CHRISTOPHER KÖNIG

Zwischen Kulturprotestantismus und völkischer Bewegung

Beiträge zur historischen Theologie
185

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von
Albrecht Beutel

185

Christopher König

Zwischen Kulturprotestantismus und völkischer Bewegung

Arthur Bonus (1864–1941) als religiöser Schriftsteller im wilhelminischen Kaiserreich

Mohr Siebeck

Christopher König, geboren 1975; 1994–2002 Studium der Ev. Theologie in Bonn und Prag; 2003–06 Research Assistent („Assistent in Opleiding“) für Kirchengeschichte an der PThU Kampen, Niederlande; 2007–09 Vikariat; 2010–15 Pfarrer der Ev. Kirche im Rheinland; seit 2015 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Reformationsgeschichte der Evang.-theol. Fakultät der Ruhr-Universität-Bochum.
orcid.org/0000-0003-4237-4775

ISBN 978-3-16-156069-9 / eISBN 978-3-16-156070-5
DOI 10.1628/978-3-16-156070-5

ISSN 0340-6741 / eISSN 2568-6569 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde Druck aus der Times New Roman gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Danksagung

Dieses Buch fragt nach dem Ort des Nationalen in den Religions- und Kulturdebatten des liberalen Protestantismus der Jahrhundertwende. Es handelt zudem von einem Pfarrer und religiösen Schriftsteller, Arthur Bonus, der um 1900 zum Sprachgeber einer scharfen Kritik an der kirchlichen Frömmigkeit und der bürgerlichen Kultur des Wilhelminismus wurde. Und schließlich versucht dieses Buch, von seinem Protagonisten ausgehend ein religiöses Kommunikationsfeld zu erfassen, das seit der Jahrhundertwende einem breiten Spektrum von Entwürfen, den kirchlichen Protestantismus in eine freie, existentielle Frömmigkeit umzuformen, einen Raum bot.

Entstanden ist dieses Buch als Dissertation unter dem Titel „Germanisierung des Christentums. Arthur Bonus im Spannungsfeld von Kulturprotestantismus und völkischer Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich“ an der Protestantischen Theologischen Fakultät in den Niederlanden. Sie wurde im Herbst 2014 in Groningen verteidigt und wird hier in einer teilweise gekürzten Fassung vorgelegt.

Als wissenschaftliche Arbeit war dieses Buch auf Unterstützung angewiesen. Mit Anregungen und Diskussionen wurde es von Hans-Martin Kirn begleitet, dem ich für seine vielfältige, vertrauensvolle und freundschaftliche Begleitung durch Höhen und Tiefen dankbar bin.

Wichtige Hinweise habe ich von meinen Gutachtern erhalten: Wolfgang Breul, Martin H. Jung, Gert van Klinken, Markus Matthias und Arie L. Molendijk.

Als Quellengrundlage greift diese Studie auf Nachlässe und Zeitschriften zurück. Ohne die Hilfe zahlreicher Archiv- und Bibliotheksmitarbeiter und -mitarbeiterinnen in Berlin, Bonn, Göttingen, Kiel, Koblenz und Marburg wäre das nicht möglich gewesen. Hervorzuheben ist besonders das Landeskirchenarchiv in Eisenach, das mich in mehreren Arbeitsphasen beherbergt hat.

Auch in der letzten Entstehungsphase hat dieses Buch Unterstützung erhalten: Von Albrecht Beutel, der die Aufnahme der Studie in die Reihe „Beiträge zur historischen Theologie“ befürwortet hat, von Elena Müller vom Verlag Mohr Siebeck und von Hans Cymorek, der eine detailreiche und gründliche Lektorierung durchgeführt hat. Die Evangelische Kirche im Rheinland und die

Evangelische Kirche in Mitteldeutschland haben die Entstehung mit einem namhaften Zuschuss zu den Druckkosten gefördert.

Erste aufmerksame Leser hat diese Arbeit in Gershom M. Ratheiser, Cornelia Brinkmann-Kück und Michael Brinkmann gefunden. Ihnen allen möchte ich danken.

Jeden einzelnen Schritt dieses Buches hat meine Familie begleitet. Ihre ständige Ermutigung, Geduld und Rückendeckung hat mir sehr geholfen. Besonders meiner Frau ist hier zu danken, sie weiß wofür.

Trier, im Herbst 2017 Christopher König

Inhaltsverzeichnis

Danksagung V

Erstes Kapitel: Einleitung. Fragestellung, Forschungsgeschichte, Quellen und Aufbau der Arbeit 1

I. Anknüpfungspunkte im Widerspruch: Arthur Bonus zwischen Reformbewegung und Nationalsozialismus 1
1. Religion deutsch 1
2. Forschungsstand und Quellen 7
3. Fragestellungen 18
II. „Interferenzen". Kulturprotestantismus und Völkische Bewegung: Begriffsbestimmungen 26
1. Zum Begriff des „Völkischen" im Kaiserreich 26
2. Deutschchristliche Synkretismen im Kaiserreich 33
3. Kulturprotestantismus und liberale Theologie 42
a) Zum Begriff „Kulturprotestantismus" 42
b) Kulturprotestantismus und Nation 48
c) Deutschtum 53
4. „Interferenzen" 62
III. Im „neuen Religionsbetrieb": Zur Bedeutung von Zeitschriften im religiösen Diskurs der Jahrhundertwende 64

Zweites Kapitel: „Germanisierung des Christentums". Religiöse Reform zwischen modernem Protestantismus und *Kunstwart*-Geist 75

I. „Unverstandenes Sehnen des Herzens, wie bist du stark!" Prägungen in der Studienzeit 75
II. Moderne Theologie und christliche Weltgestaltung: Arthur Bonus im Kreis um die *Christliche Welt* 88
1. Die *Christliche Welt* als Artikulationsort einer „modernen Theologie" 88
2. Kierkegaard, Egidy, Schrempf und der Apostolikumstreit von 1892 101

III. „Von Stöcker zu Naumann“: Die soziale Frage und der Transformationsbedarf des Christentums 110
1. „Sozialismus des inneren Lebens“. Sozialprotestantische Aufbrüche zwischen *Christlicher Welt* und Naumann-Kreis . . . 112
a) Christlich-soziale Anfänge ab 1890 112
b) Existentialisierung der christlichen Liebe: Christlich-soziale Konkretionen bei Bonus 125
c) Christliche Sozialreform als nationale Aufbruchsbewegung . 130
2. Eine Vereinigung „deutscheren Glaubens“: Zur Politisierung in der Gründungsphase des Nationalsozialen Vereins 133
a) Die Krise der evangelisch-sozialen Bewegung 133
b) Der Nationalsoziale Verein 138
IV. „Eine neue Art Glaubenslehre“ 148
1. Die Moderne 149
2. „Subjektivismus“: Theologische Lösungsversuche über den modernen Protestantismus hinaus 157
3. „Ein Wort zur Germanisierung des Christentums“. Religion als nationalkulturelle Aufbruchsbewegung 160
V. Im „Kampf um die Weltanschauung“: Nationale Kulturreform und Religion im *Kunstwart* und im Eugen Diederichs Verlag 167
1. „Kulturarbeit“ 168
2. Der *Kunstwart* 177
3. Der Verlag Eugen Diederichs 187
4. Der Weg aus dem Pfarramt 196

Drittes Kapitel: Deutscher Glaube 201

I. Bonus als „Nichttheologe“ 201
II. Individualisierung 208
1. „Glauben ist Schaffen“: Theologiekritik und die religiöse Überwindung der Verstandeskultur 208
2. „Arbeiten und nicht verzweifeln“: Der religiöse Weg der Persönlichkeit 216
3. „In Fesseln und Banden“: Glauben als Willenskraft 225
4. „Erhöhung des ganzen Menschen“. Zur Interpretation der Entwicklungslehre 231
5. Das „Christentum der Zukunft“. Die heroische Umwertung der Jesusüberlieferung 233
6. Der „neue Mythos“ 244
7. Nietzsche und Lagarde 249

III. Nationalisierung 265
1. „Deutsch sein […] bis in den Seelengrund“ – Religion als Vertiefung der Nationalkultur 265
2. Der „Deutsche Glaube“ von 1897 als antikonservative Programmschrift 278
3. Volksreligion und Volksgemüt 288
4. „Island“ und „Deutsche Mystik“: Verortungen der Religion zwischen Diederichs-Universum und nationaler Kulturbewegung 293
a) „Ein Atmen und Hauchen“: Märchen und die deutsche Volksliteratur 294
b) Island und die „Stimmung der Saga“ 299
c) Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“ 307

Viertes Kapitel: „Sind wir noch Christen?“ Deutsches Christentum und die ‚Moderne Theologie‘ 311

I. Bonus und die ‚Moderne Theologie‘ 311
II. „Verdeutschen“ und „vergegenwärtigen“: Die Germanisierungsthese in kulturprotestantischen Kontexten 333
III. Die „religiöse Krisis“ 351
1. „Jenseits der Kultur“: Der Abschied von der modernen Theologie 351
2. Jatho, Traub und die „Geheimreligion der Gebildeten“ 362
3. Die Volkskirche: Substrat für den Kulturstaat 370
4. Gogarten 380
5. Ein deutsches „Kulturprogramm“: Fichte 386

Fünftes Kapitel: „…wir müssten nur Ideale sehen“. Religion, Nation und Liberalismus 393

I. Deutsch bleiben: Kulturnationalismus als Reformforderung 397
II. „Abwehr der Phrase“: Die reformnationalistische Position in den Kolonialdebatten 403
1. „Deutscher Nationalismus“: Gegen die *Tägliche Rundschau* . . . 409
2. Burenbegeisterung 414
III. „Assimilation“: Zur Rolle des Judentums 419
IV. Die „Kurzsichtigkeit der Hetzpolitik“. Zur Behandlung der nationalen Minderheiten 424
V. Kulturpolitik: ein nationales Programm für den Liberalismus 429
1. Der Liberalismus im Betkämmerlein: Für eine parlamentarische Stärkung des Liberalismus 429
2. Der Liberalismus als „Weichtierbildung“: Stärkung durch Religion 432

VI. Völkisch, Alldeutsch, Pangermanisch? Bonus' Selbsteinordnung im radikalnationalistischen Lager 441

Sechstes Kapitel: „Im Kampf der Moralen". Der Erste Weltkrieg als Kulturkrieg 447

I. Kriegsbegeisterung und Reformwillen: Die Anfänge des Weltkrieges 447
1. Das „Augusterlebnis". Reaktionen zu Beginn des Weltkrieges . . 447
2. Der „Kulturkrieg" 458
3. Der deutsche „Weltgedanke" 460
II. „Religion als Wille": Der Krieg als religiöses Ereignis 466
1. „Bankrott des Christentums". Der Krieg als religiöse Krise . . . 467
2. Die „neue Frömmigkeit" im Krieg: Bonus' Interpretation des Kriegsgeschehens 473
3. Reaktionen auf Bonus' Kriegstheologie 478
III. „Sachliche Staatsgestaltung" und nationaler Sozialismus: Reformvorschläge am Ende des Krieges 484
IV. Von der Revolution zur Republik 497
1. Für einen „nationalen Sozialismus": Die Revolution als politischer Neuanfang 497
2. „Zur religiösen Krise". Zwischen Gogarten und Religiösem Sozialismus 511

Siebtes Kapitel: Gefolgschaft und Ablehnung. Ein Ausblick . . 525

I. „Großmäuligkeit". Zur politischen Positionierung 1932/33 531
II. Verbindungen zu deutsch-christlichen und deutschgläubige Gruppierungen 537

Achtes Kapitel: Zusammenfassung 547

Anhang: Kurzlebenslauf Arthur Bonus 555

Quellen- und Literaturverzeichnis 557

I. Unveröffentlichte Quellen 557
II. Zeitschriften 558
III. Bibliographie Arthur Bonus 558
IV. Literatur 585

Personenverzeichnis 621
Stichwortverzeichnis 625

Erstes Kapitel

Einleitung. Fragestellung, Forschungsgeschichte, Quellen und Aufbau der Arbeit

I. Anknüpfungspunkte im Widerspruch: Arthur Bonus zwischen Reformbewegung und Nationalsozialismus

1. Religion deutsch

„Wir wollen unsere Religion deutsch."[1] Diese Forderung stellte einen Hauptgedanken im Werk des evangelischen Pfarrers und religiösen Publizisten Arthur Bonus (21. Januar 1864–6. April 1941) dar, der seit Mitte der 1890er Jahre unter der Formel „Germanisierung des Christentums" für eine weitreichende Nationalisierung des Protestantismus warb. Im Zeitalter des Imperialismus diagnostizierte er sowohl eine Krise des Christentums wie auch ein neues politisches Aufgabengebiet, dem er eine religiöse Unterfütterung zueignen wollte: „Gott trägt die Volksfarbe."[2] Damit gehört er zu den Schlüsselfiguren, an denen sich der Einfluss nationalistischer Denkmuster insbesondere im Kulturprotestantismus vor dem Ersten Weltkrieg ablesen lässt.

Bonus lässt sich einem intellektuellen Feld zurechnen, das sich um die Jahrhundertwende am Rand des etablierten Protestantismus bildete und hier für eine Legierung aus Religion und Nationalismus eintrat. Bereits in Armin Mohlers einflussreicher Bibliographie zur „konservativen Revolution" zwischen Weimarer Republik und Nationalsozialismus wird Bonus den „deutschgläubigen Leitfiguren" zugerechnet und als einflussreicher Vordenker völkisch-religiöser Vorstellungen dargestellt.[3] Sein Werk steht paradigmatisch für den „Übergang vom christlichen Liberalismus zum Deutschgläubigen" und scheint die hohe Offenheit für nationalistische Einstellungen unter den protestantischen Bildungseliten und im Kulturprotestantismus zu dokumentieren.[4]

---

[1] Arthur Bonus: Zur Germanisierung, Jena 1911, 102.

[2] Ders.: Individualisirung und Nationalisirung. Zur Germanisirung des Christentums 5, in: CW 13 (1899), 147–150, 148.

[3] Vgl. Armin Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918–1932, Graz 2005, 429 f. (die erste Auflage erschien 1950).

[4] Ebd., vgl. Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich.

Bereits in älteren Studien zum Antisemitismus und zur Genese des völkischen Nationalismus im Kaiserreich etwa von Uriel Tal oder George L. Mosse ist auf die weltanschaulichen Ambivalenzen im kulturprotestantischen Bürgertum hingewiesen worden, das einerseits eine hohe Sensibilität für die sozialen und gesellschaftlichen Bruchlinien der wilhelminischen Gesellschaft zeigte und hier ein hochdifferenziertes politisches Gestaltungspotential erkennen ließ, andererseits mitunter den weltanschaulichen Synthesen der Jahrhundertwende offenstand und von den nationalistischen Geschichtsmythen der modernen Massengesellschaft erreicht wurde.[5] Für die französische Historikerin Rita Thalmann stellte sich der Kulturprotestantismus als „schwer definierbarer Komplex" dar, dem intellektuelle Führungsgestalten des liberalen Bürgertums wie Ernst Troeltsch oder Friedrich Naumann ebenso wie die bei ihr als deutschchristlich bezeichneten Pastoren Gustav Frenssen oder Arthur Bonus angehören.[6] Auch die neueren begriffs- und intellektuellengeschichtlichen Studien von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger verweisen auf Bonus als gleichermaßen symptomatischen wie exzentrischen Vertreter einer religiösen und

---

Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001, 382; Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 249; Ders.: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.): „Gott mit uns". Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 233–247, 243.

Eine einlinige Kontinuitätsthese vom „liberal" oder „cultural Protestantism" zum Nationalsozialismus wurde zuletzt von Richard Steigmann-Gall starkgemacht (The Holy Reich. Nazi Conceptions of Christianity, 1919–1945, New York 2003). In dieser Arbeit wurde weder hinreichend zwischen den unterschiedlichen sozialen und religiösen Ausprägungen liberaler Theologien seit dem Wilhelminismus differenziert noch die hochkomplexe religiöse Gesprächslage zwischen Weimarer Republik und Nationalsozialismus berücksichtigt, in der sich schon bei Einschränkung auf die protestantischen Milieus eine Vielzahl an Ansätzen, Verbänden und Synkretismen finden lassen, die einfache ideengeschichtliche Ableitungen erschweren. Zu den unterschiedlichen politischen und kirchenpolitischen Dispositionen liberalprotestantischer Pfarrer nach 1933 vgl. eindrücklich die Berliner Fallstudien bei Manfred Gailus: Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin, Köln 2001, 628 f. sowie die kritische Diskussion der These durch Doris Bergen, Manfred Gailus, Richard J. Evans und andere im Journal of Contemporary History 42/1 (2007), 5–78.

[5] Uriel Tal: Christians and Jews in Germany. Religion, Politics and Ideology in the Second Reich, 1870–1914, Ithaca 1975; George L. Mosse: Ein Volk, ein Reich, ein Gott. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus, Königstein 1979.

[6] Rita Thalmann: Die Schwäche des Kulturprotestantismus bei der Bekämpfung des Antisemitismus, in: Kurt Nowak/Gérard Raulet (Hg.): Protestantismus und Antisemitismus in der Weimarer Republik, Frankfurt 1994, 147–165, 147 f.; ausführlich dies., Protestantisme et nationalisme en Allemagne. De 1900 à 1945, Paris 1976.

kulturellen Krise, der sich einflussreich in die kulturprotestantischen Diskurse einschalten konnte.[7] Als einer der „ersten Apologeten eines germanisierten Christentums" neben Paul de Lagarde und Houston Stewart Chamberlain habe Bonus die Aufschließung des kirchlichen Protestantismus für einen nationalen Glauben vorbereitet.[8] Entsprechend wird er häufig als gedanklicher Konstrukteur eines völkisch transformierten Christentums im wilhelminischen Kaiserreich wahrgenommen, dessen Werk seine Wirkung im Nationalsozialismus und bei den Deutschen Christen entfalten konnte.[9]

Auch wenn die neuere Forschung ein insgesamt differenziertes Bild des Kulturprotestantismus gezeichnet hat, erscheinen die weltanschaulichen Auseinandersetzungen insbesondere an seinem rechten Rand noch eher unterbestimmt. Die Linienziehung von Bonus zu den Deutschen Christen ist nicht unberechtigt. Sie ist maßgeblich durch die deutsch-christlichen Anknüpfungsversuche geprägt, die sich auf das Werk von Bonus und auf seine Germanisierungsforderung zurückbezogen und ihn zum „Bahnbrecher der völkischen Ideologie" auf protestantischem Boden stilisierten.[10] In diese Richtung weist etwa, dass Bonus

---

[7] Friedrich Wilhelm Graf: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur ‚Verlagsreligion' des Eugen Diederichs Verlags, in: Gangolf Hübinger (Hg.): Versammlungsort moderner Geister, München 1996, 243–298, 254; ders.: Alter Mensch und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: ders.: Die Wiederkehr der Götter, München 2004, 133–178, 146.177; Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 249.

[8] Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich, 133; vgl. ders.: Deutschchristentum, 109; Stefan Breuer: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik, Darmstadt 2008, 98.135 (Breuer schreibt Bonus allerdings missverständlich eine „nationalisierte Deutung der Christmythe" zu); Klaus von See: Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt 1970, 195; Rainer Flasche: Vom Deutschen Kaiserreich zum Dritten Reich. Nationalreligiöse Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2 (1993), 28–49.

[9] Klaus von See: Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt 1970, 195.

[10] Als Grundlage zu Bonus' Leben und Werk wird immer wieder eine biographische Arbeit herangezogen, die ihn aus der Selbstsicht der radikalen Deutschen Christen als völkisch-christlichen Vorreiter des Nationalsozialismus darstellt. Aufgrund von Bonus' eigenen Aufzeichnungen sowie einer selektiven Auswahl einzelner Werke und Schriftstücke hatte der Mitarbeiter im Eisenacher „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben", Herbert von Hintzenstern, 1942 einen Nachruf verfasst (Arthur Bonus. Weg, Wille und Werk, in: Volk im Werden 10 (1942/43), 1–12, hier 1), der Bonus für die eigene Ideologie reklamierte und ihn in engen Zusammenhang mit den massiv antisemitischen Vorstellungen der Thüringer Kirchenbewegung stellte. Vgl. auch ders.: Abschied von Artur Bonus, in: Die Nationalkirche 10 (1941) 100; Rudolf Grabs, Arthur Bonus, in: Die Nationalkirche 10 (1941), 108; Paul Jaeger: In memoriam Artur Bonus, in: Deutsches Christentum 6 (1941), 3; ders.: Arthur Bonus, ein Vorkämpfer Deutschen Christen-

1939 zum Ehrenmitglied der Thüringer Deutschen Christen erklärt wurde. Doch auch andere Beobachter der religiösen Situation nach 1933 sahen in ihm einen Denker, der auf einen völkisch-germanischen Glauben hingearbeitet hatte.[11] Dass hier jedoch zu differenzieren ist, belegt etwa der Einspruch von Wilhelm Schubring, der als Generalsekretär des Deutschen Protestantenvereins und kulturprotestantischer Befürworter der Bekennenden Kirche die Berechtigung der deutsch-christlichen Bezugnahme auf das Werk von Bonus bestritt.[12] Auch im Kreis um die liberalprotestantische Zeitschrift *Die Christliche Welt* wurde einer linearen Entwicklung „von Arthur Bonus zu Alfred Rosenberg" widersprochen.[13]

Trotz dieser wirkungsgeschichtlichen Zuschreibungen gehört Bonus zu den eher unbekannten Gestalten der neueren Theologiegeschichte. In der Topographie der völkischen Bewegung des Kaiserreiches ist sein vielschichtiges und ausuferndes Werk nur beiläufig und selektiv wahrgenommen worden. Während Bonus dem heutigen Fachpublikum durch Einträge in Handbüchern und Spezialstudien und überwiegend aufgrund des Schlagwortes „Germanisierung des Christentums" bekannt ist, galt er seinen Zeitgenossen als eine markante, aber auch umstrittene Gestalt am Rand des etablierten Protestantismus. Dass seinen Thesen in der zeitgenössischen theologischen Debatte Relevanz beigemessen wurde, belegt das Handwörterbuch *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, das Bonus einen Eintrag widmete und ihn als einen Kirchenkritiker würdigte,

---

tums. Zu seinem 76. Geburtstag (21. Januar), in: Deutsches Christentum 5 (1940), 3–4; Karl König: Zur Germanisierung des Christentums. Arthur Bonus und sein Lebenswerk, in: Deutsches Christentum 4 (1939), 1–2.

Zum Eisenacher Institut und der hier vertretenen Christentumsinterpretation in ihren ideologischen Verflechtungen vgl. Susannah Heschel: The Aryan Jesus, Princeton 2008; dies.: Deutsche Theologen für Hitler. Walter Grundmann und das Eisenacher ‚Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben', in: Fritz Bauer Institut (Hg.): „Beseitigung des jüdischen Einflusses…", Frankfurt/Main 1999, 147–167; Peter v.d. Osten-Sacken: Das mißbrauchte Evangelium, Berlin 2002; Oliver Arnhold: „Entjudung" – Kirche im Abgrund, 2 Bde., Berlin 2010.

[11] Erwin Rudert: Das völkisch-germanische Christusbild, Berlin 1934, 2; Johannes Witte: Völkisches Neuheidentum, Berlin 1934, 12; in der Auseinandersetzung mit Alfred Rosenberg: E.W. Schmidt: Christliche Liebe und nationale Ehre, in: CW 48 (1934), 531; Georg Witzmann: Rosenbergs ‚Mythus des 20. Jahrhunderts', in: CW 49 (1935), 26.

[12] Jörg Metzinger: Art. Schubring, Wilhelm, in: *BBKL* 9 (1995), 1042–1044.

[13] Fritz Burbach: ‚Germanisierung des Christentums' (Von Arthur Bonus zu Alfred Rosenberg). Thesen zu dem am 3. Oktober in Friedrichroda auf der Versammlung der ‚Freunde der Christlichen Welt' gehaltenen Vortrag, in: CW 47 (1933), 1128–1133; vgl. Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus, 432–434. Zu den Auseinandersetzungen, die sich auf die kirchlichen Positionierungskämpfe gegenüber den weltanschaulichen Ansprüchen des Nationalsozialismus bezogen, s. u.

dem es um eine grundsätzliche Erneuerung des Christentums zu tun war.[14] Als Grenzgänger, dessen hauptsächliches Publikationsgebiet außerhalb der akademischen Theologieproduktion überwiegend in Zeitschriften lag, wurde er von manchen als religiöser Erneuerer gefeiert, der den Protestantismus für die Moderne öffnete, von anderen als liberalprotestantischer Dissident mit zweifelhaften religiösen Ansichten abgelehnt. Die kritische Einordnung als „stramme[r] Nationalist" stellte jedoch nur selten eine Rezeptionsblockade dar.[15] Vielmehr zählte er etwa für den Theologen und Kulturphilosophen Ernst Troeltsch zu den Intellektuellen, die in der Krisenstimmung der Jahrhundertwende „die von der Lage geforderte Neubildung der Religion" propagierten und in einer theologischen Umbruchsphase als radikale Kritiker von Kirche und akademischer Theologie hervortraten.[16] Er ließ sich als ein „deutscher Kierkegaard" wahrnehmen, dessen Werk gleichsam die Quintessenz der Moderne darstellte.[17]

Seit der Jahrhundertwende gehörte Bonus zu den wahrnehmbaren Intellektuellen, die sich der Beschreibung kultureller, religiöser und sozialer Defizite widmeten und publizistisch eine deutsche Kultur in der Moderne einforderten. Dabei blieb er eng mit der von Martin Rade herausgegebenen Zeitschrift *Die Christliche Welt* verbunden, die für ihn zwischen 1890 und 1939 die wichtigste Publikationsplattform bildete. Diese Zeitschrift stellte als Knotenpunkt der liberalprotestantischen Intellektuellennetzwerke den prägenden Sammlungsort für die theologischen und kirchenpolitischen Erneuerungsbestrebungen, aber auch für kulturkritische Stimmungen im Kulturprotestantismus zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik dar. Ohne sich von seinen protestantischen Wurzeln zu lösen, fand Bonus seit der Jahrhundertwende eine weitere Wirkungsstätte im religiös-weltanschaulichen Programm des Verlags von Eugen Diederichs, der ihm eine literarische und ästhetische Beraterfunktion beimaß.

---

[14] Heinrich Meyer-Benfey: Art. Arthur Bonus, in: RGG[1] 1 (1909), 1302–1305, erneut in Überarbeitung in: RGG[2] 1 (1927), 1198–1199; zur ebenso aufgenommenen Germanisierungsthese s. die Einträge: Paul Jaeger: Art. Germanisierung des Christentums, in: RGG[1] 2 (1910), 1336–1339, überarbeitet in: RGG[2] 2 (1928), 1069–1071. Über die theologiepolitischen und herausgeberischen Hintergründe der RGG als steuerndes Referenzwerk der akademischen Theologien um die Jahrhundertwende informiert Ruth Conrad: Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie, Berlin 2006.

[15] Notizen, in: Monatsschrift für die kirchliche Praxis 23/24 (1901), 227.

[16] Troeltsch: in: GS Bd. 2, 816, Anm. 95.

[17] Diese Charakterisierung übermittelte Eugen Diederichs brieflich an Arthur Bonus (Brief Diederichs an Bonus, 1.9.1901 [LKA Eisenach, NL Bonus, 06_004], vgl. Eugen Diederichs. Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, Jena 1926 [im folgenden abgekürzt: LuW], 59). Diederichs zitierte dabei aus einer Rezension von Heinrich Hart, die ich nicht verifizieren konnte. Vgl. aber auch Rudolf Günther: Arthur Bonus' Schriften, in: ZThK 11 (1901), 214–229, 216.

In diesem von Max Weber als „Warenhaus für Weltanschauungen“ karikierten Kulturverlag wurde er in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg zum Theoretiker einer religiösen Umbruchssituation, der er grundlegende Bedeutung für die Erneuerung der Gegenwartskultur beimaß. Zugleich schloss er sich dem Kreis um die einflussreiche Kulturzeitschrift *Der Kunstwart* an, dem führenden Organ einer „ästhetischen Opposition“ gegen die wilhelminische Bürgerlichkeit und einer nationalen Kunst- und Kulturreform, deren Kurs er in der Übergangsphase zwischen Kriegsende, Revolution und demokratischem Neubau 1917–1919 als Redakteur mitsteuerte und in der er die Neuanfänge der Weimarer Republik politisch kommentierte.[18]

Das Werk von Arthur Bonus, das religiöse, soziale und kulturkritische Reformideen in sich vereinte, konnte um die Jahrhundertwende in der deutschen Öffentlichkeit eine aus heutiger Perpektive erstaunliche Aufmerksamkeit erlangen.[19] Vergleiche mit Friedrich Nietzsche oder die Bezeichnung als „deutscher Kulturkämpfer“ deuten auf die hohe Bedeutung hin, die ihm und anderen bisher eher wenig beleuchteten „Religionsintellektuellen“ in der deutschen Öffentlichkeit um 1900 verliehen wurde.[20] Die Wahl seiner publizistischen Plattformen und der in seinem Nachlass nachvollziehbare Kommunikationszusammenhang weisen auf eine enge Vernetzung in das protestantische Bildungsbürgertum und die Reformbewegungen hin. Stellvertretend seien einige Persönlichkeiten benannt, die mit Bonus in Kontakt standen oder sich auf ihn bezogen: Theologen wie Wilhelm Herrmann, Otto Baumgarten, Martin Rade, Adolf Harnack, Julius Kaftan, Ernst Troeltsch, sozialpolitische Reformer wie Friedrich Naumann, Gottfried Traub oder Paul Göhre, Publizisten und Verleger wie Ferdinand Avenarius und Eugen Diederichs. Was brachte ihm solche Aufmerksamkeit ein? Es ist das Ziel dieser Studie, Bonus’ Werk in seinen Bezügen zur protestantischen Theologie, zur völkischen Bewegung und zur bürgerlichen Lebensreform im wilhelminischen Kaiserreich zu rekonstruieren.

---

[18] Zum Begriff „ästhetische Opposition“ als Sammelbezeichnung für die verschiedenen kulturkritisch-kunstreformerischen Strömungen seit der Jahrhundertwende mit Blick auf den *Kunstwart*-Kreis s. Bertold Petzinna: Erziehung zum deutschen Lebensstil. Ursprung und Entwicklung des jungkonservativen ‚Ring‘-Kreises 1918–1933, Berlin 1996, 29–33.

[19] Graf: Alter Geist und neuer Mensch, 146.

[20] Ebd.; die Bewertungen von Bonus sind entnommen: Max Maurenbrecher: Arthur Bonus, in: Neue Rundschau 25 (1913), 279–282; Karl König: Deutsche Kulturkämpfer. Arthur Bonus, in: Deutsche Kultur 1 (1906/07), 282–286.

2. Forschungsstand und Quellen

In seiner pionierhaften Studie zur protestantischen Auseinandersetzung mit der völkischen Bewegung im Kaiserreich hatte Rainer Lächele 1996 festgestellt, dass ein „Stand der Forschung" zu dieser Fragestellung im Grunde nicht existiere.[21] Inzwischen hat sich die Forschungssituation zur völkischen Bewegung deutlich verbreitert. In einer Vielzahl von Fallstudien zu völkischen Protagonisten und Vordenkern, Splittergruppen, Zeitschriften und Vereinigungen sind seit den 1990er Jahren die Ursprünge, die organisatorischen und ideologischen Verästelungen sowie die weltanschaulichen Kontroversen innerhalb der hochfragmentierten völkischen Bewegung von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum Nationalsozialismus erkundet worden.[22] Der Resonanzboden für radikalnationalistische Einstellungen mit Bezügen zur völkischen Weltanschauung wird überwiegend in den protestantischen Teilmilieus ausgemacht, die Multiplikatorenfunktion von evangelischen Pfarrern generell als hoch veranschlagt und etwa im Evangelischen Bund oder in der Los-von-Rom-Bewegung verortet, die in der Verbindung von konfessionalistischen Deutungsmustern und protestantischem Reichsgedanken die Abgrenzung der deutsch-protestantischen Kultur gegen Rom und die katholischen Bevölkerungsteile durchzusetzen versuchten und dabei vielfach alldeutsche Anliegen aufgriffen.[23]

---

[21] Vgl. Rainer Lächele: Protestantismus und völkische Religion im deutschen Kaiserreich, in: Handbuch zur „völkischen Bewegung" 1871–1918 [im folgenden abgekürzt: HzVB], München 1996, 149–163, 149; vgl. auch seine auf breiterer Quellenbasis fußende Studie: Germanisierung des Christentums – Heroisierung Christi: Arthur Bonus – Max Bewer – Julius Bode, in: Stefanie v. Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne, Würzburg 2001, 165–183 sowie ders.: ‚Germanisches' Christentum und die Protestanten im deutschen Kaiserreich – die Kontroverse um Gustav Frenssens Roman ‚Hilligenlei', in: JGNK 93 (1995), 27–46.

[22] Als Sammeldarstellungen ist zu verweisen auf: George L. Mosse: Ein Volk, ein Reich, ein Gott. Die völkischen Ursprünge des Nationalsozialismus, Königstein 1979; HzVB; Jost Hermand: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus, Weinheim 1997; Uwe Puschner: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001. Walther Schmitz/Clemens Vollnhals (Hg.): Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus. Aspekte einer politisierten Kultur, Dresden 2005; Stefan Breuer: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik, Darmstadt 2008; Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte, Göttingen 2012.

[23] Vgl. Puschner: Die völkische Bewegung im Kaiserreich; ders.: Strukturmerkmale der völkischen Bewegung (1900–1945), in: Michel Grunewald/ders. (Hg.): Le milieu intellectuel conservateur en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1890–1960), Bern 2003, 445–468; vgl. ders.: Deutschchristentum. Eine völkisch-christliche Weltanschauungsreligion, in: Richard

Dem Werk von Arthur Bonus wurde zunächst Gewicht im Rahmen der älteren, ideengeschichtlich ausgerichteten Ursachenforschung zum Nationalsozialismus beigemessen. Verschiedene Arbeiten zum „Kirchenkampf" verwiesen ohne rezeptionsgeschichtliche Kontextualisierung auf Bonus als Stichwortgeber eines völkischen Christentums und als „Bindeglied in der Ahnenreihe des ‚mystischen Nationalismus'" zwischen dem Kaiserreich und den deutschchristlichen Entwürfen.[24] Sein Wirken galt als Hinweis auf die frühe Verflechtung des „nationalprotestantischen Denkens" mit völkischen Ideen und letztlich antichristlichen Akzenten.[25] Die Forderung einer „Germanisierung des Christentums" verwies auf die tiefe Verankerung antisemitischer Grundpositionen im Protestantismus schon im Kaiserreich und auf ein triumphalistisches religiöses Sendungsbewusstsein.[26] Bonus wurde von der Kirchenkampfforschung Seite an Seite mit Chamberlain und Lagarde gleichsam in ein Triumvirat völkisch-christlicher Vordenker einbezogen, die eine nationalreligiöse Auflösung des Christentums, einen rassistisch begründeten Antisemitismus und die Idee eines „arischen Jesus" für die ihnen nachfolgenden Generationen vorbereiteten.[27] Zumeist

---

Faber/Gesine Palmer (Hg.): Der Protestantismus. Ideologie, Konfession oder Kultur?, Würzburg 2003, 93–122.

[24] Theodor Strohm: Theologie im Schatten politischer Romantik, München 1970, 64; vgl. Karl-Heinz Götte: Die Propaganda der Glaubensbewegung „Deutsche Christen" und ihre Beurteilung in der deutschen Tagespresse. Ein Beitrag zur Publizistik im Dritten Reich, Münster 1957, 10, Anm. 1; Karl Kupisch: Die deutschen Landeskirchen im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1966, 91; Helmuth Baier: Die Deutschen Christen Bayerns im Rahmen des bayrischen Kirchenkampfes, Nürnberg 1968, 4; Friedrich Wilhelm Kantzenbach: Politischer Protestantismus. Von den Freiheitskriegen bis zur Ära Adenauer, Saarbrücken 1993, 108.119; Gerhard Niemöller: Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche zu Barmen, Göttingen 1984, 13.

[25] Vgl. Horst Zillessen (Hg.): Volk, Nation, Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus, Gütersloh 1970.

[26] Gottfried Maron: Luther und die ‚Germanisierung des Christentums'. Notizen zu einer fast vergessenen These, in: ZKG 94 (1983), 313–337. Eine weitere Traditionserfindung, die unter der Überschrift der „Germanisierung" fungierte, betraf Forschungen zur Christianisierung der Germanen in der Spätantike. Arbeiten zwischen 1880 und 1945 interpretierten die spätantike Religionsgeschichte unter der Prämisse, dass sich im Prozeß der Missionsbewegung im Übergang zum Mittelalter eine spezifisch germanische Interpretationsform des Christentums ausgebildet habe. Vgl. Knut Schäferdiek: Art. Germanisierung des Christentums, in: TRE 12 (1984), 521–524; vgl. ders.: Germanisierung des Christentums?, in: Der Evangelische Erzieher 48 (1983), 333–342; Friedrich Wilhelm Graf: Art. Germanisierung des Christentums, in: RGG^4 3 (2000), 754.

[27] In dieser Konstellation fand Bonus zuletzt Erwähnung bei: Wolfgang Fenske: Wie Jesus zum „Arier" wurde. Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2005, 115–118. Materialreich zur Frage nach einem „arischen Jesus" vgl. Martin Leutzsch: Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, in: Puschner/Vollnhals (Hg.): Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus,

unausgesprochen schwangen Verdikte gegen den Kulturprotestantismus der Kaiserzeit als bürgerliche Hoftheologie in diesen Einschätzungen mit, dessen angebliche Diesseitsbezogenheit zur Aufgabe theologischer Grundprinzipien geführt habe. Aufgrund des weit verbreiteten liberalen Jesusbildes und seines „liberalen Schöpfungsglaubens", so Wolfgang Tilgner, habe Bonus das „heilsgeschichtliche Christuszeugnis" in eine innerweltliche Frömmigkeit umgebogen und damit auf die völkische Bewegung eingewirkt.[28] Während es in den Augen dieser Forschergeneration insgesamt nur ein „relativ dünner Strahl" völkischer Vorstellungen war, die vor 1918 in den Protestantismus der Kaiserzeit einwanderten, stellten religiöse Autoren wie Bonus Leitfiguren einer ideologisch-nationalistischen Umformung dar, deren Wirksamkeit sich in den politischen Wirren der Weimarer Jahre entfalten konnte.[29]

In der Weise, in der die Forschung zum Kaiserreich seit einigen Jahrzehnten politik-, mentalitäts-, religions- und kulturgeschichtliche Fragestellungen kombiniert, wurden auch breitere Zugänge zum Thema Religion, Nation und insbesondere zum Kulturprotestantismus erschlossen. Das eher düstere Bild des Kaiserreichs als einem modernitätsverweigernden Obrigkeitsstaat ist einem mehrperspektivischen Panorama gewichen, das teilweise konstrastierende Kontinuitätslinien nebeneinanderstellt und sich überschneidende „Aufbrüche in die Moderne" wahrnimmt.[30] Die Intellektuellengeschichte hat das Umfeld der „nationaloppositionellen" Kulturbewegung der Jahrhundertwende analysiert, wie sie sich im Verlag Eugen Diederichs oder der Kulturzeitschrift *Der Kunstwart* manifestierte.[31] Bonus wird hier im Zusammenhang der Umbrüche im wilhelminischen Bürgertum wahrgenommen, das zwischen Imperialismus, Lebens-

---

Göttingen 2012, 195–218; mit Blick auf die Deutschen Christen vgl. Susannah Heschel: The Aryan Jesus, Princeton 2008.

[28] Wolfgang Tilgner: Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes, Göttingen 1966, 84 f.

[29] So die Einschätzung bei Karl Kupisch: Die deutschen Landeskirchen, Göttingen 1966, 91.

[30] Zur Forschungsgeschichte Cornelius Torp/Sven Oliver Müller: Das Bild des Deutschen Kaiserreichs im Wandel, in: dies. (Hg.): Das Deutsche Kaiserreich in der Konstroverse, Göttingen 2009, 9–27; Benjamin Ziemann spricht im gleichen Band von „Polykontexturalität": Das Kaiserreich als Epoche der Polykontexturalität, in: ebd., 51–65. Zur Debatte s. auch: Matthew Jefferies (Hg.): Contesting the German Empire, 1871–1918, Malden 2008.

[31] Zu Bonus' prägender Mitarbeit im *Kunstwart* vgl. Gerhard Kratzsch: Kunstwart und Dürerbund. Ein Beitrag zur Geschichte der Gebildeten im Zeitalter des Imperialismus, Göttingen 1969; zur Zeitschrift vgl. außerdem Rüdiger vom Bruch: Kunstwart und Dürerbund, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner/Hans Manfred Bock (Hg.): Le Milieu Intellectuel Conservateur en Allemagne, sa Presse et ses Réseaux (1890–1960), Bern 2003, 353–375. Zur Rolle der Intellektuellen vgl. Gangolf Hübinger: Intellektuelle im Strukturwandel der Öffentlichkeit, in: Michel Grunewald (Hg.): Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutsch-

reform und Moderne an einer nationalen Vertiefung der deutschen Kultur arbeitete und dabei auch völkische Ideen in sich aufnahm. Besonders in der von Gerhard Kratzsch bereits 1969 ausführlich dargestellten Zeitschrift *Der Kunstwart* fand Bonus ein Forum, um die nationale Suche nach einer eigenständigen deutschen Kunstsprache wirksam zur Geltung zu bringen.

Einen wichtigen Kristallisationskern der bildungsbürgerlichen Kulturdeutung stellte der Jenaer Verlag von Eugen Diederichs dar. Vor allem die Arbeiten von Gangolf Hübinger, Friedrich Wilhelm Graf und Irmgard Heidler zur Verlagsgeschichte belegen, dass sich hier nicht einseitig antimoderne Stimmen, sondern verbunden mit einem Diskurs um neue Ausdrucksformen in Literatur und Kunst ein durchaus hohes Interesse an Sozialreform, politischen Gegenentwürfen zum wilhelminischen Staat und generell einem neuen Lebensstil in der Moderne sammelte.[32]

Konzentrierten sich hier einerseits die Bestrebungen einer die moderne Sachlichkeit transzendierenden „Neuromantik", lassen sich die bildungsbürgerlichen Stimmungen der Jahrhundertwende andererseits nicht nur auf den Nenner eines zivilisationskritischen „Kulturpessimismus" bringen.[33] Ohne rundweg dem völkischen Spektrum zugerechnet werden zu können, verband sich in diesem Umfeld das Streben nach neuem Volkstum und nationaler Identität mit einer unruhigen Suche nach Modernität, nach Reformideen und weltanschaulicher Inspiration.

Die eingangs erwähnten Arbeiten von Rainer Lächele zeichnen die Bedeutung der unterschiedlichen Vorstellungen einer „Germanisierung des Christentums" bei Bonus, Gustav Frenssen und anderen als völkische Gewächse auf dem Bo-

---

land, Bern 2008, 26–39; DERS.: Gelehrte, Politik und Öffentlichkeit. Eine Intellektuellengeschichte, Göttingen 2006.

[32] Zu Eugen Diederichs und seinem Verlag vgl. IRMGARD HEIDLER: Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896–1930), Wiesbaden 1998; JUSTUS H. ULBRICHT/MEIKE WERNER (Hg.): Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen-Diederichs-Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1949, Göttingen 1999; MEIKE WERNER: Moderne in der Provinz. Kulturelle Experimente im Fin-de-Siècle Jena, Göttingen 2003; Erich VIEHÖFER: Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende, Frankfurt 1988; FRIEDRICH WILHELM GRAF: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur ‚Verlagsreligion' des Eugen Diederichs Verlags, in: GANGOLF HÜBINGER (Hg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen-Diederichs-Verlag, München 1996, 243–298; HÜBINGER: Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlags im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?, in: HORST RENZ/FRIEDRICH WILHELM GRAF (Hg.): Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987, 92–114.

[33] FRITZ STERN: Kulturpessimismus als politische Gefahr. Eine Analyse nationaler Ideologie in Deutschland, Stuttgart 2005 (zuerst 1963 erschienen); zur älteren Diederichsforschung s. MOSSE: Ein Volk – ein Reich – ein Führer, v. a. 74–77; JOST HERMAND/RICHARD HAMANN: Stilkunst um 1900, München 1973, 142 f.; 32 f.

den des Kulturprotestantismus nach. Lächele fragte in seinen Forschungen nach den Schnittstellen zwischen Protestantismus und völkischer Weltanschauung, die er anhand einer Durchsicht unterschiedlicher kirchlicher Zeitschriften im Kaiserreich eher in den Publikationsorganen des Kulturprotestantismus ausmachen kann. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine mentalitätsgeschichtliche Studie von Wolfgang Heinrichs, die sich den Haltungen zum Judentum in der kirchlichen Presse widmete.[34]

Die politischen Konstellationen und ambivalenten Haltungen im Kulturprotestantismus der Jahrhundertwende, die sich in diesem Teilsegment des deutschen Protestantismus zunehmend polarisierten, sind vor allem von Friedrich Wilhelm Graf, Gangolf Hübinger und Matthias Wolfes betont worden. Hübinger zeichnet einerseits die eng mit dem Liberalismus verwandten politischen und gesellschaftlichen Grundeinstellungen im Kulturprotestantismus nach, verweist zugleich aber auch auf das Anwachsen eines neuen integralistischen Nationalismus an den Rändern der kulturprotestantischen Gruppierungen hin.[35] Gegen eine reine Realpolitik erhob Martin Rade 1911 die Forderung nach Demokratisierung und nach „Mehr Idealismus in der Politik!“, kulturprotestantische Politiker wie Paul Rohrbach oder Friedrich Naumann beklagten – bei energischer Ausrichtung an einer imperialistischen Weltpolitik – den Mangel an politischem Verstand im deutschen Bürgertum und riefen zur Beteiligung und zur politischen Bildung auf.[36] Diese Bestrebungen wiesen über das politisch erstarrte wilhelminische Vorkriegsdeutschland hinaus, belegen aber auch, dass ihren Reformimpulsen nur ein enger Aktionsradius offenstand.[37]

Andererseits blieben diese Kreise vom Krisendenken der Jahrhundertwende nicht unberührt. Friedrich Wilhelm Graf hat dargestellt, wie sehr der Kulturprotestantismus zwischen seinen Ansprüchen, grundsätzlich eine an der Moderne

[34] Wolfgang Heinrichs: Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne, Köln 2000.

[35] Vgl. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik; ders.: Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten, in: Johannes Dantine u. a. (Hg.): Protestantische Mentalitäten, Wien 1999, 181–193.

[36] Martin Rade: Mehr Idealismus in der Politik, Jena 1911. Dieser Band erschien in der Reihe Staatsbürgerliche Flugschriften im Verlag Eugen Diederichs und verweist damit auf die vielschichtigen Versuche in diesem Umfeld, Kulturkritik und gesellschaftliche Modernisierung miteinander zu verknüpfen. Vgl. Friedrich Naumann: Die Stellung der Gebildeten in der Politik, in: Patria 7 (1907), 80–94; Paul Rohrbach: Der deutsche Gedanke in der Welt, Leipzig 1912.

[37] Zu den Bestrebungen um politische Bildung, „Kulturpolitik“ und einen eingegrenzten Imperialismus vgl. Rüdiger vom Bruch: Gesellschaftliche Initiativen in den auswärtigen Kulturbeziehungen Deutschlands vor 1914. Der Beitrag des deutschen Bildungsbürgertums, in: ders.: Bürgerlichkeit, Staat und Kultur im Deutschen Kaiserreich, Wiesbaden 2005, 302–333.

ausgerichtete Form des Christentums und der sittlichen Kultur zu vertreten, der neureligiösen Kirchenkritik etwa im Monismus und der Ablehnung seiner konservativ-kirchlichen Gegner zerrieben wurde.[38] Hier wuchs der Bedarf nach weltanschaulicher Synthese und nach Eindeutigkeit sowie die Bereitschaft, in der Nation einen Festpunkt zu suchen. In der Auseinandersetzung mit der völkischen Bewegung und dem Nationalismus schien der Kulturprotestantismus dadurch eine offene Flanke zu besitzen.[39]

In den Worten seines Zeitgenossen Ernst Troeltsch stellte Arthur Bonus' Werk ein „charakteristisches Erzeugnis der religiösen Krisis" der Jahrhundertwende dar und stand für eine Theologengeneration im Umbruch, die seismographisch kulturelle Strömungen und Widersprüche erfasste und für die die kirchliche Theologie einer tiefgreifenden Umformung bedurfte.[40] So stellte ihn bereits Johannes Rathje als symptomatischen Autor für eine Kirchenkritik dar, die sich aus erheblichen Zweifeln an den wissenschaftlichen Grundlagen der akademischen Theologie ergab.[41] In seiner Suche nach weltanschaulicher Eindeutigkeit und seiner Abkehr von wissenschaftlichen Grundprinzipien hin zu einer positionellen, wertenden Weltbeschreibung lässt er sich als Vorbote der „antihistoristischen Revolution" der zwanziger Jahre wahrnehmen.[42] Er gehörte neben Carl Jatho, Gottfried Traub und Johannes Müller zu den Repräsentanten eines Antiintellektualismus auf religiösem Gebiet, der auf den Plausibilitätsverlust des alten Christentums hin nach einem neuen Dogma verlangte.[43]

In diesem theologie- und religionsgeschichtlichen Zusammenhang hat Friedrich Wilhelm Graf Arthur Bonus als Typus des „Protesttheologen" und „Oppo-

---

[38] Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: Hans Martin Müller (Hg.): Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, 21–77; ders.: Art. Kulturprotestantismus, in: TRE 20 (1990), 235–239.

[39] Vgl. dazu vor allem die Untersuchung von Friedrich Wilhelm Graf: ‚Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen'. Liberaler Protestantismus und ‚Judenfrage' nach 1933, in: Jochen-Christoph Kaiser/Martin Greschat (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten, Frankfurt 1988, 151–185.

[40] Ernst Troeltsch: Rez. A. Bonus, Theologie als Schöpfung, in: ThLZ 28 (1903), 275–276, 276.

[41] Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte, Stuttgart 1952.

[42] Kurt Nowak: Die ‚antihistoristische Revolution'. Symptome und Folgen der Krise historischer Weltorientierung nach dem Ersten Weltkrieg, in: Renz/Graf (Hg.): Umstrittene Moderne, Gütersloh 1987, 133–171; Friedrich Wilhelm Graf: Die ‚antihistoristische Revolution' in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen 1988, 377–405.

[43] Jan Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, Bd. 2, Tübingen 1997, 344.

sitionspfarrers“ in die Geschichte der modernen Theologie eingeordnet und ihn als einen repräsentativen Vertreter für ein frommes Unbehagen am bürgerlichen Kulturprotestantismus und den akademischen Theologien dargestellt.[44] Für Graf zählt Bonus beispielhaft zu den dem Protestantismus entwachsenen „Religionsintellektuellen“ der Jahrhundertwende, die in einer „Grundlagenkrise der modernen Kultur“ in der Religion nach gültigen Gegenkonzepten zur ökonomischen Funktionalisierung des Menschen, zur bloßen Zweckrationalität und dem stählernen Gehäuse der Massengesellschaft suchten.[45] Die Suche nach unverfälschtem Deutschtum und neuer Religiosität gehört demnach zu den Bewältigungsstrategien gegenüber einer komplexen, weltanschaulich und sozial segmentierten Moderne.

Eine enger theologiegeschichtlich orientierte Interpretationslinie, die allerdings die nationalreligiösen Elemente und Bonus’ Verdeutschungsforderung eher als eine Nebenspur seiner Anliegen wahrnimmt, hat Matthias Kroeger im ersten Teil seiner Biographie zu Friedrich Gogarten verfolgt. Diese bisher detaillierteste Darstellung stellt Bonus als exzentrische „Außenseiterfigur im Spektrum des damaligen Protestantismus“ vor.[46] Hervorgehoben wird seine Nietzsche- und Darwininterpretation, auf deren Grundlage er gegen den theologischen Intellektualismus nach einer „Weiterentwicklung“ des Christentums unter der Einbindung von Lebensphilosophie und Entwicklungsgedanken strebte. Kroeger, der erstmals auch Teile des Nachlasses in seiner Darstellung berücksichtigte, liefert wesentliche Hinweise zur Biographie von Bonus und bezieht auch seine Verbindungen in die bürgerliche Reformbewegung insbesondere am Beispiel des Eugen-Diederichs-Verlags mit ein. Vor den theologischen Konflikten im Kulturprotestantismus wird Bonus als ein Autor nachgezeichnet, der die Diastasen zwischen Welt und Religion, zwischen Kultur und Christentum entdeckte und weniger in der Nation, sondern vor allem in der Persönlichkeit die feste Burg einer neubegründeten christlichen Frömmigkeit suchte. In ähnlicher Perspektive ordnet Uwe Stenglein-Hektor Bonus’ Werk der „Rationalitätskrise“ liberaler Theologien der Jahrhundertwende zu. Stenglein-Hektor beschreibt ihn im Horizont des Marburger Systematikers Wilhelm Herrmann und sieht ein verbindendes Element darin, dass Bonus eine Erfahrungstheologie entfaltete, die nach einem Erkenntnisort forschte, von dem aus religiöses Erleben auf seinen Wahrheitsgehalt hin befragt werden könne.[47] Bonus zielte auf

---

[44] Graf: Das Laboratorium der religiösen Moderne, 254.

[45] Ders.: Alter Mensch und neuer Mensch, 146.177.

[46] Matthias Kroeger: Friedrich Gogarten. Leben und Werk in zeitgeschichtlicher Perspektive, Stuttgart 1997, 80.

[47] Uwe Stenglein-Hektor: Religion im Bürgerleben. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Studie zur Rationalitätskrise liberaler Theologie um 1900 am Beispiel Wilhelm Herrmann,

eine Umschreibung der christlichen Tradition ins Subjektive, Erlebnishafte, was ihn in Frontstellung gegenüber der akademisch-kirchlichen Theologie brachte.

Wie sehr den *fin-de-siècle*-Theologien von Bonus und seinem Umfeld als gesellschaftlichen Gegenentwürfen zum Wilhelminismus eine politische Dimension anhaftete, hat eine Arbeit von Frank Fehlberg thematisiert, die sich mit dem Spannungsverhältnis von Protestantismus, Sozialreform und imperialistischem Denken im Umfeld des Nationalsozialen Vereins und der Naumann-Bewegung auseinandersetzt. Neben Gottfried Traub, Gustav Frenssen, Paul Rohrbach und Friedrich Naumann selbst rechnet er ihn zu den Theologen, die sich aus religiöser Überzeugung einem nationalen Sozialismus zuwandten und staatliche Machtentfaltung und innere Reform miteinander verknüpfen wollten.[48] Fehlbergs Arbeit verweist auf die auch von Eric Kurlander problematisierte Bedeutung völkischer Ideologeme innerhalb des Linksliberalismus.[49] Das Bekenntnis zu einem „nationalen Sozialismus" habe einer konsequenten liberalen Wandlung im Wege gestanden und harmonisierende Gesellschaftsbilder nicht abgelegt, nach welchen die sozialen Gegensätze unter dem Dach der Nation versöhnt werden sollten.

Im Gefolge des anwachsenden Interesses am Kulturprotestantismus sowie an den bildungsbürgerlichen Mentalitäten, Einstellungen und intellektuellen Netzwerken im Kaiserreich sind inzwischen einige biographisch ausgerichtete Studien entstanden, die einzelne aus dem Protestantismus stammende Autoren in den Blick genommen haben. Diese nahmen in unterschiedlicher Intensität auf völkische Ideologeme bezug. Das Gegenüber von geistigen Segmentierungsprozessen im gebildeten Bürgertum, einer Krise des Liberalismus und einem entschiedenen „Aufbruch in die Moderne" stellt dabei den Interpretationshintergrund dar, der sich für die Theologiegeschichte nutzbar machen lässt.[50] Anhand biographischer Einzeldarstellungen und Werkbiographien ist das etwa bei Johannes Müller-Elmau oder Gustav Frenssen geschehen, die jeweils heterogene

---

Münster 1997, 118–131. Stenglein-Hektor nimmt sensibel die ekstatischen Momente in Bonus' Andachtstexten wahr, die er als Beleg einer quasipietistischen Erlebnisfrömmigkeit einem tatsächlich stattgefundenen Bekehrungserlebnis zuschreibt. Auch wenn diese biographische Deutung zu weit reicht, trifft Stenglein-Hektor sehr genau ein Motiv in Bonus' Werk, nämlich die lebensphilosophisch fundierte Suche nach einem religiösen Stil, der ohne intellektualistisch-theologische Rahmengebung das menschliche Wesen im Ganzen existentiell ergreifen und umwandeln soll.

[48] Vgl. Frank Fehlberg: Protestantismus und Nationaler Sozialismus. Liberale Theologie und politisches Denken um Friedrich Naumann, Bonn 2012, 49–93.

[49] Eric Kurlander: The Price of Exlusion: Ethnicity, National Identity, and the Decline of German Liberalism, New York 2006.

[50] Vgl. dazu August Nitschke/Detlev J.K. Peukert u. a. (Hg.): Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930, Reinbek 1990.

Formen christlicher Frömmigkeit am Rande des kulturprotestantischen Spektrums entwickelten. Ebenso sind so unterschiedliche populäre Religionsdeuter der Jahrhundertwende wie Friedrich Rittelmeyer, Carl Jatho, Christoph Schrempf oder Rudolf Eucken in den Blick genommen worden.

Eine zusammenhängende Studie zu Arthur Bonus, die seine religiöse Verkündigung und seine kulturkritischen Äußerungen verbindet, ist bisher ein Desiderat geblieben.[51] Das hat seine Gründe: Eine kritische Auseinandersetzung mit seinem publizistischen Wirken erweist sich insofern als schwierig, als dass Arthur Bonus' gesellschaftlich-politische Ideen und seine teilweise eklektischen religiös-kulturellen Vorstellungen durch Widersprüche und unaufgelöste Gedankengänge gekennzeichnet waren. Als germanistischer Dilettant bestimmte er im Kontext der „nordischen Mode" nach der Jahrhundertwende die Neuentdeckung isländischer Mythologien mit und widmete sich volkskundlichen Studien, die sich der theologischen Klassifizierung weitgehend entziehen.[52] Mitunter stellt sein Werk sprachlich eine Herausforderung dar, da es sich häufig manieristisch an expressionistische Versuche anlehnt.[53] Die Quellenlage hingegen erweist sich als überaus ergiebig: Arthur Bonus hat insgesamt fünfzehn eigenständige Bücher und zahlreiche Beiträge in Sammelbänden veröffentlicht.[54] Weltanschaulich-religiöse Themen und andachtsähnliche Selbstreflexionen stehen im Vordergrund seines publizistischen Arbeitens. Hinzu treten kulturtheoretisch ausgerichtete Werke wie sein 1909 erschienener Band *Die Kirche* oder eine 1908 veröffentlichte, kommentierte Sammlung mit *Rätseln* der Weltvölker. Schließlich verfasste er philologisch ambitionierte Übersetzungen isländischer Sagas wie im mehrfach aufgelegten *Isländerbuch*, ohne damit einen streng wissenschaftlichen Anspruch zu verfolgen. Sein eigentliches Wirkungsgebiet indes war das Feld der Kulturzeitschriften im Kaiserreich. Eine bibliographische Durchsicht hat weit über 800 Einzelartikel in verschiedenen Zeitschriften ergeben, ohne die ein trennscharfes Bild seiner weltanschaulichen Positionen gar nicht möglich ist.[55] Das Spektrum beginnt bei den Führungsblät-

---

[51] Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Friedrich Gogartens Deutung der Moderne, in: ZKG 100 (1989), 169–230, 173, Anm. 10; Kroeger: Gogarten, 77.

[52] Zu Bonus' Saga-Rezeption vgl. Julia Zernack: Geschichten aus Thule. Íslendingasögur in Übersetzungen deutscher Germanisten, Berlin 1994.

[53] Um die besondere, oft provokante sprachliche Form von Bonus' Verkündigung nachvollziehbar zu machen, wird die Darstellung seiner Gedankengänge mit teilweise auch längeren Zitaten ergänzt, die als Textproben zu verstehen sind.

[54] Nicht eingerechnet sind die zahlreichen Wiederabdrucke und Neuauflagen seiner Islanderzählungen, die nach 1918 in verschiedenen Jugendauswahlbänden oder als Einzelveröffentlichungen aufgelegt wurden.

[55] Ein vorläufiger Versuch einer bibliographischen Übersicht ist dieser Arbeit angehängt.

tern der modernen Theologie *Die Christliche Welt*, Naumanns *Hilfe* oder zeitweilig der *Theologischen Rundschau*, erstreckt sich über bildungsbürgerliche Kulturzeitschriften wie den *Kunstwart*, die *Preußischen Jahrbücher* oder die *Neue Rundschau* und bezieht linksliberale Journale wie den *März* ein. Bonus publizierte in den 1890er Jahren in der nationalistischen *Täglichen Rundschau* und wechselte nach der Jahrhundertwende zur liberal-diskursiven Berliner Tageszeitung *Der Tag*. Kurz vor dem Ersten Weltkrieg findet man ihn in der reformkonservativen Monatsschrift *Das neue Deutschland* genauso wie in Gottfried Traubs freiprotestantischer Zeitschrift *Die Christliche Freiheit*. In der Weimarer Republik kommen Organe hinzu, die sich einer nationalen Gegenmoderne verschrieben hatten wie die dem Diederichs-Verlag entstammende *Tat* oder Wilhelm Stapels *Deutsches Volkstum*. Ausgesprochen völkisch-religiöse Blätter wie die „Vierteljahrsschrift für deutschen Gottglauben" *Rig* oder Jakob Wilhelm Hauers *Kommende Gemeinde* spielen erst ab 1930 mit einer geringen Zahl von Beiträgen eine Rolle. Kontinuierlich hingegen bleibt seine Verbundenheit mit der *Christlichen Welt*, in der er von 1891 bis 1937 durchgängig vertreten war.[56] Quantitativ und inhaltlich lag der Schwerpunkt seiner Publikationstätigkeit deutlich im Kaiserreich.[57]

---

[56] Seine letzte Publikation, die 1938 im Weimarer Verlag Deutsche Christen erschienene Andachtssammlung *Von Tod und Tapferkeit*, enthält Schulandachten, die Bonus als Hauslehrer und Seelsorger auf Schloss Bischofstein, einer reformpädagogischen Privatschule, gehalten hat. Die hier enthaltenen Texte waren überwiegend schon vor 1933 fertiggestellt. Aus Altersgründen und wegen zunehmender Erblindung übernahm seine Frau Beate Bonus in den dreißiger Jahren zunehmend die Korrespondenz; an die Vorbereitung eigenständiger, umfangreicherer Publikationen war kaum noch zu denken.

[57] An den Verkaufszahlen seiner im Diederichs-Verlag erschienen Bücher lässt sich die Bedeutung der Zeitschriftenpublizistik einerseits, andererseits seine Verankerung im Kaiserreich ablesen. Von seinem relativ erfolgreichen Band *Religion als Schöpfung*, der 1902 in einer ersten Gesamtauflage von 2000 Exemplaren erschienen war, waren, bis zum 1.7.1903 916 Exemplare verkauft. Der Absatz sank rasch: 1903/04: 267 Exemplare; 1909/10: 330 Exemplare, dann nur jeweils unter 100 verkaufte Bücher. Von *Germanisierung des Christentums* (Jena 1911) wurden 1911/12 318 Exemplare verkauft, in den folgenden Jahren nur noch etwa 100 pro Jahr. Nach dem Ersten Weltkrieg sank der Absatz auf Einzelexemplare ab. Für Vergleichszahlen sei auf das mit erheblicher Öffentlichkeitswirksamkeit beworbene Buch von Albert Kalthoff: Das Christusproblem, verwiesen, das 1902/03 mit 894 Exemplaren verkauft wurde, in den Folgejahren aber schnell vom Markt verschwand. Ähnlich verhielt es sich mit dem reißerisch beworbenen Sammelband *Der Monismus*, vom dem bei Erscheinen 1907/08 636 Exemplare verkauft wurden (die Zahlen sind entnommen aus: Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs, 180; 284 f.; 287). Bonus Bücher bedienten also nie den literarischen Massenmarkt, fielen aber auch nicht hinter anderen Erzeugnissen der religiös-weltanschaulichen Produktion zurück.

Eine zweite Quellenbasis dieser Arbeit stellt Arthur Bonus' äußert umfangreicher Nachlass im Landeskirchlichen Archiv Eisenach dar.[58] Teilweise akri-

[58] Die Geschichte dieses wohlgehüteten Nachlasses bietet interessante Einsichten in den Umgang mit dem schriftstellerischen und theologischen Erbe von Arthur Bonus. Die Konstruktion einer völkischen Tradition bis ins 19. Jahrhundert durch die Thüringer DC wie auch die Verdrängungsgeschichte der nationalsozialistischen Vergangenheit nach dem Zweiten Weltkrieg lässt sich daran ablesen. Für die Akquirierung des Nachlasses hatte vermutlich der Thüringische Kirchenrat Karl König gesorgt, der sich als langjähriger Freund und Verehrer auch für die finanzielle Förderung des am Ende vereinsamten Autors einsetzte. Im Frühjahr 1940, noch zu seinen Lebzeiten, gelangte der Nachlass in den Besitz des Eisenacher Oberkirchenrats. Mit Unterstützung des Eisenacher Kirchenrats Hugo Stüber erfolgte seine Überführung in das Archiv des Thüringischen Landeskirchenrates, den Vorläufer des heutigen Landeskirchenarchivs Eisenach. Die Familie des seit 1939 an Demenz erkrankten und durch mehrere Schlaganfälle geschwächten Bonus zeigte sich mit der damit geschaffenen Anbindung an eine Einrichtung der DC durchaus nicht einverstanden. Der „Stempel ‚Deutscher Christ'" sollte vorzugsweise vermieden werden, schrieb Bonus' Ehefrau an Martin Rade (Brief Beate Bonus an Rade, Lengenfeld 6.3.1940 [UB Marburg, NL Rade, Ms. 839]). Zunächst wurde aufgrund der engen räumlichen und finanziellen Bedingungen an eine Übergabe der Bonus'schen Bibliothek und seines Briefbestandes an Rade oder an eine Einlagerung in einem „Landpfarrhaus" gedacht. Eine erste Sichtung unternahm Herbert von Hintzenstern, der zu diesem Zeitpunkt wissenschaftlicher Mitarbeiter am Eisenacher Entjudungsinstitut war, im Rahmen seiner ideologischen „Forschungsarbeit" als deutsch-christlicher Chamberlain-Experte. Hintzenstern sollte eine Edition einzelner Bonus-Texte vorbereiten, kam allerdings über einen Nachruf 1942 nicht hinaus. Zur Vorbereitung legte er eine Sammlung von Bonus-Texten sowie ausgewähltem biographischem Material an, das er dem Nachlass entnommen und unter interessegeleiteten Gesichtspunkten geordnet hatte. Die völkischen Aspekte in Bonus' Werk blieben an der Oberfläche, während die religiösen und kunstkritischen Verbindungen besonders in seinem Briefwechsel in die tieferen Schichten der Nachlass-Tektonik absackten.

Die Wiederentdeckung des Nachlasses erfolgte unter völlig anderen Gesichtspunkten, nämlich im Rahmen der Erforschung der Dialektischen Theologie am Beispiel von Friedrich Gogarten, einem theologischen Schüler von Bonus. Der Hamburger Systematiker Matthias Kroeger hatte sich im Rahmen seiner Recherchen zu seiner 1997 erscheinenden Gogarten-Biographie 1991 an das Landeskirchenarchiv Eisenach gewandt und hier die Korrespondenz zwischen Bonus und Gogarten rekonstruiert.

Während der ersten Bearbeitungsphase an diesem Projekt war der Nachlass nur zu Teilen geordnet und auch nicht zur Gänze einsehbar. Inzwischen hat eine verdienstvolle Erschließung des Nachlasses durch ein von Prof. Dr. Johannes Michael Scholz als ehrenamtlicher Mitarbeiter des Landeskirchenarchivs Eisenach vorgelegtes Findbuch stattgefunden; zudem ist der Nachlass nach den üblichen archivalischen und wissenschaftlichen Gepflogenheiten der Nutzung zugänglich. Damit ist ein dringendes Desiderat abgedeckt. Mit Bonus' Nachlass steht die vielschichtige Hinterlassenschaft eines einflussreichen Autors zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus der wissenschaftlichen Arbeit offen, die Einblicke in die reformreligiösen Netzwerke am Rand des freien Protestantismus ermöglicht. Mit der Erschließung dieses Nachlasses wird die Dokumentation eines randständigen, aber gleichwohl einflussreichen kulturprotestantischen Gedankenweges zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus der religionshistorischen Forschung zugänglich, dessen Bearbeitung bis dahin nicht ohne diplomatische Hartnäckigkeit möglich war.

bisch hat Bonus seine private und seine schriftstellerische Korrespondenz gesammelt, so dass sich aus ihr ein tiefschichtiges Bild von Arthur Bonus als Schriftsteller, Publizist und Religionsintellektuellen ergibt. Neben biographischen Erinnerungen, Verwandtschaftspost und Examensunterlagen enthält dieser Nachlass auch vielfältige Reaktionen auf seine publizierten religiösen Ansichten. In ihm zeichnen sich in unterschiedlicher Dichte die Auseinandersetzungen um seine Theologie im Umkreis der *Christlichen Welt* ab. Bonus fand in Martin Rade einen engen Wegbegleiter, seine akademischen Lehrer Adolf Harnack und Julius Kaftan nahmen an seinem religiösen Werdegang Anteil. Mit Eugen Diederichs diskutierte er über die Schaffung einer deutschen Kultur in der Moderne. Der Nachlass ist ein eindrucksvolles Zeugnis für die relative Popularität von Bonus als Autor, aber auch dafür, wie unterschiedlich seine Vorstellungen aufgenommen wurden. Im Nachlass tritt er als eng in den bildungsbürgerlichen Kulturdebatten vernetzter Zeitschriftenpublizist entgegen, der hier ein Forum fand, seine religiösen Vorstellungen an die Öffentlichkeit zu bringen.

3. Fragestellungen

Diese Arbeit ist als Fallstudie zum Wirkungskreis eines religiösen Intellektuellen an den Rändern des Kulturprotestantismus im wilhelminischen Kaiserreich angelegt. Um das von Bonus entwickelte Ideenkonglomerat und die kirchenpolitischen, sozialkritischen und kulturreformerischen Quellen nachvollziehen zu können, die er in seinen religiösen Vorstellungen amalgamierte, ist ein weiter Fokus auf das Kaiserreich als Laboratorium für das 20. Jahrhundert und die Moderne notwendig.[59]

Die Impulse der neuen Ideengeschichte haben die methodische Grenzziehung zwischen der Erforschung intellektueller Höhenlagen und den alltäglichen Niederungen der gesellschaftlichen Wirklichkeit weitgehend abgebaut.[60] Angewendet

---

Ergänzend wurde an den Nachlässen von Adolf Harnack (Berlin), Paul Göhre (Bonn), Gottfried Traub (Koblenz), Friedrich Naumann (Berlin), Martin Rade (Marburg), Paul Jaeger (Karlsruhe), Gustav Frenssen (Kiel), Jakob Wilhelm Hauer (Koblenz), Friedrich Gogarten (Göttingen) und Eugen Diederichs (Marbach) gearbeitet.

[59] Vgl. zu dieser Einschätzung der Jahrhundertwende zwischen Kulturpessimismus und Lebensreform Uwe Puschner/Christina Stange-Fayos/Katja Wimmer (Hg.): Laboratorium der Moderne. Ideenzirkulation im Wilhelminischen Kaiserreich, Frankfurt 2015. Ähnlich: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der klassischen Moderne, München 2009.

[60] Vgl. zur Dikussion um die „new intellectual history" in den Geschichtswissenschaften Alexander Gallus: ‚Intellectual History' mit Intellektuellen und ohne sie. Facetten neuerer geistesgeschichtlicher Forschung, in: HZ 288 (2009), 139–150; D. Wickberg: Intellectual History vs. the Social History of Intellectuals, in: Rethinking History 5 (2001), 383–395;

auf die Theologiegeschichte wird diese nicht isoliert, sondern in Verbindung mit den zeitgleichen sozialen und kulturellen Diskursen beschrieben. Weniger die Entwürfe großer Denker als die Kontextualisierung intellektueller Denkstile und ihrer Produzenten in ihren jeweiligen sozialen Gegebenheiten, ihrem lebensweltlichen Umfeld und den institutionellen Rahmenbedingungen sind in den Blick gekommen. Damit einher geht eine Erweiterung der Quellenbasis, die die literarische Alltagsproduktion in Zeitungen, Zeitschriften und Broschüren in die historische Analyse einbezieht. Um die Vermittlungsstrukturen lebensreformerischer und auch völkischer Ansätze rekonsturieren zu können, sind diese in ihrem „Kommunikationszusammenhang" zu untersuchen, indem die Ideenverarbeitung und die persönlichen Verbindungen ihrer Vertreter in ihren spezifisch politisch-kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen ausgeleuchtet werden.[61]

Zwei leitende Fragestellungen werden verfolgt: Erstens wird nach den Formen und Grenzen der Rezeption von Bonus' Vorstellungen im Umfeld des liberalen Protestantismus gefragt, die sich besonders im Umkreis der Zeitschrift *Die Christliche Welt* nachweisen lassen. Die enge Verbindung eines Autors wie Arthur Bonus in die kulturprotestantischen Netzwerke der Jahrhundertwende lässt sich als „Ausdruck für Einbruchstellen völkischen Denkens auch in den liberalen Kulturprotestantismus" werten.[62] Vor diesem Hintergrund ist zu analysieren, welchen Ort seine Interpretation des protestantischen Christentums auf dem „Feld religiöser Kultur" einnehmen konnte und welche Anschlussfähigkeit seine kulturkritischen Positionen im Kontext der liberaltheologischen Auseinandersetzungen der Jahrhundertwende besassen.[63] Dem liegt die Beobachtung zugrunde, dass sich theologische Fachdiskurse nicht unabhängig von politischen Weltsichten und kulturell geprägten Weltbildern konstituieren: Die von Friedrich Wilhelm Graf für die Weimarer Republik formulierte Feststellung, dass in Forschungen zur Theologiegeschichte auch die sozialen und vor allem politischen Kontexte „theologischer Ideenproduktion" einzubeziehen

---

Eckhart Hellmuth/Christoph von Ehrenstein: Intellectual History made in Britain: The Cambridge School und ihre Kritiker, in: GG 27 (2001), 149–172.

[61] Justus H. Ulbricht: Verlagsgeschichtliche Zugänge zum ideologischen Syndrom ‚Konservative Revolution – Völkische Bewegung – Nationalsozialismus', in: Schmitz/Vollnhals (Hg.): Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus, Dresden 2005, 229–233, 233.

[62] Gangolf Hübinger: Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik, in: Kurt Nowak/Otto G. Oexle (Hg.): Adolf von Harnack. Theologe, Historiker, Wissenschaftspolitiker, 85–102, 90.

[63] Hildegard Châtellier: Kreuz, Rosenkreuz und Hakenkreuz. Synkretismus in der Weimarer Zeit am Beispiel Friedrich Lienhards, in: Gangl/Raulet (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage, Frankfurt 2007, 93–104, 94.

sind, wird hier aufgegriffen.[64] Religion ist als „ein Stück Deutungskultur" in den Sprachspielen der fachdisziplinierten Theologie verankert, aber auch in ihren Alltagsbezügen, sozialen Deutungen und ihrer Rolle als Sinngeber.[65]

Zweitens ist nach der Interaktion von Bonus mit weiteren Akteuren der bürgerlichen und reformerischen Kulturszene der Jahrhundertwende zu fragen. Aus Bonus' Briefkorrespondenz ergibt sich, dass er sowohl zu Schlüsselfiguren des kulturprotestantischen Vereinswesens wie Martin Rade als auch zu vergleichbaren Religionsintellektuellen wie Johannes Müller intensive Beziehungen unterhielt. Diese Briefwechsel dokumentieren nicht nur die jeweiligen Ansichten und Erfahrungen ihrer Schreiber in den Zeitläuften: In ihnen treten vielmehr auch inhaltliche Absprachen, Abstimmungen über redaktionelle Zeitschriftenpolitiken und konkrete inhaltliche wie materielle Unterstützungsangebote hervor. Die bisherigen Studien zu den reformerischen und kulturprotestantischen Gruppierungen haben sich nur in Ausnahmefällen auf Nachlassmaterialien und Privatkorrespondenzen, sondern eher auf publizierte Quellen gestützt. In der privaten Kommunikation lassen sich kurzfristige Allianzen, Kontaktangebote, aber wie im Falle von Rade, Diederichs und Ferdinand Avenarius längerfristige, redaktionelle und inhaltliche Kooperationen nachvollziehen, die sich auch aus der kommentierfreudigen Zeitschriftenpublizistik nicht erhellen lassen. Bonus' Umfeld lässt sich ansatzweise als intellektuelles Netzwerk beschreiben, als ein informelles, persönliches Deutungsbündnis, das aufgrund von Sympathien und einem geteilten Sendungsbewusstsein zusammenfand.[66] Um diese persönlichen, publizistischen und ideologischen Verbindungslinien sichtbar zu machen, wird ein akteurszentrierter Ansatz gewählt. Aufgrund der hohen archivalischen Überlieferungsdichte wird dabei exemparisch vorgegangen. Der Fokus liegt auf den Debatten zu Religion und Kultur um Jahrhundertwende, während andere Aspekte seines Werkes nur am Rande berücksichtigt werden. Nicht alle Bezüge in die Kunst- und Literaturwelt der Jahrhundertwende und in die weitverstreuten Reformbewegungen werden aufgedeckt. Bonus'

---

[64] Friedrich Wilhelm Graf: Protestantische Universitätstheologie in der Weimarer Republik, in: ders.: Der heilige Zeitgeist, Tübingen 2011, 1–110, 10.

[65] Thomas Nipperdey: Religion im Umbruch, 7 f. Vgl. Frank-Michael Kuhlemann: Mentalitätsgeschichte. Theoretische und methodische Überlegungen am Beispiel der Religion im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Kulturgeschichte Heute, Göttingen 1996, 182–211; Wolfgang Heinrichs: Die Haltung des Protestantismus gegenüber dem Judentum in der Zeit des deutschen Kaiserreichs (1871–1918) als Indikator bürgerlicher Mentalität in der Krise der Moderne, in: MEKR 52 (2003), 133–156.

[66] Zur Darstellung von Netzwerken in der Geschichtswissenschaft vgl. Morton Reitmayer/Christian Marx: Netzwerkansätze in der Geschichtswissenschaft, in: Christian Stegbauer/Roger Häussling (Hg.): Handbuch der Netzwerkforschung, Wiesbaden 2010, 869–880. Eine Netzwerkanalyse wird in dieser Studie allerdings nicht intendiert.

ausufernde Tätigkeit als Rezensent oder seine teilweise engen Freundschaftskontakte zu Künstlern wie Käthe Kollwitz werden nur angedeutet.[67] Diese Arbeit besitzt streckenweise biographische Züge, intendiert aber keine Gesamtschau eines Intellektuellenlebens, sondern möchte die kulturprotestantischen Kontexte ausleuchten, in denen die Idee einer „Germanisierung des Christentums" entstand und rezipiert wurde.

Als theologiehistorischer Beitrag zur Geschichte des Kaiserreichs folgt diese Studie der seit den 1990er Jahren erweiterten Perspektive auf die Kirchen- und Religionsgeschichte der Jahrhundertwende, die nicht mehr einseitig als Abbruchs- und Verfallsszenario beschrieben wird. Lineare Säkularisierungsthesen, die einen engen Zusammenhang zwischen Moderne und dem Verschwinden von Religion aus der Öffentlichkeit behaupten, gehören der Vergangenheit an. Vielmehr haben kirchen- und religionsgeschichtliche Arbeiten zur Jahrhundertwende insgesamt das Bild einer religiösen Mobilisierung gezeichnet, die sich am deutlichsten auf die kirchlich verfasste Religion auswirkte, zudem aber auch eine Auffächerung durch die Etablierung außerkirchlicher Deutungssysteme erbrachte.

Im Kaiserreich lässt sich zusammenfassend eine „Renaissance religiöser Orientierungen und Konflikte" beobachten, die zeitgleich mit einer „Relevanzkrise der Religion" einherging.[68] Während sich einerseits vor allem in der kirchlichen Eigenwahrnehmung der Eindruck eines Bedeutungsverlusts verstärkte, kann andererseits von einer „Vitalisierung der Religiosität" gesprochen werden, die sich allerdings häufig als Steigerung außerkirchlicher Frömmigkeitsformen auswirkte.[69]

---

[67] Die Steuerfunktion des religiösen Rezensionswesens im Spektrum der Kultur- und Kirchenzeitschriften insbesondere mit Blick auf die Durchsetzung der religionsgeschichtlichen Schule wäre durchaus eine eigene Untersuchung wert. Insbesondere der Mitherausgeber des Handwörterbuchs *Religion in Geschichte und Gegenwart* Friedrich Michael Schiele erwies sich hier als geschickter Organisator, dem es gelang, die literarischen Erzeugnisse des freien Protestantismus markttauglich durch Zeitschriftenbesprechungen zu platzieren (vgl. Ruth Conrad: Lexikonpolitik, Berlin 2006, 214–224). Über die Redaktions- und Verlagstätigkeit Schieles zunächst bei der *Christlichen Welt*, dann bei Mohr in Tübingen ergab sich auch der Kontakt zu Bonus.

[68] Auf die Ambivalenzen zwischen dem Zurückweichen religiöser Deutungsmuster und ihrer energischen Rückkehr in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen des Kaiserreichs verweist programmatisch die Einleitung von Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann in ihrem inzwischen zum Standardwerk aufgestiegenen Sammelband: Religion im Kaiserreich, Gütersloh 1996, 8 f.

[69] Vgl. das immer noch gültige Resümee im Forschungsbericht von Wolfgang Schieder, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert, in: ders. (Hg.): Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 11–28, 24 sowie Ulrich Linse: ‚Säkularisierung' oder ‚Neue Religiosität'? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900, in: Recherches germaniques 27 (1997), 117–141, 118 f.

Ernst Troeltsch wies 1913 als genauer Beobachter der religiösen Lage auf die „chaotische Zerspaltenheit unsres Religionswesens“ hin.[70] Troeltsch teilte die Topographie des Protestantismus auf die theologischen Lager der „relativ Altgläubigen“, der „Liberalen“ sowie das unübersichtliche und inhaltlich vielfältige Segment einer kirchenfernen Religiosität auf.[71] Waren einerseits besonders die evangelischen Kirchen von einem spürbaren Rückgang der Gottesdienstbesuche und einer sinkenden Abendmahlsfrequenz betroffen, ließen sich andererseits zahlreiche neue religiöse Bestrebungen beobachten. Neben die „offizielle“, kirchliche Religion rückten private Formen der Frömmigkeit sowie alternative religiöse Angebote, die sich teilweise als Konkurrenz zu den Großkirchen verstanden und – wie etwa der Monistenbund oder die Freidenkerbewegung – als postchristliche Avantgarde in eigenen Organisationsformen nach öffentlicher Anerkennung strebten. Innerhalb wie außerhalb der Großkirchen fand eine intensive Aufladung von Lebenssphären wie Arbeit, Familie, Politik oder Bildung und Kunst mit religiösen Bedeutungen statt. Vor allem im Bürgertum herrschte eine religiöse Gestimmtheit vor, die Thomas Nipperdey unter dem Begriff der „vagierenden Religiosität“ als krisenbestimmte Antwort auf die Modernisierung, die massengesellschaftliche Gefährdung der Personalität und der Kultur der Autonomie durch die Zwänge der modernen Zivilisation zusammenfasst.[72]

Vor diesem Hintergrund ist das Orientierungskonzept „Nation“ neu konturiert worden. Die gedachte und gefühlte Ordnung Nation stellte eine Projektionsfläche auch für die synkretistischen *fin-de-siècle*-Theologien à la Bonus dar, die schon um die Jahrhundertwende in der Abrechnung mit bestehender Kultur und der unbeweglichen wilhelminischen Bürgerlichkeit radikale Antworten auf die Diagnose einer umfassenden Kulturkrise vorbereiteten. Die Nationalismusforschung hat an der Schnittstelle von Kultur- und Sozialgeschichte die Nation als „gedachte Ordnung“ und als ein „politisches Projekt“ analysiert.[73] Wo die Nation

---

[70] Ernst Troeltsch: Religion, in: David Sarason (Hg.): Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung, Berlin 1913, 533–549, 534

[71] Ebd., 549.

[72] Thomas Nippderdey: Religion im Umbruch.

[73] Vgl. Benedict Anderson: Imagined Comunities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, London 1991 (der deutsche Titel deutet mit dem Terminus „Erfindung“ einen willkürlichen Entstehungszusammenhang an, der mit den obenstehenden, konstruktivistischen Begriffen nicht intendiert ist): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt 1996); zum Begriff der „gedachten Ordnung“ vgl. M. Rainer Lepsius: Nation und Nationalismus in Deutschland, in: ders.: Interessen, Ideen und Institutionen, Opladen 1990, 232–246; Jörg Echternkamp/Sven O. Müller (Hg.): Die Politik der Nation. Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960, München 2002; Peter Walkenhorst: Nation – Volk – Rasse. Radikaler Nationalismus im Deutschen Kaiserreich 1890–1914, Göttingen 2007, 24–33.

als umfassende „gedankliche Vision“ (Pierre Bourdieu) soziale Bindekräfte freisetzen soll, schafft sie eine scharfe Innen-Außen-Unterscheidung und rekurriert auf historische Narrative, um ihr eine gemeinsame Herkunft zu verleihen und um ihre Teilhaber unter einem gemeinsamen Schicksal zu verbinden. Ein Blick in die Konfessionsgeschichte des 19. Jahrhunderts genügt, um festzustellen, dass der Anspruch des Nationalismus als Integrationsideologie gleichzeitig Quelle ununterbrochener Konflikte im Widerstreit konkurrierender, sich ausschließender Nationsmodelle darstellt.[74] Die Nation wurde zu einem umkämpften Bedeutungsfeld, an dem sich widerstreitende Idealbilder und Erfahrungsräume anlagerten.[75] Dies zeigte sich besonders entlang der protestantischen „Euphorien“ und „Traumatisierungen“ 1870–1914/18–1933 und danach, an denen konfessionelle Stereotypen unschwer eine Verbindung mit nationalen Feindbildern eingingen und sich, wenigstens in einigen Segmenten des protestantischen Milieus, auch dem hypertrophen Nationalismus des 20. Jahrhunderts öffneten.[76]

Bereits 1918, noch in den Wirren des Ersten Weltkrieges, hatte Ernst Troeltsch auf die hohe Synthesefähigkeit von Nationalismus und Religion verwiesen und eine Tendenz im Bürgertum beschrieben, sich in der „Sehnsucht nach Religion und Kraft des Glaubens“ der Nation zuzuwenden. Der Glaube an das Vaterland, so Troeltsch, stelle eine „nationalistische Ersatzreligion“ dar, die gleichwohl „sich mit allerhand religiösen Ideen verbinden gelernt“ hatte.[77] Trotz der Substitutionsmetaphorik führte er den Nationalismus nicht auf das Verschwinden der religiösen Traditionen zurück, sondern verwies auf die Amalgamierung neuer, nationaler Zukunftserwartungen mit alten, christlichen Glaubensinhalten. Er lässt sich nicht als Verdrängungsprozess der christlichen Weltdeutung betrach-

---

[74] Peter Walkenhorst: Nation – Volk – Rasse, 27.

[75] Dass der Nationalismus als Integrationsideologie zugleich eine polarisierende Wirkung hat, die seinem Anliegen zuwider läuft und durch das Nebeneinander unterschiedlicher Nationsmodelle Konflikt verursacht, verfolgt prägnant anhand britischer und deutscher Nationalismen im Ersten Weltkrieg Sven O. Müller: Die Nation als Waffe und Vorstellung, Göttingen 2003.

[76] Frank Becker: Protestantische Euphorien. 1870/71, 1914 und 1933, in: Manfred Gailus/ Hartmut Lehmann (Hg.): Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005, 19–44; Frank-Michael Kuhlemann: Protestantische Traumatisierungen. Zur Situationsanalyse nationaler Mentalitäten in Deutschland 1918/19 und 1945/46, in: ebd., 81–102.

Zum Verhältnis Religion und Nation vgl. Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.): „Gott mit uns“; Heinz-Gerhard Haupt/ Dieter Langewiesche (Hg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 2004; Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte, Göttingen 2004.

[77] Ernst Troeltsch: Briefe über religiöses Leben und Denken im gegenwärtigen Deutschland, II, in: Schweizerische theologische Zeitschrift 35 (1918), 24–31, 25.

ten, sondern als eine erfolgreiche Umformung, bei der auf Denkfiguren und Überzeugungen der religiösen Traditionen zurückgegriffen wurde. Der Erfolg des Nationalismus am Ende des 19. Jahrhunderts ist mit der „Neuformulierung überkommener Bestände" oder der „Kombination von alten Elementen […] und neuen Erfindungen" verknüpft.[78] Entsprechend sind auch hier das vielschichtige Zusammenwirken von traditioneller Religion und nationaler Identitätsstiftung, die „symbolisch vermittelte Sakralisierung der Nation […] sowie die Nationalisierung christlicher Glaubensbestände" in den Blick zu nehmen.[79]

Exemplarisch lässt sich dieses Ineinanderschieben nationaler und religiöser Weltsichten – im Anschluss an Claude Lévi-Strauss und Friedrich Wilhelm Graf lässt sich von *bricolage* sprechen – bei Arthur Bonus verfolgen, dessen Werk nach eigenem Bekunden „bewusst oder unbewusst das Problem Deutsch und Christlich zugrunde" lag.[80] Seine Äußerungen zu einer kommenden, deutschen Volksreligion vermischten die abgrenzenden, auf Identität zielenden Züge des Nationalismus mit politischen Reformideen und der Frage nach dem Wesen der Kultur.[81] Sie hatten dabei eine den Charakter eines auf Zukunft gestellten Erziehungsprojektes, das sich auf die Transformation der bestehenden kulturellen und sozialen Zustände richtete: Die religiöse Fundamentalisierung der Nation zielte auf ein „ideales […] Volk", das sich erst noch bilden musste und das Bonus den Realitäten des wilhelminischen Deutschlands entgegenstellte.[82]

Vor diesem Hintergrund lässt sich die von Bonus entfaltete Kombination von religiösen, kirchenkritischen und kulturnationalistischen Einstellungen thesenartig als volkserzieherischen Gestaltungversuch bezeichnen, der auf die Schaffung einer gezielt modernen und zugleich emphatisch als „deutsch" verstandenen Bildung aus war. Er besass eine utopisch-zukunftsorientierte Grundrichtung, die sich die Freilegung eines „neuen Menschen" und einer neuen

[78] Shulamit Volkov: Reflexionen zum ‚modernen' und zum ‚uralten' jüdischen Nationalismus, in: Wolfgang Hardtwig/Harm-Hinrich Brandt (Hg.): Deutschlands Weg in die Moderne. Politik, Gesellschaft und Kultur im 19. Jahrhundert, München 1993, 145–160, 157; Graf: Die Nation – von Gott ‚erfunden'?, in: Krumeich/Lehmann (Hg.): „Gott mit uns", 285–318, 303.

[79] Gangolf Hübinger: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, in: Krumeich/Lehmann (Hg.): „Gott mit uns", 233–247, 234; vgl. vor allem Peter Walkenhorst: Nationalismus als ‚politische Religion'? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Blaschke/Kuhlemann (Hg.): Religion im Kaiserreich, 503–529.

[80] Arthur Bonus: Aus der schönen Literatur, in: ThR 1 (1898), 480–492, 490; Graf: Die Nation – von Gott ‚erfunden'?, 309. Graf verweist auf den Begriff der „*bricolage*", um den synkretistischen Charakter des Nationalismus heuristisch zu entfalten.

[81] Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, 250.

[82] Bonus: Heimkehr ins Vaterland – Krieg. Erfahrungen und Erwägungen, in: Christliche Freiheit 30 (1914), 592–594.

Gesellschaft richtete. Für Bonus verbanden sich christliche eschatologische Vorstellungen und ein darwinistisch untermalter Fortschrittsbegriff darin, dass sie konkrete, auf die Zukunft ausgerichteten Handlungsperspektiven ergaben. Lucian Hölscher hat die Verwandtschaft zwischen christlicher Eschatologie und Reich-Gottes-Erwartungen und den Entwicklungsvorstellungen einer neuen Gesellschaft in der Sozialdemokratie untersucht.[83] Doch lässt sich der Utopiebegriff auch auf rechte, radikalnationalistische Denkmuster anwenden.[84] Utopien sind, wie eine Definition lautet, „Fiktionen innerweltlicher und zukunftsorientierter Gemeinwesen".[85] In ihnen kommt eine Kritik an gegenwärtigen gesellschaftlichen Institutionen und eine Umschreibung möglicher Alternativen zum Ausdruck. Die „Erhöhung der utopischen Intensität" um die Jahrhundertwende aufgrund der als erhebliche Beschleunigung erfahrbaren wirtschaftlichen, technischen, wissenschaftlichen und sozialen Veränderungen wirkte sich auch auf die rechten Gesellschaftskritiken aus.[86] Das Bedürfnis nach Erneuerung drückte sich vielfach in religiösen Begriffen aus, um den umfassenden, gesellschaftlichen wie geistigen Neuerungsbedarf zu umschreiben. Als führender Entwurf bürgerlich-rechter Kulturkritik sprach Julius Langbehns Werk *Rembrandt als Erzieher* etwa von der Notwendigkeit einer geistigen und politischen „Neugeburt unseres Vaterlandes".[87] Ähnlich umschrieb Friedrich Lange einen kommenden Menschheitsfrühling als „Sprengung veralteter, ungültiger Normen", die auf die „Wiedergeburt" der deutschen Nation hinauslaufen sollte.[88] Die Erlösung der Nation aus ihrem zivilisatorischen Zustand hin zu einer nationalen Wiedergeburt und einer zukünftigen, inneren Einheit von Volk, Glauben und Staat gehörte zu den Grundlinien, in denen sich ein nationales Zukunftsbewusstsein ausdrückte.

---

[83] Lucian Hölscher: Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart 1989.

[84] Vgl. Wolfgang Hardtwig: Einleitung. Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit, in: ders. (Hg.): Politische Kulturgeschichte der Zwischenkriegszeit 1918–1939, Göttingen 2005, 7–22; Jost Hermand: Der alte Traum vom neuen Reich. Völkische Utopien und Nationalsozialismus, Frankfurt 1988; Frank-Lothar Kroll: Utopie als Ideologie. Geschichtsdenken und politisches Handeln im Dritten Reich, Paderborn 1999.

[85] Richard Saage: Utopia als Leviathan, in: PVS 29 (1988), 185–209, 186; vgl. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, 37.

[86] Rüdiger Graf: Die Zukunft der Weimarer Republik. Krisen und Zukunftsaneignungen in Deutschland 1918–1933, München 2008, 331; Ute Frevert (Hg.): Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, Göttingen 2000; Lucian Hölscher: Die Entdeckung der Zukunft, Frankfurt 1999, 129–131.

[87] Julius Langbehn: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig [41]1892, 123.

[88] Friedrich Lange: Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung, Berlin [3]1894, 47.

II. „Interferenzen". Kulturprotestantismus und Völkische Bewegung: Begriffsbestimmungen

1. Zum Begriff des „Völkischen" im Kaiserreich

Die Diskussion darüber, was als „völkisch" zu gelten hat, ist genauso alt wie der Begriff selbst, dessen Wurzeln sich in die 1880er Jahre und die Nationalitätenkonflikte der österreich-ungarischen Donaumonarchie zurückverfolgen lassen.[89] Im Kontext protestantischer Debatten lässt er sich erst nach der Jahrhundertwende nachweisen, wo er neben Begriffen wie „chauvinistisch" oder „national" als eine Neuschöpfung wahrgenommen wurde, die eine bewusste und exklusive Wertorientierung am eigenen Volke zum Ausdruck zu bringen suchte.[90] Angesichts der hohen Diversität konkurrierender Selbstzuschreibungen, sich ausschließender ideologischer Ansprüche und programmatischer Ansätze stellte eine Vereinheitlichung des Begriffs allerdings bereits für die Zeitgenossen ein Problem dar. Trotz zahlreicher Anläufe gelang es den Völkischen im Kaiserreich nicht, „eine einheitliche, systematische und für die Bewegung allgemein verbindliche Ideologie" auszuformen.[91] Vielmehr sammelte sich unter diesem Schlagwort ein heterogenes Spektrum unterschiedlicher politischer, kulturkritischer und literarischer Bestrebungen, die ihre Grenzen zu den Reformbewegungen sowie zu kulturkonservativen und deutschnationalen Bestrebungen offen hielten. Die Feststellung George L. Mosses, die völkische Bewegung strukturiere sich „wie ein Spinnennetz" in einem Geflecht von persönlichen Beziehungen und organisatorischen Netzwerken mit zahlreichen divergierenden politischen, literarischen und kulturkritischen Motiven, hat nach wie vor Gültigkeit.[92] Für die Geschichte der völkischen Bewegung ist es charakteristisch, dass gleichzeitig „verschiedene, sich teils überlappende – schwerpunktmäßig antisemitisch, (lebens)reformerisch, eugenisch/rassenhygienisch,

---

[89] Puschner: Die völkische Bewegung, hier 28 f.; ders.: Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion, in: zeitenblicke 5 (2006), 7; ders.: Völkisch. Plädoyer für einen ‚engen' Begriff, in: Paul Ciupke (Hg.): „Die Erziehung zum deutschen Menschen". Völkische und nationalkonservative Erwachsenenbildung in der Weimarer Republik, Essen 2007, 53–66. Hinweise zur Wortgeschichte mit älteren Belegen bei Günter Hartung: Völkische Ideologie, in: HzVB, 22–44, hier 23.

[90] W.E. Schmidt, Nationalismus und Protestantismus, in: Deutsch-evangelische Blätter 30 (1905) 802–819, 809, vgl. Rainer Lächele, Protestantismus und völkische Religion, in: HzVB, 149–163, 152.

[91] Puschner: Völkisch. Plädoyer für einen ‚engen' Begriff, 57 mit zahlreichen Beispielen für zeitgenössische Begriffsbestimmungen.

[92] Mosse: Ein Volk, ein Reich, ein Führer, 89.

kulturell und religiös ausgerichtete – Teilbewegungen" nebeneinander stehen.[93] Zahlreiche Querverbindungen laufen zu den verschiedenen Zweigen der Lebensreform, der Jugendbewegung und dem parteipolitisch organisierten Antisemitismus.

Als der völkische Zeitschriftenverleger Wilhelm Schwaner 1911 die unterschiedlichen oppositionellen Reformbestrebungen zu einer „Kulturwahl" mobilisieren wollte, listete er die aus seiner Sicht gesinnungsverwandten Kreise auf, die hier als Beleg für die Streuung der Organisationen und Weltanschauungsprogramme dienen sollen, die sich in unterschiedlicher Intensität mit völkisch-nationalistischen Ideologemen aufladen ließen:

> Kunstwartleute, Türmer, Bodenreformer, Ethiker, Monisten, Freidenker, „Menschen", Temperenzler, Guttempler, Vegetarier, Impfgegner, Gartenstädtler, Theosophen, Schulreformer, Lichtfreunde, Hammerleute, „Falken", Jung-Germanen, Biosophen u. a.[94]

Die hier zusammengestellten Bestrebungen umfassten in ihrer inhaltlichen und politischen Ausrichtung stark divergierende Zielsetzungen und reichten von den um die Zeitschrift *Der Kunstwart* gruppierten nationalkulturellen Reformkreisen über praktische Versuche einer Lebenserneuerung wie dem Vegetarismus bis hin zu Anhängern der seit 1902 erscheinenden, radikal antisemitischen Zeitschrift *Der Hammer. Blätter für deutschen Sinn*. Nicht zu Unrecht quittierte der Naumannianer Theodor Heuss in der Zeitung *Die Hilfe* dieses Sammlungsprogramm mit einem gewissen Spott, es sei „entschieden humoristisch […] fast nicht greifbare Kreise" unter einem einheitlichen Begriff der Kulturbewegung zusammenfassen zu wollen.[95] Schwaners Aufstellung schloss etliche Gemeinschaften ein, die sich nicht ohne weiteres dem völkischen Lager zuschlagen lassen, und verortete die Völkischen in einem weitgespannten Oppositionsspektrum, das bis zum Ersten Weltkrieg Verbindungen zu den bürgerlichen Reformbewegungen und zu anderen weltanschaulichen Feldern keineswegs ausschloss. Das Beispiel Schwaners zeigt zudem, dass eine trennscharfe Abgrenzung des völkisch-ideologischen Komplexes innerhalb der deutschen Nationalismen der Jahrhundertwende nicht ohne Schwierigkeiten ist. Überlagerungen und inhaltliche wie personelle Überschneidungen mit der Lebensreformbewegung, den kulturnationalistischen Strömungen im Bürgertum oder den Spielarten des Nationalprotestantismus machen eine engere Typisierung fundamentaler Merkmale der völkischen Weltanschauung notwendig.

---

[93] Ebd., 57.

[94] Wilhelm Schwaner: Unsere Kulturwahl, in: Volkserzieher 15 (1911) 17.

[95] Theodor Heuss: Politischer Dilettantismus, in: Die Hilfe 17, Nr. 5 (2.2.1911) 67; vgl. Die Kulturbündlerwahl, in: ebd., Nr. 8 (23.2.1911) 124.

In der Forschung sind dazu zwei parallele Versuche vorgelegt worden.[96] Unter der Ägide von Uwe Puschner hat sich zunächst in dem epochalen *Handbuch zur „Völkischen Bewegung" 1871–1918* sowie fokussiert in seiner Studie zur völkischen Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich eine eher kulturgeschichtlich motivierte Herangehensweise etabliert, die das Netzwerk völkischer Organisationen und Motive anhand der von ihnen geprägten Weltanschauung zu entflechten sucht. Demnach gruppiert sich die völkische Ideologie um die drei „Schlüsselbegriffe" Sprache – Rasse – Religion, die gleichsam als hermeneutisches Dreieck dazu dienen, der heterogenen, komplexen Weltanschauungsstruktur der Völkischen Herr zu werden. Die völkische Weltanschauung war eine Purifikationsideologie, die Sprachreinheit als Eingangsschritt zum Erreichen einer unverfälschten, angeblich germanischen Nationalkultur propagierte: Die „Verunreinigung" der Sprache wurde als Einfallstor der „Verunreinigung der völkischen Substanz" bewertet, so etwa im Umfeld der Zeitschrift *Heimdall*.[97] Sodann bildete die „Rassenfrage" ein weiteres, strukturierendes Grundthema der völkischen Diskurse, die gleichwohl nicht zu einem ausschließlichen Kriterium anwuchs.[98] Auch wenn Völkische wie Adolf Bartels für eine gesteuerte Bevölkerungspolitik durch „Rassenzucht" plädierten[99] und in Theodor Fritschs radikalantisemitischer Zeitschrift *Hammer* mit rassistischer Begründung die Trennung vom Judentum eingefordert wurde,[100] entwickelte sich kein einheitlicher Rassenbegriff.[101] Vielmehr stand das von dem Wagnerianer Ludwig Schemann progierte Rassenverständnis des Grafen Gobineau neben Spekulationen über die Herkunft des Ariertums oder eher kulturgeleiteten Vorstellungen einer germanischen „Geist-Rasse"; alle diese Spielarten ließen sich

---

[96] Uwe Puschner: Völkisch. Plädoyer für einen ‚engen' Begriff; Stefan Breuer: Die Völkischen in Deutschland, 7–22.

[97] Puschner: Die völkische Bewegung, 14.

[98] Ebd., 204–207.

[99] So der Titel eines Aufsatzes von Adolf Bartels, in: Politisch-anthropologische Revue 7 (1908), 629–642.

[100] Fritsch zählte zu den wirkmächtigsten Agitatoren des völkischen Antisemitismus, der als deutschradikaler Vernetzer über 1933 aktiv blieb. Zu ihm und seiner Zeitschrift vgl. Andreas Herzog: Theodor Fritschs Zeitschrift Hammer und der Aufbau des ‚Reichs-Hammerbund' als Instrumente der antisemitischen völkischen Reformbewegung (1902–1914), in: Mark Lehmstedt/ders. (Hg.): Das bewegte Buch, Wiesbaden 1999, 153–182; Michael Bönisch: Die ‚Hammer'-Bewegung, in: HzVB, 341–365.

[101] Thomas Gräfe: Antisemitismus in Deutschland. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie, Norderstedt 2010, 188; Stefan Breuer: Gescheiterte Milieubildung: Die Völkischen im Deutschen Kaiserreich, in: ZfG 52 (2004), 995–1016, 997; Puschner: Die völkische Bewegung, 71–76.124–131; Felix Wiedemann: Rassenmutter und Rebellin. Hexenbilder in Romantik, völkischer Bewegung, Neuheidentum und Feminismus, Würzburg 2007, 120.

jedoch antisemitisch ausdeuten.[102] Schließlich lässt sich mit Uwe Puschner in der Suche nach einer artgemäßen Religion das konstitutives Element, gleichsam der „archimedische Punkt" der völkischen Weltanschauung, wahrnehmen.[103]

Im Zuge der Erforschung rechter Ideologien und der „konservativen Revolution" hat der Soziologe Stefan Breuer den Fokus eher auf die politisch-sozialen Strukturen der Völkischen gerichtet, die er hinsichtlich ihrer Wertsetzungen und gesellschaftlichen Ziele als eine Mittelstandsideologie ausweist. Dadurch gerät bei ihm stärker der politische Flügel der völkischen Bewegung, etwa mit dem Deutschnationalen Handlungsgehilfen-Verband oder – nach dem Ersten Weltkrieg – dem Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund der Weimarer Jahre in den Blick. Breuer löst die völkische Bewegung aus einem Interpretationsmuster, das im wachsenden Radikalnationalismus des Kaiserreichs eine kulturpessimistische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne sieht.[104] Er betont hingegen die Reformbereitschaft und Fortschrittsgläubigkeit vieler Völkischer: Romantisch-religiöse, vielfach auf die Vergangenheit gerichtete „Stimmungen" stehen im Widerspruch zu der hohen Bereitschaft, sich positiv auf Erscheinungen der Moderne – auf Eugenik, Stadt- und Bevölkerungsplanung sowie Technisierung – einzulassen.[105] So warb der völkische Literat Adalbert Luntowski im Oktober 1912 in einem Vortrag vor dem Hamburger Deutschbund für eine „Germanische Moderne", die er als Gegenmodell zum Wilhelminismus und als Zukunftsentwurf mit Sinnstiftungsqualitäten darstellte und mit der er auf die Regeneration eines einheitlichen „deutschen Menschen" hinarbeiten wollte.[106]

Nach vorsichtigen Schätzungen zählten bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs nicht mehr als zehntausend Anhänger zum festen, in diversen Bünden und Vereinen organisierten völkischen Kern. Durch ein umfassendes Pressenetzwerk, teilweise auflagenstarke Veröffentlichungen und modernste Verlagsstrategien gelang es der völkischen Agitation jedoch, weit über ihre zahlenmäßige Größenordnung hinaus die Öffentlichkeit zu erreichen.[107] Das völkische

---

[102] Puschner: Die völkische Bewegung, 62–82.

[103] Vorwort, in: HzVB, XIX.

[104] Zum Kulturpessimismus bei Lagarde, Langbehn und Moeller-Van den Bruck vgl. Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr.

[105] Breuer: Die Völkischen in Deutschland, 11. Auch Puschner zeichet die völkische Bewegung als Suchbewegung nach einer alternativen Moderne nach.

[106] Adalbert Luntowski: Die Geburt des deutschen Menschen, Leipzig 1914; vgl. Justus H. Ulbricht: Agenturen der ‚deutschen Wiedergeburt'. Prolegomena zu einer Geschichte völkischer Verlagsarbeit in der Weimarer Republik, in: Schmitz/Vollnhals (Hg.): Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus, 235–239, 235 f.

[107] Zum völkischen Publikations- und Verlagswesen vgl. Ulbricht: Das völkische Verlagswesen im deutschen Kaiserreich, in: HzVB, 277–301; ders.: ‚Ein heimlich offener Bund für das große Morgen…' Methoden systematischer Weltanschauungsproduktion während

„Wirrwarr von Sekten, Verbänden und Kleinunternehmen“ war auf ein loses, extrem ausdifferenziertes Netz unterschiedlicher Gruppierungen verteilt, das jedoch durch seine Zeitschriften und die ihnen zugehörigen Teilbewegungen zunehmend an Eigenprofil gewann.[108] Die völkischen Vereine und Verbände waren überwiegend männlich besetzt.[109] Sie rekrutierten sich aus dem Mittelstand, besonders die völkischen Führungsriegen entstammten dem (bildungs-) bürgerlichen Milieu. Lehrer, Beamte, Freiberufler, Ärzte, auch einige evangelische Geistliche nahmen in der Ausformulierung und Verbreitung völkischer Ideen quantitativ und qualitativ eine wichtige Stellung ein.

Die völkische Bewegung manifestierte sich als Gegen- und als Suchbewegung, die von einem dichotomischen Weltbild ausging. Antisemitismus, Antislavismus und Antiromanismus, die Klage über Verstädterung und Vermassung in der Industriekultur standen dem Streben nach einer autochthonen und einheitlichen Nationalkultur gegenüber. Die von völkischen Autoren immer wieder erhobenen Klagen über die „Entartung des Volkes“,[110] über „Decadence“ und Verfall in Sitte und Sprache[111] und dem gegenüber Julius Langbehns Ruf nach

---

der Weimarer Republik, in: Hubert Cancik (Hg.): Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion, München 2004, 65–82; Hinweise auch bei ders.: Bücher für die ‚Kinder der neuen Zeit‘. Ansätze zu einer Verlagsgeschichte der deutschen Jugendbewegung, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 17 (1988–92), 77–140; Mark Lehmstedt/Andreas Herzog (Hrsg.): Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900, Wiesbaden 1999 (darin v. a.: Andreas Herzog: Theodor Fritschs Zeitschrift Hammer und der Aufbau des ‚Reichs-Hammerbund‘ als Instrumente der antisemitischen völkischen Reformbewegung (1902–1914), in: ebd., 153–182); verlagsgeschichtlich zur Weimarer Republik über den völkischen Bereich im engeren Sinne hinaus: Wiebke Wiede, Rasse im Buch. Antisemitische und rassistische Publikationen in Verlagsprogrammen der Weimarer Republik, München 2011.

[108] Breuer: Grundpositionen der deutschen Rechten, 89 f.; Puschner: Strukturmerkmale der völkischen Bewegung, 446.

[109] Vgl. aber zur *gender*-Frage und zur Rolle von Frauen in der völkischen Bewegung des Kaiserreichs Karin Bruns: Völkische und deutschnationale Frauenvereine im ‚zweiten Reich‘, in: HzVB, 376–396; Ute Planert: Antifeminismus im Kaiserreich. Diskurs, soziale Formation und politische Mentalität, Göttingen 1998; dies.: Reaktionäre Modernisten? Zum Verhältnis von Antisemitismus und Antifeminismus in der völkischen Bewegung, in: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 11 (2002), 31–51; Eva Schöck-Quinteros/Christiane Streubel (Hg.): „Ihrem Volk verantwortlich“. Frauen der politischen Rechten (1890–1933). Organisationen, Agitationen, Ideologien, Berlin 2007.

[110] Vgl. dazu die von Paul Schultze-Naumburg verfasste Aufsatzreihe im *Kunstwart*: Kulturarbeiten: Kratzsch: Kunstwart, 125; vgl. Norbert Borrmann: Paul Schultze-Naumburg 1869–1949, Essen 1989.

[111] Adolf Bartels: Die deutsche Dichtung der Gegenwart, Leipzig 1900, 14 f. Hans von Hülsen: Neid als Gesinnung. Der manische Antisemitismus des Adolf Bartels, in: Karl Schwedhelm (Hg.): Propheten des Nationalismus, München 1969, 176–188; Steven N. Fuller: The Nazis’ Literary Grandfather. Adolf Bartels and Cultural Extremism, 1871–1945, New York 1996.

geistiger „Synthese"[112] waren nicht einfach antimodern, sondern wiesen auf den Wunsch nach einem holistischen Weltbild hin. Dabei stellte der Antisemitismus in unterschiedlichen Graden und Begründungsmustern – teils als biologistisch formulierter Rassenbegriff, teils als mit kulturellen Stereotypen durchsetzte Ablehnung – ein Schlüsselelement dar, das zur scharfen Trennung zwischen Eigenem und Fremdem nutzbar war.[113] Als eine spezifisch moderne Suchbewegung, die aus dem Krisenbewusstsein der Wende ins 20. Jahrhundert erwuchs, strebte die völkische Bewegung eine Umprägung der bürgerlichen Moderne an. Gleichsam als „Kulturrevolution von Rechts" – so Justus H. Ulbricht – wurde nach Alternativen zur Gegenwart gesucht und im Sinne einer „reflexiven Modernisierung" an den Prämissen der Industriegesellschaft gelitten.[114] Deren Folgen wirkten sich besonders auf die Vertreter des vor allem städtischen Mittelstandes aus, aus denen die völkische Bewegung Zustrom erhielt, was sie fest im *juste milieu* der wilhelminischen Gesellschaft verankerte und ihr Züge einer sozialen Protestbewegung verlieh. Gleichermaßen gegen übernationale Strukturen und die Großindustrie gerichtet, verbanden sich Antikatholizismus, Antisozialismus und Antikapitalismus eng in der Abwehr „der römischen Priestergarde", „der roten Internationale" und des „internationalen Raubtierliberalismus".[115]

Dergleichen Anti-Einstellungen und abgrenzenden Beschreibungen des „Fremden" stand die Suche nach einem „Selbst", nach Identität gegenüber. Die Verklärung einer angeblichen germanischen Vorzeit und der Germanenmythos nahmen bei der Konstruktion der konstituierenden Ursprünge des Deutschen und seiner Wesenzüge eine grundlegende ideologische Funktion ein. Die „Annahme einer Kontinuität der germanisch-deutschen Volksgeschichte über die Jahrtausende hinweg" gehörte zu den wirkmächtigen Elementen der Identitäts-

---

[112] Julius Langbehn: Rembrandt als Erzieher, 228. Zu Langbehn und seinem langjährigen Bestseller vgl. Bernd Behrendt: August Julius Langbehn, der ‚Rembrandtdeutsche', in: HzVB, 94–113; Anja Lobenstein-Reichmann: Julius Langbehns ‚Rembrandt als Erzieher'. Diskursive Traditionen und begriffliche Fäden eines nicht ungefährlichen Buches, in: Marcus Müller/Sandra Kluwe (Hg.): Identitätsentwürfe in der Kunstkommunikation, Berlin 2012, 295–318.

[113] Vgl. auch Breuer: Die Völkischen in Deutschland, 26 f.

[114] Ebd., 13; vgl. Justus H. Ulbricht: Kulturrevolution von rechts. Das völkische Netzwerk 1900–1930, in: Detlev Heiden/Gunther Mai (Hg.): Nationalsozialismus in Thüringen, Köln 1995, 29–48. Den Begriff „reflexive Modernisierung" hat der Soziologie Ulrich Beck mit Blick auf die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt (vgl. ders.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986); im Sinne einer Selbstthematisierung der technisch-industriellen Welt und der durch sie bedingten sozialökonomischen Veränderungen, Statusbedrohungen, der ermöglichten sozialen und räumlichen Mobilität sowie der Ausdifferenzierung von Lebenswelten usw. lässt sich der Begriff aber auch auf die Umbruchssituation der Jahrhundertwende anwenden. Thomas Nipperdey spricht von einer „zweiten Stufe der Moderne" (Deutsche Geschichte, Bd. 1, München 1994, 825).

[115] Wilhelm Schwaner: Streiflichter, in: Volkserzieher 9 (1905), 164.

stiftung im Kaiserreich, auf die sich auch völkische Denker bezogen und an der auch Bonus teilhatte.[116] Die intensiv betriebene Rezeption nordischer und mittelalterlicher Mythen und Sagenstoffe hatte hier eine wesentliche Bedeutung.[117] In diesem Zusammenhang wurde die Edda in der völkischen Bewegung zu einem Buch mit „kultischem Charakter" stilisiert, das als Hauptquelle einer unangetasteten germanischen Mythologie und Weltanschauung rezipiert wurde.[118]

Auch wenn, wie die *Berliner Allgemeine Zeitung* 1914 schilderte, manchen Zeitgenossen die „ueberspannte Deutschtümelei" einiger Völkischer auffiel, die „ihr Denken und Fühlen besser in der Zucht" hielten, handelte es sich bei ihnen mehrheitlich nicht um verstiegene ideologische Sonderlinge.[119] Als Teil der bürgerlichen Bildungsschichten erstrebten die Völkischen die Selbstverpflichtung zu einer methodischen, auf das Volk ausgerichteten Lebensführung, sie entwickelten den Nationalismus gleichsam zu einer Lebensform. Sie verstanden sich als eine „geistig-moralische […] Bewegung", die schichten- und parteiübergreifend „Gesinnung" zu schaffen beabsichtige.[120] Friedrich Lange etwa, der Gründer der Deutschbundes, hielt einen „Nur-Antisemitismus" nicht für zielführend, sondern strebte nach einer umfassenderen, „höher greifenden nationalen Weltanschauung" , die über den Bereich der Politik hinaus die Gesellschaft im Ganzen erfassen sollte.[121] „Deutschlands Zukunft", so eine Diagnose, war durch „Geistesbildung" und die „Veredelung der Gesinnung" zu erreichen.[122] Der er-

[116] Rainer Kipper: Der Germanenmythos, 11; Ingo Wiwjorra: Die deutsche Vorgeschichtsforschung und ihr Verhältnis zu Nationalismus und Rassismus, in: *HzVB*, 186–207.

[117] Vgl. Ingo Wiwjorra: Der Germanenmythos. Konstruktion einer Weltanschauung in der Altertumsforschung des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 2006, 66–71; ders.: Germanenmythos und Vorgeschichtsforschung im 19. Jahrhundert, in: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.): Religion und Nation, Nation und Religion, Göttingen 2004, 367–385; Julia Zernack: Anschauungen vom Norden im deutschen Kaiserreich, in: HzVB, 482–511.

[118] Julia Zernack: Germanische Restauration und Edda-Frömmigkeit, in: Richard Faber (Hg.): Politische Religionen, religiöse Politik, Würzburg 1997, 143–160, 154; dies.: Germanische Altertumskunde, in: Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.): Völkische Religion, 227–253; zur Wirkung auch auf völkisch-christliche Kreise vgl. Ulrich Nanko: Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins ‚Dritte Reich', in: ebd., 208–226, 210.

[119] Wotansdiener. Ueberspannte Deutschtümelei, in: Berliner Allgemeine Zeitung (8. Februar 1914), vgl. Puschner: Deutschchristentum, 95.

[120] Vgl. Puschner: Die Völkische Bewegung, 52, Theodor Fritsch: Neue Wege, Dresden 1922, 280–288, 281.

[121] Friedrich Lange: Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung, Berlin ^{3}1904 (^{1}1893), 109; Puschner: Die völkische Bewegung, 52; Gregor Hufenreuter: Art. Friedrich Lange, in: Wolfgang Benz (Hg.): Handbuch des Antisemitismus, Berlin 2009, Band 2/2, 452–453.

[122] Ernst Eberhardt-Humanus: Von Deutschlands Zukunft, in: Volkserzieher 12 (1908), 33–35.

folgreiche völkische Literat Friedrich Lienhard verband mit dem Ruf nach „Mehr Seele!" die Forderung, die Industrienation Deutschland innerlich zu einigen und, als ein Gegenentwurf zur rationalistischen Moderne, von „Durchgeistigungsmännern, Künstlern und Herzensmenschen" durchwirken zu lassen.[123]

2. Deutschchristliche Synkretismen im Kaiserreich

Ausgehend von einem germanen- und rassenideologischen Denken und einer antisemitisch unterlegten Kritik am Christentum entstanden um die Jahrhundertwende im Umfeld der völkischen Bewegung verschiedene Religionsentwürfe, die von einem arisierten Deutschchristentum bis zu einer entschiedenen Ablehnung des Christentums mit neuheidnischen oder deutschgläubigen Ansätzen reichten. Einvernehmen bestand im „antirömischen Affekt" und in der Ablehnung des Judentums.[124] Wie die völkische Bewegung insgesamt war das völkisch-religiöse Teilsegment dicht vernetzt und durch Doppelmitgliedschaften eng untereinander verbunden. Insgesamt lassen sich in der Zeit zwischen 1890 und 1945 etwa siebzig völkisch-religiöse Verbände ermitteln, die esoterische, ariosophische, monistische und deutschchristliche Splittergruppen umfassten.[125]

Die kontinuierlich hohe Präsenz der Religionsdiskurse in den völkischen Blättern wie auch in den bildungsbürgerlichen Kulturzeitschriften lässt vermuten, dass es sich hier nicht nur um einen nebensächlichen Seitenast der völkischen Ideologie handelte, sondern um ein Kernbedürfnis. Vielfach finden sich hier Säkularisate des kirchlichen Protestantismus, aus dessen Reihen sich die überwiegende Mehrheit der Völkischen rekrutierte. Ihre Religionsvorstellungen lassen sich als Amalgam antisemitischer, antikatholischer, antiklerikaler und antiintellektualistischer Einstellungen beschreiben. Dabei entstand eine ausgesprochene „Intellektuellenreligiosität", die überlieferte Glaubenssprachen und Heilssymbole synkretistisch kombinierte und in ein kulturkritisches Panorama der Gegenwart einbaute, um mit ihm ihre Forderungen nach einer grundlegenden Änderungen der geltenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse zu begründen.[126] Die Selbstinszenierung als religiöse Propheten neuer

[123] Friedrich Lienhard: Deutsch-evangelische Volksschauspiele, Leipzig 1901, 24.

[124] Klaus von See: Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt 1970, 9 f.

[125] Justus H. Ulbricht: Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen, in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegung, Wuppertal 1998, 499–511, 501.

[126] Friedrich Wilhelm Graf: Propheten moderner Art? Die Intellektuellen und die Religion, in: APuZ 40 (2010), 26–30, 27; vgl. ders. (Hg.): Intellektuellen-Götter, München 2009; Justus H. Ulbricht, ‚…in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit…' Aspekte einer Problemgeschichte ‚arteigener Religion' um 1900, in: Stefanie v.Schnurbein/ders. (Hg.): Völkische

Religion und als tiefsinnige Deuter sollte ihren „Sinnsynthesen“ den Anschein normativer Verbindlichkeit verleihen.[127]

Für die Vertreter der völkisch-religiösen Bewegungen stellte Religion einen wesentlichen Ausdruck der Eigenschaften eines Volkes dar. Kultur und Religion, Gemüt und Emotionen wurden dabei mitunter als abhängig von den biologistisch bestimmen Rasseanlagen des Menschen beschrieben. Dabei wurde die Einheit von Religion und Lebensanschauungen als grundlegend für eine deutsche Zukunftskultur wahrgenommen:

> Nun fließen Religion und Kultur im Grunde wohl aus der selben Quelle, dem angeborenen, inneren Kern des Menschen, und sind nur zwei Worte für einen weiten Begriff, die sich verhalten wie Gefühl zum Ausdruck, wie Wesen zur Erscheinung. […] Kultur als Ausdruck des Innenlebens ist ohne Religion nicht zu denken und in der Auffassung und Darstellung der Religion, des inneren Verhältnisses des Menschen zu den Welträthseln, gipfelt die Kultur.[128]

In Umformung und Ablehnung bildete die Interpretation des Christentums und der Christusgestalt ein Kernthema der völkischen Religionsentwürfe. Die Ablehnung des Christentums konnte sich in Zukunftsvisionen entleerter Kirchen äußern, die nicht nur als Indiz eines scharfen Antiklerikalismus zu lesen waren, sondern eher auf ein religiöses Bedürfnis hinwiesen, das im formalisierten protestantischen Vereins- und Gottesdienstbetrieb nicht erfüllt wurde. In der neureligiösen Zeitschrift *Der Heide* veröffentlichte der Herausgeber Martin Hildebrandt ein Gedicht, das aufgrund eines obrigkeitlichen Staatskirchentums und geistlicher Leere im Christentum dessen Selbstauflösung heraufbeschwor:

> Die letzte Kirche – ist verlassen
> Von der Gemeinde, ausgestorben;
> Hier steht kein Christ mehr, sie sind all’ verdorben,
> Kein Rot der Inbrunst, kein verruchtes Hassen.
> Der Christen heilige Zufluchtsstätte
> Weltabgeschieden in der Felsenkluft,
> Ward ihres Glaubens Totenbette:
> Gottes Gruft.[129]

Religion, 3–24, 12; ders.: Art. Intellektuellenreligion, in: Christoph Auffarth (Hg.): Metzler Lexikon Religion, Bd. 2, Stuttgart 1999, 101–103; Hans G. Kippenberg, Intellektuellen-Religion, in: Peter Antes (Hg.): Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus, Marburg 1989, 181–201.

[127] Graf: Propheten moderner Art, 29.

[128] Josef L. Reimer: Ein Pangermanisches Deutschland. Versuch über die Konsequenzen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Rassenbetrachtung für unsere politischen und religiösen Probleme, Berlin 1905, 202.

[129] Martin Hildebrandt: Gottes Grab, in: Der Heide 1 (1901), 5. Es handelt sich um einen Ausschnitt aus einem umfänglicheren Poem, das programmatisch über die erste Ausgabe des kurzlebigen Blattes gestellt war. Der Herausgeber rief darin zur Gründung eines in Berlin-Charlottenburg stationierten „Heidenbundes“ auf. Hildebrandt entstammte der Bewegung um

In der völkisch-religiösen Publizistik äußerte sich eine radikale Ablehnung der Kirchenlehre und der christlichen Ethik, die sich insbesondere auf die nationalen „Feinde, Rom und Juda" bezog.[130] Die „vampyrhaft-herrschsüchtige, dämonisch-geistesfeindliche" katholische Kirche habe in Fortsetzung einer jüdischen Anthropologie den „Gewalts-Christus mit Höllen-Perspektiven auf den Thron" gesetzt und die überkonfessionell-germanische „Volkskirche" zerstört.[131] Die katholische Kirche wurde als römisch gesetzliche Fremdmacht oder als verbrämtes Judentum angegriffen, vielfach in Überschneidung mit den Anliegen der Los-von-Rom-Bewegung.[132] Dementgegen wurde die lutherische Reformation – in Analogie zur nationalprotestantischen Indienstnahme des Reformators – als Ansatz zu einer Eindeutschung des Christentums wahrgenommen. Luther bildete einen Höhepunkt der Versuche des „deutschen Gewissens", sich vom christlichen Fremdglauben zu befreien. Für die völkischen Religionstheoretiker war die Reformation jedoch nicht der Abschluss der religiösen Verdeutschung, auf deren Fortsetzung sie hindrängten: „Luther war in dieser Kette natürlich noch nicht das letzte Glied. Er tat nur, was er zu einer Zeit tun konnte. Tun wir, was wir zu dieser Zeit vermögen!"[133]

---

ein *Einiges Christentum* um Moritz von Egidy und hatte sich in der sozialreformerischen Phase um 1890 durch mehrere politische Schriften hervorgetan, welche die weltanschauliche und soziale Einheit der deutschen Nation zu befördern gedachten: Ketzer-Briefe, Berlin 1891; DERS.: Nicht gegen den Kaiser! Zur socialen Bewegung, Berlin 1890. Aufschlussreich für die gesellschaftlichen Konsequenzen eines solchen Religionsbekenntnisses war, dass die Einladung zum Abonnement der Zeitschrift ausdrücklich betonte, dass bei ihr der Versand nicht wie sonst üblich offen unter Kreuzband über die örtlichen Postämter verlief, sondern diskret „in einem verschlossenen Briefumschlag" erfolgte. In der *Christlichen Welt* wurde die Zeitschrift mit Ablehnung registiert, vgl. MARTIN RADE: Moderne Religionsstifter, in: CW 15 (1901), 938–941, 940: „An Ablehnung des Christentums läßt das Blatt Nichts zu wünschen übrig; was es dafür Neues bringt, ist wenig. Die Versicherung: ‚wir bekommen wieder Leidenschaft in geistigen Dingen,' hören wir wahrhaftig gern, aber vorläufig wird auch hier nur mit Wasser gekocht." Umgekehrt bescheinigte Hildebrandt den Versuchen einer Verbindung von Religion, Deutschtum und Moderne, wie sie bei Johannes Müller-Elmau und anderen hervortrat, dass es sich bei ihren Verfechtern um unentschiedene „Kompromiß-Süchtlinge" handele; vgl. MARTIN HILDEBRANDT: Moderne Wanderpropheten, in: Der Heide 1 (1901), 77.

[130] ADOLF REINECKE: Vom deutschen Glaubenstume, in: Heimdall 19 (1914), 4–6.17–29.41–44, 43.

[131] WILLY SCHLÜTER: Deutsche Religion, in: Volkserzieher 6 (1902), 204; 7 (1903), 8–9.25–26.43–44.57–58, 43 f.

[132] Vgl. dazu PUSCHNER: Die völkische Bewegung, 207–214. Auf protestantischer Seite wirkte der vom Evangelischen Bund beauftragte Pfarrer PAUL BRÄUNLICH für eine Vernetzung in die völkische Bewegung hinein, vgl. von ihm z. B.: Wider die Versuche, auf kirchlichem Gebiet die deutsche Volksgemeinschaft aufzulösen, in: Heimdall 19 (1914), 28–29; vgl. ähnlich OTTMAR HEGEMANN: Deutschtum und Christentum, in: Alldeutsches Tagblatt Nr. 124, 11. Jg. (1. Juni 1913), 1–2.

[133] ADOLF KROLL: Baldertum und Kristentum, in: Heimdall 17 (1912), 4–5.

Auch wenn zahlreiche völkische Religionsentwürfe die germanische Rasse zu ihrem Bezugspunkt erklärten und nach einer spezifisch „Deutschen Religion" strebten, war es eine Minderheit, die den völligen Abschied vom Christentum nahm.[134] In einer religiösen Renaissance wurde die „feste Burg" einer Erneuerung des Nationalgefühls gesucht.[135] Dabei wurde die „Reformation des zwanzigsten Jahrhundert" überwiegend aus einer Inkorporation nationaler Gefühlslagen in das Christentum und nicht in dessen Auflösung erhofft. Es „drängt das wiedererwachte Nationalgefühl nach einer Wiedergeburt der christlichen Lehren im germanischen Geiste hin", wie ein völkischer Autor zusammenfasste.[136] Dabei wurde die Lösung von seinen jüdischen Wurzeln, die Abscheidung der paulinischen Theologie, schließlich auch eine Germanisierung der Jesusgestalt gefordert. Als Beispiel für viele lässt sich auf Adolf Reinecke verweisen, den Herausgeber der völkischen Zeitschrift *Heimdall*, der für das Christentum „in Fortsetzung der ersten durch Luther bewirkten Umformung und Reinigung nun eine zeitgemäße abermalige Reinigung in freiem und arischem Geist" anmahnte.[137] Dazu gehörte die Ausscheidung alttestamentlicher Stoffe aus dem Christentum, weil diese „mit dem Kristentum eigentlich gar nichts zu tun" haben und „nach unseren arischen Ehr-, Redlichkeits- und Sittlichkeits-Begriffen höchst verderbliche sind", sowie ein radikaler Antisemitismus.[138]

Zahlreiche völkische Autoren bemühten sich in unterschiedlichen Variationen um eine Ablösung Jesu aus dem Judentum. Mit antisemitischem Akzent wurden exegetische Spekulationen angestellt, um die reine Jesuslehre vom Judentum und vom Paulinismus abzuheben, der als die Grundlage für das Machtinstitut Kirche angesehen wurde.[139] In teilweise umfangreichen Beweisführungen behaupteten manche völkische Autoren eine langfristige Sonderstellung

---

[134] Vgl. exemplarisch zur hohen Bedeutung protestantischer Einstellungen am Beispiel der Zeitschrift *Der Volkserzieher*: Christopher König: „Sonnengeistigkeit, Wald- und Freiheitsweben". Die Zeitschrift Der Volkserzieher im Kaiserreich, in: Michel Grunewald (Hg.): Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, Bern 2008, 163–183.

[135] E. Salle: Grundsteine und Bruchhäuser, in: Volkserzieher 12 (1908) 19.

[136] R. Lieske: Die Reformation des zwanzigsten Jahrhunderts, in: Volkserzieher 15 (1913), 54–55, 55. Vgl. zur Diskussion um einen Germanenglauben einschlägig die Serie von Ludwig Fahrenkrog: Germanentempel, in: Volkserzieher 12 (1908), 41–42.77–78.171–172; Ernst Wachler: Die Erweckung germanischer Religion, in: ebd. 15 (1911), 203 sowie z. B. R. Uslar: Rasse und Religion, in: ebd. 14 (1910), 165–167; E. Oemer: Religion und Volksbewußtsein, in: ebd., 2–3.

[137] Adolf Reinecke, Deutsche Wiedergeburt. Grundlegende Bausteine zur Jungdeutschen Bewegung, Lindau 1901, 183.

[138] Ebd., 181.

[139] Z. B. Wilhelm Schwaner, Alte und neue Religion, in: Volkserzieher 15 (1910), 1–2.12–13.29–31.35–36.47–48.60–61; Ernst Eberhardt-Humanus, Deutsche Religion, in: ebd. 7 (1903), 96–98; J. Platt, Deutsche Religion und Deutsche Einheit, in: ebd. 15 (1911), 91–94;

Galiläas als nichtjüdische Provinz, um Jesus in einem entjudeten Kontext verankern zu können. Bei Chamberlain und Lagarde fanden sich die historiographischen Stützen einer solchen Konstruktion, die in den völkischen Blättern aller Couleur rasch Verbreitung fand. So konnte der antisemitische Herausgeber der Zeitschrift *Hammer*, Theodor Fritsch, bei David ansetzen, den er als „indo-europäischen Amoniter" verstand, Galiläa in einen Gau „blonder Gallier" umwandeln, die dort als römische Söldner tätig waren, und demzufolge Jesus als von „blonden Galiläern" abstämmigen Arier darstellen.[140]

Gegen die christlichen Kreuzes- und Erlösungsvorstellungen wurde von den Völkischen ein „Christus des Lebens" propagiert, der als heroische Kämpfergestalt mit den Göttern der germanischen Heldensage verglichen wurde.[141] Der als unbefriedigend und „wesensfremd" empfundene Zustand der christlichen Jesusdarstellung wurde teilweise in heftigen Gefühlsausbrüchen angeklagt: „Mensch, heute war ich nach langer langer Zeit wieder mal in der Kirche. Mein Gott, *was hat man denn nur aus dem Krist gemacht!!!* […] mein Gott, diese *Verhöhnung*, diese *wahnsinnige Entstellung*."[142] Programmatisch fasste der Wahlspruch des deutschchristlichen Telegraphendirektors Oskar Michel diese Richtung zusammen, mit dem er zu einer Bereinigung der christlichen Tradition aufrief: „Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion!"[143]

Während viele dieser Entwürfe sich einem auf die völkische Binnenkommunikation beschränkten „proletaroiden Intellektualismus" zuordnen lassen, in dem sich scheinwissenschaftlicher Dilettantismus, sozialer Protest und Kritik an den kirchlichen, akademischen und bürokratischen Expertokratien in eine erhebliche Pathosfähigkeit und ein stetiges Unruheverhältnis steigerten, gelang den Geschichtskonstruktionen der nationalistischen Propheten Paul de Lagarde

---

vgl. auch Oskar Michel, Deutsche Religion, in: Volkserzieher, Beiblatt Der Bücherfreund 4 (1905), 99–100.

[140] Theodor Fritsch, Der Rückgang der blonden Rasse, in: Hammer 2 (1903), 411–415.549–552, 551; Adolf Reinecke ging im *Heimdall* davon aus, dass etliche Jahrhunderte vor Jesu Geburt eine „arisch-germanische Einwanderung von Norden her nach Galiläa stattgefunden" habe. Die Nachfahren dieser Einwanderer – somit auch Jesus – verkörperten das „deutsche Blut": Zur Beseitigung der Hebräischen Bestandteile aus dem Christentume, in: *Heimdall* 1 (1896), 14; vgl. Uwe Puschner: Deutschchristentum, 110.

[141] Vgl. z. B. Josef L. Reimer: Ein Pangermanisches Deutschland, 89: In einem deutsch verstandenen Christus verkörpere sich zugleich der „lichte, strahlende, heroische Baldur" wie der „starke schwerttragende" Gott Tyr.

[142] So in einem Brief des Hanauer Lehrers Karl Engelhard an den völkischen Herausgeber der Zeitschrift *Der Volkserzieher* Wilhelm Schwaner, Hanau, 22.6.1913, zitiert in: Christopher König: Sonnengeistigkeit, Wald- und Freiheitsweben, 180 (im Original Hervorhebung mit rotem Bundstift).

[143] Oskar Michel: Vorwärts zu Christus! Fort mit Paulus! Deutsche Religion!, Berlin 1905; vgl. ders.: Deutsche Zukunftsreligion in ihren Grundzügen, Berlin ^{2}1914.

und Houston Stewart Chamberlain, aber auch den ambitionierten literarischen Entwürfen Friedrich Lienhards der Einzug in die gehobene bildungsbürgerliche Diskurslandschaft.[144]

Lagardes kulturstaatliche Einheitsvisionen verknüpften die Einsicht, dass das Deutschtum „im Gemüthe" liege, mit der Forderung nach einer noch zu schaffenden „nationalen Religion".[145] Anders als in der zeitgenössischen, konfessionell zerrissenen religiösen Landschaft des deutschen Reiches sollte diese „Religion der Zukunft" „die deutsche Seele widerspiegeln" und die „unzerstörbare Gemeinschaft der Kinder Gottes" wiederherstellen.[146] Dergleichen Harmonisierungen, die nationale und religiöse Identität aufeinander bezogen, besassen Anziehungskraft nicht nur für völkische Leser. Dass wahre „Kultur als Ausdruck des Innenlebens […] ohne Religion nicht zu denken" sei, war ein Topos, den völkische Schriftsteller ebenso wie die Protagonisten einer Kulturreform des Verlags Eugen Diederichs oder den *Kunstwart* beschäftigte.[147]

Zum wichtigsten Stichwortgeber mit Resonanz im protestantischen Bildungsbürgertum stieg der britische Rassist Houston Stewart Chamberlain auf, der dem ästhetizistischen Kreis von Wagnerverehrern um die *Bayreuther Blätter* angehörte, aufgrund seiner sinngebungshaften Geschichtskonstruktion aber weit darüber hinaus wirksam wurde. Nach seiner Ansicht handelte es sich „beim Christentum nicht um eine normale religiöse Weltanschauung, sondern um eine künstliche, gewaltsam zurechtgeschmiedete", die im „Völkerchaos" des antiken Rom als synkretistische Umgestaltung der ursprünglich einfachen, heroisch-ethischen Lebensideale des Ariers Jesus den Germanen aufgezwungen wurde.[148] Er inszenierte die Weltgeschichte als einen Kampf um die Rückfindung einer ursprünglichen, germanischen Weltanschauung, den er dadurch dynami-

---

[144] Vgl. Breuer: Die Völkischen in Deutschland, 127–132; zur bildungsbürgerlichen Chamberlain-Rezeption Udo Bermbach: Houston Stewart Chamberlain. Wagners Schwiegersohn – Hitlers Vordenker, Stuttgart 2015; Sven Brömsel: Exzentrik und Bürgertum. Houston Stewart Chamberlain im Kreis jüdischer Intellektueller, Berlin 2015; zu Lagarde Ulrich Sieg: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007; zu Lienhard Hildegard Châtellier: Friedrich Lienhard, in: HzVB, 114–130.

[145] Paul de Lagarde: Ueber die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik [1853], in: Deutsche Schriften, Göttingen [3]1892, 15–36, 24.

[146] Ders.: Ueber das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, in: ebd., 37–76, 62 und 76; ders.: Die Religion der Zukunft, ebd., 239.

[147] Josef L. Reimer: Ein Pangermanisches Deutschland, 202.

[148] Houston S. Chamberlain: Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 1, 860. Das Jesusbild Chamberlains untersucht: Hildegard Châtellier, Rasse und Religion bei Houston Steward Chamberlain, in: Stefanie von Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.): Völkische Religion, 184–207; eine ausführliche Darstellung der protestantischen Rezeptionsgeschichte im Nationalsozialismus bietet: Barbara Liedtke: Völkisches Denken und Verkündigung des Evangeliums, Leipzig 2012.

sierte, dass in der Gegenwart eine Entscheidung als „Vollendung der Reformation" anstehe. Aus dieser sollte nicht nur die religiöse, sondern zugleich auch die „nationale Wiedergeburt" des Deutschtums erfolgen. Chamberlain erhoffte sich,

> eine vollkommene, vollkommen lebendige, der Wahrheit unseres Wesens und unserer Anlagen, dem gegenwärtigen Zustand unserer Kultur entsprechende Religion zu schaffen, eine Religion, so gegenwärtig, so plastisch beweglich, so ewig wahr und doch so neu, dass wir uns ihr hingeben müssen, wie das Weib ihrem Geliebten, […] eine Religion, so genau unserem besonderen germanischen Wesen angepaßt […], dass sie die Fähigkeit besitzt, uns im Innersten zu erfassen und zu veredeln und zu kräftigen.[149]

Ein solches Pathos stieß unter den wilhelminischen Zeitgenossen ebenso auf Bewunderung wie auf Widerspruch. Chamberlain gelang es, sich durch unscharfe Verweise auf einzelne Wissenschaftsdiskurse der Jahrhundertwende und vor allem durch einen vergleichsweise moderaten Ton von den aggressiven Darstellungsweisen abzugrenzen, die in weiten Teilen des völkischen Diskurses vorherrschten. Ausdrücklich distanzierte er sich in seinen *Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* etwa vom radikalen Antisemitismus eines Theodor Fritsch als unhinterfragtes „blindes Vorurteil", wohingegen er seine gegen das Judentum gerichtete Geschichtsinterpretation als „eigenes Urteil" bekräftigte.[150] Es lässt sich vermuten, dass diese rhetorische Verkapselung seiner eigentlichen Anliegen der Rezeption seines Werks unter den wilhelminischen Eliten ebenso zuträglich war wie die neoidealistischen Verweise auf die an Goethe und Kant angehängten deutschen Bildungstraditionen.

Für die sich an Chamberlains Hauptwerk abzeichnende, gleichsam distinguierte Vortragsform lassen sich an der Peripherie der völkischen Bewegung weitere Beispiele finden. Der als „Bannerträger des deutschen Idealismus" apostrophierte Friedrich Lienhard plädierte etwa für eine „Hochland"-Kunst, die sich gegen Internationalismus und Massengesellschaft auf die Festigung eines deutsch-national beseelten Kulturbegriffs richten sollte.[151] Auf die Rückführung einer natürlichen „Harmonie" von Volk, Bildung und Kunst war auch der ‚Rembrandt-Deutsche' Julius Langbehn aus, der für sich eine Verkörperung des natio-

---

[149] Houston S. Chamberlain: Grundlagen, Bd. 1, 645.

[150] Ebd., 536 mit Erwähnung von Theodor Fritsch: Antisemitenkatechismus. Eine Zusammenstellung des wichtigsten Materials zum Verständniß der Judenfrage, Leipzig 1887 (diverse Nachdrucke); vgl. Wiebke Wiede: Rasse im Buch, 47.

[151] Friedrich Lienhard: Hochland, in: *Heimat* 1 (1900), 65–74; in dieser Zeitschrift ließ Bonus 1901 eine programmatische Zusammenschau seiner religiösen Thesen erscheinen. Vgl. zu Lienhard Hildegard Châtellier: Friedrich Lienhard, in: HzVB, 114–130, 120–123; dies.: Kreuz, Rosenkreuz und Hakenkreuz. Synkretismus in der Weimarer Zeit am Beispiel Friedrich Lienhards, in: Manfred Gangl/Gérard Raulet (Hg.): Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik, 93–104.

nalen Innenlebens in Anspruch nahm.[152] Weit über den eigentlich völkischen Komplex hinaus waren verdeutschende Jesus-Imaginationen bedeutsam, die eine Verbindung von Nationalgeist und Kunst anzubahnen versuchten. Künstlerische Christusdarstellungen von Hans Thoma, Fritz von Uhde, Wilhelm Steinhausen oder Arnold Böcklin wurden vielfach auf ihr Potential hin wahrgenommen, durch einen heimatlich-deutschen Stil nationale Empfindungen und ein zeitgemässes religiöses Bedürfnis miteinander zu vereinen. Die in der völkischen Bewegung seit der Jahrhundertwende andauernde Auseinandersetzung mit der traditionellen Jesusfigur, die zunächst auf eine radikale Entfernung des überkommenen dogmatischen Gerüsts und eine Heroisierung des Menschen Jesus hinauslief, konnte über den Weg der Debatten um eine zeitgenössische Kunst und einen deutschen Stil auch in das kulturprotestantische Umfeld gelangen.[153] Als Beispiel lässt sich auf den Wuppertaler Maler Ludwig Fahrenkrog verweisen, der eine individuelle, aus der persönlichen Anschauung hervorgegangene Jesusdarstellung forderte, welche die theologischen Vorgaben hinter sich lassen sollte.[154] Die Eckpunkte seines zeitgemäßen „Jesustyps", den er auf oberflächlich exegetischer Grundlage gewonnen zu haben meinte, legte er einer breiteren Öffentlichkeit in mehreren, durchweg mit Illustrationen versehenen Artikeln im *Türmer*, in der Monatszeitschrift *Nord und Süd* sowie zeitlich etwas versetzt 1909 immerhin im kirchlichen *Christlichen Kunstblatt* vor.[155] Angereichert mit

---

[152] Zur vielschichtig mäandernden Langbehn-Rezeption vgl. Bernd Behrendt: August Julius Langbehn, der ‚Rembrandtdeutsche', in: HzVB, 94–113; Fritz Stern: Kulturpessimismus als politische Gefahr, Stuttgart 2000.

[153] Vgl. materialreich Eva-Maria Kaffanke: Der deutsche Heiland. Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Bewegung, Frankfurt 2001; am Beispiel einer Berliner Ausstellung mit Christusdarstellungen von 1896: Christopher König: Christ, Art and the Nation. The Berlin ‚Christ Exhibition' of 1896 and the Search for a Protestant Identity in Wilhelminian Germany, in: Willem van Asselt (Hg.): Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity, Leiden 2007, 407–433. Diese Ausstellung wurde von Bonus' Frau, der Malerin Beate Bonus-Jeep, in der *Christlichen Welt* präsentiert: Beate Bonus-Jeep: Eine ‚Christusausstellung', in: CW 10 (1896), 610–615.

[154] Zu Fahrenkrog, der 1912 mit Wilhelm Schwaner zu den Mitbegründern der „Germanischen Glaubens-Gemeinschaft" gehörte, vgl. Winfried Mogge: Ludwig Fahrenkrog und die Germanische Glaubens-Gemeinschaft, in: Kai Buchholz (Hg.): Die Lebensreform, Darmstadt 2001, Bd. 1, 429–432; Gisela Schmoeckel: Zwischen Bauchweh und Bewunderung. Der Malerdichter und Lehrer Ludwig Fahrenkrog, in: *Bergische Blätter* 13/14 (1994), 8–11; Ulrich Nanko: Die deutsche Glaubensbewegung, Marburg 1993, 40–44; Stefanie von Schnurbein: Ludwig Fahrenkrog, in: HzVB, 904 (Kurzbiogramm). Fahrenkrog erhielt trotz seiner profilierten weltanschaulichen Ausrichtung mehrfach Aufträge für kirchliche Kunstwerke.

[155] Vgl. u. a. Ludwig Fahrenkrog: Ist der herkömmliche Christustyp echt?, in: Der Türmer 9/2 (1907), 424–432; ders.: Der Typ Jesus, in: Nord und Süd 32/2 (1908), 139–146; ders.: Die Gleichnisse Jesu und ihre Darstellung, in: Christliches Kunstblatt 51 (1909), 42–44, vgl. die Darstellungen und Diskussionsbeiträge: Karl St.[orck]: Von der äußeren Erscheinung

Jugendstilelementen, aber in provozierender Abkehr von der ikonographischen Tradition versuchten sich seine Darstellungen am Skandal und erzielten damit die gewünschte Aufmerksamkeit. Seine Aufsätze gestalteten sich auf den ersten Blick als historiographische Überlegungen zu der Frage, wie denn der geschichtliche Jesus als antike Person sachgemäß wiederzugeben war, enthielten in ihrem Kern jedoch den wenig reflektierten Versuch, einen säkularisierten und als zeitgemäß zu verstehenden Nachfolger für die traditionellen Christologien zu schaffen. In Fahrenkrogs Darstellung wurde Jesus zum großen Einzelnen, der sich aus prophetischem Ideal als „ein Mann der geistigen Kraft" der gegebenen Gesellschaftsordnung widersetzte. Die Botschaft des „Menschensohnes" und erleuchteten Trägers einer besonderen Gotteserkenntnis faßte er als „die Befreiung des Menschen vom indifferenten, stupiden, toten Sein zu geistiger lebendiger Freiheit" auf.[156] Die religiöse Bedeutung Jesu war im Durchbruch zur Persönlichkeit durch die Freilegung des menschlichen „Willens" als Lebensantrieb zu finden.[157] Ohne die religiösen Prämissen Fahrenkrogs zu übernehmen, würdigten protestantische Rezensenten seine Bilder als „Seelenkunst" und als Beitrag zu einer zeitgemässen Auseinandersetzung mit dem Christentum.[158]

Das Werk von Arthur Bonus wurde in diesem Kontext als Hinweis auf eine kommende deutsche Religion registriert, die als Fortschreibung und Erweiterung des kirchlichen Christentums begrüßt wurde. Sein Versuch, einen dezidiert deutschen Zugang zur christlichen Überlieferung zu schaffen, fand bei manchen seiner völkischen Leser Anklang. So ließen sich Bonus' Schriften dem Werk Adolf Harnacks an die Seite stellen als Beleg für eine neue Perspektive auf das Christentum als einer unmittelbaren, dogmenfreien Frömmigkeit. Für manchen Leser deutete sich in seinen Ideen eine religiöse „Sehnsucht" an, die in der Gegenwart noch unerfüllt blieb.[159] Insbesondere wurde die Zusammen-

---

Christi, in: Der Türmer 9/2 (1907), 126–129; DERS.: Unsere Bilder, in: Der Türmer 15/2 (1913), 403–404; auch DERS.: Ludwig Fahrenkrog, in: Der Türmer 9/1 (1906/07), 146–148; KARL RÖHRIG: Der Christustyp von Ludwig Fahrenkrog, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 11 (1906), 294–298; KARL KÜHNER: Von Overbeck zu Fahrenkrog: Eine Christusbildstudie, in: Christliches Kunstblatt 51 (1909), 161–172; DERS.: Ein neuer Meister seelischer Kunst, in: Protestantenblatt 42 (1909), 726–728; kritisch: GEORG STUHLFAUTH: Kirchliche Kunst, in: Theologischer Jahresbericht 28/2 (1909), 409–540, 509 f.; R. SCHMID: Ein bartloser Christustyp, in: Christliches Kunstblatt 50 (1908), 7–13; GUSTAV LASCH: Fahrenkrogsche Bilder, in: Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 14 (1909), 50–51.

[156] Vgl. LUDWIG FAHRENKROG: Ist der herkömmliche Christustyp echt?, 426.

[157] DERS.: Geschichte meines Glaubens, Halle 1906, 111, 116.

[158] So vor allem die Beiträge des Pfarrers KARL KÜHNER: Von Overbeck zu Fahrenkrog: Eine Christusbildstudie, in: Christliches Kunstblatt 51 (1909), 161–172; DERS.: Ein neuer Meister seelischer Kunst, in: Protestantenblatt 42 (1909), 726–728.

[159] Vgl. z. B. H. FRANCK: Ein Buch der Sehnsucht, in: Volkserzieher 6 (1902) Beiblatt Der Bücherfreund 1 (14. September 1902), 47–48 (Besprechung von: ARTHUR BONUS: Religion als

ziehung von Nationalgeist und Religion in seinem Werk als bahnbrechende Ausrichtung auf die Zukunft wahrgenommen.[160]

3. Kulturprotestantismus und liberale Theologie

a) Zum Begriff „Kulturprotestantismus"

Wie führt nun der Weg von den völkischen Religionsdiskursen des Kaiserreichs zum Kulturprotestantismus? Um die vielfach diagnostizierten „Einbruchstellen völkischen Denkens" in den kulturprotestantischen Diskursen der Jahrhundertwende differenzierend verorten zu können, sind hier ebenso wie zur völkischen Bewegung einige einleitende und abgrenzende Bemerkungen notwendig.[161] Die hohe Bandbreite der unter diesem Schlagwort geführten theologischen Positionen und jeweils vertretenen Gesellschaftsideale lässt den Kulturprotestantismus als Phänomen in „Vielgestaltigkeit und von unscharfen Grenzen" erscheinen.[162] Als Sammelbegriff hat er sich für das weitgespannte Netzwerk liberal- und freiprotestantischer Anliegen innerhalb der Landeskirchen eingebürgert, und dies aufgrund seiner hohen forschungspraktischen Sondierungsqualitäten, welche die spezifische Vernetzung von politischen und religiösen Interessen- und Erfahrungslagen beschreibbar machen.[163] Ursprünglich eher ein weiträumiger Kampfbegriff als eine selbst gewählte theologische Konzeption, umfasst er die 1860 einsetzende Vielgestalt bürgerlicher, liberal- und moderntheologischer Ansätze, die mit Reformbemühungen der zunehmenden Distanz weiter Kreise der Gesellschaft gegenüber Religion und Kirche zu

---

Schöpfung, Leipzig 1902); H. Krause: Die Lehre Jesu, in: Volkserzieher 6 (1902) Beiblatt Der Bücherfreund 1 (21. Dezember 1902), 75–76.

[160] B. Ihringer: Die Kirche. Glossen zur Religions-Philosophie, in: Hammer 9 (1910) 656–658 (Besprechung von Arthur Bonus, Die Kirche, Frankfurt 1909).

[161] Gangolf Hübinger: Harnack, Rade und Troeltsch. Wissenschaft und politische Ethik, in: Kurt Nowak/Otto G. Oexle (Hg.): Adolf von Harnack, 85–102, 90.

[162] Als Resüme des Forschungsstandes zusammenfassend Graf: Art. Kulturprotestantismus, in: *RGG*[4] 4 (2001), 1850–1852.

[163] Dazu grundlegend Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Damit ist beispielsweise der kulturkämpferische Anspruch ausgeblendet, den einige neureligiöse Reformgruppierungen erhoben: Gegenüber der zunehmenden Erosion konfessioneller Identitätsmuster wollten sie als „konsequente Kulturprotestanten" die eigentliche Form einer modernen Religion auch gegen die Landeskirchen vertreten; zu solchen Ansprüchen vgl. etwa Walther Vielhabers im völkisch-reformerischen Lager angesiedelte Bemühungen um einen „Kulturbund": Der Allgemeine Deutsche Kulturbund, in: Volkserzieher 11 (1907), 22–24, Zitat 23; vgl. ders.: Die Notwendigkeit eines großen Kulturkartells, in: Das Freie Wort 13 (1912/13), 324–330. Damit wurde die Tendenz, den Protestantismus insgesamt nicht mehr als Konfession, sondern als nationalkulturelle Fortschrittsbewegung zu säkularisieren, überspitzt.

begegnen suchten und gleichzeitig die Vision eines einheitlichen National- und Kulturstaates verfolgten.[164]

Die gesellschaftlich-politische Grundbestimmung des Kulturprotestantismus lässt sich anhand der zeitgenössischen Formel charakterisieren, mit der 1865 die Zielsetzung des neubegründeten *Deutschen Protestantenvereins* umrissen wurde.[165] In der liberal-nationalen Aufbruchsstimmung vor der Reichsgründung wurde auf eine dogmenkritische „Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit" gesetzt, von der eine versittlichende und freiheitliche Wirkung auf Staat und Gesellschaft ausgehen sollte.[166] Durchaus mit kulturkämpferischem Impetus rang man um eine fortschrittsoffene Durchdringung der „modernen Geisteskultur" mit christlichem Bewusstsein und ethischem Anspruch.[167] Gangolf Hübinger hat die leitenden kulturprotestantischen Ordnungsvorstellungen, die liberale und protestantische Denkmotive miteinander verbanden, als „bildungselitär, zivilreligiös und kulturhegemonial" gekennzeichnet.[168] Energisch wurde die „Projektion einer von Grund auf bürgerlichen Nationalkultur"[169] verfochten, um, wie Hübinger es zumal für den *Protestantenverein* formuliert, die „politische Utopie des sittlichen Kulturstaates protestantischer Provenienz" zu verwirklichen.[170] Mit der Überzeugung, dass sich in der nationalen Kultur das Substrat eines starken Deutschen Reiches bilden würde, gingen hohe Erwartungen an die Homogenität der bürgerlichen Gesellschaft einher.

Die Trägerschicht der kulturprotestantischen Einstellungen stellte das gebildete Bürgertum. Trotz vergleichbarer Stoßrichtung und ähnlich gelagerten theologischen Motivierungen bestand unter den kulturprotestantischen Gruppierungen jedoch eine erhebliche organisatorische und inhaltliche Bandbreite, die Kurt Nowak von pluralisierten „Kulturprotestantismen" sprechen lässt.[171] In

---

[164] Zur Begriffs- und Theologiegeschichte vgl. maßgeblich Graf: Kulturprotestantismus.

[165] Vgl. Hans-Martin Kirn: Protestantenverein, in: TRE 27 (1997), 538–542; Claudia Lepp: Art. Protestantenverein, in: RGG[4] 6 (2003), 1726–1727; dies.: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes, Gütersloh 1996.

[166] Der allgemeine deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, den Ansprachen seines engern, weitern und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen seiner Hauptversammlungen 1865–1888, Berlin 1889, 1; vgl. zur Gründungsgeschichte Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne, Gütersloh 1996; Hübinger: Drei Generationen deutscher Kulturprotestanten.

[167] Der engere Ausschuss des deutschen Protestantenvereins an die deutschen Protestanten (1871), in: Der allgemeine deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, 31–35, 32.

[168] Ebd., 307.

[169] Ulrich Engelhardt: Bildungsbürgertum, Stuttgart 1986, 146.

[170] Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, 263.

[171] Kurt Nowak: Kulturprotestantismus und Judentum in der Weimarer Republik, Göttin-

Distanz zu dem Liberalismus des Protestantenvereins entwickelte sich die 1887 begründete und als kirchliche Kulturzeitschrift konzipierte *Christliche Welt* zum Sammlungsort des modernen Protestantismus und zum zentralen Diskussionsforum kulturprotestantischer Positionen im wilhelminischen Kaiserreich.[172] Gegen eine „kulturoptimistische, politisierte theologische Bildungsideologie", als deren wichtigster Repräsentant in der kirchlichen Öffentlichkeit der Protestantenverein und die von ihm getragene Kirchenzeitschrift, das *Deutsche Protestantenblatt*, herzuhalten hatten, und im Gegensatz zu dem den Liberalen vorgeworfenen „Vulgärliberalismus" suchte die *Christliche Welt* einen Brückenschlag zwischen Protestantismus und moderner Bildungswelt.[173] Zunächst dem Untertitel nach als „Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der evangelischen Kirchen" begründet, erhob die Zeitschrift programmatisch den Anspruch, ein zeitgenössisches Christentumsverständnis, moderne Weltauffassung und Gegenwartskultur miteinander in Verbindung zu bringen, ohne dabei Abstriche am theologischen Reflektionsgehalt zu machen. Unter dieser Zielsetzung entwickelte sie sich zu einem kirchlichen Vermittlungsorgan, das den theologischen Fachdiskurs in ein breit gefächertes Rezensionswesen zu belletristischen und weltanschaulichen Veröffentlichungen einbettete und zudem Konzertkritiken, Ausstellungsberichte und zunehmend auch gesellschaftspolitische Kommentare brachte.

---

gen 1991, 5. Nowak trennt etwa zwischen einem „verfassungstreuen Kulturprotestantismus", den er an Dietrich Graue und besonders Ernst Troeltsch und Adolf Harnack illustriert, und den diversifizierten, neuprotestantischen Strömungen am kulturprotestantischen Rand. Zu den internen Konkurrenzverhältnissen zwischen dem Kreis um die *Christliche Welt* und dem Protestantenverein vgl. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik.

[172] Eine Probennummer wurde am 21. November 1886 versandt. Vgl. zur Geschichte und theologischen Ausrichtung dieser Zeitschrift grundlegend Johannes Rathje: Die Welt des freien Protestantismus, Stuttgart 1952 sowie als wichtige Quelle zum theologischen Kreis der „Freunde der Christlichen Welt" das Vereinsblatt *An die Freunde. Vertrauliche, d. i. nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Mitteilungen* (1903–1934). Vgl. zur Zeitschrift weiterhin Matthias Wolfes: Protestantische Theologie und moderne Welt, Berlin 1999, 51–56; Reinhard Schmidt-Rost: Die Christliche Welt, in: Hans Martin Müller (Hg.): Kulturprotestantismus, Gütersloh 1992, 245–257; Wilhelm Schneemelcher: ‚Christliche Welt'. Das Problem des ‚Freien Protestantismus', in: *EvTh* 15 (1955), 255–281; Hermann Hermelink: Rez. zu: Die Welt des freien Protestantismus, in: *ThLZ* 78 (1953), 385–392; Hans Manfred Bock: Die Christliche Welt 1919–1933. Organisierte Akteure und diskursive Affinitäten in der kulturprotestantischen Zeitschrift, in: Michel Grunewald (Hg.): Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland, Bern 2008, 341–382; ders.: Modernitätskrise und Fortschrittsoptimismus in der Christlichen Welt um 1900, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.): Krisenwahrnehmungen in Deutschland um 1900, Bern 2010, 73–94.

[173] Matthias Wolfes: Protestantische Theologie und moderne Welt, Berlin 1999, 47–51; programmatisch Otto Baumgarten: Der Protestantentag zu Bremen. Ein Jubiläum, in: CW 2 (1888), 440–444, 444.

Die Zeitschrift bot kein verbindliches und einheitliches Programm einer „modernen Theologie" dar, sondern wurde gezielt als Diskussionsort unterschiedlicher und konstrastierender theologischer Positionen gestaltet. Tatsächlich waren es gerade die den Kreis um die Zeitschrift prägenden Konflikte und Fraktionierungen um eine der Gegenwart angemessene Gestalt der Theologie, die die *Christliche Welt* zu einer zentralen Stimme liberaltheologischer Sichtweisen im Kaiserreich werden ließen. Das war eine von Martin Rade intendierte Wirkung:

> Im ganzen kommen zu uns nur solche Theologen, denen der immer neue Konflikt und die dauernd notwendige Einigkeit von Wissenschaft und Religion als heiliges Anliegen auf der Seele brennt. Und so sind unsere Zusammenkünfte Theologenzusammenkünfte und werden es bleiben. Es spielt sich ab und spiegelt sich in diesen Verhandlungen ein Stück Geschichte unserer heutigen Theologie, und die Wirkung davon sieht der aufmerksame Beobachter hier und da durch die theologisch-kirchliche Gesamtbewegung hindurch.[174]

Die Bezeichnung als „liberal" blieb im Umkreis der *Christlichen Welt* stets umstritten, nicht zuletzt wegen der politischen Implikationen, die bei weitem nicht alle hier versammelten Theologen teilten. Nach Martin Rade bestand in der Anfangszeit der Zeitschrift gleichsam ein „Zustand von Feindschaft" gegenüber der liberalen Theologie.[175] Noch 1937, als Walter Niggs *Geschichte des religiösen Liberalismus* erschien und sich der Begriff in den theologischen Auseinandersetzungen längst etabliert hatte, beanstandete Erich Foerster in einer Rezension seine Verwendung:

> Liberalismus scheint mir kein geeigneter Begriff zu sein, um theologische Erscheinungen des 19. Jahrhunderts auf einen Nenner zu bringen, kein geeigneter Leitfaden, an dem man sie aufreihen könnte; und ich meine deshalb, daß wir gut täten, Wortbildungen wie ‚religiöser Liberalismus' und ‚liberale Theologie' endgültig den Abschied zu geben.[176]

Die Selbstbezeichnungen der hier versammelten theologischen Ansätze lauteten anders: In der Zeitschrift *Die Christliche Welt* strebte man nach „moderner Theologie" im Austausch mit den kulturellen Werten und der Wissenschaft der Gegenwart. Breiter eingestreut fand sich auch der Begriff „freies Christentum",

---

[174] Martin Rade: Die Zusammenkunft der Freunde der Christlichen Welt, in: CW (1901), 16–20.

[175] Ders.: Unsere Zukunft. 3. Die liberale Theologie, in: An die Freunde (Nr. 97 v. 20.8. 1930), 1023–1027, 1025.

[176] Erich Foerster: Die Aufklärung in der Theologie des 19. Jahrhunderts, in: ThR 10 (1938), 329–357, 334; eine Rezension zu: Walter Nigg: Geschichte des religiösen Liberalismus, Zürich 1937. Die Begriffsdebatten lassen sich in dem nicht öffentlichen Nachrichtenblatt *An die Freunde* gut nachvollziehen, das unter den ab 1903 als Freundeskreis zusammengeschlossenen Lesern der *Christlichen Welt* verschickt wurde. Bonus war von der Gründung an Mitglied der ‚Freunde der Christlichen Welt'.

der nicht als gegenkirchliches Postulat verstanden wurde, sondern gegenüber einer strengen Bekenntnisorientierung auf die kritische Glaubens- und Gewissensfreiheit als protestantisches Kernanliegen abzielte.

Diskurse über Verbindendes und über trennende Linien beherrschten einen großen Teil der kulturprotestantischen Presseorgane und ihrer Verbandsarbeit. In der *Christlichen Welt* wurde versucht, die im Einzelnen deutlich unterscheidbaren „Anhänger Ritschls, Mitglieder des Protestantenvereins und sonstige Liberale" auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und sie als die „Nicht-Orthodoxen" zu charakterisieren.[177] Damit wurde auf das verbindende Anliegen einer theologischen und kirchenpolitischen Erneuerung des Protestantismus in scharfer Abgrenzung zu den Konsolidierungsbestrebungen der Traditionsverfechter abgehoben, die ängstlich auf Bewahrung und Erkennbarkeit des überlieferungsgemäßen Bekenntnisstandes zu pochen schienen. Die hier aufgebauten Trennungslinien bildeten das Material für andauernde innerkirchliche Spannungen, die nicht nur von divergierenden Frömmigkeitsstilen stets aufs Neue mit Energie aufgeladen wurden, sondern die zudem durch unterschiedliche soziale und milieuhafte Verankerungen genährt wurden. Gangolf Hübinger zeichnet „Ekelschranken" nach, die eine Kooperation zwischen den bildungsbürgerlich-liberalen Kulturprotestanten und dem in konservativen Strukturen verankerten „Moralprotestantismus" der Orthodoxen vielfach erschwerten.[178] Die *Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* als Führungsblatt des konservativen Protestantismus verurteilte 1898 die *Christliche Welt*, weil sie den Traditionsabbruch zugunsten einer unklaren Modernisierung befördere:

> Es gehört zu den besonderen Aufgaben, die sich die „Christl.[iche] Welt" gestellt hat, den Modernen möglichst entgegenzukommen; sie gefällt sich ordentlich in einem Kultus der modernen Welt und ihrer Leistungen, und je geringer sie von den Leistungen der vergangenen Geschlechter denkt (namentlich auf dem kirchlichen Gebiet), desto aufrichtiger ist ihre Bewunderung des Neuen. Was Wunder, wenn sie auch das alte Christenthum so viel als möglich den modernen Menschen mundgerecht machen will und dabei gänzlich an ihn und seinen Geist ausliefert.[179]

---

[177] Arnold Köster: Ein Versuch, auf die ‚Laienforderungen' zu antworten, in: CW 14 (1900), 553–560, 555.

[178] Vgl. Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik; s. auch bereits Thomas Nipperdey: Religion im Umbruch. Dass es sich bei diesen Auseinandersetzungen nicht um Marginalien, sondern um schmerzhaft ausgefochtene Kernfragen der christlichen Frömmigkeit handelte, die bei den jeweiligen Kontrahenten in ähnlicher Intensität wie die altkirchlichen Prinzipienkämpfe geführt wurden, mag der Bericht von Emil Sulze illustrieren, der sich an Handgreiflichkeiten in Berlin erinnern konnte, wo sich „einmal die Liberalen und die Orthodoxen […] mit Biergläsern bekämpften" (Muß der theologische Kampf in der Kirche weiter gehn?, 380 f.).

[179] Die Zukunft des Christentums in der modernen Welt, in: AELKZ 31 (1898), 149–153.175–178, 151.

Damit ist der Blick auf die „innerprotestantischen Kulturkämpfe" gerichtet, in die sich Bonus als Publizist vom Rand der theologischen Fachdebatten her als eine wahrnehmbare Stimme einschaltete.[180] Das in den theologie- und kirchenpolitischen Konflikten der Jahrhundertwende wiederholt eingebrachte Gegensatzpaar „liberal oder orthodox" darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Gesprächssituation des liberalen Protestantismus selbst von einer hohen Komplexität gekennzeichnet war; sie lässt sich als Bewältigungskrise angesichts der Moderne nachzeichnen.[181] Die verschiedenen, als kulturprotestantisch zusammengefassten Strömungen nahmen ihren Ausgangspunkt bei eng verwandten Grundannahmen, welche die kritische Bewertung der Wissenschaften, die Hochschätzung der individuellen Persönlichkeit und ein tiefes Vertrauen in die ethische Formbarkeit der modernen Gesellschaft durch christliche Impulse betrafen. Das Anliegen, ein „undogmatisches Christentum" in der Auseinandersetzung mit den geistigen Errungenschaften der Moderne zu entwerfen, führte in eine Mehrzahl von Entwürfen und Sezessionsbewegungen, in denen sich jeweils die gesellschaftlichen und weltanschaulichen Spannungen der wilhelminischen Ära widerspiegelten.[182] Der freie Protestantismus, so brachte Friedrich Naumann dieses Grunddilemma auf den Punkt, stehe „nach rechts und links immer in der Selbstverteidigung, immer im Sichselbersuchen".[183] Gerade der Anspruch, Frömmigkeit und Modernität miteinander zu verbinden, pluralisierte den Kulturprotestantismus, der in Naumanns Augen besser als der „suchende Protestantismus" zu bezeichnen war.[184]

---

[180] Unter dieser Überschrift verbucht Harnacks Position in den kirchlichen Richtungsstreitigkeiten Christian Nottmeier: Adolf von Harnack und die deutsche Politik 1890–1930. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik, Tübingen 2004, 125–139.

[181] So die Aufgabenstellung einer vom Protestantenverein 1901 ausgeschriebenen Preisaufgabe (Preisausschreiben, in: Protestantische Flugblätter 37 (1902), 8). Zu dem Wettbewerb wurden elf Arbeiten eingereicht; den Preis von 150 Mark erhielt der spätere Religionswissenschaftler Rudolf Franz Merkel, der zu diesem Zeitpunkt Theologie in München studierte. Merkel hatte seinen Beitrag mit Joh 8,32 überschrieben: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" (vgl. Preisausschreiben ‚Liberal oder orthodox?', in: Protestantische Flugblätter 37 (1902), 60).

[182] Vgl. Otto Dreyer: Undogmatisches Christentum. Betrachtungen eines deutschen Idealisten, Braunschweig 1888 (^{4}1890).

[183] Friedrich Naumann: Die Stellung des freien Protestantismus zur Sozialpolitik, in: PrBl 41 (1908), 1082–1086.1106–1110. Hierbei handelte sich um die stenographierte Festrede Naumanns zum 26. Stiftungsfest des liberalen Parochialvereins Berlins.

[184] Ebd., 1106.

b) Kulturprotestantismus und Nation

Die kulturprotestantische Sozialethik konnte im Staat einen eigenen sittlichen Wert erkennen. Das war eine Folge der Theologie Albrecht Ritschls, der die Realisierung des Reiches Gottes zum Hauptziel christlicher Ethik erkoren hatte, dieses aber nicht mehr rein als eschatologisches Geschehen, sondern als bereits im Handeln des Einzelnen in seinen gesellschaftlichen Bezügen angebahntes Ereignis umschrieben hatte. Der Kulturprotestantismus verfolgte mit der sittlichen Vervollkommnung ein innerhalb der menschlichen Gemeinschaft zu erreichendes Programm. Gegen die seelenlosen Mächte des modernen Kapitalismus und die Antagonismen in der wilhelminischen Gesellschaft wurde immer wieder an eine religiös-sittliche Hebung des „Staatsgeistes" appelliert.

Sichtbar wird dieser Zusammenhang etwa an der Ethik Wilhelm Herrmanns. Die Nation und ihre realpolitische Ausformung im Staat wurde von Herrmann als der Ort benannt, an welchem sich die Sittlichkeit des Einzelnen zu bewähren hatte: „Der Staat ist nicht ein Erzeugnis der sittlichen Gesinnung, aber kann und soll von Menschen, denen er gegeben ist, dem sittlichen Endzweck als sein mächtigstes irdisches Werkzeug dienstbar gemacht werden."[185] Der Nationalstaat wurde nicht sakralisiert, aber bei richtigem Verständnis zu einem Instrument der Herbeiführung des Reiches Gottes erklärt. Dabei wurde prägnant die patriotische Überzeugung vertreten, dass dem Deutschen Reich und der deutschen Kultur ein eigener ethischer Wert unter den Kulturnationen Europas beizumessen sei:

> Die deutsche Kultur, in der die stärksten Gegensätze der menschlichen Natur gebunden sind, und deshalb der Raum für eine reiche Entwicklung enthalten ist, ist ein Erbe, das wir der Menschheit zu bewahren haben. Vor allem dadurch, daß wir selbst in ihr leben und wachsen, aber auch durch den Willen, dazu mitzuwirken, daß das deutsche Reich in seinen Ordnungen und in seiner Macht die Mittel hat, sie zu fördern und zu schützen.[186]

Das Deutsche Reich von 1871 wurde vielfach als Gipfelpunkt der nationalen Entwicklung seit der Reformation betrachtet. Für Paul Kirmß etwa hatte die Reichsgründung Deutschland „einen neuen Frühling" gebracht.[187] Die hier freigewordenen nationalen Energien sollten auf Dauer gestellt werden, wozu, wie der Berliner Theologieprofessor Otto Pfleiderer ausführte, die „Einheit unseres Nationalbewußtseins" auf religiöser und kultureller Ebene herbeigeführt werden musste.[188] Auch für Emil Sulze ergab sich aus der Verbindung von Nation

---

[185] Wilhelm Herrmann: Ethik, Tübingen 1901, 217.

[186] Ebd., 214.

[187] Paul Kirmss: Rede bei der Gedächtnisfeier am Kriegerdenkmal auf dem Forste bei Jena, in: PKZ 43 (1895), 817–820, 819.

[188] Otto Pfleiderer: Das deutsche Nationalbewußtsein in Vergangenheit und Gegenwart, in: PKZ 43 (1895), 169–175.193–197, 197.

und Patriotismus eine Integrationsaufgabe für die evangelische Kirche. Mit dem geeinigten Reich hatte für ihn eine neue, historische Epoche begonnen, in der ein mächtiger, protestantisch und sittlich fundierter Staat dem evangelischen Christentum ein größeres Gewicht in Europa verleihen konnte. In einer patriotischen Besinnung zum 25. Jahrestag der Reichsgründung sah Sulze für das „wahre Christentum" im Kaiserreich eine erzieherische Aufgabe gekommen, nämlich an der sittlichen Durchwirkung der Nation als Ganzer mitzuarbeiten, die Verpflichtung aller auf die Nation zu stärken und die Einzel- und Parteiinteressen zugunsten der Allgemeinheit zurückzudrängen.[189]

Dazu trug bei, dass viele Kulturprotestanten eine besondere Verwandtschaft zwischen Deutschtum und Protestantismus behaupteten, als deren historische Realisierung das Kaiserreich zu gelten hatte. In dem 1898 erschienenen Band *Das deutsche Volkstum* beschrieb der Bonner Kirchenhistoriker Karl Sell die spezifischen Umrisse der deutschen Reformation, die er als Ergebnis einer jahrhundertelangen Wechselwirkung zwischen deutschem Nationalgeist und den geschichtlichen Erlebnissen des deutschen Volkes darstellte. In theologischer Hinsicht blieb der Protestantismus für ihn universale „biblische Religion". Trotzdem hatte sich für Sell in der Reformation eine „nationale und politische Religion" realisiert, die nur aus der besonderen nationalen Konstellation der deutschen Geschichte heraus erklärbar war und die zudem in einen nationalen Staatsgedanken einfloss. Für den deutschen Protestantismus hatte nach Sell mit Blick auf das Deutsche Reich zu gelten: „Der Gedanke an Volk, Vaterland und staatliche Ordnung ist mit dem an Gott unzertrennlich verknüpft."[190]

Auch Otto Pfleiderer nahm eine besondere Disposition des Deutschtums für das Christentum wahr, das im Protestantismus auf die Verwirklichung seiner deutschen Gestalt hindeuten würde. In der Reformation fand eine Individualisierung des Christentums statt, die auf das persönliche Empfinden und die „Innerlichkeit des frommen Gemüts" zielte: „Darum war das deutsche Volk prädestiniert zum evangelischen Christentum, dem es in den Kirchen der Reformation einen Ausdruck zu geben suchte." Diese Entwicklung zu vollenden und aus dem kirchlich gebundenen und durch unterschiedliche dogmatische Begriffe geteilten Christentum eine sittliche Gesinnungsreligion erwachsen zu lassen, war für Pfleiderer die einigende Aufgabe der evangelischen Kirchen im Deutschen Reich.[191]

---

[189] Emil Sulze: Zum 18. Januar. Eine theologische Betrachtung, in: PKZ 44 (1896), 25–34.

[190] Karl Sell: Das deutsche Christentum, in: Hans Meyer (Hg.): Das deutsche Volkstum, Leipzig 1898, 335–394, 376.

[191] Otto Pfleiderer: Das deutsche Nationalbewußtsein in Vergangenheit und Gegenwart, 197.

Fast alle kulturprotestantischen Autoren verbanden die Verpflichtung zur Nation mit einem universalistischen Bekenntnis. Eine Absolutsetzung eines „deutschen Christentums" erfolgte also nicht. In allen kulturprotestantischen Blättern lassen sich ausgewogene Würdigungen der Friedensgesellschaften und des Pazifismus finden sowie deutliche Kritiken am wilhelminischen Machtstaat.[192] Trotzdem war man von einer besonderen Weltstellung des Deutschtums überzeugt. Der Berliner Theologieprofessor Julius Kaftan begründete diesen Zusammenhang mit einem schöpfungstheologischen Verweis auf die Nationen als göttliche Einrichtungen. Die Menschheit, so seine Vorstellung, bildete eine „gegliederte Einheit", in der organisch aufeinander bezogen unterschiedliche Völker und Nationen ein Ganzes bildeten. Den kulturellen und geistigen Ausbau der nationalen Anlagen zu fördern und eng mit dem sittlichen Geist des Christentums zu vermählen, hielt er für eine patriotische Pflicht: „Es ist Christenpflicht, patriotisch zu sein, aber Nationaldünkel ist ein häßlicher Fehler", fasste er diesen Gedanken in den *Preußischen Jahrbüchern* zusammen.[193] Für das Christentum existierte mit der Menschheit und dem Reich Gottes ein Rahmen, der über den nationalen Partikularismus hinausreiche. Eine direkte Beziehung zwischen Christentum und Nation lehnte Kaftan ab. Als geschichtlich gewachsene Größen und als göttliche Stiftungen war die Nation dennoch der konkrete Ort, an dem sich die Sittlichkeit des Einzelnen zu erweisen hatte. Vor diesem Hintergrund gelangte er zu der Forderung: „Wir dürfen nicht bloß Deutsche sein, obwohl wir Christen sind. Wir sollen es sein, deutsche Christen, christliche Deutsche."[194]

Ähnlich kam Heinrich Weinel 1908 in einem Vortrag vor der ‚Deutschen Friedensgesellschaft' zu dem Schluss, dass ein richtig verstandener Patriotismus als christliche Pflicht zu gelten habe. Weinels Ausführungen flankierten den berühmten Vortrag von Martin Rade über „Machtstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat", in dem dieser eine Begrenzung des Nationalismus und humanistische Toleranzprinzipien für das Deutsche Reich einforderte.[195] Rade wie Weinel wollten sich nicht als pazifistische Gesinnungsethiker zu erkennen geben, sondern suchten nach einem „neuen, tieferen Patriotismus", der nicht auf eine nationale Machtpolitik gerichtet war, sondern die Erziehung und kulturelle Hebung des

---

[192] Vgl. z. B. Ernst Böhme: Krieg und Christentum, in: PB 39 (1906), 363–369.389–392. 413–415.

[193] Julius Kaftan: Christentum und Nationalität, in: PrJ 96 (1899), 61–77, 76 f.; vgl. ders.: National!, in: CW 18 (1904), 108–111.

[194] Ebd., 77.

[195] Martin Rade: Machtsstaat, Rechtsstaat, Kulturstaat, in: CW 22 (1908), 505–512; vgl. dazu Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik, 233 f. Bonus hielt Rades Ausführungen für den modernen Kulturstaat für grundlegend, vgl. Bonus: Rundschau. Machtstaat, Rechtstaat, Kulturstaat, in: Kunstwart 21/4 (1907/08), 111–113.

Volkes im Inneren zum Ziele hatte.[196] Weinel warnte davor, die in Sedanspredigten spürbare „nationalistische Verengerung des Christentums" zu verallgemeinern, denn diese stünde in offenem Widerspruch zur Bergpredigt und dem christlichen Liebesgebot.[197] Dennoch schrieb er als Wirkungskreis für die christliche, sittliche Betätigung die konkrete, nationale Gemeinschaft fest. Volkstum, Sprache und Naturanlage bezeichnete er als göttliche Schöpfungsgaben, die dem Christen als „Aufgabe" gestellt waren, „und zwar nach innen, sofern es gilt, dieses Volkstum immer reiner und edler in seiner Echtheit und Eigenart gegenüber jedem Nachmachen des Fremden herauszuarbeiten, und weiter so, daß alle Glieder des Volkes daran Anteil haben", was für Weinel eine soziale Reformpolitik implizierte.[198]

Kulturprotestantische patriotische Predigten stellten einen inneren Zusammenhang zwischen dem Volk als Schöpfungsgabe, die es zu bewahren und sittlich zu erhöhen galt, und dem Patriotismus her. So deutete Wilhelm Schubring im *Protestantenblatt* die Nation als von Gott gestiftete „Einheit", die ihre Angehörigen zur Beteiligung verpflichte.[199] Für Schubring musste das Nationalgefühl jedoch durch den Geist des Christentums eingegrenzt werden, um sich nicht zur „Leidenschaft" und zum „Chauvinismus" aufzuschaukeln. In seinen Augen brauchte die „Vaterlandsliebe" einen religiösen Überbau, um das Bewusstsein für die menschliche Zusammengehörigkeit wachzuhalten und um keinen „pharisäerhaften Charakter" anzunehmen.[200]

Die patriotischen Aufrufe dienten häufig dazu, an die bürgerliche Rolle einer freien und kritischen Öffentlichkeit gegenüber Staat und Obrigkeit zu erinnern. Das *Protestantenblatt* äußerte sich 1907 spöttisch über einen kirchlichen Patriotismus, der sich „dickfellig" auf königstreue Lobeshymnen beschränkte. Es war nicht die Aufgabe der Predigt, den Zuhörern die Grunddevise einzuschärfen, „vor allem Vertrauen [zu] haben und nicht Opposition [zu] machen".[201] Ab 1907 wurde verstärkt nach der Fundierung eines „deutschen Staatsgedanken" gerufen, der protestantische Freiheit, Fortschrittsstreben und äußere Macht verbinden konnte.[202] Dabei blieb ein Rückbezug auf liberale Forderungen nach politischer Mitwirkung lebendig: „Heute machen die Völker durch ihre Parlamente

[196] Heinrich Weinel: Christentum und Patriotismus, in: Allgemeine deutsche Lehrerzeitung 60 (1908), 410–411, 411.

[197] Ebd., 410.

[198] Ebd.

[199] Wilhelm Schubring: Christentum und Patriotismus, in: PrBl 39 (1906), 819–822, 821.

[200] Ebd., 822.

[201] Königlich preußisches Christentum, in: PrBl 30 (Beilage Nr. 15 v. 10.4.1907). Anlass war eine Eröffnungspredigt des Reichstags durch den Königsberger Hofprediger Faber, die der Artikel als eine „besondere Theologie" ablehnte.

[202] Dietrich Graue: Nationale Pflichten des Protestantismus, in: PrBl 40 (1907), 51–53.

selber ihre Politik, und darum tragen auch die Völker und jeder einzelne in ihnen die Verantwortung.“[203] Wiederholt wurde zu einem politischen Idealismus aufgerufen, als dessen Nährboden sich der liberale Protestantismus verstand. Aus dieser Sicht vermochte erst eine aus dem aufgeklärten Protestantismus geborene sittliche Staats- und Volksauffassung die Grundlage der nationalen Zukunft zu bilden. So fragte der Berliner Pfarrer Alfred Fischer 1908:

> Wo sollen wir hinaus mit unserm deutschen Volk? Wo sind die Grundlagen einer festen politischen Überzeugung? Gesinnungslosigkeit und politische Untätigkeit, vor denen beiden mir graut, drohen doch als sicheres Verhängnis.[204]

Ob es die Kritik am „Servilismus“[205] war oder am „Byzantinismus“,[206] ob der wilhelminische „Hurrapatriotismus“[207] oder die „patriotische Romantik“ der nationalen Verbände verdammt wurde: Der Patriotismus sollte die „freien Protestanten“ in die Pflicht nehmen, das Erbe der Reformation Luthers gegenüber dem konservativen Obrigkeitsstaat zu vertreten.[208] Als Vorbild für diesen Patriotismus wurde auf Jesus verwiesen, dessen an Israel gerichtete Verkündigung zum Prototypen der patriotischen Predigt erhoben wurde, der es um die sittliche Verbesserung der ganzen Nation ging. Mammonismus und Materialismus wurden abgewehrt, eine kirchliche Liebedienerei gegenüber dem konservativen Staat abgelehnt und ein reinigende, idealistische Staatsgesinnung gefordert, für die Jesu Tempelreinigung zum Vorbild wurde. So konnte Otto Baumgarten in einer Kieler Universitätspredigt „Jesu Patriotismus“ mit dem „tiefgehenden Deutschgefühl“ der nationalen Kulturbewegung vergleichen, die darauf zielte, „deutsche Art und deutsches Innenleben“ zu veredeln.[209] Auch für Heinrich Weinel hatte Jesus an der „inneren Erneuerung“ seines Volkstums gearbeitet.[210] Bei Wilhelm Schubring schließlich mündete die patriotische Jesusdeutung in einen Aufruf an seine Zeitgenossen ein:

> Also Jesus war national, war patriotisch gesinnt. Wir dürfen es auch, müssen es. Wir sollen für unser deutsches Volk arbeiten und wirken, kämpfen und leiden, wie es der Herr auch getan hat für sein Volk.[211]

75–78; vgl. auch die darauf folgende Diskussion: Alfred König: Religion und Politik, ebd., 802–803; C.P. Heil: Religion und Politik, ebd., 874–876.

[203] C.P. Heil: Religion und Politik, PrBl 40 (1907), 874–876.

[204] Alfred Fischer: Zur Wiedergeburt des Idealismus, in: PrBl 41 (1908), 33–40.

[205] R. Schultze: Deutsch-evangelisch, in: Der Protestant 5 (1901), 966–967.

[206] Reinhold Emde: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, in: PB 39 (1906), 69.

[207] Friedrich Battenberg: Sedan, in: Die Hilfe 1 (Nr. 35 v. 1. September 1895), 3–4.

[208] Reinhold Emde: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, 69.

[209] Otto Baumgarten: Predigten aus der Gegenwart, Tübingen ²1911, 85–92, 88.

[210] Heinrich Weinel: Christentum und Patriotismus, 410.

[211] Wilhelm Schubring: Christentum und Patriotismus, 819.

Kulturprotestantische Außenseiter wie Franz Overbeck äußerten sich am Beispiel Harnacks spitzzüngig über die hier geschaffene „Theologie des deutschen Reiches"[212] oder beklagten wie sein Schüler Carl Albrecht Bernoulli nach der Jahrhundertwende die Kulturtheologie der „Neuchristen" im Umfeld der *Christlichen Welt*, die unter einer zu engen Identifizierung von Patriotismus und Christentum litten und aus ihren christlichen Überzeugungen ein nationales Kulturprogramm für Politik und Lebensgestaltung abgeleitet hätten.[213] Bernoullis ironische Schilderung zeigt aber auch, dass der Patriotismus in den protestantischen Bildungsschichten fest verankert war:

> So gesinnt sind nicht etwa kleine verstoßene Leute, verträumte Schwärmer, starrköpfige Sektierer – nein, Gebildete, akademisch Gebildete, meistens Staatsbeamte in verantwortungsvollen, zum Teil hohen Stellungen, also weit überwiegend Leute von maßgebendem Einfluß und Ansehen.[214]

c) Deutschtum

Mit dem Einbrechen der religiös konnotierten, kulturoptimistischen Erwartungen im ersten Jahrzehnt nach der Reichsgründung verstärkten sich im kulturprotestantisch geprägten Bildungsbürgertum die Rufe nach einer vertieften Nationalkultur.[215] Mit seinen antagonistischen sozialen Milieus und der regionalen, gesellschaftlichen und konfessionellen „Zersplitterung" konnte das Kaiserreich die Homogenitätserwartungen an den bürgerlich-nationalen Kulturstaat nicht erfüllen. Vielmehr traten die gesellschaftlichen und konfessionellen Gegensätze und die divergierenden Deutungskulturen der einzelnen Milieus nach 1890 offen zu Tage. Der Kulturprotestantismus befand sich mit den konkurrierenden Katholiken, der konservativ-protestantischen Bevölkerung, den Sozialdemokraten und letztlich auch dem modernistischen Flügel in seinen eigenen Reihen in einem „Kampf um die Leitkultur".[216]

Die bildungsbürgerlichen Selbstverständigungsdebatten im letzten Jahrzehnt vor der Jahrhundertwende führten zu zahlreichen Krisenbeschreibungen und

---

[212] Franz Overbeck: Kirchenlexicon. Texte J–Z, hg. v. Barbara von Reibnitz, Stuttgart 1995, 520.

[213] Carl A. Bernoulli, Christus in Hilligenlei. Ein Wort zur Klarstellung, Jena 1906, 8–11.

[214] Ebd., 11.

[215] Für Uriel Tal, der in den 1960er Jahren das Verhältnis des liberalen Protestantismus zum Judentum untersucht hatte, stellte der Kulturprotestantismus die Strömung im Kaiserreich dar, die das Erstarken des radikalen Nationalismus als sein engster Verbündeter wesentlich mitbefördert hatte (Christians and Jews in Germany, 161 und 220).

[216] So überschreibt Kurt Nowak sein Kapitel über das Kaiserreich in: Geschichte des Christentums in Deutschland, München 1995.