Deutschen Literaturarchiv Marbach und im Archiv der deutschen Jugendbewegung auf Burg Ludwigstein. Im Ersten Weltkrieg änderte die Zeitschrift ihren Untertitel in »Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur« !

³²⁸ So liest man im Bücherverzeichnis vom Oktober 1911 bereits auf der ersten Seite: »Die Frage religiöser Neubildung hängt mit der sozialen eng zusammen«.

³²⁹ Vgl. Eugen Diederichs: Zur Entwicklung des Verlags. In: Bücherverzeichnis des Verlages Eugen Diederichs über die neuesten Erscheinungen / Politik / Antike und Renaissance. Jena Oktober 1911, S. 1–2, Zitat S. 1.

³³⁰ Vgl. die Antwort von Eugen Diederichs auf ein Verlagsangebot am 12. Oktober 1903: »...wir müssen dahin kommen, unter Religion nicht bloß Spekulationen über Gott und Ewigkeit zu verstehen, sondern eine fruchtbare Erfassung des wirklichen Lebens«. In: LW, S. 87.

- ³³¹ Eugen Diederichs: Volk und Vaterland. In: Wille und Gestaltung. Ein Almanach zum 25jährigen Bestehen des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1921, S. 3–6.
- ³³² Vgl. ebenda, S. 6.
- ³³³ Eugen Diederichs: Die geistige Krisis des Buches. In: Magdeburger Zeitung, 1. Juli 1924. – Dieser auch an anderen Orten abgedruckte Artikel fand sich in Verlagsarchiv München, biographische Mappe Eugen Diederichs I. Er enthält grundlegende Ideen des Verlegers, die sich zu dieser Zeit vielfach variiert ebenfalls in den Diederichs' Werbetexten und Tat-Beiträgen wieder finden.
- ³³⁴ Eugen Diederichs: Selbstentfaltung. In: Die Tätigkeit des Verlages während des letzten Jahrzehnts 1914–1924. Jena 1924, unpag. – Der oben erwähnte Artikel »Die geistige Krisis des Buches« besteht aus einzelnen, wörtlich übernommenen Passagen der »Selbstentfaltung«.
- ³³⁵ Wege zu deutscher Kultur, S. 28.
- ³³⁶ AmL, S. 26.
- ³³⁷ Zum Kontext s. Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik, S. 190–218.
- ³³⁸ Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Band 2. Tübingen 1910, S. 66 [im folgenden RGG].
- ³³⁹ RGG, Band 4. Tübingen 1913, S. 608–611.
- ³⁴⁰ Ebenda, S. 611.
- ³⁴¹ Einen umfassenden Überblick über die Geschichte der Mystik und ihrer Rezeption bietet der Artikel: Mystik. In: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXII. Berlin-New York 1994, S. 533–592; wichtig für unseren Zusammenhang ist ebenfalls der Art. Liberale Theologie/3. Neoliberalismus. In: TRE, Bd. XXI [1991], S. 54–68.
- ³⁴² Zu den Ambivalenzen der politisch-religiösen Orientierung von Eugen Diederichs bzw. seines Verlages vgl. grundsätzlich Gangolf Hübinger: Verlagsgeschichte als Kulturgeschichte; Hans Dieter Kittsteiner: Romantisches Denken in der entzauberten Welt. Beide in: Hübinger, Versammlungsort, S. 9–23; 486–507.
- ³⁴³ Ich danke Ulrich Linse und Hans Dieter Zimmermann für ihre kritischen Nachfragen in dieser Hinsicht auf dem Kolloquium »Mystique, mysticisme et modernité« in Straßburg im Jahre 1996.
- ³⁴⁴ Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hrsg. v. Johannes Winkelmann. Tübingen 1988 (7. Aufl.), S. 582–613, Zitat S. 598. Zu Webers Analyse seiner religiösen Gegenwart vgl. Volkhard Krech: Zwischen Historisierung und Transformation von Religion: Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. In: ders., Tyrell, Religionssoziologie um 1900, S. 313–349, insbes. S. 316–322.
- ³⁴⁵ Eugen Diederichs: Zur Einführung. In: Stirb und Werde. Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlagstätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929). Jena (Pfungsten) 1929, S. 3–10, Zitat S. 8.
- ³⁴⁶ Eugen Diederichs an Ferdinand Avenarius, 1. September 1896. In: LW, S. 40.
- ³⁴⁷ Dazu Kratzsch, Kunstwart und Dürerbund; ders.: »Der Kunstwart« und die bürgerlich-soziale Bewegung. In: Ideengeschichte und Kunstwissenschaft. Philosophie und bildende Kunst im Kaiserreich. Hrsg. von Ekkehard Mai, Stephan Waetzoldt, Gerd Wolandt. Berlin 1983, S. 371–396. – Eine Würdigung der Kunstwart-Bewegung unter neueren modernitätstheoretischen und kulturgeschichtlichen Fragestellungen ist ein dringendes Desiderat.
- ³⁴⁸ Börsenblatt für den deutschen Buchhandel Nr. 220, 21. September 1896, Sp. 5818.
- ³⁴⁹ Vgl. LW, S. 44.
- ³⁵⁰ LA, S. 68; vgl. auch LW, S. 44. Noch im Jahr der Eckehart-Edition aber erwägt der Verleger, ob er die Theosophie doch noch in sein Programm integrieren soll, s. Eugen Diederichs an Hermann Büttner, 10. Februar 1903, LW, S. 72.
- ³⁵¹ Vgl. die programmatischen Sendschreiben »Zur Jahrhundertwende« und »Zu neuer Renaissance«; beide im Nachlass Diederichs/Deutsches Literaturarchiv. Auszüge aus »Zur Jahrhundertwende« in LW, S. 52f.
- ³⁵² LW, S. 47.
- ³⁵³ Ebenda S. 47f.
- ³⁵⁴ Eugen Diederichs an Ferdinand Avenarius, 2. November 1899, LW, S. 51.
- ³⁵⁵ LW, S. 52.
- ³⁵⁶ Ebenda.
- ³⁵⁷ Vgl. Irmgard Heidler: Der Verleger mit dem Löwen. In: Giovanna Dal Magro, Anna Paola Zugni-Tauro: Auf den Spuren des Löwen. Eine Kunst- und Kulturgeschichte. München 1992, S.145–160.
- ³⁵⁸ Wege zu deutscher Kultur. Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs. Jena 1908.
- ³⁵⁹ Richard Benz: Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Kultur (Blätter für deutsche Art und Kunst 1). Jena 1915.
- ³⁶⁰ Lokal-biographischer Bezugspunkt dieser Mittelalter-Sehnsucht ist der Naumburger Dom mit seinen Stifterfiguren, von denen zwei im Jahre 1914 den Ausstellungsraum des Verlages, die sog. »Lagarde-Kapelle« auf der Leipziger BUGRA (Weltausstellung für Buchdruck und Graphik) schmückten, vgl. die Abbildungen und die Erläuterungen der Zusammenhänge bei Viehöfer, Der Verleger als Organisator, S. 18. – Diederichs hat seine erste Frau Helene Voigt den Stifter-Figuren des heimatlichen Doms persönlich vorgestellt, was seine Faszination

durch diese Plastiken ebenso wie seinen ausgeprägten Hang zu Inszenierungen im eigenen Leben gleichermaßen belegt, vgl. LA, S. 58. – Mittelaltersehnsucht und Islandbegeisterung gehören bei Diederichs ebenfalls zusammen, der 1910 auf seiner Reise nach Island glaubte, dort den »gotischen Menschen« wiederentdeckt zu haben, vgl. Eugen Diederichs an Hermann Löns, 20. August 1910, LW, S. 180; ders. an Arthur Bonus, 3. September 1910, LW, S. 182–184.

³⁶¹ Eugen Diederichs an Wilhelm Lehmann, 20. September 1911. In: SBZ, S. 204–205. Vgl. auch Eugen Diederichs an Johannes Schlaf, 18. Juni 1903, LW, S. 82: »[...] schließlich beruht die Einheitlichkeit meines Verlages in dem Brennspeigel meines persönlichen Empfindens.« Ähnliche Aussagen finden sich allenthalben in den überlieferten Briefen an die Autoren.

³⁶² »Auf mich hat Arthur Bonus großen Einfluss ausgeübt, und mein Verhältnis zur Religion geht fast ganz seine Bahn, indem ich Religion als Entwicklungsgefühl des Ich definiere«. Eugen Diederichs an eine Schweizer Studentin, 17. Juli 1917, LW, S. 300; vgl. auch LA, S. 197.

³⁶³ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 31. Oktober 1901, LW, S. 59f.

³⁶⁴ Im Jahre 1917 erscheint die Sammlung »Deutsche Frömmigkeit. Auswahl aus den Schriften der deutschen Mystiker« [Hrsg. Walter Lehmann], in der u. a. Eckehart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse, Sebastian Frank und Jakob Böhme, aber auch Fichte, Lagarde und Bonus zu Wort kommen. Illustriert ist dies Werk mit Bildern von Philipp Otto Runge, was insofern passend ist, als die Romantiker zu den ersten zählten, die die Mystik, besonders die des Eckehart, wieder entdeckt haben, vgl. Gerhard Wehr: Meister Eckhart. Reinbek 1994 (3. Aufl.), S. 112. – Bereits im ersten Kriegsjahr war von Diederichs als »Feldpostbuch« der »Tat« die Anthologie »Deutscher Glaube« verlegt worden, mit Texten von Eckehart, Luther, Lessing, Fichte, Schleiermacher, Goethe, Lagarde, Maurenbrecher, Jatho und Bonus.

³⁶⁵ Arthur Bonus: Die Germanisierung des Christentums (Zur religiösen Krisis 1). Jena 1911.

³⁶⁶ Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. [5. Aufl., Studienausgabe]. Tübingen 1972, S. 307.

³⁶⁷ Vgl. Verlagsprospekt Nr. 138 (Juli 1921), Ankündigung der Anthologie »Deutsche Frömmigkeit«; dort auch die zustimmend zitierte Aussage eines Rezensenten, die Hoffnung des Herausgebers sei »die Erlösung des Deutschtums von dem unseligen Streit der Konfessionen durch eine neue Reformation, die Luthers Werk vollende zur neuen deutschen Frömmigkeit«.

³⁶⁸ Dieser Prospekt findet sich auch in: Die Tat 5 (1913/14), H. 4.

³⁶⁹ Die von den Zeitgenossen gesehene Beziehung zwischen Nietzsche und der Wiederentdeckung der Mystik belegen auch einige Rezeptionsspuren. Schon Büttner hatte in seiner Einleitung zum ersten Band der Eckehart'schen »Schriften und Predigten« von »neuen Werten« gesprochen, die Eckehart verkündet habe (vgl. S. IV); der neureligiöse spätere Ariosoph Paul Zillmann bezeichnet Eckehart »neben Nietzsche« als »unser[en] besten Deutschen« [Neue Metaphysische Rundschau, Bd. X, H. 6/1904, S. 248]; Alfred Geiger: Ideen mystischer Lebensführung. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 358–362 verkündet: »Die Erfüllung des mystischen Lebens ist der Übermensch als radikaler Durchführer der dominierenden Macht Gottes in aller Schöpfung« [S. 361].

³⁷⁰ Vgl. Günther Pflug: Eugen Diederichs und Henri Bergson. In: Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Hrsg. von Monika Estermann u. Michael Knoche. Wiesbaden 1990, S. 158–176.

³⁷¹ Eugen Diederichs: 400 Jahre Reformation. In: ders. Politik des Geistes. Jena 1920, S. 90–95, Zitat S. 92, 90; Hervorh. i. Org. – Dieser Aufsatz erschien im Oktober-Heft der »Tat« 1917.

³⁷² Vgl. mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen Peter Walkenhorst: Nationalismus als »politische Religion«? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich. In: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen. Hrsg. v. Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann. Gütersloh 1996, S. 503–529, zur »Reformation« des Jahres 1871 s. dort S. 518.

³⁷³ Zu Dinter s. Manfred Bosch: »Rasse und Religion sind eins!« Artur Dinters »Die Sünde wider das Blut« oder: Autopsie eines furchtbaren Bestsellers. In: Die Ortenau. Veröffentlichungen des Historischen Vereins für Mittelbaden, Sonderdruck 1991, S. 569–620; Claudia Witte: Artur Dinter – Karriere eines professionellen Antisemiten. In: Barbara Danckwort, Thorsten Query, Claudia Schöningh (Hrsg.): Historische Rassismusforschung. Ideologie – Täter – Opfer. Hamburg 1995, S. 113–151.

³⁷⁴ Zur Idee einer konfessionslosen bzw. konfessionsübergreifenden neuen Nationalreligion beim, gerade für Diederichs bedeutenden Paul de Lagarde vgl. Walkenhorst, Nationalismus als »politische Religion«?, S. 522.

³⁷⁵ Dazu Winfried Gebhardt: Erneuerte Religion aus erneuerter Gemeinschaft. Ferdinand Tönnies als Religionssoziologe. In: Krech, Tyrell, Religionssoziologie um 1900, S. 289–312.

³⁷⁶ Ferdinand Tönnies: Der Kampf gegen das Christentum. In: Das Freie Wort 7 (1908), S. 761–766, zit. n. Gebhardt, S. 292.

³⁷⁷ Vgl. Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Versuche in Anschluss an Mauthners Sprachkritik. Münster, Wetzlar 1978 [= Neudruck Köln 1920], S. 18.

³⁷⁸ Hinweise dazu bei Christine Holste: Der Forte-Kreis (1910–1915). Rekonstruktion eines utopischen Versuchs. Stuttgart 1992, S. 189–200 (»Skepsis und Mystik« als Voraussetzung von Landauers utopischem

Denken).

³⁷⁹ Eugen Diederichs an einen Theologen, 12. Februar 1903, LW, S. 73.

³⁸⁰ Eugen Diederichs an Arthur Drews, 21. Januar 1903, LW, S. 72. Dort spricht der Verleger davon, er habe »für dieses Jahr [...] eigentlich genug Mystik und Verwandtes«.

³⁸¹ Eugen Diederichs an einen Theologen, 12. Februar 1903, LW, S. 73.

³⁸² Eugen Diederichs an Professor Asmus, 20. Mai 1903, LW, S. 79.

³⁸³ Eugen Diederichs an Albert Kalthoff, 25. Juni 1903, LW, S. 82–84, Zitat S. 83.

³⁸⁴ Meister Eckeharts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Erster Band. Leipzig 1903, S. IV–LVIII. – Büttner dankt dem Eckehart-Spezialisten Adolf Lasson für wichtige Ratschläge, dessen Buch »Meister Eckhart der Mystiker. Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland« erstmals 1868 erschienen war [Neudr. Aalen 1968].

³⁸⁵ »Das Selbstverantwortungsgefühl wird im Glauben an ewige Werte zu einer klar umrissenen Diesseitsreligion führen. [...] Diesseitsreligion ist das Ideal der **civitas dei**«. Vgl. Eugen Diederichs' Einleitung in den Almanach »Drei Jahre deutscher Kulturarbeit während des Weltkrieges 1914 bis 1917« [Jena 1917], auch zit. in Diederichs, AmL, S. 71f., Hervorh. i. Org. – Von einer, stark von Nietzsche beeinflussten, »Persönlichkeits- und Laienreligion« spricht Diederichs im Brief an Otto Jimmisch, 23. September 1910, SBZ, S. 189–192, Zitat S. 190.

³⁸⁶ Eugen Diederichs an Leopold Ziegler, 23. Dezember 1902, LW, S. 68: »Ich selbst bin nicht im Geringsten philosophisch vorgebildet, ich verlasse mich nur auf meinen gesunden Menschenverstand und noch mehr auf mein Unbewusstes.«

³⁸⁷ S. Meister Eckeharts Schriften und Predigten, S. XIII. – Vgl. auch die Verlagsankündigung zu Meister Eckeharts Schriften in LW, S. 84f.: »Martin Luthers Reformation mit seiner Einsetzung der Bibelautorität, der Religion zweiter Hand, nämlich der des Paulus, steht weit unter der religiösen Reformation, die Eckehart im Anfang des 14. Jahrhunderts erstrebte«.

³⁸⁸ Meister Eckeharts Schriften und Predigten, S. XXXV.

³⁸⁹ [Eugen Diederichs:] Lebendige Religion. In: Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena (Dezember) 1908, S. 6. Diederichs zitiert hier Büttner aus der Einleitung zu der Publikation: Meister Eckeharts Schriften und Predigten, S. XXXV f.

³⁹⁰ Eugen Diederichs an einen Herausgeber, LW, S. 75–77, Zitat S. 76.

³⁹¹ Eugen Diederichs: Die deutsche Mystik. In: Stirb und Werde. Ein Arbeitsbericht über 30jährige Verlags-tätigkeit auf religiösem Gebiete (1899–1929). Jena [Pfungsten] 1929, S. 29–32, Zitat S. 29.

³⁹² Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 1. September 1901, LW, S. 59; im Weltkrieg lautete die Definition dann: »Deutsche Religion ist: aus innerstem Werdegefühl für etwas Überpersönliches sein Leben zum Opfer bringen«, vgl. Eugen Diederichs: Religiöse Neuschöpfung (März 1915). In: ders.: Politik des Geistes, S. 110.

³⁹³ Eugen Diederichs an Albert Kalthoff, 25. Juni 1903, LW, S. 83. – Zu dem erwähnten »Giordano-Bruno-Bund« s. Karin Bruns: Wissenschaft und Weihe: Ästhetische und kulturpolitische Konzepte Berliner Vereine um 1900. In: Zeitschrift für Germanistik. NF (1994), H. 3, S. 506–519.

³⁹⁴ Vgl. dazu Justus H. Ulbricht: Massenfern und klassenlos oder: »Wir brauchen eine Bruderschaft im Geiste, die schweigend wirkt«. Zur Organisation der Gebildeten im Geiste des Jenaer Eugen Diederichs Verlags. In: Richard Faber, Christine Holste (Hrsg.): Kreise, Gruppen, Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellen-assoziationen. Würzburg 2000, S. 385–401.; Gangolf Hübinger: Eugen Diederichs' Bemühungen um die Grundlegung einer neuen Geisteskultur. In: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg. München 1995, S. 259–274; Edith Hanke, Gangolf Hübinger: Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 299–334.

³⁹⁵ Eugen Diederichs: Selbstentfaltung. In: Die Tätigkeit der Verlages während des letzten Jahrzehnts 1914–1924. Jena 1924, unpag.

³⁹⁶ Alfred von Mensi: Meister Eckehart redivivus. In: Allgemeine Zeitung/München, Nr. 245, 28. Oktober 1903 [in Rez.-Mappe, Verlagsarchiv München]. Mensi bespricht hier zuerst die andere zeitgenössische Mystik-Neuausgabe, Gustav Landauers »Meister Eckeharts mystische Schriften«, die im Herbst 1903 kurz vor Büttners Edition im Verlag Karl Schnabels [Axel Junckers Buchhandlung, Berlin] erschienen war.

³⁹⁷ Eine Auswahl davon ist im heutigen Diederichs-Verlagsarchiv in München [VA München] in den dortigen Rezensionen überliefert, durch eigene Recherchen habe ich diese Sammlung ergänzt, die dennoch weder repräsentativ noch vollständig sein kann.

³⁹⁸ Gustav Landauer: Meister Eckeharts mystische Schriften (= Verschollene Meister der Literatur, Bd. 1). Berlin 1903.

³⁹⁹ Arthur Drews: Die Christusmythe. Teil I. Jena 1909; ders.: Die Christusmythe. Teil II. Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Jena 1911; vgl. auch Friedrich Steudel: Der Kampf um die Christusmythe. Jena 1910.

⁴⁰⁰ Arthur Drews: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. In: Wartburgstimmen 1 (1904), H. 11, S. 352–356, Zitat S. 354.

⁴⁰¹ Otto Kiefer: Die germanische Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts. In: Wartburgstimmen 2 (1905), Nr. 19,

S. 387–392, Zitat S. 387. Vgl. auch die Rezension »Aus der Quellzeit germanischer Religion«. In: Tilsiter Allgemeine Zeitung [08.09.1907, VA München].

⁴⁰² Vgl. Eugen Diederichs: Aus persönlichen Aufzeichnungen 1897. In: LW, S. 42f.: »So wurde der Kunstwartkreis das eine Bein, auf das der junge Verlag sich stellte, das andere Bein wurden die Friedrichshagener«. Dazu Justus H. Ulbricht, Meike G. Werner: Die Diederichs-Verleger – Annäherungen. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 127–166.

⁴⁰³ Josef Froberger: Moderner Mystizismus. In: Hochland 3 (1904), H. 1, S. 741–744. Froberger verweist zustimmend auf den in der Tat auch heute noch interessanten Artikel von Albert Maria Weiss: »Religionsformen und Reformreligionen der neuesten Zeit«. In: Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. 131 (1903), H. 4, S. 241–259; H. 5, S. 325–342; H. 6, S. 405–422; H. 8, S. 565–583; H. 9, S. 645–658; H. 10, S. 729–746; H. 11, S. 801–817.

⁴⁰⁴ Paul Zillmann: Meister Eckehart. In: Neue Metaphysische Rundschau 10 (1904), H. 6, S. 244–248. – Hinweise zu Zillmann bei Nicholas Goodrick-Clarke: The occult roots of Nazism. The Ariosophists of Austria and Germany 1890–1935. Wellingborough 1985. – Beziehungen zwischen Eckehart und dem Buddhismus vermeint ein späterer Rezensent zu sehen, s. anon.: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. In: Die religiöse Kultur (1912), H. 7.

⁴⁰⁵ Otto Kiefer: Meister Eckehart. In: Der Mensch 11 (1909), Nr. 5. – Radikalvölkisch ist ebenfalls Heinrich Christian H. Meyer vom neuheidnischen »Urda-Bund«, der Büttners Ausgabe während des Krieges den »deutschvölkischen Kreisen« ans Herz legt; vgl. ders.: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. In: Unverfälschte deutsche Worte 33 (1915), Nr. 12.

⁴⁰⁶ Vgl. Ernst Baars: Die ältere Mystik. In: Blätter für Volkskultur [13.07.1913] – der Rezensent nennt insgesamt 15 Bände mystischer Literatur aus dem Eugen Diederichs Verlag, u. a. auch Martin Bubers »Ekstatische Konfessionen« [1909].

⁴⁰⁷ LW, S. 157.

⁴⁰⁸ LW, S. 166.

⁴⁰⁹ Eugen Diederichs an Karl König, 27. Februar 1913, LW, S. 214. – Die Briefe der Vorjahre lassen allerdings eine schwankende Einschätzung des zeitgenössischen religiösen Interesses durch Diederichs deutlich werden, immerhin startete er noch 1910 die Reihe »Religion und Philosophie Chinas« [Hrsg. Richard Wilhelm], ab 1912 »Die religiösen Stimmen der Völker« [Hrsg. Walter Otto] – im selben Jahr setzte die »Sammlung Thule« ein.

⁴¹⁰ Eugen Diederichs an Friedrich von der Leyen, 29. März 1913, LW, S. 215.

⁴¹¹ D. R. Daumert: Der mystische Einschlag im modernen Denken. In: [?], 21.06.1913 – Abschrift in VA München, Rezensionmappe; vgl. auch Walter Frühauf: »Mittelalterliche Mystik und Gegenwart. In: Kirchliche Gegenwart [Hannover], 17.04.1914.

⁴¹² Anon.: Für und wider die Mystik. In: Die Christliche Welt, 19.03.1913. [unpag.].

⁴¹³ Ebenda.

⁴¹⁴ Deutsche Frömmigkeit. Stimmen deutscher Gottesfreunde. Hrsg. v. W. Lehmann. Jena 1917. Später lautete der Untertitel »eine Auswahl aus den Schriften der deutschen Mystiker«. Lehmann edierte ebenfalls zwei Bände »Predigten« von Johannes Tauler (1913) sowie die »Deutschen Schriften« von Heinrich Seuse (1911). Es handelt sich bei dem Herausgeber nicht um den später berühmten Lyriker Wilhelm Lehmann, der ebenfalls zu Diederichs' Freunden zählte, sondern um den holsteinischen Pfarrer Walter Lehmann, dessen Biographie ich bisher nicht recherchiert habe.

⁴¹⁵ H[einrich] Chr[istian]H. M[eyer]: Meister Eckeharts Schriften und Predigten. In: Unverfälschte deutsche Worte 33 (1915), März-H. Chr. H. Meyer selbst war als Mitglied des Münchner »Urda-Bundes« ein praktizierender antisemitischer Neuheide, vgl. Justus H. Ulbricht: Völkische Publizistik in München. Verleger, Verlage und Zeitschriften im Vorfeld des Nationalsozialismus. In: München – »Hauptstadt der Bewegung«. München 1993, S. 131–136, dort S. 136 zu Meyer.

⁴¹⁶ Gertrud Prellwitz: Von den strömenden Quellen deutscher Mystik. In: Die Tat 7 (1915/16), H. 6, S. 443–450, Zitat S. 450. Prellwitz hatte bereits im Juli 1911 »Meister Eckeharts Schriften und Predigten« für die »Preußischen Jahrbücher« besprochen. Ihr eigenes Werk »Der religiöse Mensch und die moderne Geistesentwicklung« [entstanden 1901–1904, Erstdruck 1904, bei Diederichs Jena 1909] ist selbst ein Manifest neuer subjektivistischer Religiosität der Jahrhundertwende.

⁴¹⁷ Die Analyse der im Diederichs-Verlag entworfenen und verlegten Formen von »Kriegsfrömmigkeit« wäre einen eigenen Aufsatz wert, vgl. etwa Gustav Wyneken: Kriegsfrömmigkeit. In: Die Tat 7 (1915/16), H. 1, S. 87–93; Artur Bonus: Zur neuen Frömmigkeit. In: Die Tat 7 (1915/16), S. 537–549; Curt Heinke: Der deutsche Krieg als religiöses Erlebnis. In: Die Tat 7 (1915/16), S. 895–899; Arthur Drews: Der deutsche Gott. In: Die Tat 10 (1918/19), H. 6, S. 401–417; Gertrud Prellwitz: Vom Führertum der deutschen Seele. In: Die Tat 9 (1917/18), H. 11, S. 901–913.

⁴¹⁸ Otto Herpel: Die Neumystik. In: Die Christliche Welt (27.07.1920).

⁴¹⁹ Paradigmatisch führt das vor Hans Benzmann: Meister Eckehart, eine deutsche Persönlichkeit. In: Deutsches Volkstum (1918), H. 6, S. 161–164, dort auch die angeführten Zitate.

-
- ⁴²⁰ Vgl. Albrecht Wehl: Hans Witte und die Frage einer neuen Reformation des Christentums. In: Die Tat 12 (1920/21), S. 549–553.
- ⁴²¹ Werner Wesselhoft: Religiöse Erneuerung. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 301–305.
- ⁴²² Georg Stammler: Religion/Volkstum/Kirche. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 376f. – Zum völkischen Dichter-Propheten Stammler vgl. Ulbricht, Bücher für die »Kinder der neuen Zeit«, S. 132–139. Dort [S. 120–126] auch Hinweise zu Gertrud Prellwitz.
- ⁴²³ Alfred Geiger: Ideen der mystischen Lebensführung. In: Die Tat 17 (1925/26), S. 358–362; Rudolf Jardon: Die stille Reformation. In: Die Tat 20 (1928/29), S. 888–899. Jardon weist auf Ausgaben von Paracelsus, Jakob Böhme und den Rosenkreuzer-Schriften hin, die gerade bei Diederichs erschienen waren.
- ⁴²⁴ H. W. S.: Luther und Meister Eckehart. In: Berliner Börsen Zeitung, 25. Februar 1931.
- ⁴²⁵ Arthur Moeller van den Bruck: Die Deutschen. Teil III: Verschwärmte Deutsche. Minden 1906. – Hier werden neben Eckehart noch Paracelsus, Böhme, Angelus Silesius, Hölderlin, Novalis, Gustav Theodor Fechner und Alfred Mombert angeführt.
- ⁴²⁶ Alfred Rosenberg: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München [1930] 1942 [7. Aufl.], S. 220. Diese Seite trägt die Überschrift »Mystisch-germanische Wiedergeburt«!
- ⁴²⁷ Vgl. auch Alfred Rosenberg: Die Religion des Meisters Eckehart. München 1934. Dabei handelt es sich um eine Auskoppelung der entsprechenden Kapitel des »Mythos«. Kurz zu Rosenbergs Religionsverständnis informiert Hans-P. Hasenfratz: Die Religion Alfred Rosenbergs. In: Numen, Bd. XXXVI (1989), H. 1, S. 113–126. Vgl. auch Claus-Ekkehard Bärsch: Die politische Religion des Nationalsozialismus. Die religiöse Dimension der NS-Ideologie in den Schriften von Dietrich Eckart, Joseph Goebbels, Alfred Rosenberg und Adolf Hitler. München 1998, insbes. S. 188–324.
- ⁴²⁸ Viehöfer, Der Verleger als Organisator, S. 23.
- ⁴²⁹ Karl Hüllweck: Eckehart als Kunder einer Religion des Blutes? Zu Rosenbergs »Mythos des 20. Jahrhunderts«. In: Die Christliche Welt (1932), Nr. 16 (13. 08.32), S. 732–735.
- ⁴³⁰ Vgl. etwa Ernst Bergmann, Carl Peter (Hrsg.): Was der Deutschreligiöse von Meister Eckart wissen muss. Leipzig 1935; Hermann Schwarz: Ekkehart der Deutsche. Völkische Religion im Aufgang. Berlin 1935. – Eine Darstellung der Mystik-Rezeption im Kontext deutschgläubiger und neuheidnischer Gruppierungen sowie unter Berücksichtigung des Kirchenkampfes steht noch aus.
- ⁴³¹ Vgl. Manon Andreas-Grisebach: Kontinuität und Bruch. Persönliche Anmerkungen zu Ähnlichkeiten, Unterschieden und Gegensätzen des grünen Denkens heute und im Nationalsozialismus. In: Politische Ökologie 11 (1993), H. 34, S. 13–16. – Knappe Hinweise zur Rezeptionsgeschichte Eckeharts, etwa auch bei Ernst Bloch und Erich Fromm, in Gerhard Wehr: Meister Eckhart. Reinbek 1994, S. 108–124.
- ⁴³² Vgl. Richard Faber: Abendland. Ein politischer Kampfbegriff. Berlin, Wien 2002; Dagmar Pöpping: Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900–1945. Berlin 2002.
- ⁴³³ Sloterdijk, Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker, S. 15.
- ⁴³⁴ Ernst Michel: Der Weg zum Mythos. Zur Wiedergeburt der Kunst aus dem Geiste der Religion. Jena 1919.
- ⁴³⁵ Vgl. die informativen Studien in Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs, Manfred Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Paderborn u. a. 1998; s. Spörl, Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende; Daniel Hoffmann: Die Wiederkunft des Heiligen. Literatur und Religion zwischen den Weltkriegen. Paderborn u. a. 1998.
- ⁴³⁶ Zur Kultur der Seele 1896–1906. Verlagsbericht von Eugen Diederichs Jena. Jena 1906, Einleitung, unpaginiert.
- ⁴³⁷ Stefan Breuer: Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Wiesbaden 1995; speziell zu Georges Kunstreligion auch Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen 1997. – Sowohl der soziologische Ansatz Breuers als auch der enger literaturwissenschaftliche Braungarts bieten zahlreiche, noch einzulösende Anregungen für die Interpretation mancher Diederichs-Autoren.
- ⁴³⁸ Hermann Bahr: Die Moderne (1890) . In: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1971, S. 52–55.
- ⁴³⁹ Zu diesem Zusammenhang s. Ulbricht, »Transzendente Obdachlosigkeit«.
- ⁴⁴⁰ Zahlreiche weiterführende Hinweise auf Diederichs und seine Autoren bei Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung; Groschopp, Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland.
- ⁴⁴¹ Arthur Drews: Der Monismus. Zwei Bände. Jena 1908.
- ⁴⁴² Vgl. Volker Drehsen, Helmut Zander: Rationale Weltveränderung durch »naturwissenschaftliche« Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit. In: dies. (Hrsg.): Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900. Berlin 1996, S. 217–238.
- ⁴⁴³ Vgl. Ernst Haeckel: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie (1899). Leipzig 1918 (341.–360. Tsd.), S. 206–216.

⁴⁴⁴ Vgl. LW, S. 61.

⁴⁴⁵ Heinrich Meyer-Benfey: *Moderne Religion*. Schleiermacher, Maeterlinck. Leipzig 1902, Einleitung.

⁴⁴⁶ Zentrale Texte von Troeltsch zu diesem Problem sind Ernst Troeltsch: *Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart* (1903). In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Aalen 1962, S. 1–21; ders.: *Aus der religiösen Lage der Gegenwart* (1910). In: ebd., S. 22–44. – Zu Troeltschs einsichtiger Diagnose der modernen Religiosität vgl. Volkhard Krech: *Zwischen Historisierung und Transformation von Religion*. Diagnosen zur religiösen Lage um 1900 bei Max Weber, Georg Simmel und Ernst Troeltsch. In: ders., Hartmann Tyrell (Hrsg.): *Religionssoziologie um 1900*. Würzburg 1995, S. 313–349.

⁴⁴⁷ Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*. *Gesammelte Werke I*. Reinbek 1978, S. 54–56, Zitat S. 56. – Das entsprechende 15. Kapitel lautet »Geistiger Umsturz«.

⁴⁴⁸ Vgl. *Der Geist des Ganzen*. Von Julius Langbehn, dem Rembrandtdeutschen. Zum Buche geformt von Benedikt Momme Nissen. Freiburg 1930. – Die posthum edierten Nachlassfragmente des Rembrandtdeutschen stammen aus der Zeit zwischen seiner Konversion [1900] und seinem Tod [1907], gehören also in den zeitlichen Kontext der Diederich'schen Anstrengungen um neue Religion.

⁴⁴⁹ Vgl. Eugen Diederichs: *Volkheit, Goethe und Mythos!*. In: *Das deutsche Gesicht. Ein Weg zur Zukunft*. Zum XXX. Jahr des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Jena 1926, S. 13–20.

⁴⁵⁰ Dies ist ausführlich dargestellt bei Ulbricht, »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«.

⁴⁵¹ Eugen Diederichs: *Vom Verlegerberuf*. In: *Das deutsche Gesicht*, S. 4–8, Zitat S. 7f., Hervorh. i. Org.

⁴⁵² Plattdeutsch für »Hulda geht mensendiecken«; das »Mensendiecken« war eine damals populäre Nackt-Gymnastik nach Methoden der Amerikanerin Bess Mensendieck.

⁴⁵³ Vgl. die ältere Arbeit von Heinrich Kessler: *Wilhelm Stapel als politischer Publizist*. Nürnberg 1967.

⁴⁵⁴ Sämtliche Zitate bei Wilhelm Stapel: *Die Lichtbekleideten*. In: *Deutsches Volkstum* 10 (1926), S. 497–503.

⁴⁵⁵ Vgl. Winfried Gebhardt, *Soziologie aus Resignation. Über den Zusammenhang von Gesellschaftskritik und Religionsanalyse in der deutschen Soziologie der Jahrhundertwende*. In: *Leviathan* (1994), S. 520–540; Hans G. Kippenberg: *Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften*. In: *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Hrsg. v. Volker Drehsen, Walter Sparr, Berlin 1996, S. 89–102.

⁴⁵⁶ Hier ist die Primär- und Sekundärliteratur uferlos; immer noch hilfreich sind Hansjörg Hemminger (Hrsg.): *Die Rückkehr der Zauberer. New Age – eine Kritik*. Reinbek 1987; Matthias Pilger, Steffen Rink (Hrsg.): *Zwischen den Zeiten. Das New Age in der Diskussion*. Marburg 1989.

⁴⁵⁷ Diese dürfte sich ihrer eigenen Potenzen nur über den Umweg der Erforschung ihrer Entstehungsepoche – der Jahrhundertwende – bewußt werden; vgl. Gangolf Hübinger: *Konzepte und Typen der Kulturgeschichte*. In: *Geschichtsdiskurs. Band 4: Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*. Hrsg. v. Wolfgang Küttler, Jörn Rüsen, Ernst Schulin. Frankfurt/M. 1997, S. 136–152.

⁴⁵⁸ »Privatistisch« ist hier nicht im Sinne altlinker Polemik im Sinne von »unpolitisch« verstanden, sondern bedeutet, dass zunehmend Bereiche des privaten Lebens zu Gegenständen einer ebenso privaten Religionsausübung werden können.

⁴⁵⁹ Vgl. Sloterdijk, *Der mystische Imperativ*, S. 29f.

⁴⁶⁰ Winfried Mogge: *Religiöse Vorstellungen in der deutschen Jugendbewegung*. In: Hubert Cancik (Hrsg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*. Düsseldorf 1982, S. 90–103. Die Arbeit von Achim Reiss: *Die Religiosität der deutschen Jugendbewegung*. Phil. Diss. Frankfurt/M. 1996 konzentriert sich eher auf konfessionelle religiöse Formen – ist also für unsere Fragestellung weniger hilfreich.

⁴⁶¹ Vgl. Knoblauch, *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse*, S. 28f.; dort auch die Zitate sowie Hinweise auf entsprechende Forschungen.

⁴⁶² Informationen zu Robert Laurer bei Ulbricht, »Bücher für die Kinder der neuen Zeit«, S. 97–99.

⁴⁶³ Jürgen Wulf: *Magnus Weidemann 1880–1967*. Schleswig 1980. Weidemann prägte als viel gefragter Aktphotograph das Bild der Nacktkultur von sich selbst maßgeblich. – Die unverkennbar wichtige Rolle (ehemaliger) protestantischer Geistlicher im Feld der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen ist bisher leider nicht systematisch untersucht worden.

⁴⁶⁴ Zur Präsenz rassistischer und rassenhygienischer Vorstellungen im damaligen Denken vgl. Rolf Peter Sieferle: *Rassismus, Rassenhygiene, Menschenzuchtideale*. In: *Handbuch zur »Völkischen Bewegung«*, S. 436–448.

⁴⁶⁵ Grundlegend dazu Stefanie von Schnurbein: *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*. Heidelberg 1992; vgl. auch dies., Justus H. Ulbricht, *Völkische Religion und Krisen der Moderne*.

⁴⁶⁶ Vgl. M.W. [i. e. Magnus Weidemann]: *Zum Geleit*. In: *Licht-Land*. Beilage zu den Monatsheften »Die Freude« Jg. 1, Folge 1, S. 5.

⁴⁶⁷ Zahlreiche Hinweise zu dem Gründer der »Germanischen Glaubens-Gemeinschaft« [ab 1913] im Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 172ff.; 904 [Kurzbiographie].

⁴⁶⁸ Vgl. *Der Deutsche Lichtkämpfer*. Hefte für Freikörperkultur, Rassenhygiene, Volkserziehung (1932), H. 3. – Zu Pudor s. Spitzer, *Der deutsche Naturismus*, S. 60–81; Hinweise auch bei Uwe Schneider: *Nacktkultur im*

Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 411–435, der bei über 100 Pudor-Titeln aufgehört hat zu zählen.

⁴⁶⁹ Vgl. den gleichnamigen Aufsatz im selben Heft des »Lichtkämpfer«.

⁴⁷⁰ Friedrich Schöll: Vom Lebensglauben (2. Heft der Schriftenreihe für deutsche Wiedergeburt). Stuttgart 1925; zu Schölls Siedlungsprojekt »Vogelhof« s. unten.

⁴⁷¹ Die auf astrologischem und okkulten Unterbau ruhende »Sonnenkirche« ist bisher nicht genauer erforscht; sie wird erwähnt bei Ekkehart Hieronimus: Zur Frage des Politischen bei völkisch-religiösen Gruppierungen. In: Jacob Taubes (Hrsg.): Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen. Paderborn u. a. 1983, S. 316–321. Wichtige biographische Hinweise zum ursprünglichen Theosophen Lomer bei Goodrick-Clarke, *The occult roots of Nazism*, S. 162.

⁴⁷² Eine neue Religion im Werden. In: Die Freude. Monatshefte für freie Lebensgestaltung 5 (1928), H. 8, S. 351–358; dort auch die folgenden Zitate mit Hervorh.i. Org.

⁴⁷³ Vgl. auch Georg Lomer: Das Evangelium der Sonne. Hannover o. J.; ders.: Die Religion von morgen. Hannover o. J.

⁴⁷⁴ Vgl. das aus der österreichischen »Los-von-Rom«-Bewegung stammende Motto zahlreicher völkisch-religiöser Gruppen: »Ohne Juda, ohne Rom, bauen wir Germaniens Dom!«.

⁴⁷⁵ Hier ist die Rezeption der Tempelkunst-Ideen von Fidus sowie die der Experimente in der Gartenstadt Hellerau unverkennbar; s. Gartenstadt Hellerau. Der Alltag einer Utopie (Dresdner Hefte, Nr. 51). Dresden 1997.

⁴⁷⁶ Vgl. Hans Surén: Mensch und Sonne. Arisch-olympischer Geist. Stuttgart 1936 [frühere Auflagen ab 1924 u. d. T.: Der Mensch und die Sonne]; dazu Dieter Pforte: Hans Surén – eine deutsche FKK-Karriere. In: »Wie sind nackt und nennen uns Du«. Von Lichtfreunden und Sonnenkämpfern. Eine Geschichte der Freikörperkultur, hrsg. v. Michael Andritzky u. Thomas Rautenberg. Gießen 1989, S. 130–135.

⁴⁷⁷ Hans Surén: Gymnastik der Deutschen. Rassebewußte Selbsterziehung. Stuttgart 1935 (44. Aufl.), S. 84. – Zu Surén s. auch Spitzer, Der deutsche Naturismus, S. 98–110.

⁴⁷⁸ Hans Surén: Der Mensch und die Sonne. Stuttgart 1924 (55. Aufl.), S. 9–15.

⁴⁷⁹ Hier ist die Idee des »neuen Menschen« bedeutsam, s. Küenzlen, Der Neue Mensch.

⁴⁸⁰ Auf die Natur-Religion des ansonsten so pragmatisch orientierten sozialistischen Freikörper-Kultur-Aktivisten Adolf Koch weist Spitzer, Der deutsche Naturismus, S. 139–150 hin.

⁴⁸¹ Vgl. Adolf Koch: Körperbildung – Nacktkultur. Anlagen und Bekenntnisse. Leipzig 1924, S. 37.

⁴⁸² Vor allem beim Nachwuchs, s. Gert Gröning, Joachim Wolschke: Soziale Praxis statt ökologischer Ethik. Zum Gesellschafts- und Naturverständnis der Arbeiterjugendbewegung. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 15 (1984/85), S. 201–252.

⁴⁸³ Weidemann, Zum Geleit, S. 3f.

⁴⁸⁴ Den Radikal-Völkischen galt der moderne Sport hingegen als Profanierung ehemals »völkisch-religiöser« Körperbewegung; vgl. Willi Buch-Buchow: Der Sport als Betäubungsmittel des völkischen Gewissens. In: Die Sonne. Völkische Wochenschrift 1 (1924), H. 27, S. 580–582.

⁴⁸⁵ Vgl. Klaus Vondung: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: ders., Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen. Göttingen 1976, S. 20–33. Die Bürgertumsforschung hat diesen frühen Befund seitdem breit bestätigt.

⁴⁸⁶ Ich entnehme diesen Terminus aus der anregenden Studie Helmuth Plessners: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes [1935]. Frankfurt/M. 1974, insbes. S. 73ff.

⁴⁸⁷ Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. In: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), S. 214–286.

⁴⁸⁸ Das ist bisher religionswissenschaftlich, vor allem aber statistisch nicht exakt untersucht, zahlreiche relevante Details jedoch schon in Krabbe, Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform; bei Simon-Ritz, Die Organisation einer Weltanschauung; sowie bei Groschopp, Dissidenten.

⁴⁸⁹ Vgl. Wolfgang R. Krabbe: Die Lebensreform. Individualisierte Heilserwartung im industriellen Zeitalter. In: Journal für Geschichte 2 (1980), H. 6, S. 8–13.

⁴⁹⁰ »Auch in der Religion will der Mensch seinen eigenen Stil haben«. Vgl. Kalthoff, Die Religion der Modernen, S. 9.

⁴⁹¹ Eugen Diederichs: Wo stehen wir? In: Die Kulturbewegung Deutschlands im Jahre 1913. Ein Verzeichnis der Neuerscheinungen des Verlages Eugen Diederichs. Jena 1913, S. 1–6, Zitat S. 1.

⁴⁹² Vgl. Walter Benjamin: Die religiöse Stellung der neuen Jugend. In: Die Tat. Sozial-religiöse Monatsschrift für deutsche Kultur 6 (1914/15), H. 2, S. 210–212; wieder in ders.: Gesammelte Schriften. Frankfurt/M. 1977, Bd. II/1, S. 72–74.

⁴⁹³ Dieser Berg bei Kassel hieß freilich erst nach diesem Treffen »Hoher« Meißner und wurde unter diesem Namen Teil der sakralen Topographie der deutschen Jugendbewegung; zum Treffen s. die Dokumentation von Winfried Mogge, Jürgen Reulecke (Hrsg.): Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern. Köln 1988.

⁴⁹⁴ Zur Bildgeschichte vgl. Janos Frecot, Johann Friedrich Geist, Diethart Kerbs: Fidus 1868–1949. Zur

ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. München 1972 [jetzt neu Hamburg 1998], S. 288–301.

⁴⁹⁵ Kongenial meint hier nicht unbedingt ästhetisch gelungen, sondern zielt auf die gelungen Kombination von Formensprache und ideologischer Wirkungsabsicht. Vgl. Marina Schuster, Justus H. Ulbricht: »Baldur« und andere. Oder: »Krieger im Heere des Lichts«. Bildwelten des sakralen Nationalismus. In: Wolfgang Braungart (Hrsg.): Kitsch. Faszination und Herausforderung des Trivialen. Tübingen 2002, S. 137–167.

⁴⁹⁶ Vgl. Rolf-Peter Janz: Die Faszination der Jugend durch Rituale und sakrale Symbole. Mit Anmerkungen zu Fidus, Hesse, Hofmannsthal und George. In: Thomas Koebner, ders., Frank Trommler (Hrsg.): »Mit uns zieht die neue Zeit«. Der Mythos Jugend. Frankfurt/M. 1985, S. 310–337.

⁴⁹⁷ »Der wahre Mensch ist der nackte Mensch« heißt es bei W. Kästner (Hrsg.): Kampf der Lichtfreunde gegen die Dunkelmänner. Berlin o. J. (1910), S. 19; zit. n. Krabbe, Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, S. 98.

⁴⁹⁸ Zu ähnlichen vitalistischen Motiven in der Nachfolge Nietzsches vgl. Gunter Martens: Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive. Stuttgart u. a. 1971, S. 32–101.

⁴⁹⁹ Friedrich Schöll: Vom Lebensglauben. Stuttgart 1925, S. 8; Hervorh. i. Org.

⁵⁰⁰ Anregende Überblicke bei Herbert Schnädelbach: Philosophie in Deutschland 1831–1933. Frankfurt/M. 1983, S. 174–193; Ferdinand Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek 1993.

⁵⁰¹ Die um 1900 kaum zu überschätzende Wirkung der Weltanschauungs-Literatur aus dem Friedrichshagener Dichterkreis gehört in diesen Zusammenhang; zahlreiche Hinweise bei Graf, Das Laboratorium der religiösen Moderne; und Claudia Bibo: Naturalismus als Weltanschauung? Biologistische, theosophische und deutsch-völkische Bildlichkeit in der von Fidus (1893–1902) illustrierten Lyrik. Berlin u. a. 1995, insbes. S. 71–130.

⁵⁰² Vgl. Stefan George: Der Krieg. In: ders.: Das Neue Reich. In: ders.: Werke. Ausgabe in zwei Bänden. Düsseldorf, München 1976, S. 410–415; Zitat S. 415. – Die Durchdringung von Nordlandkult und Griechenkult in der Ideologie der Nacktkultur wäre eine eigene Erörterung wert.

⁵⁰³ Eugen Heinrich Schmitt: Christus und Nietzsche-Zarathustra. In: Der Volkserzieher 8 (1904), Nr. 15, S. 115–116; Nr. 19, S. 145–146; Nr. 21, S. 160–161; Nr. 22, S. 171–172; Nr. 23, S. 176–177; Nr. 25, S. 193–194.

⁵⁰⁴ Hinweise bei Kurt Meier: Der nordische Jesus. Anpassungsstrategien im Weltanschauungskampf des »Dritten Reiches«. In: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte 89 (1991), S. 341–362.

⁵⁰⁵ Vgl. Karl Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Hamburg (3. Aufl.) 1978, S. 40, 47.

⁵⁰⁶ Ludwig Fahrenkrog: An die Germanen aller Länder dieser Erde. In: Das Deutsche Buch, hrsg. von der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft. Berlin-Steglitz 1921 (2. verm. u. verb. Aufl.), S. 10–17; Zitate S. 10, 15. Das Werk leitet das Fahrenkrog-Gedicht »Deine Tat bist Du« ein.

⁵⁰⁷ Schöll, Vom Lebensglauben, S. 23. – Theologisch angemessen wird man derartige Spekulationen erst dann einordnen können, wenn man die zeitgenössischen Spekulationen über das »Leben Jesu«, die »Christusmythe« oder den »kosmischen Christus« berücksichtigt.

⁵⁰⁸ Schöll, Vom Lebensglauben, S. 24 et passim.

⁵⁰⁹ Das Blatt war Organ des so genannten Deutschen Schafferbundes, eines der Germanischen Glaubens-Gemeinschaft nahe stehenden Lebensreform- und Siedlungsbundes aus Hamburg unter Carl Weißleder. Das Gedicht stammte von Adolf Kroll, dem Gründer der mit der GGG verschmolzenen Wodan-Gesellschaft.

⁵¹⁰ »Ich will ein Krieger sein im Heere des Lichts!« lautete das vielzitierte Lebensmotto der Titelfigur im lebensreformerischen Bestsellers von Hermann Popert: Helmut Harringa. Eine Geschichte aus unserer Zeit. Dresden 1911.

⁵¹¹ Vgl. Osterkamp, Lucifergestalten der wilhelminischen Ära, S. 213–248. – Lucifer war nicht zuletzt ein Künstler-Selbstbild!

⁵¹² Ludwig Fahrenkrog: Lucifer. Dichtung in Wort und Bild. Stuttgart 1913 (9. Auflage).

⁵¹³ Otto Weigelt: Kennst Du den Weg zum Gral. In: Festschrift zum Jugendtag 1925 in Stuttgart. o.O., O.J. [Stuttgart 1925], S. 19f.

⁵¹⁴ Materialreiche Hinweise bei Jost Hermand: Gralsmotive um die Jahrhundertwende. In: Victor Zmegac (Hrsg.), Deutsche Literatur der Jahrhundertwende. Königstein 1981, S. 145–161.

⁵¹⁵ Vgl. Georg Lomer: Neureligiöse Praxis. Bad Schmiedeberg, Leipzig 1926, S. 13f.

⁵¹⁶ Auch im Falle weltanschaulich überhöhter Leibes-Religion ist eine unterirdische Wirkung Nietzsches anzunehmen; zahlreiche Hinweise bei Martens, Vitalismus und Expressionismus; s. auch Heinrich Schipperges: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1975.

⁵¹⁷ Knapper Überblick bei Helmut Günther: Gymnastik- und Tanzbestrebungen vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg. In: Horst Überhorst: Geschichte der Leibesübungen. Band 3/1. Berlin 1980, S. 569–593; Lothar Fischer: Getanzte Körperbefreiung. In: Andritzky, Rautenberg, »Wir sind nackt und nennen uns Du!«, S. 106–123. Umfassend Gabriele Brandstetter: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde. Frankfurt/M. 1995.

- ⁵¹⁸ Vgl. Antje von Graevenitz: Hütten und Tempel: Zur Mission der Selbstbesinnung. In: Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie. Hrsg. von Harald Szeemann. Mailand o. J. [1980], S. 85–98.
- ⁵¹⁹ Vgl. Rudolf Bode: Die Kulturbedeutung der körperlichen Erziehung. In: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 11 (1920), H. 11 [Feb. 1920], S. 801–810.
- ⁵²⁰ Schöne Beispiele in Andritzky, Rautenberg, »Wir sind nackt und nennen uns Du!« – und in ausnahmslos jeder Nummer einer beliebigen FKK-Zeitschrift.
- ⁵²¹ Die Zeitschrift »Schönheit« widmete Fidus und Fahrenkrog je eine Sondernummer; dort finden sich die bekanntesten (Andachts-)Bilder beider Maler. Vgl. Die Schönheit 16 (1919/20), H.1 [Fidus-Sonderheft]; Ludwig Fahrenkrog. Seine Schöpfungen und ihre Bedeutung für unser Volkstum (= Kunstgabe der Schönheit, 2). Dresden o. J (1921/22).
- ⁵²² Surén, Der Mensch und die Sonne, S. 13.
- ⁵²³ Vgl. Wilhelm Schwaner: Germanen-Bibel. Aus heiligen Schriften germanischer Völker. Berlin-Schlachtensee 1905, S. 91.
- ⁵²⁴ Vgl. Rainer Graefe: Baum, Wald, Kirche. In: Waldungen. Die Deutschen und ihr Wald, hrsg. von Bernd Weyergraf. Berlin 1987, S. 86–95.
- ⁵²⁵ Ludwig Tieck: Franz Sternbalds Wanderungen. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 15. Berlin 1829, S. 36; zit. n. Graefe, Baum, Wald, Kirche, S. 92.
- ⁵²⁶ Zu den religiösen Dimensionen des gerade in der Jugendbewegung gepflegten Laienspiels finden sich zahlreiche Beispiele in Andreas Kaufmann: Vorgeschichte und Entstehung des Laienspiels und die frühe Geschichte der Laienspielbewegung. Phil. Diss. Stuttgart 1991.
- ⁵²⁷ Hinweise zu diesen Projekten in: Zurück o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890–1933, hrsg. v. Ulrich Linse. München 1983, S. 188–220 [Vogelhof, Donnershag]; ders.: Völkisch-rassische Siedlungen der Lebensreform. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 397–410 [Heimland, Klingberg, Mittgart].
- ⁵²⁸ Albert Giesecke: Fidus' Tempelkunst. In: Die Schönheit 16 (1919/20), H. 1, S. 33–48; Wilhelm Lentrod: Tempelkunst. In: Der Volkserzieher. Blatt für Familie, Schule und öffentliches Leben 5 (1901), Nr. 27, S. 218–221.
- ⁵²⁹ Vgl. Lomer, Neureligiöse Praxis, S. 8–13; zwangsläufig gehörte zu einer Religion des Hauses auch ein neuer Ahnenkult!
- ⁵³⁰ Vgl. Das Deutsche Buch, S. 34.
- ⁵³¹ Wilhelm Bölsche: Wallfahrt zum Meister Diefenbach. In: Freie Bühne für modernes Leben 2 (1891), Bd. 1, S. 953–958. Der Maler Karl Wilhelm Diefenbach, der sprichwörtliche »Kohlrabi-Apostel« aus der Umgebung Münchens, war der künstlerische und geistige Lehrer des jungen Hugo Höppener, den er »Fidus« taufte.
- ⁵³² Vgl. Michael Andritzky, Kai J. Friedrich (Hrsg.): Klappholttal/Sylt 1919–1989. Geschichte und Geschichten. Kontinuität im Wandel. Gießen 1989.
- ⁵³³ Zum Bauhaus s. Fiedler, Bauhaus.
- ⁵³⁴ Siehe Klaus-Peter Arnold: Vom Sofakissen zum Städtebau. Die Geschichte der Deutschen Werkstätten und der Gartenstadt Hellerau. Dresden, Basel 1993; zur Literaturgeschichte Hellerau vgl. Hans-Jürgen Sarfert: Hellerau. Die Gartenstadt und Künstlerkolonie. Dresden 1992; Gartenstadt Hellerau. Der Alltag einer Utopie. In: Dresdner Hefte. Beiträge zur Kulturgeschichte 15 (1997), Nr. 51.
- ⁵³⁵ Vgl. Oskar Schlemmer an Otto Meyer, 7. August 1920. In: Oskar Schlemmer: Briefe und Tagebücher. Hrsg. v. Tut Schlemmer. Stuttgart 1977, S. 42f.; dort sämtliche Zitate. – Während der ersten Wochen in Weimar lebte Schlemmer übrigens in einer Pension, die von Verwandten des Grafen Keyserling geführt wurde und aus der Schlemmer – [deswegen ??] – »fortwollte«; vgl. Oskar Schlemmer: Idealist der Form. Briefe, Tagebücher, Schriften 1912–1943. Hrsg. v. Andreas Hüneke. Leipzig 1990, S. 70.
- ⁵³⁶ Die Idee eines »Klosters für freiere Geister« geht auf Nietzsche zurück; vgl. dazu Hubert Treiber: Nietzsches »Kloster für freiere Geister«. Nietzsche und Weber als Erzieher. Mit Anmerkungen zum Übermenschenskult innerhalb der Bohème der Jahrhundertwende. In: Antes, Pahnke, Die Religion von Oberschichten. S. 117–161.
- ⁵³⁷ Für Weimar habe ich das untersucht, vgl. Ulbricht, »Weimar ist unser Olympia geistiger Kraft«; weitere Hinweise bei Treiber: »Kloster für freiere Geister«.
- ⁵³⁸ Vgl. Richard Wilhelm: Modernes Prophetentum in Deutschland. In: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur 17 (1925), H. 8. – Wilhelm war ehemals Missionspfarrer in China, dann Sinologe, Autor im Diederichs-Verlag und mehrmals Dozent an Keyserlings »Schule der Weisheit«. – Zur Propheten-Mode seit dem ausgehenden Wilhelminismus s. Ulrich Linse: Barfüßige Propheten. Erlöser der Zwanziger Jahre. Berlin 1983, insbes. S. 28–67.
- ⁵³⁹ Hans Blüher: Die Wiedergeburt der platonischen Akademie. Jena 1920. – Zu Diederichs eigenen Träumen von der Organisation der »Geistigen« vgl. Ulbricht, Massenfern und klassenlos.
- ⁵⁴⁰ Hermann Graf Keyserling: Was uns not tut. Was ich will. Darmstadt 1920; zur Akademie-Idee s. S. 43.
- ⁵⁴¹ Zitiert nach Seng, Weltanschauung als verlegerische Aufgabe, S. 180; dort S. 153–241 die ausführliche

Darstellung der Personen Reichl und Keyserling sowie der »Schule der Weisheit« und deren Programm.

⁵⁴² Vgl. Ulrich Linse: *Asien als Alternative ? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität*. In: *Religionswissenschaft und Kulturkritik*. Hrsg. v. Hans G. Kippenberg, Brigitte Luchesi. Marburg 1991, S. 325–364; Frank Usarski: *Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente »lebensweltlicher« Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1888 und 1924*. In: Antes, Pahnke: *Die Religion von Oberschichten*, S. 75–86; zahlreiche Hinweise auch bei Martin Baumann: *Deutsche Buddhisten. Geschichte und Gemeinschaften*. Marburg 1995.

⁵⁴³ Wesentlicher Anreger war hierbei Friedrich Nietzsche, vgl. Steven A. Aschheim: *Nach dem Tod Gottes. Varianten nietzscheanischer Religion*. In: ders.: *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart, Weimar 1996, S. 219–250.

⁵⁴⁴ Vgl. im Überblick Ulrich Linse: *Geisterseher und Wunderwirker. Heilssuche im Industriezeitalter*. Frankfurt/M. 1996.

⁵⁴⁵ Oskar Schlemmer an Otto Meyer-Amden, 7. Dezember 1921. In: Schlemmer, *Idealist der Form*, S. 81–83, Zitat S. 82. – Zum Stichwort »Tolstoiismus« s. Hanke, *Prophet des Unmodernen*. – Die am Bauhaus gerne getragenen »Russenkittel« verweisen eben nicht allein auf die Faszination durch den Bolschewismus, sondern auf die ältere Liebe deutscher Intellektueller für das »tiefe« Russland, also vor allem auf Dostojewski und eben Tolstoi!

⁵⁴⁶ Dieser, in anderen Passagen bereits zitierte Text ist wieder abgedruckt in: *Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende*. Eingel. u. hrsg. v. Gotthart Wunberg. Frankfurt/M. 1971, S. 52–55; gekürzt auch in: *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Hrsg. v. Gotthart Wunberg. Stuttgart 1981, S. 189–191.

⁵⁴⁷ Dazu Volker Drehsen, Helmut Zander: *Rationale Weltveränderung durch »naturwissenschaftliche« Weltinterpretation? Der Monistenbund – eine Religion der Fortschrittsgläubigkeit*. In: diess. (Hrsg.): *Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900*. Berlin 1996, S. 217–238.

⁵⁴⁸ Vgl. *Der Hang zum Gesamtkunstwerk. Europäische Utopien seit 1800*. Bearb. v. Harald Szeemann. Aarau, Frankfurt/M. 1983.

⁵⁴⁹ So ein treffender Kommentar von Harald Szeemann. In: *Der Traum vom Gesamtkunstwerk*, S. 18.

⁵⁵⁰ Zur Vielfalt zeitgenössischer Mystik-Begriffe und –rezeptionsweisen s. Bettina Gruber: *Mystik, Esoterik, Okkultismus: Überlegungen zu einer Begriffsdefinition*. In: Baßler, Chatellier, *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, S. 27–38; unter eher sprach- und literaturtheoretischen Aspekten vgl. Martina Wagner-Egelhaf: *Die mystische Tradition der Moderne. Ein unendliches Sprechen*. In: Baßler, Chatellier, *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, S. 41–57.

⁵⁵¹ Gerhard Marcks an Richard Fromme, 18. Januar 1922. In: *Das frühe Bauhaus und Johannes Itten*, S. 464.

⁵⁵² Vgl. Brian Keith-Smith: *Lothar Schreyer – Bauhausmeister*. In: *Das frühe Bauhaus und Johannes Itten*, S. 101–106, Zitat S. 101.

⁵⁵³ Vgl. Brian Keith-Smith: *Lothar Schreyer. Ein vergessener Expressionist. Achtzehn Aufsätze über Leben und Werk mit unveröffentlichten Texten, siebzehn Abbildungen und einer Bibliographie*. Stuttgart 1990.

⁵⁵⁴ Hans Gross provozierte den ersten Bauhaus-Streit; vgl. Justus H. Ulbricht: *Willkomm und Abschied des Bauhauses in Weimar. Eine Rekonstruktion*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 46 (1998), H. 1, S. 5–27.

⁵⁵⁵ Vgl. Schlemmer: *Briefe und Tagebücher*, S. 41. Diese Assoziationen befahlen den Künstler nach einem Vortrag des bekannten Psychiaters Hans Prinzhorn.

⁵⁵⁶ Vgl. Johannes Itten: *Die Kunst der Gegenwart und die dreifache Veranlagung. Grundlage des Menschen [undat. Manuskript]*. In: *Das frühe Bauhaus und Johannes Itten*, S. 446f., Zitat S. 447. – In diesem Text wird die problematische Nähe Ittens zu zeitgenössischen Rasse-theoretischen Diskursen deutlich, die von einer Überlegenheit der »weissen Rasse« als einzigem wirklichen und ursprünglichen Kulturträger ausgingen. Diese Ansichten finden sich bereits in der Theosophie Helena Petrowna Blavatskys und haben ebenfalls das Denken Rudolf Steiners geprägt. Mazdaznan partizipierte ebenfalls an der Apotheose der »Arier«; vgl. dazu Rolf Peter Sieferle: *Indien und die Arier in der Rassentheorie*. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 37 (1987), S. 444–467.

⁵⁵⁷ Oskar Schlemmer: *Hausbau und Bauhaus – Eine reale Utopie*. In: ders.: *Idealist der Form*, S. 87–93, Zitat S. 92.

⁵⁵⁸ Das so genannte Tempelherren-Haus ist ein Gebäude im Ilm-Park, das Ende des 18. Jahrhunderts als neugotisches Ensemble errichtet worden und mit Statuen von Tempelrittern geschmückt worden war. Es diente geselligen Veranstaltungen des Hofes als wetterfestes Quartier. Nach 1919 wurde es zum ersten Atelier Johannes Ittens.

⁵⁵⁹ Beides ist zitiert nach: Hans Christoph von Tavel: *Johannes Itten. Sein Denken und Schaffen am Bauhaus als Gesamtkunstwerk*. In: *Das frühe Bauhaus und Johannes Itten*, S. 37–58, Zitate S. 54.

⁵⁶⁰ Sehr anregend dazu ist Volkhard Krech: *Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900*. In: Richard Faber, ders. (Hrsg.): *Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte*. Würzburg 1999, S. 21–49.

⁵⁶¹ Franz Werfel: *Spiegelmensch. Magische Trilogie*. München 1920, S. 130.

- ⁵⁶² Vgl. Fritz Klatt: Neue Religiosität. In: ders.: Ja, nein und trotzdem. Gesammelte Aufsätze. Jena 1924, S. 170–176. – Sperrung i. Org.
- ⁵⁶³ Zitiert nach Constanze Hofstaetter: »Zeichen unserer neuen Welt« – Karl Peter Röhl in Weimar 1919–1921. In: Karl Peter Röhl in Weimar 1912–1926. Hrsg. v. Michael Siebenbrodt u. dies. Weimar 1997, S. 33–54, hier S. 52, Anm. 43.
- ⁵⁶⁴ Vgl. die Zeichnung Citroens »Masdasnan-Kuren«, um 1922. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 87, Abb. 52.
- ⁵⁶⁵ Vgl. Paul Citroen: Mazdasnan am Bauhaus. In: Eckhard Neumann (Hrsg.): Bauhaus und Bauhäusler. Erinnerungen und Bekenntnisse. Köln 1985, S. 87–95. – »Mätzchen« ist eine Formulierung Citroens, vgl. ebenda S. 91.
- ⁵⁶⁶ Vgl. Oskar Schlemmer an Otto Meyer, 3. Februar 1921. In: Schlemmer, Briefe und Tagebücher, S. 47f., Zitat S. 48.
- ⁵⁶⁷ Paul Klee an Lily Klee, 16. Januar 1921. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 457.
- ⁵⁶⁸ Oskar Schlemmer an Otto Meyer-Amden, 11. November 1922; zit. nach: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 465. – Der Gründer der Societas Jesu, der spanische Adlige und Ritter Ignatius, und dessen militante Ordensidee war im Spiegelsaal bohémistischer Selbstbilder des fin de siècle öfters zu finden; vgl. Richard Faber: Männerrunde mit Gräfin. Die »Kosmiker« Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Frankfurt/M. 1994, insbes. S. 104–125.
- ⁵⁶⁹ Oskar Schlemmer an Otto Meyer-Amden, 14 Juli 1921; zit. n. Itten und das frühe Bauhaus, S. 458.
- ⁵⁷⁰ Vgl. den kurzen Abschnitt »Bauhaus als Bauhütte« in Peter Hahn: Black Box Bauhaus. Ideen und Utopien der frühen Jahre. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 13–35, hier S. 22–25.
- ⁵⁷¹ Oskar Schlemmer an Otto Meyer, 3. Februar 1921. In: Schlemmer, Briefe und Tagebücher, S. 47f., Zitat S. 47.
- ⁵⁷² Dazu Linse: Barfüßige Propheten, S. 156–200.
- ⁵⁷³ Einen »außerordentlich starken Einfluß namentlich auf die Schüler meiner Anstalt«, räumte Gropius selbst am 9. Dezember gegenüber dem Tübinger Psychiater ein, bei dem sich Haeusser zeitweilig in Behandlung befand; vgl. Linse, Barfüßige Propheten, S. 58.
- ⁵⁷⁴ Vgl. die Ansprache von Gropius an die Studenten des Bauhauses anlässlich einer Ausstellung von Schülerarbeiten im Juni 1919; zit. n. Karl-Heinz Hüter: Das Bauhaus in Weimar. Studie zur gesellschaftspolitischen Geschichte einer deutschen Kunsthochschule. Berlin 1982 (3. Aufl.), S. 165f., Zitat S. 166.
- ⁵⁷⁵ Zitiert nach Hahn, Black Box Bauhaus, S. 22.
- ⁵⁷⁶ Vgl. Karin Wilhelm: Auf der Suche nach dem Neuen Menschen. Zum Verhältnis von Walter Gropius und Johannes Itten. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten, S. 59–71.
- ⁵⁷⁷ Vgl. Walter Gropius Notizen; zit. n. Bushart, Der Geist der Gotik und die expressionistische Kunst, S. 147, Anm. 46.
- ⁵⁷⁸ Aus dem Pamphlet »Ausstellung für unbekannte Architekten« (Berlin, April 1919, Arbeitsrat für Kunst); zit. n. Barbara Miller Lane: Architektur und Politik in Deutschland 1918–1945. Braunschweig. Wiesbaden 1986, S. 55.
- ⁵⁷⁹ Walter Gropius: Programm des Staatlichen Bauhauses in Weimar 1919. In: Hüter, Das Bauhaus in Weimar, S. 162–164, Zitat S. 164.
- ⁵⁸⁰ Kristiana Hartmann, Franziska Bollerey: Das Glashaus von Bruno Taut. In: Der westdeutsche Impuls 1900–1914. Kunst und Umweltgestaltung im Industriegebiet. Die Deutsche Werkbund-Ausstellung Cöln 1914. Köln 1984, S. 133–142; mit zahlreichen Querverweisen auf die zeitgenössische Kristall-Metaphorik.
- ⁵⁸¹ Bruno Taut: Die Stadtkrone. Mit Beiträgen von Paul Scheerbart, Erich Baron und Adolf Behne. Jena 1919.
- ⁵⁸² Taut: Stadtkrone, S. 59f.
- ⁵⁸³ Diese Wende am Bauhaus hat mit dem Weggang Ittens und dem Einfluß von Theo van Doesbergs zu tun; aus Schlemmers Tagebüchern stammen die Zitate, vgl. Schlemmer, Idealist der Form, S. 89, 93 [Juni 1922].
- ⁵⁸⁴ Der Naumburger Dom und seine Bildwerke, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Wilhelm Pinder. Berlin 1925; vgl. auch das im Ton der Zeit gehaltene Büchlein von Wilhelm Pinder: Die Bildwerke des Naumburger Doms, Leipzig o. J. [1937].
- ⁵⁸⁵ Wilhelm Pinder: Zur Möglichkeit eines kommenden großen Stiles. In: ders.: Reden aus der Zeit. Leipzig 1934, S. 5–25, Zitat S. 11; Hervorh. i. Org.
- ⁵⁸⁶ Pinder, Zur Möglichkeit, S. 20; Hervorh. i. Org.

Kapitel II

- ⁵⁸⁷ Vgl. Der Bildersturm in Weimar. Frick und die moderne Kunst. In: Berliner Tageblatt, Nr. 565, 30. November 1930. In: Archiv Kunstsammlungen Weimar, Nr. 40, Presse 1919–1935, Bl. 58.
- ⁵⁸⁸ Hinweise zu Kunzes Erfurter Tätigkeit bei Mechtild Lucke: »... ein Stück deutsche Kunstgeschichte« –

Expressionismus in Erfurt; Gerda Wendermann: Die »Entartete Kunst« und Weimar; Andreas Hüneke: »Der Wert ist unvergänglich, wo er ist«. Entartete Kunst in Erfurt. Alle in: Expressionismus in Thüringen. Facetten eines kulturellen Aufbruchs. Hrsg. v. Cornelia Nowak, Kai Uwe Schierz, Justus H. Ulbricht. Jena 1999, S. 22–33, 426–433, 434–440.

⁵⁸⁹ A. Ho.: Bildersturm in Weimar. Die Expressionisten werden magaziniert. In: Thüringer Allgemeine Zeitung [Erfurt], 27. November 1930. In: Archiv der Kunstsammlungen zu Weimar, Nr. 40, Presse 1919–1935, Bl. 57. – Hervorh. i. Org.

⁵⁹⁰ Vgl. die Einschätzung Fechters bei Magdalene Bushart: Der Geist der Gotik und die expressionistische Kunst. Kunstgeschichte und Kunsttheorie 1911–1925. München 1990, S. 22; dort auch mehrere weitere Bezugnahmen auf Fechter und dessen Buch: Der Expressionismus. München 1914, dessen dritte Auflage 1919 für den Nachkriegsexpressionismus und dessen Rezeption relevant geworden ist.

⁵⁹¹ Paul Fechter: Bildersturm in Weimar. In: Deutsche Allgemeine Zeitung, 3. Dezember 1930. In: Archiv der Kunstsammlungen zu Weimar, Nr. 40, Presse 1919–1935, Bl. 62f..

⁵⁹² Zum Weimarer Kampf gegen das Bauhaus vgl. Justus H. Ulbricht: Willkomm und Abschied des Bauhauses in Weimar. Eine Rekonstruktion. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 46 (1998), H. 1, S. 5–27; ders.: »Wir wünschen hier kein München-Schwabing«. Das Staatliche Bauhaus im Spannungsfeld der politischen Kultur Weimars 1918–1925. In: Aufstieg und Fall der Moderne. Hrsg. v. Rolf Bothe u. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 1999, S. 264–272.

⁵⁹³ Informationen und Dokumente zur Beziehung des italienischen Faschismus zur Moderne in: Kunst und Macht im Europa der Diktatoren 1930 bis 1945. London 1996, S. 120–183.

⁵⁹⁴ Vgl. Stefan Germer: Kunst der Nation. Zu einem Versuch, die Avantgarde zu nationalisieren. In: Kunst auf Befehl? Dreiunddreißig bis Fünfundvierzig. Hrsg. v. Bazon Brock u. Achim Preiss. München 1990, S. 21–40. – Germer rekonstruiert hier die Vorgänge der Jahre 1933 bis 1935, in denen einige junge nationalsozialistische Intellektuelle versuchten, wichtige Werke der Avantgarde, nicht zuletzt solche des Expressionismus, ins »Dritte Reich« und dessen Kunstlandschaft zu integrieren.

⁵⁹⁵ Dazu umfassend Klaus-Peter Schuster (Hrsg.): Die »Kunststadt« München 1937. Nationalsozialismus und »Entartete Kunst«. München 1987, Darmstadt 1998 (überab. u. erg. Neuaufl.).

⁵⁹⁶ Zu Koehlers Weimarer Wirken vgl. Gerda Wendermann: Das Landesmuseum in Weimar – ein umstrittener Ort der Avantgarde 1919–1933. In: Rolf Bothe (Hrsg.): Neues Museum Weimar: Geschichte und Ausblick. Berlin 1997, S. 62–80.

⁵⁹⁷ Vgl. Andreas Hüneke: Von der Verantwortung des Museumsdirektors – Max Sauerlandt. In: Henrike Junge (Hrsg.): Avantgarde und Publikum. Zur Rezeption avantgardistischer Kunst in Deutschland 1905–1933. Köln, Weimar, Wien 1992, S. 261–268.

⁵⁹⁸ Die Gründung dieser NS-Kulturorganisation beschreibt knapp Jan-Pieter Barbian: Literaturpolitik im »Dritten Reich«. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. München 1995, S. 56–61.

⁵⁹⁹ Vgl. Paul Schultze-Naumburg: Kampf um die Kunst (Nationalsozialistische Bibliothek, Heft 36). München 1932.

⁶⁰⁰ Walter Hege selbst war ein einflussreicher Propagandist der Bildwerke des Naumburger Doms, vgl. etwa den Band: Der Naumburger Dom und seine Bildwerke, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Wilhelm Pinder. Berlin 1925. Zur nationalen Bedeutung der Stifterfiguren s. Willibald Sauerländer: Die Naumburger Stifterfiguren. Rückblick und Fragen. In: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Stuttgart 1977, S. 169–245; Wolfgang Ullrich: Uta von Naumburg. Eine deutsche Ikone. Berlin 1998. – Zu Hege vgl. Angelika Beckmann: Walter Hege (1893–1955) und das photographische Abbild der Naumburger Stifterfiguren im Wandel der Zeit. Berlin 1989; dies., Bodo von Dewitz (Hrsg.): Dom – Tempel – Skulptur. Architekturphotographien von Walter Hege. Köln 1993; s. auch Matthias Harder: Walter Hege und Herbernt List. Griechische Tempelarchitektur in photographischer Inszenierung. Berlin 2003.

⁶⁰¹ Wilhelm Koehler an Max Sauerlandt, 8. Februar 1931. In: Archiv der Kunstsammlungen zu Weimar.

⁶⁰² Schultze-Naumburgs Wandel vom konservativen, gemäßigt modernen Stilreformer der Jahrhundertwende zum radikalisierten NS-Kunstkämpfer will hier mitbedacht sein; vgl. dazu Andreas Knaut: Paul Schultze-Naumburgs »Kulturtheorie« um 1900. In: Jürgen John (Hrsg.): Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert. Weimar, Köln, Wien 1994, S. 541–554; umfassend Norbert Borrmann: Paul Schultze-Naumburg. Maler – Publizist – Architekt 1869–1949. Essen 1989; Justus H. Ulbricht: »Deutscher Stil«. Über einen Traum von Paul Schultze-Naumburg und anderen. In: Saalecker Werkstätten. Schriftenreihe 3 (2000), S. 13–33.

⁶⁰³ Dazu Mario-Andreas von Lüttichau: »Deutsche Kunst« und »Entartete Kunst«: Die Münchner Ausstellung 1937. In: Schuster, Die »Kunststadt« München 1937, S. 83–118; dort auch S. 222–241 der Wiederabdruck des Katalogs zur »Großen Deutschen Kunstausstellung«.

⁶⁰⁴ Wichtig war Goethes frühes, 1772 erstmals veröffentlichtes Manifest »Von deutscher Baukunst«. In: ders.: Werke. Hamburger Ausgabe, Band 12. München 1981, S. 7–15. – Weitere wichtige Hinweise zur Gotik-Rezeption in romantischer Geste bei Bushart, Geist der Gotik, S. 34–39

⁶⁰⁵ Provokant, anregend und detailreich dazu sind Hans Belting: *Die Deutschen und ihre Kunst. Ein schwieriges Erbe.* München 1992; Werner Hofmann: *Wie deutsch ist die deutsche Kunst? Eine Streitschrift.* Leipzig 1999; s. jetzt auch Volker Gebhardt: *Das Deutsche in der deutschen Kunst.* Köln 2004.

⁶⁰⁶ Dazu Magdalena Bushart: *Expressionismus und Gotik als deutsche Nationalstile.* In: dies., *Der Geist der Gotik*, S. 93–134.

⁶⁰⁷ Hinweise zur sogenannten »Kathedralendebatte« bei Belting, *Die Deutschen und ihre Kunst*, S. 20f.; vgl. auch Bushart, *Der Geist der Gotik*, S. 120–129.

⁶⁰⁸ Das bekannteste Werk in diesem Zusammenhang war Kurt Gerstenberg: *Deutsche Sondergotik. Eine Untersuchung über das Wesen der deutschen Baukunst im späten Mittelalter.* München 1913.

⁶⁰⁹ Lange Zeit wurde übersehen, dass Burckhardt selbst am Beginn der 1880er Jahre sein eigenes Urteil über Renaissance und Mittelalter vollkommen revidiert hat und nunmehr aus fortschrittskritischer Perspektive das Mittelalter als »Jugend der heutigen Welt« zu verklären begann. Darauf hat hingewiesen Otto Gerhard Oexle: *Das Mittelalter als Waffe.* Ernst H. Kantorowicz' »Kaiser Friedrich der Zweite« in den politischen Kontroversen der Weimarer Republik. In: ders.: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne.* Göttingen 1996, S. 163–215, hier S. 170f.

⁶¹⁰ Wichtige Hinweise zur Umdeutung des Mittelalters bzw. der Renaissance – auch im Blick auf die Weimarer Jahre – bei Otto Gerhard Oexle: *Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach.* In: ders.: *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus.* Göttingen 1996, S. 137–162.

⁶¹¹ Richard Benz: *Die Renaissance, das Verhängnis der deutschen Cultur.* Jena 1915 (Blätter für deutsche Art und Kunst, Heft 1). – Zu Benz' Mittelalterbild vgl. Bushart, *Der Geist der Gotik*, S. 120–125; Hinweise zum Kontext bei Justus H. Ulbricht: »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«. *Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und »Konservativer Revolution«.* In: Gangolf Hübinger (Hrsg.): *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme.* München 1996, S. 335–374, insbes. S. 344–346 (Exkurs: »Der Beethovendeutsche« oder: Richard Benz als Erzieher).

⁶¹² Vgl. die brillante Studie von Holger Brülls: *Neue Dome. Wiederaufnahme romanischer Bauformen und antimoderne Kulturkritik im Kirchenbau der Weimarer Republik und der NS-Zeit.* Berlin, München 1994, insbes. S. 139–215; wichtige Hinweise zur hochpolitisierten Debatte um einen deutschen Stilausdruck auch bei Frank-Bertolt Raith: *Der Heroische Stil. Studien zur Architektur am Ende der Weimarer Republik.* Berlin 1997, insbes. S. 65–132.

⁶¹³ Vgl. Paul Schultze-Naumburg: *Kunst aus Blut und Boden.* Leipzig 1934, S. 30.

⁶¹⁴ Vgl. Paul Schultze-Naumburg: *Die Kunst der Deutschen. Ihr Wesen und Ihre Werke.* Stuttgart, Berlin o. J. [1934], S. 15.

⁶¹⁵ Eckard John: *Was heißt »Kulturbolschewismus«?* In: Georg Bollenbeck, Werner Köster (Hrsg.): *Kulturelle Enteignung – Die Moderne als Bedrohung.* Opladen 2003, S. 66–76.

⁶¹⁶ Vgl. das Standardwerk von Peter Paret: *Die Berliner Secession. Moderne Kunst und ihre Feinde im Kaiserlichen Deutschland.* Berlin 1983; zahlreiche weitere Hinweise auch bei Barbara Paul: *Hugo von Tschudi und die moderne französische Kunst im Deutschen Kaiserreich.* Mainz 1993; Christian Kennert: *Paul Cassirer und sein Kreis. Ein Berliner Wegbereiter der Moderne.* Frankfurt/M. u. a. 1996; *Manet bis van Gogh. Hugo von Tschudi und der Kampf um die Moderne.* Hrsg. v. Johann Georg Prinz von Hohenzollern u. Peter-Klaus Schuster. München, New York 1997 (2. verb. Aufl.).

⁶¹⁷ Kurzer Überblick bei Peter Ulrich Hein: *Völkische Kunstkritik.* In: *Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918*, S. 613–633; s. auch Justus H. Ulbricht: »Germanisch-dichterische Monumentalkunst« und »nordischer Expressionismus«. In: Karlheinz Barck, Richard Faber (Hrsg.): *Ästhetik des Politischen – Politik des Ästhetischen.* Würzburg 1999, S. 59–77.

⁶¹⁸ Dazu Kaspar Maase: *Die soziale Konstruktion der Massenkünste. Der Kampf gegen Schmutz und Schund 1907–1918. Eine Skizze.* In: *Kunst- und Sozialgeschichte.* Hrsg. v. Michael Papenbrock u. a. Pfaffenweiler 1995, S. 262–278; Justus H. Ulbricht: *Gegen »Kotkunst«, Schmutz und Schund. Sauberkeitsphantasien in kunst- und kulturkritischen Diskursen.* In: *Sozialwissenschaftliche Informationen* 26 (1997), H. 1, S. 28–35.

⁶¹⁹ So die Grundthese bei Thomas Nipperdey: *Wie das Bürgertum die Moderne fand.* Berlin o. J.

⁶²⁰ Georg Bollenbeck: *Kulturelle Enteignung? Diskursive Reaktionen auf die Moderne in Deutschland.* In: *Weimar 1930*, S. 31–45.

⁶²¹ So urteilt Wolfgang J. Mommsen: *Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1870–1918. Kunst und Politik im deutschen Kaiserreich.* Frankfurt/M., Berlin 1994, S. 103.

⁶²² Im Überblick s. Bollenbeck, *Warum der Begriff »Kultur« um 1900 reformulierungsbedürftig wird*; vgl. auch Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger: *Einleitung: Kulturbegriff, Kulturkritik und Kulturwissenschaften um 1900.* In: dies. (Hrsg.): *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft.* Stuttgart 1989.

⁶²³ Bollenbeck, *Warum der Begriff »Kultur« um 1900 reformulierungsbedürftig wird*, S. 19.

- ⁶²⁴ Zahlreiche Hinweise dazu im Themenheft »Literatur und Religion«. In: Der Deutschunterricht 50 (1998), H. 5; Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs, Manfred Koch (Hrsg.): Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Paderborn u. a. 1998; Volkhard Krech: Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900. In: Richard Faber, ders. (Hrsg.): Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte. Würzburg 1999, S. 21–49.
- ⁶²⁵ Zu derartigen Denkfiguren s. Peter Ulrich Hein: Transformation der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kunsterzieherbewegung. Köln, Wien 1991; ders.: Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus. Reinbek 1992.
- ⁶²⁶ Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig 1890. – Dem ursprünglich anonym erschienenen Buch verdankt dessen bald bekannt gewordener Autor, der Kunsthistoriker Julius Langbehn, seinen berühmten Beinamen »der Rembrandtdeutsche«. Zu dessen Biographie und Wirkung vgl. Bernd Behrendt: August Julius Langbehn, der »Rembrandtdeutsche«. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Hrsg. v. Uwe Puschner, Walter Schmitz u. Justus H. Ulbricht. München 1996, S. 94–113.
- ⁶²⁷ Zu diesen Zusammenhängen vgl. Bushart, Geist der Gotik, insbes. S. 103–125.
- ⁶²⁸ Bruno Taut: Die Stadtkrone. Jena 1919, S. 59f.
- ⁶²⁹ Vgl. dazu Ulbricht; »Ich sehne mich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«, S. 341.
- ⁶³⁰ Ich beziehe mich hier auf die Debatten über die im Mai 1999 eröffnete Weimarer Ausstellung »Aufstieg und Fall der Moderne«, deren dritter Teil sich der DDR-Kunst auf höchst problematische Weise angenommen hat. Vgl. dazu: Der Weimarer Bilderstreit. Szenen einer Ausstellung. Eine Dokumentation, hrsg. v. d. Kunstsammlungen zu Weimar. Weimar 2000.
- ⁶³¹ Original im Deutschen Literaturarchiv Marbach, Nachlass Eugen Diederichs. Reproduktion bei Peer Kösling: »Universalität der Welterfassung.« Der Eugen Diederichs Verlag – ein Verlag der Neuromantik? In: Justus H. Ulbricht, Meike G. Werner (Hrsg.): Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 – 1949. Göttingen 1999, S. 78–93, hier S. 82.
- ⁶³² Eugen Diederichs an Martin Rade, 26. Oktober 1903. In: Leben und Werk, S. 88, Hervorh. i. Org.
- ⁶³³ Als – neben Ulbricht/Werner – wichtigste Arbeiten zum Diederichs Verlag vgl. Gangolf Hübinger (Hrsg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme. München 1996; Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena [Katalogbuch zur gleichnamigen Ausstellung]. München 1996; Irmgard Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896–1930). Wiesbaden 1998.
- ⁶³⁴ Eugen Diederichs: Lebensaufbau. Skizze zu einer Selbstbiographie. Geschrieben Juni 1920 bis März 1921, S. 276 [unveröff. Typoskript]. In: Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlass Eugen Diederichs.
- ⁶³⁵ Helmut Prang: Neuromantik. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Zweite Auflage, hrsg. v. Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr. Berlin 1959, 2. Band, S. 678–680, Zitat S. 678, Abk. i. Org.; vgl. auch Anne Kimmich: Kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff »Neuromantik« in der Literaturgeschichtsschreibung. Tübingen 1936; Reinhild Schwede: Wilhelminische Neuromantik. Flucht oder Zuflucht?. Frankfurt/M. 1987.
- ⁶³⁶ Klaus Lichtblau: Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende. In: Ulbricht/Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 60–77, Zitat S. 66.
- ⁶³⁷ Vgl. die zahlreichen Belege in Reinhold Grimm: Zur Vorgeschichte des Begriffs »Neuromantik«. In: Das Nachleben der Romantik in der modernen deutschen Literatur. Hrsg. v. Wolfgang Paulsen. Heidelberg 1969, S. 32–50; vgl. auch Jürgen Viering: Neuromantik. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Hrsg. v. Harald Fricke. Berlin, New York 2000, S. 707–709.
- ⁶³⁸ Peter Sprengel: Neuromantik. In: Moderne Literatur in Grundbegriffen. Zweite, neu bearbeitete Auflage. Hrsg. v. Dieter Borchmeyer u. Victor Zmega_. Tübingen 1994, S. 335–339, Zitat S. 337.
- ⁶³⁹ Vgl. Uwe Schimank: Neuromantischer Protest im Spätkapitalismus. Der Widerstand gegen die Stadt- und Landschaftsverödung. Bielefeld 1983; analytisch ist Johannes Weiß: Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik. In: Kultur und Gesellschaft, hrsg. v. Friedhelm Neidhard, Rainer Lepsius u. d. d. [= Sonderheft 22 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Festschrift für René König]. Opladen 1986, S. 286–301.
- ⁶⁴⁰ Ludwig Coellen: Neuromantik. Jena 1906 – die folgenden Zitate geben einzelne Kapitelüberschriften dieser Monographie wieder.
- ⁶⁴¹ Dazu Heinz Dieter Kittsteiner: Romantisches Denken in der entzauberten Welt. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 486–507.
- ⁶⁴² Coellen, Neuromantik, S. 125.
- ⁶⁴³ Zum Kontext vgl. Uwe Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn u. a. 1997, insbes. S. 13–27; auch diese neuere Arbeit verweist vielfach auf die kaum zu überschätzende Rolle Nietzsches hin. Vgl. auch Justus H. Ulbricht: Neuromantik – ein Rettungsversuch der Moderne mit Nietzsche. In: Antike und Romantik bei Nietzsche. Hrsg. v. Volker Gerhardt, Renate Reschke

(Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 11). Berlin 2004, S. 63–72.

⁶⁴⁴ Zur Kultur der Seele 1896–1906. Verlagsbericht von Eugen Diederichs Jena, unpag.

⁶⁴⁵ Zu den sich wandelnden politischen und kulturellen Optionen von Diederichs vgl. Ulbricht, »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«; Stefan Breuer: Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position von Eugen Diederichs im Ideologienspektrum der wilhelminischen Ära. In: Ulbricht/Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 36–59.

⁶⁴⁶ Vgl. Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Eugen Diederichs Verlages, Jena 1908, S. 69.

⁶⁴⁷ Vgl. etwa Leo Berg: Die Romantik der Moderne [1891]. In: Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende. Ausgew. u. mit einem Nachwort hrsg. v. Gotthart Wunberg. Frankfurt/M. 1971, S. 77–82. Zur Décadence vgl. Wolfdieterich Rasch: Die literarische Décadence um 1900. München 1986.

⁶⁴⁸ Vgl. Elisabeth Kuhn: *décadence*. In: Henning Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar 2000, S. 213–215.

⁶⁴⁹ Georg Tantzsch: Friedrich Nietzsche und die Neuromantik. Eine Zeitstudie. Dorpat 1900.

⁶⁵⁰ Zur Neuklassik s. die ältere Arbeit von Andreas Wöhrmann: Das Programm der Neuklassik. Die Konzeption einer modernen Tragödie bei Paul Ernst, Wilhelm von Scholz und Samuel Lublinski. Tübingen 1979. – In neueren Gesamtdarstellungen der literarischen Situation um 1900 ist der Neuklassik kein eigener Ort eingeräumt worden, vgl. etwa Helmut Koopmann: Deutsche Literaturtheorien zwischen 1880 und 1920. Eine Einführung. Darmstadt 1997; York-Gothart Mix (Hrsg.): Naturalismus, Fin de siècle, Expressionismus (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Band 7). München 2000.

⁶⁵¹ Samuel Lublinski: Die Bilanz der Moderne. Berlin 1904, S. 130; dort auch zahlreiche andere, oftmals treffende Bemerkungen zur Nietzsche-Mode und den neuromantischen Tendenzen der Epoche.

⁶⁵² Vgl. Coellen, Neuromantik, S. 119.

⁶⁵³ Karl Joël: Nietzsche und die Romantik. Jena, Leipzig 1905. – Dazu nun Steffen Dietzsch: Karl Joëls *Nietzsche und die Romantik* neu gelesen. In: Antike und Romantik bei Nietzsche. Hrsg. v. Volker Gerhardt, Renate Reschke (Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 11). Berlin 2004, S. 13–27.

⁶⁵⁴ Vgl. Joël, Nietzsche und die Romantik, S. 6.

⁶⁵⁵ Zur engen Beziehung zwischen dem Friedrichshagener Dichterkreis und Diederichs vgl. zusammenfassend Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs und seine Zeit, S.456–467. Zum Kreis selbst vgl. Gertrude Cepl-Kaufmann, Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt der Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. Berlin 1994.

⁶⁵⁶ Maeterlinck war der bedeutendste neuromantische Autor jener Jahre nicht nur für Diederichs, sondern in Deutschland insgesamt, und galt als Kündler neuer, mystischer Religiosität. Vgl. zeitgenössisch Heinrich Meyer-Benfey: Moderne Religion. Schleiermacher – Maeterlinck. Leipzig 1902 [verlegt bei Diederichs]; analytisch s. Spörl, Gottlose Mystik, S. 142–158; Maeterlinck bei Diederichs s. Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs, S. 467–478. – Sämtliche bereits zitierten Lexikon-Artikel zur »Neuromantik« erwähnen ebenfalls Maeterlinck an prominenter Stelle.

⁶⁵⁷ Vgl. Leben und Werk, S. 44. – Jens Peter Jacobsen, dessen Gesammelte Werke ab 1898 im Verlag erscheinen, war ein weiterer, von Diederichs selbst ins Spiel gebrachter neuromantischer Autor.

⁶⁵⁸ Leben und Werk, S. 50.

⁶⁵⁹ Vgl. umfassend dazu Wolfgang Kemp: John Ruskin 1819–1900. Leben und Werk. Frankfurt/M. 1987.

⁶⁶⁰ Das genaue »neuromantische« Profil des Verlags skizziert Kösling, »Universalität der Welterfassung«, S. 78ff.; Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs, S. 146–150, 478–484, 512–521. Zum Aspekt »Künstlerische Kultur und Reformbewegungen« s. Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs, S. 249–267.

⁶⁶¹ Hermann Hesse an Eugen Diederichs, 6. April 1899. In: Eugen Diederichs. Selbstzeugnisse und Briefe von Zeitgenossen, hrsg. v. Ulf Diederichs. Düsseldorf, Köln 1967, S. 103.

⁶⁶² Hermann Hesse an Eugen Diederichs, 5. November 1899; Beiblatt »Neuromantik«. In: Selbstzeugnisse und Briefe, S. 106–109, Zitat S. 109. – Damit belegt Hesse jedoch wenig mehr als seine eigene Liebe zu Novalis.

⁶⁶³ Vgl. seine Notizen zum Jahr 1900 in seinem Lebensaufbau, S. 73.

⁶⁶⁴ So im Publikumsprospekt von 1900 »Tendenz des Verlages«, zit. n. Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs, S. 453.

⁶⁶⁵ Lebensaufbau, S. 103.

⁶⁶⁶ Vgl. Lebensaufbau, S. 48b.

⁶⁶⁷ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 18. August 1900. In: Leben und Werk, S. 54.

⁶⁶⁸ Zu Diederichs' religiösen Überzeugungen s. Friedrich Wilhelm Graf: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlag. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 243–298; Justus H. Ulbricht: Wider das »Katzenjammergefühl der Entwurzelung«. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag. In: Buchhandelsgeschichte (1996), H. 3, S. B 111 – B 120; das religiöse Verlagsprogramm wird geschildert bei Heidler, Der Verleger Eugen Diederichs, S. 267–320.

- ⁶⁶⁹ Eugen Diederichs an Arthur Bonus, 31. Oktober 1901. In: *Leben und Werk*, S. 59f.
- ⁶⁷⁰ Eugen Diederichs an einen Theologen, 12. Februar 1903. In: *Leben und Werk*, S. 73f.
- ⁶⁷¹ Eugen Diederichs an Maurice Maeterlinck, 28. Oktober 1903. In: *Leben und Werk*, S. 89.
- ⁶⁷² Eugen Diederichs an Julius Konstantin von Hoesslin, 23. November 1903. In: *Leben und Werk*, S. 93.
- ⁶⁷³ Vgl. dazu Ulf Diederichs: *Jena und Weimar als verlegerisches Programm. Über die Anfänge des Eugen Diederichs Verlages in Jena*. In: Jürgen John, Volker Wahl (Hrsg.): *Zwischen Tradition und Avantgarde*. Doppelstadt Jena-Weimar. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 51–80.
- ⁶⁷⁴ Vgl. die zeitgenössische Kritik, zit. bei Heidler, *Der Verleger Eugen Diederichs*, S. 519.
- ⁶⁷⁵ Schlegel, Friedrich: *Werke in zwei Bänden*, Berlin, Weimar 1988, Bd. 1, S. 192.
- ⁶⁷⁶ Vgl. Werner, *Moderne in der Provinz*, S. 159–165.
- ⁶⁷⁷ Vgl. Achim Aurnhammer, Thomas Pitroff (Hrsg.): »mehr Dionysos als Apoll«. *Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*. Frankfurt/M. 2002; Bernd Seidensticker, Martin Vöhler (Hrsg.): *Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, Weimar 2001.
- ⁶⁷⁸ Hans Severus Ziegler: *Das Theater des deutschen Volkes. Ein Beitrag zur Volkserziehung und Propaganda*. Leipzig 1933, S. 3.
- ⁶⁷⁹ Hans Severus Ziegler: *Praktische Kulturarbeit im Dritten Reich. Anregungen und Richtlinien für eine gesunde Volksbildung*. München 1932. – Zu Zieglers ausgedehnten kulturkämpferischen Aktivitäten vor 1933 s. Burkhard Stenzel: *Das Deutsche Nationaltheater in Weimar. Symbol und Schauplatz kultureller Praktik um 1930*. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 225–242; vgl. auch das Kapitel III dieser Arbeit.
- ⁶⁸⁰ Ziegler, *Das Theater des deutschen Volkes*, S. 3.
- ⁶⁸¹ Ziegler, *Das Theater des deutschen Volkes*, S. 7.
- ⁶⁸² Vgl. Manfred Frank: *Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst)*. In: ders.: *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*. Frankfurt/M. 1988; Hildegard Chatellier: *Wagnerismus in der Kaiserzeit*. N: Puschner/Schmitz/Ulbricht, *Handbuch zur »Völkischen Bewegung«*, S. 575–612.
- ⁶⁸³ Thomas Rösner: *Adolf Bartels*. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, *Handbuch zur »Völkischen Bewegung«*, S. 874–894.
- ⁶⁸⁴ Ziegler, *Das Theater des deutschen Volkes*, S. 14.
- ⁶⁸⁵ Vgl. Thomas Neumann: *Völkisch-nationale Hebbel-Rezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele*. Bielefeld 1997.
- ⁶⁸⁶ Ziegler, *Das Theater des deutschen Volkes*, S. 16. – Sämtliche Hervorhebungen in den Zitaten befinden sich – so nicht ausdrücklich anders vermerkt – im Original.
- ⁶⁸⁷ Justus H. Ulbricht: *Im Herzen des »geheimen Deutschland«*. *Kulturelle Opposition gegen Avantgarde, Moderne und Republik*. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 139–167, hier S. 147–154)
- ⁶⁸⁸ Zu Lienhards Biographie s. Michael Ertz: *Friedrich Lienhard und René Schickele. Elsässische Literaten zwischen Deutschland und Frankreich*. Hildesheim, Zürich, New York 1990; Hildegard Chatellier: *Friedrich Lienhard als ungetreuer Verwalter des Weimarer Erbes? Politische Implikationen kultureller Verbiegungen*. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 169–183. Lienhards kulturellen Aktivitäten in Weimar beleuchtet ausführlich Ulbricht, *Im Herzen des »geheimen Deutschland«*; ders., »Deutsche Renaissance.
- ⁶⁸⁹ Eckhard John: *Musikbolschewismus. Die Politisierung der Musik in Deutschland 1918–1938*. Stuttgart, Weimar 1994, S. 192–262.
- ⁶⁹⁰ Vgl. Erika Müller, Harry Stein: *Jüdische Familien in Weimar. Ihre Verfolgung und Vernichtung*. Weimar 1998.
- ⁶⁹¹ Uwe-Karsten Ketelsen: *Hanns Johsts Thomas Paine. Ein imaginierter Held der Nationalsozialisten und das rechte Propagandatheater der 20er und 30er Jahre*. In: ders.: *Literatur und Drittes Reich*. Vierow 1994, S. 216–240; ders.: *Literatur des Dritten Reichs und Modernität*. In: ders., *Literatur und Drittes Reich*, S. 241–257.
- ⁶⁹² Michael Buddrus: »Einmal im Leben durch Weimar hindurch«. *Das Kulturpolitische Arbeitslager der HJ 1938 in Weimar in Reden und Pressestimmen*. In: Härtl/Stenzel/Ulbricht, »Hier, hier ist Deutschland...«, S. 123–142.
- ⁶⁹³ *Klassiker in finsternen Zeiten 1933–1945*. [Ausstellungskatalog]. Zwei Bände. Marbach 1983.
- ⁶⁹⁴ Eine umfassende Monographie über Ziegler ist ein dringendes Desiderat der deutschen, vor allem jedoch der Weimarer Kulturgeschichtsschreibung und könnte nicht nur die informellen Netzwerke der deutschen Rechten vor 1945 erhellen, sondern auch entsprechende Kontakte für die frühen Jahre der jungen Bundesrepublik bzw. der Westzonen.
- ⁶⁹⁵ Zit. n. Albrecht Dümling, Peter Girth: *Entartete Musik. Zur Düsseldorfer Ausstellung 1938*. Düsseldorf 1988, S. 145; Hans Severus Ziegler: *Adolf Hitler aus dem Erleben dargestellt*. Göttingen 1964 (2. Aufl.), S. 45–185.
- ⁶⁹⁶ Konrad Dussel: *Ein neues, heroisches Theater? Nationalsozialistische Theaterpolitik und ihre Auswirkungen in der Provinz*; ders.: *Theater in der Krise. Der Topos und die ökonomische Realität in der Weimarer Republik*. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 211–223.
- ⁶⁹⁷ Uwe Puschner: *Deutsche Reformbühne und völkische Kultstätte. Ernst Wachler und das Harzer Bergtheater*.

In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 762–796.

⁶⁹⁸ Vgl. dazu Ulbricht, Von der »Heimat« zum »Trutzgau«, S. 201–211.

⁶⁹⁹ Heinz Dieter Kittsteiner: Romantisches Denken in der entzauberten Welt. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 486–504.

⁷⁰⁰ Hans Brandenburg: Das Theater und das neue Deutschland. Ein Aufruf. Jena 1919, S. 28.

⁷⁰¹ Vgl. Ulbricht, »Transzendente Obdachlosigkeit«.

⁷⁰² Im fünften Jahrgang fungierte der junge Heinrich Mann als Herausgeber des deutschnational-völkischen Blattes; vgl. Fritz Schlawe: Literarische Zeitschriften. Teil I: 1885–1910. Stuttgart 1965, S. 70f.

⁷⁰³ Heinrich Ernst Wachler: Nationale Kultur. In: Das Zwanzigste Jahrhundert. Deutsch-Nationale Monatshefte für soziales Leben, Politik, Wissenschaft, Kunst und Literatur [später: Blätter für deutsche Art und Wohlfahrt] 3 (1893), H. 2, S. 89f.; Hervorh. i. Org.

⁷⁰⁴ Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie. In: ders.: Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1988, Band 1, S. 9–156; dazu Hubert Cancik: Nietzsches Antike. Vorlesung. Stuttgart, Weimar 1995, S. 50–63. Cancik kann den hochkonstruierten Charakter von Nietzsches Antike-Projektion klar erweisen; zahlreiche Hinweise auch bei Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Kap. 1–12). Stuttgart, Weimar 1992.

⁷⁰⁵ Letztendlich geht der vom damaligen Intendanten Ernst Hardt proklamierte Name »Deutsches Nationaltheater« für das alte Weimarer Hoftheater noch auf diese älteren Debatten um eine deutsche Zentralbühne zurück, von denen Hardt gehört haben dürfte.

⁷⁰⁶ Das Gästebuch hat sich im Weimarer Goethe- und Schiller-Archiv, Nachlass Friedrich Lienhard erhalten.

⁷⁰⁷ Diese Formulierung sowie die ähnliche vom »Wartburg-Weimar-Lebensbegriff« durchzieht Lienhards Werk wie ein roter Faden – daher sei auf einzelne Belege verzichtet.

⁷⁰⁸ Friedrich Lienhard: Heinrich von Ofterdingen. Stuttgart 1903. Uraufgeführt wurde dieser erste Teil der Trilogie am 29. Oktober 1903 im Weimarer Hoftheater; vgl. Bühne und Welt 17 (1915), Nr. 10, S. 521. – Die beiden übrigen Teile »Die Heilige Elisabeth« und »Luther auf der Wartburg« erschienen in den Jahren 1904 bzw. 1906 ebenfalls in Stuttgart.

⁷⁰⁹ Wege nach Weimar. Beiträge zur Erneuerung des deutschen Idealismus. Stuttgart 1905–1908.

⁷¹⁰ Vgl. den Ehrenbürgerbrief in: Goethe-Schiller-Archiv, Nachlass F. Lienhard, ÜF 110. – das Zitat ist grammatikalisch dem Duktus meiner eigenen Formulierungen angepasst.

⁷¹¹ Vgl. Deutsche Festspiele in Weimar 1926. Offizieller Führer. Hrsg. im Auftrage des Bayreuther Bundes der deutschen Jugend und der Festspielverwaltung von Paul Pretzsch u. Otto Daube. Bayreuth 1926, S. 15. – Zum Bayreuther Bund vgl. Michael Karbaum: Studien zur Geschichte der Bayreuther Festspiele (1876–1976). Teil I. Regensburg 1976, S. 73–76; dort wird der radikal-völkische Charakter des Bayreuther Bundes deutlich belegt.

⁷¹² Vgl. Konrad Dürre (Hrsg.): Lienhard-Festspiele im Harzer Bergtheater bei Thale 11. Juli bis 31. August. Festspielheft. Stuttgart 1925; ders.: Festspielsommer. In: Der Türmer. Monatsschrift für Gemüt und Geist (1926), H. 9, S. 237f. – dieser Artikel stellt die Lienhard-Festspiele und die Deutschen Festspiele in einen gemeinsamen Zusammenhang.

⁷¹³ Einführung. In: Deutsche Volksbühne. Blätter für deutsche Bühnenspiele. Zeitschrift für dramatische Kunst und Literatur 1 (1900), H. 1, S. 1–3.

⁷¹⁴ Vgl. dazu immer noch Karlheinz Rossbacher: Heimatkunstbewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart 1975. – Zur institutionellen und persönlichen Vernetzung dieser antiavantgardistischen Bewegung mit der literarischen Avantgarde Berlins finden sich zahlreiche Hinweise in: Wulf Wülfing, Karin Bruns, Rolf Parr (Hrsg.): Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933. Stuttgart, Weimar 1998; Gertrude Cepl-Kaufmann, Rolf Kauffeldt: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende. Der Friedrichshagener Dichterkreis. o.O. 1994.

⁷¹⁵ Ernst Wachler: Die Läuterung deutscher Dichtkunst im Volksgeiste. Mangel und Notwendigkeit einer Nationalpoesie. Volkstümliche Dramatik. Die Grenzen der Ton- und Dichtkunst; nebst einem Urteil über die Wagnerische Kunstform. Berlin 1897.

⁷¹⁶ Dazu Hans-Peter Bayersdörfer: Wege des Mythos ins »Theater der Zukunft«. Richard Wagner und die Theaterreformbewegung der Jahrhundertwende. In: Dieter Borchmeyer (Hrsg.): Wege des Mythos in der Moderne. Der »Ring des Nibelungen«. Eine Münchner Ringvorlesung. München 1987, S. 182–201.

⁷¹⁷ Curt L. Walter: Prolegomena einer Freien Akademie für die redenden Künste und eines Pangermanischen Nationaltheaters. Denkschrift. Berlin-Wilmersdorf 1904.

⁷¹⁸ Zur Instrumentalisierung Oberammergaus für die Ziele der Heimatkunstbewegung s. Friedrich Lienhard: Oberammergau [1900]. In: ders.: Neue Ideale. Gesammelte Aufsätze, Leipzig, Berlin 1901, S. 139–153.

⁷¹⁹ Zahlreiche Hinweise zu dieser Tradition in Brigitte Schöpel: »Naturtheater«. Studien zum Theater unter freiem Himmel in Südwestdeutschland. Tübingen 1965; s. auch Puschner, Deutsche Reformbühne und völkische Kultstätte.

⁷²⁰ Trotz seiner ansonsten frankreichkritischen Grundhaltung gesteht Wachler den Vorbildcharakter entsprechender französischer Projekte ein; vgl. ders.: Sommerspiele auf vaterländischer Grundlage. Berlin 1910,

S. 10.

⁷²¹ Ludwig Bräutigam: Das französische Bayreuth. Goslar o. J. [1900].

⁷²² Vgl. Adolf Teutenberg: Unsere Wege und Ziele. In: Die Freilichtbühne. Zeitschrift für Naturtheater- und Bühnenreformbestrebungen 1 (1909), H. 1 (15. Mai 1909), S. 1–8; Jozca Savits: Das Naturtheater. Eine Studie. Unter besonderer Berücksichtigung der Naturtheater in Thale am Harz und in Hertenstein bei Luzern. München 1909.

⁷²³ Max Martersteig war nicht allein Theaterpraktiker, sondern gehört mit seinen zahlreichen Schriften zur ersten Garde der deutschen Theaterhistoriker und -theoretiker; vgl. etwa Max Martersteig: Das deutsche Theater im neunzehnten Jahrhundert. Eine kulturgeschichtliche Darstellung. Leipzig 1904; ders.: Die ethische Aufgabe der Schaubühne. Eine Schillerrede. Leipzig 1912; ders.: Das Theater im neuen Staat. Kulturaufgaben. Zwei Reden zur Zeit. Berlin, Leipzig 1920.

⁷²⁴ Vgl. Otto Hempel: Der Eisenacher und der Harzer Plan einer national-volkstümlichen Bühne. In: Deutsche Zeitschrift 5 (1903), S. 412–421. Siehe auch den Rückblick auf die jüngsten Bestrebungen für ein Nationaltheater. In: Deutsche Volksbühne 1 (1900), H. 1, S. 3–4.

⁷²⁵ Fassbares Ergebnis war wie so oft bei solchen Projekten die Gründung einer Zeitschrift. Hermann Schreyer gab ab 1893 für einige Jahre die »Deutsche Nationalbühne. Mitteilungen der Allgemeinen Deutschen Bühnengesellschaft« heraus; Mitstreiter war der ehemalige Naturalist Heinrich Hart, wie sein Bruder Julius prominentes Mitglied der Berliner Boheme und des Friedrichshagener Dichterkreises.

⁷²⁶ [anonym]: Ein thüringischer Theaterbund? In: Wartburgstimmen. Monatsschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker 1 (1903), H. 1 (April), S. 89–96 u. 185f.

⁷²⁷ Vgl. Ernst Wachler: Aufruf für ein deutsches Nationaltheater in Eisenach. In: Bühne und Welt 16 (1913), Nr. 2, S. 50–53; ders.: Über die Idee eines Nationaltheaters der Deutschen. In: Niedersachsen 22 (1916/17), Nr. 1, S. 15.

⁷²⁸ Ernst Lauterer: Taunusstimmen. Ein Buch für Deutsche. Frankfurt/M. 1901.

⁷²⁹ Ernst Lauterer: Deutschlands Olympia. In: Iduna 8 (1905), H. 2, S. 69–71; vgl. auch Ulbricht, »Wo liegt Weimar?«, S. 23f.

⁷³⁰ Lauterer, Deutschlands Olympia, S. 70.

⁷³¹ Georg Braschowanoff: Von Olympia nach Bayreuth. Eine Geistesstadiodromie. Historische Darstellung und kunstkritische Erläuterung der beiden Kulturstätten mit besonderer Berücksichtigung ihrer kunstphilosophischen und kulturhistorischen universellen Bedeutung. Zwei Bände. Leipzig 1911, 1912.

⁷³² Braschowanoff, Von Olympia nach Bayreuth II, S. 4.

⁷³³ Paul Bülow: Das Kunstwerk Richard Wagners in der Auffassung Friedrich Lienhards. Stuttgart 1920, S. 5.

⁷³⁴ Bülow, Das Kunstwerk Richard Wagners, S. 11.

⁷³⁵ Karbaum, Studien zur Geschichte der Bayreuther Festspiele, S. 61–89.

⁷³⁶ Paul Bülow: Bayreuth und Weimar. Eine Innenwanderung neudeutschen Menschentums. In: Der Türmer 24 (1922), H. 5, S. 305–310, Zitat S. 307.

⁷³⁷ Hans von Wolzogen: Die Idealisierung des Theaters. Bayreuther Betrachtungen über Festbühne und Volksbühne. Leipzig 1924.

⁷³⁸ Wolzogen, Idealisierung des Theaters, S. 39.

⁷³⁹ Vgl. Ernst Wachler: Pflichten einer führenden Bühne. Eine dramaturgische Studie. In: Deutsche Zeitschrift 5 (1902/03), S. 541–545, Zitat S. 545. – In seiner Berliner Zeit hatte Wachler bereits von 1900 bis 1902 die Zeitschrift »Deutsche Volksbühne« herausgegeben, zu deren Mitarbeiter-Kreis zahlreiche der späteren Förderer des »Harzer Bergtheaters« in Thale gehörten.

⁷⁴⁰ Harz-Festspiele auf dem Hexentanzplatz. Begründung und Darstellung des Planes von Ernst Wachler. In: Deutsche Zeitschrift 5 (1903), S. 227–231. Ebenfalls in: Blätter für deutsche Erziehung 5 (1903), S. 75–77.

⁷⁴¹ Kralik gehörte in jenen Jahren zu den Propagandisten einer der Nationalkultur verpflichteten Theaterreform; vgl. etwa Richard von Kralik: Die religiöse und nationale Festbühne. In: ders.: Kulturfragen. Der Kulturstudien vierte Sammlung. Münster 1907, S. 386–411. – Kraliks eigene katholische Mysterienspiele datieren jedoch schon von Ende des 19. Jahrhunderts; zu Theorie und Praxis dieser Stücke vgl. Andreas Schumann: Eine kulturelle Programmatik und ihre literarische Umsetzung. Richard von Kraliks Dramenzyklus »Die Revolution«. Unveröff. MA-Arbeit München 1986.

⁷⁴² Vgl. zu diesen Andreas Knaut: Zurück zur Natur! Die Wurzeln der Ökologiebewegung (Supplement 1 zum Jahrbuch für Naturschutz und Landschaftspflege). Greven 1993. – Bis 1912 fungierte als Erster Vorsitzender des 1908 gegründeten »Bundes Heimatschutz« der Architekt und Stilreformer Paul Schultze-Naumburg, der in den 20er Jahren zu den entschiedenen Gegnern der Moderne in Weimar und Thüringen gehören sollte.

⁷⁴³ Hinweise zu dieser bedeutenden völkischen Organisation bei Dieter Fricke: Deutschbund (Db) 1894 – etwa 1943. In: ders. u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1983, Bd. 1, S. 517–525.

⁷⁴⁴ Dazu Werner Mittenzwei: Der Untergang einer Akademie oder Die Mentalität des ewigen Deutschen. Der

Einfluß nationalkonservativer Dichter an der Preußischen Akademie der Künste 1918 bis 1947. Berlin, Weimar 1992, insbes. S. 157–183.

⁷⁴⁵ Erklärung deutscher Autoren und Künstler. In: Deutsche Volksbühne 1 (1900), S. 403–406.

⁷⁴⁶ Ernst Wachler: Klopstocks Idee eines Nationaltheaters im Harz. In: ders.: Die Freilichtbühne. Betrachtungen über das Problem des Volkstheaters unter freiem Himmel. Leipzig 1909, S. 40–46; s. auch Das Harzer Bergtheater bei Thale. Mit einer Einleitung von Dr. Ernst Wachler. Thale o. J., S. 13–17; Wilhelm Clobes (Hrsg.): Das Theater der Heimat. Illustrierte Monatsschrift für Naturtheater und Volksschauspiele. Einziges Organ der deutschen Freilichtbühnen. Spezialheft: Harzer Bergtheater. Wiesbaden 1912. – Lienhard warb ebenfalls für Thale, vgl. ders.: Das Harzer Bergtheater. In: Wege nach Weimar 2 (1907), H. 8, S. 49–65; ders.: Das Harzer Bergtheater. Stuttgart 1907 [= Sonderdruck aus der Zeitschrift »Wege nach Weimar«].

⁷⁴⁷ Vgl. Hermann Hendrich: Die Walpurgishalle auf dem Hexentanzplatz. In: Konrad Dürre (Hrsg.): Lienhard-Festspiele im Harzer Bergtheater bei Thale 11. Juli bis 31. August (1925). Festspielheft. Stuttgart 1925, S. 89f.

⁷⁴⁸ Ernst Wachler: Walpurgis. Ein Festspiel zur Frühlingsfeier. Leipzig 1903.

⁷⁴⁹ Der Maler und Kunstprofessor Ludwig Fahrenkrog gehörte zu den einflussreichen Propagandisten völkischer Religiosität um 1900; er gründete 1911 die »Germanische Glaubens-Gemeinschaft«, Hinweise dazu bei Stefanie von Schnurbein: Religion als Kulturkritik. Germanisches Neuheidentum im 20. Jahrhundert. Heidelberg 1993; diess.: Die Suche nach einer »arteigenen« Religion in »germanisch-« und »deutschgläubigen« Gruppen. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 172–185.

⁷⁵⁰ Mit den realen Germanen hatte die Germanenbegeisterung der Jahrhundertwende freilich wenig zu tun, umfassende Hinweise dazu vermitteln die gesammelten Aufsätze des Skandinavisten Klaus von See: Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen. Heidelberg 1994.

⁷⁵¹ Winfried Schüler: Der Bayreuther Kreis von seiner Entstehung bis zum Ausgang der wilhelminischen Ära. Wagnerkult und Kulturreform im Geiste völkischer Weltanschauung. Münster 1971.

⁷⁵² Hans von Wolzogen: »Bayreuth und Weimar.« Ein Gelöbnis zu Friedrich Lienhards Fest. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10, S. 489. – Die ideelle Städtepartnerschaft »Bayreuth« und »Weimar« zieht sich durch die Jahrzehnte seit Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die 1940er Jahre und wird in zahlreichen Texten beschworen.

⁷⁵³ Deutsch-evangelische Volksschauspiele. Anregungen von Fritz Lienhard. Leipzig-Berlin 1901. (Grüne Blätter für Kunst und Volkstum, H. 3). In dieser Reihe erschien ebenfalls Bartels (»Heimatkunst«; »Wilhelm Raabe«) und Wachler (»Heimat und Volksschauspiel«) sowie Schriften der Heimatschutzpropagandisten Robert Mielke, Oscar Schwindrazheim und Heinrich Sohnrey. Zahlreiche Hinweise zu diesen bei Knaut, Zurück zur Natur.

⁷⁵⁴ Aufruf zur Förderung des Harzer Bergtheaters. In: Blätter für deutsche Erziehung 7 (1905), H. 5, S. 74.

⁷⁵⁵ Dazu Barbara von Reibnitz: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Kap. 1–12). Stuttgart, Weimar 1992; Cancik: Nietzsches Antike, S. 50–63.

⁷⁵⁶ Vgl. Manfred Frank: Vom »Bühnenweihfestspiel« zum »Thingspiel«. Zur Wirkungsgeschichte der »Neuen Mythologie« bei Nietzsche, Wagner und Johst. In: Walter Haug, Rainer Warning (Hrsg.): Das Fest. München 1989, S. 610–638.

⁷⁵⁷ So Wachlers eigene Formulierung in ders.: Der Grüne Baum zur Nachtigall, Die Freunde. Zwei Novellen. Prag, Berlin, Leipzig o. J. [1943], Umschlagseite [dort eine kleine autobiographische Skizze Wachlers !].

⁷⁵⁸ Vgl. Bernd Behrendt: Zwischen Paradox und Paralogismus. Weltanschauliche Grundzüge einer Kulturkritik in den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts am Beispiel August Julius Langbehn. Frankfurt/M., Bern, New York 1984; ders.: August Julius Langbehn, der »Rembrandtdeutsche«. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 94–113.

⁷⁵⁹ Adolf Bartels: Geschichte der deutschen Literatur. Ausgabe in einem Band. Hamburg, Braunschweig, Berlin 1919 [7./8. Aufl.], S. 590.

⁷⁶⁰ Bülow, Bayreuth und Weimar, S. 310.

⁷⁶¹ Zahlreiche Hinweise in Neumann, Völkisch-nationale Hebbel-Rezeption, insbes. S. 99–125.

¹⁷⁶ So die Stimme eines anonymen Leipziger Anhängers des »Deutschen Schillerbundes«, vgl. Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 6/7 (März 1909), S. 15.

¹⁷⁷ Bartels, Adolf: Das Weimarer Hoftheater, hier zit. n. ders.: Der Deutsche Schillerbund. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 2 (Juli 1908), S. 1–8, Zitat S. 1f.

⁷⁶⁴ Bartels, Adolf: Deutsche Dionysien. In: Deutsche Welt 2 (1900), Nr. 40, S. 425–428; ders.: Die Weimarer Nationalbühne für die deutsche Jugend. In: Deutsche Welt 8 (1906), Nr. 39, S. 609–612; ders.: Die Theaterfrage. In: Deutsche Welt 11 (1909), Nr. 26, S. 401–404.

⁷⁶⁵ Ernst Wachler: Eine Maiflur bei Eisenach. Plan eines deutschen Olympia. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 2, S. 18–24; dazu Hermann Nebe: Eine Maiflur bei Eisenach. Eine Erwiderung an Dr. Wachler. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 3, S. 39–40; Ernst Wachler: Eine Maiflur bei Eisenach. Entgegnung an Herrn Hermann Nebe. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 4, S. 57–59; Curt Hotzel: Der Plan einer Maiflur bei Eisenach (Ein deutsches Olympia). In: Der Türmer (1926), H. 8, S. 154f. – Hermann Nebe gehörte als Burgwart der Wartburg zur Prominenz innerhalb der thüringischen Heimatbewegung; der völkische Literat Curt Hotzel war Wachlers erster Biograph; vgl. Curt Hotzel: Ernst Wachler. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte

unserer Zeit. Cassel [sic!] 1921 – dies Buch erschien nicht zufällig im völkischen Edda-Verlag !

⁷⁶⁶ Die Bezeichnung »Gralsburg« für die Wartburg taucht in Texten seit Mitte des 19. Jahrhunderts auf und wird auch von Lienhard ständig bemüht. Texte aus dem Umfeld der thüringischen Heimatbewegung nutzen dies Bild gerade in den 20er und 30er Jahren. Angesichts der Fülle der möglichen Nachweise verzichte ich hier auf einzelne Belege.

⁷⁶⁷ Wachler, Eine Maiflur bei Eisenach, S. 18.

⁷⁶⁸ Wachler, Eine Maiflur bei Eisenach, S. 19.

⁷⁶⁹ Ebenda.

⁷⁷⁰ Wachler, Eine Maiflur bei Eisenach, S. 21.

⁷⁷¹ Ebenda.

⁷⁷² Nebe, Eine Maiflur, Erwiderung.

⁷⁷³ Dazu Jürgen Krause: »Martyrer und »Prophet«. Studien zum Nietzsche-Kult in der bildenden Kunst der Jahrhundertwende. Berlin, New York 1984, S. 199–212; «ihr kinderlein kommet...« Henry van de Velde: ein vergessenes Projekt für Friedrich Nietzsche. Ostfildern-Ruit 2000.

⁷⁷⁴ Adolf Stern: Die Bedeutung nationaler Bühnenfestspiele für die deutsche Jugend. In: Ekkehard 1 (1906), Nr. 3, S. 107–116.

⁷⁷⁵ Vgl. Ernst von Wildenbruch: Von Meiningen nach Weimar. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 1 (Mai 1908), S. 1–8.

⁷⁷⁶ Vgl. Paul Schulze-Berghof: Die Nationalbühne als Volks- und Reichstagssache. In: ders.: Die Kulturmission unserer Dichtkunst. Leipzig 1908, S. 399–432; ders.: National-Festspiele und Lehrerbildung. Leipzig o. J. [nach 1910]; dort, trotz aller Anerkennung, die Kritik am Bartels-Projekt in Weimar; ders.: Das Weimarische Hoftheater als Nationalbühne. o. O. o. J.

⁷⁷⁷ Ich fand ein Exemplar dieses Prologs unter den Unterlagen, die ich als Restbestände des Bartels-Archivs in Naunhof bei Leipzig Anfang der Neunziger Jahre auf dem Dachboden der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität in Leipzig auffand und die meines Wissens inzwischen im Goethe- und Schiller-Archiv liegen. Abdruck des Prologs auch in: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen (3. Juli 1909), S. 45–46; zit. n. Neumann, Völkisch-nationale Hebbel-Rezeption, S. 105.

⁷⁷⁸ Adolf Bartels: Vor den ersten Spielen. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 6/7 (März 1909), S. 8–11.

⁷⁷⁹ Die gedruckten Mitteilungen des Deutschen Schillerbundes enthalten nicht nur detaillierte Listen der bei den Festspielen anwesenden Schulen sowie Hinweise auf die tatsächlich aufgeführten Stücke, sondern auch zahlreiche programmatische Artikel über die kulturell-ästhetische Bedeutung des »Erbes« von Weimar und anderer bedeutender Orte, zu denen man auf ausgedehnten Tagestouren pilgern konnte (z. B. Jena, Erfurt, Eisenach, Naumburg, Paulinzella).

⁷⁸⁰ Vgl. Adolf Bartels: Die ersten Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend. Berichte der führenden Lehrer, mit Einleitung und Schlußwort. Weimar 1909.

⁷⁸¹ Adolf Bartels: Die ersten Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 10 (Sept. 1909), S. 1–7, Zitat S. 5.

⁷⁸² Ebenda, S. 6. – Zum Weimarer Bismarck-Turm s. Justus H. Ulbricht: »Goethe und Bismarck«. Varianten eines deutschen Deutungsmusters. In: Lothar Ehrlich, ders. (Hrsg.): Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach. Erbe, Mäzen und Politiker. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 91–128, insbes. S. 115–123.

⁷⁸³ Zu den Dioskuren Goethe-Bismarck gehört die ideelle Städtepartnerschaft Potsdam-Weimar; dazu mit zahlreichen weiterführenden Hinweisen Justus H. Ulbricht: »Wege nach Weimar« und »deutsche Wiedergeburt«. Visionen kultureller Hegemonie im völkischen Netzwerk Thüringens zwischen Jahrhundertwende und »Drittem Reich«. In: Wolfgang Bialas, Burkhard Stenzel (Hrsg.): Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz. Intellektuellendiskurse zur politischen Kultur. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 23–35.

⁷⁸⁴ Diese Petition ist abgedruckt in: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 10 (Sept. 1909), Beilage, S. 2–4.

⁷⁸⁵ Adolf Bartels: Jahresbericht 1908/09. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 11 (Nov. 1909), S. 1–4.

⁷⁸⁶ Adolf Bartels: Deutsche Volksfestspiele. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen (10. April 1911), S. 158–159, Zitat S. 158.

⁷⁸⁷ Zu den diversen »Deutschen Tagen« und ähnlichen Aktivitäten vgl. Uwe Lohalm: Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbundes 1919–1923. Hamburg 1970; Justus H. Ulbricht: Kulturrevolution von rechts. Das völkische Netzwerk 1900–1933. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Nationalsozialismus in Thüringen. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 29–48; zum Treffen 1924 vgl. ders., »Wege nach Weimar« und »deutsche Wiedergeburt«, S. 26–28.

⁷⁸⁸ Hinweise dazu bei Ulbricht, Im Herzen des »geheimen Deutschland«, S. 147–154.

⁷⁸⁹ Buddrus, »Einmal im Leben durch Weimar hindurch«.

⁷⁹⁰ Die Geschichte der Festspiele ab 1918 ist bisher bedauerlicherweise nicht grundlegend erforscht, auch bei Neumann, Völkisch-nationale Hebbelrezeption, S. 110–121 finden sich nur lückenhaft Hinweise.

⁷⁹¹ Peter Behrens: Feste des Lebens und der Kunst. Eine Betrachtung des Theaters als höchstem Kultursymbol. o. O., o. J. [Leipzig 1900]. – Zur Nähe des Verlegers zu den bürgerlichen Reformbewegungen s. Erich Viehöfer:

Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1988; Justus H. Ulbricht: Mäzen für Kulturreform. In: Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena 1904–1914 [Katalogband]. München 1996, S. 84–100.

⁷⁹² Brigitte Ruhwinkel: Georg Fuchs – Theater als völkischer Ritus. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 747–761.

⁷⁹³ Umfassend zu Fuchs im Wandel der Zeiten s. Lenz Prütting: Die Revolution des Theaters. Studien über Georg Fuchs. München 1971. Zur zeitgenössischen Szene der Theaterreformer vgl. auch Tamara Barzantny: Harry Graf Kessler und das Theater. Autor, Mäzen, Initiator. Köln, Weimar, Wien 2002, S. 37–64.

⁷⁹⁴ Knapper Überblick in Manfred Brauneck: Theater im 20. Jahrhundert. Programmschriften, Stilperioden, Reformmodelle, Reinbek 1988 (8. Aufl.), S. 63–85.

⁷⁹⁵ Dazu Gabriele Brandstetter: Tanz-Lektüren. Körperbilder und Raumfiguren der Avantgarde. Frankfurt/M. 1995.

⁷⁹⁶ Vgl. Wartburgstimmen 1 (1904), 12. Heft (März 1904), S. 489–492.

⁷⁹⁷ Ernst von Wildenbruch: Brauchen wir ein Baireuth [sic!] des Schauspiels. Antwort von Ernst von Wildenbruch. In: Die Woche. Moderne illustrierte Zeitschrift 6 (1904), Nr. 8 (20. Feb. 1904), S. 319–322; dort auch die folgenden Zitate. – Ich danke Tamara Barzantny (München) sehr herzlich für den Hinweis auf und die Abschrift dieses Artikels.

⁷⁹⁸ Die pointierteste Darstellung des »Neuen Weimar« findet sich in Peter Grupp: Harry Graf Kessler 1868–1937. Eine Biographie. München 1995, S. 85–128; s. auch Burkhard Stenzel: Harry Graf Kessler. Ein Leben zwischen Kultur und Politik. Weimar, Köln, Wien 1995, insbes. S. 82–110. Wichtige Hinweise auch in Klaus-Jürgen Sembach, Brigitte Schulte (Hrsg.): Henry van de Velde. Ein europäischer Künstler seiner Zeit. Köln o. J. [1992].

⁷⁹⁹ Dazu in aller Ausführlichkeit Barzantny, Harry Graf Kessler und das Theater.

⁸⁰⁰ Vgl. Paul Kühn: Das Nietzsche-Archiv zu Weimar. Darmstadt 1904.

⁸⁰¹ Karl-Heinz Hüter: Hoffnung, Illusion, Enttäuschung – Henry van de Veldes Kunstgewerbeschule und das frühe Bauhaus. In: Sembach, Schulte, Henry van de Velde, S. 285–337.

⁸⁰² Vgl. den ausgezeichneten, auch für die Weimarer Vorgänge hilfreichen Aufsatz von Dirk Teuber: Henry van de Veldes Werkbund-Theater – ein Denkmal für Friedrich Nietzsche?. In: Der westdeutsche Impuls 1900–1914. Kunst und Umweltgestaltung im Industriegebiet. Die Deutsche Werkbund-Ausstellung Cöln 1914. Köln 1985, S. 114–132.

⁸⁰³ Meine Bemerkungen stützen sich auf Karin Füllner: »Zum Tempeldienst bin ich geboren...« Louise Dumont. Ein kritisches Porträt. In: Gertrude Cegl-Kaufmann, Winfried Hartkopf (Hrsg.): Das literarische Düsseldorf. Zur kulturellen Entwicklung von 1850–1933. Teubig 1988, S. 235–248. – Auch hier habe ich Tamara Barzantny für den entscheidenden Hinweis auf diesen Aufsatz zu danken.

⁸⁰⁴ Rainer Stommer: Die inszenierte Volksgemeinschaft. Die »Thing-Bewegung« im Dritten Reich. Marburg 1985.

⁸⁰⁵ Adolf Bartels: Johannes R. Becher. In: Deutsches Schrifttum 11 (1921), Nr. 8, S. 57–60, Zitat S. S. 57.

⁸⁰⁶ Ebenda, S. 58.

⁸⁰⁷ Ebenda, S. 60.

⁸⁰⁸ Adolf Bartels: Reinliche Scheidung. In: Deutsches Schrifttum 11 (1921), S. 1–2.

⁸⁰⁹ Nietzsche, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, S. 400.

⁸¹⁰ Vgl. Heinrich Schipperges: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches. Stuttgart 1975, insbes. S. 127–129.

⁸¹¹ Vgl. den Artikel »Organ/Organismus«. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Hrsg. v. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck. Stuttgart 1978, Band 4, S. 519–622.

⁸¹² Vgl. auch Alexander Demandt: Biologistische Dekadenztheorien. In: Saeculum 36 (1985), S. 4–27.

⁸¹³ Claudia Bibo: Naturalismus als Weltanschauung? Biologistische, theosophische und deutsch-völkische Bildlichkeit in der von Fidus illustrierten Lyrik (1893–1902). Mit einem Anhang: Organisationen der Deutschgläubigen Bewegung. Frankfurt/M. u. a. 1995.

⁸¹⁴ Arnim Mohler: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch. Dritte, um einen Ergänzungsband erweiterte Auflage. Darmstadt 1989, Band 1, S. 17.

⁸¹⁵ Die Sekundärliteratur zu Haeckel ist sehr umfangreich; zur Einordnung dieses Denkers hilfreich ist Gangolf Hübinger: Die Monistische Bewegung. Sozialingenieure und Kulturprediger. In: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Monismus. Hrsg. v. dems., Rüdiger vom Bruch, Friedrich Wilhelm Graf. Stuttgart 1997, S. 246–259; vgl. auch Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997, passim, insbes. S. 243–258.

⁸¹⁶ Ich verzichte daher auf umfangreiche bibliographische Angaben; zur Orientierung immer noch hilfreich ist Peter Weingart, Jürgen Kroll, Kurt Bayertz: Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene

in Deutschland. Frankfurt/M. 1988, insbes. S. 27–138; Jürgen Reulecke: Rassenhygiene, Sozialhygiene, Eugenik. In: Diethart Kerbs, ders. (Hrsg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880–1933. Wuppertal 1998, S. 197–210.

⁸¹⁷ Zum dieser Art des »Darwinomarxismus« vgl. Rolf Peter Sieferle: Die Krise der menschlichen Natur. Zur Kritik eines Konzepts. Frankfurt/M. 1989, S. 116–128.

⁸¹⁸ Vgl. Richard Faber: Der Zersetzer. In: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg. v. Julius H. Schoeps und Joachim Schlör. Frankfurt/M. o. J. , S. 260–264.

⁸¹⁹ Benedikt Momme Nissen war mit 16 Jahren im Jahre 1886 an die Weimarer Kunstschule gekommen und avancierte später zum Gefährten und Nachlassverwalter des »Rembrandtdeutschen« Langbehn; vgl. die Autobiographie von Benedikt Momme Nissen: Meine Seele in der Welt. Bekenntnisbuch vom Maler und Predigerbruder [wie Langbehn war auch Nissen zum Katholizismus konvertiert und später sogar in den Dominikaner-Orden eingetreten] Benedikt Momme Nissen. Freiburg/Br. 1941.

⁸²⁰ Julius Langbehn: Die mittlere Linie. In: Der Kunstwart 18 (1905), H. 9, S. 661–679.

⁸²¹ Julius Langbehn: Der Geist des Ganzen. Zum Buch geformt von Benedikt Momme Nissen. Freiburg/Br. 1930, S. 9.

⁸²² Vgl. die Aufsatzserie von Julius Langbehn: Momentmalerei. In: der Lotse 1 (1901), H. 16, S. 860–867; H. 28, S. 60–66; H. 30, S. 105–109; H. 33, S. 214–220; H. 34, S. 262–269; H. 35, S. 284–292.

⁸²³ Wilhelm Bölsche: Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Poesie. Prolegomena einer realistischen Ästhetik [1887]. Hrsg. v. Johannes J. Braakenburg. Tübingen 1976, S. 50, 64.

⁸²⁴ Vgl. Michael Bogdal: »Schaurige Bilder«. Der Arbeiter im Blick des Bürgers am Beispiel des Naturalismus. Frankfurt/M. 1978.

⁸²⁵ Zit. n. Günther Mahal: Naturalismus. München 1975, S. 9.

⁸²⁶ Zu Nordau s. ausführlich Christoph Schulte: Psychopathologie des Fin de siècle. Der Kulturkritiker, Arzt und Zionist Max Nordau. Frankfurt/M. 1997; zur »Entartung« vgl. dort S. 201–252.

⁸²⁷ Zum Kontext s. Jens Malte Fischer: Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche. München 1978, S. 71–92.

⁸²⁸ Vgl. Wolfdietrich Rasch: Die literarische Décadence um 1900. München 1986;

⁸²⁹ Gunter Mann: Biologismus – Vorstufen und Elemente einer Medizin im Nationalsozialismus. In: Johanna Bleker, Norbert Jachertz (Hrsg.): Medizin im »Dritten Reich«. Köln 1993, S. 25–35.

⁸³⁰ Gottfried Küenzlen: Der neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. München 1994. Vgl. auch das Kapitel I dieser Arbeit.

⁸³¹ Das gesamte Spektrum der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen wird nun knapp dargestellt bei Kerbs/Reulecke, Handbuch der deutschen Reformbewegungen.

⁸³² Hermann Popert: Helmut Haringa. Eine Geschichte aus unserer Zeit. Für das deutsche Volk herausgegeben vom Dürerbunde. Dresden 1910.

⁸³³ Zum Dürer-Bund gilt nach wie vor als Standardwerk Gerhard Kratzsch: Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus. Göttingen 1969.

⁸³⁴ Hervorh. i. Org.

⁸³⁵ Die folgenden Zitate bei Popert Haringa, S. 60–70.

⁸³⁶ Zu Riehl als dem Vater des modernen Antiurbanismus s. Klaus Bergmann: Agrarromantik und Großstadtfeindschaft. Meisenheim a. Glan 1970, S. 38–49.

⁸³⁷ Zum Kontext s. nun Kaspar Maase, Wolfgang Kaschuba (Hrsg.): Schund und Schönheit. Populäre Kultur um 1900. Köln, Weimar, Wien 2001.

⁸³⁸ Vgl. auch Georg Jäger: Der Kampf gegen Schmutz und Schund. Die Reaktion der Gebildeten auf die Unterhaltungsindustrie. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 31 (1988), S. 163–191.

⁸³⁹ Walter Flex: Der Wanderer zwischen beiden Welten. Ein Kriegserlebnis. München 1916; dazu Justus H. Ulbricht: Der Mythos vom Heldentod. Entstehung und Wirkung von Walter Flex' »Der Wanderer zwischen beiden Welten«. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 16 (1986/87), S. 111–156.

⁸⁴⁰ Vgl. Andreas Pöllinger: Die Gründung des Goethe-Bundes 1900. Ein Beitrag zum literarischen Leben im wilhelminischen Deutschland. In: Buchhandelsgeschichte (1991), H. 3, B 89 – B 98.

⁸⁴¹ Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1993, S. 303–313.

⁸⁴² Samuel Lublinski: Die Bilanz der Moderne. [Berlin 1904]. Mit einem Nachwort neu hrsg. v. Gotthart Wunberg. Tübingen 1974, S. 305.

⁸⁴³ Vgl. dazu die Arbeiten von Barbara Beßlich: Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914. Darmstadt 2000; Kurt Flasch: Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Berlin 2000.

⁸⁴⁴ Detlev J. K. Peukert: Der Schund- und Schmutzkampf als »Sozialpolitik der Seele«. Eine Vorgeschichte der Bücherverbrennung. In: »Das war ein Vorspiel nur...« Bücherverbrennung in Deutschland 1933. Voraussetzungen und Folgen. Berlin 1983, S. 51–63.

⁸⁴⁵ Vgl. Adolf Hitler: Mein Kampf. München 1935, S. 266–269.

- ⁸⁴⁶ Ulrich Walberer (Hrsg.): 10. Mai 1933. Bücherverbrennung in Deutschland und die Folgen. Frankfurt/M. 1983, S. 115.
- ⁸⁴⁷ Wolfgang Willrich: Säuberung des Kunsttempels. Eine kunstpolitische Kampfschrift zur Gesundung deutscher Kunst im Geiste nordischer Art. München, Berlin 1937.
- ⁸⁴⁸ Die NS-Literaturpolitik war ein recht unüberschaubares Terrain wiederstreitender Interessen, vgl. Jan-Pieter Barbian: Literaturpolitik im »Dritten Reich«. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. München 1995; ders.: Die Beherrschung der Musen. Kulturpolitik im »Dritten Reich«. In: Hans Sarkowicz (Hrsg.): Hitlers Künstler. Die Kultur im Dienst des Nationalsozialismus. Frankfurt/M., Leipzig 2004, S. 40–74; dort auch S. 75–109 Volker Dahm: Künstler als Funktionäre. Das Propagandaministerium und die Reichskulturkammer.
- ⁸⁴⁹ Christian Enzensberger: Größerer Versuch über den Schmutz. Frankfurt/M. 1980, S. 23f.
- ⁸⁵⁰ Vgl. Wolfgang J. Mommsen: Die »deutsche Idee der Freiheit« [1992]. In: ders.: Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830–1933. Frankfurt/M. 2000, S. 133–157.
- ⁸⁵¹ Dies gilt es selbstkritisch anzumerken, auch angesichts des Handbuch(es) zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918. Allerdings finden sich zur Frage völkischer ästhetischer Theorie hier zahlreiche verstreute Hinweise. – Siehe auch die polemische Stellungnahme von Hans Rudolph Wahl: Zur Ästhetik des Nationalismus. Plädoyer für eine kulturgeschichtliche Neukonzeption der Nationalismusforschung. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 44 (1996), H. 7, S. 609–616.
- ⁸⁵² Vgl. Hans Adler: Nation. Johann Gottfried Herders Umgang mit Konzept und Begriff. In: Gesa von Essen, Horst Turk (Hrsg.): Unerledigte Geschichte. Der literarische Umgang mit Nationalität und Internationalität. Göttingen 2000, S.39–56.
- ⁸⁵³ Johann Gottfried Herders »Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter« erschien im Jahre 1773; zwischen 1915 und 1916 kommen im Eugen Diederichs Verlag zu Jena die »Blätter für deutsche Art und Kunst« heraus; ab 1921 gibt die »Vereinigung Völkischer Verleger« ihrem Almanach den ehemals Herder'schen Titel »Von deutscher Art und Kunst«; vgl. dazu Justus H. Ulbricht: »Von deutscher Art und Kunst«. Völkische Verlagsaktivitäten in Weimar. In: Ein Verlag braucht eine große Stadt. Verlage in Weimar. Weimar 1995, S. 26–32.
- ⁸⁵⁴ Zur Wiederkehr solcher Denkfiguren in der kunstwissenschaftlichen Theoriebildung der Zwanziger Jahre s. Lars Olof Larsson: Nationalstil und Nationalismus in der Kunstgeschichte der Zwanziger und Dreißiger Jahre. In: Lorenz Dittmann (Hrsg.): Kategorien und Methoden der deutschen Kunstgeschichte 1900 bis 1930. Wiesbaden 1985, S. 169–184.
- ⁸⁵⁵ Im europäischen Kontext und bis in die frühe Neuzeit ausgreifend hat diesen Zusammenhang der Gießener Forschungsschwerpunkt »Nationale und kulturelle Identität« beleuchtet, dessen Ergebnisse in verschiedenen Bänden vorliegen, s. Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Hrsg. von Bernhard Giesen. Frankfurt/M. 1991, ders.: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M. 1993; Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1994; Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 3. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1996.
- ⁸⁵⁶ Vgl. Richard S. Ley: The Downfall of Antisemitic Political Parties in Imperial Germany. New Haven, London 1975; Werner Bergmann: Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 449–463;
- ⁸⁵⁷ Dies ist eine Kategorie Antonio Gramscis, die sich aus dem ursprünglichen Kontext jedoch auch übertragen lässt auf die kulturellen Hegemoniekämpfe der politischen Rechten. Der heutige Neurechte Alain de Benoist (Mitglied der GRECE und des Thule-Seminars) hat dies in den 1980er Jahren selbst getan.
- ⁸⁵⁸ Im Überblick s. Corona Hepp: Avantgarde. Moderne Kunst, Kulturkritik und Reformbewegungen nach der Jahrhundertwende. München 1987, Wolfgang J. Mommsen: Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1871–1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich. München 1994.
- ⁸⁵⁹ Hierzu existiert eine Fülle bildungshistorischer Studien, die grundlegenden Tendenzen erfasst Konrad H. Jarausch: Die unfreien Professionen. Überlegungen zu den Wandlungsprozessen im deutschen Bildungsbürgertum 1900–1955. In: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich. München 1988, Bd. 2, S. 124–146; vgl. auch ders.: Universität und Hochschule. In: Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte. Band IV 1870–1918. Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Hrsg. von Christa Berg. München 1991, S. 313–345.
- ⁸⁶⁰ Den damit zusammenhängenden Rollenwechsel skizziert Gangolf Hübinger: »Journalist« und »Literat«. Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen. In: ders., Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Intellektuelle im Kaiserreich. Frankfurt/M. 1993, S. 95–110.
- ⁸⁶¹ Vgl. die Forschungsüberblicke von Gangolf Hübinger: Die europäischen Intellektuellen 1890–1930. In: Neue politische Literatur (1994), H. 1, S. 34–54; ders.: Von Bildungsbürgern und Übermenschlichen. Ihr politisches Begreifen der modernen Kultur. In: Neue politische Literatur (1995), H. 3, S. 402–410.

- ⁸⁶² Friedrich Alafberg: Sozialaristokratie. In: Die Tat 4 (1912/13), H. 4, S. 170–174; ders.: Die Aristokratie des Geistes. In: Die Tat 4 (1912/13), H. 12, S. 662–668. Ein früher sarkastischer Kommentar zu diesen intellektuellen Selbststilisierungen ist Arno Holz' Komödie »Socialaristokraten« (1896).
- ⁸⁶³ Das Manifest der Bauhaus-Schüler findet sich in ThHStAW, Staatliches Bauhaus ,Nr. 7, Bl. 114.
- ⁸⁶⁴ [Emil Herfurth]: Weimar und das Staatliche Bauhaus. Weimar o. J. [1920], S. 6.
- ⁸⁶⁵ Herfurth, Bauhaus, S. 13 spricht vom Expressionismus »in seiner extremsten Form«.
- ⁸⁶⁶ Herfurth, Bauhaus, S. 14.
- ⁸⁶⁷ Dazu Manfred Gangl, Gerard Rautet (Hrsg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage. Darmstadt 1994.
- ⁸⁶⁸ Kurt Nowak: Die »antihistoristische Revolution«. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland. In: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, hrsg. von Horst Renz u. Friedrich-Wilhelm Graf (Troeltsch-Studien 4). Gütersloh 1987, S. 133–171; Annette Wittkau: Historismus. Göttingen 1992, S. 102–130.
- ⁸⁶⁹ Vgl. Justus H. Ulbricht: »Sind Anfang oder Ende wir an der Zeiten Wende?«. Bemerkungen zu Strukturen bildungsbürgerlichen Krisenbewußtseins zwischen Spätwilhelminismus und Weimarer Republik. In: Bernhard Gajek, Walter Schmitz (Hrsg.): Georg Britting (1891–1964). Vorträge des Regensburger Kolloquiums 1991. Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 55–73.
- ⁸⁷⁰ Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland. München 1988, insbes. S. 189–225.
- ⁸⁷¹ Fritz Klatt. Die Krisengeneration. In: ders.: Ja, Nein und Trotzdem. Gesammelte Aufsätze. Jena 1924, S. 5–10, Zitat S. 9.
- ⁸⁷² Dies ist nicht despektierlich gemeint, sondern bezeichnet einen offensichtlichen Tatbestand, s. jetzt Steven E. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart 1996.
- ⁸⁷³ Zu dieser Konstellation zahlreiche Hinweise bei Rolf Parr: »Zwei Seelen wohnen, ach!, in meiner Brust«. Strukturen und Funktion der Mythisierung Bismarcks. München 1992; Lothar Machtan: Bismarck-Kult und deutscher National-Mythos 1890–1940. In: ders. (Hrsg.): Bismarck und der deutsche National-Mythos. Bremen 1994, S. 14–67.
- ⁸⁷⁴ Karl Tannen [Pseud. Eichwald]: Casanova, der venezianische Eulenspiegel als Erzieher. Von einem Deutschen. Bremen 1899.
- ⁸⁷⁵ Rudolf Huch: Mehr Goethe!. Berlin 1899; vgl. hingegen die auf Langbehn zielende Parodie: Goethe als Hemmschuh. Von einem Berliner. Dem Verfasser von Rembrandt als Erzieher gewidmet. Berlin 1892.
- ⁸⁷⁶ Völkische Spielarten der Vorgeschichtsforschung beleuchtet Ingo Wiwjorra: Die deutsche Vorgeschichtsforschung und ihr Verhältnis zu Nationalismus und Rassismus. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 186–207.
- ⁸⁷⁷ Vgl. Berthold Hinz: Der Bamberger Reiter. In: Das Kunstwerk zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Hrsg. von Martin Warnke. Gütersloh 1970, S. 26–47; Wolfgang Ullrich: Der Bamberger Reiter und Uta von Naumburg. In: Etienne Francois, Hagen Chulze (Hrsg.): Deutsche Erinnerungsorte I. München 2001, S. 322–334.
- ⁸⁷⁸ Benedikt Momme Nissen: Dürer als Führer. Vom Rembrandtdeutschen und seinem Gehilfen. Mit einem Brief von Hans Thoma. München o. J. [1928]. Zum Dürer-Kult s. Jane Campbell Hutchinson: Der vielgefeierte Dürer. In: Reinhold Grimm, Jost Hermand (Hrsg.): Deutsche Feiern. Wiesbaden 1977, S. 25–45.
- ⁸⁷⁹ Die Rettung. Blätter zur Erkenntnis der Zeit. Hrsg. von Franz Blei und Albert Paris Gütersloh 1 (1908), Nr. 1 (vom 6.12.1908),
- ⁸⁸⁰ Peter Gay: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933. (1968) Frankfurt/M. 1987, S. 99–137.
- ⁸⁸¹ Thomas Anz: »Gesund« und »krank«. Kriterien der Kritik im Kampf gegen die literarische Moderne um 1900. In: Akten des VII. Internationalen Germanistik-Kongresses in Göttingen 1985. Tübingen 1986, Bd. 8, S. 240–250.
- ⁸⁸² Diederichs, Leben und Werk, S. 177. Zur erwähnten »Sammlung Thule« vgl. Julia Zernack: Geschichte aus Thule. Islendingasögur in Übersetzungen deutscher Germanisten. Berlin 1994, insbes. S. 34–76; Kurt Schier: Die Literaturen des Nordens. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister, S. 411–449. von See.
- ⁸⁸³ Diederichs, Leben und Werk, S. 178.
- ⁸⁸⁴ Eugen Diederichs an Hermann Löns, 20. August 1910. In: ders., Leben und Werk, S. 180.
- ⁸⁸⁵ Julia Zernack: Anschauungen vom Norden im deutschen Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 482–511.
- ⁸⁸⁶ Thule. Verlagsprospekt. Jena (1922), unpag.
- ⁸⁸⁷ Identifikatorisch hochbesetzte Heroen dieser Gegend waren von jeher »Hermann der Cherusker« und »Herzog Widukind«, vgl. Gerd Unverfehrt: Arminius als nationale Leitfigur. Anmerkungen zu Entstehung und Wandel eines Reichssymbols. In: Kunstverwaltung, Bau- und Denkmalpolitik im Kaiserreich. Hrsg. von Ekkehard Mai u. Stephan Waetzoldt. Berlin 1981, S. 315–340; Andreas Dörner: Politischer Mythos und symbolische Politik. Der Hermannmythos: zur Entstehung des Nationalbewußtseins der Deutschen. Reinbek 1996; Justus H. Ulbricht:

»Hermann heeßt er...«. Germanenphantasien als deutsche Selbstbilder zwischen Befreiungs- und Vernichtungskriegen. In: Judith Baumgartner, Bernd Wedemeyer-Kolwe (Hrsg.): *Aufbrüche, Seitenpfade, Abwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert. Festschrift für Ulrich Linse*. Würzburg 2004, S. 135–145; Ute Specht-Kreusel: *Widukind: Rezeptionsgeschichtliche Denkansätze zu einer historischen und unhistorischen Gestalt*. In: Olaf Schirmeister, diess. (Hrsg.): *Widukind und Enger. Rezeptionsgeschichte und Bibliographie*. Enger 1992, S. 6–22.

⁸⁸⁸ Eine Sammlung afrikanischer Märchen des Diederichs-Verlags trug bezeichnenderweise den Reihentitel »Atlantis«.

⁸⁸⁹ Wilhelm Pinder: *Vom Wikingertum unserer Kultur*. In: *Kunst der Nation* 2 (1934), H. 13, S. 1; zit. n. Germer, *Kunst der Nation*, S. 36.

⁸⁹⁰ So Alois Schardt in seiner Rede vom 10. Juli 1933 »Was ist deutsche Kunst«, mit der er die Neuordnung der Ausstellungen des Berliner Kronprinzenpalais erläuterte, zit. n. Germer, *Kunst der Nation*, S. 25.

⁸⁹¹ Neben Zernack, *Geschichten aus Thule*; s. Ulf Diederichs: *Achtzig Jahre Sammlung Thule*. In: *Aus dem Antiquariat* (1991), H. 11, A 417–A 426.

⁸⁹² Vgl. Eugen Diederichs *Leben und Werk*. *Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen*, hrsg. von Lulu von Strauß und Torney-Diederichs. Jena 1936, S. 40; zum »Kunstwart« vgl. Kratzsch, *Kunstwart und Dürerbund*.

⁸⁹³ *Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena. Mit Bücherverzeichnis bis Weihnachten 1908*. Jena 1908.

⁸⁹⁴ Zu Benz und seinem Zeitschriftenprojekt s. Ulbricht, »Ich sehne mich nach Sichtbarkeit...«, S. 344–346 [»Der Beethovendeutsche« oder: Richard Benz als Erzieher].

⁸⁹⁵ Klaus von See: *Die Ideen von 1789 und die Ideen von 1914. Völkisches Denken in Deutschland zwischen Französischer Revolution und Erstem Weltkrieg*. Frankfurt/M. 1975; Wolfgang J. Mommsen: *Der Geist von 1914: Das Programm eines politischen »Sonderwegs« der Deutschen*. In: ders.: *Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich*. Frankfurt/M. 1990, S. 407–421.

⁸⁹⁶ Ludwig Curtius: *Torso. Verstreute und nachgelassene Schriften*. *Ausgew.*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von J. Moras. Stuttgart 1957/58, S. 137, 160; zit. n. Richard Faber: *Humanistische und faschistische Welt. Über Ludwig Curtius (1874–1954)*. In: *Hephaistos* 13 (1995), S. 137–186, Zitat S. 164.

⁸⁹⁷ Ludwig Woltmann: *Die Germanen und die Renaissance in Italien. Mit 117 Bildnissen berühmter Italiener*. Leipzig 1905; Informationen zu Woltmann bei Rolf Peter Sieferle: *Die Krise der menschlichen Natur. Zur Geschichte eines Konzepts*. Frankfurt/M. 1989, S. 185ff.; ders.: *Rassismus, Rassenhygiene, Menschenzucht-ideale*. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, *Handbuch zur »Völkischen Bewegung«*, S. 436–448.

⁸⁹⁸ Houston Stewart Chamberlain: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Zwei Bände. München 1899. Zit. n. der 11. Auflage [= Volksausgabe] 1915, Bd. 2, S. 828.

⁸⁹⁹ Schon die *Klassik* begriff Deutsche und Griechen als Wahlverwandte, vgl. Manfred Landfester: *Griechen und Deutsche. Der Mythos einer »Wahlverwandtschaft«*. In: *Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1996, S. 198–219; Gunnar Brands: *Zwischen Island und Athen. Griechische Kunst im Spiegel des Nationalsozialismus*. In: Brock/Preiss, *Kunst auf Befehl?*, S. 103–136.

⁹⁰⁰ Thilo von Trotha: *Wiedergeburt der bildenden Kunst*. In: *Völkische Kunst* 1 (1935), H. 0 (Werbeheft), S. 5ff.; zit. n. Brandts, *Zwischen Island und Athen*, S. 114.

⁹⁰¹ Paul Schulze-Berghof: *Germanisch-dichterische Monumentalkunst 1. Kriegswetter und Kunstpolitik*. In: *Bühne und Welt XVII* (1915), S. 16–21; 2. Name und Begriff des Germanismus, Ebenda, S. 52–57; 3. Vom Wesen des Monumentalen. Ebenda, S. 255–262; 4. Die Grenzen der Moderne (Falscher und echter Historizismus). Ebenda, S. 410–419; 5. Vom deutschen Stil im allgemeinen. Ebenda, S. 531–537.

⁹⁰² Schulze-Berghof, *Germanisch-dichterische Monumentalkunst 1*, S. 17.

⁹⁰³ Vgl. jetzt die differenzierenden Studien in: *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*. Hrsg. von Wolfgang Mommsen [Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 34]. München 1996.

⁹⁰⁴ Adalbert Luntowski: *Die Geburt des deutschen Menschen*. o. O., o. J. [Leipzig 1914]. Hierbei, bemerkte der Autor, handelt es sich um die »Erweiterung eines Vortrags, der unter der Bezeichnung »Die Germanische Moderne« am 10. Gilbhardt 1912 [= Oktober, JHU] im Hamburger Deutschbund gehalten wurde«.

⁹⁰⁵ Schulze-Berghof, *Germanisch-dichterische Monumentalkunst 2*, S. 56.

⁹⁰⁶ Vgl. Richard Faber: *Einleitung: »Pagan« und Neo-Paganismus. Versuch einer Begriffsklärung*. In: ders., Renate Schlesier (Hrsg.): *Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus*. Würzburg 1986, S. 10–25.

⁹⁰⁷ Vgl. Hermann Nollau (Hrsg.): *Germanische Wiedererstehung. Ein Werk über die Grundlagen unserer Gesittung*. Heidelberg 1926; dazu Zernack, *Geschichten aus Thule*, S. 34ff.

⁹⁰⁸ Josef Strzygowski: *Aufgang des Nordens. Lebenskampf eines Kunstforschers um ein deutsches Weltbild*. Leipzig 1936. Der Wiener Kunsthistoriker verknüpft hier seine zur Märtyrer- und Kämpfergeschichte stilisierte Biographie mit der Explikation seiner Kunsttheorie. Zum wissenschaftlichen Umfeld Strzygowskis s. Olaf

Bockhorn: Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen: Volkskunde im Umfeld der Universität Wien. In: Wolfgang Jacobeit, Hannsjost Lixfeld, ders. (Hrsg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Köln, Wien 1994, S. 477–526.

⁹⁰⁹ Luntowski, Die Geburt des deutschen Menschen, S. 18.

⁹¹⁰ Luntowski, Die Geburt des deutschen Menschen, S. 32.

⁹¹¹ Georg [von] Lukacs: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik. München 1994, S. 32; Lukacs spricht auch von »transzendentaler Heimatlosigkeit«, vgl. S. 52. Das Werk entstand im Sommer 1914, erschien als Zeitschriftenaufsatz während des Krieges und erst 1920 in Buchform.

⁹¹² Vgl. Joes Segal: Krieg als Erlösung. Die deutschen Kunstdebatten 1910–1918. München 1997.

⁹¹³ Vgl. Detlev J. K. Peukert: Die Weimarer Republik. Krisenjahre der Klassischen Moderne. Frankfurt/M. 1987.

⁹¹⁴ Winfried Nerdinger: Bauhaus-Moderne im Nationalsozialismus. Zwischen Anbiederung und Verfolgung. München 1993; knapper Abriss zum Problem bei Alan Batts: Bauhaus und Nationalsozialismus – ein Kapitel der Moderne. In: Bauhaus. Hrsg. v. Jeannine Fiedler, Peter Feierabend. Köln 1999, S. 34–41.

⁹¹⁵ Vgl. dazu die vorzügliche Darstellung von Constanze Hofstaetter: »Zeichen unserer neuen Welt« – Karl Peter Röhl in Weimar 1919–1921. In: Karl Peter Röhl in Weimar 1912–1926 [Kat.]. Weimar 1997, S. 33–54. – Dort zahlreiche wertvolle Hinweise zu den Beziehungen junger Weimarer Avantgardisten zu den entsprechenden Kreisen in Berlin und Dresden.

⁹¹⁶ Die Gruppen Hagen und Klemm im Museum am Karlsplatz. In: Weimarische Zeitung, Nr. 76, 26. März 1919. Sämtliche Hervorhebungen entstammen hier wie auch sonst den Originalquellen.

⁹¹⁷ Zur Gruppe um Molzahn vgl. Christian Gries: Johannes Molzahn (1892–1965) und der »Kampf um die Kunst« im Deutschland der Weimarer Republik. Phil. Diss. Augsburg 1996. – Die frühen Weimarer Kunstkämpfe sind dokumentiert bei Constanze Hofstaetter: »Zeichen unserer neuen Welt« – Karl Peter Röhl in Weimar 1919–1921. In: Karl Peter Röhl in Weimar 1912 – 1926. Hrsg. v. Michael Siebenbrodt u. ders. Weimar 1997, S. 33–54; Peter Tack: »ganz radikale, ungeberdige Elemente«. Johannes Molzahn und eine Clique junger Künstler in Weimar 1919/20. In: Aufstieg und Fall der Moderne. Hrsg. v. Rolf Bothe u. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 1999, S. 246–251. – Die für die Durchsetzung der Moderne in Weimar wesentliche Rolle des Museumsdirektors Wilhelm Koehler beleuchtet Gerda Wendermann: Das Landesmuseum in Weimar – ein umstrittener Ort der Avantgarde 1919–1933. In: Rolf Bothe (Hrsg.): Neues Museum Weimar: Geschichte und Ausblick. München, Berlin, Weimar 1997, S. 62–80; dies.: Förderer und Freund der modernen Kunst. Wilhelm Köhler als Direktor der Staatlichen Kunstsammlungen Weimar. In: Aufstieg und Fall der Moderne, S. 308–324.

⁹¹⁸ So lautete eine Formulierung von Walter Gropius in einem Brief vom Frühjahr 1919, vgl. Gries, Johannes Molzahn, S. 73, Anm. 312.

⁹¹⁹ Diese Formulierung fällt in einem Protestschreiben zahlreicher Weimarer Künstler gegen das Bauhaus an die Staatsregierung, vgl. Thüringisches Hauptstaatsarchiv Weimar [zukünftig: THStA], Bestand Bauhaus [BH] Nr. 7, Bl. 65ff.; dazu Ulbricht, Willkomm und Abschied, S. 12f.

⁹²⁰ Als Standardwerk ist immer noch unverzichtbar Peter Paret: Die Berliner Secession. Moderne Kunst und ihre Feinde im Kaiserlichen Deutschland. Berlin 1981. Zahlreiche neuere Erkenntnisse und Hinweise sind zusammengetragen bei Johann Georg Prinz von Hohenzollern, Klaus-Peter Schuster (Hrsg.): Manet bis van Gogh. Hugo von Tschudi und der Kampf um die Moderne. München, New York 1997.

⁹²¹ Ein Protest deutscher Künstler. Mit Einleitung von Carl Vinnen. Jena 1911; dazu Wulf Herzogenrath: »Ein Schaukelpferd von einem Berserker geritten«. Gustav Pauli, Carl Vinnen und der »Protest deutscher Künstler«. In: Manet bis van Gogh, S. 264–273.

⁹²² Hinweise bei Hendrik Ziegler: »Klein-Paris« in Weimar. Die Weimarer Malerschule und der französische Impressionismus. In: Aufstieg und Fall der Moderne, S. 14–23.

⁹²³ Die Jahre zwischen 1903 und 1906 – der Amtszeit Kesslers als Direktor der örtlichen Museen – gehören zu den am besten erforschten Kapiteln der Weimarer Kulturgeschichte; vgl. im Überblick Peter Grupp: Harry Graf Kessler 1868–1937. Eine Biographie. München 1995, zum »neuen Weimar« insbes. S. 85–128; einzelne neue Einsichten in Aufstieg und Fall der Moderne, insbes. S. 60–192.

⁹²⁴ Allgegenwärtig sind in diesen semantischen Feldern auch antisemitische, antisozialistische, antibolschewistische und antifeministische Stereotypen.

⁹²⁵ Zahlreiche Hinweise bei Hartmut Kaelble: Nachbarn am Rhein. Entfremdung und Annäherung der französischen und deutschen Gesellschaft seit 1880. München 1991; Michael Jeismann: Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und zum Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1791–1918. Stuttgart 1992.

⁹²⁶ Vgl. die bereits erwähnte Kritik [vermutlich von Mathilde von Freytag-Loringhoven]: Die Gruppen Hagen und Klemm am Karlsplatz. In: Weimarische Zeitung, Nr. 76, 26. 3. 1919.

⁹²⁷ Martin Donndorf an Walter Gropius, 10. September 1919. In: THStA, BH, Nr. 10, Bl. 12f, Hervorh. i. Org. – Das erwähnte Donndorf-Museum ist nach dem Vater des Oberbürgermeisters, dem Bildhauer Adolf von

Donndorf, benannt und enthielt die meisten Modellstudien dieses Künstlers.

⁹²⁸ Zit. n. Karl-Heinz Hüter: Das Bauhaus in Weimar. Studie zur gesellschaftspolitischen Geschichte einer deutschen Kunstschule. Berlin (3. Aufl.) 1982, S. 71. Klees Rede ist dokumentiert in: Paul Klee in Jena 1924. Der Vortrag. Jena 1999, Zitat S. 69.

⁹²⁹ Auf Initiative eines Dr. Tiede aus Celle hatte sich 1924 ein »Kreis der Freunde des Bauhauses« gegründet, zu dessen Arbeitskommission Lazlo Moholy-Nagy, Helene Börner und Wilhelm Wagenfeld gehörten. Prominente Mitglieder waren u. a. Albert Einstein und Gerhart Hauptmann. Letztlich nützte deren Unterstützung jedoch nichts, um das Bauhaus in Weimar zu halten. Hinweise zum »Kreis« bei Hüter, Bauhaus, S. 50, 138 Anm. 64.

⁹³⁰ Vgl. dazu Hübinger, Kulturprotestantismus und Politik, S. 303–313; das Problem verschärfte sich während des Weltkriegs, dazu Mommsen, Kultur und Krieg.

⁹³¹ Vgl. die programmatischen Texte von Carl Heinrich Becker: Kulturpolitische Aufgaben des neuen Reiches. Leipzig 1919; Konrad Haenisch: Neue Bahnen der Kulturpolitik. Aus der Reformpraxis der deutschen Republik. Stuttgart, Berlin 1921.

⁹³² Zahlreiche Hinweise zu diesem Problemzusammenhang bei Winfried Speitkamp: »Erziehung zur Nation«. Reichskunstwart, Kulturpolitik und Identitätsstiftung im Staat von Weimar. In: Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2. Hrsg. v. Helmut Berding. Frankfurt/M. 1994, S. 541–580.

⁹³³ Vgl. Achim Preiss, Klaus-Jürgen Winkler: Weimarer Konzepte. Die Kunst- und Bauhochschule 1860–1995. Weimar 1996, S. 57–119.

⁹³⁴ Abgedruckt bei Hüter, Bauhaus, S. 156–158; Preiss/Winkler, Weimarer Konzepte, S. 123f.

⁹³⁵ »Das Neue waren nicht so sehr die Grundideen, die vor Gropius schon von Richard Riemerschmid, Bruno Paul und dem Werkbund ausgesprochen und entwickelt worden waren, sondern der energische Versuch ihrer praktischen Verwirklichung [...] und in der Kunstgewerbeschule wurde schon vor dem Kriege von Henry van de Velde der engste Zusammenschluß der Kunst mit dem Handwerk und der Industrie erfolgreich gepflegt.« – konzidierte der Bauhaus-Gegner Emil Herfurth noch 1923. Vgl. 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4363 (156. Sitzung vom 16.3.1923).

⁹³⁶ Dazu Hüter, Bauhaus, S. 55–58; Magdalena Droste: bauhaus 1919–1933. Köln 1993, S. 16–19.

⁹³⁷ Gropius' Äußerungen der ersten Weimarer Monate atmen den Geist des »messianischen Expressionismus« und partizipieren an der Renaissance der Gotik bzw. an zeitgenössischen Projektionen auf die Gotik.

⁹³⁸ Hans Gross war an der »Hochschule für bildende Kunst« seit dem Wintersemester 1914/15 Schüler der Naturklasse Professor Robert Weises und hatte wohl auch Kontakt zu Mackensen. Im Jahre 1917 schuf Gross im gotisierenden, expressionistischen Stil einen heute verschollenen Kreuzigungs-Altar, für den er die Große Goldene Medaille der Hochschule sowie den Titel eines »Meisterschülers« erhielt. Noch Anfang November 1919 setzte sich Weise für Gross in dessen Heimatkreis Heide/Holstein für ein Stipendium ein, vgl. THStA, BH Personalmappe Gross, Brief Weise an Landrat Behnke/Heide vom 9.11.1919. – Umfassend zu Gross [auch: Groß] s. Hans Gross 1892–1981. Aspekte eines umstrittenen Künstlers. [Ausst.-Kat.] Meldorf 1992.

⁹³⁹ Die Rede von Gross ist urschriftlich nicht überliefert, ich zitiere nach dem Artikel »Das Staatliche Bauhaus in Weimar und die öffentliche Diskussion«. In: Weimarerische Landeszeitung »Deutschland« [zukünftig WLZD] 71 (1919), Nr. 351 (23.12.1919); andere Auszüge in Katalog Hans Gross, S. 35.

⁹⁴⁰ Zu Bartels vgl. Thomas Rösner: Adolf Bartels. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 874–894; Thomas Neumann: Völkisch-nationale Heibelrezeption. Adolf Bartels und die Weimarer Nationalfestspiele. Bielefeld 1997.

⁹⁴¹ Leonhard Schrickel: Die Sozialisierung des »Ich«. In: WLZD 71 (1919), Nr. 347 (19.12.1919); dort die folgenden Zitate.

⁹⁴² Leonhard Schrickel: Die neue Kunst in Weimar. In: WLZD 71 (1919), Nr. 342 (14.12.1919), Hervorh. i. Org.

⁹⁴³ Vgl. Gesprächsnotiz Gropius vom 12.12.1919. In: THStAW, BH, Nr. 7, Bl. 1f. – Der Versuch, die neue Kunst als »unpolitisch« zu definieren, war der wohl eher verzweifelte Versuch, das Bauhaus aus den politischen Diskussionen vor Ort hinauszumanövrieren. Auch die Gegner konzipierten ihre »deutsche Kunst« als unpolitische, denn das nationale Selbstverständnis dieser Kreise begriff sich selbst als nicht politisch.

⁹⁴⁴ Vgl. Bericht der Studierenden, gez. von Gilles und Basedow, gegengezeichnet von den »Obleuten« der Schülerschaft Richard Winkelmeyer und Walter Determann, undat. In: THStAW, BH, Nr. 7, Bl. 8f.; dort auch die folgenden Zitate.

⁹⁴⁵ Einer späteren Notiz des Schüler-Obmanns Richard Winkelmeyer zufolge ist Gross vermutlich massiv von außen unter Druck gesetzt worden, den offenen Konflikt mit Gropius zu wagen. Vgl. Bericht über die Versammlung der Bauhaus-Schüler (von Richard Winkelmeyer). In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 10.

⁹⁴⁶ Vgl. An die Weimarer Künstlerschaft. z. H. S. H. Herrn Lambrecht. In: THStA, BH Nr. 7, Bl. 13–15. Unterzeichner waren die Schülerinnen und Schüler: Paul Teichgräber, Thekla Dietrich-Wrede, Jupp Haamann, Sophie Klapper, Charlotte Waga, Alfred Schroeter, Willy Hesse, Gerd Schiewind, Magarete von Hanke, Eva von Münkwitz, Mila Böning, Lisa von Oertzen, Karl Peitschmann, Frieda von Düring, Joseph Pilartz, Wilhelm Majowski [der später um die Wiederzulassung bat, vgl. Wilhelm Majowski ans Staatliche Bauhaus, 12. Januar

1920. In: THStA, BH Nr. 7, Bl. 47]. – Ebenfalls trat Lydia Hengstenberg aus dem Bauhaus aus.

⁹⁴⁷ Vgl. Walter Gropius an Hans Gross, 17.12.1919; Hans Gross an den Meisterrat des Bauhauses, 17.12.1919. Beide in: THStAW, BH Nr. 7/902, 7/903, Bl. 51, 53.

⁹⁴⁸ Vgl. Protokoll der Meisterrats-Sitzung vom 18.12.1919. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 56–60.

⁹⁴⁹ Vgl. Schreiben an das Sachsen-Weimarische Staatsministerium vom 19.12.1919. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 65ff. – Die Unterzeichner-Liste führt Kunstprofessor Fritz Fleischer an, der später an der wiedergegründeten Kunstschule lehren wird, ebenso wie Arno Metzgeroth und die Bildhauer Josef Heise und Arno Zauche; ebenfalls dabei sind die ehemaligen Bauhaus-Schüler Margarete von Hanke, Mila Böning, Frieda von Düring, Alfred Schröter, Thekla Diedrich-Brede [das ist Th. Dietrich-Wrede!], Wilhelm Majowski, Lisa v. Oertzen, Willy Hesse und Joseph Pilartz; außerdem die einflussreichen Wortführer der Weimarer Anti-Bauhaus-Fronde Emil Herfurth, Leonhard Schrickel sowie die Kulturredakteurin Mathilde v. Freytag-Loringhoven.

⁹⁵⁰ Vgl. Leitsätze der Kundgebung für Erhaltung der alten Kunstschule vom 19.12.1919. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 68f. – Von diesem ersten öffentlichen Versuch der moralischen Diskreditierung des Bauhauses war es nur ein kleiner Schritt zu den später unternommenen Versuchen, Walter Gropius ein Verhältnis zu einer seiner Schülerinnen zu unterstellen.

⁹⁵¹ Offener Brief an die Staatsregierung Sachsen-Weimar-Eisenach. In: BA Berlin, R 32/60, Bl. 27.

⁹⁵² Die Antwort des Weimarer Staatlichen Bauhauses auf die Angriffe. In: WLZD 72 (1920), Nr. 29 (29.01.1920).

⁹⁵³ »Erklärung der gesamten Schülerschaft des Staatlichen Bauhauses in Weimar«, undat. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 114; später abgedruckt in: WLZD 71 (1920), Nr. 42 (11.02.1920). – In diesem Manifest ist viel von »Deutschtum«, Gotik, »neuem Werden«, Jugendlichkeit und »Reinheit der Kunst« die Rede, was weniger skeptische Geister als die dezidierten Bauhaus-Gegner beruhigt haben mag.

⁹⁵⁴ Vgl. »Zur Eingabe der Weimarer Bürger und Künstler vom 19. Dezember 1919«. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 73–75; ebenda Stellungnahme von Gropius zum Fall Gross und der angeblichen Bevorzugung ausländischer Studenten vom 29.12.1919.

⁹⁵⁵ Vgl. Leonhard Schrickel: Was geht vor?. In: WLZD 71 (1919), Nr. 347 (19.12.1919); Das »Staatliche Bauhaus« in Weimar und die öffentliche Diskussion / Redetext Hans Gross. In: WLZD 71 (1919), Nr. 351 (23.12.1919); Paul Klopfer: Was ist neue Kunst. In: ebenda.

⁹⁵⁶ Vgl. Otto Brückner: Wozu der Lärm? (»Faust« und Bauhaus in Weimar). In: WLZD 72 (1920), Nr. 30 (30.01.1920); Ein »in lokaler Tradition erstarrter« Bürger (Pseud.): Bauhaus. In: WLZD 72 (1920), Nr. 36 (06.02.1920).

⁹⁵⁷ Zur Frage des Weimarer Staatlichen Bauhauses. In: WLZD 72 (1920), Nr. 31 (31.01.1920). – Unterschrieben war diese »Stimme aus dem Leserkreis« vom Vorsitzenden des Verschönerungsvereins, dem in Weimars Kulturleben einflussreichen Weingroßhändler Arno Krehan, sowie dem Geschäftsführer Franz Pfeiffer.

⁹⁵⁸ Mathilde von Freytag-Loringhoven: Was ist neue Kunst? In: WLZD 71 (1919), Nr. 352 (24.12.1919).

⁹⁵⁹ Am 2. Januar 1919 meldete die WLZD den Rücktritt Professor Otto Fröhlichs vom Bauhaus.

⁹⁶⁰ Vgl. Annonce in: WLZD 72 (1920), Nr. 21 (21.1.1920).

⁹⁶¹ Walter Gropius an Theodor Heuss, 24. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 70. – Theodor Heuss schaltete seinerseits den Reichstagsabgeordneten Wilhelm Vershofen aus Sonneberg ein – vgl. Heuss an Vershofen, 9. Februar 1920. In: THStA, BH Nr. 6, Bl. 239. Vershofen war während des Ersten Weltkrieges der »Vaterländischen Gesellschaft Thüringen 1914«, somit auch Eugen Diederichs und zudem dem Künstlerkreis »Werkleute auf Haus Nyland« verbunden.

⁹⁶² Von Herfurth stammt auch die Broschüre »Weimar und das Staatliche Bauhaus«, die Anfang 1920 anonym erschien und die Texte seiner Rede sowie Forderungen und Leitsätze der Bauhaus-Gegnerschaft enthielt. – Den einzelnen Vorwürfen Herfurths trat die Leitung des Bauhauses in einem ausführlichen Brief am 26. Januar 1920 entgegen, in dem sie sich gegen »die hässliche und parteiische Verhetzung einer im ganzen Lande und darüber hinaus angesehenen Künstlerschaft und einer großen Gemeinschaft deutscher Kunststudierender« verwehrte, vgl. Brief der Bauhaus-Leitung an Staatsministerium für Kultur, 26. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 145ff.

⁹⁶³ Weimar und das Staatliche Bauhaus, S. 6.

⁹⁶⁴ Walter Gropius an Ernst Hardt, 6. Februar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 250.

⁹⁶⁵ Vgl. Vors. des Gewerkschaftskartells Friedrich an Walter Gropius, 26. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 101. Dort wird der Meisterrat gebeten, Konzepte und Ideen des Bauhauses »in geschlossenem Kreise« zur Diskussion zu stellen.

⁹⁶⁶ Vgl. Speitkamp, »Erziehung zur Nation«; zum Reichskunstwart allgemein Annegret Heffen: Der Reichskunstwart – Kunstpolitik in den Jahren 1920–1933. Zu den Bemühungen um eine offizielle Reichskunstpolitik in der Weimarer Republik. Essen 1986.

⁹⁶⁷ Weiterführende Literatur und sprechende Zitate aus den Werken Redslobs zu diesem Problemkomplex bei Speitkamp, »Erziehung zur Nation«, insbes. S. 553–563.

⁹⁶⁸ Thedy an Gropius, 9. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 7, Bl. 110ff.; vgl. ebenda (Bl. 135f.) auch den Brief Thedys an das Staatsministerium vom 14. Januar 1920.

- ⁹⁶⁹ Gropius an Redslob, 9. Januar 1919. In: Bundesarchiv Berlin, Bestand R 62 [Reichskunstwart]/60, Bl. 22. – Gropius bezieht sich hier auf folgende Artikel: Ein Kunstfreund: Zum Streit um die Kunsthochschule. In: WLZD 71 (1919), 28.12.1919; Ein Handwerker: »Staatliches Bauhaus« und Handwerk in Weimar. In: WLZD 72 (1920), 7.01.1920.
- ⁹⁷⁰ Gropius an Redslob, 13. Januar 1920. In: BA Berlin, R 32/60, Bl. 23.
- ⁹⁷¹ Eine Abschrift des Artikels hat sich erhalten in: BA Berlin, R 32/60, Bl. 33f. – Ein Hinweis auf die angeschriebenen Redaktionen fehlt jedoch. Vgl. dort auch Bl. 26 den handschriftlichen Brief Redslobs an eine »sehr geehrte Redaktion« vom 2. März 1920.
- ⁹⁷² Einem Vortrag Cornelia Nowaks (Erfurt) über die Kunstkämpfe im Erfurt der frühen Zwanziger Jahre entnahm ich den Hinweis, dass Walter Müller-Wulckow sich 1919/20 um die Nachfolge Redslobs als Erfurter Museumsdirektor beworben hatte. – Ich danke Frau Nowak herzlich für die Einsichtnahme in das Vortragsmanuskript.
- ⁹⁷³ Vgl. Gropius an Müller-Wulckow, 15. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 170.
- ⁹⁷⁴ Müller-Wulckow an Gropius, 23. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 174f.
- ⁹⁷⁵ Vgl. Müller-Wulckow an Gropius, 2. Februar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 177f.; Rat für künstlerische Angelegenheiten/Frankfurt an Staatsregierung Sachsen-Weimar-Eisenach, 30. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 99.
- ⁹⁷⁶ Emanuel Josef Margold an Walter Gropius, 27. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 157.
- ⁹⁷⁷ Freistaat Sachsen-Weimar-Eisenach an Deutschen Werkbund, z. Hd. Hans Poelzig, 6. Februar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 201.
- ⁹⁷⁸ Mehrere Hinweise zu Adler, einem Adepten des Bauhaus-Meisters Johannes Itten. In: Das frühe Bauhaus und Johannes Itten. Berlin 1994.
- ⁹⁷⁹ Ein Artikel Adlers für das Bauhaus erschien in der Ost-Thüringer Volkszeitung [Altenburg], dem Thüringer Sozialdemokrat [Erfurt], der Friedrichsrodaer Zeitung, dem Zeitzer Tageblatt, der Mitteldeutschen Volkszeitung »Eichsfeldia«, der Suhler Zeitung, der Werrawacht [Meiningen] und der Apoldaer Volkszeitung; vgl. Ernst Benda an Walter Gropius. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 37.
- ⁹⁸⁰ Bruno Adler an Edwin Redslob, 10. März 1920. In: BA Berlin, R 32/60, Bl. 20f. – S. dort auch Bl. 9 das erste Telegramm der »meister und schueler« an Redslob mit der Bitte um dessen Mitwirkung. – Einen »Herrn Generaldirektor« [Wilhelm von Bode?] hatte Adler bereits am 27. Februar für seine Idee der Bauhaus-Abende gewinnen wollen. Vgl. BA Berlin, R 32/60, Bl. 30.
- ⁹⁸¹ Vgl. An die Staatsregierung des Volksstaates [sic] Sachsen-Weimar, 24. Januar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 109. – Unterzeichner: Amtsrichter Bogenhard [Vorsitzender des Geraer Kunstvereins], Dr. med. Buchholz, Staatsrat Herm. Drechsler, Dr. W. Feld [Bezirkswohlfahrt], Fabrikant A. Golde, Oberregierungsrat Dr. Gräter, G. Hennig [Leiter der Volkshochschule], Margarete Kirchner [Stadträtin], Hofkapellmeister H. Laber, Kunstmaler H. Paschold, Dr. Friedrich Sebrecht, Architekt Thilo Schoder, Oberlehrer Rud. Schönberg [Landesregierung], Landrat Dr. Zieger, Intendantzrat Medenwaldt [Theater Gera].
- ⁹⁸² Zahlreiche Hinweise zu Schoders Wirken in Gera sowie dessen Kontakte nach Weimar im Katalog von Ulrike Rüdiger (Hrsg.): Thilo Schoder. Architektur und Design 1888–1979. Gera 1997; Ulrike Lorenz [das ist die ehemalige Ulrike Rüdiger!]: Thilo Schoder. Ein Architekt im Spannungsfeld der Moderne. Jena 2001.
- ⁹⁸³ Einem Brief Bendas an Gropius – vgl. THStAW, BH Nr. 6, Bl. 37 – ist zu entnehmen, dass der völkische Schriftsteller Curt Hotzel, der zum Umfeld der expressionistischen Künstlergruppe »Jung-Erfurt« zählte, seinerseits eine Protestnote formuliert hatte, die mit der von Diederichs favorisierten nicht identisch war.
- ⁹⁸⁴ Zu den Erfurter Kunstkämpfen und der dortigen Gruppe »Jung-Erfurt« entsteht momentan die Dissertation von Cornelia Nowak, s. einstweilen den Katalog: Kunst des Expressionismus, die Gruppe Jung-Erfurt 1919 bis 1924 (Mühlhäuser Museumshefte 3). Mühlhausen 1997; Ruth Menzel: Die expressionistische Künstlergruppe »Jung-Erfurt-Stierpresse« 1919. Anspruch und Wirkung. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt, Bd. 57 (1994), Neue Folge, H. 4, S. 133–154.
- ⁹⁸⁵ Gedrucktes Exemplar der »Kundgebung« in: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 110.
- ⁹⁸⁶ Eugen Diederichs an Walter Gropius, 24. Februar 1920. In: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 80. Gropius dankte Diederichs für sein Engagement am 19. Februar 1920 brieflich, s. THStAW, BH Nr. 6, Bl. 88.
- ⁹⁸⁷ Gedrucktes Exemplar der »Kundgebung« in: THStAW, BH Nr. 6, 278f. – Neben Peter Behrens [Architekt, künstlerischer Berater der AEG], Fritz Schumacher [Architekt, Hamburger Oberbaurat], Hans Poelzig [Vorsitzender des »Deutschen Werkbundes«], der »Genossenschaft Graphischer Künstler aus Leipzig«, Theodor Fischer [Architekt, TH München] und dem völkisch-nationalen Wiener Kunsthistoriker Josef Strzygowski hatten die Direktoren der Kunsthochschulen, Kunstakademien bzw. Kunstgewerbeschulen aus Magdeburg, Hannover, Breslau, Dresden, Wien, Stuttgart, Kassel, Hamburg, Berlin, München, Charlottenburg und Halle unterschrieben.
- ⁹⁸⁸ Walter Gropius an Edwin Redslob, 25. Mai 1921. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 63–64. – Hier auch das Diktum vom »Revolver-Korrespondenten«. Schrickels Artikel sandte Gropius ebenfalls an Hans Kaiser, den Hannoveraner Repräsentanten des Deutschen Werkbundes, vgl. Walter Gropius an Hans Kaiser, 8. Juni 1921; Hans Kaiser an Walter Gropius, 11. Juni 1921. Beide in: THStAW, BH Nr. 6, Bl. 134f., 136f.

⁹⁸⁹ Richard Engelmann profilierte sich in den kommenden Jahren zu einem der heftigsten Bauhaus-Gegner. »Die [im Orig. unles.] -hetze geht von Engelmann aus« schreibt Gropius an Redslob, 15. April 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 22. Anscheinend hatte Engelmann den gerade gegründeten »Weimarer Kulturrat«, eine informelle Gruppe Weimarer Kulturverwalter und Künstler, gegen das Bauhaus zu mobilisieren versucht. – Zu Engelmann s. Silke Opitz: Ein Gentlemankünstler. Leben und Werk des Bildhauers Richard Engelmann (1868–1966). Weimar 2000.

⁹⁹⁰ Zu diesen Vorgängen s. Hüter, Bauhaus, S. 26–28.

⁹⁹¹ Der ansonsten verdienstvollen Arbeit Hüters unterlaufen einzelne Datierungsfehler in Bezug auf die Landtagsdebatten. Die von ihm breiter geschilderte Landtagsdebatte vom 9. Juli [vgl. S. 31f.] 1920 beispielsweise ist in den gedruckten Stenographischen Berichten zum Thüringischen Volksrat bzw. 1. Thüringischen Landtag nicht aufzufinden.

Die relevanten Quellen sind: 2. Landtag von Thüringen. Drucksachen, S. 20 (Vorlage Nr. 10, 4.10.1921), ebenda S. 95f. (Drucksache Nr. 77, Bericht des Haushaltsausschusses, 14.12.1921), ebenda, S. 116 (Drucksache Nr. 98, 21.12.1921); 2. Landtag von Thüringen. Drucksachen, Bd. II, S. 1244 (Nr. 1014, Interpellation Dr. Herfurth, Burchardt, Kien), ebenda, S., 1481 (Nr. 1155, Vorl. wg. Bauhausausstellung), ebenda S. 1546 (Nr. 1195, wg. Bauhausausstellung); 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4159 (wg. Interpellation), ebenda S. 4360–4401 (Aussprache über die Interpellation); 3. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. I, S. 515 (Kleine Anfrage des Abgeordneten Wünsche wg. Bauhaus).

⁹⁹² Kurz dargestellt bei Hüter, Bauhaus, S. 34. – Der geschasste Syndikus Beyer prozessierte bis zum März 1927 privat gegen das Bauhaus, das letztlich gewann. In der anonym veröffentlichten Anti-Bauhaus-Broschüre »Das Staatliche Bauhaus und sein Leiter« [April 1924] spielte dieser Konflikt eine wesentliche Rolle.

⁹⁹³ Vgl. Drucksache Nr. 1014. Interpellation. In: 2. Landtag von Thüringen. Drucksachen, Bd. 2, S. 1244. – Herfurths Anfrage und Interpellation war dem Staatsministerium am 20.12.1922 in Briefform zugegangen, vgl. THStAW, BH Nr. 9, Bl. 5.

⁹⁹⁴ Vgl. 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4360–4401; Herfurths Attacke S. 4361–4371.

⁹⁹⁵ Vgl. Hüter, Bauhaus, S. 40f., der dies Drängen der Regierung auf eine Ausstellung treffend als »Bärendienst« für die Sache des Bauhauses einschätzt.

⁹⁹⁶ 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4370.

⁹⁹⁷ 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4373; zu den politischen Hintergründen vgl. Beate Häupel: Die Gründung des Landes Thüringen. Staatsbildung und Reformpolitik 1918–1923. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 119–170.

⁹⁹⁸ 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4377.

⁹⁹⁹ 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4382.

¹⁰⁰⁰ Zu dieser prägenden Figur der thüringischen Landesgeschichte vgl. Manfred Overesch: Hermann Brill in Thüringen 1895–1946. Ein Kämpfer gegen Hitler und Ulbricht. Bonn 1992.

¹⁰⁰¹ 2. Landtag von Thüringen. Stenographische Berichte, Bd. IV, S. 4386.

¹⁰⁰² Gemeint ist hier das Pamphlet »Das Staatliche Bauhaus und sein Leiter« vom April 1924, das sämtliche sachlichen wie persönlichen Angriffe der Bauhaus-Gegner in erschöpfender Fülle enthält. Die Wirkung der Schrift in der konservativen Weimarer Öffentlichkeit war erheblich und dürfte das endgültige Aus für Gropius beschleunigt haben.

¹⁰⁰³ Thüringische Landeszeitung Deutschland [TLZD], 10. September 1923. In: THStAW, BH Nr. 5. – Der stigmatisierende Vorwurf, das Bauhaus und verwandte Architektur-Strömungen baue »orientalisch«, durchzieht noch zahlreiche spätere Polemiken gegen die Moderne, vgl. etwa die des Weimarer Nationalsozialisten Hans Severus Ziegler: Praktische Kulturarbeit im Dritten Reich. Anregungen und Richtlinien für eine gesunde Volksbildung (= Nationalsozialistische Bibliothek, H. 22). München 1932, S. 37, wo der »orientalisch-bolschewistisch gerichtete Baustil [von] Gropius und Genossen« attackiert wird.

¹⁰⁰⁴ Eine konzise Darstellung der Spannungen zwischen den linken wie rechten Extremen liefert Häupel, Gründung des Landes Thüringen, S. 156–170.

¹⁰⁰⁵ Vgl. Justus H. Ulbricht: Das »Deutsche Kulturbekennntnis«. In: Weimar Kultur Journal (1996), Nr. 3, S. 22–23. – Die SPD-Fraktion brachte im Landtag eine »Große Anfrage« wegen des Kulturbekennntnisses ein, vgl. 3. Landtag von Thüringen, Drucksachen I. Abteilung, Nr. 138; Debatte der »Großen Anfrage« in: 3. Landtag von Thüringen, Stenographische Berichte, Sitzung vom 5. September 1924, S. 1787–1819.

¹⁰⁰⁶ Walter Gropius an Edwin Redslob, 15. April 1924. In: BA Berlin R 32/ 60, Bl. 117f.; Antwort von Redslob, 17. April 1924, ebenda, Bl. 116.

¹⁰⁰⁷ Arno Müller an Reichminister Dr. Jarres, 30. April 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 110.

¹⁰⁰⁸ Exemplare der öffentlichen Protestnote in: THStAW, BH Nr. 5, Bl. 46/1; BA Berlin R 32/60, Bl. unpag.

¹⁰⁰⁹ Kleine Anfrage Wünschens in: 3. Landtag von Thüringen, Stenographische Berichte, Bd. I, S. 515 (= 18. Sitzung des LT vom 15. April 1924); schriftliche Antwort der Regierung vom 28. Mai 1924. In: THStAW, BH Nr. 9, Bl. 23f.; Antwort Leutheuübers im Landtag s. Stenographische Berichte, Bd. II, S. 1101f. (= 38. Sitzung des

LT vom 28. Mai 1924). Dort datiert Leutheußer selbst die Anfrage Wünsches fälschlich auf den 12. April !

¹⁰¹⁰ Mathilde von Freytag-Loringhoven: Wir bleiben bei unserer Auffassung (Zum Bauhausstreit). In: TLZD, 1. Mai 1924; auch in: THStA BH Nr. 5.

¹⁰¹¹ Vgl. Dr. med. Kahle: Das staatliche Bauhaus in Weimar als »Kulturinstitut«. In: Weimarerische Zeitung, 27. u. 29. Mai 1924, sowie die »Kundgebung gegen das Bauhaus« der »Vereinigung zur Pflege deutscher Kultur in Thüringen. In: [?], undat. – Sämtliche Artikel in THStAW, BH Nr. 5, unpag. Die erwähnte Vereinigung ist bisher weder genauer bekannt noch erforscht. – Weitere Attacken unter dem Titel »Um das Bauhaus in Weimar«. In: Weimarerische Zeitung, 13. Juni 1924 (2 Teile); zit. n. THStAW, BH Nr. 5.

¹⁰¹² Walter Gropius an Edwin Redslob, 22. September 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 157ff. – Hervorh. i. Org.

¹⁰¹³ Vgl. etwa Redslob an Gropius, 4. November 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 177f., wo der »Reichskunstwart« Gropius mit dem Hinweis ermutigt, »dass eine Reihe führender Verbände und Persönlichkeiten hinter die Förderung der Bauhauswerkstätten treten.«

¹⁰¹⁴ Edwin Redslob an Staatsminister a. D. Hartmann, 1. Oktober 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 138f. – Hartmann war damals Vorsitzender des Haushaltsausschusses im Thüringer Landtag.

¹⁰¹⁵ Edwin Redslob an Richard Leutheußer/Ministerium für Volksbildung, 5. November 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 175f.

¹⁰¹⁶ Vgl. Walter Richter, Egon v. Löbbecke, Alfred Hess, Georg Hess an den Landtag, 6. November 1924. In: BA Berlin R 32/60, Bl. 184f.

¹⁰¹⁷ Vgl. Die Kundgebung der Bauhaus-Meister. In: AT LZ 24.12.1924. In: THStAW, BH Nr. 5; vgl. auch den zur Veröffentlichung bestimmten Text der Auflösung von Händen der Bauhaus-Mitarbeiter in: BA Berlin R 32/60, Bl. 202f.

¹⁰¹⁸ Im öffentlichen Gedächtnis Weimars lebt diese Malerin, Schriftstellerin und Kunstkritikerin (1860–1943) bis heute als Tierfreundin und Herrin des Hundes Kurwenal fort; bedeutend einflussreicher jedoch war ihre langjährige Tätigkeit im Weimarer Stadtrat sowie vor allem ihre in jeder Hinsicht folgenreiche Rolle als leitende Kunstdirektorin der Zeitung »Deutschland« (ab 1913).

¹⁰¹⁹ Dazu Barbara Miller Lane: Architektur und Politik in Deutschland 1918–1945. Braunschweig 1986, insbes. S. 123–141; Matthias Schirren: Was ist »deutsche« Baukunst? Zur Auseinandersetzung um das Neue Bauen 1933/34. In: bauhaus berlin. Eine Dokumentation, zusammengestellt vom Bauhaus-Archiv Berlin. Weingarten 1985, S. 253–285 [mit Dokumenten].

¹⁰²⁰ Vgl. Paul Schmitthenner: Baugestaltung. Erste Folge. Das deutsche Wohnhaus. Stuttgart 1932, Bilder S. 8, 9.

¹⁰²¹ Diese nicht weiter ausgewiesene Zeitungsmeldung fand sich in: Archiv der Kunstsammlungen Weimar, Nr. 40/Presse 1919–1935.

¹⁰²² Eröffnung der Hans Bauer-Ausstellung in Weimar. Staatsminister Wächtler über die Pflege der deutschen Kunst. In: TLZD, 8. Mai 1933. In: Archiv der Kunstsammlungen Weimar/Presse 1919–1935.

¹⁰²³ Mathilde von Freytag-Loringhoven: Kunstausstellungen. Weihnachtsausstellung Weimarer Künstler I. In: TLZD, 13. Dezember 1924.

Kapitel III

¹⁰²⁴ Martin Wähler: Thüringens Stammes und Kultureinheit. In: Die Einheit Thüringens. Ein Beitrag zur Reichsreform. Hrsg. v. der Akademie der Gemeinnützigen Wissenschaften in Erfurt. Erfurt 1933, S. 17–37.

¹⁰²⁵ Wähler, Thüringens Stammes- und Kultureinheit, S. 27, Hervorh. i. Org.

¹⁰²⁶ Neben den im folgenden genannten Studien von Berding und Giesen ist anregend Annette Treibel: Transformationen des Wir-Gefühls. Nationale und ethnische Zugehörigkeiten in Deutschland. In: Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Hrsg. v. Reinhard Blomert, Helmut Kuzmics u. d. d. Frankfurt/M. 1993, S. 313–345; Etienne Francois: Von der wiedererlangten Nation zur »Nation wider Willen«. Kann man eine Geschichte der deutschen »Erinnerungsorte« schreiben? In: d. d., Hannes Siegrist, Jakob Vogel (Hrsg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen 1995, S. 93–107.

¹⁰²⁷ Benedict Anderson: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/M., New York 1988; Ernest Gellner: Nationalismus und Moderne. Berlin 1991; Eric Hobsbawm: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1789. Frankfurt/M., New York 1991.

¹⁰²⁸ Bernhard Giesen: Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit. Frankfurt/M. 1993; d. d. (Hrsg.): Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit (1). Frankfurt/M. 1991; Helmut Berding (Hrsg.): Nationales Bewusstsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit (2). Frankfurt/M. 1994; d. d. (Hrsg.): Mythos und Nation. Studien zur Entwicklung kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit (3). Frankfurt/M. 1996; s. auch Bernhard Giesen, Kay Junge, Christian Kritschgau: Vom Patriotismus zum völkischen Denken. Intellektuelle als Konstrukteure der deutschen Identität. In: Nationales Bewusstsein und kollektive Identität (2), S. 345–393.

-
- ¹⁰²⁹ Im Umfeld des sogenannten »Historikerstreits« kam es zu Formen von gouvernementaler Identitätspolitik, die den Deutschen eine »normale« nationale Identität andienen wollte; vgl. dazu Hans-Ulrich Wehler: *Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum »Historikerstreit«*. München 1988; »Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München 1987. Hinweise zum Zusammenhang von Vergangenheitsaufarbeitung und identitätssichernder Zukunftsorientierung bei Peter Reichel: *Gedenktage: Kalendarische Erinnerung und politische Skandale*. In: ders.: *Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit*. München, Wien 1995, S. 265–323; Michael S. Cullen (Hrsg.): *Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte*. Zürich, München 1999.
- ¹⁰³⁰ Hinweise bei Herbert Wolf: *Wandlungen des Begriffs »Mitteldeutschland«*. In: *Festschrift für Friedrich von Zahn. Band I. Zur Geschichte und Volkskunde Mitteldeutschlands*. Hrsg. v. Walter Schlesinger. Köln, Graz 1968, S. 3–23.
- ¹⁰³¹ Heinz-Winfried Sabais (Hrsg.): *Deutsche Mitte. 18 Essays über mitteldeutsche Städte und Landschaften*. Köln, Berlin 1964.
- ¹⁰³² Sabais, *Deutsche Mitte*, S. 7.
- ¹⁰³³ Sabais, *Deutsche Mitte*, S. 8.
- ¹⁰³⁴ Hans Müller: *Thüringen. Landschaft, Kultur und Geschichte im ‚grünen Herzen‘ Deutschlands*. Köln 1996, S. 12.
- ¹⁰³⁵ Eigentlich sind es zwei Geschichten auf dem Ettersberg: die des nationalsozialistischen »Konzentrationslagers Buchenwald« 1937–1945 und die des sowjetischen »Speziallagers Nr. 2« in den Jahren 1945–1950, das Gelände- und Gebäudeteile des alten KZs nutzte. Vgl. *Konzentrationslager Buchenwald 1937–1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung*. Hrsg. v. der Gedenkstätte Buchenwald. Göttingen 1999; Bodo Ritscher: *Speziallager Nr. 2 Buchenwald. Weimar-Buchenwald 1995*.
- ¹⁰³⁶ Eric Hobsbawm: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München 1998; das englische Original erschien bereits 1994.
- ¹⁰³⁷ Vgl. Thomas A. Seidel (Hrsg.): *Thüringer Gratwanderungen. Beiträge zur 75jährigen Geschichte der evangelischen Landeskirche Thüringens*. Leipzig 1998; zum »Dritten Reich« s. S. 80–163.
- ¹⁰³⁸ Vgl. Silvia Lange: *Protestantische Frauen auf dem Weg in den Nationalsozialismus. Guida Diehls Neulandbewegung 1916–1935*. Stuttgart, Weimar 1998.
- ¹⁰³⁹ Kurt Meier: *Die Deutschen Christen*. Göttingen 1967; ders.: *Kreuz und Hakenkreuz. Die evangelische Kirche im Dritten Reich*. München 1992, insbes. S. 22–32.
- ¹⁰⁴⁰ Hinweise zu diesen Denkfiguren bei Justus H. Ulbricht: »Veni creator spiritus« oder »Wann kehrt Baldr heim?«. *Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt*. In: Richard Faber (Hrsg.): *Politische Religion – religiöse Politik*. Würzburg 1997, S. 161–172.
- ¹⁰⁴¹ Sehr anregend dazu Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein: *Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Hamburg 1992; Roberto Simanowski: *Einleitung: Zum Problem kultureller Grenzziehung*. In: Horst Turk, Brigitte Schultze, ders. (Hrsg.): *Kulturelle Grenzziehungen im Spiegel der Literaturen: Nationalismus, Regionalismus, Fundamentalismus*. Göttingen 1998, S. 8–60.
- ¹⁰⁴² Justus H. Ulbricht: *Keimzellen deutscher Wiedergeburt. Die Völkischen in Hellerau und Dresden*. In: *Dresdner Hefte* 15 (1997), Nr. 51, S. 80–86.
- ¹⁰⁴³ Dieser Terminus entstammt dem letzten Kapitel in Thomas Nipperdey: *Deutsche Geschichte 1866–1918. Band I: Arbeitswelt und Bürgergeist*. München 1990, S. 812–834.
- ¹⁰⁴⁴ Vgl. Peter Merseburger: *Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht*. Stuttgart 1998; auf S. 10 dieser anregenden und informativen Studie heißt Weimar ein »ambivalenter deutscher Schicksalsort«. Vgl. auch den Untertitel der architekturhistorischen Studie zum nationalsozialistischen »Gauforum« in Weimar: *Vergegenständlichte Erinnerung. Perspektiven einer janusköpfigen Stadt*, Weimar 1996.
- ¹⁰⁴⁵ Vgl. als Überblick *Klassikerstadt und Nationalsozialismus. Kultur und Politik in Eimar 1933 bis 1945*. Hrsg. v. Justus H. Ulbricht. Weimar 2002.
- ¹⁰⁴⁶ Dazu Jens Schley: *Nachbar Buchenwald. Die Stadt Weimar und ihr Konzentrationslager 1937–1945*. Köln, Weimar, Wien 1999.
- ¹⁰⁴⁷ Lothar Machtan: *Nationale Selbstbilder zwischen Inszenierung und Verinnerlichung 1885–1935*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 46 (1998), H. 9, S. 818–827.
- ¹⁰⁴⁸ Machtan, *Selbstbilder*, S. 820; dies aber gilt für Konstrukte wie »Heimat« und »Stammesreich« ebenso.
- ¹⁰⁴⁹ Machtan, *Selbstbilder*, S. 822.
- ¹⁰⁵⁰ In unserem Weimarer Untersuchungsfeld stießen wir neben einzelnen politisierenden Professoren vor allem auf die Pfarrer und Lehrer, auf Verleger, Publizisten und Künstler, deren Arbeit am Erbe in den meisten Fällen keine große Kunst oder tiefgründige Wissenschaft hervorgebracht hat – stattdessen jedoch mehrheitsfähige Trivialitäten, deren massenhaft Verbreitung und politisierende Wirkung unverkennbar ist. Dazu Ulbricht, *Im Herzen des »geheimen Deutschland*.
- ¹⁰⁵¹ Inge Jens: *Dichter zwischen rechts und links. Die Geschichte der Sektion für Dichtkunst an der Preußischen*

Akademie der Künste. Leipzig 1994, S. 9–50.

¹⁰⁵² Dazu umfassend Franz Liszt: Sämtliche Schriften. Band 3. Die Goethe-Stiftung. Hrsg. v. Detlef Altenburg, Britta Schilling-Wang. Wiesbaden, Leipzig, Paris 1997.

¹⁰⁵³ Jens, Dichter zwischen rechts und links, S. 21f.

¹⁰⁵⁴ Wilhelm Schölermann: Eine Deutsche Akademie in Weimar. Leipzig 1910.

¹⁰⁵⁵ Thomas Neumann: »... der die idealen Triebe Ihrer Vorschläge vollauf zu würdigen weiß.« Friedrich Lienhard und die Goethe-Gesellschaft. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 185–210.

¹⁰⁵⁶ Friedrich Lienhard: Reichsbeseelung. 1. Wartburg und Weimar. In: Der Meister der Menschheit 3 (1920), S. 21–39. 1920a)

¹⁰⁵⁷ Friedrich Lienhard: Die Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kulturaufgabe der Zeit. Eisenach 1918. – Die engen persönlichen Beziehungen Lienhards zur Eisenacher »Neuland-Bewegung« Guida Diehls wären ein eigenes Thema.

¹⁰⁵⁸ Friedrich Lienhard: Ausbau der Goethe-Gesellschaft. In: Der Tag, 9. April 1920.

¹⁰⁵⁹ Friedrich Lienhard: Goethes Elsaß. Festvortrag gehalten am 29. Mai 1920. In: Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft 7 (1920), S. 265–301.

¹⁰⁶⁰ Karin Bruns: Die neue Gemeinschaft [Berlin-Schlachtensee]. In: Handbuch literarisch-kultureller Vereine, Gruppen und Bünde 1825–1933. Hrsg. v. Wulf Wülfing, Karin Brns, Rolf Parr. Stuttgart, Weimar 1998, S. 358–371.

¹⁰⁶¹ Marco de Michelis: Heinrich Tessenow. Das architektonische Gesamtwerk. Stuttgart 1991, S. 18.

¹⁰⁶² Peter de Mendelssohn: Hellerau. Mein unverlierbares Europa. Dresden 1993.

¹⁰⁶³ Günther Stamm: Monumental Architecture and Ideology: Henry van de Velde's and Harry Graf Kessler's Project for a Nietzsche Monument in Weimar. In: Gentse Bijdragen to de Kunstgeschiedenis 23 (1973/75), S. 303–342; Krause, »Märtyrer« und »Prophet«, S. 199–210.

¹⁰⁶⁴ Henry van de Velde: Geschichte meines Lebens. Hrsg. u. übertragen v. Hans Curjel. München, Zürich 1986, S. 351.

¹⁰⁶⁵ Thomas Alkemeyer: Die Wiederbegründung der Olympischen Spiele als Fest einer Bürgerreligion. In: Gunter Gebauer (Hrsg.): Olympische Spiele – die andere Utopie der Moderne zwischen Kult und Droge. Rankfurt/M. 1996, S. 65–100.

¹⁰⁶⁶ Ernst Wachler: 1926b, 57).

¹⁰⁶⁷ Tilman Störmer, Hella Wimmel (Hrsg.): »Kulturprojekt Weimar« Asbach-Grünzug. Ein Gartendenkmal der Moderne. Konzeption, Geschichte, Bestand. Weimar 1994.

¹⁰⁶⁸ Eugen Diederichs: Lebensaufbau. Skizze zu einer Selbstbiographie. Typoskript 1920/21 (Deutsches Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Eugen Diederichs), S. 277.

¹⁰⁶⁹ Diederichs, LA, S. 277.

¹⁰⁷⁰ Richard Faber: Abendland. Ein politischer Kampfbegriff. Berlin, Wien 2002 [Neuausgabe]; Dagmar Pöpping: Abendland. Christliche Askademiker und die Utopie der Antomoderne 1900–1945. Berlin 2002.

¹⁰⁷¹ Im Prospekt »Zur Jahrhundertwende« bezeichnete Diederichs sich als »führender Verlag der Neuromantik«, vgl. LA, S. 68; zum Kontext Heidler, Eugen Diederichs, S. 444–456.

¹⁰⁷² Dazu Ulf Diederichs: Jena und Weimar als verlegerisches Programm. In: Aus dem Antiquariat 7 (1994), S. A 241 – A 257.

¹⁰⁷³ Wege zu deutscher Kultur. Eine Einführung in die Bücher des Verlages Eugen Diederichs in Jena, Jena 1908; dazu Justus H. Ulbricht: »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«. Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und »Konservativer Revolution«. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 335–374.

¹⁰⁷⁴ Bücherverzeichnis Oktober 1911, S. 32, Hervorh. i. Org.

¹⁰⁷⁵ Zu »Thule« s. Julia Zernack: Geschichten aus Thule. Islendingasögur in Übersetzungen deutscher Germanisten. Berlin 1994; Kurt Schier: Die Literaturen des Nordens. In: Hübinger, Versammlungsort, S. 411–449, insbes. S. 417–440. Bei Zernack, S. 11–96 findet sich auch eine fulminante Analyse der deutschen »Nordland«-Begeisterung zwischen 1900 und 1945.

¹⁰⁷⁶ Neuererscheinungen / Politik / Antike und Renaissance, Jena Oktober 1911, S. 22f.; Hervorh. i. Org.

¹⁰⁷⁷ Die Problematik des Begriffs hat Stefan Breuer betont; vgl. ders.: Anatomie der Konservativen Revolution. Darmstadt 1993, bereits in der Einleitung S. 1–7 und öfter; ders.: Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position von Eugen Diederichs im Ideologiespektrum der wilhelminischen Ära. In: Ulbricht/Werner, Romantik, Revolution und Reform, S. 36–59.

¹⁰⁷⁸ Diederichs, LA, S. 201.

¹⁰⁷⁹ Diederichs, LA, S. 58.

¹⁰⁸⁰ Diederichs, LA, S. 201f.

¹⁰⁸¹ Diederichs, LA, S. 57.

¹⁰⁸² Vgl. Wolfgang Ullrich: Uta von Naumburg. Eine deutsche Ikone (Kleine Kulturwissenschaftliche Bibliothek, Nr. 58). Berlin 1998.

- ¹⁰⁸³ Hinweise zum Wandel des Mittelalter-Bildes bei Ulrich Wyss: Mediävistik als Krisenerfahrung – Zur Literaturwissenschaft um 1930. In: Gerd Althoff (Hrsg.): Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter. Darmstadt 1992, S. 127–146; Otto Gerhard Oexle: Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach. In: ders.: Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Göttingen 1996, S. 137–162.
- ¹⁰⁸⁴ Alfred Ehrentreich: Das fremde Mittelalter und unsere Sehnsucht. In: Freideutsche Jugend 7 (1922), H. 6, S. 187–191. – Hervorhebung im Original.
- ¹⁰⁸⁵ Gründungsvater dieser buchhändlerischen Erneuerungsbewegung aus dem Geist von Jugendbewegung und Reformpädagogik war wiederum der Jenaer Verleger Eugen Diederichs; vgl. dazu Erich Viehöfer: Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende. Frankfurt/M. 1988, S. 68–72; zur Biographie des »Kulturverlegers« s. Justus H. Ulbricht, Meike G. Werner: Die Diederichs-Verleger – Annäherungen. In: Hübinger, Versammlungsort moderner Geister; S. 127–166, insbes. S. 127–152.
- ¹⁰⁸⁶ Das Lebensgefühl der expressionistisch-jugendbewegten Nachkriegsgeneration ist untersucht bei Justus H. Ulbricht: »Sind Anfang oder Ende wir an der ZeitenWende[sic]?« Bemerkungen zu Strukturen bildungs-bürgerlichen Krisenbewußtseins zwischen Spätwilhelminismus und Weimarer Republik – im Blick auf Georg Britting und seinen Regensburger Freundeskreis. In: Bernhard Gajek, Walter Schmitz (Hrsg.): Georg Britting (1891–1964). Vorträge des Regensburger Kolloquiums 1991. Frankfurt/M. u. a. 1993, S. 55–73.
- ¹⁰⁸⁷ Fritz Klatt: Die Krisengeneration. In: ders.: Ja, Nein und trotzdem. Gesammelte Aufsätze. Jena 1924, S. 5–10, Zitat S. 9.
- ¹⁰⁸⁸ Zu diesem Terminus s. Wolfgang Braungart: Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur. Tübingen 1997.
- ¹⁰⁸⁹ Dies Wort, vielfach angeführt in der wichtigsten Literatur über die Wartburg, wurde überliefert von Max Baumgärtel: Die Wiederherstellung der Wartburg. In: Die Wartburg. Ein Denkmal deutscher Geschichte und Kunst. Dem deutschen Volke gewidmet von Großherzog Carl Alexander von Sachsen. Hrsg. v. Max Baumgärtel. Berlin 1907, S. 319–590, Zitat S. 291.
- ¹⁰⁹⁰ Anregend ist: Günter Schuchardt: Die Wiederentdeckung der Wartburg und ihre Verklärung zum Gesamtkunstwerk. In: Müller, Matthias (Hrsg.): multiplicatio et variatio. Beiträge zur Kunst – Festgabe für Ernst Badstübner zum 65. Geburtstag. Berlin 1998, S. 14–29; ders.: Eisenacher »Nationaldenkmäler«. Wartburg – Burschenschaftsdenkmal – Bismarckturm. In: Wartburg-Jahrbuch 1996, S. 103–128.
- ¹⁰⁹¹ Vgl. Jan-Pieter Barbian: Literaturpolitik im »Dritten Reich«. Institutionen, Kompetenzen, Betätigungsfelder. München 1995, S. 436–450.
- ¹⁰⁹² Eine Darstellung der Dichtertreffen auf der Wartburg anhand neuer Quellen ist beim Verf. seit langem in Vorbereitung; vgl. auch Werner Mittenzwei: Der Untergang einer Akademie oder Die Mentalität des ewigen Deutschen. Berlin 1992, S. 157–216 [»Der heimliche Gegenspieler. Der Wartburgkrieg gegen die Akademie«].
- ¹⁰⁹³ Gangolf Hübinger: »Journalist« und »Literat«. Vom Bildungsbürger zum Intellektuellen. In: ders., Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Intellektuelle im Deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M. 1993, S. 95–110.
- ¹⁰⁹⁴ Zu diesen kulturkritischen Topoi und den entsprechenden thüringischen Autoren s. Ulbricht, Im Herzen des »geheimen Deutschland«, S. 139–147; vgl. auch Ulrike Haß: Vom »Aufstand der Landschaft gegen Berlin«. In: Literatur der Weimarer Republik 1918–1933. Hrsg. v. Bernd Weyergraf. München 1995, S. 340–370.
- ¹⁰⁹⁵ Vgl. Nach Naumburg. In: Der Weiße Ritter 2 (1920), H. 11/12, S. 216–236; Der Naumburger Bund. Sonderheft zum Weißen Ritter 5. Band (= Der Weiße Ritter 5/1925, Pfingstheft).
- ¹⁰⁹⁶ Zu dieser Jugendgruppe vgl. Justus H. Ulbricht: Ein »Weißer Ritter« im Kampf um das Buch. Die Verlagsunternehmen von Franz Ludwig Habel und der Bund Deutscher Neupfadfinder. In: Walter Schmitz, Herbert Schneider (Hrsg.): Expressionismus in Regensburg. Texte und Studien. Regensburg 1991, S. 149–174.
- ¹⁰⁹⁷ Willibald Sauerländer: Die Naumburger Stifterfiguren. Rückblick und Fragen. In: Die Zeit der Staufer. Geschichte – Kunst – Kultur. Stuttgart 1977, S. 169–245.
- ¹⁰⁹⁸ Dazu Justus H. Ulbricht: Bücher für die »Kinder der neuen Zeit«. Ansätze zu einer Verlagsgeschichte der deutschen Jugendbewegung. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 17 (1988–92), S. 77–140; insbes. S. 86–92; vgl. auch Carsten Wurm, Jens Henkel, Gabriele Ballon: Der Greifenverlag zu Rudolstadt 1919–1993. Verlagsgeschichte und Bibliographie. Wiesbaden 2001.
- ¹⁰⁹⁹ Dazu Justus H. Ulbricht: Massenfern und klassenlos oder: »Wir brauchen eine Bruderschaft im Geiste, die schweigend wirkt«. Die Organisation der Gebildeten im Geiste des Jenaer Eugen Diederichs Verlags. In: Richard Faber, Christine Holste (Hrsg.): Kreise, Gruppen, Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellen-Assoziationen. Würzburg 2000, S. 385–401.
- ¹¹⁰⁰ Hans Schwerte: Faust und das Faustische. Ein Kapitel deutscher Ideologie. Stuttgart 1962, insbes. S. 243–277; Hinweise auch bei Wili Jasper: Faust und die Deutschen. Berlin 1998.
- ¹¹⁰¹ Diese gerne zitierte Sentenz stammt von Paul de Lagarde: Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches. Göttingen 1875. In: ders.: Deutsche Schriften. Gesamtausgabe letzter Hand. Göttingen 1920 (5. Aufl.), S. 106–182, Zitat S. 136.

- ¹¹⁰² Hildegard Chatellier: Friedrich Lienhard als ungetreuer Verwalter des Weimarer Erbes ? Politische Implikationen kultureller Verbiegungen. In: Ehrlich/John, Weimar 1930, S. 169–183; diess: Friedrich Lienhard. In: Puschner/Schmit/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 114–130.
- ¹¹⁰³ Der Naumburger Dom und seine Bildwerke, aufgenommen von Walter Hege, beschrieben von Wilhelm Pinder. Berlin 1925; vgl. auch das im Ton der Zeit gehaltene Büchlein von Wilhelm Pinder: Die Bildwerke des Naumburger Doms. Leipzig o. J. [1937].
- ¹¹⁰⁴ Wilhelm Pinder: Zur Möglichkeit eines kommenden großen Stiles. In: ders.: Reden aus der Zeit. Leipzig 1934, S. 5–25, Zitat S. 11; Hervorh. i. Org.
- ¹¹⁰⁵ Pinder, Zur Möglichkeit, S. 20; Hervorh. i. Org.
- ¹¹⁰⁶ Pinder, Zur Möglichkeit, S. 24.
- ¹¹⁰⁷ Wilhelm Pinder: Die bildende Kunst im neuen Staat. In: ders.: Reden aus der Zeit, S. 26–69, Zitat S. 58.
- ¹¹⁰⁸ Vgl. Peter Gay: Der Hunger nach Ganzheit: Erprobung der Moderne. In: ders.: Die Republik der Außen-seiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit 1918–1933. Frankfurt/M. 1987, S. 99–137.
- ¹¹⁰⁹ Pinder, Die bildende Kunst, S. 50, 51.
- ¹¹¹⁰ Gertrud Bäumer: Der ritterliche Mensch. Die Naumburger Stifterfiguren, in 16 Farbaufnahmen von Walter Hege. Berlin 1941.
- ¹¹¹¹ Bäumer, Der ritterliche Mensch, S. 21, 23.
- ¹¹¹² Bäumer, Der ritterliche Mensch, S. 21.
- ¹¹¹³ Zum Kyffhäuser-Mythos s. Friedrich Weigend, Bodo M. Baumunk, Thomas Brune: Keine Ruhe im Kyffhäuser. Das Nachleben der Staufer. Ein Lesebuch zur deutschen Geschichte. Stuttgart 1978; Arno Borst: Barbarossas Erwachen. Zur Geschichte der deutschen Identität. In: Odo Marquardt, Karlheinz Stierle (Hrsg.): Identität. München 1996 (2. Aufl.), S. 17–60.
- ¹¹¹⁴ »Die Verschränkung von Technik und Esoterik, die Sie so früh nachweisen, ist mit einem Regime, das Ordensburgen für Piloten aufführt, sinnfällig geworden.« So Walter Benjamin an Theodor W. Adorno, Brief vom 7. Mai 1940 aus Paris. In: Walter Benjamin: Briefe. Hrsg. u. mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt/M. 1978, Bd. 2, S. 848–857, Zitat S. 855.
- ¹¹¹⁵ Die Fantasy-Life-Spieler der heutigen Jugend- und Jung-Erwachsenen-Kultur entdecken übrigens – für Spiel, Tanz und Kampf gleichermaßen geeignet – die überkommenen Orte deutscher Mittelalter-Begeisterung wieder, etwa die Leuchtenburg oder andere deutsche Burgen. Doch wird man bei heutigen Freizeit-Rittern eher von Heldentum light sprechen müssen, auch wenn es wohl kaum ein Zufall ist, dass sich auch einzelne militante Rechtsradikale in Orden und Kampfgruppen eines neuen Mittelalters finden lassen. Midgard, Mittelerde und Mitteldeutschland liegen dann in gewisser Hinsicht am selben Ort.
- ¹¹¹⁶ Franz Pfemfert: Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. In: Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur, Kunst 5 (1915), Nr. 25, S. 320–324.
- ¹¹¹⁷ Zum Roman s. Hans Rudolf Vaget: Kaisersaschern als geistige Lebensform. Zur Konzeption der deutschen Geschichte in Thomas Manns Doktor Faustus. In: Wolfgang Paulsen (Hrsg.): Der deutsche Roman und seine historischen und politischen Bedingungen. Bern, München 1977, S. 200–235.
- ¹¹¹⁸ Alexander von Senger: Die Brandfackel Moskaus. Zurzach 1931.
- ¹¹¹⁹ Dazu Eckhard John: Musikbolschewismus. Die Politisierung der Musik in Deutschland 1918–1938. Köln, Weimar, Wien 1994.
- ¹¹²⁰ Diese konservative Architektenvereinigung wird zwar in der Literatur über Schultze-Naumburg ständig erwähnt, hat jedoch bisher keine weiteren Forschungen auf sich ziehen können.
- ¹¹²¹ Paul Schmitthenner: Das deutsche Wohnhaus. Stuttgart 1932, dort S. 8f.
- ¹¹²² Vgl. zu diesem Themenkomplex Brülls, Neue Dome; auch Michael Bringmann: Gedanken zur Wiederaufnahme staufischer Bauformen im späten 19. Jahrhundert. In: Die Zeit der Staufer, Bd. V, S. 580–620.
- ¹¹²³ Hermann Giesau: Sächsisch Thüringische Kunst als Wesensausdruck des Mitteldeutschen Menschen. Burg 1934 (= Sonderdruck aus: Jahrbuch der Denkmalpflege in der Provinz Sachsen und in Anhalt 1933/34).
- ¹¹²⁴ Wolfram Brockmeier: Ewiges Deutschland. Leipzig 1934. Die Gedichtsammlung dieses NS-Barden erschien im Goten-Verlag Herbert Eisentraut! Ein Großteil der Gedichte wurde mehrfach im Mitteldeutschen Rundfunk und im Deutschen Rundfunk gesendet, in Sendungen wie »Von deutscher Seele«, »Deutsche Kantate« und »Stunde der Nation«.
- ¹¹²⁵ Zahlreiche Hinweise zur Rezeptionsgeschichte beider Bildwerke in Hinz, Bamberger Reiter bzw. Ullrich, Uta von Naumburg.
- ¹¹²⁶ Herfried Münkler: Das Reich als politische Macht und politischer Mythos. In: ders.: Reich – Nation – Europa. Modelle politischer Ordnung. Weinheim 1996, S. 11–59.
- ¹¹²⁷ Klaus Schreiner: »Wann kommt der Retter Deutschlands?« Formen und Funktionen von politischem Messianismus in der Weimarer Republik. In: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 49 (1998), I. Halbband, S. 107–160.
- ¹¹²⁸ Erich Maschke: Thüringen und das Reich. In: Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde. Neue Folge 32 (1937), S. 289–387.

- ¹¹²⁹ Zahlreiche Hinweise zu Maschke in Karen Schönwälder: *Historiker und Politik. Geschichtswissenschaft im Nationalsozialismus*. Frankfurt/M., New York 1992; dies.: »Lehrmeisterin der Völker und der Jugend«. *Historiker als politische Kommentatoren, 1933 bis 1945*. In: Peter Schöttler (Hrsg.): *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*. Frankfurt/M. 1997, S. 128–165; Ingo Haar: »Revisionistische« Historiker und Jugendbewegung. Das Königsberger Beispiel. In: Schöttler, *Geschichtsschreibung*, S. 52–103.
- ¹¹³⁰ Vgl. Maschke, *Thüringen und das Reich*, S. 387; zum Kontext s. Donald R. Tracy: *Der Aufstieg der NSDAP in Thüringen*. In: *Thüringen im Nationalsozialismus*, S. 49–73; Günter Neliba: *Wilhelm Frick und Thüringen als Experimentierfeld für die nationalsozialistische Machtergreifung*. In: *Thüringen im Nationalsozialismus*, S. 75–95.
- ¹¹³¹ Als ein Beispiel für andere s. Martin Wähler: *Die Blutmischung des Thüringer Stammes in ihrer Bedeutung für die Kulturleistungen*. In: *Thüringen. Eine Monatsschrift für alte und neue Kultur* 2 (1926), H. 7, S. 124–132.
- ¹¹³² Martin Wähler: *Der thüringische Stammescharakter*. In: ders.: *Thüringische Volkskunde*. Jena 1940, S. 502–523. Auf Seite 523 des Exemplars aus der Weimarer Herzogin Anna Amalia-Bibliothek existieren Überklebungen aus der Zeit nach 1945, wie sie in zahlreichen anderen Büchern ebenfalls zu finden sind. In der Regel sind dies Passagen mit expliziten Bezügen zum »Dritten Reich« und dessen »Führer«.
- ¹¹³³ Wähler, *Volkskunde*, S. 502; so ähnlich auch S. 522.
- ¹¹³⁴ Wähler, *Volkskunde*, S. 520f.
- ¹¹³⁵ Wähler, *Volkskunde*, S. 522; vgl. auch Wähler, *Stammes- und Kultureinheit*, S. 36.
- ¹¹³⁶ Heinrich Achler: *Unerlöstes Thüringen. Thuringia irredenta. Ein Beitrag zur Einheit Thüringens*. Weimar 1933.
- ¹¹³⁷ Achler, *Unerlöstes Thüringen*, S. 60.
- ¹¹³⁸ Wähler, *Thüringens Stammes- und Kultureinheit*, S. 29–32.
- ¹¹³⁹ Wähler, *Thüringens Stammes- und Kultureinheit*, S. 34.
- ¹¹⁴⁰ Vgl. Richard Benz: *Die Stunde der deutschen Musik*. Zwei Bände. Jena 1927, 1930.
- ¹¹⁴¹ Zu diesem Festzug s. unten das letzte Kapitel dieser Arbeit !
- ¹¹⁴² Vgl. Valet, *Kaisersaschern*, S. 217.
- ¹¹⁴³ *Eisenach und die Wartburg*. Mit Bildern von Günther Beyer und Klaus Beyer und einem Vorwort von Stephan Hermlin. Weimar 1958, Zitat S. 5.
- ¹¹⁴⁴ Hermlin, *Eisenach*, S. 8.
- ¹¹⁴⁵ Eva Schmidt: *Jüdische Familien im Weimar der Klassik und Nachklassik* (Weimarer Schriften, Heft 48). Weimar 1993; Erika Müller, Harry Stein: *Jüdische Familien in Weimar. Ihre Verfolgung und Vernichtung* (Weimarer Schriften, Heft 55). Weimar 1998.
- ¹¹⁴⁶ Lothar Ehrlich, Gunther Mai, unter Mitwirkung von Ingeborg Cleve (Hrsg.): *Weimarer Klassik in der Ära Ulbricht*. Köln, Weimar, Wien 2000.
- ¹¹⁴⁷ Lothar Ehrlich, Gunther Mai, unter Mitwirkung von Ingeborg Cleve (Hrsg.): *Weimarer Klassik in der Ära Honecker*. Köln, Weimar, Wien 2001.
- ¹¹⁴⁸ Die – nicht nur für Fachhistoriker wichtige – und inzwischen selbstverständliche Unterscheidung zwischen »Gedächtnis« und »Geschichte« nimmt Bezug auf die entsprechende Theoriebildung Pierre Noras; vgl. ders.: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin 1990 [franz. Org. Paris 1984]; dazu Aleida Assmann: *Im Zwischenraum zwischen Geschichte und Gedächtnis: Bemerkungen zu Pierre Noras »Lieux de mémoire«*. In: Etienne Francois (Hrsg.): *Lieux de mémoire, Erinnerungsorte. D' un modele français à un projet allemand* (Cahier, No. 6). Berlin 1996, S. 19–27.
- ¹¹⁴⁹ Ulrich Borsdorf, Heinrich Theodor Grütter (Hrsg.): *Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum*. Frankfurt/M., New York 1999; Etienne Francois, Hagen Schulze (Hrsg.): *Deutsche Erinnerungsorte I–III*. München 2001.
- ¹¹⁵⁰ Zum Verhältnis von Erinnern und Vergessen vgl., neben Weinrich, *Lethe*; Christian Meier: *Erinnern – Verdrängen – Vergessen*. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Sonderheft: *Moral und Macht*. Stuttgart 1995, S. 937–952; Heinz Dieter Kittsteiner: *Vergebliche Abschiede. Deutsche Erinnerungslandschaften*. In: *Neue Rundschau* 110 (1999), H. 4, S. 48–62; Thomas Macho: *Erinnertes Vergessen. Denkmäler als Medien kultureller Gedächtnisarbeits*. In: *Bilder des Holocaust. Literatur – Film – Bildende Kunst*. Hrsg. v. Manuel Köppen u. Klaus R. Scherpe. Köln, Weimar, Wien 1997, S. 215–228.
- ¹¹⁵¹ So lauten Fragen des wohl wichtigsten Universalhistorikers unserer Tage; vgl. Eric Hobsbawm: *Was kann uns die Geschichte über die gegenwärtige Gesellschaft sagen?* In: ders.: *Wieviel Geschichte braucht die Zukunft*. München 2001 [engl. Original 1997], S. 42–57.
- ¹¹⁵² Friedrich Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (Unzeitgemäße Betrachtungen II). Kapitel 1. In: ders.: *Kritische Studienausgabe* [im folgenden KSA]. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Band 1. München 1988, S. 253. – Zu Nietzsches Theorie des Erinnerns vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: *Vom Nutzen und Nachteil des Vergessens für die Geschichte*. In: *Vom Nutzen des Vergessens*. Hrsg. v. Gary Smith, Hinderk M. Emrich. Berlin 1996, S. 133–174.
- ¹¹⁵³ Aus der Fülle der Veröffentlichungen seien hier nur die anregendsten Bände genannt; also Dan Diner

(Hrsg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt/M. 1987; »Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München, Zürich 1987; Hans-Ulrich Wehler: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein politischer Essay zum »Historikerstreit«. München 1988; Martin Broszat: Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte. München 1988; Walter H. Pehle (Hrsg.): Der historische Ort des Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1990.

¹¹⁵⁴ Inzwischen erschöpfend dokumentiert in: Der Denkmalstreit – das Denkmal? Die Debatte um das »Denkmal für die ermordeten Juden Europas«. Eine Dokumentation. Hrsg. v. Ute Heimrod, Günter Schlusche u. Horst Seferens. Berlin 1999; vgl. auch Gerd Schweppenhäuser, Jörg H. Gleiter (Hrsg.): Wegschauen? Weiterdenken! Zur Berliner Mahnmal-Debatte. Weimar 1999; Michael S. Cullen (hrsg.): Das Holocaust-Mahnmal. Dokumentation einer Debatte. Zürich 1999.

¹¹⁵⁵ Julius H. Schoeps (Hrsg.): Ein Volk von Mördern? Die Dokumentation zur Goldhagen-Kontroverse um die Rolle der Deutschen im Holocaust. Hamburg 1996; Johannes Heil, Rainer Erb (Hrsg.): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen. Frankfurt/M. 1998.

¹¹⁵⁶ Frank Schirrmacher (Hrsg.): Die Walser-Bubis-Debatte. Eine Dokumentation. Frankfurt/M. 1999.

¹¹⁵⁷ Hans-Günther Thiele (Hrsg.): Die Wehrmachtausstellung. Dokumentation einer Kontroverse. Bonn 1997; Hannes Heer, Klaus Naumann (Hrsg.): Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944. Frankfurt/M. 1997 [zuerst Hamburg 1995]. Zur Kritik an der »Bereinigung« der ersten Wehrmachtausstellung vgl. jetzt auch Hannes Heer: Vom Verschwinden der Täter. Der Vernichtungskrieg fand statt, aber keiner war dabei. Berlin 2004 (2. Aufl.).

¹¹⁵⁸ Über diesen Trend informiert anregend Ute Daniel: Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt/M. 2001.

¹¹⁵⁹ Vgl. etwa Aleida Assmann, Dietrich Harth (Hrsg.): Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. Frankfurt/M. 1991; Hanno Loewy, Bernhard Moltmann (Hrsg.): Erlebnis – Gedächtnis – Sinn. Authentische und konstruierte Erinnerung. Frankfurt/M., New York 1996; Aleida Assmann: Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München 1999; aber auch Harald Weinrich: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens. München 2000.

¹¹⁶⁰ Aus Platzgründen sei auf die Auflistung der umfangreichen Literatur hier verzichtet; vgl. als Anregung Gunther Mai: Denkmäler und politische Kultur im 19. Jahrhundert. In: ders.: (Hrsg.): Das Kyffhäuser-Denkmal 1896–1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext. Köln, Weimar, Wien 1997, S. 9–44; Winfried Speitkamp (Hrsg.): Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik. Göttingen 1997; Dieter Düding, Peter Friedmann, Paul Münch (Hrsg.): Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg. Reinbek 1988; Inszenierungen des Nationalstaats. Politische Feiern in Italien und Deutschland seit 1860/71. Hrsg. v. Sabine Behrenbeck, Alexander Nützenadel. Köln 2000.

¹¹⁶¹ Kritisch dazu Thomas Meyer: Identitäts-Wahn. Die Politisierung des kulturellen Unterschieds. Berlin 1997. Die wichtigsten Arbeiten und Ideen zu kollektiven Identitäten, nationalen »Wir-Gefühlen« und insbesondere der Rolle der Intellektuellen dabei finden sich bei Reinhard Blomert, Helmut Kuzmics, Annette Treibel (Hrsg.): Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus. Frankfurt/M. 1993; Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hrsg.): Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3). Frankfurt/M. 1998; Reinhold Viehoff, Rien T. Segers (Hrsg.): Kultur. Identität. Europa. Über die Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer Konstruktion. Frankfurt/M. 1999; sowie in den schon öfter erwähnten Bänden von Giesen und Berding.

¹¹⁶² Kritisch dazu Lutz Niethammer: Historisches Gedächtnis und Identität. In: Jürgen John (Hrsg.): »Mitteldeutschland«. Begriff. Geschichte. Konstrukt. Rudolstadt, Jena 2001, S. 69–90; ders., Kollektive Identität.

¹¹⁶³ Michael Stürmer: Geschichte in geschichtslosem Land. In: »Historikerstreit«, S. 36–38, Zitat S. 36.

¹¹⁶⁴ Dieser Terminus entstammt Norbert Frei: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 1999.

¹¹⁶⁵ Edgar Wolfrum: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999.

¹¹⁶⁶ Als Verweigerung affirmativer Identitätskonstrukte läßt sich lesen: Deutsche Umbrüche im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. Dietrich Papenfuß u. Wolfgang Schieder. Köln, Wien, Weimar 2000; vgl. dort Wolfgang Schieder: Die Umbrüche von 1918, 1933, 1945 und 1989 als Wendepunkte deutscher Geschichte, S. 3–18.

¹¹⁶⁷ Aleida Assmann, Ute Frevert: Geschichtsvergessenheit. Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart 1999.

¹¹⁶⁸ Karl Heinz Bohrer: Erinnerungslosigkeit. Ein Defizit der gesellschaftskritischen Intelligenz. In: Frankfurter Rundschau Nr. 137 (16. Juni 2001), S. 20–21. – Dies ist die gekürzte Fassung der von Bohrer gehaltenen ersten Vorlesung im Rahmen der »Gadamer-Stiftungsprofessur« in Heidelberg.

¹¹⁶⁹ Diner, Das Jahrhundert verstehen.

¹¹⁷⁰ Hobsbawm, Das Zeitalter der Extreme.

¹¹⁷¹ Beeindruckend hier Sven Lindquist: Durch das Herz der Finsternis. Ein Afrika-Reisender auf den Spuren des europäischen Völkermords. Mit einem Vorwort von Urs Widmer. Frankfurt/M., New York 1999.

¹¹⁷² Dies ist kein politisch oder historiographisch unumstrittener Begriff; vgl. die Beiträge in Eckhard Jesse (Hrsg.): *Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Eine Bilanz der internationalen Forschung* (Bundeszentrale für politische Bildung, Schriftenreihe Band 336). Bonn 1996.

¹¹⁷³ Lindquist, *Durch das Herz der Finsternis*, S. 210. – Damit ist der besondere Charakter des Völkermordes an den europäischen Juden nicht geleugnet.

¹¹⁷⁴ Dan Diner (Hrsg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M. 1988.

¹¹⁷⁵ Hanno Loewy (Hrsg.): *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte um die Besetzung der Geschichte*. Reinbek 1992.

¹¹⁷⁶ Hans Ulrich Wehler: *Aus der Geschichte lernen?* In: ders.: *Aus der Geschichte lernen? Essays*. München 1988, S. 11–18.

¹¹⁷⁷ Lindquist, *Durch das Herz der Finsternis*, S. 27.

¹¹⁷⁸ Dieser spanisch-französische Schriftsteller, ab Herbst 1944 Häftling Nr. 44904 in Buchenwald, hat sich immer wieder literarisch mit seinen Lagererfahrungen – und den Erfahrungen mit Lagern – auseinandergesetzt; vgl. ders.: *Die große Reise*. Frankfurt/M. 1981 [franz. Org., Paris 1963]; ders.: *Was für ein schöner Sonntag!* Frankfurt/M. 1994 [franz. Org., Paris 1980]; ders.: *Schreiben oder Leben*. Frankfurt/M. 1997 [franz. Org., Paris 1994]; dazu Richard Faber: *Erinnern und Darstellen des Unauslöschlichen. Über Jorge Semprúns KZ-Literatur*. Berlin 1995.

¹¹⁷⁹ Vgl. Gerhard Hendel, Paul Messner: *Weimar (DUMONT Reise-Taschenführer)*. Köln 1996, S. 194–201.

¹¹⁸⁰ Zur Problematik dieser Kategorie s. Harald Welzer: *Der Mythos von der unbewältigten Vergangenheit. Über ein Interpretament der Zeitzeugenforschung zum Nationalsozialismus*. In: ders.: *Verweilen beim Grauen. Essays zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Holocaust*. Tübingen 1997, S. 49–68.

¹¹⁸¹ Vgl. Imre Kertész: *Roman eines Schicksallosen*. Reinbek 1998 [ungar. Org., Budapest 1975].

¹¹⁸² Polemisch-engagiert ist Franz Janka: *Die braune Gesellschaft. Ein Volk wird formatiert*. Stuttgart 1997; wichtige, biographisch gefärbte Hinweise auf die ›Normalität‹ des bürgerlichen Lebens im Dritten Reich bei Gudrun Brockhaus: *Schauder und Idyll. Faschismus als Erlebnisangebot*. München 1997; vgl. auch Peter Reichel: *Der schöne Schein des Dritten Reiches. Faszination und Gewalt des Faschismus*. Frankfurt/M. 1991.

¹¹⁸³ In der offiziellen Stadtgeschichte Weimars: *Geschichte der Stadt Weimar*. Im Auftrage des Rates der Stadt Weimar hrsg. v. Gitta Günther u. Lothar Wallraf. Weimar 1976 – gibt es ein siebtes Kapitel »Vom Ausgang des ersten Weltkrieges bis zur Befreiung vom Faschismus« (S. 513–633). Bereits die Titel der Unterkapitel verweisen auf die einseitige Orientierung auf den »Kampf der Arbeiterschaft« bzw. den »antifaschistischen Widerstandskampf« hin – dennoch finden sich auch hier Hinweise auf den Weimarer Alltag zwischen 1933 und 1945.

¹¹⁸⁴ Kurze prägnante Einschätzung bei Jürgen John: *Stadt und NS-Zeit in der DDR und in den neuen Ländern*. In: *Informationen zur modernen Stadtgeschichte (Themenschwerpunkt: Stadt und NS-Zeit in der DDR und in den neuen Ländern) 1* (1999), S. 3–11.

¹¹⁸⁵ Vgl. aber Wolfram Huschke: *... von jener Glut beseelt. Geschichte der Staatskapelle Weimar. Mit Essays von Detlef Altenburg und Nina Noeske*. Jena 2002.

¹¹⁸⁶ Hingewiesen sei jedoch auf folgende Publikationen: Jochen Goltz (Hrsg.): *Das Goethe- und Schiller-Archiv 1896–1996. Beiträge aus dem ältesten deutschen Literaturarchiv*. Köln, Weimar, Wien 1996; Michael Knoche (Hrsg.): *Herzogin Anna Amalia Bibliothek – Kulturgeschichte einer Sammlung*. München, Wien 1999.

¹¹⁸⁷ Erste Vorüberlegungen dazu bei Justus H. Ulbricht: *Das Archiv der Goethe-Gesellschaft. Ein Fallbeispiel*. In: *Das Archiv der Goethezeit. Ordnung – Macht – Matrix* (Jahrbuch der Stiftung Weimarer Klassik 1). Hrsg. v. Gerd Theile. München 2001, S. 131–155.

¹¹⁸⁸ Allerdings existiert seit einigen Jahren eine kritische Musenhof-Forschung; vgl. Joachim Berger (Hrsg.): *Der Musenhof Anna Amalias. Geselligkeit, Mäzenatentum und Kunstliebhaberei im klassischen Weimar*. Köln, Weimar, Wien 2001; Marcus Ventzke (hrsg.): *Hofkultur und aufklärerische Reformen in Thüringen. Die Bedeutung des Hofes im späten 18. Jahrhundert*. Köln, Weimar, Wien 2002.

¹¹⁸⁹ Vgl. nun Lothar Ehrlich, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): *Carl Alexander von Sachsen-Weimar und Eisenach. Erbe – Mäzen – Politiker*. Köln, Weimar, Wien 2004.

¹¹⁹⁰ Vgl. Angelika Pöthe: *Carl Alexander. Mäzen in Weimars »Silberner Zeit«*. Köln, Weimar, Wien 1998; Ernst von Wildenbruch: *Großherzog Carl Alexander. Ein Gedenkblatt zum 5. Januar 1901*. Weimar 1901, dort auch die folgenden Zitate.

¹¹⁹¹ Vgl. Hendrik Ziegler: *Die Kunst der Weimarer Malerschule. Von der Pleinairmalerei zum Impressionismus*. Köln, Weimar, Wien 2001.

¹¹⁹² Zu dieser Denkmalsgeschichte vgl. *Vor-Reiter Weimars. Die Großherzöge Carl August und Carl Alexander im Denkmal*. Hrsg. vom Freundeskreis des Goethe-Nationalmuseums. Jena 2003.

¹¹⁹³ Dazu s. Rüdiger Haufe: *»Deutschem Wesen stets bereit«. Die Wartburg in nationaler Deutung. Zur »Wartburg-Lyrik« 1890–1933*. Weimar 2000; Carl Alexander. *»So wäre ich angekommen, wieder, wo ich ausging, an der Wartburg.« Zum 100. Todestag des Großherzogs von Sachsen-Weimar-Eisenach*, hrsg. v. der Wartburg-Stiftung. Eisenach 2001; Tamara Barzantny. *Harry Graf Kessler und das Theater. Autor, Mäzen,*

Initiator. Köln, Weimar, Wien 2002.

¹¹⁹⁴ Vgl. Thomas Steinfeld: Weimar. Stuttgart 1998, S. 133.

¹¹⁹⁵ Bernd Wittich: Gedenken ist mehr, als nur die Opfer nicht zu vergessen. In: Wer sich des Vergangenen nicht erinnert ... Göttingen 1993, S. 21–31, Zitat S. 26; s. auch Elisabeth Domansky: Die gespaltene Erinnerung. In: Kunst und Literatur nach Auschwitz. Hrsg. v. Manuel Köppen. Berlin 1993, S. 178–196. Umfassend Jürgen Danyel (Hrsg.): Die geteilte Vergangenheit. Zum Umgang mit Nationalsozialismus und Widerstand in beiden deutschen Staaten. Berlin 1995.

¹¹⁹⁶ Herbert Obenaus: NS-Geschichte nach dem Ende der DDR: eine abgeschlossene Vergangenheit? Hannover 1992, Zitat S. 7.

¹¹⁹⁷ Wilfried F. Schoeller: Schwierigkeiten des geteilten Gedächtnisses an deutsche Schuld. Eine Rede in Buchenwald. Erfurt o. J. (1993). Diese Rede, gehalten zur Eröffnung der Ausstellung »Reue ist undeutsch – Erich Maria Remarques ›Der Funke Leben‹ und das KZ Buchenwald« in der Gedenkstätte Buchenwald führte seinerzeit zu einem Eklat.

¹¹⁹⁸ Irmgard Seidel: Hatte der Antifaschismus im Osten Deutschlands eine Chance? In: Orientierungskrisen. Politische Tendenzen und Perspektiven der Gegenwart. Hrsg. v. Klaus Fritzsche u. Marianne Peter (Gießener Diskurse, Bd. 9). Gießen 1993, S. 63–79; Annette Leo: Antifaschismus und Kalter Krieg. Eine Geschichte von Einengung, Verdrängung und Erstarrung. In: Brandenburgische Gedenkstätten für die Verfolgten des NS-Regimes. Perspektiven, Kontroversen und internationale Vergleiche. Berlin 1992, S. 74–85; Roland Eckert: Ende eines Mythos oder Mitbringsel in das vereinte Deutschland? Der DDR-Antifaschismus nach der Herbstrevolution 1989. In: ebenda S. 86–94. Umfassend »Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag«. Antifaschismus. Geschichte und Neubewertung, hrsg. v. Claudia Keller und der literaturWERKstatt Berlin. Berlin 1996. Vgl. auch Annette Leo, Peter Reif-Spierek (Hrsg.): Helden, Täter und Verräter. Studien zum DDR-Antifaschismus. Berlin 1999; dies. (Hrsg.): Vielstimmiges Schweigen. Neue Studien zum DDR-Antifaschismus. Berlin 2001.

¹¹⁹⁹ Dan Diner: Massenverbrechen im 20. Jahrhundert: über Nationalsozialismus und Stalinismus. In: Der Umgang mit dem Holocaust. Europa – USA – Israel. Hrsg. v. Rolf Steininger. Köln, Wien, Weimar 1994, S. 468–481.

¹²⁰⁰ Vgl. etwa die Diskussionsbeiträge in: Materialien der Enquete-Kommission ›Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland‹. Hrsg. v. Deutschen Bundestag. Frankfurt/M. 1995, Bd. IX; Norbert Frei: NS-Vergangenheit unter Ulbricht und Adenauer. Gesichtspunkte einer ›vergleichenden Bewältigungsforschung‹. In: Danyel, Die geteilte Vergangenheit, S. 125–132; Bernd Faulenbach: Die doppelte ›Vergangenheitsbewältigung‹. Nationalsozialismus und Stalinismus als Herausforderungen zeithistorischer Forschung und politischer Kultur. In: ebenda, S. 107–124.

¹²⁰¹ Anregend dazu Ulrich Herbert: Zweierlei Bewältigung. In: ders. u. Olaf Groehler: Zweierlei Bewältigung. Vier Beiträge über den Umgang mit der NS-Vergangenheit in den beiden deutschen Staaten. Hamburg 1992, S. 7–27; Christoph Kleßmann: Kalter Krieg, deutsche Frage und Umgang mit der Vergangenheit. In: Der einäugige Blick. Vom Mißbrauch der Geschichte im Nachkriegsdeutschland. (3. Buchenwalder Geschichtsseminar 1992). Weimar 1993, S. 19–28.

¹²⁰² Frei, Vergangenheitspolitik, S. 7.

¹²⁰³ Darauf weist Wolfgang Schieder hin, s. ders., Umbrüche, S. 15.

¹²⁰⁴ Ich bin nicht in der Lage, auch nur die Konturen der »Nachwende-Literatur« bzw. die entsprechender Bewertungsdiskurse zu überschauen.

¹²⁰⁵ Norbert Korrek, Justus H. Ulbricht, Christiane Wolf: Das Gauforum in Weimar. Ein Erbe des Dritten Reiches. Weimar 2001.

¹²⁰⁶ Erstaunlicherweise existierte für diesen Ausstellungsteil kein eigener umfangreicher Katalog; der damals ausgebrochene Disput ist dokumentiert in: Der Weimarer Bilderstreit. Szenen einer Ausstellung. Eine Dokumentation. Hrsg. v. den Kunstsammlungen zu Weimar. Weimar 2000.

¹²⁰⁷ ›Wahrheit‹ und ›Lüge‹ des DDR-Antifaschismus, ja dieser politischen Haltung überhaupt, ist ebenfalls ein Forschungsfeld, das ersichtlich erst durch »1989« angestoßen wurde und dessen sekundärliterarische Gestalt inzwischen Bücherschränke füllt. Zur Orientierung s. Antonia Grunenberg: Antifaschismus – ein deutscher Mythos. Reinbek 1993; Die Nacht hat zwölf Stunden, dann kommt schon der Tag. Antifaschismus. Geschichte und Neubewertung. Berlin 1996; Annette Leo, Peter Reif-Spierek (Hrsg.): Helden Täter und Verräter. Studien zum DDR-Antifaschismus. Erfurt, Berlin 1999; dies. (Hrsg.): Vielstimmiges Schweigen. Neue Studien zum DDR-Antifaschismus. Berlin 2001.

¹²⁰⁸ Dies legt auch ein kunstkritischer Essay des Kurators jener Abteilung »offiziell/inoffiziell – die Kunst der DDR« nahe, der anlässlich der Ausstellung erschienen ist, vgl. Achim Preiss: Abschied von der Kunst des 20. Jahrhunderts. Weimar 1999.

¹²⁰⁹ Christoph Dieckmann: Das wahre Leben im falschen. Geschichten ostdeutscher Identität. Berlin 1998 – Ich halte Dieckmanns Bücher, Reportagen und Aufsätze für das Beste, Ironischste und Amüsanteste, was man über ost-westdeutsche Befindlichkeiten lesen kann.

-
- ¹²¹⁰ Dokumentiert in den bereits mehrfach erwähnten Bänden »Weimar 1930« und »Das Dritte Weimar«.
- ¹²¹¹ Vgl. das ausgezeichnete Buch von Wolfgang Bialas: Vom unfreien Schweben zum freien Fall. Ostdeutsche Intellektuelle im gesellschaftlichen Umbruch. Frankfurt/M. 1996.
- ¹²¹² Friedrich Lienhard: Wo liegt Weimar? Zur Einführung. In: Wege nach Weimar. Monatsblätter von Fritz Lienhard 1 (1905), H. 1 (Okt.), S. 1–2. – Hervorheb. i. Org. *kursiv!*
- ¹²¹³ Richard Alewyn: Goethe als Alibi. In: Goethe im Urteil seiner Kritiker. Dokumente zur Wirkungsgeschichte Goethes in Deutschland, hrsg., eingel. u. komm. v. Karl Robert Mandelkow. Bd. IV: 1918–1982. München 1984, S. 333–335. Vgl. dazu Klaus Garber: Weimar und Buchenwald. Richard Alewyns Kölner Goethe-Rede aus dem Jahr 1949. In: »Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde«. Acta-Band zum Symposium »Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945«, hrsg. v. Jens Stüben und Winfried Woessler. Darmstadt 1994, S. 329–343.
- ¹²¹⁴ Dazu Justus H. Ulbricht: Von der »Reichsbeseelung« zu »Goethes deutscher Sendung«. In: Die Wartburg, historisches Bauwerk und gebautes Geschichtsmonument – Der vaterlandslose Dichter. Rainer Maria Rilkes europäische Existenz – Drei Vorträge von Ernst Badstübner, Joachim W. Storck, Justus H. Ulbricht (Ettersburger Hefte 4). Weimar 1996, S. 61–82.
- ¹²¹⁵ Karoline Hille: Beispiel Thüringen: die Machtergreifung auf der Probephühne 1930. In: 1933 – Wege zur Diktatur. Berlin 1983, S. 187–217; Günter Neliba: Wilhelm Frick und Thüringen als Experimentierfeld für die nationalsozialistische Machtergreifung. In: Heiden/Mai, Nationalsozialismus in Thüringen, S. 75–96; Bernhard Post: Vorgezogene Machtübernahme 1932. Die Regierung Sauckel. In: Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«. Hrsg. von Detlev Heiden u. Gunther Mai. Erfurt o. J. (1996), S. 147–181.
- ¹²¹⁶ Gewisse Parallelen zwischen den kulturellen Strategien der heutigen »neuen Rechten« und den Völkischen vergangener Jahrzehnte habe ich nachgezeichnet in »Kulturrevolution von rechts«, dort auch die einschlägigen Literaturangaben. Zur »neuen Rechten« der Jahrhundertwende vgl. Axel Schildt: Radikale Antworten von rechts auf die Kulturkrise der Jahrhundertwende. Zur Herausbildung und Entwicklung der Ideologie einer »Neuen Rechten« in der Wilhelminischen Gesellschaft des Kaiserreichs. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 4 (1995), S. 63–87.
- ¹²¹⁷ Die Regierungszeit Carl Alexanders (1853–1901) gilt als das »silberne Zeitalter« Weimars, vgl. dazu Angelika Pöthe: Menschen, Literatur, Träume – das kulturelle Leben Weimars zur Zeit Carl Alexanders. In: Jürgen John (Hrsg.): Kleinstaaten und Kultur in Thüringen vom 16. bis 20. Jahrhundert. Weimar, Köln, Wien 1994, S. 453–468. Vgl. auch Jutta Krauß: Carl Alexander von Sachsen-Weimar-Eisenach zum 175. Geburtstag. Sein Verhältnis zu Politik und Kunst. In: Wartburg-Jahrbuch (1993), S. 11–39.
- ¹²¹⁸ Vgl. den historischen Überblick bei Jochen Goltz: Das Goethe- und Schiller-Archiv in Geschichte und Gegenwart. In: ders. (Hrsg.): Das Goethe- und Schiller-Archiv. Beiträge aus dem ältesten deutschen Literaturarchiv. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 13–70.
- ¹²¹⁹ Vgl. dazu Bollenbeck, Bildung und Kultur, S. 225–288 [»Veraltet und doch zählebig. Die Krise des Deutungsmusters als Modernisierungskrise«].
- ¹²²⁰ Albert Malte Wagner: Der Weg nach Weimar. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10, S. 490–492, Zitat S. 492. – Das gesamte Heft der Zeitschrift ist dem Dichter Friedrich Lienhard anlässlich von dessen 50. Geburtstag gewidmet.
- ¹²²¹ [Julius Langbehn]: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig 1890 (3. Aufl.), S. 30.
- ¹²²² Edgar Zilsel: Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal, mit einer historischen Begründung (1918). Frankfurt/M. 1990.
- ¹²²³ Albert Malte Wagner: Der Weg nach Weimar. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10, S. 490–492.
- ¹²²⁴ Friedrich Lienhard: Reichsbeseelung. 1. Wartburg und Weimar. In: ders.: Der Meister der Menschheit. Beiträge zur Beseelung der Gegenwart. Stuttgart 1920, Bd. 3, S. 21–39. Vgl. auch die auf dem zweiten Eisenacher »Neuland-Tag« 1918 gehaltene Rede »Die Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kultur-aufgabe der Zeit«. (ersch. als »Neuland-Heft« 4, Eisenach 1918).
- ¹²²⁵ Lienhard hat sein eigenes Werk als »Höhenkunst«, als Beitrag zum »Neu-Idealismus« verstanden und sich damit schon sehr früh von der in seinen Augen oftmals zu wenig idealistischen »Heimatkunst« abgegrenzt, der er in der Tat nicht pauschal zuzuschlagen ist. Vgl. Friedrich Lienhard: Hochland. Einleitende Bemerkungen. In: Heimat 1 (1900), S. 7f.; zur kritischen Auseinandersetzung mit der »Heimatkunst-Bewegung« s. ders.: Heimatkunst. In: ders.: Neue Ideale. Stuttgart 1913 (2. Aufl.), S. 85–93. Wäre es nach Lienhard gegangen, dann hätte das Theorie-Organ der Heimatkunst-Bewegung nicht »Heimat« sondern »Hochland« geheißen. So hieß dann die bekanntere, von Carl Muth herausgegebene, bedeutende reform- und kulturkatholische Zeitschrift.
- ¹²²⁶ Friedrich Lienhard: Wege nach Weimar. Monatsblätter von Fritz Lienhard 1 (1905/06) – 6 (1908).
- ¹²²⁷ Friedrich Lienhard: Wartburg. Dramatische Dichtung in drei Teilen. 1. Heinrich von Ofterdingen, 2. Die heilige Elisabeth, 3. Luther auf der Wartburg. Stuttgart 1903.
- ¹²²⁸ Friedrich Lienhard: Thüringer Tagebuch. Stuttgart 1904 u. ö.
- ¹²²⁹ Am 29. Oktober 1903 wurde dort das Drama »Heinrich von Ofterdingen« uraufgeführt, vgl. die Mitteilung in Bühne und Welt 17 (1915), Nr. 10, S. 521.

¹²³⁰ Vgl. die unkritische, in den mitgeteilten Fakten dennoch weitgehend verlässliche Biographie des völkischen Schriftstellers Curt Hotzel: Ernst Wachler. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte unserer Zeit. Kassel 1921; Puschner, Deutsche Reformbühne und völkische Kultstätte. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 762–796.

¹²³¹ Sämtliche der Wachler'schen Zeitschriftenprojekte waren relativ kurzlebig, doch als Möglichkeiten zur Knüpfung eines intellektuellen Netzwerkes kaum zu unterschätzen. Die Blätter hießen im einzelnen: »Der Kynast. Alldeutsche Monatsschrift für Politik und Volkstum, Kultur und Kunst« 1 (1898/99) – 2 (1899), dieser ging auf in die »Deutsche Zeitschrift. Monatshefte für Politik und Volkswirtschaft, Litteratur und Kunst« 2 (1900) – 5 (1902/03), fortgesetzt als »Iduna. Zeitschrift der Gesellschaft für deutsche Kultur« 6 (1903/04) – 9 (1906).

¹²³² [Ernst Wachler]: Einführung. In: Iduna. Weimarisches Taschenbuch auf 1903. Berlin 1903, S. 5–7.

¹²³³ Friedrich Lienhard: Deutschlands europäische Sendung. Stuttgart 1914. – Datiert ist diese Schrift auf den Reformationstag 1914, dies belegt eine auch bei anderen Weltanschauungsdenkern der Zeit bemerkbare Tendenz, die eigenen kulturellen Aktivitäten als Nachfolgeprojekt oder gar explizit als »Vollendung« der Reformation zu begreifen.

¹²³⁴ Friedrich Lienhard: Deutschlands geistige Mission. In: Bühne und Welt 16 (1913/14), Nr. 23, S. 461–467.

¹²³⁵ Ebenda S. 461.

¹²³⁶ Vgl. die gerade wegen ihres pointierten kritischen Gestus anregende Studie von Peter Ulrich Hein: Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus. Reinbek 1992, dort S. 104–112.

¹²³⁷ So Strauß in seinem Buch »Der alte und der neue Glaube«, zit. n. Karl Robert Mandelkow: Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. Band I: 1773–1918. München 1980, S. 209f.

¹²³⁸ [Johannes] Lehmann-Hohenberg: Wiederum Jena! Weckruf an das deutsche Volk zum neuen Freiheitskampfe. Berlin 1905; zu Lehmann-Hohenberg vgl. Ulbricht, »Deutsche Renaissance«, S. 206.

¹²³⁹ Friedrich Lienhard: Die Kernkraft. Ein Wort an die Jugend. In: Weimarer Blätter 3 (1921), H. 7, S. 344–346. – Auch hier fehlt nicht der Rückbezug auf die Zeit der nationalen Erhebung von 1800, für die – wie so oft – der Name Fichte steht. – Zu Lienhards, besonders im Spätwerk ausgeprägter Rosenkreuz-Symbolik s. ders.: Unter dem Rosenkreuz (= Gesammelte Werke. Dritte Reihe: Gedankliche Werke, Bd. 6). Stuttgart 1926 – über der Eingangstür zu Lienhards Weimarer Wohnhaus war das Rosenkreuz-Symbol angebracht.

¹²⁴⁰ Leonhard Schrickel: Weimar. Eine Wallfahrt in die Heimat aller Deutschen. Weimar (Lesegemeinschaft für das gute deutsche Buch) 1926, Einleitung. – Die »Lesegemeinschaft« war eine Gründung des völkisch-antisemitischen Literaturkritikers Adolf Bartels aus Weimar und stand vermutlich in enger Beziehung zu dessen »Deutschvölkischem Schriftstellerverband«.

¹²⁴¹ Dazu Stenzel, Harry Graf Kessler.

¹²⁴² Hans Wahl: Das Erbe. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 16–19. – Die »Weimarer Blätter« waren die Zeitschrift des ab Januar 1919 so genannten »Deutschen Nationaltheaters« in Weimar.

¹²⁴³ Vgl. die kleine Studie von Justus H. Ulbricht: »Glaube und Heimat« oder »pädagogisch-politische Reformation«. Kulturelle Antworten auf gesellschaftliche Identitätskrisen im Thüringen der frühen 30er Jahre. In: Palmbaum. Literarisches Journal aus Thüringen 4 (1996), H. 3, S. 6–16.

¹²⁴⁴ Zahlreiche Hinweise dazu in Ulbricht, »Deutsche Renaissance«; ders., Das völkische Netzwerk.

¹²⁴⁵ Vgl. Justus H. Ulbricht: »Die Heimat als Quelle der Bildung«. Konzeption und Geschichte völkisch orientierter Erwachsenenbildung in Thüringen in den Jahren 1933 bis 1945. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 183–217; ders.: Die »Deutsche Heimatschule« in Bad Berka. Ein vergessenes Kapitel regionaler Kulturgeschichte. In: Heimat Thüringen. Kulturlandschaft, Umwelt, Lebensraum 3 (1996), H. 1, S. 22–23.

¹²⁴⁶ Justus H. Ulbricht: Das »Deutsche Kulturbekenntnis«. In: Weimar Kultur Journal Nr. 3 (1996), S. 22–23.

¹²⁴⁷ Dies war eine Tarnorganisation der damals verbotenen NSDAP mit wechselnden Namen und überdies ein Sammelbecken kleinerer völkischer Verbände, vgl. Manfred Weißbecker: Deutschvölkische Freiheitspartei (DVFP) 1922–1933. In: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Band 2. Leipzig 1984, S. 550–558. Vgl. auch Tracy, Der Aufstieg der NSDAP bis 1930.

¹²⁴⁸ Vgl. den pointierten Überblick von Jürgen John: Aspekte und Probleme thüringischer Landesgeschichte von 1920 bis 1952. In: 44. Thüringischer Archivtag, Erfurt 1995. Vorträge der Fachtagung »Archive und Landesgeschichte«. Weimar 1996, S. 7–44; ders. u. Gunther Mai: Thüringen 1918–1952. Ein Forschungsbericht. In: Detlev Heiden, Gunther Mai (Hrsg.): Nationalsozialismus in Thüringen. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 553–590; Gunther Mai: Thüringen in der Weimarer Republik. In: Heiden/ ders., Thüringen auf dem Weg ins »Dritte Reich«, S. 11–40.

¹²⁴⁹ Zu dieser bereits aus der Weimarer Republik stammenden Kategorie vgl. Wolfgang Kraushaar: Extremismus der Mitte. Zur Geschichte einer soziologischen und sozialhistorischen Interpretationsfigur. In: Hans-Martin Lohmann (Hrsg.): Extremismus der Mitte. Vom rechten Verständnis deutscher Nation. Frankfurt/M. 1994, S. 23–50.

¹²⁵⁰ Friedrich Lienhard: Die Stillen im Lande . In: ders.: Die Stillen im Lande – sind auch die Starken. Betrachtungen. Stuttgart o. J. (1928), S. 7–16. Bei Greiner & Pfeiffer erschien seit 1898 die national-protestantische Kulturzeitschrift »Der Türmer«, dessen Autor Lienhard von Anbeginn an war und dessen Schriftleitung der Dichter zwischen 1920 und 1928 innehatte.

¹²⁵¹ Vgl. Hugo von Hofmannsthal: Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation (1926). In: ders.: Reden und Aufsätze III, 1925–1929. Buch der Freunde. Aufzeichnungen 1889–1929 (Ges. Werke in 10 Einzelbänden). Frankfurt/M. 1980, S. 24–41. Dazu Werner Köster: »Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation«. Zur Restitution der symbolischen Vergesellschaftung bei Hugo v. Hofmannsthal. In: Georg Bollenbeck, ders. (Hrsg.): Kulturelle Enteignung – Die Moderne als Bedrohung. Opladen 2003, S. 111–125.

¹²⁵² Vom »ewigen Deutschland« spricht Lienhard in Die Stillen im Lande, S. 14. – Das geistesaristokratische Selbstbild vom »geheimen Deutschland« entstammt dem George-Kreis, vgl. dazu Stefan Breuer: Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus. Darmstadt 1995, insbes. S. 21–62. Von George als »König eines heimlichen Deutschland« spricht bereits Peter Gay: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Republik 1918–1933 (1968). Frankfurt/M. 1987, S. 72. – Fritz Bley stilisierte Lienhard zum Einsiedler, vgl. ders.: Der Einsiedler und sein Volk. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10 (Lienhard-Sonderheft), S. 472–474.

¹²⁵³ Vgl. Hans Blüher: Die Intellektuellen und die Geistigen. Berlin-Tempelhof 1916, S. 16: »Ist es doch (meine) bisher unerschütterte Überzeugung, daß nicht das manifeste Deutschland (... und schon garnicht das manifestierende!) das wesentliche ist, sondern das latente.«

¹²⁵⁴ Eine umfassende Biographie dieses Wandervogel-Historikers und führenden Männerbund-Theoretikers der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts steht noch aus, s. vorerst Gerhard Ille: Hans Blüher (1888–1955) . Vom Wandervogel zum Kündler der »männlichen Gemeinschaft«. In: ders., Günter Köhler (Hrsg.): Der Wandervogel. Es begann in Steglitz. Berlin 1987, S. 115–119; zahlreiche Hinweise auf Werk und Wirkung Blühers auch bei Ulfried Geuter: Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1994.

¹²⁵⁵ Blüher, Die Intellektuellen und die Geistigen, S. 16f.

¹²⁵⁶ Vgl. dazu Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller. In: ders.: Kritisches Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München 1988, Bd. 1, S. 157–242, Zitat S. 160.

¹²⁵⁷ Diese Idee faßte er später programmatisch zusammen, s. Friedrich Lienhard: Der Meister der Menschheit. Beiträge zur Beseelung der Gegenwart. Dritter Band: Reichsbeseelung. Stuttgart 1921.

¹²⁵⁸ Friedrich Lienhard: Die Beseelung unseres Gemeinschaftslebens als Kulturaufgabe der Zeit . Nach einer am 7. Oktober 1918 auf dem 2. Neulandtag zu Eisenach gehaltenen Rede (Neuland-Hefte 4). Eisenach o. J. (1919).

¹²⁵⁹ Friedrich Lienhard: Die Kernkraft. Ein Wort an die Jugend. In: Weimarer Blätter 3 (1921), S. 344–346, Hervorheb. i. Org. – Hinweise zu den erwähnten »Nationalfestspielen für die deutsche Jugend« in Ulbricht, »Deutsche Renaissance, passim und umfassend jetzt bei Neumann, Völkisch-nationale Hebbelrezeption.

¹²⁶⁰ Zum Problem des angeblich »unpolitischen Deutschtums« s. den frühen Aufsatz von Fritz Stern: Die politischen Folgen des unpolitischen Deutschen (1960). In: Michael Stürmer (Hrsg.): Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870–1918. Kronberg/Ts. 1977, S. 168–186.

¹²⁶¹ Bereits zu Kriegsende beginnt die »Polarisierung der kulturellen Eliten«, vgl. Wolfgang J. Mommsen: Bürgerliche Kultur und künstlerische Avantgarde 1870–1918. Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich. Frankfurt/M., Berlin 1994, insbes. S. 167–174.

¹²⁶² Vgl. Ernst Hardt: Rede zur Weihe des Nationaltheaters. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 50–53. Das erste Heft der neugegründeten »Weimarer Blätter« hatte Hardt mit dem kurzen Text »Weimar« eröffnet, dessen Sprache der des messianischen Expressionismus verwandt ist. Max Thalmanns Holzschnitt einer Tempeltreppe, die einige Pilger beschreiten auf dem Weg zum Licht im inneren des Tempels (oder Kathedrale) ist dem Text gegenübergestellt. Text und Bild gemeinsam sollen dem Leser die Botschaft vom »heiligen Erbe« Weimars künden! Ebenfalls in den »Blättern« konstatierte später Thomas Mann, daß das Theater »die Erbschaft der Kirche antreten und dann allen Ernstes ein Tempel sein könne«. Vgl. ders.: Das Theater als Tempel. In: Weimarer Blätter 3 (1921), S. 348–353.

¹²⁶³ Zur Funktion und zum Kulturprogramm des »Reichskunstwarts« s. Annegret Heffen: Der Reichskunstwart – Kunstpolitik in den Jahren 1920–1933.

¹²⁶⁴ Edwin Redslob: Bühne und bildende Kunst in Weimar. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 20–25, dort auch [S. 24] Redslobs programmatische Behauptung, dass »ganz Deutschland« von Weimar eine »Belebung unserer deutschen Klassiker« erwarte.

¹²⁶⁵ Johannes Schlaf: Die Zukunft von Bühne und Drama. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 340–345. Zur konservativ oder gar völkischen Wende des älteren Schlaf s. Dieter Kafitz: Johannes Schlaf. Weltanschauliche Totalität und Wirklichkeitsblindheit. Ein Beitrag zur Neubestimmung des Naturalismus-Begriffs und zur Herleitung totalitärer Denkformen. Tübingen 1992.

¹²⁶⁶ Franz Herwig: Aufgaben des Nationaltheaters. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 106–110. Herwig, für den das »Theater eine Angelegenheit der Volksgesamtheit ist« (S. 106) hofft auf neue Dichter, die sich »nur mit ihrem Volke eins fühlen« und »Männer« sein sollen.

¹²⁶⁷ Vgl. Kurt Piper: Die Wurzeln unseres Unglücks. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 444–450, Zitat S. 444.

¹²⁶⁸ So der Tenor bei Kurt Piper: Das künstlerische Deutschland und der große Weltriß. In: Weimarer Blätter 1 (1919), S. 579–585.

¹²⁶⁹ Vgl. dazu Kriegsbegeisterung und mentale Kriegsvorbereitung. Interdisziplinäre Studien, hrsg. v. Marcel van der Linden u. Gottfried Mergner (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 61). Berlin 1991; Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg. Hrsg. v. Wolfgang J. Mommsen (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 34). München 1996.

¹²⁷⁰ Hanns Johst: Deutsch. In: Weimarer Blätter 3 (1921), S. 380–381. – Es handelt sich hierbei um den späteren Präsidenten der nationalsozialistischen »Reichsschrifttumskammer«.

¹²⁷¹ Hinweise zu diesen drei Blättern bei Justus H. Ulbricht: »Volksbildung als Volk-Bildung«. Intentionen, Programme und Institutionen völkischer Erwachsenenbildung von der Jahrhundertwende bis zur Weimarer Republik. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 1 (1993), S. 179–204; ders.: Das völkische Verlagswesen im deutschen Kaiserreich. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 277–301. Die »Deutsche Zeitschrift« wurde – gemeinsam mit Ernst Wachler – kurzzeitig auch von Max von Münchhausen, einem Vetter von Börries v. Münchhausen, herausgegeben, der erst in Berlin und seit 1923 in Weimar lebte.

¹²⁷² Diese, unter ihrem später geführten Titel »Deutsches Volkstum« bekanntere, Zeitschrift, begann als Forum für Theaterkritik und -reform, integrierte in ihr inhaltliches Spektrum nach und nach jedoch umfassende Ansätze zu einer radikalen Reform der deutschen Gesamtkultur. Gerade für die Nationalisierung des »klassischen Erbes« zwischen 1914 und 1918 lassen sich hier zahlreiche Beiträge finden.

¹²⁷³ Diese bedeutendste nationalprotestantische Rundschauzeitschrift wurde 1898/99 von Jeannot Emil Freiherr von Grotthuß gegründet und herausgegeben, ihm folgte 1920 Friedrich Lienhard, diesem 1928 Karl August Walther [später: »Der Hochwart«], Mitte der Zwanziger Jahre spielte der Lienhard-Jünger Konrad Dürre eine entscheidende Rolle als Redakteur.

¹²⁷⁴ Seit April 1903 erschienen in Eisenach die »Wartburgstimmen«, unter der Herausgeberschaft von Hans K.E. Buhmann als »Thüringische Monatsschrift für Deutsche Kultur«. Später nannte das Blatt sich »Monatsschrift für das religiöse, künstlerische und philosophische Leben des deutschen Volkstums und die staatspädagogische Kultur der germanischen Völker«. Unter den Autoren trifft man anfangs zwar auch auf Pädagogen wie Wilhelm Rein oder Gustav Wyneken sowie die Eugen Diederichs Verlags-Autoren Karl König und Arthur Drews, es überwiegen jedoch die Stimmen aus dem radikal nationalprotestantischen oder gar völkischen Lager.

¹²⁷⁵ Der Lehrer und Schriftsteller Gustav Schröer (1876–1949) lebte nach dem Ersten Weltkrieg kurz in Erfurt, ab 1920 aber in Weimar. Persönlich der »Heimatkunst-Bewegung« verbunden, arbeitete er als Schriftleiter verschiedener Publikationsorgane des »Thüringer Landbundes«, sein Bauerndrama »Wir werfen den Brand« wurde 1935 im »Deutschen Nationaltheater« aufgeführt. – Die Zeitschrift »Die Pflugschar. Halbmonatsblätter für Deutschtum, Christentum, Bauerntum« erscheint ab Herbst 1928 im Weimarischen Verlag und ändert seinen Untertitel ab 1929 in »Halbmonatsblätter für deutsche Art«, zwei Jahre darauf geht Schröer aus der Redaktion, das Blatt lebt fort in der Zeitschrift »Der christliche Erzähler«.

¹²⁷⁶ Der »Hochwart« wird 1931 von Karl August Walther ins Leben gerufen, zu den Mitarbeitern zählt u. a. der Schriftsteller Robert Hohlbaum, der Mitte der 40er Jahre kurzzeitig Direktor der Landesbibliothek werden sollte. Der Untertitel des Blattes »Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für sachliche Verständigung und seelische Vertiefung« verändert sich ehrlicherweise 1933 in »Monatsschrift für nationalsozialistische Lebensauffassung«. In den Jahren 1931 und 1933 ist Börries von Münchhausen, Initiator der Dichtertreffen auf der Wartburg, einer der Redakteure.

¹²⁷⁷ Zum damaligen ideologischen Umfeld der heute immer noch existierenden, aber verständlicherweise inzwischen anders orientierten Zeitschrift, vgl. Ulbricht, »Glaube und Heimat«.

¹²⁷⁸ Johannes Lehmann-Hohenberg wird 1851 in Königsberg geboren und war als Geologe Professor in Kiel. Er unterstützte die Bemühungen Moritz von Egidys um die Reform des Christentums in der Zeitschrift »Einiges Christentum«. Nach der Trennung von Egidy gibt Lehmann in Kiel seit 1894 die »Kieler Neuesten Nachrichten heraus«, deren Redakteure der spätere »Volkserzieher« Wilhelm Schwaner sowie der Bodenreform-Theoretiker Adolf Damaschke sind. Lehmann kämpft mit seinem »Deutschen Volksbund« gegen die Einführung des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches. Im Jahre 1897 finanziell gescheitert und aus seiner Professur entlassen, gründet er die Zeitschrift »Der Volksanwalt« (später: »Der Rechtshort«) und den »Deutschen Rechtsbund«. Seit 1904 lebt er in Weimar, wo der »Allgemeine Deutsche Kulturbund« und der »Jungdeutsche Kulturbund« entstehen. In der »Deutschen Kulturkanzlei« sammelt Lehmann weitere Gefolgsleute, seine zunehmende Hinwendung zu Rassismus und völkischem Denken in den Weimarer Jahren ist unübersehbar. Juristischen Problemen entzieht sich Lehmann durch ausgedehnte Studienreisen, er stirbt 1925 in Weimar. – Lehmanns Tochter Elsbeth war die zweite Frau des berühmten Malers Hugo Höppener, genannt Fidus.

¹²⁷⁹ Vgl. Albrecht Götz von Olenhusen: Zur Entwicklung völkischen Rechtsdenkens. Frühe rechtsradikale Programmatik und bürgerliche Rechtswissenschaft. In: Hans-Jochen Vogel, Helmut Simon, Adalbert Podlech (Hrsg.): Die Freiheit des Anderen. Festschrift für Martin Hirsch. Baden-Baden 1981, S. 77–108.

¹²⁸⁰ Das Deckblatt der gesamten fünf Jahrgänge (1905–1909) nennt den Titel: Rechtshort. Kulturhort für freies deutsches Volkstum. Ehemaliges Organ des Allgemeinen Deutschen Kulturbundes und des Deutschen Rechtsbundes. Hrsg. von Lehmann-Hohenberg. Verlag des Rechtshorts, Weimar.

¹²⁸¹ Johannes Lehmann-Hohenberg: Kulturbünde. In: Rechtshort 3 (1907), H. 1/2, S. 1–9, dort auch die angeführten Zitate, Hervorheb. i. Org.

¹²⁸² Hinweise dazu bei Ulbricht, Völkisches Verlagswesen im Kaiserreich, S. 285–287; Michael Bönisch: Die »Hammer-Bewegung«. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 341–365.

¹²⁸³ Über die Kontaktaufnahme zu den Monisten berichtete Lehmann-Hohenberg selbst regelmäßig im »Rechtshort«. Siehe auch Frank Simon-Ritz: Die freigeistige Bewegung im Kaiserreich. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 208–223, insbes. S. 217–219. Vgl. ders.: Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im wilhelminischen Deutschland (Religiöse Kulturen der Moderne, Bd. 5). Gütersloh 1996.

¹²⁸⁴ Siehe das Programm der Reise in Stadtarchiv Weimar (Stadtverwaltung 1919–1945), Nr. 4–43–20.

¹²⁸⁵ Ich zitiere den Bericht der Zeitung vom 22. Mai 1925, er fand sich im Stadtarchiv Weimar (Stadtverwaltung 1919–1945), Nr. 4–43–20.

¹²⁸⁶ Eine umfassende Geschichte des Nietzsche-Archivs und seiner Gremien ist ein dringendes Desiderat, der immense Archiv-Nachlaß wurde erst in den letzten Jahren nach wissenschaftlichen und archivalischen Kriterien im Goethe- und Schillerarchiv (Weimar) erschlossen.

¹²⁸⁷ Carl August Emge war Philosophie-Professor in Jena. Seit 1930 engagierte er sich öffentlich für den Nationalsozialismus und wurde Mitglied in Rosenbergs »Kampfbund für deutsche Kultur«. Von 1932 bis 1935 war er Mitglied im Vorstand der »Stiftung Nietzsche-Archiv« sowie des wissenschaftlichen Ausschusses der 1932 gestarteten historisch-kritischen Werkausgabe Nietzsches. Im Jahre 1932 avancierte er zum Kurator der Universität Jena, wo er ein Jahr darauf den Lehrstuhl für Rechtsphilosophie erhielt. Im Dezember 1933 schaltet er in seiner Rede »Die künftige Stellung des Nietzsche-Archivs« die Weimarer Nietzscheaner willig gleich. Sein Versuch allerdings, das Archiv nach dem Tode Elisabeth Förster-Nietzsches 1935 der Preußischen Akademie der Wissenschaften anzugliedern, scheiterte, worauf Emge sich aus Weimar zurückzieht. Hinweise zu seiner weiteren Karriere im »Dritten Reich« bei Galindo (s.u.), insbes. S. 184, Anm. 36 und Thomas Laugstien: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus. Hamburg 1990, passim; vgl. auch Justus H. Ulbricht: »Goethe-Schiller-Universität Jena-Weimar«? Die Salana im politisch-intellektuellen Netzwerk der Doppelstadt – eine Skizze. In: »Kämpferische Wissenschaft«. Studien zur Universität Jena im Nationalsozialismus. Hrsg. v. Uwe Hoßfeld, Jürgen John, Oliver Lemuth, Rüdiger Stutz. Köln, Weimar, Wien 2003, S. 321–360.

¹²⁸⁸ Zit. nach Martha Zapata Galindo: Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg 1995, S.30, bei Galindo finden sich weitere Hinweise zu Leutheuübers Engagement im Nietzsche-Archiv.

¹²⁸⁹ Walther Felix Mueller, 1879 in Leipzig geboren und 1970 in Wiesbaden verstorben, war zwischen 1920 und 1937 Weimarer Oberbürgermeister und wurde 1937 zum Ehrenbürger der Stadt ernannt. Diesen Titel gab er allerdings 1945 zurück.

¹²⁹⁰ Johann Wolfgang Goethe: Auf Miedings Tod. In: ders.: Sämtliche Werke (Sophien-Ausgabe). Weimar 1894, Bd. 16, S. 341.

¹²⁹¹ Politische Spielarten deutscher Auferstehungshoffnungen im Jahre 1933 behandelt Jost Hermand: Ein Volk von österlich Auferstehenden. Zukunftsvisionen im ersten Jahr des Dritten Reiches. In: Hiltrud Gnüg (Hrsg.): Literarische Utopie-Entwürfe. Frankfurt/M. 1982, S. 266–276; ders.: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1988, insbes. S. 117–130; s. auch Marianne Wunsch: Das Modell der »Wiedergeburt« zu »neuem Leben« in erzählender Literatur 1890–1930. In: Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historische Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Prozeß. Hrsg. v. Karl Richter u. Jörg Schönert. Stuttgart 1983, S. 379–408.

¹²⁹² Das folgende nach: Ein Bürger Weimars. Kommerzienrat Arno Krehan zum 70. Geburtstag. In: Thüringische Landeszeitung Deutschland, 19.04.1933.

¹²⁹³ Über die Grundsteinlegung zum Bismarckturm am 2. September 1900 [30. Sedanstag!, Einweihung des Turmes am 27. Oktober 1901] unterrichtet ein ausführlicher Artikel der »Thüringischen Landeszeitung Deutschland« vom 3. September 1900. Dort wird Bismarck nach Luther und Goethe als beispielloser »Beherrscher der deutschen Sprache« gefeiert, als Politiker sei er dennoch »Dichter und Philosoph zugleich« gewesen. Zur Trias Luther-Goethe-Bismarck s. Rene Ott: Drei Triptycha »ad maiorem gloriam Bismarcki« im Vergleich. In: Machtan, Bismarck und der deutsche Nationalmythos, S. 131–155; zahlreiche Hinweise auch in Parr, »Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust. – Vorsitzender des Turmbauausschusses war Geh. Regierungsrat Oberbürgermeister Pabst, dessen Festrede der erwähnte Artikel wiedergibt. – Zur späteren Geschichte des Ortes s. Harry Stein: Der Friedhof am Bismarckturm. In: Weimar Kultur Journal (1996), Nr. 4, S. 28–29 und ders.: Der

Friedhof am Bismarckturm (Informationsbroschüre der Gedenkstätte Buchenwald). Weimar 1996.

¹²⁹⁴ Vgl. ThHStAW, Amtsgericht Weimar, Nr. 10 Bismarck-Verein. Auf der Gründungsversammlung des Vereins am 29. Mai 1902 in der »Erholung« wurden die Herren Finanzrat Dr. Fürbringer (1. Vors.), Dr. Scheidemantel (2. Vors.), Weingrosshändler Krehan (Schatzmeister), Hofbuchhändler Dittmar (Schriftführer) Ministerialsekretär Rentsch (2. Schriftführer) und Buchhändler Hartung als Vorstand gewählt.

¹²⁹⁵ Zum öffentlich vielfach engagierten Lehrer Eduard Scheidemantel s. weiter unten. Noch heute gilt er als Prototyp des »Kulturweimarers«, vgl.: Civis vimariensis. Zum 70. Geburtstag Prof. Dr. Eduard Scheidemantels. In: Thüringisches Landeszeitung Deutschland, 19.03.1932; als »Hüter des klassischen Weimar« bezeichnet die »Thüringer Gauzeitung« Scheidemantel anlässlich seines Todes im Jahre 1945. Siehe auch Christiane Weber: »Kulturweimarer« par excellence. Jahnstraße 18 – Häuser und ihre Geschichte (80). In: TLZ, 21.09.1996. – Adolf Bartels, mit Scheidemantel bei der Gründung der »Nationalfestspiele« ursprünglich eng verbunden, entblödete sich später nicht, seinen ehemaligen Freund als »jüdisch verheirateten« Mann öffentlich anzugreifen, s. Deutsches Schrifttum 12 (1920), Nr. 2, S. 16.

¹²⁹⁶ Vgl. Adolf Bartels: Der deutsche Schiller-Bund. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 2, Juli 1908, S. 1–8; ders.: Die Weimarer Nationalfestspiele für die deutsche Jugend. Weimar o. J. (1912), dort wird [S. 28] der damalige Vorstand aufgeführt: Regierungsrat Prof. Dr. v. Oettingen (1. Vors.), Prof. Dr. Scheidemantel (2. Vors.), Rechtsanwalt Werges (Schriftführer), Prof. Bartels (stellv. Schriftführer), Geh. Kommerzienrat Döllstedt (Kassenwart), Weingroßhändler Krehan (stellv. Kassenwart). Im sog. »Nationalausschuß« der Festspiele saßen als Weimarer Mitglieder neben Bartels, Döllstedt, Krehan, Oettingen, Scheidemantel und Werges noch Musikschuldirektor Prof. Waldemar v. Baußnern, Oberbürgermeister Dr. Donndorf, Baurat Bruno Eelbo, Gymnasialprofessor Dr. O. Francke, Realgymnasialdirektor Prof. Heubach, der Rentner Otto Maul, Seminarleiter Schulrat Muthesius und Sanitätsrat Dr. Vulpius.

¹²⁹⁷ Vgl. Arno Krehan: Zur Geschichte der Kriegerehrung in Weimar. In: Die Gedächtnishalle für die Gefallenen der Stadt Weimar im Kriege 1914–1918. Hrsg. vom Ausschuß für die Kriegerehrung auf dem Friedhof zu Weimar (von Arno Krehan). Weimar 1921, S. 13–19.

¹²⁹⁸ Vgl. Programmheft der Weimar-Wochen 1925 mit dem Titel: Ostern in Weimar. Festtage vom 11. bis 15. April 1925. Veranstaltet von der Stadt Weimar. Künstlerische Gesamtleitung: Generalintendanz des Deutschen Nationaltheaters. In: Stadtarchiv Weimar 4–43–35.

¹²⁹⁹ Eine nach Jahren geordnete Sammlung von Programmheften des »Weimarer Hoftheaters« bzw. »Deutschen Nationaltheaters« zwischen 1897 und 1933 ist in der Herzogin-Anna-Amalia-Bibliothek überliefert (ZA 1140), daraus zitiere ich im folgenden als: Programmheft DNT, hier 1925, S. 13.

¹³⁰⁰ Zu Hans Wahl s. Justus H. Ulbricht: Hans Wahl – Kultureliten und Politik im Weimar des 20. Jahrhunderts. In: Die Pforte. Veröffentlichungen des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e. V., H. 6 (2002), S. 172–194.

¹³⁰¹ Friedrich Lienhard »Der Weimargedanke« (12. April, Armbrust), Ludwig Wüllner »Vortrag von Dichtungen Schillers« (13. April, Armbrust), Oberpfarrer Schmidt »Bach und Herder« (14. April, Herderkirche).

¹³⁰² So die Formulierungen im offiziellen Führer Ostern in Weimar 1927.

¹³⁰³ Vgl. Protokoll Osterausschuß vom 13.12.1927, StA 4–43–35, Blatt 110.

¹³⁰⁴ So begannen die Osterfestspiele 1926 mit dem »Parsifal« und den beiden Teilen des »Faust«, es folgte »Palestrina« (Hans Pfitzner), »Fiesko« (Schiller), »Don Giovanni« (Mozart) und schließlich »Gottfried von Straßburg« (Lienhard) als »Nachfeier von Friedrich Lienhards 60. Geburtstag«, vgl. Programmheft des DNT 1926, S. 15. – Im folgenden Jahr begann man wiederum mit »Parsifal«, gefolgt von »Der Widerspenstigen Zähmung« (Hermann Goetz, komische Oper), »Faust« I und II und »Fidelio« (Beethoven), vgl. Programmheft DNT 1927, S. 14. Im Jahre 1928 lautete der Aufführungsreigen: »Parsifal«, »Urfaust« (Goethe), »Die Meistersinger von Nürnberg« (Wagner), »Die Räuber« (Schiller), »Gianni Schicchi« (Puccini), »Bajazzo« (Leoncavallo), Toboggan (Drama, Gerhard Menzel), »Penthesilea« (Kleist), »Elektra« (Oper, Richard Strauß), vgl. Programmheft des DNT 1928, S. 12.

¹³⁰⁵ Vgl. Gottfried Wagner: Vom Erlösungswahn Wagners in Lohengrin und Parsifal. In: Der Nationalsozialismus als politische Religion. Hrsg. von Michael Ley u. Julius H. Schoeps. Bodenheim bei Mainz 1997, S. 91–106; einschlägig auch Manfred Frank: Dionysos und die Renaissance des kultischen Dramas (Nietzsche, Wagner, Johst). In: ders.: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Frankfurt/M. 1988, S. 9–104.

¹³⁰⁶ Aktuellste Zusammenfassung und neue Literatur bei Hildegard Chatellier: Wagnerismus in der Kaiserzeit. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 575–612.

¹³⁰⁷ Hans von Wolzogen: »Bayreuth und Weimar«. Ein Gelöbnis zu Friedrich Lienhards Fest. In: Bühne und Welt 17 (1915), H. 10 [Lienhard-Sonderheft], S. 9.

¹³⁰⁸ Otto Daube: Geschichte des Bayreuther Bundes der deutschen Jugend. In: Deutsche Festspiele in Weimar 1926. Offizieller Führer. Bayreuth 1926, S. 143–151, dort auch die Zitate.

¹³⁰⁹ Ein Brief Otto Daubes an den Weimarer Stadtrat vom 6. Februar 1926 mit der Bitte um Einrichtung eines »Propaganda«-, also Werbe-Fonds, trägt den Kopf: »Deutsche Festspiele und Siegfried-Wagner-Festspiele 1926

im Deutschen Nationaltheater Weimar«. In: StA Weimar, Stadtverwaltung 1919–1945, Nr. 4–43–24.

¹³¹⁰ Der Maler Franz Stassen (1869–1949) war glühender Wagnerianer und ein Jugendfreund Siegfried Wagners, zudem Mitglied im Berliner »Werdandi-Bund«. Seine zahllosen Gemälde und Illustrationen gehören zur Bildwelt des Wagnerianismus und der völkischen Bewegung, er findet sich zusammen mit seinem Gesinnungsgenossen und Malerkollegen Hermann Hendrich regelmäßig jedoch auch im von Lienhard ab 1917 redigierten nationalprotestantischen »Türmer«. Ebenso sind die Lienhard'schen »Wege nach Weimar« mit Stassens Illustrationen geschmückt. Hinweise zu Stassens Position im völkischen Netzwerk im Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, passim; s. auch Marina Schuster: Die Bildwelt der Völkischen. Hugo Höppener (Fidus) – Hermann Hendrich – Franz Stassen. In: Stefanie von Schnurbein, Justus H. Ulbricht (Hrsg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Formen »arteigener« Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Würzburg 2001, S. 254–267.

¹³¹¹ Vgl. THStAW, Thür. Amtsgericht Weimar, Nr. 12 Deutschbund. Nach dieser Akte erfolgte die Eintragung ins Gothaer Vereinsregister am 5. November 1913, als Gründungsmitglieder sind genannt der Kartograph Prof. Paul Langhans (Gotha, 1. Vors.), der Geheime Baurat Alfred Wanckel (Altenburg), der Staatsanwalt Karl Martell (Kassel), der Oberst Karl Hellwig (Kassel), der Literaturhistoriker Adolf Bartels (Weimar), der Regierungs- und Vortragende Rat beim Herzogl. Staatsministerium Max Gerstenhauer (Meiningen), der Oberlehrer Dr. August Heil (Erfurt), der Generalsekretär des Alldeutschen Verbandes Leopold Freiherr von Vietinghoff-Scheel (Wiesbaden), der Oberpostinspektor Karl Heinecke (Berlin-Steglitz), der Rechtsanwalt Dr. Ludwig Kuhlbeck (Naumburg/S.) und der Generalagent Alfred Ruttke (Halle/S.). Dominierende Persönlichkeit ist nach 1918 dann Max Robert Gerstenhauer, der 1929 auf Lebenszeit zum »Bundesgroßmeister« ernannt worden ist. – Zur Vor- und Nachgeschichte der Gothaer »Deutschbund-Gründung« s. Dieter Fricke: Deutschbund. In: Lexikon zur Parteiengeschichte. Die Parteien und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1983, Bd. 1, S. 518–525; ders.: Der Deutschbund. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 328–340.

¹³¹² Vgl. Otto Daube: Weimar – Bayreuth. In: Deutsche Festspiele in Weimar 1926, S. 10–19.

¹³¹³ Werner Deetjen wurde 1877 auf Gut Koselitz in Westpreußen geboren. Zwischen 1905 und 1916 war er Dozent bzw. Professor für Literaturgeschichte an der TH Hannover, danach Direktor der Großherzoglichen bzw. Landesbibliothek. Zwischen 1917 und 1920 fungierte er als Generalsekretär der Deutschen Schillerstiftung und 1922 bis 1939 als Präsident der Shakespeare-Gesellschaft. In zahlreichen kleineren Arbeiten erforschte er die Kulturgeschichte Weimars und Thüringens, er war ebenfalls ein Förderer der Volkshochschulbewegung. Im Mai 1939 starb Deetjen in Weimar.

¹³¹⁴ Eduard Scheidemantel wurde 1862 als zweiter Sohn des Möbelfabrikanten Scheidemantel. Er besuchte das Wilhelm-Ernst-Gymnasium, studierte dann in Jena und Leipzig Germanistik und Klassische Philologie. Als Oberlehrer kehrte er an sein Gymnasium zurück, an dem er 30 Jahre lang Deutsch, Latein und Geschichte unterrichtet hat. Eben solange war er Mitglied des Stadtrates, als Schulrat trat er 1920 ins Volksbildungsministerium Thüringens ein. Daneben fungierte als Kustos des Schiller-Hauses, dessen Sammlungen er beträchtlich erweiterte, das Museum im Kirms-Krackow-Haus (ab 1917) geht ebenfalls auf ihn zurück. Seit 1902 bereits engagierte sich Scheidemantel im Bismarck-Verein, später aber vor allem im »Deutschen Schiller-Bund«, der die »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« aus der Taufe hob, sowie auch in der »Schiller-Stiftung«.

¹³¹⁵ Heinrich Lilienfein wurde 1879 in Stuttgart geboren, besuchte dort das humanistische Karls-Gymnasium (1888–1898), ging dann zum Studium der Philosophie, Kunstgeschichte und Geschichte erst nach Tübingen, dann nach Heidelberg, wo er bei Kuno Fischer, Henry Thode, Dietrich Schäfer und Erdmannsdörffer (dem späteren Schwiegervater) hörte. Nach der Promotion 1902 wandte sich Lilienfein der Schriftstellerei in Berlin zu und feierte als Dramatiker ab 1904 zunehmende Erfolge. Nach dem Kriegsdienst als Kanonier und »Bücherwart« [die eingedeutschte Form von Bibliothekar!] einer Division wurde er 1920 als Generalsekretär der Deutschen Schillerstiftung nach Weimar berufen, 1949 wurde er Ehrenbürger der Stadt. Neben der »Goethemedaille für Kunst und Wissenschaft« (1932) erhielt er mit dem »Schwäbischen Dichterpreis« (1939) und der »Silbernen Wartburgrose« (1941) auch zwei ausgesprochene NS-Literaturpreise. Eine Ausstellung zum 100. Geburtstag bemühte für ihn wiederum das Bild von den »Stillen im Lande«; vgl. Heinrich Lilienfein (1879–1952). Eine Ausstellung zu seinem 100. Geburtstag in der Stadtbücherei Stuttgart (19.11.–8.12.1979). Stuttgart 1979, S. 6.

¹³¹⁶ Hans Wahl wurde 1885 in Burkardsdorf (Ostthüringen) geboren, er studierte Germanistik in Jena, München, Berlin und Paris. Über den »Teutschen Merkur« promovierte er 1912 in Berlin und ging 1913 als Mitarbeiter an Goethe-Schiller-Archiv. Ab August 1918 fungierte er als Direktor des Goethe-Nationalmuseums, er starb 1949 in Weimar. Eine Biographie Wahls, dessen kulturpolitischer Einfluß in der Stadt kaum zu überschätzen sein dürfte, ist ein dringendes Desiderat der Weimarer Kulturgeschichtsschreibung.

¹³¹⁷ Max Hecker ist 1870 in Köln geboren, nach dem Studium der Germanistik, Anglistik und Philosophie sowie einer Promotion über Schopenhauer rief ihn der damalige Direktor des Goethe-Schiller-Archivs Bernhard Suphan, als Mitarbeiter nach Weimar. Seit 1900 war Hecker an der Sophien-Ausgabe beteiligt, edierte mehrere Briefwechsel des klassischen Weimar, publizierte zahllose kleinere Arbeiten zu Fragen der Goethe-Philologie

und gab zwischen 1924 und 1936 das Goethe-Jahrbuch heraus. Im Jahre 1948 ist er in Weimar verstorben.

¹³¹⁸ Martin Donndorf (1865–1937) war der Sohn des berühmten Bildhauers Adolf von Donndorf (1835–1916), er bekleidete von 1898 bis 1910 die Stelle des 2. Bürgermeisters der Stadt, nach dem Tode von OB Pabst rückte er als Vertreter auf dessen Stelle nach. Im Jahre 1911 auf sechs Jahre gewählt und 1917 auf 12 Jahre erneut bestätigt, mußte Donndorf aus gesundheitlichen Gründen sein Amt Ende 1919 aufgeben, blieb aber dennoch im Kulturleben der Stadt aktiv. In der »Goethe-Gesellschaft« war er jahrelang Vorstand des Geschäftsführenden Ausschusses, daneben Vorsitzender des »Volksbildungs- und Lesevereins« sowie im Vorstand der »Städtischen Sparbank Weimar« und des Verkehrsvereins. Unter ihm als Bürgermeister sei Weimar zur »Fremden- und Kongreßstadt« geworden, vgl. den Nachruf: Bürgermeister a. D. Dr. Donndorf †. In: Thüringische Landeszeitung Deutschland, 29.10.1937; wörtlich auch In: Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte. Weimar 1993, S. 93. Donndorf wurde am 18. Juli 1930 Ehrenbürger Weimars.

¹³¹⁹ Dieser Geistliche war u. a. Zweiter Vorsitzender im Arbeitsausschuß für die Weimarer Kriegererehrungen, vgl.: Die Gedächtnishalle für die Gefallenen der Stadt Weimar, S. 14.

¹³²⁰ Vgl. Stadtarchiv Weimar, Stadtverwaltung 1919–1945, Nr. 4–43–35. – Mit am Tisch saß damals auch Mathilde Freiin von Freytag-Loringhoven (1860–1943), die im Kapitel II dieser Arbeit öfter erwähnt worden ist.

¹³²¹ Vgl. Roswitha Wollkopf: Das Nietzsche-Archiv im Spiegel der Beziehungen Elisabeth Förster- Nietzsches zu Harry Graf Kessler. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 34 (1990), S. 125–167, dort S. 139: »Er [Spengler] fungierte dort gewissermaßen als rechtsradikaler Gegenspieler von Kessler und dem ebenfalls der DDP angehörenden Stiftungsvorstand Arnold Paulssen«.

¹³²² Einen »heimlich offenen Bund, der für das große Morgen sänne und schaffte« hatte sich der Orientalist und völkische »Vordenker« Paul de Lagarde bereits 1875 erträumt; vgl. ders.: Ueber die gegenwärtige Lage des deutschen Reiches (1875). In: ders.: Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Hand. Göttingen 1920, S. 106–182, Zitat S. 136.

¹³²³ Brief Lilienfeins an OB Dr. Mueller, 28.12.1925. In: Stadtarchiv Weimar, Stadtverwaltung 1919–1945, Nr. 4–43–35, Blatt 49.

¹³²⁴ Heinrich Lilienfein: Schiller und die Deutsche Schillerstiftung. Festvortrag zur Feier des 75jährigen Jubiläums der Deutschen Schillerstiftung. Weimar 1934, S. 47.

¹³²⁵ Einzelne Berichte sind erhalten im THStAW, Thür. Volksbildungsministerium C 729.

¹³²⁶ Vgl. Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1866–1918. Band 1: Arbeitswelt und Bürgergeist. München 1990, S. 812–834.

¹³²⁷ Vgl. die kulturkritischen Schriften des in Weimar geborenen Schriftstellers Paul Friedrich [1877–1947]: Deutsche Renaissance. Gesammelte Aufsätze. Zwei Bände. Leipzig 1911–1914.

¹³²⁸ Lienhard ließ sein Traktat »Wesen und Würde der Dichtkunst«, ein Extrakt von Gedanken aus den »Wegen nach Weimar«, im Jahre 1907 in Ernst Wachlers Schriftenreihe »Deutsche Wiedergeburt. Schriften zur nationalen Kultur« beim Th. Schröters Verlag [Zürich, Leipzig] erscheinen.

¹³²⁹ Wilhelm Schäfer: Die dreizehn Bücher der deutschen Seele. München 1922; das 196. bis 205. Tausend erschien 1942 als »Volksausgabe«

¹³³⁰ Zit. n. Adolf Bartels: Deutschvölkische Arbeit. In: Die Deutsche Not [Kriegsjahrgang des »Deutschen Schrifttums«] 2 (1919), Nr. 10, S. 169–175.

¹³³¹ Michael Bönisch: Die »Hammer«-Bewegung. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch für »Völkische Bewegung«, S. 341–365.

¹³³² Deutschvölkisches Jahrbuch, im Auftrag völkischer Verbände hrsg. von Georg Fritz. Drei Bände. Weimar 1920–1922.

¹³³³ Uwe Lohalm: Völkischer Radikalismus. Die Geschichte des Deutschvölkischen Schutz- und Trutz-Bundes 1919–1923. Hamburg 1970.

¹³³⁴ Adolf Bartels: Hauptversammlung des Deutschvölkischen Schriftstellerverbandes. In: Deutsches Schrifttum 12 (1920), Nr. 10, S. 83f. – Der »Reichshammerbund« hatte noch im Juni 1914 in Weimar einen Bundestag abgehalten.

¹³³⁵ Vgl. E. Schneider: Unsere außerordentliche Bundestagung in Weimar. In: Die völkische Schule 4 (1926), H. 5, S. 98f. – Man traf sich vom 25. bis 27. Mai im »Thüringer Hof«, lauschte dem Vortrag Heinrich Blumes (Lehrer aus Melsungen, später Kanzler des Deutschbundes) zum Thema »Wir Völkischen und die Lehrerbildung«. Der Leiter der Deutschen Heimatschule Bad Berka, Theodor Scheffer, sprach über »heimatlichen »Geschichtsunterricht. Der Weimarer Studienrat Muth gab eine Lehrprobe über »Vor- und frühgeschichtliche Denkmäler um Weimar«. Bilder zum Thema »Wartburgnot und Wartburgtreue« sowie Franz Stassens »Edda-Zyklus« betrachtete man zusammen mit Familienangehörigen abends in geselliger Runde. Besuche im Museum für Vor- und Frühgeschichte, im Goethe-Nationalmuseum und auf Schloß Belvedere beschlossen am Folgetag dieses Treffen.

¹³³⁶ Vgl. Andreas Schumann: Völkische Tendenzen in Germanistik und Philologie. In: Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 859–873.

¹³³⁷ Adolf Bartels: Völkische Kulturaufgaben. In: Deutsches Schrifttum 18 (1926), Nr. 4, S. 1–2; s. auch ders.:

Deutschvölkische Kulturforderungen. In: Deutsches Schrifttum 15 (1923), Nr. 2, S. 1–2; ders.: Erziehung zum Deutschvölkischen. In: Deutsches Schrifttum 16 (1924), Nr. 2, S. 1–2.

¹³³⁸ Adolf Bartels: Erziehung durch Klassiker. In: Deutsches Schrifttum 11 (1921), Nr. 3, S. 17–19.

¹³³⁹ Vgl. Ruth von Ledebur: Der Mythos vom deutschen Shakespeare. Die deutsche Shakespeare-Gesellschaft zwischen Politik und Wissenschaft 1918–1945. Köln, Weimar, Wien 2002.

¹³⁴⁰ Ebenda, S. 17.

¹³⁴¹ Vgl. Adolf Bartels: Der Dichter. In: Deutsches Schrifttum, Bogen 31 (Juli 1916), S. 97–101.

¹³⁴² Vgl. Fritz Fink: Adolf Bartels. Ein Vorkämpfer des Rassegedankens. In: Die Pflicht. Führer- und Amtsblatt des Gaues Thüringen der NSDAP, hrsg. von Gauleiter Fritz Sauckel, Nr. 13 (1938), S. 170–175.

¹³⁴³ Hans Severus Ziegler: Adolf Bartels, ein völkischer Vorkämpfer der deutschen Jugend (Thüringer Untersuchungen zur Judenfrage, hrsg. von Dr. Erich Buchmann, H. 7). Erfurt 1943.

¹³⁴⁴ Vgl. GSA 72/2552, dort auch die Einladungen, Zu- und Absagen zu dieser Veranstaltung.

¹³⁴⁵ Vgl. den Bericht in den »Leipziger Neuesten Nachrichten« vom 18. Mai 1928. In: THStAW, Thür. Ministerium des Innern, Abtlg. C, Nr. 156, Blatt 35.

¹³⁴⁶ Vgl. Justus H. Ulbricht: »Wege nach Weimar« und »deutsche Wiedergeburt«. Visionen kultureller Hegemonie im völkischen Netzwerk Thüringens zwischen Jahrhundertwende und Drittem Reich. In: Wolfgang Bialas, Burkhard Stenzel (Hrsg.): Die Weimarer Republik zwischen Metropole und Provinz. Intellektuellen-diskurse zur politischen Kultur. Weimar, Köln, Wien 1996, S. 23–35, hier S. 26–28.

¹³⁴⁷ Hinweise zu diesen Formationen in Dieter Fricke u. a. (Hrsg.): Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Vier Bände. Leipzig 1983.

¹³⁴⁸ Vgl. die entsprechenden Hinweise und Zeitungsberichte In: THStAW, Thür. Min. d. Innern, Abtlg. C, Nr. 178, Blatt 15, 67–69.

¹³⁴⁹ Das folgende stützt sich auf die Berichte über Scheers Tod und Beerdigung in der »Thüringischen Landeszeitung Deutschland«(im folgenden TLZD) Nr. 330 (27.11.28); Nr. 331 (28.11.28); Nr. 332 (29.11.28); Nr. 333, (30.11.1928); Nr. 334, (01.12.1928).

¹³⁵⁰ »Zum Tode des Admirals Scheer«. In: TLZD Nr. 330 (27.11.28).

¹³⁵¹ Vgl. TLZD, Nr. 330 (27.11.28).

¹³⁵² Vgl. »Zum Hinscheiden des Admirals Scheer«. In: TLZD, Nr. 331 (28.11.28).

¹³⁵³ In TLZD 332 (29.11.28).

¹³⁵⁴ Vgl. Stadtarchiv Weimar, Stadtverwaltung 1919–1945, Nr. 6–66–30.

¹³⁵⁵ Der Nationalsozialist Folge 10 (7. Jg.), Ausgabe A, 2. März-Folge 1930, Titelseite.

¹³⁵⁶ Sven Schlotter: Die Tyrannei der Werte. Philosophie und Politik bei Bruno Bauch. In: Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena 1900–1940. Würzburg 2000, S. 89–101.

¹³⁵⁷ Vgl. Thomas Laugstien: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus. Hamburg 1990, S. 126, dort auch weitere Hinweise zu Bauch, der auch öfters erwähnt wird bei Wolfgang Fritz Haug (Hrsg.): Deutsche Philosophen 1933. Hamburg 1989 und in Zapata Galindo, Triumph des Willens zur Macht.

¹³⁵⁸ Bruno Bauch: Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar. Eine Rede bei der von der Universität Jena veranstalteten Feier des Jahrestages der Gründung des Deutschen Reiches am 18. Januar 1926. Jena 1926.

¹³⁵⁹ Vgl. GSA 72 / 2535.

¹³⁶⁰ Vgl. das Vortragsprogramm der »Deutschen Philosophischen Gesellschaft« in THStAW, BH, Nr. 25, Blatt 18.

¹³⁶¹ Max Oehler (Hrsg.): Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihegeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster Nietzsche. München o. J. [1921]; Bauchs Beitrag S. 3–17.

¹³⁶² Vgl. Ulbricht, »Die Heimat als Quelle der Bildung«.

¹³⁶³ Gute Zusammenfassung der Problematik bei Hüter, Das Bauhaus in Weimar, insbes. S. 17–54.

¹³⁶⁴ Vgl. GSA 72 / 943 a–c, die Bestände sind augenscheinlich lückenhaft. Elisabeth Förster-Nietzsche war über Jahre Mitglied u. a. im »Patriotischen Institut des Hauptfrauenvereins Weimar«, des »Vereins für das Deutschtum im Auslande«, des »Frauenverbandes des Deutschen Luftflottenvereins, des »Deutschen Flottenvereins«, der »Deutschen Kolonialgesellschaft«, des »Jungdeutschland-Bundes«, der kurzlebigen »Deutschen Vaterlandspartei« und der »Deutschnationalen Partei«; zudem in gut zwei Dutzend literarisch-kultureller Gesellschaften.

¹³⁶⁵ Zu diesem Terminus s. Kraushaar, Extremismus der Mitte.

¹³⁶⁶ Eine feministisch inspirierte Frauengeschichtsforschung tut sich traditionell mit deutschnationalen, völkischen, also »nicht fortschrittlichen« Frauen schwer; so auch die erst in den letzten Jahren in Weimar einsetzende lokale Frauengeschichtsforschung. Keiner der »patriotischen Frauenvereine« in der Klassikerstadt ist folglich bisher erforscht worden. Zur kulturell-politischen Funktion solcher Zusammenschlüsse allgemein s. Karin Bruns: Völkische und deutschnationale Frauenvereine im »zweiten Reich«. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 376–394.

¹³⁶⁷ Thomas Mann: Nietzsche Philosophie im Lichte unserer Erfahrungen (1947). In: ders.: Essays. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Hermann Kurzke. Band 3: Schriften über Musik und Philosophie. Frankfurt/M. 1978, S.235–264, Zitat S. 261. – Kurze Hinweise zu Thomas Manns changierendem Nietzsche-Bild bei Norbert Rath: »Lebte er – er wäre heute in Amerika«. Thomas Manns Nietzsche-Bild 1933–1947; Kerstin und Gunnar Decke: Doktor Faustus in Kalifornien. Thomas und Heinrich Manns schwankendes Nietzsche-Bild. Beide in: Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken. Hrsg. von Rüdiger Schmidt-Grépály u. Steffen Dietzsch. Weimar 2001, S. 64–83, 84–92.

¹³⁶⁸ Vgl. Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari [künftig: KSA]. München 1988, Band 14, S.472; Kursivierung ersetzt den Sperrdruck im Original!

¹³⁶⁹ Das hat vor langer Zeit und bis heute anregend Fritz Stern getan, s. ders.: Die politischen Folgen des unpolitischen Deutschen. In: Michael Stürmer (Hrsg.): Das kaiserliche Deutschland. Politik und Gesellschaft 1870–1918. Kronberg 1977, S. 168–186.

¹³⁷⁰ Vgl. Urs Marti: Große Politik. In: Henning Ottmann (Hrsg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart, Weimar, 2000, S. 248–250.

¹³⁷¹ Das bisher nicht überholte Standardwerk zu Nietzsches Idee des Politischen stammt von Henning Ottmann: Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin, New York 1987; dort insbes. S. 239–292 das Kapitel »Große Politik«; Zitate S. 239.

¹³⁷² Ottmann, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 245.

¹³⁷³ Nietzsche, KSA 8, S. 572.

¹³⁷⁴ Otto Binswanger an Franz Overbeck, 23. September 1889; zitiert nach: Das Nietzsche-Archiv in Weimar. München, Wien 2000, S. 170.

¹³⁷⁵ Vgl. den Aphorismus »Grosse Politik und ihre Einbussen« aus »Menschliches, Allzumenschliches I. In: Nietzsche, KSA 2, S. 314–316.

¹³⁷⁶ Die eher pragmatisch-prosaischen Alltagsbeziehungen zwischen Weimar und »seinem« Konzentrationslager beschreibt Schley, Nachbar Buchenwald. – Die erinnerungstheoretisch und erinnerungspolitisch fokussierten Publikationen zur Beziehung von Weimar und Buchenwald, klassischem Erbe und nationalsozialistischer Barbarei, sind Legion; anregend Volkhard Knigge: Im Schatten des Ettersbergs. Von den Schwierigkeiten der Vernunft – Unbefragte Traditionen und Geschichtsbilder. In: Werkstatt Geschichte 14 (1996), S. 71–86; ders.: »... sondern was die Seele gesehen hat.« Die Goethe-Eiche. Eine Überlieferung. In: ders., Jürgen Seifert (Hrsg.): Vom Antlitz zur Maske. Wien. Weimar. Buchenwald 1939/Gezeichneter Ort. Goetheblicke auf Weimar und Thüringen. Weimar 1999, S. 64–68; Charles S. Maier: Die »Aura« Buchenwald. In: Volkhard Knigge, Norbert Frei (Hrsg.): Verbrechen erinnern. Die Auseinandersetzung mit Holocaust und Völkermord. München 2002, S.327–341.

¹³⁷⁷ Anregend, wenn auch nicht unumstritten ist Bernhard H. F. Taureck: Nietzsche und der Faschismus. Ein Politikum. Leipzig 2000 [dabei handelt es sich um die erweiterte und überarbeitete Auflage vom Buch desselben Verfassers »Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen« von 1989]; vgl. auch Martha Zapata Galindo: Triumph des Willens zur Macht. Zur Nietzsche-Rezeption im NS-Staat. Hamburg 1995; Steven E. Aschheim: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart, Weimar 1996, S. 251–291[Kapitel »Nietzsche im Dritten Reich«]; zusammenfassend Hans-Martin Gerlach: Politik (Faschismus, Nationalsozialismus, Sozialdemokratie, Sozialismus). In: Nietzsche-Handbuch, S. 499–509.

¹³⁷⁸ Walter H. Pehle (Hrsg.): Der historische Ort des Nationalsozialismus. Annäherungen. Frankfurt/M. 1990.

¹³⁷⁹ Petra Bock, Edgar Wolfrum (Hrsg.): Umkämpfte Vergangenheit. Geschichtsbilder, Erinnerung und Vergangenheitspolitik im Vergleich. Göttingen 1999.

¹³⁸⁰ Martin Sabrow, Ralph Jessen, Klaus Große Kracht (Hrsg.): Zeitgeschichte als Streitgeschichte. Grosse Kontroversen seit 1945. München 2003.

¹³⁸¹ Peter Reichel: Politik mit der Erinnerung. Gedächtnisorte im Streit um die nationalsozialistische Vergangenheit. München 1995.

¹³⁸² Edgar Wolfrum: Geschichtspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. Der Weg zur bundesrepublikanischen Erinnerung 1948–1990. Darmstadt 1999.

¹³⁸³ Norbert Frei: Vergangenheitspolitik. Die Anfänge der Bundesrepublik und die NS-Vergangenheit. München 1999.

¹³⁸⁴ Ulrich Borsdorf, Heinrich Theodor Grütter (Hrsg.): Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum. Frankfurt/M., New York 1999.

¹³⁸⁵ Dieser Satz paraphrasiert die Titel einiger wichtiger Werke über die deutsche Erinnerung an das »Dritte Reich« oder andere Verwerfungen der Historie im 20. Jahrhundert – allerdings ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, denn es vergeht kein Tag, an dem nicht etwas Neues zu derartigen Themen erscheint. So gibt es augenscheinlich zwar keine »Holocaust-Industrie« [Ernst Piper (Hrsg.): Gibt es wirklich eine Holocaust-Industrie? Zur Auseinandersetzung um Norman Finkelstein. Zürich, München 2001], aber eine hyperaktive wissenschaftliche wie wissenschaftsinterne »Publikations-Industrie« zu solchen Fragen.

¹³⁸⁶ »Historikerstreit«. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung. München, Zürich 1987; Dan Diner (Hrsg.): Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit. Frankfurt/M. 1987; Hans-Ulrich Wehler: Entsorgung der deutschen Vergangenheit? Ein polemischer Essay zum »Historikerstreit«. München 1988; Johannes Heil, Rainer Erb (Hrsg.): Geschichtswissenschaft und Öffentlichkeit. Der Streit um Daniel J. Goldhagen. Frankfurt/M. 1998; Winfried Schulze, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): Deutsche Historiker und der Nationalsozialismus. Frankfurt/M. 1999; Nicolas Berg: Der Holocaust und die westdeutschen Historiker. Erforschung und Erinnerung. Göttingen 2003.

¹³⁸⁷ Trotz mancher detaillierter Vorarbeiten: die gesamte Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs zwischen 1897 und 1945 ist auf der Grundlage der reichhaltigen Überlieferung im Goethe- und Schillerarchiv bis heute nicht geschrieben worden. In Kooperation mit italienischen und deutschen Partnern plant die Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen im Jahre 2005, dazu ein umfangreiches Forschungsprojekt zu entwickeln und zu beantragen.

¹³⁸⁸ Die folgende umfangreiche Skizze fußt auf langjährigen Recherchen sowie einzelnen publizierten Studien des Verfassers (eine davon direkt zum Nietzsche-Archiv in Zusammenarbeit mit Frank Simon-Ritz), die entweder noch nicht veröffentlicht sind oder einst an abgelegenen Ort publiziert wurden. Ältere wie neuere Arbeiten Dritter zur Geschichte des Nietzsche-Archivs werden im folgenden einzeln nachgewiesen. Wer immer vergessen werden sollte – er nehme es nicht persönlich, denn dieser Aufsatz hat nicht den Anspruch einer umfassenden Bibliographie.

¹³⁸⁹ Vgl. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 86–129.

¹³⁹⁰ Bekanntlich haben Franz Overbeck und dessen Schüler von Anbeginn an der Weimarer Archivpolitik misstraut und eine eigene Basler Tradition in der Nietzsche-Forschung begründet. Dazu der leider schwer zugängliche Katalog von David Marc Hoffmann: Das »Basler Nietzsche-Archiv«. Basel 1993.

¹³⁹¹ Vgl. das nunmehr auf drei voluminöse Bände angewachsene, in zweiter erweiterter Auflage erschiene Werk von Richard Frank Krummel: Nietzsche und der deutsche Geist. Band I: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Todesjahr 1867–1900. Berlin, New York 1998; ders.: Nietzsche und der deutsche Geist. Band II: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum vom Todesjahr bis zum Ende des Ersten Weltkriegs. Berlin, New York 1998; ders.: Nietzsche und der deutsche Geist. Band III: Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges 1919–1945. Berlin, New York 1998.

¹³⁹² Über deren gute Gründe vgl. auch Renate Müller-Buck: »Naumburger Tugend« oder »Tugend der Redlichkeit«. Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv. In: Nietzscheforschung. Ein Jahrbuch 4 (1996), S. 319–335.

¹³⁹³ Vgl. die Aktennotiz Max Oehlers in: Goethe- und Schiller-Archiv [im folgenden: GSA], Bestand 72/2628; dort auch der im folgenden erwähnte Brief Oehlers vom 19. Oktober 1945, der auf Scharrenbroichs Anschuldigungen eingeht.

¹³⁹⁴ Zum letzten Archivar des Archivs existiert nun ein Erinnerungsbuch seiner Tochter Ursula Sigismund, der und deren Tochter Ebba Wachler ich für mehrere aufschlußreiche und informative Gespräche in den letzten Jahren ich herzlich zu danken habe; vgl. Ursula Sigismund: Denken im Zwiespalt. Das Nietzsche-Archiv in Selbstzeugnissen 1897–1945. Mit einer Einführung von Dietrich Wachler und unveröffentlichten Aufsätzen von Max Oehler. Münster 2001.

¹³⁹⁵ Die Denkschrift findet sich in: GSA 72/2628.

¹³⁹⁶ Arnold Paulssen (1864–1942) war über Jahrzehnte ein wichtiger Protagonist des politischen Establishments in Weimar, und das seit den Zeiten des Großherzogs Wilhelm Ernst.

¹³⁹⁷ Ähnliches wie für Paulssen gilt auch für Richard Leutheußer (1867–1945); vgl. dazu: Thüringen-Handbuch. Territorium, Verfassung, Parlament, Regierung und Verwaltung in Thüringen 1920 bis 1995. Weimar 1999, S. 603f.; zu Paulssen ebd. S. 616f.

¹³⁹⁸ Vgl. hierzu auch Olaf Wolter: Nietzsche-Rezeption in der DDR? Die Geschichte des Weimarer Nietzsche-Archivs 1945–1990. In: Weimarer Beiträge 40 (1994), S. 442–449.

¹³⁹⁹ Zur Biographie Elisabeth Förster-Nietzsches vgl. H. F. Peters: Zarathustras Schwester. Fritz und Lieschen Nietzsche – ein deutsches Trauerspiel, München 1983 und Klaus Goch: Elisabeth Förster-Nietzsche 1846–1935. In: Luise F. Pusch (Hrsg.): Schwestern berühmter Männer, Frankfurt 1985, S. 363–413. Speziell zur Kolonie »Nueva Germania« in Paraguay: Ben MacIntyre: Vergessenes Vaterland. Die Spuren der Elisabeth Nietzsche, Leipzig 1994.

¹⁴⁰⁰ Zum Kontext s. Werner Bergmann: Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung«, S. 449–463; dort auch S. 905f. eine Kurzbiographie zu Förster.

¹⁴⁰¹ Friedrich Nietzsche an Franziska und Elisabeth Nietzsche, 14. März 1885. In: ders.: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe [künftig: KSB]. Hrsg. von Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, Bd. 7: Januar 1885–Dezember 1886, München 1986, S. 21–23.

¹⁴⁰² Franziska Nietzsches an Elisabeth und Bernhard Förster, 22. Januar 1889. In: GSA 72/491,2. Diesen Brief

hat vor einigen Jahren Frank Simon-Ritz mit Hilfe der damaligen Bearbeiterin des Bestandes, Hedwig Völkerling, ermittelt.

¹⁴⁰³ Vgl. dazu William H. Schaberg: *The Nietzsche Canon. A publication history and bibliography*. Chicago, London 1995 [1996], S. 101–109 u. 215f.

¹⁴⁰⁴ Anregend und provokant ist Klaus Goch: *Hexe und Königin. Elisabeth Nietzsche – ein kleines Psychogramm*. In: *Nietzscherforschung. Ein Jahrbuch*. Hrsg. v. Volker Gerhardt u. Renate Reschke 4 (1996), S. 301–317.

¹⁴⁰⁵ Elisabeth Förster-Nietzsche: *Aufruf*. In: *Bayreuther Blätter* 17 (1894), Nr. 4–6, S. 175–176.

¹⁴⁰⁶ Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs vgl. unter systematischen Gesichtspunkten Hubert Cancik: *Formen der Nietzsche-Rezeption in Deutschland. Archiv, Bewegung, Gesellschaft, Kult, Museum und Bestand*. In: *Faber/ Holste, Kreise, Gruppen, Bünde*, S. 265–290.

¹⁴⁰⁷ Zu diesem am häufigsten gebrauchten Epitheton Weimars vgl. Günther Gitta, Wolfram Huschke u. Walter Steiner (Hrsg.): *Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte*. Weimar 1993, S. 221.

¹⁴⁰⁸ Diese Landschaft hatte einst auch den jungen Nietzsche poetisch inspiriert, vgl. etwa die Gedichte und Texte »Ich stand im Thal der Saale«, »Saaleck«, *Es steht eine Burg gar schauerlich*«, »An den Ufern der Saale«, »Die Schönburg«; sämtlich in Friedrich Nietzsche: *Jugendschriften 1854–1861*. Hrsg. v. Joachim Mette [BAW 1]. München 1994, S. 83, 227, 364, 366, 395.

¹⁴⁰⁹ Seit 2001 existiert ein Forschungsverbund zwischen der Friedrich-Schiller-Universität Jena, der Stiftung Weimarer Klassik und der Bauhaus-Universität Weimar (letztere war Partner der ersten Projektphase 2001–2003), der den historischen wie aktuellen Konturen von »Deutschlands Mitte« nachspürte; erste Ergebnisse liegen nun vor in Monika Gibas (Hrsg.): *Mitten und Grenzen. Zu zentralen Deutungsmustern der Nation*. Leipzig 2003.

¹⁴¹⁰ Dazu höchst informativ Ute Frevert (Hrsg.): *Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900*. Göttingen 2000.

¹⁴¹¹ Vgl. dazu die Broschüre »Zur Erinnerung an Friedrich Nietzsche«. Leipzig [1900], in der die Ansprachen und Vorträge, die am 27.8. bei der Trauerfeier im Nietzsche-Archiv und am 28.8. beim Begräbnis in Röcken gehalten wurden, enthalten sind. – Eine genaue Analyse dieser Ansprachen würde mannigfaltige Beispiele einer kultischen Nietzsche-Verehrung zu Tage fördern.

¹⁴¹² Vgl. dazu Hubert Cancik: *Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära*. In: *Nietzsche-Studien* 16 (1987), S. 405–429, hier v.a. S. 411–414; jetzt leichter zugänglich in: Hubert Cancik, Hildegard Cancik-Lindemaier: *Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland*. Stuttgart, Weimar 1999, S. 179–203.

¹⁴¹³ Zum Weimarer Klassiker-Reliquienkult vgl. den ebenso informativen wie ironischen Essay von Albrecht Schöne: *Schillers Schädel*. München 2002.

¹⁴¹⁴ Die beste Biographie zu Kessler ist nach wie vor Peter Grupp: *Harry Graf Kessler 1868–1937. Eine Biographie*. München 1995; dort S. 85–128 eine präzise Skizze des »neuen Weimar«; unverzichtbar auch Gerhard Neumann, Günter Schnitzler (Hrsg.): *Harry Graf Kessler: Ein Wegbereiter der Moderne*. Freiburg/Br. 1997; erfreulich Kessler-kritisch ist Alexandre Kostka: *Der Epigone als Vollender: Harry Graf Kessler*. In: *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer u. Rüdiger Schmidt. Weimar 2000, S. 166–186

¹⁴¹⁵ Dies geschah im Berliner Salon Cornelia Richters, der Mutter Raoul Richters, der alsbald zu den ersten philosophischen Bewunderern und Interpreten Nietzsches zählen sollte; vgl. Steffen Dietzsch: »Die Philosophie fängt an, wo der Respekt aufhört«. Raoul Richters »fröhliche Skepsis«. In: *Weimarer Beiträge* 49 (2003), H. 2, S. 219–241; grundlegend zu van de Velde s. Klaus-Jürgen Sembach, Birgit Schulte: *Henry van de Velde. Ein europäischer Künstler seiner Zeit*. Köln 1992; dort S. 253–273 Alexandre Kostka: *Der Dilettant und sein Künstler. Die Beziehung Harry Graf Kessler – Henry van de Velde*.

¹⁴¹⁶ Vgl. Albert Henrichs: *Götterdämmerung und Götterglanz. Griechischer Polytheismus seit 1872*; Glenn W. Most: *Die Entdeckung der Archaik, Von Ägina bis Naumburg*. Beide in: Bernd Seidensticker, Martin Vöhler (Hrsg.): *Urgeschichten der Moderne. Die Antike im 20. Jahrhundert*. Stuttgart, Weimar 2001, S.1–19, 20.39; Manfred Landfester: *Nietzsches Geburt der Tragödie: Antihistorismus und Antiklassizismus zwischen Wissenschaft, Kunst und Philosophie*. In: »Mehr Dionysos als Apoll«. *Antiklassizistische Antike-Rezeption um 1900*. Hrsg. v. Achim Aurnhammer u. Thomas Pittrof. Frankfurt/M. 2002, S. 89–111.

¹⁴¹⁷ Zum »Neuen Weimar« vgl. Renate Müller-Krumbach: *Das Neue Weimar*. In: *Genius huius loci Weimar: kulturelle Entwürfe aus fünf Jahrhunderten*. Ausstellung 26. Mai bis 19. Juli 1992, Kunsthalle am Theaterplatz in Weimar. Weimar 1992, S. 121–126; Jörn Rietsch: *Der Traum vom »dritten Weimar«*. In: *Zeitschrift für Germanistik*. N. F., Jg. 4 (1994), H. 2, S. 275–285; Thomas Föhl: *Kunstpölitik und Lebensentwurf. Das Neue Weimar im Spiegel der Beziehungen zwischen Henry van de Velde und Harry Graf Kessler*. In: Rolf Bothe, ders. (Hrsg.): *Aufstieg und Fall der Moderne. Ostfildern-Ruit 1999*, S. 60–89.

¹⁴¹⁸ Darstellung und Interpretation des Umbaus bei Angelika Emmrich: »zugleich ein Tempel und zugleich eine Häuslichkeit«. *Zur Haus- und Kunstgeschichte des Nietzsche-Archivs*. In: *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*.

München, Wien 2000, S. 39–71.

¹⁴¹⁹ Paul Kühn: das Nietzsche-Archiv zu Weimar. Darmstadt 1904.

¹⁴²⁰ Vgl. Hansdieter Erbsmehl, Conny Dietrich: Klingers Nietzsche. Wandlungen eines Porträts 1902–1914. Hrsg. v. Justus H. Ulbricht im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen. Jena 2004.

¹⁴²¹ Vgl. Volker Wahl: Die Jenaer Ehrenpromotion von Auguste Rodin und der »Rodin-Skandal« zu Weimar 1905/06. In: ders.: Jena als Kunststadt. Begegnungen mit der modernen Kunst in der thüringischen Universitätsstadt zwischen 1900 und 1933. Leipzig 1988, S. 56–77.

¹⁴²² Vgl. die Memoiren von Helene von Nostitz: Aus dem alten Europa. Menschen und Städte. Hrsg. v. Oswalt von Nostitz. Frankfurt/M. 1993; dort S. 100–115 die Weimarer Erlebnisse im Umfeld Kesslers und van de Veldes.

¹⁴²³ Dieser war Professor an der Kunstschule und schuf 1907 im Auftrag des Großherzogs das »Landesdenkmal« für den Mäzen des »Silbernen Zeitalters«, Großherzog Karl Alexander; dazu: Vor-Reiter Weimars. Die Großherzöge Carl August und Carl Alexander im Denkmal. Jena 2003.

¹⁴²⁴ Silke Opitz: Ein Gentlemankünstler. Leben und Werk des Bildhauers Richard Engelmann (1868–1966). Weimar 2000. – Engelmann, ästhetisch von Rodin beeinflusst, war zeitlebens ein guter Freund Elisabeth Förster-Nietzsches.

¹⁴²⁵ Zum Vorgänger Wilhelm Ernst und dessen Beziehung nach Berlin vgl. Hendrik Ziegler: Carl Alexander und Wilhelm II. Fürstliches Kunstmäzenatentum im Vergleich. In: Ehrlich/Ulbricht, Carl Alexander, S. 129–164.

¹⁴²⁶ Zu diesen Zusammenhängen und der emphatisch betonten nationalpädagogischen Rolle der Kunst im deutschen Kulturbewußtsein s. Bollenbeck, Bildung und Kultur, insbes. S. 160–239; ders., Tradition, Avantgarde, Reaktion, insbes. S. 44–159.

¹⁴²⁷ Der Sohn Ernst Wachlers, Ingolf Wachler, heiratete 1933 Max und Annemarie Oehlers Tochter Ursula, die heutige Ursula Sigismund; vgl. deren Erzählung dieser Bindung in dies., Denken im Zweispalt, S. 226ff.

¹⁴²⁸ Stiftungsurkunde der Stiftung Nietzsche-Archiv. In: GSA 72/1579.

¹⁴²⁹ Zu den Plänen für das Nietzsche-Monument, deren Realisierung mit der Errichtung eines Stadions einhergehen sollte, vgl. Krause, »Märtyrer« und »Prophet«, S. 199–212; Cancik, Der Nietzsche-Kult in Weimar (I), S. 414–420. Elisabeth Förster-Nietzsche stand diesen Plänen eher reserviert gegenüber; vgl. Wollkopf, Das Nietzsche-Archiv, S. 134f.

¹⁴³⁰ Lange Zeit hat die Forschung übersehen, wie nah an manchen Stellen sich Nietzsche und Bismarck in Kesslers Denken sind; vgl. dazu Alexandre Kostka: Eine unzeitgemäße Gabe für Weimar. Das Projekt eines Nietzsche-Tempels von Harry Graf Kessler und Henry van de Velde. In: ihr kinderlein kommet...Henry van de Velde: ein vergessenes Projekt für Friedrich Nietzsche. Hrsg. v. Thomas Föhl. Ostfildern-Ruit 2000, S. 33–72; Justus H. Ulbricht: Weimar 1903 oder: »Griechenland contra Manchester«. In: Klingers Nietzsche, S. 7–16.

¹⁴³¹ Im Überblick und zur Orientierung in der fast unüberschaubaren Forschungsliteratur s. Wolfgang J. Mommsen, unter Mitarbeit v. Elisabeth Müller-Luckner (Hrsg.): Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler im Ersten Weltkrieg. München 1996; ders.: Die kulturellen Eliten im Ersten Weltkrieg; ders.: Die europäischen Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler und der Erste Weltkrieg. Beide in: ders.: Bürgerliche Kultur und politische Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830–1933. Frankfurt/M. 2000, S. 178–195, 196–215.

¹⁴³² Ausgezeichnet dazu Barbara Beßlich: Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914; dort Detailstudien zu Rudolf Eucken, Thomas Mann, Hermann Bahr und Johannes Plenge.

¹⁴³³ Vgl. James Joll: The English, Friedrich Nietzsche and the First World War. In: Immanuel Geiss, Bernd Jürgen Wendt (Hrsg.): Deutschland in der Weltpolitik des 19. und 20. Jahrhunderts. Düsseldorf 1973, S. 303ff.; zit. n. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 130, dort auch weitere Belege für eine antideutsche Rezeption Nietzsches im Kontext der Kriegsideologie.

¹⁴³⁴ Eine auch noch später vom Nietzscheaner und Archiv-Freund Bruno Bauch gerne beschworene Allianz; vgl. ders.: Der Geist von Weimar und der Geist von Potsdam. Jena 1926. Eine umfassende Analyse des politischen und politisierenden Philosophen Bauch steht noch aus.

¹⁴³⁵ Werner Sombart: Händler und Helden Patriotische Besinnungen. München, Leipzig 1915. – Zu Sombart s. Friedrich Lenger: Werner Sombart 1863–1941. Eine Biographie. München 1994.

¹⁴³⁶ Sombart, Händler und Helden, S. 53. Hervorh. i. Org.

¹⁴³⁷ Dichte Belege bei Aschheim, S. 144ff.; Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist II, S. 716ff.

¹⁴³⁸ Elisabeth Förster-Nietzsche: Nietzsche und der Krieg. In: Hamburgischer Correspondent 184 (1914), Nr. 468 vom 15.9., S. 2.

¹⁴³⁹ Die Fakten zeigen jedoch, daß dies ins Reich der Legende gehört: Die Zahl der verkauften Exemplare in den vier Kriegsjahren – dies läßt sich aufgrund der akkuraten Buchführung des Nietzsche-Archivs gut rekonstruieren – lag [nach akribischen Recherchen von Frank Simon-Ritz im Jahre 1999] unter 100.000.

¹⁴⁴⁰ Sombart, Händler und Helden, S. 84f.

¹⁴⁴¹ Eine erste Analyse dieser geistigen Befindlichkeit stammt vom Verf., s. Justus H. Ulbricht: Der Mythos vom Heldentod. Entstehung und Wirkungen von Walter Flex' »Der Wanderer zwischen beiden Welten«. In: Jahrbuch

des Archivs der deutschen Jugendbewegung 16 (1986/87), S. 111–156; neuer zu Flex insgesamt ist Raimund Neuß: Anmerkungen zu Walter Flex. Die »Ideen von 1914« in der deutschen Literatur: Ein Fallbeispiel. Schernfeld 1992.

¹⁴⁴² Vgl. Karl Joël: Neue Weltkultur. In: Axel Ripke (Hrsg.): Zehn deutsche Reden. Leipzig, München 1915, S. 88f.; zit. n. Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 138.

¹⁴⁴³ Karl Joël: Nietzsche und die Romantik. Jena 1905, 1911 (2. Aufl.); zum neuromantischen Kontext s. Justus H. Ulbricht: Auf der Suche nach der verzauberten Zeit. In: Imagination Romantik. Botho-Graef-Kunstpreis der Stadt Jena 2001. Hrsg. v. Kulturamt der Stadt Jena. Jena 2001, S. 174–187.

¹⁴⁴⁴ Vgl. Hermann Itschner: Nietzsche-Worte. Weggenossen in großer Zeit. Leipzig 1915.

¹⁴⁴⁵ Franz Pfemfert: Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest. In: Die Aktion 5 (1915), Nr. 26, S. 320–324.

¹⁴⁴⁶ Vgl. Lenore Ripke-Kühn: Nietzsches Kulturanschauungen. In: Der Panther 3 (1915), S. 420–456; dies.: Nietzsches Willenserziehung. In: Der Panther 5 (1917), Nr. 4, S. 519–535.

¹⁴⁴⁷ Einzelbelege bei Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 145–147.

¹⁴⁴⁸ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 30. Juli 1914, vgl. Sigismund, Denken im Zwiespalt; S.96. Das korrekte Nietzsche-Zitat lautet: »Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.« Es stammt aus Zarathustra I. Die Reden Zarathustras. Vom Krieg und Kriegsvolke. In: KSA 4, S. 59.

¹⁴⁴⁹ Mac Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 16. Oktober 1914; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 105.

¹⁴⁵⁰ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 9. Juli 1915; zit. n. Sigismund, S. 114.

¹⁴⁵¹ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 8. Juli 1916; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 122.

¹⁴⁵² Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 27. März 1917; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 132.

¹⁴⁵³ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 10. Dezember 1918; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 151.

¹⁴⁵⁴ Gemeint ist Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht. Eine Auslegung allen Geschehens. Neu ausgewählt und geordnet von Max Brahn. Leipzig 1917; der Aufsatz von Lenore Ripke-Kühn »Nietzsches Willenserziehung« sowie Bruno Bauch: Friedrich Nietzsche und der deutsche Idealismus. Beide in: Der Panther 5 (1917), H. 4, S. 519–535, 496–519.

¹⁴⁵⁵ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 25. Mai 1918; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 137.

¹⁴⁵⁶ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 10. Dezember 1918; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 151.

¹⁴⁵⁷ Max Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 21. Dezember 1918; zit. n. Sigismund, Denken im Zwiespalt, S. 153.

¹⁴⁵⁸ Was die Nationalversammlung für Deutschland allgemein und Weimar im besonderen bedeutet hat, interpretieren Michael Dormann: »Aber nicht nach Potsdam sind wir ausgewandert, sondern nach Weimar«. Die Nationalversammlung in Weimar 1919; Walter Mühlhausen: »Ohne großes Pathos und ohne weitausholende Gesten«. Friedrich Ebert in Weimar. Beide in: Hans Wilderotter, Michael Dormann (Hrsg.): Wege nach Weimar. Auf der Suche nach der Einheit von Kunst und Politik. Berlin 1999, S. 21–40, 41–54.

¹⁴⁵⁹ Diese Einschätzung stützt sich auf Recherchen des Verf. im Nachlaß Elisabeth Förster-Nietzsches in den Jahren 1995–1997, die der künftigen Publikation noch harren.

¹⁴⁶⁰ Von den Verwandten, die sich um das Erbe Nietzsches kümmerten, war der 1878 geborene Richard Oehler derjenige, der sich durch das schärfste intellektuelle Profil auszeichnete. Er hatte 1903 in Halle mit einer Arbeit über »Nietzsches Verhältnis zur vorsokratischen Philosophie« promoviert. Von 1903 bis 1945 war er im Bibliotheksdienst tätig; die Stationen seiner beruflichen Karriere führten ihn von Halle über Bonn und Breslau nach Frankfurt am Main, wo er seit 1927 als Direktor der städtischen und wissenschaftlichen Bibliotheken fungierte. Während seines Kriegsdienstes im Ersten Weltkrieg leitete Oehler den Wiederaufbau der von den Deutschen zerstörten Universitätsbibliothek von Löwen. Im Umkreis des Nietzsche-Archivs tritt er seit 1910 als Mitglied der wichtigsten Führungsgremien sowie als Herausgeber und Kommentator der Werke Nietzsches in Erscheinung.

¹⁴⁶¹ Für den Briefwechsel im Kontext dieses Vortrags vgl. GSA 72/2514.

¹⁴⁶² Vgl. Max Oehler (Hrsg.): Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche. München 1921, S. 129–141.

¹⁴⁶³ Oehler, Unsere Zeit, S. 131.

¹⁴⁶⁴ Das sah der »heute regierende der unsterblichen dynastie nietzsche«, der Dichter Rudolf Pannwitz, ähnlich, als er 1920 seinen »Aufruf zum Heiligen Krieg der Lebendigen« formulierte; dazu und zum Kontext s. Ulbricht, »Sind Anfang oder Ende wir an der ZeitenWende?«.

¹⁴⁶⁵ Oehler, Unsere Zeit, S. 139.

¹⁴⁶⁶ Oehler, Unsere Zeit, S. 139.

¹⁴⁶⁷ Vgl. auch den Beitrag »Friedrich Nietzsche und das aristokratische Ideal« von Bruno Bauch, eines anderen (Elisabeth Förster-)Nietzsche-Freundes, in jener Festschrift, S. 3–17.

-
- ¹⁴⁶⁸ Oehler, *Unsere Zeit*, S. 139.
- ¹⁴⁶⁹ Oehler, *Unsere Zeit*, S. 141.
- ¹⁴⁷⁰ Brief von Adalbert Oehler an den Vorstand der Stiftung Nietzsche-Archiv, März 1919. In: GSA 72/2468.
- ¹⁴⁷¹ Zum wirkmächtigen Werk Bertrams s. Heinz Raschel: *Das Nietzsche-Bild im George-Kreis. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mythologeme*. Berlin, New York 1984, S. 134–166, 171–233; zahlreiche Hinweise zu Bertrams geistiger Position zwischen Nietzsche und George auch bei Rainer Kolk: *Literarische Gruppenbildung. Am Beispiel des George-Kreises 1890–1945*. Tübingen 1998.
- ¹⁴⁷² Ernst Bertram: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlin 1918; Thomas Mann: *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlin 1918; Gerhard von Mutius: *Die drei Reiche. Ein Versuch philosophischer Besinnung*, Berlin 1916.
- ¹⁴⁷³ Adalbert Oehler: *Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs [1936]*. Typoskript. In: GSA 72, S. 174.
- ¹⁴⁷⁴ Vgl. zum folgenden: Max Oehler, *Notizen auf Grund der Aufzeichnungen im Archiv-Tagebuch betreffs der Beziehungen Dr. Spenglers zum Nietzsche-Archiv*. In: GSA, NA Oehler, Max 1937, Juni A 2 A.
- ¹⁴⁷⁵ In überarbeiteter Form abgedruckt bei Oswald Spengler: *Reden und Aufsätze*. München 1937, S. 110–124.
- ¹⁴⁷⁶ Bauchs Postkarte findet sich in: GSA, NA Briefbestand Bauch, Bruno.
- ¹⁴⁷⁷ Bruno Bauch: *Der Geist von Potsdam und der Geist von Weimar*. Jena 1926.
- ¹⁴⁷⁸ Das Protokoll findet sich im Universitätsarchiv Jena [im folgenden: UAJ], Bestand M, Nr. 659, Blatt 148–149; maschinenschriftliche Abschrift in: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 117.
- ¹⁴⁷⁹ Vgl. Protokoll der Feier des 75. Geburtstags der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche am 10.7.1921. In: GSA 72/1057.
- ¹⁴⁸⁰ Hecker hat ab 1922 mehrere Jahre auch für das Nietzsche-Archiv gearbeitet.
- ¹⁴⁸¹ Zum 85. Geburtstag der Archivleiterin, dem 10. Juli 1931, wird dann Werner Deetjen, Direktor der Landsbibliothek und Präsident der Shakespeare-Gesellschaft, das Nietzsche-Archiv ohne jeden Hintergedanken als »Schwesteranstalt« der Weimarer Memorial- und Forschungsstätten bezeichnen; vgl. Ansprache, gehalten am 10. Juli 1931 im Nietzsche-Archiv von Prof. Dr. Werner Deetjen. In: GSA 72/1060.
- ¹⁴⁸² Vgl. Protokoll der Geburtstagsfeier. In: GSA 72/1057, S. 2.
- ¹⁴⁸³ Eine aktuelle Monographie zu Leben, Werk und Wirkung dieses in Jena lehrenden Philosophen und Weltanschauungsdenkens liegt bedauerlicherweise nicht vor. Dies hat einen Grund wohl in der Tatsache, dass sein Denken in der deutschen Philosophiegeschichte nicht kanonisiert worden ist und den meisten Fachvertretern als »Pseudophilosophie« gilt. Aus kulturhistorischer Perspektive jedoch wäre dies Desiderat dringend zu beseitigen, denn man wird Euckens Einfluß auf das Denken weiter Kreise des deutschen Bildungsbürgertums wohl kaum überschätzen können. Vgl. vorerst Friedrich Wilhelm Graf: *Die Positivität des Geistigen. Rudolf Euckens Programm neoidealistischer Universalintegration*. In: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus*. Hrsg. v. Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch u. dems. Stuttgart 1997, S. 53–85; Uwe Dathe: *Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier*. In: *Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena 1900–1940 (Kritisches Jahrbuch der Philosophie 5)*. Hrsg. v. Klaus-M. Kodalle. Würzburg 2000, S. 45–61; ders.: *Der Philosoph bestreitet den Krieg. Rudolf Euckens politische Publizistik während des Ersten Weltkrieges*. In: Herbert Gottwald, Matthias Steinbach (Hrsg.): *Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur Jenaer Universität im 20. Jahrhundert*. Jena 2000, S. 47–64.
- ¹⁴⁸⁴ Vgl. den Sonderdruck der Berichterstattung über die Feier aus der »Thüringischen Landeszeitung Deutschland« und der Erfurter »Mitteldeutschen Zeitung«. In: GSA 72/1057.
- ¹⁴⁸⁵ Heute im Nietzsche(Archiv)-Bestand der Herzogin Anna Amalia-Bibliothek, Signatur C 5141.
- ¹⁴⁸⁶ Vgl. den Bericht in der »Allgemeinen Thüringischen Landeszeitung Deutschland«, 18. Oktober 1927. In: GSA 72/3181.
- ¹⁴⁸⁷ Dazu Holm Kirsten: »Weimar im Banne des Führers«. *Die Besuche Adolf Hitlers 1925–1940*. Köln, Weimar, Wien 2001, S. 21–24.
- ¹⁴⁸⁸ Zahlreiche Hinweise auf Spengler bei Stefan Breuer: *Ordnungen der Ungleichheit – Die Deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871–1945*. Darmstadt 2001; dort S. 306–311 ist explizit, u. a. in Bezug auf Spengler, von einer »Nietzsche-Nachfolge« die Rede, allerdings im Blick auf neureligiöser Strömungen.
- ¹⁴⁸⁹ Vgl. Max Oehler, *Aufzeichnungen*, S. 7.
- ¹⁴⁹⁰ Harry Graf Kessler: *Tagebücher 1918–1937*. Hrsg. von Wolfgang Pfeiffer-Belli. Frankfurt/M. 1982, S. 574.
- ¹⁴⁹¹ Max Oehler: *Mussolini und Nietzsche. Ein Beitrag zur Ethik des Faschismus*. In: Karl Rauch (Hrsg.): *Nietzsches Wirkung und Erbe*, Berlin 1930, S. 225–227; dort auch die folgenden Zitate. – Die Person des Herausgebers wäre eigene Erörterungen wert, denn Rauch war selbst Nietzscheaner – als ehemaliger bündischer »Neupfadfinder« – allerdings zugleich Bewunderer von George und Pannwitz. Zahlreiche Hinweise zu Rauch und dessen Umfeld bei Justus H. Ulbricht: *Ein »Weisser Ritter« im Kampf um das Buch. Die Verlagsunternehmen von Franz Ludwig Habel und der Bund Deutscher Neupfadfinder*. In: *Schmitz/Schneidler, Expressionismus in Regensburg*, S. 149–174; ders., *Bücher für die »Kinder der neuen Zeit«*, insbes. S. 92–101.
- ¹⁴⁹² Dies geht auf eine persönliche Bemerkung von Mussolini selbst zurück.

¹⁴⁹³ Dies war nach 1932/33 die Bezeichnung für die ehemaligen Volkshochschulen. Vgl. Bettina Irina Reimers: Von der Volkshochschule zur Heimatschule. Erwachsenenbildung unterm Hakenkreuz. In: Ulbricht, Klassikerstadt und Nationalsozialismus, S. 168–178.

¹⁴⁹⁴ Paul Schultze-Naumburg: Heroisches Italien. 38 Landschaftsdarstellungen nach Contaxaufnahmen. Mit einer Einleitung. München 1938; zum Autor vgl. Norbert Borrmann: Paul Schultze-Naumburg. Maler, Publizist, Architekt 1869–1949. Essen 1989; mit kritischeren Akzenten Diethart Kerbs: »Vestigia terrent«. Paul Schultze-Naumburg: Vom Lebensreformer zum Rasse-theoretiker. In: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 18 (1993/98), S. 219–232; Justus H. Ulbricht: »Deutscher Stil«. Über einen Traum von Paul Schultze-Naumburg und anderen. In: Schriftenreihe der Stiftung Saalecker Werkstätten, H. 2 (Dezember 2000), S. 13–33.

¹⁴⁹⁵ Von der Schulenburgs gibt es viele; hier ist Gebhard Werner von der Schulenburg gemeint, der auch unter dem Pseudonym Gebhard Werner publiziert hat (* 9.12.1881 in Pinneberg, † 28.03.1958 in Pura/Tessin). Friedrich Werner Graf von der Schulenburg (* 20.11.1875, hingerichtet 10.11.1944) ist der bekanntere Diplomat und Widerstandskämpfer – beide Werners aber standen in Kontakt mit Ulrich von Hassell, dem ebenfalls nach dem 20. Juli 1944 hingerichteten deutschen Botschafter in Rom. Ebenfalls im Widerstand war Fritz-Dietlof Graf von der Schulenburg (* 5.09.1902, hingerichtet 10.08.1944). – Wieder jemand anderes ist Friedrich Graf von der Schulenburg (* 21.11.1865 in Bobitz/Mecklenburg – ?), den das Handbuch »Der Großdeutsche Reichstag 1938«, S. 502 als NSDAP-Mitglied (seit Herbst 1931), SA-Mitglied (seit August 1933), SS-Mitglied (seit 1936) und als Reichstagsabgeordneten führt. – Krummel verwechselt die beiden erstgenannten; vgl. Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist III, S. 365.

¹⁴⁹⁶ Diese Vorgänge werden ausführlich geschildert in der Examensarbeit von Kristian Kirchner: Das Nietzsche-Archiv und Italien. Der Plan zur Gründung eines Nietzsche-Instituts in Rom, MS., Jena 2000. Sie soll 2005, herausgegeben vom Verf., als Buch erscheinen. Diese Arbeit entstand am Historischen Institut der Friedrich-Schiller-Universität Jena unter der Betreuung von Prof. Jürgen John und der intensiven Beratung durch den Verf. Sie ist Beispiel einer recht gelungen Verknüpfung von Personen- und Institutionengeschichte, Kulturgeschichts- und Bildungsbürgertumsforschung für den Kulturraum Jena-Weimar um 1930/35.

¹⁴⁹⁷ Erstmals dargestellt bei Rüdiger Stutz: Der Jena-Weimar-Plan 1932 – Anliegen und Hintergründe. In: Jürgen John, Volker Wahl (Hrsg.): Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena-Weimar. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 359–368.

¹⁴⁹⁸ Schulenburgs Briefe an Elisabeth Förster Nietzsche [im folgenden EFN] sind erhalten in: GSA 72/BW 4989. Danach wird im folgenden – nur noch mit Datumsangabe – zitiert. Dieser Briefwechsel endet mit einem längeren Brief vom 2.05.1933, der später noch erwähnt werden wird.

¹⁴⁹⁹ Zahlreiche Hinweise zu diesem Problemkomplex finden sich bei Wolfgang Schieder: Das italienische Experiment. Der Faschismus als Vorbild in der Krise der Weimarer Republik. In: Historische Zeitschrift 262 (1996) 1, S. 73–125; hier S. 85 auch die Erwähnung von der Schulenburgs und der Zeitschrift »Italien«.

¹⁵⁰⁰ W. v. d. Schulenburg an EFN, 6.10.1927. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵⁰¹ Vgl. Werner von der Schulenburg: Einführung. In: Italien. Monatsschrift für Kultur, Kunst und Literatur 1 (1927) 1 (Dezember), S. 1–3, Zitat S. 3. – Das Blatt erschien im Verlag Niels Kampmann in Heidelberg, dessen Inhaber der Jugendbewegung nahe stand. Laut Verlagsprogramm von 1925 [Archiv des Verf.] drehten sich die Veröffentlichungen des Verlags »überwiegend um die Probleme der Menschenkunde«. »Werke über Okkultismus, Mystik schließen den Kreis der Verlagsaufgaben«. Autoren waren u. a.: Theodor Lessing, Hermann Graf Keyserling, Ludwig Klages, Hans Blüher, August Horneffer, Raoul Francé – aber auch der Reformpädagoge Ludwig Gurlitt und die Schriftstellerin Ricarda Huch.

¹⁵⁰² Margherita G. Sarfatti hatte den ersten persönlichen Kontakt zwischen Schulenburg und Mussolini gestiftet; sie war die offizielle Biographin des »Duce«. Vgl. dies.: Mussolini. Lebensgeschichte nach autobiographischen Unterlagen. Leipzig o. J. – Dort finden sich Studien Mussolinis über Nietzsche.

¹⁵⁰³ Vgl. Italien 2 (1929), Sommerheft, Innentitel-Blatt.

¹⁵⁰⁴ Vgl. W. Mann: Mussolini – und der Faschismus als geistige Bewegung. In: Italien 1 (1928) 11 (Oktober), S. 483–500. Schulenburg hatte EFN schon vorher gebeten, den Abdruck des Vortrags in »Italien« zu vermitteln; vgl. GSA 71/BW 4989, Schulenburg an EFN, 2.06.1928. Mann war ein persönlicher Freund des Nietzsche-Archivars Max Oehler; vgl. Ursula Sigismund: Denken im Zwiespalt. Das Nietzsche-Archiv in Selbstzeugnissen 1897–1945. Münster 2001, S. 208. Bereits 1926 hatte Mann – anlässlich des 80. Geburtstages der Weimarer Archiv-Herrin – deren Siedlungsexperiment in Paraguay gelobt; vgl. Krummel, Nietzsche und der deutsche Geist III, S. 228.

¹⁵⁰⁵ Giuseppe Renzetti war der wohl wichtigste Mittelsmann Mussolinis in Deutschland. Vgl. Schieder, Das italienische Experiment, S. 106 f. und Andrea Hoffend: Zwischen Kultur-Achse und Kulturkampf. Die Beziehungen zwischen ‚Drittem Reich‘ und faschistischem Italien in den Bereichen Medien, Kunst, Wissenschaft und Rassenfragen (Italien in Geschichte und Gegenwart 10). Frankfurt/M. u. a. 1998, S. 91 ff.

¹⁵⁰⁶ Auf Tamaro, den im Hamburg residierenden »Freund Mussolinis« (Schulenburg), war EFN ebenfalls durch von der Schulenburg aufmerksam gemacht worden. Vgl. GSA 72/BW 4989, Schulenburg an EFN, 26.05.1928. – Zu dieser Zeit plante Schulenburg eine Konferenz über die Zeitschrift »Italien« in Weimar, die jedoch nicht

zustande kam.

¹⁵⁰⁷ Umfassend sind die Beziehungen zwischen Italien und dem Nietzsche-Archiv noch nicht erforscht worden. Vgl. aber Domenico M. Fazio: Nietzsche und der Faschismus. Eine Politik des Nietzsche-Archivs in Italien In: Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption. Hrsg. im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik von Andreas Schirmer u. Rüdiger Schmidt, Weimar 2000, S. 221–233.

¹⁵⁰⁸ In diesen Zusammenhang gehört auch ein Aufsatz von Max Oehler: Mussolini und Nietzsche. Ein Beitrag zur Ethik des Faschismus. In: Der Bücherwurm. Eine Monatsschrift für Bücherfreunde 15 (1930) 8, S. 225–227. Wieder abgedruckt in Karl Rauch (Hrsg.): Nietzsches Wirkung und Erbe. Berlin 1930, S. 33–35.

¹⁵⁰⁹ Vgl. GSA 72, Nr. 1722, Schulenburg an Max Oehler, 20.03.1930. – Die Transkription dieses Briefes verdanke ich Kirchner, Das Nietzsche-Archiv und Italien.

¹⁵¹⁰ Vgl. GSA 72/751a, Briefentwurf EFNs an Orsini, 13.08.1931.

¹⁵¹¹ Angebahnt hatte sich diese Beziehung durch den Kontakt von EFN zum Thüringischen Innen- und Volksbildungsminister Wilhelm Frick; vgl. Erhard Naake: Die Beziehungen zwischen Elisabeth Förster-Nietzsche und dem Thüringischen Innen- und Volksbildungsminister Wilhelm Frick. In: Ehrlich, John, Weimar 1930, S. 275–292.

¹⁵¹² Für die Beziehungen Hitlers zum Archiv gilt ähnliches wie für die zwischen dem »Duce« und der Weimarer Verehrergemeinde des Philosophen: manches ist bekannt, doch die systematische Auswertung der Geschäftstagebücher des Archivs sowie des umfangreichen Briefnachlasses steht noch aus. – Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Bau der so genannten »Nietzsche-Gedächtnishalle« neben dem alten Archiv ab 1937; vgl. Andrea Dietrich: »Geistige Weihstätten«. Der zweite Erweiterungsbau des Goethe-Nationalmuseums und die Nietzsche-Gedächtnishalle In: Ulbricht, Klassikerstadt und Nationalsozialismus, S. 145–156.

¹⁵¹³ Schneider lehrte bis in die DDR-Zeit in Jena und heißt dort bis heute nur der »Dante-Schneider«. Die rezeptionsgeschichtliche Pointe dieser Bezeichnung aber ist wohl keinem bewußt.

¹⁵¹⁴ Die »Deutsche Dante-Gesellschaft« war 1865 als weltweit erste Vereinigung zur Dante-Forschung gegründet worden und hatte 1921 ihren Sitz nach Weimar verlegt, wo bis 1954 auch die Jahrestagungen stattfanden. Kurz nach dem Ersten Weltkrieg nannte sie sich »Neue Deutsche Dante-Gesellschaft«. Knappe Hinweise zur bisher nicht erforschten Geschichte der Gesellschaft in: Günther Gitta, Wolfram Huschke u. Walter Steiner (Hrsg.): Weimar. Lexikon zur Stadtgeschichte. Weimar 1993, S. 87.

¹⁵¹⁵ Die folgenden Namen finden sich bei Hugo Daffner (Hrsg.): Deutsches Dante-Jahrbuch. Sechster Band. Jena 1921, S. 155–165. Zu einer weiteren interessanten Mitglieder-Liste vgl. Dante-Jahrbuch. Achter Band. Berlin 1924, S. 289–298, hier S. 292 ein Verweis auf Ulrich von Hassell, damals noch Generalkonsul in Barcelona. »Repräsentant« der DDG in Weimar war damals Bürgermeister Kloß. Im Neunten Band erschien das Jahrbuch beim »Verlag der Deutschen Dante-Gesellschaft« in Weimar, spätere Bände im Verlag Hermann Böhlau Nachfolger.

¹⁵¹⁶ Vgl. Justus H. Ulbricht: Willkomm und Abschied des Bauhauses in Weimar. Eine Rekonstruktion In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 46 (1998) 1, S. 5–27.

¹⁵¹⁷ Kellermann kam aus der deutschen Kolonialbewegung und war Geschäftsführer des Alexander Duncker Verlags und des völkischen Buchclubs »Volksdeutsche Buchgemeinde«; vgl. zu dessen Querverbindungen Justus H. Ulbricht: »Die Quellen des Lebens rauschen in leicht zugänglicher Fassung ...« Zur Literaturpolitik völkischer Verlage in der Weimarer Republik. In: Monika Estermann, Michael Knoche (Hrsg.): Von Göschen bis Rowohlt. Beiträge zur Geschichte des deutschen Verlagswesens. Wiesbaden 1990, S. 177–197; ders.: Die Bücher des heimlichen Deutschland. Zur Geschichte völkischer Verlage in der Weimarer Republik In: Revue d'Allemagne XXII (1990) 3, S. 401–413; ders.: »Ein heimlich offener Bund für das große Morgen ...« Methoden systematischer Weltanschauungsproduktion während der Weimarer Republik In: Buchhandelsgeschichte (1993) 1, B 1–B 17.

¹⁵¹⁸ Diederichs Italien-Verehrung ist bekannt, bei ihm wurde Anfang der 1920er Jahre kurzzeitig das Jahrbuch der »Neuen Dante-Gesellschaft« verlegt.

¹⁵¹⁹ Vgl. GSA 72/1772, Paulssen an M. Oehler, 16.04.1930. Der italienische Botschafter Orsini hatte demnach die Idee eines Dante-Vortrags vor Deutschen und Italienern, die von Mussolini selbst zu einem Vergil-Vortrag verändert wurde – denn dieser antike Dichter hatte gerade 2000jähriges Jubiläum. Schneider machte daraus einen Dante-Vergil-Vortrag, »ein glänzendes Thema, da ja Vergil der Führer Dantes durch Hölle und Fegefeuer ist und erst später von Beatrice abgelöst wird.«

¹⁵²⁰ Zur Problematik der Rezeption Vergils durch die deutsche »konservative Revolution« s. Richard Faber: Die Verkündigung Vergils. Reich – Kirche – Staat. Zur Kritik der »Politischen Theologie«. Hildesheim, New York 1975; weitere Hinweise bei dems.: Das ewige Rom oder: die Stadt und der Erdkreis. Zur Archäologie »abendländischer« Globalisierung. Würzburg 2000.

¹⁵²¹ Schneider weilte also in Italien; zum Kontext s. Richard Faber: Politische Idyllik. Zur sozialen Mythologie Arkadiens. Stuttgart 1977.

¹⁵²² Schulenburg an EFN, 12.05.1929. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵²³ Vgl. Oskar Walzel: Arturo Farinelli. In: Italien I (1928)10 (September), S. 429–436.

¹⁵²⁴ Gabetti (1886–1948), intellektuell ebenfalls geprägt von Gentile, war seit Gründung des »Istituto Italiano di Studi Germanici« im April 1932 dessen Leiter, eine Art Parallelgründung zum Kölner »Petrarca-Haus«; vgl. Hoffend, *Zwischen Kultur-Achse und Kultur-Kampf*, S. 89ff. u. 294ff. In späteren Jahren war Gabetti eine der Schlüsselfiguren im nationalsozialistisch-faschistischen Kulturaustausch. Er wird in sein römisches Institut für deutsche Studien später auch Friedrich Schneider einladen.

¹⁵²⁵ Zur Geschichte des »Petrarca-Hauses« vgl. Andrea Hoffend: Das Deutsch-Italienische Kulturinstitut »Petrarca-Haus« zu Köln (1931–1944): Propagandazentrale oder seriöse Lehr- und Forschungsstätte? In: *Geschichte in Köln. Zeitschrift für Stadt- und Regionalgeschichte* 37 (1995) 8, S. 81–98; dies.: Konrad Adenauer und das faschistische Italien. Zur Instrumentalisierung von Kulturpolitik am Beispiel der Gründung des »Petrarca-Hauses« zu Köln 1931 In: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 75 (1995), S. 481–544. Vgl. unbedingt dies.: *Zwischen Kultur-Achse und Kulturkampf*, insbes. S. 84–91 u. 282–320.

¹⁵²⁶ Vgl. W. v. d. Schulenburg an EFN, 27.05.1929. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵²⁷ Vgl. W. v. d. Schulenburg an EFN, 3.06.1929. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵²⁸ Vgl. W. v. d. Schulenburg an EFN, 27.05.1930. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵²⁹ Vgl. »Meine Zeitschrift ist tot.«, im Brief W. v. d. Schulenburg an EFN, 25.02.1931. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵³⁰ Vgl. W. v. d. Schulenburg an EFN, 21.01.1930. In: GSA 72/BW 4989.

¹⁵³¹ Vgl. Bundesarchiv, Zwischenarchiv Dahlwitz-Hoppegarten, ZB II, Nr. 1885, Akte 14 (Sammelakte C. A. Emge). Für diesen Hinweis danke ich Rüdiger Stutz.

¹⁵³² Vgl. Farinelli an EFN (Karte ohne Datum, 1931); Brief vom 10.07.1931; Brief vom 5.08.1931.

¹⁵³³ Vgl. Briefentwurf EFN an Schneider, 13.09.1932. In: GSA 72/BW 1295. In: GSA 72/752c.

¹⁵³⁴ Vgl. Petrarca-Haus: Deutsch-Italienisches Kulturinstitut Köln. Tätigkeitsbericht 1931–1941. Köln 1941, S. 25. – Dem heutigen Kölner Institut danke ich herzlich für die Übersendung einer Kopie dieses Tätigkeitsberichts.

¹⁵³⁵ Zu weiteren Formen des Kontakts zwischen Farinelli, einzelnen Repräsentanten der italienischen Politik und dem Nietzsche-Archiv vgl. Kirchner, *Das Nietzsche-Archiv und Italien*, S. 62–70.

¹⁵³⁶ Vgl. Kirchner, *Das Nietzsche-Archiv und Italien*, S. 84–88, Kurzbiographie von Fischer.

¹⁵³⁷ Vgl. zu dieser Gesellschaft Thomas Laugstien: *Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus*. Hamburg 1990, S. 126ff.

¹⁵³⁸ Vgl. zum »Leipziger Kreis« um Krueger, Hans Freyer, Gunter Ipsen, Hugo Fischer und anderen Jerry Z. Muller: *The other God that failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton 1987.

¹⁵³⁹ Vgl. Ulrich Sieg: *Deutsche Kulturgeschichte und jüdischer Geist. Ernst Cassirers Auseinandersetzungen mit der völkischen Kulturphilosophie Bruno Bauchs. Ein unbekanntes Manuskript*. In: *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 88 (1991), S. 59–91.

¹⁵⁴⁰ Vgl. die leider unveröffentlichte Magisterarbeit von Jörg Opitz: *Die Gesellschaft »Deutscher Staat« – Akademiker im Banne des Konservatismus*. MS., Jena 1997. – Prominente Gesellschafts-Mitglieder waren etwa Paul Bang, Bruno Bauch, Georg von Below, Max Hildebert Boehm, Alexander Graf von Brockdorf, Wilhelm von Gayl, Max Kloß, Felix Krueger, Reinhold Quaatz, Gustav Roethe, Paul Schultze-Naumburg, Martin Spahn, Othmar Spann, Eduard Stadler, Edmund Stengel [der Pflegevater des späteren Jenaer Rassearztes Lothar Stengel-von-Rutkowski], Gottfried Traub, Otmar Freiherr von Verschuer und Max Wundt. Diese Personen waren durch Mehr- und Doppelmitgliedschaften in Interessenverbänden, Parteien [meist der DNVP] und anderen politischen Organisationen miteinander vernetzt.

¹⁵⁴¹ Vgl. EFN an Fischer, 8.12.1933. In: GSA 72/753g.

¹⁵⁴² Die Querelen um die HKA sowie das deutschlandweite öffentliche Echo der Vorgänge um den Jenaer Ordinarius Hans Leisegang, das Archiv und Leisengangs Kollegen Carl August Emge haben uns im Kontext des »Weimar-Jena-Plans« an anderer Stelle beschäftigt. Vgl. Simon-Ritz, Ulbricht, »Heimatstätte des Zarathustrawerkes«, S. 164–167; vgl. auch Djavid Salehi: *Freunde und Herausgeber – zur Geschichte des Nietzsche-Archivs* In: Andreas Schirmer, Rüdiger Schmidt (Hrsg.): *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*. Weimar 2000, S. 186–220.

¹⁵⁴³ Vgl. EFN an Richard Oehler, 18.12.1933. In: GSA 72/753g.

¹⁵⁴⁴ Ebd., Fischer an EFN, 11.01.1934. Der Brief ist wohl auf 1933 fehldatiert, so Kirchner, *Das Nietzsche-Archiv und Italien*, S. 100. Im Zitat liegt auch eine Anspielung vor auf das Buch von Friedrich Meß: *Nietzsche. Der Gesetzgeber*. Leipzig 1930.

¹⁵⁴⁵ Vgl. die zahlreichen Hinweise bei Schieder, *Das italienische Experiment* und Hoffend, *Petrarca-Haus in Köln*.

¹⁵⁴⁶ Vgl. zu den Belegen aus den Briefwechseln Kirchner, *Nietzsche-Archiv in Italien*, S. 110–123.

¹⁵⁴⁷ *Satzungen der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs*. In: GSA 72/3176.

¹⁵⁴⁸ Diese Persönlichkeit ist nicht allein wegen ihrer Rezeption Nietzsches weitere Studien wert, sondern auch deswegen, weil der Basler Philosoph zum Umkreis des George-Kreises gehört hat; vgl. Carola Groppe: *Die*

Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890–1933. Köln, Weimar, Wien 1997, S. 182–186.

¹⁵⁴⁹ Protokoll der Gründungssitzung (handschriftlich). In: GSA 72/3181.

¹⁵⁵⁰ Vgl. Willy Haas, Wir fordern eine ‚Lex Nietzsche‘. In: Die literarische Welt 5 (1929), S. 235f..

¹⁵⁵¹ Ebd.

¹⁵⁵² Ebd.

¹⁵⁵³ Zu den Aktivitäten des Jahres 1930 vgl. den »Tätigkeitsbericht des Nietzsche-Archivs für 1930«. In: GSA 72/3181 sowie die Zusammenstellung von Gutachten und Zeitungsberichten zu dieser Frage in: GSA 72/2442.

¹⁵⁵⁴ Vgl. UAJ, BA Nr. 1352, Blatt 4.

¹⁵⁵⁵ Vgl. Elisabeth Förster-Nietzsche an Karl Heussi, 11. Juli 1930. In: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 1–2. Zu diesem Besuch kommt es jedoch nicht, vgl. Heussi an Förster-Nietzsche, 12. Juli 1930. In: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 6.

¹⁵⁵⁶ Vgl. GSA 72/2015; dort auch ein abgeänderter Entwurf.

¹⁵⁵⁷ Vgl. GSA 72/2015.

¹⁵⁵⁸ Hans Leisegang an Adalbert Oehler, 23. August 1930. In: GSA 72/2015. Dort auch ein Vertragsentwurf zwischen dem Verlag Felix Meiner und Leisegang über dessen Herausgeberschaft.

¹⁵⁵⁹ Max Oehler an Leisegang, 27. August 1930. In: GSA 72 / 2015.

¹⁵⁶⁰ Vgl. den ersten Satz im Brief Leisengangs an Max Oehler, 30. August 1930. In: GSA 72/2012: »Lieber Herr Major! Das dürfen Sie doch nicht machen.»

¹⁵⁶¹ Hans Leisegang: Bericht über den Anteil der Frau Dr. Förster-Nietzsche an den Ausgaben des »Willens zur Macht«. In: GSA 72/2015, hier S. 10 u. 11.

¹⁵⁶² Felix Meiner an den Vorstand des Nietzsche-Archivs, 26. September 1930. In: GSA 72/2015; Hervorheb. i. Org. – An der gleichen Stelle finden sich weitere Briefe zwischen Meiner, den Oehlern und Leisegang.

¹⁵⁶³ Vgl. UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 28.

¹⁵⁶⁴ Hans Leisegang: Bericht zum Antrag des Nietzsche-Archivs. In: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 42–47.

¹⁵⁶⁵ Karl Heussi an Elisabeth Förster-Nietzsche, 13. November 1930. In: GSA 72 / 2015 u. UAJ, Bestand BA, Nr. 1352; dort auch Antworten Förster-Nietzsches vom 17. November und 20. November.

¹⁵⁶⁶ Vgl. Karl Heussi an Elisabeth Förster-Nietzsche, 25. November 1930. In: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 57; GSA 72/2015.

¹⁵⁶⁷ Nietzsches Schwester gegen Nietzsches Willen. In: Charlottenburger Neue Zeit, 30. November 1930. In: GSA 72/2016. Unter dieser Archivsignatur finden sich zahlreiche weitere Artikel deutscher und internationaler Zeitungen zum Streit zwischen der Universität Jena, Meiner, Leisegang und dem Archiv.

¹⁵⁶⁸ Vgl. Peter Petersen an Elisabeth Förster-Nietzsche, 28. November 1930. In: GSA 72/2015.

¹⁵⁶⁹ Karl Heussi an Adalbert Oehler, 3. Januar 1931. In: GSA 72/2015; vgl. auch Heussi an Elisabeth Förster-Nietzsche, 2. Februar 1931. In: UAJ, Bestand BA, Nr. 1352, Blatt 123–124: »...auch aus der jüngsten Vergangenheit lässt sich eine Reihe sehr gewichtiger Belege für die Tatsache beibringen, daß der wissenschaftliche Ruf des Nietzsche-Archivs sehr umstritten ist.»

¹⁵⁷⁰ Die literarische Welt 6 (1930) vom 21. November.

¹⁵⁷¹ Walter Benjamin: Nietzsche und das Archiv seiner Schwester. In: Die literarische Welt 8 (1932), Nr. 12, S. 1f. In die gleiche Kerbe schlug Kurt Tucholsky, wenn er mit Blick auf Elisabeth Förster-Nietzsche über das »herzinnige und neckisch-heroische Geschwafel einer im Irrgarten der Philosophie herumtaumelnden Dame« spottete. Vgl. Ignaz Wrobel [d. i. Kurt Tucholsky]: Fräulein Nietzsche. In: Die Weltbühne 28 (1932), Bd. 1, S. 54–59, hier S. 54.

¹⁵⁷² Kessler, Tagebücher, S. 722.

¹⁵⁷³ Vgl. die persönlichen Erinnerungen von Richard Leutheußer: Lebenserinnerungen des Staatsministers Dr. h.c. Leutheußer, Deutsch-Nationale-Volkspartei in der Zeit von 1924 bis 1928 (Regierungszeit). Bericht über Arbeit im Nietzsche-Archiv. Typoskript. In: Stadtarchiv Weimar, Bibliothek.

¹⁵⁷⁴ Vgl. GSA 72/3181; Protokoll über die Mitgliederversammlung der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs 1931.

¹⁵⁷⁵ Vgl. Carl August Emge an das Nietzsche-Archiv, 29. November 1930. In: GSA 72/2015.

¹⁵⁷⁶ Ab Insulis [d.i. Carl August Emge]: Geistiger Mensch und Nationalsozialismus. Ein Interview für die Gebildeten unter seinen Gegnern. Berlin 1933.

¹⁵⁷⁷ Emge, Geistiger Mensch, S. 11.

¹⁵⁷⁸ Emge, Geistiger Mensch, S. 16.

¹⁵⁷⁹ Emge, Geistiger Mensch, S. 24.

¹⁵⁸⁰ Emge, Geistiger Mensch, S. 39f.

¹⁵⁸¹ Dieser ist außer bei Stutz ausführlich dargestellt in der u.a. vom Verf. angeregten und betreuten Staatsexamens-Arbeit von Denis Reuter, die ebenso wie die Arbeit Kirchners im kommenden Jahr als Publikation erscheinen soll.

¹⁵⁸² Carl August Emge: Jena-Weimar-Plan. In: Die Jenaer Studentenschaft. Nachrichtenblatt der Studentenschaft

der Universität Jena 7 (1932), Nr. 4, S. 70. Dort auch die folgenden Zitate. – Vgl. zu diesem Komplex auch Stutz, Jena-Weimar-Plan 1932. Ein explizit genanntes Vorbild für diesen Plan war die faschistische Hochschule für Ausländer in Perugia, die Mussolini gegründet hatte.

¹⁵⁸³ Dazu jetzt Ulbricht, »Goethe-Schiller-Akademie Weimar-Jena«?

¹⁵⁸⁴ Friedrich Stier: Zum Jena-Weimar-Plan. In: Jenaer Studentenschaft 7 (1932), Nr. 4, S. 71.

¹⁵⁸⁵ Vgl. Protokoll über die siebte ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs (GSA 72/3181).

¹⁵⁸⁶ Bericht über die achte ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs vom 6. Dezember 1933. Weimar 1934; dort Emges Auslassungen S. 9–11.

¹⁵⁸⁷ Vgl. Gottlieb Scheuffler: Friedrich Nietzsche im Dritten Reich. Bestätigung und Aufgabe. o. O. [Erfurt] 1933.

¹⁵⁸⁸ Vgl. Manfred Landfester: Die Naumburger Tagung »Das Problem des Klassischen und die Antike« (1930). Der Klassikbegriff Werner Jaegers, seine Voraussetzung und seine Wirkung. In: Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Hrsg. v. Helmut Flashar. Stuttgart 1995, S. 11–40. Zu Jaegers Kontakten nach Weimar vgl. Hubert Cancik: Der Einfluß Friedrich Nietzsches auf klassische Philologen in Deutschland bis 1945. In: ders., Cancik-Lindemaier, Philolog und Kultfigur, S. 231–249, insbes. S. 243f.

¹⁵⁸⁹ Zu Baeumlers Nietzsche-Bild vgl. Detlev Piecha: »Nietzsche und der Nationalsozialismus«. Zu Alfred Baeumlers Nietzsche-Rezeption. In: Christian Niemeyer u. a. (Hrsg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation. Weinheim 1998, S. 132–194.

¹⁵⁹⁰ Zu Ottos Denken in Abhängigkeit von Nietzsche und seinen Kontakten zum Archiv vgl. Hubert Cancik: Die Götter Griechenlands 1919. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (I)[erstmalig 1986]; ders.: Dionysos 1933. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik (II)[erstmalig 1986]. Beide in: ders.: Antik. Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte. Stuttgart, Weimar 1998, S. 139–163, 165–186.

¹⁵⁹¹ Diese Vorgänge schildert ausführlich Zapata Galindo, Triumph des Willens zur Macht, S. 184–195.

¹⁵⁹² Ansprachen zum Gedächtnis der Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche bei den Trauerfeierlichkeiten in Weimar und Röcken am 11. und 12. November 1935. Privatdruck des Nietzsche-Archivs o. J., S. 3.

¹⁵⁹³ Ebd., S. 12 [die Festschrift ist unpaginiert; eigene Zählung des Verf.].

¹⁵⁹⁴ Dazu Rüdiger Stutz: Wissenschaft als »Dienst an Volk und Vaterland«. Die Rektoren der Universität Jena und das »Dritte Reich«. In: Herbert Gottwald, Matthias Steinbach (Hrsg.): Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur Jenaer Universität im 20. Jahrhundert. Jena 2000, S. 123–154, hier S. 139.

¹⁵⁹⁵ Wolf Meyer-Erlach: Ansprache des Rektors der Friedrich-Schiller-Universität Jena. In: Ansprachen zum Gedächtnis der Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche bei den Trauerfeierlichkeiten in Weimar und Röcken am 11. und 12. November 1935. Privatdruck des Nietzsche-Archivs o. J., S. 15. – Die ehemalige »Landesuniversität Jena« war im Jahre 1934, einem von den Nationalsozialisten mit großem Aufwand gefeierten Gedächtnisjahr für Friedrich Schiller, zur »Friedrich-Schiller-Universität Jena« umbenannt worden, wie sie noch heute heißt.

¹⁵⁹⁶ Meyer-Erlach, Ansprache, S. 15f.

¹⁵⁹⁷ Lenore Ripke-Kühn: Nietzsche, der ewige Deutsche. Zu Ernst Bertrams »Nietzsche. Versuch einer Mythologie«. In: Deutschlands Erneuerung 3 (1919), H. VI, S. 420–424.

¹⁵⁹⁸ Fritz Sauckel: Ansprache des Gauleiters und Reichsstathalters. In: Ansprachen zum Gedächtnis der Frau Dr. phil. h. c. Elisabeth Förster-Nietzsche bei den Trauerfeierlichkeiten in Weimar und Röcken am 11. und 12. November 1935. Privatdruck des Nietzsche-Archivs o. J., S. 17–18, hier S. 17.

¹⁵⁹⁹ Oswald Spengler an das Nietzsche-Archiv, 23. September 1935 (GSA 72/1581): »Hiermit trete ich aus dem Vorstand des Nietzsche-Archivs und zugleich aus der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs aus, da ich mir die neue Umdeutung der Philosophie Nietzsches nicht zu eigen machen kann und will. «

¹⁶⁰⁰ Vgl. die entsprechende Formulierung im Brief Walter F. Ottos an Karl Schlechta, 24. November 1935. In: GSA 72/1581. Auch Richard Oehler spricht gegenüber mehreren Korrespondenzpartnern immer wieder von der »Emge-Affaire«.

¹⁶⁰¹ Vgl. das Protokoll der Vorstandssitzung der Stiftung vom 22. Februar 1936, Tagesordnungspunkt »Zwischenfall Emge« und »Ausscheiden Prof. Emges«. In: GSA 72/1581.

¹⁶⁰² Vgl. etwa Richard Oehler an Richard Leutheuser, 23. November 1935. In: GSA 72/1581. Dort erklärt Oehler, »dass ich meinerseits mit diesem Verräter an dem Werk Nietzsches und der Frau Foerster-Nietzsche nichts mehr zu tun haben will. Das bin ich der Sache und ihrem Andenken schuldig. «

¹⁶⁰³ Oswald Spengler an das Nietzsche-Archiv, 15. Dezember 1935. In: GSA 72/1581.

¹⁶⁰⁴ Oswald Spengler an das Nietzsche-Archiv, 23. September 1935. In: GSA 72/1581. Zu Spenglers Nietzsche-Beziehung s. Massimo Ferrari Zumbini: Spengler und Nietzsche: Rezeption und Kritik; ders.: Macht und Dekadenz. Der »Streit um Spengler« und die Frage nach den Quellen des »Untergangs des Abendlandes«. Beide in: ders.: Untergänge und Morgenröten. Nietzsche – Spengler – Antisemitismus. Würzburg 1999, S. 25–86, 151–170.

- ¹⁶⁰⁵ Oswald Spengler an Walter Jesinghaus, 27. Oktober 1935. Zit. n. Oswald Spengler: Briefe 1913–1936. In Zusammenarbeit mit Manfred Schröter hrsg. v. Anton M. Koktanek. München 1963, S. 751. – Gemeint ist Richard Oehler: Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft. Leipzig 1935. Dies (Mach-)Werk ist nicht nur im NS- und SS-nahen »Armanenverlag« in Leipzig erschienen – in dem auch Baeumlers Rivale Ernst Kriek publizierte – sondern zeigt als Innentitelbild das berühmte Foto der stummen Zwiesprache zwischen Hitler und Nietzsches Büste. Mithin war die Botschaft des Buches klar, ohne daß der Leser es auch nur wahrzunehmen brauchte.
- ¹⁶⁰⁶ Martin Heidegger an Leutheuß, 3. Februar 1936. In: GSA 72/1581. Vgl. dazu Marion Heinz, Theodore Kisiel: Heideggers Beziehungen zum Nietzsche-Archiv im Dritten Reich. In: Hermann Schäfer (Hrsg.): Annäherungen an Martin Heidegger. Frankfurt/M., New York 1996, S. 103–136.
- ¹⁶⁰⁷ Peter Petersen an das Thüringische Volksbildungsministerium, 23. Juni 1939. In: UAJ, BA, Nr. 2118.
- ¹⁶⁰⁸ Vgl. auch Alessandro Stavru: Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter F. Otto und Martin Heidegger 1927 bis 1937. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 46 (2002), S. 309–325.
- ¹⁶⁰⁹ Der Rechenschaftsbericht »Die derzeitige Stellung und Bedeutung des Nietzsche-Archivs« war von Emge und Max Oehler gemeinsam verfasst worden; letzterer trug ihn dann auf der Mitgliederversammlung vor. Vgl. Bericht über die neunte ordentliche Mitgliederversammlung der Gesellschaft der Freunde des Nietzsche-Archivs am 5. Dezember 1934. Weimar 1935, S. 8–10, Zitat S. 8.
- ¹⁶¹⁰ Vgl. Protokoll der Mitgliederversammlung am 6. Dezember 1933. In: GSA 72/3177.
- ¹⁶¹¹ Ernst Horneffer: Nietzsche als Vorbote der Gegenwart. Düsseldorf 1934. Dazu Jörg-Peter Jatho: »Gern beugen sich die Männer des Geistes vor den Männern der Macht.« Ernst Horneffer. Zur politischen Biographie des Giessener Philosophieprofessors. Gießen 1998.
- ¹⁶¹² Richard Oehler: Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft. Leipzig 1935, S. 5. In einer Nachbemerkung (S. 130) schlägt Oehler selbst die Brücke zu dem Vortrag »Unsere Zeit im Spiegel von Nietzsches Kulturphilosophie«, den er am 6. April 1919 im Nietzsche-Archiv gehalten hatte. Was damals Zukunftshoffnung gewesen sei, habe sich nun verwirklicht: »Die Erlösung ist gekommen, die Vollendung ist im Werden.«
- ¹⁶¹³ Vgl. dazu Jürgen Boettcher, Justus H. Ulbricht: »Noch immer ging der Weg des neuen Deutschland über Gräber vorwärts«. Einblicke in den politischen Totenkult in Weimar. In: Härtl, Stenzel, Ulbricht, Hier, hier ist Deutschland ..., S. 57–82, zur Beerdigung Elisabeth Förster-Nietzsches s. dort S. 70–72.
- ¹⁶¹⁴ Allerdings war Schultze-Naumburg in der Partei nicht unumstritten; bei der Erweiterung des Goethe-Nationalmuseums 1935 und der Errichtung des sogenannten Weimarer »Gauforums« ab 1937 wurde er übergangen. Zum »Gauforum« vgl. Christiane Wolf: »Zentralpunkt nationalsozialistischen Lebens«. Der »Platz Adolf Hitlers« in Weimar. In: Ulbricht, Klassikerstadt und Nationalsozialismus, S. 157–167. Dieser Aufsatz fußt auf der Dissertation von ders.: Gauforen. Zentren der Macht. Berlin 1999.
- ¹⁶¹⁵ Adalbert Oehler an Elisabeth Förster-Nietzsche, 9. August 1935. In: GSA 72/2597.
- ¹⁶¹⁶ Elisabeth Förster-Nietzsche an Richard Oehler, 16. September 1935. In: GSA 72/2597.
- ¹⁶¹⁷ So Sauckel bei einer Besprechung im Nietzsche-Archiv über die Nietzsche-Halle am 14. Oktober 1935. In: GSA 72/2605.
- ¹⁶¹⁸ Über die Planvarianten unterrichtete ausführlich erstmals Krause, »Märtyrer und »Prophet«, S. 221–225; die entsprechenden ausgedehnten Briefwechsel finden sich in GSA 72/2598; vgl. auch Dietrich, »Geistige Weihestätten«, S. 151–156.
- ¹⁶¹⁹ Vgl. GSA 72/1581; Hinweise zur Erweiterung des Vorstands in GSA 72/1582; dort die Briefe Max Oehlers an Marschler vom 5. Mai 1937; der Nietzsche-Stiftung an Sauckel vom 17. Juni 1937 und ein Rundschreiben Max Oehlers vom 13. August 1937.
- ¹⁶²⁰ Vgl. Stiftung Nietzsche-Archiv an die Mitglieder des Vorstands (Tagesordnungsvorschlag), 13. Oktober 1937. In: GSA 72/1586. Die Rede ist gedruckt als Richard Oehler: Die Zukunft der Nietzsche-Bewegung. Vortrag gehalten im Nietzsche-Archiv in Weimar. Leipzig 1938.
- ¹⁶²¹ Ebd., S. 3.
- ¹⁶²² Ebd., S. 4.
- ¹⁶²³ Ebd., S. 13. Zu dieser Plastik bzw. den entsprechenden Diskussionen vgl. Ursel Berger: »Herauf nun, herauf du großer Mittag«. Georg Kolbes Statue für die Nietzsche-Gedächtnishalle und die gescheiterten Vorläufer-Projekte. In: Wege nach Weimar, S. 177–194.
- ¹⁶²⁴ Diese vierseitige Denkschrift findet sich in: GSA 72/2597; dort auch die folgenden Zitate.
- ¹⁶²⁵ Oehler, Die Zukunft der Nietzsche-Bewegung, S. 15.
- ¹⁶²⁶ Dies zitiert Oehler aus einer ungenannten Publikation »der Jugend«, vgl. ebd., S. 14.
- ¹⁶²⁷ Hubert Cancik, Hildegard Cancik-Lindemaier: Philolog und Kultfigur. Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland. Stuttgart, Weimar 1999, S. 251–277.
- ¹⁶²⁸ Hans Frank, Friedrich Nietzsche. Eine Gedenkrede. Krakau 1944, S. 28. Vgl. zum Kontext Zapata Galindo, »Triumph des Willens zur Macht«, S. 205–209.
- ¹⁶²⁹ Ausgerechnet Carl August Emge, in die Westzonen entkommen und dort alsbald wieder in Amt und Würden, bejammerte die Politisierung der Philosophie Nietzsches und Tatsache, daß man diesen für das »Dritte Reich«

der Deutschen pauschal haftbar mache; vgl. Carl August Emge: Nietzsche als Sündenbock. In: Berliner Hefte für geistiges Leben (1947), H. 1, S. 37–47.

¹⁶³⁰ Zu den Vorgängen im Nietzsches Nachlaß unmittelbar nach dem Krieg s. Wolfgang Stephan: Der Zugriff der Sowjetischen Militäradministration auf Nietzsches Nachlaß 1946 und seine Retter. In: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 527–534.

¹⁶³¹ Vgl. dazu Norbert Kapferer: Entnazifizierung und Rekonstruktion versus Ausbürgerung. Friedrich Nietzsche in der philosophischen Kultur und politischen Konstellation Deutschlands 1945–1960. In: Nietzscheforschung 3 (1995), S. 37–67.

¹⁶³² So Alfred Kerrs berühmtes Spottgedicht in der »Berliner Zeitung« auf Elisabeth Förster-Nietzsche anlässlich von deren 60. Geburtstag; hier zit. n. Goch, Hexe und Königin, S. 301. – Kerrs Gedicht hängt heute in der ständigen Ausstellung zur Geschichte des Nietzsche-Archivs im Erdgeschoss der »Villa Silberblick«.

¹⁶³³ Die Weimar-Halle ist Mitte 1997 abgerissen worden; zur Geschichte dieses bedeutenden Baudenkmals der klassischen Moderne in Weimar s. Gundula Michalski, Walter Steiner: Die Weimarahalle. Bau- und Wirkungsgeschichte. Weimar 1994 (Weimarer Schriften, Heft 50).

¹⁶³⁴ Vgl. Allgemeine Thüringische Landeszeitung Deutschland (zukünftig: TLZD) Nr. 35 (5. Februar 1934), S. 3. – Ein anderer Heimatabend der NS-Gemeinschaft »Kraft durch Freude« fand am 12. Januar 1934 am gleichen Ort statt; vgl. TLZD, Nr. 12 (13. Januar 1934), S. 3.

¹⁶³⁵ Eine umfassende Arbeit zur Rolle des Thüringer Landbundes als agrarischer Interessenvertretung wie als Hort antirepublikanischer Gesinnung in Thüringen steht noch aus; s. einstweilen Guido Dressel: Der Thüringer Landbund 1927–1933. Agrarische Interessenvertretung auf dem Weg ins Dritte Reich. MA-Arbeit, Jena 1997.

¹⁶³⁶ Ein »Tag des deutschen Tanzes« fand im Oktober 1933 zu Weimar statt, vgl. TLZD, 7. Oktober 1933.

¹⁶³⁷ Bericht s. TLZD, Nr. 35 (5. Februar 1934), S. 3 – dort auch die folgenden Zitate.

¹⁶³⁸ »Liebe, Licht und Leben« war der Siegelspruch Johann Gottfried Herders, der auch dessen Grabstätte in der Stadtkirche ziert und den der Kopf des »Evangelischen Gemeindeblattes« der Stadtkirchen-Gemeinde Weimar als Motto mit sich führte.

¹⁶³⁹ »Zeitenwende« und »Wendezeit« sind die in den Publikationen jener Umbruchsjahre ständig präsenten Chiffren eines apokalyptisch gestimmten Geschichtsbewußtseins, das versucht, Zeitgeschichte letztendlich mit heilgeschichtlichen Kategorien zu deuten. Zum Hintergrund s. Klaus Vondung: Die Apokalypse in Deutschland. München 1988, insbes. S. 207–225.

¹⁶⁴⁰ Hans Severus Ziegler: Das Theater des deutschen Volkes. Ein Beitrag zur Volkserziehung und Propaganda. Leipzig o. J. (1933); vgl. dazu den Artikel »Für das Deutsche Nationaltheater«. In: Thüringische Staatszeitung Nr. 224 (23. September 1933).

¹⁶⁴¹ Vgl. Walter Stang: Vom Sinn und Wesen des Theaters. Kritischer Rückblick und Versuch einer neuen Sinnggebung. In: Bausteine zum deutschen Nationaltheater 1 (1933), H. 1, S. 1–14; dort S. 8–10 der Abschnitt »Die Schaubühne, eine ›moralische‹ Anstalt. – Dieser Grundsatzartikel liefert in nuce eine nationalsozialistische Theatertheorie, auf deren Hintergrund die konkreten theaterpolitischen Maßnahmen erst verständlich werden. – Walter Stang leitete erst das sogenannte »Dramaturgische Büro« im Kampfbund für deutsche Kultur, bis er zum »Reichsleiter« der NS-Organisation Reichsverband Deutsche Bühne avancierte, die im Juni 1934 mit dem Kampfbund zur Nationalsozialistischen Kulturgemeinde fusionierte.

¹⁶⁴² Geistiger Vater der ab Mai 1938 gezeigten Ausstellung »Entartete Musik« war der Weimarer Hans Severus Ziegler, dessen Rolle im »Kampfbund für deutsche Kultur« uns noch interessieren wird.

¹⁶⁴³ Vgl. TLZD, Nr. 98 (8. April 1933), S. 3 – Bild der Tafel mit der Untertitelung »Die entfernte Verfassungstafel in Weimar«; ein leider undatiertes Bild von SA-Leuten, die die Tafel abhängen findet sich In: Kampf und Sieg in Thüringen. Im Geiste des Führers und in treuer Kameradschaft gewidmet den thüringischen Vorkämpfern des nationalsozialistischen Dritten Reiches von Fritz Sauckel. Weimar 1934, S. 20. – Am 8. April 1933 wurden die KPD-Mandate im Stadtrat gestrichen und die SPD-Mitglieder schieden aus, vgl. Gitta-Maria Günther: Weimar. Eine Chronik. Leipzig 1996, S.150.

¹⁶⁴⁴ Diese Formulierung findet sich in dem Artikel »Weimar – Deutschlands Herz«. In: TLZD, Nr. 106 (16. April 1933), S. 1.

¹⁶⁴⁵ Vgl. TLZD Nr. 238 (28. August 1933), S. 5.

¹⁶⁴⁶ Sämtliche Thüringer Volkshochschulen sowie deren Dachverband »Volkshochschule Thüringen e. V.« in Jena wurden im September 1933 offiziell in »Deutsche Heimatschule(n)« umbenannt, was sich vor allem jedoch in Lehrplanveränderungen niederschlug. Vgl. dazu Rüdiger Stutz: Vom »völkischen Realismus« zur »Stärkung der inneren Front«. Die Deutsche Heimatschule Thüringen e. V. zwischen 1933 und dem Ende des Weltkriegs. In: 1919 bis 1994. 75 Jahre Volkshochschule Jena. Rudolstadt 1994, S. 219–250.

¹⁶⁴⁷ Vgl. TLZD, Nr. 66 (7. März 1933), S. 3. – Auf derselben Seite der Zeitung findet sich der euphorische Bericht über die Weimarer Feierlichkeiten zu den März-Wahlen u. d. T. »Weimar feiert den nationalen Sieg«.

¹⁶⁴⁸ Führende Kommunisten festgenommen. In: TLZD, Nr. 319 (17. November 1933), S. 5.

¹⁶⁴⁹ Vgl. TLZD, Nr. 121 (2. Mai 1933), S. 4.

¹⁶⁵⁰ TLZD, Nr. 182 (3. Juli 1933), S. 3.

- ¹⁶⁵¹ Weimar feiert den nationalen Sieg. In: TLZD, Nr. 66 (7. März 1933), S. 3.
- ¹⁶⁵² Vgl. Der Volkstrauertag in Weimar. Die gemeinsame Gedächtnisfeier am Kriegerdenkmal. In: TLZD, Nr. 72 (13. März 1933), S. 3. – Zur Bildsprache des Wächtler-Zitats s. Ulrich Linse: »Saatfrüchte sollen nicht vermahlen werden!« Zur Resymbolisierung des Soldatentodes. In: Klaus Vondung (Hrsg.): Kriegserlebnis. Der Erste Weltkrieg in der literarischen Gestaltung und symbolischen Deutung der Nationen. Göttingen 1980, S. 262–274.
- ¹⁶⁵³ Der nationale Tag in Weimar. In: TLZD, Nr. 80 (21. März 1933), S. 2 – Titelstory waren die Vorgänge in Potsdam selbst; Der Ausklang des nationalen Feiertages. In: TLZD, Nr. 81 (22. März 1933), S. 3.
- ¹⁶⁵⁴ Die nationalsozialistische Staatsschule für Führertum und Politik in Egendorf eröffnet. In: TLZD, Nr. 161 (12. Juni 1933), S. 3.
- ¹⁶⁵⁵ Vgl. TLZD, Nr. 201 (22. Juli 1933), S. 3. – Offizieller Gründungstermin des Landesamtes war der 15. Juli 1933; vgl. ebenda.
- ¹⁶⁵⁶ Zum »Landesamt« s. Antonio Peter: Das Thüringische Landesamt für Rassewesen. In: Heiden/Mai, Nationalsozialismus in Thüringen, S. 313–332. – Zur frühen Mitgliedschaft Astels im Kampfbund vgl. Mitteilungen des Kampfbundes für deutsche Kultur (zukünftig: MdKfdK), 2 (1930), H. 9,10,11 (Sept.–Nov.), S. 94; Astel wird dort als »Dr. med., Universitäts-Sportarzt« aufgeführt. – In München hatte Astel überdies an der SA-Reichsführerschule das Amt für Rassenhygiene geleitet; er war ehemaliger Frontkämpfer und Wandervogel, Freikorps-Soldat und Schutz- und Trutz-Bündler, zudem am Hitler-Putsch 1923 beteiligt – mithin vielfach qualifiziert für einen leitenden Posten.
- ¹⁶⁵⁷ Vgl. Hans Malberg: Wozu denn ein Landesamt für Rassewesen? In: Der Nationalsozialist, 20. Februar 1934; Hervorh. i. Org.
- ¹⁶⁵⁸ Zur Mitgliedschaft Malbergs bei den völkischen »Adler und Falken« fand ich einen Hinweis im Archiv der deutschen Jugendbewegung Burg Ludwigstein. – Lothar Stengel von Rutkowski, die rechte Hand Karl Astels, war ebenfalls bei den Adlern und Falken gewesen. Gerade in Thüringen war der hier nach dem völkischen Schriftsteller benannte »Wilhelm-Kotzde-Gau« der Adler und Falken bis in die 30er Jahre hinein kulturell sehr rege. Leider existiert bis heute nur eine affirmative Monographie des Alt-Falken Erwin Friz: Adler und Falken 1920–1935. Bündische Jugend. Oldenburg (Selbstverlag) 1990. Weiterführende Hinweise zu den Aktivitäten des Bundes in Thüringen bei Ulbricht, »Die Heimat als Quelle der Bildung«, S. 211, Anm. 40, 41.
- ¹⁶⁵⁹ Vgl. TLZD, Nr. 201 (22. Juli 1933), S. 3.
- ¹⁶⁶⁰ Vgl. etwa Aus der Sprechstunde der Vererbungs- und Eheberatung des Landesamtes für Rassewesen. In: TLZD, Nr. 239 (29. August 1933), S. 4.
- ¹⁶⁶¹ Vgl. TLZD, Nr. 272 (1. Oktober 1933), S. 3; Nr. 282 (11. Oktober 1933), S. 5.
- ¹⁶⁶² Vgl. TLZD, Nr. 337 (5. Dezember 1933), S. 3.
- ¹⁶⁶³ Der Standesbeamte im neuen Reich. Herbsttagung der Thüringer Standesbeamten in Weimar. In: TLZD, Nr. 350 (18. Dezember 1933), S. 3 – dort der Hinweis auf Astels Vortrag über »Standesbeamter und Rassewesen«.
- ¹⁶⁶⁴ Vgl. etwa Rassefragen im Dritten Reich. Dr. Astel, der Präsident des Thüringischen Landesamtes für Rassewesen spricht in der Weimarahalle In: TLZD, Nr. 329 (27. November 1933), S. 3.
- ¹⁶⁶⁵ Zur »Machtergreifung« vgl. die Berichte in: TLZD, Nr. 30 (30. Januar 1933), S. 1; TLZD, Nr. 31 (31. Januar 1933), S. 1–2; Ergebnissadresse der thüringischen Landesregierung in: TLZD, Nr. 32 (1. Februar 1933), S. 2; Weimarer Jubelfeier in: TLZD, Nr. 32 (1. Februar 1933), S. 3.
- ¹⁶⁶⁶ Auflösung des Zentralvereins jüdischer Staatsbürger. Das Ministerium des Innern gibt bekannt. In: TLZD, Sondernummer zur Märzwahl, 6. März 1933. Zugleich wurde gemeldet, dass den SPD-Bürgermeistern thüringischer Kommunen die Polizeigewalt entzogen wurde und die Presse der Sozialdemokratie verboten sei.
- ¹⁶⁶⁷ Vgl. TLZD, Nr. 90 (31. März 1933), S. 3. Dort auch die Verantwortlichen im »Aktions-Komitee«: Walter Schmidt (SS), Ernst Krenzel (SA), Richard Grieser (NSBO), August Schwamm (Kreisleitung NSDAP), Hans O. Steinmetz (Presse), Karl Seele (HJ).
- ¹⁶⁶⁸ Der Text der Ehrenbürger-Urkunde findet sich in: TLZD, Nr. 90 (31. März 1933), S. 3.
- ¹⁶⁶⁹ Bauers Werk erfuhr unmittelbar nach der »Machtergreifung« erhöhte Aufmerksamkeit, galt er doch als langjähriger, treuer Gefolgsmann Hitlers. Er stellte im Mai/Juni 1933 im Landesmuseum, im Herbst 1933 im Eisenacher Thüringen-Museum und im November im Weimarer Donndorf-Museum aus; vgl. TLZD, Nr. 126 (7. Mai 1933), S. 6; TLZD, Nr. 127 (8. Mai 1933), S. 11; Thüringer Staatszeitung, 25. September 1933; TLZD, Nr. 313 (11.11.1933), S. 5.
- ¹⁶⁷⁰ Generalversammlung des Schillerbundes. In: TLZD, Nr. 90 (1. April 1934), S. 3. – In diesem Jahr gedachte man des Beginns der »Nationalfestspiele für die deutsche Jugend« 25 Jahre zuvor.
- ¹⁶⁷¹ Friedrich Lienhard: Zum Geleit. In: Weimars klassische Kulturstätten. Ein Helfer zu besinnlichem Schauen, hrsg. v. Albert Mollberg. Sonderausgabe zur Goethe-Jahrhundertfeier 1932. Weimar 1932. – Es handelt sich bei diesem Text um den Auszug eines Beitrags von Lienhard zum »Türmer«, Jg. 1925, H. 10 unter dem Titel »Der Weimar-Gedanke«.

¹⁶⁷² Die Gründung des »Kampfbundes« beschreibt im Überblick Barbian, Literaturpolitik im »Dritten Reich«, S. 56–61; im Vordergrund meiner Schilderung stehen allerdings die bisher nicht erforschten Weimarer Vorgänge.

¹⁶⁷³ Vgl. Kampfbund für deutsche Kultur. In: MKfdK 1(1929), H. 1 (Jan.); zu den 54 Unterzeichnern gehörten u. a. Hugo und Elsa Bruckmann (München), die Hitler-Förderer; Eva Chamberlain, Daniela Thode, Winifred Wagner und Hans von Wolzogen (Bayreuth), die Häupter des »Bayreuther Kreises«; einzelne Protagonisten völkischer Jugend- und Wehrverbände; aber auch so renommierte Professoren wie der Altgermanist Andreas Heusler, der Physiker Philipp Lenard und Kunsthistoriker Heinrich Wölfflin.

¹⁶⁷⁴ Carl Norris von Schirach war der ehemalige Generalintendant des Weimarer Hoftheaters, den die Republik arbeitslos und damit zu ihrem erbitterten Gegner gemacht hatte. Als Mitglied im »Weimarer Künstlerverein« stiftete Schirach dort den ersten Kontakt zwischen seinem Sohn Baldur und seinem Vereinskollegen Hans Severus Ziegler.

¹⁶⁷⁵ Ein Jahr darauf wurde Schultze-Naumburg unter dem NS-Bildungsminister Frick zum Direktor der Weimarer Kunsthochschule ernannt und blieb auch später ein reger Aktivist im nationalsozialistischen Kulturkampf; s. Borrmann, Paul Schultze-Naumburg, S. 182–195.

¹⁶⁷⁶ Zu den Traditionen des »Schmutz- und Schund«-Kampfes s. Detlev Peukert: Der Schund- und Schmutzkampf als »Sozialpolitik der Seele«. Eine Vorgeschichte der Bücherverbrennung. In: Das war ein Vorspiel nur ... Bücherverbrennung Deutschland 1933. Voraussetzungen und Folgen. Berlin 1983, S. 51–63; Georg Jäger: Der Kampf gegen Schmutz und Schund. Die Reaktion der Gebildeten auf die Unterhaltungsindustrie. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens, Bd. 31 (1988), S. 163–191; Kaspar Maase: Die soziale Konstruktion der Massenkünste: Der Kampf gegen Schmutz und Schund 1907–1918. Eine Skizze. In: Kunst und Sozialgeschichte, hrsg. v. Martin Papenbrock u. a. Pfaffenweiler 1995, S. 262–278.

¹⁶⁷⁷ Vgl. Einladungen von Personen und Institutionen an Elisabeth Förster-Nietzsche und das Nietzsche-Archiv. In: Goethe-Schiller-Archiv, Bestand Nachlaß E. Förster-Nietzsche (GSA, 72), Nr. 945; vgl. auch den Beleg in der Personalakte Wahls in: Bundesarchiv Berlin, Bestand Berlin Document Center/Reichskulturkammer, Personalakte Hans Wahl.

¹⁶⁷⁸ Ich folge hier Burkhard Stenzel: Das Deutsche Nationaltheater in Weimar. Symbol und Schauplatz kultureller Praktik um 1930. In: Ehrlich, John, Weimar 1930, S. 225–242. – Dass Deetjen Mitglied im »Kampfbund« war, konnte ich nicht verifizieren.

¹⁶⁷⁹ Vgl. MKfdK 1 (1929), Nr. 3, S. 47f. Dort werden im einzelnen Vorträge von Alfred Rosenberg, Alfred Heuß und Ziegler selbst sowie eine Lesung der Dresdener völkischen Autorin Edith Gräfin Salburg erwähnt. – Ein weiteres Lob der nationalsozialistischen Kulturaktivitäten in Weimar und München findet sich in: MKfdK 1 (1929), Nr. 4, S. 62. Dort ist auch ein Vortrag Zieglers über »kulturelle Fragen unserer Zeit« am 12. April 1929 in Bayreuth erwähnt.

¹⁶⁸⁰ Ziegler gehört neben seinem Mentor Bartels zu den Organisatoren des »Deutschen Kulturbekennnisses« vom August 1924; im Mai 1926 organisierte er im Auftrag der NSDAP-Landesleitung eine Protestversammlung mit dem Thema »Jüdische Theaterwirtschaft«, die sich gegen die Aufführung von Carl Zuckmayers »Der fröhliche Weinberg« am Deutschen Nationaltheater richtete, vgl. ThHStA, Thür. Volksbildungsministerium, C 928, Blatt 25–27.

¹⁶⁸¹ Hans Severus Ziegler: Unsere deutsche Militärmusik. In: Der Nationalsozialist, 7. August 1932 (Beilage).

¹⁶⁸² Vgl. Brief Fritz Wächtlers an den Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda, 17. Juli 1933. In: THStA, VoBi C 958.

¹⁶⁸³ Vgl. MKfdK 1 (1929), Nr. 11/12, S. 166.

¹⁶⁸⁴ Es handelt sich hierbei um den Sohn der Eheleute Therese und Richard Paris.

¹⁶⁸⁵ Vgl. MKfdK 2 (1930), Nr. 1–3, S. 1.

¹⁶⁸⁶ Artamanen waren damals regelmäßig zu Gast in Theodor Scheffers Deutscher Heimatschule in Bad Berka; s. dazu Ulbricht, »Die Heimat als Quelle der Bildung«; Kenstler gab dort die Zeitschrift »Blut und Boden« heraus. Zu den Artamanen s. Michael H. Kater: Die Artamanen – völkische Jugend in der Weimarer Republik. In: Historische Zeitschrift 213 (1971), S. 577–638.

¹⁶⁸⁷ Das erste Führertreffen dieser ehemals »Großdeutsche Jugendbewegung« genannten NS-Jugendorganisation hatte im November 1926 in Weimar stattgefunden; den Namen »Hitler-Jugend« soll auf Anregung Zieglers als erstes die NS-Jugendgruppe aus Gera angenommen haben, vgl. Hans-Christian Brandenburg: Die Geschichte der HJ. Wege und Irrwege einer Generation. Köln 1981, S. 29.

¹⁶⁸⁸ Vgl. MKfdK 2 (1930), Nr. 4/5, S. 33 – die dort abgedruckte Vorankündigung des »Pfungsttreffens« endet mit dem Goethe-Wort: »Was euch nicht angehört, müsset ihr meiden / was euch das Inn're stört dürft ihr nicht leiden.«

¹⁶⁸⁹ Vgl. Günter Neliba: Wilhelm Frick. Der Legalist des Unrechtsstaates. Eine politische Biographie. Paderborn, München, Zürich, Wien 1992, S. 57–71; Karoline Hille: Beispiel Thüringen: Die »Machtergreifung« auf der Probesthne, 1930. In: 1933 – Wege zur Diktatur. Berlin 1983, S. 187–217; dort die genauere Skizzierung der kulturpolitischen Maßnahmen Fricks.

¹⁶⁹⁰ Erlaß s. Amts- und Nachrichtenblatt für Thüringen (Teil I: Regierungsblatt), Jg. 1930, Nr. 30 (12.4.1930), S. 114–115; er findet sich auch, zusammen mit einem triumphierenden Artikel zur Berufung Schultze-Naumburg zum Kunstschuldirektor. In: MKfdK 2 (1930), Nr. 4/5, S. 35–38.

¹⁶⁹¹ Vgl. den ausführlichen Bericht in: MKfdK 2 (1930), Nr. 6–8, S. 49–62.

¹⁶⁹² Eine Geschichte der thüringischen Aktivitäten dieser paramilitärischen Jugendorganisation ist ein dringendes Desiderat der Landesgeschichtsschreibung, da Thüringen ein bevorzugtes Feld der Jungdo-Aktionen gewesen ist. Zum Jungdo allgemein s. Kurt Finker: Jungdeutscher Orden (Jungdo) 1920–1933. In: Lexikon zur Parteigeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). In vier Bänden, Leipzig 1985, Bd. 3, S. 18–148.

¹⁶⁹³ Hierbei handelt es sich um den seit der Jahrhundertwende berühmten Protagonisten der Rhythmus- und Tanzbewegung in Deutschland, dem der Ludwig-Klages-Schüler Hans Eggert Schröder ein Denkmal setzte; vgl. ders. (Hrsg.): Der Rhythmus als Erzieher. Festschrift für Rudolf Bode. Berlin 1941.

¹⁶⁹⁴ Hierbei handelt es sich um einen relativ kurzlebigen Versuch der Einigung sämtlicher völkisch-religiöser Gruppen; vgl. dazu Ulrich Nanko: Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine soziologische Studie. Marburg 1990, S. 46–51.

¹⁶⁹⁵ Hinweise zu den Aktivitäten Gerstenhauers, dem jahrzehntelang amtierenden Vorsitzenden des völkischen Deutschbundes, bei Ulbricht, Kulturrevolution von rechts. Kurzbiographie Gerstenhauers von Michael Peters. In: Puschner/Schmitz/Ulbricht, Handbuch zur »Völkischen Bewegung« 1871–1918, S. 907f.

¹⁶⁹⁶ Vgl. Auszüge aus der Einleitungsrede Hans Severus Zieglers in: MfdK 2 (1930), Nr. 6–8, S. 50f.; dort auch die Reden anderer NS-Führer, aus denen im folgenden zitiert wird.

¹⁶⁹⁷ Richard Walter Darre: Das Bauerntum als Lebensquell der nordischen Rasse. München 1929; vgl. zum Hintergrund Michael Eidenbenz: »Blut und Boden«. Zu Funktion und Genese der Metaphern des Agrarismus und Biologismus in der nationalsozialistischen Bauernpropaganda R. W. Darrés. Bern u. a. 1993.

¹⁶⁹⁸ »Die Geusen. Jungvölkischer Bund« waren im Herbst 1919 aus den »Fahrenden Gesellen«, der Jugendorganisation des Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verbandes hervorgegangen. Zu Pfingsten 1929 hatten sie sich zu einem Bundestag in der Deutschen Heimatschule Bad Berka getroffen, seitdem existierten Kontakte zur HJ und NSDAP. – Kurzchronik der Geusen in: Die deutsche Jugendbewegung 1920 bis 1933. Die bündische Zeit. Quellschriften, hrsg. von Werner Kindt. Düsseldorf, Köln 1974, S. 813–827.

¹⁶⁹⁹ Beide Protagonisten des »neuen Weimar« hatten Pläne für ein Nietzsche-Stadion konzipiert; vgl. Krause, »Martyrer« und »Prophet«, S. 199–210. – Der völkische Weimarer Schriftsteller Ernst Wachler warb immer wieder für vaterländische Kampfspiele in Kombination mit kulturellen Veranstaltungen; vgl. Curt Hotzel: Der Plan einer Maiflur bei Eisenach (Ein deutsches Olympia). In: Der Türmer. Monatsschrift für Gemüt und Geist (1926), H. 8, S. 154f. – dort wird auf einen Aufsatz Wachlers: Eine Maiflur bei Eisenach. Plan eines deutschen Olympia. In: Thüringer Monatsblätter 34(1926), Nr. 2, S. 18–24; darauf antwortete der spätere Wartburg-Wart Hermann Nebe, vgl. ders.: Eine Maiflur bei Eisenach. Eine Erwiderung an Dr. Wachler. In: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 3, S. 39f.; erneute Entgegnung Wachlers in: Thüringer Monatsblätter 34 (1926), Nr. 4, S. 57–59.

¹⁷⁰⁰ Kundgebung des Kampfbundes für deutsche Kultur. In: MKfdK 2 (1930), Nr. 6–8, S. 59–61.

¹⁷⁰¹ Vgl. MKfdK 3 (1931), Nr. 3/4, S. 17f. (Programm); Nr. 5/6, S. 33–51 (Tagungsbericht).

¹⁷⁰² Askan Schmitt war seit Jahrhundertbeginn durch einige kurzlebige Zeitschriftenprojekte in Weimar bekannt geworden, und zwar mit dem Blatt »Der Knoten«, der »Weimarerischen Botenfrau« un der Zeitschrift »Knorke«. Erst spät, im Jahre 1927, wurde Schmitt als »völkischer Vorkämpfer« geehrt, vgl. die Festschrift von Richard Schiedel: Askan Schmitt. Festschrift zu seinem sechzigsten Geburtstag. Weimar o. J. [1927].

¹⁷⁰³ Vgl. zu dieser lokal bekannten Weimarer Autorin Fritz Fink: Elisabeth Gnade. Eine deutsche Dichterin. Festgabe zum 70. Geburtstag. Weimar o. J. [1933].

¹⁷⁰⁴ Vgl. Der Nationalsozialist, 15. September 1932.

¹⁷⁰⁵ Vgl. die kurze Notiz in der Rubrik »Weimarer Stadtspiegel«. In: TSZ, Nr. 248 (21. Oktober 1933).

¹⁷⁰⁶ Erwerbt die Mitgliedschaft im Kampfbund für deutsche Kultur. In: TSZ, Nr. 251 (25. Oktober 1933).

¹⁷⁰⁷ Zur Kontinuität der Weimarer Theaterkämpfe s. Ulbricht, »Wo liegt Weimar ?«; Stenzel, Das Deutsche Nationaltheater in Weimar.

¹⁷⁰⁸ Der erste fand am 14. Dezember 1931 statt, der letzte »Bunte Abend« am 19. Mai 1933; vgl. Rundbrief der Freunde des Deutschen Nationaltheaters, November 1933. In: THStA, VoBi C 958.

¹⁷⁰⁹ Vgl. TLZD, Nr. 128 (9. Mai 1933), S. 3. Dort erklärt die »Gesellschaft der Freunde«, sie habe im ersten Drittel des Jahres 1933 vor dem Hintergrund des politischen Umschwungs eher hinter den Kulissen gewirkt.

¹⁷¹⁰ Abdruck dieses Aufrufes in: TLZD, Nr. 211 (8. September 1932), Titelseite.

¹⁷¹¹ Berichte in: TLZD, Nr. 211 (8. September 1932); TLZD, 14. September 1932.

¹⁷¹² Vgl. die kolportierte Äußerung Nobbes in: TLZD, Nr. 70 (11. März 1933), S. 7; Artikel zu Nobbe und Ziegler auch in: TLZD, Nr. 71 (12. März 1933). – Die programmatische Distanz zu Berlin meint selbstverständlich nicht die kommende Reichshauptstadt des »Dritten Reiches«, sondern bezeichnet die seit der Jahrhundertwende spürbare ideologisch-ästhetische Distanz zu Moderne und Avantgarde innerhalb des deutsch-

nationalen, völkischen und nationalsozialistischen Bürgertums.

¹⁷¹³ Vgl. TLZD, Nr. 208 (5. September 1933).

¹⁷¹⁴ Allerdings hatte er auch hier zur »nationalen Opposition« gehört, die sich ab 1929/30 im SDS immer lauter zu Wort gemeldet hatte. Ebenfalls Malberg war es, der die Selbstgleichschaltung des SDS zum »Reichsverband Deutscher Schriftsteller«, einer Vorstufe zur NS-Zwangskorporation »Reichsschrifttumskammer«, forciert hatte. Zahlreiche Hinweise zur »nationalen Opposition« bei Ernst Fischer: Der »Schutzverband deutscher Schriftsteller« 1909–1933. Frankfurt/M. 1980, S. 594–632; zu den Aktivitäten des Gaues Thüringen um 1933 s. die Verbands-Zeitschrift »Der Schriftsteller« 21 (1933), H. 8, S. 105f.; H. 11, S. 169f.; H. 12, S. 200. – Eine der ersten Aktivitäten dieser Gruppe war ein Aufruf an alle Schriftsteller Thüringens, für die Bibliothek des in Berlin von Fritz Sauckel geplanten »Thüringen-Hauses« eigene Werke zu spenden; vgl. Der Schriftsteller 21 (1933), H. 11, S. 169.

¹⁷¹⁵ Malberg gehörte zu den Sympathisanten des Nationalverbandes Deutscher Schriftsteller, einer Abspaltung des SDS, bzw. der SDS-internen Arbeitsgemeinschaft nationaler Schriftsteller; vgl. zum Kontext Fischer, Der »Schutzverband deutscher Schriftsteller«, S. 594–633. Federführend beim Nationalverband waren ebenfalls der ehemals Erfurter Autor Curt Hotzel, ein Adept Ernst Wachlers, der Eisenacher Publizist Karl August Walther sowie der gebürtige Weimarer Paul Friedrich, der schon um 1900 von einer »deutschen Renaissance« geträumt hatte.

¹⁷¹⁶ Vgl. Der Schriftsteller 21 (1933), H. 8, S. 105f.

¹⁷¹⁷ Auf Initiative Schmid fand vom 1. bis 3. Juli 1933 in Weißenburg die 2. Deutsche Dramatiker-Tagung in Verbindung mit einer Freilichtbühnen-Tagung statt; vgl. TLZD, Nr. 159 (10. Juni 1933), S. 4. Zum Hintergrund s. Stommer, Die inszenierte Volksgemeinschaft, S. 25ff. – Verwirrenderweise schreibt die Zeitung »Schmid« manchmal »Schmidt«, es muß sich jedoch um dieselbe Person handeln; vgl. etwa die Meldung über Freilichttheater-Aufführungen in Thüringen in: TLZD, Nr. 284 (12. Oktober 1933), S. 4. Schmid wird im November 1933 Stellvertreter des Gaukulturwarts H. S. Ziegler; s. TLZD, Nr. 316 (14. November 1933), S. 4.

¹⁷¹⁸ Theodor Heinrich war der bisherige Geschäftsführer des Bühnenvolksbundes/Ortsgruppe Weimar gewesen, zusammen mit Regierungsrat Friedrich Toepfer und dem Kaufmann Robert Heid überführte er den BVB in die Deutsche Bühne, deren erster Weimarer Ortsgruppenleiter er wurde; vgl. TLZD, Nr. 146 (27. Mai 1933), S. 3.

¹⁷¹⁹ Anfang 1934 wurde Dyroff Geschäftsführer des Kampfbundes; vgl. TLZD, Nr. 79 (21. März 1934), S. 5.

¹⁷²⁰ Fortschritt und Wirtschaft. Kundgebung des Kampfbundes Deutscher Architekten und Ingenieure, Bezirk Weimar. In: TLZD, Nr. 147 (30. Mai 1933), S. 4.

¹⁷²¹ Die deutsche Bühne ruft! In: TLZD, Nr. 221 (20. September 1933); vgl. auch den Aufruf »Für das Deutsche Nationaltheater«. In: TLZD, Nr. 224 (23. September 1933); Das deutsche Theater gehört allen Volksgenossen! In: TLZD, Nr. 225 (25. September 1933); Die Deutsche Bühne ruft Dich. Werbekundgebung vor dem Theater. In: TLZD, Nr. 267 (26. September 1933), S. 3 [Nr. der Ztg. richtig: 227!].

¹⁷²² Festliche Beleuchtung des Nationaltheaters. In: TLZD, Nr. 222 (21. September 1933).

¹⁷²³ So der Leiter der Landespropaganda für die Thüringer Theater, der Erfurter Intendant Egon Schmid: Aufgaben der Theater im Lande Thüringen. In: Thüringer Staatszeitung, Nr. 242 (14. Oktober 1933), Sonderbeilage.

¹⁷²⁴ Vgl. Zum Thüringer Tag des Theaters (Sonderbeilage). In: Thüringer Staatszeitung, Nr. 242 (14. Oktober 1933). Vgl. auch schon den Grundsatz-Artikel »Kulturaufgaben des Deutschen Nationaltheaters und aller Thüringer Landesbühnen«. In: TLZD, Nr. 151 (1. Juni 1933), S. 4.

¹⁷²⁵ Tag des deutschen Theaters in Weimar. Morgenfeier der Unbedingten. In: Thüringer Staatszeitung, Nr. 243 (16. Oktober 1933).

¹⁷²⁶ Ziegler, ebenda.

¹⁷²⁷ Vgl. den Bericht in: Thüringer Staatszeitung, 7. November 1933.

¹⁷²⁸ Amtsgerichtlich wurde eine Ortsgruppe der »Deutschen Bühne« allerdings erst am 28. Mai 1934 aktenkundig; Hermann Wallenfels aus Erfurt, Max Hecker und Hans Malberg aus Weimar führten deren Vorsitz. Aufgelöst wurde diese Organisation am 15. September 1934, um in die NS-Kulturgemeinde überführt zu werden. Vgl. THStA, Vereinsregister-Akten Amtsgericht Weimar, Nr. 23, Blatt 67.

¹⁷²⁹ Vgl. Rundbrief der Freunde des Deutschen Nationaltheaters, November 1933. In: THStA, VoBi C 958; vgl. auch: Zur Auflösung der Gesellschaft der Freunde des Deutschen Nationaltheaters. In: TLZD, Nr. 349 (17.12.1933), S. 4. – Alfred Rosenberg hatte in einem Erlaß vom 11. April 1933 die »Deutsche Bühne« zu einzig zugelassenen Theaterbesucher-Organisation erklärt.

¹⁷³⁰ »würdige Morgenfeiern«, »theaterwissenschaftliche Führungen« und »volkstümliche Ausstellungen« gehörten explizit zum volkspädagogischen Auftrag nach der Neuorganisation der Theaterfachgruppen im K. f. d. K.; vgl. Bausteine zum deutschen Nationaltheater 1 (1933), H. 2, S. 51. – Vorbereitet wurde die Tagung auf einem regionalen Kampfbund-Kongress am 27. Oktober in der Weimar-Halle; vgl. TLZD, Nr. 302 (31. Oktober 1933), S. 4.

¹⁷³¹ Geleitwort zur Tagung »Jugend und Theater« in Weimar. In: TLZD, Nr. 332 (30. Noveber 1933), S. 4 – dort auch Grußworte von Hans Malberg (Reichsverband deutscher Schriftsteller), Emil Herfurth, dem in Jena lebenden völkischen Autor Kurt Schuder und von Friedrich Dyroff (KfdK).

¹⁷³² Programm der Tagung in: THStA, VoBi C 958.

¹⁷³³ Hinweise zu NS- bzw. HJ-Aktivitäten in Weimar bei Michael Buddrus: »Einmal im Leben durch Weimar hindurch«. Das Kulturpolitische Arbeitslager der HJ 1938 in Weimar in Reden und Pressestimmen. In: »Hier, hier ist Deutschland«, S. 123–142.

¹⁷³⁴ Rainer Stommer: Die inszenierte Volksgemeinschaft. Die »Thing-Bewegung« im Dritten Reich. Marburg 1985, insbes. S. 23–34. Satzung des Reichsbundes, ebenda S. 268–270.

¹⁷³⁵ Zur Berufung Ulbrichts in den Verwaltungsrat des »Reichsbundes« und zeitgleich in den Berliner Vorstand der Goethe-Gesellschaft vgl. TLZD, Nr. 213 (3. August 1933), S. 4.

¹⁷³⁶ Nationalsozialistisch qualifiziert hatte sich Walther nicht nur durch die Herausgabe des »Hochwart« und seine Kampfbund-Mitgliedschaft, sondern auch durch das Amt des Schatzmeisters im gleichgeschalteten Reichsverband Deutscher Schriftsteller, vgl. Fischer, Schutzverband deutscher Schriftsteller, S. 627.

¹⁷³⁷ Vgl. Mitglieder der Organe des Reichsbundes der deutschen Freilicht- und Volksschauspiele e. V. In: Der Schriftsteller 21 (1933), H. 10, S. 146f. – K.A. Walther war außerdem Fachschaftsleiter der »Tages-schriftsteller«, also der Journalisten, im Reichsverband Deutscher Schriftsteller; vgl. Der Schriftsteller 21 (1933), H. 8, S. 97.

¹⁷³⁸ Erbprinz Reuß warb am 21. April 1933 in Weimar für die »Wartburg-Waldbühne«, vgl. TLZD, Nr. 106 (16. April 1933), S. 3.

¹⁷³⁹ Dazu Ulbricht, »Wo liegt Weimar?«, S. 24–27.

¹⁷⁴⁰ Auf seine Urheberschaft wies Lebede den Burghauptmann von der Gabelentz anlässlich der Wartburg-Waldbühnen-Planungen hin, vgl. Lebende an von der Gabelentz, 10. April 1932. In: Wartburg-Archiv (künftig: WA), Nr. 271, Blatt 58; dort auch Blatt 57 der entsprechende Artikel Lebendes vom 27. Mai 1913 in der »Weimarischen Landeszeitung Deutschland«.

¹⁷⁴¹ Dessen Eisenacher Rolle beleuchtet Klaudius Kabus: Aspekte des Eisenacher Kulturlebens in der Zeit des Nationalsozialismus (1933/34). In: Eisenacher Jahrbuch. Historisches und Aktuelles aus der Wartburgstadt 1992, S. 84–98.

¹⁷⁴² Karl August Walther: Die Waldbühne der Wartburgstadt Eisenach und das Ehrenmal der Dichter des Weltkriegs. In: ders. (Hrsg.): Die Wartburgwaldbühne. Denkschrift. Eisenach o. J. (1932), S. 3.

¹⁷⁴³ Zitate in Karl August Walther: Die Waldbühne der Wartburgstadt Eisenach. Aufruf für das Ehrenmal der gefallenen Dichter Deutschlands. In: Der Hochwart 2 (1932), H. 3, S. 129–130. – Vgl. auch die Artikel Walthers »Die Wartburgwaldbühne« und »Was will die Wartburgwaldbühne« in der »Eisenacher Zeitung«, Nr. 95 bzw. 119 [undatiert]. In: WA, Nr. 271, Blatt 3,5.

¹⁷⁴⁴ Vgl. Karl August Walther: Das einigende Symbol. Gedanken zum Wartburbring für deutsche Zukunft. In: Eisenacher Zeitung, Nr. 149 (28. Juni 1930).

¹⁷⁴⁵ Vgl. Karl August Walther: Die Waldbühne der Wartburgstadt Eisenach. Aufruf für ein Ehrenmal der gefallenen Dichter Deutschlands; Heinrich XLV. Erbprinz Reuß: Bayreuth und Eisenach; Hans von der Gabelentz: Das künstlerische Erlebnis als sittliche Forderung; Ernst Wachler: Dramatische Dichtung der Zeit. In: Der Hochwart. Monatsschrift für geistigen Austausch und schöpferischen Aufbau, für Verständigung und seelische Vertiefung 2 (1932), H. 3, S. 129–138.

¹⁷⁴⁶ Paul Bülow: Bayreuth und Weimar. Eine Innenwanderung neudeutschen Menschentums. In: Der Türmer 24 (1922), H. 5, S. 305–310.

¹⁷⁴⁷ Vgl. die Rede des Erbprinzen vor Vertretern des Gaststätten- und Fremdenverkehrsgewerbes, die man selbstverständlich auch gewinnen wollte. In: WA, Nr. 271, Blatt 22–25 (= Sitzungsbericht der Zusammenkunft der Vertreter aus Wirtschaft, Verwaltung und Verkehrswesen zu einer Besprechung der verkehrspolitischen Bedeutung der Wartburgwaldbühne im Hotel »Der Rautenkranz« in Eisenach am 15. Februar 1933).

¹⁷⁴⁸ Die Grundsteinlegung zur Waldbühne. In: Eisenacher Zeitung, Nr. 147 (25. Juni 1932). – Wagners Geist wurde dadurch beschworen, dass die Feier mit der »Tannhäuser«-Ouvertüre ausklang.

¹⁷⁴⁹ Vgl. den Briefwechsel zwischen dem Thüringischen Justiz- und dem Volksbildungsministerium in Sachen Stiftungssatzung in: THStA, ThürVoBi C, Nr. 1335. – Laut Walthers Entwurf sollte das Stiftungsvermögen bei Auflösung an die Deutsche Schillerstiftung fallen.

¹⁷⁵⁰ Vgl. Die Wartburgwaldbühne. In: Eisenacher Zeitung, Nr. 95. In: WA, Nr. 271, Blatt 3. – Architekt der Bühne wie des geplanten Gesamtprojekts war der Eisenacher Architekt Fischer-Barnicol.

¹⁷⁵¹ Vgl. den betreffenden Briefwechsel in: THStA, ThürVoBi c, Nr. 1335, Blatt 12–15.

¹⁷⁵² Vgl. etwa in WA, Nr. 271, Blatt 20 den Auszug aus der Ausschußsitzung der Wartburg-Stiftung vom 22.12. 1933, in dem von Schulden der Bühne die Rede war und der Verdacht geäußert wurde, Walther »habe angeblich alle seine Ämter verloren und sei auch aus der Partei ausgeschlossen worden« – eine Aussage, die ich bisher nicht verifizieren konnte.

¹⁷⁵³ Lückenhafte Hinweise zur weiteren Geschichte der Wartburg-Waldbühne in THStA, ThürVoBi C, Nr. 1335.

¹⁷⁵⁴ Nach der politischen und sozialen Einigung sei die nach »kultureller Wiedergeburt« die »dritte Sehnsucht« der Deutschen – so Rosenberg in seiner einleitenden Festrede am 7. September; vgl. TLZD, Nr. 249 (8. September 1933), S. 6.

¹⁷⁵⁵ Text des Telegramms nach: TLZD, Nr. 249 (8. September 1933), S. 6.

¹⁷⁵⁶ Weitere Aktivitäten auf der Waldbühne im Jahre 1933: 3. Mai, Parteiveranstaltung zum »Tag von Potsdam«; 26. Mai Schlageter-Feier; im Herbst Nutzung während der Reichstagung Deutsche Bühne und zum Thüringer Lehrertag.

¹⁷⁵⁷ Vgl. TLZD, Nr. 99 (11. April 1934), S. 4 den Artikel »Neue Kampfbandziele«.

¹⁷⁵⁸ Interessanterweise wollte man eigentlich Hanns Johsts »Luther«-Drama dort spielen; vgl. Wartburgwaldbühne an Wartburgstiftung, 20. März 1933. In: WA, Nr. 271, Blatt 11. – Unterzeichner des Briefes waren Reuß, Walther und Karl Rosen als Festspielintendant, der hauptberuflich Intendant in Gera war.

¹⁷⁵⁹ Festprogramm und Zitate in dem Artikel Rückschau auf die erste Tagung der N.S.-Kulturgemeinde. In: Bausteine zum deutschen Nationaltheater 2 (1934), H. 7, S. 221–224.

¹⁷⁶⁰ Details im »Sonderheft Weimar« der Zeitschrift Thüringer Theater. Kulturdienst für Theater und Kunst, hrsg. von der NS-Kulturgemeinde, Gau Thüringen (1935), 7. Folge – und bei Burkhard Stenzel: »...die deutsche Kunst zu säubern«. Die NS-Kulturgemeinde und das Deutsche Nationaltheater in Weimar. In: Weimar Kultur Journal (1996), Nr. 4, S. 26–27.

¹⁷⁶¹ Bernhard Klett: Zum Geleit. In: Pflüger. Thüringer Heimatblätter 4 (1927), S. 49f. – Klett war der Herausgeber dieses in Mühlhausen erscheinendes Blattes, in dem anfangs ausschließlich Beiträge zur Mühlhäuser Heimat- und Stadtgeschichte erschienen sind. Seit Mitte der Zwanziger Jahre jedoch steigt der Anteil überregionaler Beiträge in dem gleichen Maße, wie sich die nun auf ganz Thüringen bezogene Heimatliebe weiter ideologisierte. – Die Zeitschrift erschien im jugendbewegten Urquell-Verlag Erich Röths, dessen Inhaber radikal völkisch eingestellt war; vgl. Ulbricht, »Die Quellen des Lebens rauschen in leicht zugänglicher Fassung...«, S. 179–183.

¹⁷⁶² Die Formulierung »Elendsgau« stammt weder von mir noch ist sie despektierlich gemeint; vgl. hingegen die NS-Broschüre: Thüringens Weg vom Elendsgau zum gesunden – frohen – starken Trutzgau Hitler-Deutschlands. Hrsg. v. Fritz Sauckel. Weimar o. J. [1938].

¹⁷⁶³ Vgl. etwa Werner Hartung: Konservative Zivilisationskritik und regionale Identität. Am Beispiel der niedersächsischen Heimatbewegung 1895–1919. Hannover 1991; Karl Ditt: »Mit Westfalengruß und Heil Hitler«. Die westfälische Heimatbewegung 1918–1945. In: Edeltraud Klueting (Hrsg.): Antimodernismus und Reform. Beiträge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung. Darmstadt 1991, S. 191–215.

¹⁷⁶⁴ So die Würdigung zum 50. Geburtstag Schröers durch Walter Bähr: Gustav Schröer, der Erneuerer des deutschen Bauernromans in Thüringen. In: Pflüger. Thüringer Heimatblätter 3 (1926), S. 148–152, Zitat S. 148. – Derartige Arbeiten über Schröer reproduzieren die Ideologie des geehrten Autors und seiner Romane.

¹⁷⁶⁵ Gustav Schröer: Deutsche Leidenszeit. In: Glaube und Heimat. Thüringer Monatsblatt für das evangelische Haus 3 (1926), Nr. 3, S. 2f. [Hervorh. i. Org.] – Der im gleichen Heft abgedruckte Leitartikel des Landesoberpfarrers Reichardt aus Eisenach legt dem deutschen Leser nahe, sein Kreuz ähnlich wie Christus auf sich zu nehmen und die aktuelle Krise der Republik tapfer zu durchschreiten.

¹⁷⁶⁶ Bähr, Gustav Schröer, S. 152. – Die Bemerkung bezieht sich auf die Novellensammlung Gustav Schröers: Deutsche Legenden. Ein Buch der Hoffnung. Halle o. J. [1923]. – Zu Denkform und Stilistik derartiger Emanationen der Heimatliebe ist immer noch anregend Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie (1964). Frankfurt/M. 1980 (9. Aufl.).

¹⁷⁶⁷ Gustav Schröer: Thüringen, ein Lächeln Gottes. In: Glaube und Heimat. Thüringer Monatsblatt für das evangelische Haus 3 (1926), Nr. 5, S. 2–3; dort auch das Gedicht »Thüringen«, aus dem die folgenden Zitate stammen.

¹⁷⁶⁸ Bundeslied der Thüringer Berg-, Burg- und Waldgemeinden; undat. Exemplar im Stadtmuseum Weimar. – Den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Stadtmuseums Weimar, insbesondere Frau Graeve, sei an dieser Stelle für zahlreiche Hilfen herzlichst gedankt.

¹⁷⁶⁹ Haufe !!

¹⁷⁷⁰ Gustav Schröer: Zum neuen Jahre. In: Die Pflugschar. Halbmonatsblätter für deutsche Art. 1. Heft (1. Januar 1930), S. 1.

¹⁷⁷¹ Vgl. Curt Hotzel: »Kulturbolschewismus«? Berliner »Kultur-Betrieb«. In: Der Hochwart 1 (1931), S. 51f.

¹⁷⁷² Vgl. Curt Hotzel: Das »platte Land« spricht. In: Der Hochwart 1(1931), S. 245f. – Der polemische Ausdruck Döblins von der Literatur des »total platten Landes«, der Heimatliteratur also, war schnell von deren Verfechtern adaptiert und positiv besetzt worden. Wilhelm Stapel etwa propagierte den »Aufstand der Landschaft gegen Berlin«. Zahlreiche Hinweise zu diesem kulturellen Hegemoniestreit in: Berlin-Provinz. Literarische Kontroversen um 1930, bearbeitet von Jochen Meyer. Marbach o. J. [1985].

¹⁷⁷³ Vgl. das Editorial von Karl August Walther: Aufruf! In: Der Hochwart 1 (1931), H. 1, S. 1.

¹⁷⁷⁴ Vgl. Georg Bollenbeck: Die Abwendung des Bildungsbürgertums von der Aufklärung. Versuch einer Annäherung an die semantische Lage um 1880. In: Nach der Aufklärung? Beiträge zum Diskurs der Kulturwissenschaften. Hrsg. v. Wolfgang Klein u. Waltraud Naumann-Beyer. Berlin 1995, S. 151–162; ders., Bildung und Kultur, S. 225–288.

¹⁷⁷⁵ Als ein Beispiel von vielen vgl. zur Familienkunde. Auslese und Gegenauslese bei der Vererbung. In: Die

Pflugschar, 2. Heft, 15. Oktober 1928, S. 60f.

¹⁷⁷⁶ Zu diesem rührigen Archivar s. Bernhard Post: Armin Tille (1870–1941). In: Lebensbilder Thüringer Archivare. Hrsg. v. Thüringer Archivarsverband. Rudolstadt 2001, S. 242–255.

¹⁷⁷⁷ Vgl. Volker Wahl: Willy Flach (1903–1958). In: Lebensbilder Thüringer Archivare. Hrsg. v. Thüringer Archivarsverband. Rudolstadt 2001, S. 72–87.

¹⁷⁷⁸ Die vorangegangenen Bemerkungen stützen sich auf das jahrgangsweise Durchmustern der erwähnten Heimatzeitschriften; auf einzelne Hinweise wird aus Platzgründen jedoch verzichtet. – Allerdings wäre das hier skizzierte Problemfeld noch genauer zu erforschen, eine kritische Geschichte ideologisch-politischer Diskurse und kultureller Praktiken innerhalb der organisierten thüringischen Heimatbewegung ist ein besonders schmerzliches Desiderat der Landesgeschichtsschreibung.

¹⁷⁷⁹ Hans von der Gabelentz: Wartburgdämmerung. In: Der Hochwart 1 (1931), H. 6, S. 334–337. – Bereits 1930 hatte Gabelentz der Wartburgstiftung die Einrichtung von Dichtertagen vorgeschlagen, im Goethejahr 1932 fand dann der erste Dichtertag auf der Wartburg statt, den Gabelentz und dessen Cousin Börries von Münchhausen federführend organisiert hatten. Die zu dieser Gelegenheit erstmals verliehene »Wartburgrose« ging auch an Heinrich Lilienfein, den Weimarer Generalsekretär der Deutschen Schillerstiftung, der seitdem auf sämtlichen Dichtertagen (1933, 1935, 1936, 1937) anwesend gewesen ist.

¹⁷⁸⁰ Karl August Walther: Volksverzweiflung. Ein Ruf an die geistige Jugend. In: Der Hochwart 1(1931), H. 5, S. 257–260.

¹⁷⁸¹ Karl August Walther: Deutsche Dichtung und Kultur. In: Der Hochwart 1 (1931), H. 11, S. 257–261. – Hier kündigen sich die künftigen »Dichtertage« auf der Wartburg ebenfalls an.

¹⁷⁸² Zum NS-Erfolgsautor Euringer vgl. die Studie von Jürgen Hillesheim: »Heil dir Führer ! Führ uns an !...« Der Augsburger Dichter Richard Euringer. Würzburg 1995.

¹⁷⁸³ Anlässlich der Aufführung von Beyers »Düsseldorfer Passion« trat Ziegler erstmalig als Regisseur vor das Weimarer Publikum; vgl. TLZD, Nr. 127 (8. Mai 1933), S. 7: »Kaum je war das Deutsche Nationaltheater einer Kultstätte so nahe wie an diesem Abend.« – Zum Schlageter-Kult des Nationalsozialismus s. auch die Sonderseite in TLZD, Nr. 144 (23. Mai 1933), S. 3. – Vgl. auch den Artikel: Weimar ehrt den deutschen Helden Schlageter. In: TLZD, Nr. 145 (26. Mai 1933), S. 3.

¹⁷⁸⁴ Vgl. TLZD, Nr. 106 (16. April 1933), S. 1. – Daneben prangt der Beitrag »Deutsches Florenz« – gemeint ist die Klassiker-Stadt an der Ilm – mit den Untertiteln »Die Pflege der deutschen Seele«, »Adolf Hitler liebt Weimar« und – sehr unmißverständlich – »Berlin bleibt der Kopf«. Das Ende der alten Gewerkschaften wird im gleichen Atemzug ebenso freudig verkündet wie der Erfolg der NS-Betriebsorganisation.

¹⁷⁸⁵ Neben dem begriffsgeschichtlichen Klassiker von Dietz Bering: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes. Stuttgart 1982 ist sehr anregend, da analytischer, Hauke Brunkhorst: Der Intellektuelle im Land der Mandarine. Frankfurt/M. 1987.

¹⁷⁸⁶ Vgl. Karlheinz Roszbacher: Heimatkunstbewegung und Heimatroman. Zu einer Literatursoziologie der Jahrhundertwende. Stuttgart 1975, S. 25–34.

¹⁷⁸⁷ Vgl. bspw. Karl Wagenfeld: Predigt der Heimat. In: Die Pflugschar, 2. Heft, 15. Oktober 1928, S. 56–58. – Zahlreiche Hinweise zu Wagenfeld in Ditt, Raum und Volkstum.

¹⁷⁸⁸ Bildet Arbeitsgemeinschaften für Heimatforschung. In: TLZD, Nr. 267 (26. September 1933), S. 3.

¹⁷⁸⁹ Vgl. Richard Faber: Der Zersetzer. In: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen. Hrsg. v. Julius H. Schoeps u. Joachim Schlör. Frankfurt/M. o. J. (1995), S. 260–264.

¹⁷⁹⁰ Sämtliche Zitate aus der Annonce zur Uraufführung. In: TLZD, Nr. 332 (30. November 1933), S. 14. Hervorh. i. Org.

¹⁷⁹¹ Im Juni 1933 veranstaltete die thüringische Landesregierung eine große Pressekonferenz, um ihre Leistungen zu präsentieren. Unter dem Themenschwerpunkt »Fremdenverkehrswerbung« wird der Plan des Thüringen-Hauses erstmals erwähnt; vgl. TLZD, Nr. 151(1. Juni 1933), S. 5. – Weitere Meldungen in TLZD, Nr. 223 (13. August 1933) über die »Musterschau« von Industrie und Handwerk im Thüringen-Haus; TLZD, Nr. 254 (13. September 1933) über die künstlerische Ausgestaltung; TLZD, Nr. 256 (15. September 1933) über die bevorstehende Einweihung; TLZD, Nr. 264 (23. September) über die feierliche Einweihung.

¹⁷⁹² Vgl. Der Schriftsteller 21 (1933), H. 11, S. 169f.; H. 12, S. 200f.

¹⁷⁹³ Vgl. TSZ, Nr. 56 (7. März 1933).

¹⁷⁹⁴ Vgl. TLZD, Nr. 150 (31. Mai 1933), S. 6, dort das Programm des Gautags, aus dessen Anlaß Sauckel 1000 der ältesten Parteigenossen auf dem Marktplatz öffentlich ehrte.

¹⁷⁹⁵ Vgl. TLZD, Nr. 165 (16. Juni 1933), S. 3. – Bereits im Mai hatten sich sämtliche thüringischen HJ-Führer ebenfalls in Weimar versammelt, vgl. TLZD, Nr. 127 (8. Mai 1933), S. 3.

¹⁷⁹⁶ Vgl. TLZD, Nr. 184 (5. Juli 1933), S. 3.

¹⁷⁹⁷ Vgl. TLZD, Nr. 175 (26. Juni 1933), S.3.

¹⁷⁹⁸ Vgl. TLZD, Nr. 214 (4. August 1933), S. 1; Weimars Sieger bei den Deutschen Schwimmmeisterschaften. In: TLZD, Nr. 223 (13. August 1933), S. 3.

-
- ¹⁷⁹⁹ Ganz Weimar feiert Volksfest. In: TLZD, Nr. 233 (23. August 1933), S. 3.
- ¹⁸⁰⁰ Albrecht von Heinemann: Thüringens nat.-soz. Kulturpolitik 1932–33. In: TSZ, Nr. 206 (26. August 1933) [Abk. i. Org.].
- ¹⁸⁰¹ Vgl. TLZD, Nr. 236 (26. August 1933), Titelseite; vgl. dort auch die offiziösen Bilanzen H. Werges »Ein Jahr nationalsozialistische Regierung in Thüringen«; s. auch die Broschüre von Martin Schulze: Nationalsozialistische Regierungstätigkeit in Thüringen 1932/33. Weimar 1933, dort zur kulturellen Neuordnung S. 22–28.
- ¹⁸⁰² Uraufführungen von zwei Heimatfilmen in Weimar. In: TLZD, Nr. 236 (26./27. August 1933), S. 6.
- ¹⁸⁰³ Vgl. TLZD, Nr. 236 (26./27. August 1933), S. 7.
- ¹⁸⁰⁴ Vgl. TLZD, Nr. 166 (17. Juni 1933), S. 1. – Das im Kontext kulturkritischer Diskurse gern zitierte Wort aus Wagners »Meistersingern«: »Ehret eure deutschen Meister!« wird hier problemlos auf Handwerks-Meister übertragen. – Eine Werbewoche des Handwerks fand im Oktober statt, vgl. TSZ, Nr. 243 (16. Oktober 1933); Nr. 244 (17. Oktober 1933).
- ¹⁸⁰⁵ Die wichtigsten Artikel zum Beamtentag sind: Den Thüringer Beamten zum Gruß. Willkommen zur Gautagung in Weimar. In: TLZD, Nr. 264 (23. September 1933), S. 1, dort lautet das Motto »Nichts für uns, alles für Deutschland!«; Erst Deutscher – dann Beamter. In: ebenda, S. 3; Die Partei ist der Staat, und der Staat ist die Partei. Reichsstatthalter Sauckel vor der Thüringer Beamtenschaft. In: TLZD, Nr. 266 (25. September 1933), S. 1; Erst Deutscher – dann Beamter. Gewaltige Kundgebung der Thüringer Beamtenschaft in der Weimarahalle. In: ebenda, S. 3; Alle Kraft in den Dienst der Arbeitsbeschaffung. Die Schlußkundgebung der Beamtenschaft auf dem Fürstenplatz. In: ebenda, S. 4.
- ¹⁸⁰⁶ Vgl. die Art. »Aufmarsch der Arbeitsfront in Weimar. Bekenntnis zum Führer und seiner Politik« und »Wir wollen sein ein einig Volk von Brüdern. Massenkundgebung auf dem Markt – Der Treuschwur der 12000«. In: TLZD, Nr. 301 (30. Oktober 1933), S. 3.
- ¹⁸⁰⁷ Vgl. Thüringen, holdes Land! Auftakt zur Deutschen Woche in Weimar. In: TLZD, Nr. 288 (17. Oktober 1933), S. 3, 8; TSZ, Nr. 244 (17. Oktober 1933); zur Ausstellung »Thüringen, holdes Land« in der »Erholung« s. TSZ, Nr. 245 (18. Oktober 1933). – Der Beschluß, die »Deutsche Woche in Weimar durchzuführen, war im September definitiv gefallen; vgl. TLZD, Nr. 242 (1. September 1933); TLZD, Nr. 255 (14. September 1933), S. 3.
- ¹⁸⁰⁸ Die Braune Messe in Weimar eröffnet. In: TLZD, Nr. 336 (4. Dezember 1933), S. 5. – Diese Messen für Handel und Gewerbe standen unter Leitung des Instituts für deutsche Wirtschaftspropaganda und hatten in der zweiten Jahreshälfte 1933 bereits an mehreren anderen Orten Deutschlands stattgefunden.
- ¹⁸⁰⁹ Großer Erfolg der deutschen Woche in Jena. In: TSZ, Nr. 249 (23. Oktober 1933).
- ¹⁸¹⁰ Vgl. TLZD, Nr. 60 (1. März 1933), Annoncenseite.
- ¹⁸¹¹ Vgl. TLZD, Nr. 311 (9. November 1933), S. 4.
- ¹⁸¹² Vgl. Sauckels Aufruf an die »Volksgenossen aller Berufe und Stände« in: TLZD, Nr. 310 (8. November 1933), S. 9.
- ¹⁸¹³ Vgl. den Art. Weimar im Zeichen Adolf Hitlers. In: TLZD, Nr. 110 (21. April 1933), S. 3.
- ¹⁸¹⁴ Redetext in: TLZD, Nr. 110 (21. April 1933), S. 3 [Hervorh. i. Org.]. – Sauckels im Text hervorgehobene Gedanken erinnern an die »communio«, die Hitler selbst zwischen sich und »dem Volk« inszenierte; vgl. Hubert Cancik: »Wir sind jetzt eins«. Rhetorik und Mystik in einer Rede Hitlers (Nürnberg, 11.9.1936) [1980]. In: ders., Antik – Modern, S. 229–264.
- ¹⁸¹⁵ TLZD, Nr. 167 (18. Juni 1933), Titelseite; vgl. auch TLZD, Nr. 168 (19. Juni 1933), Titelseite: »Der große Hitlertag in Erfurt«.
- ¹⁸¹⁶ Vgl. den Art. Die besten Deutschen sollen Führer sein. In: TLZD, Nr. 194 (15. Juli 1933), S. 5.
- ¹⁸¹⁷ Vgl. etwa Der Führer spricht in Weimar. In: TLZD, Nr. 299 (28. Oktober 1933), S. 3;
- ¹⁸¹⁸ Vgl. TLZD, Nr. 302 (31. Oktober 1933), S. 3.
- ¹⁸¹⁹ Vgl. TLZD, Nr. 303 (1. November 1933), S. 4.
- ¹⁸²⁰ TSZ, Nr. 258 (2. November 1933), Titelseite.
- ¹⁸²¹ TLZD, Nr. 304 (2. November 1933). – Vgl. Holm Kirsten: »Weimar im Banne des Führers«. Die Besuche Adolf Hitlers 1925–1940. Köln, Weimar, Wien 2001.
- ¹⁸²² Vgl. TLZD, Nr. 313 (11. November 1933), S. 4.
- ¹⁸²³ Große Luther-Feier im Deutschen Nationaltheater. In: TLZD, Nr. 318 (16. November 1933), S. 4; Hans Severus Ziegler: Adolf Bartels und sein Luther-Drama. In: TLZD, Nr. 319 (17. November 1933), S. 6; vgl. auch die entsprechenden Artikel in: TSZ, Nr. 269 (15. November 1933), Nr. 271 (17. November 1933); dort auch die Ankündigung einer »Braunen Weihnachts-Messe« des Handwerks. – Das Drama »Luther in Worms« war am 19. November noch einmal aufgeführt worden; eine weitere in Zusammenarbeit mit der Deutschen Heimatschule für den 11. Dezember geplante Aufführung fiel wegen des schleppenden Vorverkaufs allerdings aus; vgl. TLZD, Nr. 338 (6. Dezember 1933), S. 3.
- ¹⁸²⁴ Feierübersicht in: WZ, Nr. 261 (11. November 1933).
- ¹⁸²⁵ Vgl. TLZD, Nr. 310 (8. November 1933), S. 3; Nr. 312 (10. November 1933), S. 6.
- ¹⁸²⁶ Vgl. den Art. Ein Lutherdenkmal für Weimar? Anregungen zum Bau einer Kirche. In: TLZD, Nr. 339

(7. Dezember 1933), S. 4. Pfarrer Weyrich von der Stadtkirche verwarf den Denkmalsplan, erinnerte jedoch an die kurz vor dem Ersten Weltkrieg erfolgte Grundsteinlegung für eine Lutherkirche, die dann jedoch nie gebaut worden sei.

¹⁸²⁷ Vgl. den Art. Und setzt ihr nicht das Leben ein... Staatsminister Dr. Weber ehrt die 16 Freiheitskämpfer der NSDAP. In: TLZD, Nr. 312 (10. November 1933), S. 6.

¹⁸²⁸ Dies und das folgende nach dem Artikel: Weimar feiert den 450. Geburtstag Dr. Martin Luthers. In: TLZD, Nr. 322 (20. November 1933), S. 3.

¹⁸²⁹ Zur Jenaer Theologischen Fakultät im Nationalsozialismus s. nun Susannah Heschel: The Theological Faculty at the University of Jena as »a Stronghold of National Socialism«. In: Hoßfeld/John/Lemuth/Stutz, »Kämpferische Wissenschaft«, S. 452–470.

¹⁸³⁰ Programm der »Lutherwoche in der Wartburgstadt Eisenach« in: WA, Nr. 70. – Eine umfassende Interpretation dieser einwöchigen Inszenierung wäre einen eigenen Aufsatz wert.

¹⁸³¹ Vgl. die Themenseite »Auf den Spuren des deutschen Reformators« in: Eisenacher Tagespost, Nr. 265 (10. November 1933). Reichardts dort abgedruckte Rede ist rhetorisch, stilistisch und ideologisch ein Musterbeispiel intellektueller Selbstgleichschaltung einzelner protestantischer Geistlicher.

¹⁸³² Janson an Reichsbischof Müller, 20. Dezember 1933. In: WA, Nr. 70, Blatt 58.

¹⁸³³ Die Nutzung der alten deutschen, angeblich germanischen Monatsnamen war bereits Mode in der völkischen Bewegung des Kaiserreichs; die Nationalsozialisten konnten hier anknüpfen. »Neblung« war der Name für den November.

¹⁸³⁴ Vgl. die persönliche Einladung Sauckels an den Burghauptmann Hans von der Gabelentz. In: WA, Nr. 70, Blatt 63–64. Das Büro des Reichstatthalters hatte dem Staatsministerium im Vorfeld dieser Feier bedeutet, »daß die Leitung einer solchen Feier in den Händen des Staates liegen müßte.«; vgl. Buchmann an Staatsministerium, 23. August 1933. In: WA, Nr. 70, Blatt 192 (zw. Blatt 25 u. 26!!). – Eventuell drückt sich hier bereits das Mißtrauen der neuen Machthaber gegenüber den deutschnational gesonnenen »alten Herren« in der Wartburg-Stiftung aus, das 1938 im Streit um die Dichtertage zum Bruch führen sollte.

¹⁸³⁵ Ausklang der Eisenacher Lutherwoche. In: TSZ, Nr. 243 (16. Oktober 1933).

¹⁸³⁶ Vgl. TLZD, Nr. 33 (3. Februar 1934), S. 3.

¹⁸³⁷ Vgl. TLZD, Nr. 44 (13. Februar 1933), S. 3; Nr. 139 (20. Mai 1933), S. 6.

¹⁸³⁸ Huldigungsfahrt des Männergesangvereins Weimar nach Bayreuth. In: TLZD, Nr. 189 (10. Juli 1933), S. 3.

¹⁸³⁹ Vgl. den Art. Richard Wagner und das Kunstempfinden unserer Zeit. Reichsminister Dr. Goebbels spricht in Bayreuth.

¹⁸⁴⁰ Vgl. TLZD, Nr. 339 (7. Dezember 1933), S. 3.

¹⁸⁴¹ Vgl. Richard Wagner-Feiern in den Weimarer Schulen. In: TLZD, Nr. 324 (22. November 1933), S. 3.

¹⁸⁴² Vgl. TLZD, Nr. 319 (17. November 1933), S. 5.

¹⁸⁴³ Große thüringische Gaukulturwoche. In: TLZD, Nr. 33 (3. Februar 1934), S. 3.

¹⁸⁴⁴ Vgl. das Programm in: TLZD, Nr. 45 (15. Februar 1933), S. 4; erste Ankündigung der Kulturwoche in: TLZD, Nr. 23 (24. Januar 1933), S. 4.

¹⁸⁴⁵ Hans Severus Ziegler: Thüringer Gruß den deutschen Dramatikern und Dramaturgen ! In: TLZD, Nr. 53 (23. Februar 1934), S. 3. – Als besonderer Beitrag Weimars zur »Gaukulturwoche« war die Aufführung von Ernst von Wildenbruchs Drama »Ermanarich der König« in der Bearbeitung Otto Erlers geplant.

¹⁸⁴⁶ Thür. Schrifstellertag in Weimar. In: TLZD, Nr. 62 (4. März 1934), S. 3.

¹⁸⁴⁷ Was will die Thüringer Gaukulturwoche. In: TLZD, Nr. 52 (22. Februar 1934), S. 3.

¹⁸⁴⁸ Der Höhepunkt der thüringischen Gaukulturwoche. In: TLZD, Nr. 61 (3. März 1934), Titelseite; Alfred Rosenberg in der Weimarahalle. In: TSZ, Nr. 53 (3. März 1934), Titelseite

¹⁸⁴⁹ Vgl. TSZ, Nr. 53 (3. März 1934), S. 2.

¹⁸⁵⁰ Das Blatt, dessen Verlag in Weimar lag, das jedoch in Stettin bei der »Pommerschen Reichspost« gedruckt wurde, war aufgrund des § 1 der »Verordnung zum Schutz von Volk und Staat« Mitte November verboten worden; vgl. TLZD, Nr. 318 (16. November 1933), S. 3.

¹⁸⁵¹ In die ersten Zensurmaßnahmen eingebunden war ebenfalls Börries von Münchhausen, der Initiator der »Dichtertage« auf der Wartburg.

¹⁸⁵² Doris Bergen: Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich. Chapel Hill, London 1996.

¹⁸⁵³ Dazu ausführlich Nanko, Die Deutsche Glaubensbewegung.

¹⁸⁵⁴ Freyse an Goebbels, 14. Mai 1934. In: THStA, VoBi C, Nr. 975.

¹⁸⁵⁵ Es ist nahezu egal, welche Texte man zwischen Jahrhundertwende und »Drittem Reich« über die Wartburg liest, diese drei Epitheta werden inflationär verwendet – daher verzichte ich auf Einzelnachweise.

¹⁸⁵⁶ In einem Brief an Wächtler hatte sich Schellenberg, mit der Attitüde des bis 1933 verkannten Dichters, zu Beginn des Jahres 1935 selbst ins Spiel gebracht. »Es war mir leider zur Zeit des Liberalismus immer verwehrt, auch meinerseits kulturelle Arbeit leisten zu dürfen. Es würde mir eine aufrichtige Freude und Genugtuung bedeuten, wenn es mir jetzt durch Ihre Güte ermöglicht werden könnte.« Vgl. Schellenberg an Wächtler,

3. Februar 1935. In: THStA, VoBi C, Nr. 975. – Schellenberg war jedoch vor 1933 in Thüringen als Heimatdichter sehr populär.

¹⁸⁵⁷ Vgl. den entsprechenden Entwurf für die »Thüringer Bach – und Luthertage« in: THStA, VoBi C, Nr. 975.

¹⁸⁵⁸ So ein Text in THStA, VoBi C, Nr. 975, der vermutlich einen Entwurf für eine offizielle Pressemitteilung darstellt.

¹⁸⁵⁹ Text vom 26. April 1935. In: THStA, VoBi C, Nr. 975.

¹⁸⁶⁰ Vgl. THStA, VoBi C, Nr. 975, unpag.

¹⁸⁶¹ Maientage in der Stadt und auf der Burg. In: Mitteldeutschland/Eisenacher Zeitung, Nr. 122 (27. Mai 1935). – Die »Wartburg-Maientage« wurden seit 1922 traditionell vom »Verein der Freunde der Wartburg« in Eisenach veranstaltet; zur Jahreshauptversammlung 1935 s. ebenda den Art. Hüter der Tradition!

¹⁸⁶² Vgl. den undatierten Art. Thüringer Bachfest. In: THStA, VoBi C, Nr. 980; in dieser Akte finden sich die wichtigsten Zeitungsberichte der Eisenacher Zeitung zu diesem Ereignis.

¹⁸⁶³ Vgl. Mitteldeutschland/Eisenacher Zeitung, Nr. 123 (28. Mai 1935).

¹⁸⁶⁴ Vgl. den Zeitungsbericht in: Mitteldeutschland/Eisenacher Zeitung (27. Mai 1935).

¹⁸⁶⁵ Vgl. den abschließenden Art. Thüringer Bach-Fest. In: THStA, VoBi C, Nr. 980. Dieser Art. ist mit dem unter Anm. 252 genannten nicht identisch!

¹⁸⁶⁶ Vgl. Willy Köhler: Die Thüringer Bach- Luther-Tage in Eisenach und auf der Wartburg im Mai 1935. In: Wartburg-Jahrbuch 1935, S. 9–36, Zitat S. 10.

¹⁸⁶⁷ Zum ehemaligen »Gauforum« s. Vergegenständlichte Erinnerung. Perspektiven einer janusköpfigen Stadt. Hrsg. von der Bauhaus-Universität Weimar (Vergegenständlichte Erinnerung 1). Weimar 1996; Gerd Zimmermann, Christiane Wolf (Hrsg.): Vergegenständlichte Erinnerung. Über Relikte der NS-Architektur (Vergegenständlichte Erinnerung 2). Weimar 1999; Norbert Korrek, Justus H. Ulbricht, Christiane Wolf: Das Gauforum in Weimar. Ein Erbe des Dritten Reiches (Vergegenständlichte Erinnerung 3). Weimar 2001.

¹⁸⁶⁸ So eine mehrfach gebrauchte Formulierung bei Merseburger, Mythos. Der Klappentext dieses Buches nennt die Stadt gar einen »ambivalenten Schicksalsort«. Zum Thema vgl. auch Volker Mauersberger: Hitler in Weimar. Der Fall einer deutschen Kulturstadt. Berlin 1999.

¹⁸⁶⁹ Die Quelle liegt im Bundesarchiv Berlin und ist abgedruckt in: Das Gauforum in Weimar (Vergegenständlichte Erinnerung 3), S. 96.

¹⁸⁷⁰ Vgl. TLZD, Nr. 201 (22. Juli 1933), S. 3. Das Landesamt wurde offiziell am 15. Juli jenes Jahres begründet; zur Geschichte s. Antonio Peter: Das Thüringische Landesamt für Rassewesen. In: Nationalsozialismus in Thüringen. Hrsg. v. Detlev Heiden, Gunther Mai. Köln, Weimar, Wien 1995, S. 313–332.

¹⁸⁷¹ Die Erinnerungs- und Forschungsliteratur über Buchenwald ist uferlos; vgl. als besten Überblick zur Lagergeschichte: Konzentrationslager Buchenwald 1937–1945. Begleitband zur ständigen historischen Ausstellung. Hrsg. v. der Gedenkstätte Buchenwald. Göttingen 1999.

¹⁸⁷² Bis heute wird die Frage gestellt, was die Einwohner Weimars von ihrem Lager wissen konnten, wollten oder eben gerade wissen durften – nicht gestellt aber wird zumeist eine andere Frage: was hätten die Weimaraner tun sollen im vollen Bewußtsein von Buchenwald? Die Antwort bleibt absichtlich offen in der bisher besten Darstellung der Beziehungen Weimars und Buchenwalds, bei Schley, Nachbar Buchenwald.

¹⁸⁷³ Zitiert nach Walter Steiner, Renate Ragwitz, Frank Funke, Anke Bickel: Weimar 1945. Ein historisches Protokoll. Weimar 1997, S. 55, Anm. 30. – Zu den späteren Ausblendungen im offiziellen Gedächtnis von Buchenwald vgl. Lutz Niethammer (Hrsg.): Der »gesäuberte« Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald. Dokumente. Berlin 1994.

¹⁸⁷⁴ Dazu – und anderen Legitimationsstrategien der DDR – s. Manfred Overesch: Buchenwald und die DDR oder Die Suche nach Selbstlegitimation. Köln 1995. Zum Nachhall jahrzehntelanger Deutungs- und Legitimationsdebatten in, über und um Buchenwald vgl. Hasko Zimmer (in Zusammenarbeit mit Katja Flesser und Julia Volmer): Der Buchenwald-Konflikt. Zum Streit um Geschichte und Erinnerung im Kontext der deutschen Vereinigung. Münster 1999.

¹⁸⁷⁵ Dies wird akribisch belegt bei Schley, Nachbar Buchenwald, S. 71–78.

¹⁸⁷⁶ Zitiert nach Weimar 1945, S. 60.

¹⁸⁷⁷ Vgl. Kirsten, »Weimar im Banne des Führers«.

¹⁸⁷⁸ Grundlegend dazu Christiane Deußen: Erinnerung als Rechtfertigung. Autobiographien nach 1945. Gottfried Benn – Hans Carossa – Arnolt Bronnen. Tübingen 1987, S. 83–140.

¹⁸⁷⁹ Hans Carossa: Ungleiche Welten. Lebensbericht. In: ders. Jubiläumsausgabe, Bd., 3, Frankfurt/M. 1978, S. 156.

¹⁸⁸⁰ Klaus Mann: In der russischen Zone. In: ders.: Auf verlorenem Posten. Aufsätze, Reden, Kritiken 1942–1949. Reinbek 1994, S. 335–356, Zitat S. 350.

¹⁸⁸¹ Hans Severus Ziegler: Adolf Hitler aus dem Erleben dargestellt. Göttingen 1964 (2. Aufl.), S. 124f. – Danach fand Hitlers erster Besuch des Goethe-Hauses, in Begleitung Zieglers und geführt von Hans Wahl, im März 1925 statt.

¹⁸⁸² Das ergab eine systematische Auswertung der im Nachlaß Elisabeth Förster-Nietzsches bzw. des Nietzsche-

Archivs (Goethe-Schiller-Archiv, Bestand 72) enthaltenen Einladungen, Zu- und Absagen zu Veranstaltungen im Nietzsche-Archiv sowie den Geburtstagen von dessen Leiterin. – Werner Deetjen (Direktor der Landesbibliothek), Heinrich Lilienfein (Generalsekretär der Schiller-Stiftung) und Max Hecker (bedeutender Mitarbeiter am Goethe-Schiller-Archiv) allerdings waren bedeutend öfter in der Gesellschaft Frau Förster-Nietzsches anzutreffen als Wahl.

¹⁸⁸³ Ein faszinierendes Dokument bildungsbürgerlicher Selbstvergewisserung im Angesicht der Barbarei ist der Brief-Band: Deutsche Bildung? Briefwechsel zweier Schulmänner 1930–1944. Hrsg. v. Notker Hammerstein. Frankfurt/M. 1988.

¹⁸⁸⁴ Am 6. Juni 1934 hatten sich Alfred Rosenbergs »Kampfbund für deutsche Kultur« und der »Reichsverband Deutsche Bühne e. V.« zur »NS-Kulturgemeinde zusammengeschlossen, deren Weimarer Ortsverband 2951 Mitglieder zählte. Zum Vorstand der NSKG gehörte neben dem Theaterkritiker und Schriftsteller Hans Malberg von Anbeginn an auch Max Hecker. Der erwähnte Protest beim Führer der SS-Totenkopfverbände, Theodor Eicke, wird in dessen Brief an Himmler vom 24. Juli 1937 zwar erwähnt [THStAW, KZ Buchenwald Nr. 19, Blatt 156], blieb jedoch bisher selbst unauffindbar.

¹⁸⁸⁵ Der Gründung einer »Europäischen Schriftstellervereinigung« gingen die »Weimarer Dichtertreffen« voraus, dazu Barbian, Literaturpolitik im »Dritten Reich«, S. 436–450.

¹⁸⁸⁶ Carossa, Ungleiche Welten, S. 240.

¹⁸⁸⁷ Thomas Mann: Kultur und Politik. In: ders.: An die gesittete Welt. Politische Schriften und Reden im Exil (Frankfurter Ausgabe). Frankfurt/M. 1986, S. 291–299, Zitate S. 292–294.

¹⁸⁸⁸ So der damalige Vorsitzende des Deutschen Schillerbunds, der Weimarer Gymnasiallehrer und Schriftsteller Wilhelm Schultze-Arminius, vgl. ders.: Zur Hauptversammlung 1908. In: Deutscher Schillerbund. Mitteilungen Nr. 3 (Sept. 1908), S. 9.