

Nationale Idee und politisches Ziel

Von

W. M. Frhr. v. Bissing - Marburg

Inhaltsverzeichnis: A. Die nationale Idee in historischen Beispielen. — B. I. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und die nationale Idee in Deutschland von 1815 bis 1848. — II. Die preußische Idee und die Einigung des Reiches 1848 bis 1871. — III. Das Reich ohne Auftrag 1871 bis 1890. — IV. Alldeutscher Gedanke und Chauvinismus statt nationaler Idee 1890 bis 1918. — V. Der Ruf nach der Idee und dem großen Mann 1918 bis 1933. — C. Zusammenfassung und Schluß.

A.

Die nationale Idee ist, wie jede Idee, eine Abstraktion, und zwar eine Abstraktion aus einer konkreten historischen Wirklichkeit. Insofern ist sie ein Erzeugnis der Vernunft. Aber trotzdem weist sie über die Erfahrung hinaus. Sie begibt sich in das Reich des Transzendenten, indem sie die historisch gewordene Wirklichkeit, die sie durch Abstraktion zu erfassen und zu verstehen versucht hat, als eine Entwicklung sieht, die von einer über den Menschen stehenden und von ihnen nicht zu beeinflussenden Macht herbeigeführt und gelenkt wird. Sie postuliert dann aus den Geschehnissen der Vergangenheit heraus eine Aufgabe, die dem Volk auferlegt ist, damit es sie in der Zukunft erfüllt. So wird die nationale Idee einmal zu einem Prinzip der Ordnung, das, an die Vergangenheit angelegt, diese verständlich macht. Sie fixiert weiter die Gegenwart, aus der sie dann den Weg in die Zukunft weist. Damit wird sie zum politischen Postulat, aber nicht zum politischen Programm. Sie gibt dem Dasein eines Volkes erst den Sinn, und in ihr spricht andererseits das Volk sein geschichtliches Selbstbewußtsein aus, und damit wird es zur Nation. Nation ist ein Volk, das sich der Aufgabe bewußt ist, die ihm gestellt ist, und dessen politischer Wille auf diese Aufgabe hin ausgerichtet ist. Die nationale Idee weckt den politischen Willen, der bisher im Verborgenen in den Herzen des Volkes schlummerte. Stellt aber ein Volk seinen nationalen Willen bewußt auf die Lösung der Aufgabe ein, die ihm die nationale Idee auferlegt hat, so ordnet es sich in die Entelechie ein, in den großen Plan der Entwicklung,

der nicht erkennbaren, aber im Glauben erfaßbaren Macht, die über dem Menschen stehend die Geschichte gestaltet. Die nationale Idee verbindet also die reale, gewordene historische Wirklichkeit mit dem Transzendenten und ist dann das Bewußtsein eines Volkes von seiner Sendung und der darin liegenden Aufgabe. Deswegen kann sie nicht nur rational erfaßt werden, sondern sie muß geglaubt werden, und die Bereitschaft zu glauben muß in einem Volk geweckt sein. „Glaube ist das Erfüllende und Besorgende im Grunde des Menschen, in dem der Mensch über sich selbst hinaus mit dem Ursprung des Seins verbunden ist.“ (Jaspers.)

Als Gegenstand des Glaubens ist die nationale Idee jeder Diskussion darüber entzogen, ob sie gut oder schlecht ist. Gegenstände des Glaubens können durch die Vernunft nicht bewiesen und nicht widerlegt werden, nicht als gut oder als schlecht hingestellt werden. So wird der Glaube an die nationale Idee zum Bekenntnis dafür, ob sich jemand einer Nation zugehörig fühlt oder nicht. Wer nicht an die nationale Idee zu glauben vermag, wer nicht erkennt, daß die nationale Idee ihn in die Gemeinschaft der Nation mit einschließt, der stellt sich außerhalb der Nation. Durch den Glauben an den in der nationalen Idee liegenden Auftrag konzentrieren sich die politischen Kräfte der Nation auf diesen Auftrag. Deswegen kann man sagen, daß die nationale Idee eine Tendenz zur Konzentration der politischen Kräfte auslöst und diese Konzentration der Kräfte nennen wir nationale Vergemeinschaftung¹.

Aus der nationalen Idee und aus dem Auftrag, den sie enthält, ist erst das politische Denken und Handeln der Völker zu verstehen. Ein Volk wird vielleicht nur schwer die nationale Idee eines anderen Volkes in ihrer Bedeutung würdigen können, vielleicht wird sogar die nationale Idee des einen Volkes von anderen verurteilt oder als überheblich abgelehnt werden. Aber mit einer solchen Kritik ist der Glaube eines Volkes an seine nationale Idee nicht zu erschüttern und die Idee selbst nicht abgetan. Gerade weil das Volk sich dessen bewußt ist, daß ein Aufgeben der nationalen Idee sein Ende als Nation bedeuten und als Sünde wider den in der Entelechie wirkenden Geist gewertet werden muß, hält es an seiner nationalen Idee umso fester. Nationale Ideen bleiben wirksam ohne Rücksicht darauf, ob sie von anderen Völkern anerkannt werden oder nicht. Sie gehören als Erzeugnisse des Glaubens zu den gewaltigen Imponderabilien der Geschichte und der Politik.

Die nationale Idee ist nicht mit Chauvinismus zu verwechseln. Chauvinismus ist eine Überschätzung der Macht eines Volkes und seiner Stellung im Rahmen der anderen Völker. Er ist Nationalgefühl ohne

¹ siehe Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl. Tübingen. 1956, Bd. I S. 22.

Maßstab für die Fähigkeiten des eigenen Volkes und ohne Verständnis für die Eigenart und für das berechtigte Eigenleben der anderen Völker. Chauvinismus ist dort zu finden, wo noch keine nationale Idee sich hat bilden können, oder wo die nationale Idee durch die geschichtliche Entwicklung erfüllt worden ist, oder wo endlich die nationalen Kräfte nicht mehr ausreichen, um der in der nationalen Idee enthaltenen Aufgabe gerecht zu werden.

Alles, was bisher über die nationale Idee gesagt ist und was noch darüber zu sagen ist, wird am historischen Beispiel deutlicher werden.

Das englische Volk fand seine nationale Idee unter Cromwell in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Der Lord-Protector fühlt sich zu seiner Aufgabe von Gott berufen. Seine Anhänger teilen seinen Glauben und umgeben Cromwell mit einem Charisma. Charisma ist eine sichtbare Gnadengabe, um derentwillen einem Menschen spezifische außeralltägliche Kräfte, die anderen nicht ohne weiteres zugänglich sind, zugeschrieben werden können. Deshalb wird dem charismatisch qualifizierten Führer Vertrauen entgegengebracht und ihm gehorcht². Cromwell ist Puritaner. Damit steht sein Leben und Denken unter der Lehre Calvins von der Prädestination. Von dieser Lehre aus erscheinen ihm seine großen politischen Erfolge als ein sichtbares Zeichen der Erwählung. Das verkündet er, und damit wandelt er die Prädestinationslehre aus einer transzendenten Glaubensaussage, die nur das unsichtbare Verhältnis des Menschen zu Gott umfaßt, in eine Lehre von der Erfahrung um. Er und mit ihm sein Feldprediger Baxter übertragen sie auf das Materielle und auf das Politische und leiten dann den Beweis daraus ab, daß Gott durch das englische Volk wirke. Die Engländer werden zum Volk Gottes, und sein Befehl beruft sie zur Herrschaft über die Welt, um seinen Ruhm und seine Ehre zu verbreiten. Dieser Gedanke war dem Lord-Protector eingegeben und, indem er ihn verkündete, wurde er zum Schöpfer der englischen nationalen Idee. Neben ihm wirkte Baxter, der Prediger und Philosoph, der das, was Cromwell verkündete, theologisch und philosophisch begründete, der Staatssekretär und Dichter Milton goß diesen Glauben in eine poetische Form und verbreitete ihn dadurch unter den Schichten der Gebildeten. Diese nationale Idee ist einmal eine Schau in die Vergangenheit; aus dieser Schau wird unter Rückgriff auf das Transzendente die Erkenntnis vom englischen Volk als dem auserwählten Volk gewonnen. Von dieser Stellung aus wird dann die Gegenwart gesehen und für die Zukunft der Auftrag erfaßt, der das Dasein und das Leben des englischen Volkes in die Entelechie eingliedert. Und alles das ist Produkt aus Glauben und Erfahrung.

² Max Weber, a. a. O. S. 140.

Diese Idee findet offene Herzen vor, die bereit sind, sie aufzunehmen. Die Puritaner sind von einer tiefen Glaubensbegeisterung erfaßt. Sie entspricht, so nüchtern die Engländer im praktischen Leben und Handeln auch sonst sein mögen, einem tiefen idealistischen und metaphysischen Bedürfnis der englischen Seele³. Vielleicht ist sogar diese idealistische, glaubensbetonte Neigung des Engländers das Gegengewicht gegen seine sonst so kalte Nüchternheit. Weiter entsprach die Idee offensichtlich den Tatsachen, und damit wurde sie so einleuchtend. Endlich aber sagte sie das, was die damals führende Schicht hören wollte. Das waren das englische Bürgertum, die Gentry und die großen Handelshäuser der City. Sie nehmen die nationale Idee auf und stellen sich hinter sie, und so wurden sie zu ihrem Träger. Die führende Schicht ist aber eine Gruppe von Menschen innerhalb eines Volkes, die bereit ist, in der Politik die Führung und Verantwortung zu übernehmen, und die im gesellschaftlichen Verkehr den Ton und die Formen dieses Verkehrs bestimmt und damit durch ihr Verhalten entscheidend die sozialen Beziehungen mit gestaltet.

Wenn also jetzt das englische Bürgertum gegen Holland um die Herrschaft auf dem Meere kämpft, so war das von Gott gewollt, und mit Gottes Willen deckte sich der Wille der englischen führenden Schicht. Ihre erstarkte ökonomische Macht drängte nach außen. Ihr Tun bekam durch die nationale Idee sozusagen göttliche Weihe, und aus dem Glauben an die Berufung entwickelte sich ein transzendent begründetes und darum unerschütterliches Nationalgefühl. Das englische Volk ist also von Gott berufen, um die Herrschaft über die Welt anzutreten. Dieser Auftrag hat, je weiter die englische Geschichte fortschritt, alle Schichten des Volkes fest ergriffen, und der Verlauf dieser Geschichte schien auch die Auserwähltheit zu bestätigen! So ist die englische nationale Idee trotz aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gegensätze die Kraft geworden, die zu einer nationalen Vergemeinschaftung und damit zu einer Konzentration der politischen Kräfte in England geführt hat.

Eine solche Konzentration ist aber nur möglich, wenn die nationale Idee zu einer weitgehenden Übereinstimmung der politischen Grundanschauungen geführt hat. Darin zeigt sich die nationale Vergemeinschaftung. Die nationale Idee, die Cromwell einst im englischen Volk erweckt hat, ist auch heute noch in England lebendig. Sie ist die Ursache seiner politischen Kraft, und auf sie geht der Zusammenhalt des englischen Commonwealth zurück.

Auch die Franzosen haben eine auf dem religiösen Glauben begründete nationale Idee. Schon im frühen Mittelalter überschreibt

³ Dibelius, England, 6. Aufl. Bd. I S. 25

der Mönch Guibert von Nogent seine Geschichte des ersten Kreuzzuges mit den Worten: „Res dei gesta per Francos“. Während des ersten Weltkrieges sagt der Bischof von Versailles in einer Predigt: „Gott bedurfte Frankreichs“; also auch die Franzosen fühlen sich im Dienste Gottes stehend und von Gott berufen. Es ist hier aber nicht der Geist Calvins, sondern der Geist des Katholizismus, der später die Jungfrau von Orléans zur nationalen Heldin und Heiligen und zum nationalen Symbol bis in unsere Tage werden ließ. Katholizismus ist in Frankreich nicht nur religiöse Haltung, sondern auch die Grundlage des politischen Lebens, wenn es auch nicht immer im Zeitalter der Trennung von Kirche und Staat klar ausgesprochen wird. 1789 bedeutet da keinen Bruch, denn auch nach der Revolution wirkt die Katholizität hinter den praktischen Postulaten von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Thiers sagt einmal: „Certes, je ne suis pas bigot, à peine religieux, mais je tiens comme Français à mon étiquette catholique et je suis passionnément déiste“ und das Gleiche meint Barrès mit den Worten: „Je suis athée, mais naturellement catholique.“

Frankreich ist also schon im Mittelalter das auserwählte Instrument Gottes. Die Franzosen haben eine Aufgabe erhalten, die über den engen Kreis des Landes und der Franzosen hinausgeht. Frankreich hat für die Christenheit zu streiten und sich als älteste Tochter der Kirche in den Dienst der Verwirklichung des Reiches Gottes durch diese Kirche zu stellen.

Im Mittelalter verschmolz sich in Frankreich nationales Bewußtsein mit der Religion, wie es bei der Jungfrau von Orléans deutlich zutage tritt. Die Revolution von 1789 hat der nationalen Mission nur einen anderen, der damaligen Zeit entsprechenden Ausdruck gegeben. 1789 lebt man im Zeitalter des Rationalismus, und so heißt die neue durch Abstraktion aus der historischen Wirklichkeit gewonnene nationale Idee: Frankreich ist das Volk der Zivilisation, Zivilisation aber heißt Freiheit, Freiheit der Persönlichkeit und Freiheit für die Entfaltung der Vernunft. Die Aufgabe, die die Vernunft als die die Geschichte und die Welt bewegende Kraft den Franzosen stellt, ist die Ausbreitung der französischen Zivilisation in der Welt unter allen Völkern, um das Reich der Vernunft zu schaffen. Das aber war wieder eine Mission, durch die das französische Volk über sich selbst hinausgehoben wurde; die Franzosen erkannten sich als das Volk und Land der Zivilisation. Und so schreibt der Historiker Guizot: „Geisteshelle, Geselligkeit, sympathisches Wesen sind Frankreichs Grundzüge und die seiner Zivilisation; diese Eigenschaften machen es besonders geeignet, an der Spitze der europäischen Zivilisation zu marschieren⁴.“

⁴ Histoire générale de la civilisation en Europe. Paris, 1821, S. 4 ff.

Als die nationale Idee von den großen Philosophen der Revolution verkündet wurde, da fand sie gläubige Herzen, denn sie entsprach mit ihrer Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit dem, was sich die Franzosen wünschten, vor allem der dritte Stand. Der dritte Stand, das Bürgertum, aber war durch die Revolution zur führenden Schicht geworden, und die Revolution gab dem Bürgertum die Freiheit, die es brauchte, um sich unter dem aufkeimenden Kapitalismus wirtschaftlich und gesellschaftlich entfalten zu können. Das Bürgertum wurde zum Träger der nationalen Idee und gab Frankreich eine einheitliche Auffassung von seiner nationalen Idee bis heute. Damit ist es aber auch in Frankreich zu einer nationalen Vergemeinschaftung gekommen, wenn auch eine Vielzahl von politischen Parteien vorhanden ist. Aber es ist bisher immer gelungen, diese Kräfte zu konzentrieren, wenn es die Lage und die Not erforderte. Im wesentlichen gingen die Meinungen der politischen Parteien nicht auseinander, denn auch bei den Franzosen steht immer die Nation im Vordergrund des Denkens. Der Staat tritt hinter die Nation zurück. Weder ein Franzose noch ein Engländer würden im Staat ein göttliches Reich sehen. Für sie ist der Staat nichts anderes als die rechtliche Organisation der Nation, die es ihr ermöglichen soll, die in der nationalen Idee gestellte Aufgabe durchzuführen.

Engländer und Franzosen sind frühzeitig zur staatlichen Einheit gelangt. Unter dem Einfluß dieser staatlichen Einheit entstand und wuchs ihre nationale Idee. Das war anders bei den Polen. Dort keimte die nationale Idee auf, nachdem der polnische Staat in den drei Teilungen zerschlagen war. Die Teilungen hatten den geistigen Kräften im polnischen Volk einen mächtigen Auftrieb gegeben. Aber es war nicht nur die Wiedergewinnung der staatlichen Einheit, die die Polen begeisterte, sondern auch die Erinnerungen an den Jahrhunderte alten Kampf zwischen Moskau und den Polen und zwischen den Polen und den Ukrainern darum, ob in den slawischen Gebieten des europäischen Ostens die römische oder die orthodoxe Kirche die Herrschaft über die Geister ausüben sollte. Als nun die protestantischen Preußen vom Westen her kamen, wurde auch gegen sie das religiöse Moment in Kampfstellung gebracht. In den Augen der führenden Schicht, und das waren in Polen der Adel und die aus ihm hervorgehende höhere Geistlichkeit, war also die katholische Religion und damit die Kirche, von zwei Seiten bedroht: vom Osten durch die orthodoxen Russen und vom Westen durch die protestantischen Preußen. Damit wurde es Aufgabe der polnischen Nation, die katholische Kirche im Osten zu verteidigen. Die Polen waren offenbar zu *defensores fidei* berufen. Einer der polnischen Bischöfe aus den an Preußen gefallenen Teilen schreibt im September 1800 an den Erzbischof von Theben: „Les subalternes,

dont la plupart n'ont aucune sorte de religion, mettent de furieuses entraves à sapper le dogme sous prétexte du jus principis in sacra . . . et ils nous forgent une religion catholique à leur mode, qui, si cela dure, renversera les principes de la vraie catholicité⁵.“

So wurde die polnische nationale Idee geboren, und sie entstammte einer Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie damals vor den Augen der führenden Schicht stand, die am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts lebte und glaubte.

Ein Versuch der „großen Emigration“, in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts auf Polen von Frankreich aus die Ideen von 1789 zu übertragen, scheiterte. Man wollte Polen im Osten vor die gleiche Aufgabe stellen, die Frankreich für den Westen auferlegt war. Polen sollte im Osten das Reich der Freiheit und der Vernunft verwirklichen, dem sich Preußen und Rußland entgegenstellten. Das war die Idee der Dichter und Literaten, aus denen sich im wesentlichen die „große Emigration“ zusammensetzte. Aber sie war nicht die führende Schicht. Die führende Schicht war im Gegensatz zu den Literaten religiös fest gebunden, und so vermochte die „große Emigration“ die Idee, daß Polen zur Verteidigung des rechten Glaubens im Osten bestimmt sei, nicht zu verdrängen. Da Adel und Geistlichkeit das Volk und sein Denken beherrschten, hatten sie diese Idee in die Herzen und Hirne des Volkes gepflanzt. Diese große Aufgabe, die nicht nur eine politische, rein polnische Aufgabe, sondern ein göttlicher Auftrag war, hob das polnische Volk über sich selbst hinaus und stellte es unmittelbar in den Dienst Gottes und der heiligen Jungfrau.

Diese Idee kam auch dem Freiheitsgefühl der breiten Massen entgegen, die in den Russen und Preußen, die anderen Glaubens waren und die ihre Sprache nicht verstanden, die fremden Unterdrücker sahen. Die nationale Idee war der geistige Mittelpunkt, in dem alle Polen ohne Unterschied der Klassen sich trafen, und sie führte damit zur nationalen Vergemeinschaftung. Die katholische Kirche ersetzte durch ihre Organisation über die Grenzen der Teilungsstaaten hinaus die fehlende staatliche Organisation der Polen, so daß, wie es Ludwig Bernhard⁶ einmal ausdrückte, ein polnisches Gemeinwesen innerhalb des preußischen Staates entstehen konnte.

Doch wird das bisher Gesagte nicht durch die Entwicklung widerlegt, die Rußland seit der Oktober-Revolution von 1917 durchschritten hat? Dort ist eine nationale Idee auf atheistischem Boden entstanden, und diese nationale Idee besagt doch, daß die in der Sowjet-Union vereinigten Völker die Aufgabe hätten, die Arbeiter der ganzen

⁵ M. L a u b e r t , Die preußische Polenpolitik, S. 34.

⁶ L u d w i g B e r n h a r d , Die Polenfrage, Berlin 1910.

Welt vom Joch des Kapitalismus und von der Ausbeutung durch die Unternehmer zu befreien, und daß von den Völkern der Sowjet-Union der Anstoß zur Weltrevolution auszugehen habe⁷.

Es steht wohl außer Zweifel, daß die Masse der Sowjetmenschen an diese Aufgabe glaubt und an ihrer Erfüllung arbeitet, auch wenn sie nicht immer mit den Maßnahmen der jeweiligen Gewalthaber und mit diesen selbst sympathisiert. Aber die Aufgabe, die Weltrevolution vorwärts zu treiben, wird als ein heiliges Vermächtnis Lenins angesehen. Seine und Marxens Lehren sind Ersatz für die aufgegebenen Religion.

Dennoch ist auch in dieser nationalen Idee ein religiöser Kern vorhanden, der auch heute noch, vielleicht unbewußt, auf die Menschen wirkt. Schon vor dem ersten Weltkrieg gab es in Rußland eine Opposition gegen die in der westlichen Welt herrschende bürgerliche Gesellschaft. Und diese Opposition war nicht marxistisch, sondern religiös fundiert, wobei sie sich allerdings in einen gewissen Gegensatz zur orthodoxen Kirche setzte.

Der kennzeichnendste Vertreter dieser Richtung ist Tolstoj. Die orthodoxe Kirche predigte wohl eindringlich von Mitleiden und der Brüderlichkeit; sie erfaßte damit auch die Seelen, aber sie ließ es bei der Predigt bewenden. Dazu kam der entscheidende Einfluß des Zaren auf die Kirche. Dieser Zar aber war gleichzeitig seinem Wesen nach christlicher Herrscher und orientalischer Despot. Diese Stellung des Zaren zu stärken, hatte die Kirche reichlich beigetragen. Weil sie das tat, richtete sich die Revolution gegen die Kirche, auch die der Bauern als der maßgebenden breiten Masse. Doch von der kirchlichen Predigt blieb der Gedanke des Mithelfens und der Brüderlichkeit in den Herzen lebendig. Und diesen Gedanken sah man realisiert in der Revolution und niedergelegt in der Lehre von Marx und Lenin. Es gab demnach schon auf dieser Erde eine Möglichkeit, Gerechtigkeit und Brüderlichkeit zu verwirklichen und nicht erst in einer transzendenten Welt, von der niemand etwas Rechtes wußte. Dieser Gedanke erfaßte das russische Volk. So nimmt der Marxismus die Gedanken des Christentums in ethischer Beziehung in sich auf. Er will sie nicht nur proklamieren, sondern schon auf Erden realisieren. Das Paradies wird säkularisiert und für die Masse der Besitzlosen so dargestellt, wie sie es zu sehen wünschen. Damit wird das Christentum in der Marxistischen Ethik auf den Kopf gestellt.

Außerdem übertrug man die Mission des Zarentums zum Schutz der Christen im Orient und der slawischen Völker ebenfalls auf die Völker der Sowjet-Union und erweiterte gleichzeitig diese Aufgabe dahin, daß die Sowjetvölker zum Schutz der Arbeiterklasse in der

⁷ Akademie der Wissenschaften der UdSSR, Institut für Ökonomie, Lehrbuch der politischen Ökonomie, Berlin-Ost 1955, S. 644. — L e n i n, Werke, Bd. 31.

ganzen Welt berufen seien. So empfangen die Russen altes Glaubens- und Vorstellungsgut in den Lehren von Marx und Lenin in allerdings abgewandelter Form. Deshalb fällt es ihnen nicht schwer, daran zu glauben, und weil sie daran glauben, lebt diese nationale Idee in ihnen.

Wir wollen die Analyse dessen, was unter einer nationalen Idee zu verstehen ist, mit diesen Beispielen beenden. Wir wollen nur noch einmal das Entscheidende, das sich in diesen Beispielen abzeichnet, herausheben: Die nationale Idee ist ein Produkt der rationalen Erkenntnis und des Glaubens, und sie wendet sich vor allem an den Glauben der breiten Masse. In diese breiten Massen wird die nationale Idee von der führenden Schicht hineingeworfen und ist sie einmal vom Glauben erfaßt, dann steht sie außerhalb jeder Diskussion als eine göttliche Weisung, selbst wenn, wie bei den Franzosen und Russen, das ursprünglich religiöse Moment in den Hintergrund getreten ist. Aber der in der nationalen Idee liegende Auftrag gibt dem Dasein eines Volkes den Sinn, es wird sich seiner selbst bewußt und fühlt sich in den großen Plan des Weltgeschehens tätig und unentbehrlich eingegliedert. Auf diese Weise konzentriert die nationale Idee den politischen Willen. Die nationale Idee als Idee kann niemals in ihrer Reinheit und Totalität verwirklicht werden. Gerade dadurch aber weckt sie immer von neuem die Kräfte der Nation und richtet¹ sie auf den erhaltenen Auftrag aus.

Das absolut Indiskutabele, das der nationalen Idee eigen ist, unterscheidet sie vom politischen Ziel. Das politische Ziel ist im Rahmen der nationalen Idee ein Meilenstein auf dem Wege zur Realisierung der nationalen Idee. Wo aber keine nationale Idee vorhanden ist, kann das politische Ziel auch sehr wohl selbständig auftreten. Dann aber fehlt der Politik die klare ausgerichtete Linie, und dann wird die Politik nur ein Spielball von Zeitströmungen und Interessen. In beiden Fällen aber ist das politische Ziel aus rationaler Überlegung entstanden, aus der Abwägung der fördernden und hemmenden Kräfte. Auch das politische Ziel ist interessenbedingt und um seine Setzung ebenso wie um den Weg, auf dem es zu erreichen ist, streiten sich die vorhandenen Interessentengruppen, und nicht selten bilden sich dabei neue Gruppen. Das politische Ziel wird damit zum Anstoß für die Bildung von politischen Parteien. Vom politischen Ziel gehen also Tendenzen zur Zersplitterung der politischen Kräfte aus, die zur politischen Ohnmacht führen können, wenn nicht dieser zersplitternden Tendenz die konzentrierende der nationalen Idee entgegenwirkt. Politische Ziele sind Gegenstand des politischen Kampfes und politischer Diskussion, die die Einsetzung der staatlichen Macht in bestimmten Richtungen beeinflussen wollen.

Während die nationale Idee in ihrer Absolutheit unwandelbar ist, muß das politische Ziel sich schmiegsam den gegebenen Machtver-

hältnissen anpassen. Das Wandelbare ist sein Kennzeichen, und deswegen wandeln sich auch die politischen Parteien, die vom politischen Ziel hervorgerufen worden sind.

Die Parteien, die sich aus einer verschiedenen Auffassung über das politische Ziel und die Wege, die zu ihm führen, bilden, sind nicht unbedingt weltanschaulich gebunden. Wo die nationale Idee lebendig ist, ist sie das Element, in dem die politische Weltanschauung ihren Niederschlag gefunden hat. Nur dort, wo eine nationale Idee in einem Volk noch nicht zur Entfaltung gekommen ist, sind die Parteidoktrinen in verschiedener Richtung weltanschaulich fundiert, weil die Parteien nachweisen müssen, daß ihnen das Wohl des Ganzen, wie es durch eine bestimmte zeitbedingte Weltanschauung gesehen erscheint, am Herzen liegt. Durch die Proklamierung und Vertretung einer bestimmten Weltanschauung wollen die Parteien ihr Dasein sozusagen adeln. Weil der Streit um die Richtigkeit einer Weltanschauung mit rationalen Mitteln nicht ausgetragen werden kann, sind die politischen Kämpfe mit und zwischen Weltanschauungsparteien von so unerhörter Schärfe und Hartnäckigkeit. Dadurch aber erhält die Zersplitterung der politischen Kräfte so tiefgreifende Wirkung. Es fehlt eben die nationale Idee, durch die eine Ebene der Verständigung gefunden werden kann, weil sie dem politischen Machtwillen ein bestimmtes, wenn auch vielleicht in der Ferne liegendes Ziel gibt, und weil die Nation in all' ihren Teilen eine feste Bindung an den in der nationalen Idee gegebenen Auftrag hat. Sie ist die große unsichtbare, aber doch in der Wirklichkeit vorhandene Klammer, die die Nation innerlich zusammenhält und sie dadurch geschlossen der Zukunft entgegenführt.

Wir haben bisher von einer *deutschen nationalen Idee* nicht gesprochen. Im folgenden aber soll gerade untersucht werden, ob überhaupt eine deutsche nationale Idee vorhanden ist, und — wenn das nicht der Fall sein sollte — worin die Ursachen liegen, daß das deutsche Volk im Laufe des 19. Jahrhunderts offenbar zu einer nationalen Idee nicht gefunden hat.

B.

I. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und die nationale Idee in Deutschland von 1815 bis 1848

Engländer und Franzosen traten mit ihren nationalen Ideen in das 19. Jahrhundert ein und sahen nach der Niederwerfung Napoleons und der Neuordnung der europäischen Welt durch den Wiener Kongress klar ihre Aufgabe vor sich. Die siegreichen Freiheitskriege hatten wohl

in den Deutschen eine starke vaterländische Begeisterung hervorgeufen, ein Teil, vor allem der gebildeten Jugend, war von religiösen Schwärmereien und von unklaren Vorstellungen von Freiheit und Gleichheit erfaßt. In ihren Köpfen brodelten zwar verschwommene Begriffe vom mittelalterlichen Deutschen Reich, aber ein Staatsbewußtsein oder ein wirkliches Nationalgefühl war in Deutschland in den breiten Schichten der Gebildeten und des Volkes kaum vorhanden. Allen war nur gemeinsam die Verachtung und die Abneigung gegen den in Wien geschaffenen Deutschen Bund.

Staatsbewußtsein und wirkliches Nationalgefühl konnten nur auf dem Boden einer nationalen Idee erwachsen. Proudhon sagt einmal in seinen Bekenntnissen eines Revolutionärs: „Es ist erstaunlich, daß wir bei unseren politischen Fragen in der Tiefe immer auf die Theologie stoßen“⁸, und Giercke meint: „In allen Zeiten haben über die Grundrichtung der politischen Ideen in erster Linie die religiösen Ideen entschieden“⁹. Da die nationale Idee auf dem Glauben, und zwar einem religiösen Glauben begründet ist, muß offenbar die Entwicklung der Theologie, des religiösen Glaubens, Denkens und Verhaltens auf die Gestaltung der nationalen Idee von erheblichem Einfluß sein. Glaube und Theologie aber schweben nicht im luftleeren Raum. Ihre Richtung und Stärke sind zunächst mitbedingt durch die geistigen Voraussetzungen der Zeit, und daher wird zunächst darzustellen sein, wie diese sich in den Jahren 1815-1848 gestaltet haben.

Die Macht der Ideen hatte Napoleon gestürzt. Das war in Deutschland die Meinung vor allem der jungen Generation, die in den Freiheitskriegen als Soldaten gefochten hatte, und in denen die geistige Kraft des deutschen Idealismus lebendig war. Das war aber auch die Meinung der schöngeistig orientierten Kreise des Bürgertums, der Offiziere und des preußischen Beamtentums, das von den Gedanken Steins und Hardenbergs durchdrungen am Zustandekommen der Reformgesetzgebung und an ihrer Durchführung mitgewirkt hatte. Ihnen allen klangen noch die Worte von Fichtes Reden an die Deutsche Nation in den Ohren, als sie siegreich aus dem Felde heimkehrten. Und Fichte hatte ohne Zweifel etwas zu sagen. In seiner 14. Rede hatte er von einem Reich des Rechts, der Vernunft und der Wahrheit gesprochen, das es zu verwirklichen gelte, und diese Aufgabe hatte er den Deutschen zugewiesen. Die gesamte Menschheit, so rief er damals aus, warte auf die Deutschen, daß sie es täten. Beruf der Deutschen ist es nach Fichte, ein Reich vollendeter Freiheit, ein Reich des Rechts für

⁸ Paris 1849, S. 61.

⁹ Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorie, 1913, S. 56.

alles, was Menschenantlitz trägt, eben den Staat des Christentums zu schaffen¹⁰.

Das waren Gedanken, die wohl Beachtung verdienten, aber ihnen widersprach die politische Wirklichkeit, die in Wien geschaffen worden war, und sie gingen unter in dem grandios einseitigen philosophischen System, das Hegel errichtet hatte, und in dem er vor allem in Preußen seine geistige Vorherrschaft begründen sollte. Hegel war „der erste politische Kopf unter den Philosophen“ (Treitschke). „Vom Ende der 20er bis zum Anfang der 40er Jahre behauptete die Schule Hegels im deutschen Leben eine Macht, wie nur die Sophisten in Athen“¹¹.

Nach Hegels Tod wird Feuerbachs anthropologischer Positivismus die Philosophie der Jugend in den 30er und 40er Jahren. Feuerbach legt ihr Verachtung gegen die Religion ins Herz, denn Gott ist nach ihm das vergötterte Wesen des Menschen, er ist nichts anderes, als es der Mensch selbst zu sein wünscht, also ein Wunschwesen. Gott steht daher den Menschen nicht gegenüber, sondern er ist der Schatten des Menschen, der auf die Ebene des Unendlichen geworfen ist, weil dessen das menschliche Herz bedarf. Damit ist der Mensch Anfang und Ende der Religion.

Neben Hegel und Feuerbach wirkte als weiteres geistiges Element die Romantik. Sie lebt in der Erinnerung an die mittelalterliche Größe der Deutschen, oder besser in der Vorstellung, die sie sich von dieser Größe macht. Aus dieser Einstellung heraus geht sie gegen die geltende Konvention an, und sie findet vor allem ihren politischen Ausdruck in den Werken Adam Müllers und Ludwig von Hallers, deren Ideal der ständisch geordnete Feudalstaat ist.

Einem solchen ständischen Nationalstaat weist Friedrich Schlegel in seinen Berliner Vorlesungen aus der romantischen Überzeugung vom Universalberuf der Deutschen heraus auch eine bestimmte Aufgabe zu. Er meint dort, daß den Deutschen vielleicht die schöne Bestimmung vorbehalten sei, einmal das erloschene Gefühl von der Einheit Europas wieder zu wecken, wenn die egoistische Politik der einzelnen Fürsten und Staaten ihre Rolle ausgespielt haben sollte. Hier wird also aus konservativem Denken heraus den Deutschen eine Aufgabe gestellt, die vielleicht klarer und umrissener war als die, die Fichte aufgezeigt hat. Aber sie war doch eine Illusion, denn sie eilte, wie wir das heute so deutlich erleben, ihrer Zeit zu weit voraus, sie war keine Abstraktion der gegebenen historischen Wirklichkeiten.

Adam Müller, Haller und Schlegel gehören zur konservativen Richtung der Romantik. Daneben besteht ein fast chauvinistisches Auf-

¹⁰ Fichte, Politische Fragmente, herausgegeben von Richard Strecker, Leipzig 1925, S. 82.

¹¹ Treitschke, Deutsche Geschichte, Bd. III 2. Aufl. 1886, S. 714.

begehren bei Fichte, Ernst Moritz Arndt und Jahn. Daß dieser Chauvinismus anstelle einer nationalen Idee gerade jetzt zum Vorschein kommt, da alle noch erfüllt sind von der gewaltigen Größe des Sieges über Napoleon, ist, wie wir wissen, kein Zufall. Arndt forderte schon im Kriege gegen Napoleon das Wiedererstehen des alten Deutschen Reiches und die Vereinigung aller Deutschen in einem gemeinsamen Vaterland. Die deutschen Kleinstaaten sollten verschwinden und zwischen den beiden Großmächten Preußen und Österreich aufgeteilt werden. Doch das widersprach dem Prinzip der Legitimität, wie es die heilige Allianz vertrat. Solche nationalen Gedanken mußten Österreich gefährden, mußten in Russland liberale Strömungen hervorrufen und allein im Hinblick auf das einverleibte Kongreß-Polen abgelehnt werden. So werden diese Gedanken mit Gewalt unterdrückt, und, weil sie ebenfalls der konkret gegebenen historischen Wirklichkeit widersprechen, waren sie auch nur Illusion, und aus Illusionen entstehen keine nationalen Ideen.

An den Gedanken, die Kleinstaaten verschwinden zu lassen, knüpfte auch der Liberalismus an, und so hatte die konservative und auch die liberale Ideologie eine Wurzel in der Romantik. Die liberale Ideologie war in ihrer deutschen Form das Werk von Universitätsprofessoren, im Süden waren es Rotteck und Welker, im Norden Dahlmann. Im Süden kam das Gedankengut der französischen Revolution mit der Lehre vom Staatsvertrag und der Teilung der Gewalten, mit der Forderung nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, aber mit der Ablehnung der Revolution als eines Mittels im politischen Kampfe zum Durchbruch, während Dahlmann im Norden in den englischen Verhältnissen sein politisches Vorbild sah. Weil die Professoren die geistigen Führer des Liberalismus sind, bringen sie in ihn einen Zug rationaler theoretisierender Dogmatik¹ hinein. Nicht die tatsächlichen Gegebenheiten sind der Ausgangspunkt ihrer politischen Forderungen, sondern die Doktrinen. Nach ihr soll sich die Wirklichkeit gestalten, und diese Doktrin ist rein verstandesmäßig wissenschaftlich ausgerichtet. Aus der theorisierenden Dogmatik heraus ist auch das Bildungsideal gestellt, nach dem auf den höheren Schulen, vor allem in Preußen, die kommende Generation geistig geformt wird. Es stammt von Humboldt, der in den jungen Preußen harmonisches Menschentum und Selbsttätigkeit wecken will. Aber dieses Bildungsideal ist rein formal humanistisch, ihm fehlt die Bezugnahme auf die konkrete Wirklichkeit und damit kann aus ihm keine nationale Idee hervorgehen.

In der geistigen Auseinandersetzung der 30er Jahre und der Jahre zwischen 1815 und 1848 überhaupt ringt dieser liberale mit dem konservativen Gedanken, das Streben nach Freiheit mit der Omnipotenz des Staates. Dementsprechend mußten sich auch die gesell-

schaftlichen Verhältnisse gestalten. Dazu kam, daß durch Hegel und Feuerbach das Problem der Religion, des Verhältnisses des Menschen zu Gott, in einer bis dahin nicht gekannten Schärfe aufgerollt wurde. Damit waren Theologie und Kirche vor die Frage gestellt, ob diese Probleme von den vorwärts oder den rückwärts schauenden Kräften gelöst werden sollten. Davon hing es ab, welchen Einfluß die Kirche auf die gesellschaftlichen Beziehungen haben würde und inwieweit sie dazu beitragen könnte, das Glaubensleben zu fördern. Die Gestaltung des religiösen Lebens aber mußte auf die Gestaltung der politischen Ideen einwirken. Auf der anderen Seite war auch die gesellschaftliche Struktur maßgebend für die politische und religiöse Entwicklung. Beides zusammen entschied darüber, ob das, was Fichte und Schlegel als deutsche Aufgabe hingestellt hatten, auf fruchtbaren Boden fallen konnte, oder ob der Chauvinismus eines Arndt und Jahn die politischen Geister beherrschen sollte. Und zu alledem kamen auch noch die ökonomischen Voraussetzungen, die auch ihrerseits die gesellschaftlichen Gegebenheiten und die politischen Verhältnisse mitgestalten mußten.

Die gesellschaftlich führende Schicht war in Deutschland jener Jahre trotz aller liberalen Reformen nach wie vor der Adel. Der Adel war aber im damaligen Deutschland nichts Einheitliches; er war anders ausgerichtet im Osten als im Süden und Westen, und dann bestand ein Unterschied zwischen dem im Reichsdeputationshauptschluß von 1803 depossidierten kleinen süddeutschen Territorialherren und dem niederen meist grundbesitzenden Adel. Diese depossidierten Territorialherren aus hohem Adel wurden nach 1803 Untertanen der noch verbliebenen größeren süddeutschen Landesfürsten. Sie erhielten, nachdem bald nach Beendigung der Freiheitskriege in den süddeutschen Staaten Verfassungen eingeführt worden waren, meist Sitz und Stimme in der ersten Kammer und im übrigen widmeten sie sich der Bewirtschaftung ihrer Latifundien. Ihr Interesse war darauf gerichtet, den *splendor familiae* zu erhalten. Eigene Hausgesetze verboten ihnen das *Connubium* mit dem niederen Adel; dafür galten sie aber auch den regierenden Häusern als ebenbürtig, so daß sich ihre verwandtschaftlichen Beziehungen auch zu den außerdeutschen Fürstenhäusern hin erstreckten. Dadurch bekamen sie etwas Internationales, und ihr Ansehen und Reichtum machte sie zu *Grandseigneurs*. Da sie jedoch vom niederen Adel gesellschaftlich getrennt waren, auf der anderen Seite aber von den regierenden Häusern doch als depossidiert angesehen wurden, hatten sie auf den Gang der Politik und das staatliche Leben im allgemeinen nur einen geringen Einfluß. Sie verstärkten aber das konservative Element im Staat.

Anders verhielt sich der grundbesitzende niedere Adel, der besonders in Preußen eine entscheidende Rolle spielte. Das Übergewicht hatte dort der evangelische Großgrundbesitz, der in den östlichen Provinzen, in Ostpreußen, Pommern und der Mark Brandenburg angesessen war. Friedrich Wilhelm I. und Friedrich der Große hatten ihn fest mit der Krone verbunden. Zwischen ihm und der Krone bestand ein gesellschaftlich-politisches Wechselverhältnis, denn die Macht und der Einfluß des Adels, kurz seine Stellung als führende Schicht, hing von der Existenz der Krone und ihrer absoluten Gewalt ab, und andererseits hatte die Krone wiederum ihre sicherste und ihre existenzgarantierende Stütze im grundbesitzenden Adel, der im damaligen agrarischen Preußen das wichtigste Produktionsmittel, den Grund und Boden, in seiner Hand hatte und damit über politische Macht verfügte. So schreibt der ehemalige preußische Landwirtschaftsminister Otto Graf von Königsmarck in seinen Erinnerungen noch in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts an seine Nichte: „Der Adel steht und fällt mit dem Königtum. Vom letzteren ist sein äußerer Glanz ebenso abhängig, wie von einem großen unverschuldeten Grundbesitz. Der Adel muß seinen Grundbesitz heben und zu mehrern versuchen“¹². Daraus ergibt sich für die Masse des grundbesitzenden Adels eine konservative Einstellung. Er ist an der Erhaltung eines machtvollen Königtums interessiert, gegen sein gesellschaftliches, politisches und ökonomisches Interesse richtet sich die Minderung der Macht des absoluten Königtums durch liberale Reformen, gegen sein Interesse richten sich die Bestrebungen, die darauf hinausgehen, einen deutschen Staat in irgendwelcher Form zu schaffen, der ja die Macht der einzelnen Fürsten schwächen müßte und damit auch den Einfluß des Adels mindern würde. Daraus ergibt sich sein Ziel in Preußen: die Erhaltung des absoluten Königtums.

So persönlich und eng das Verhältnis des Adels in Preußen zum König war, so lose war damals doch sein Verhältnis zum preußischen Staat als solchem. Dem Adel frommte „das stille provinzielle Sonderleben mehr als ein zentralisiertes, energisches Staatsleben“¹³. Das provinzielle Sonderleben gewährte mehr Selbständigkeit und machte den Adel, der mehr und mehr um sich greifenden staatlichen Bürokratie gegenüber unabhängiger¹⁴. So gab es eigentlich keinen preußischen Adel schlechthin, sondern es gab nur einen ostpreußischen, pommerschen, märkischen und schlesischen Adel. Aber alle diese Adels-

¹² Im Besitz des Verfassers.

¹³ Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 4. Aufl. 1917, S. 422.

¹⁴ Friedrich Meusel, *F. A. L. von der Marwitz*, Bd. II 2. Teil, 1913, S. 285 ff.

splitter aus den alten preußischen Provinzen fanden ihren gemeinsamen Mittelpunkt in der Krone.

Das war weniger der Fall bei dem katholischen Adel Schlesiens, der sich damals noch mehr nach Wien als nach Berlin hingezogen fühlte, und erst recht hegte der katholische Adel des Münsterlandes und der Rheinprovinz eine ausgesprochene Abneigung gegen die preußische Herrschaft. Er schloß sich weitgehend nach außen ab und hielt enge Beziehungen zum katholischen Klerus. Im Gegensatz zum ostelbischen Adel vermied der rheinische und westfälische den Staatsdienst, er besetzte die führenden Stellen in der Hierarchie der katholischen Kirche Westdeutschlands.

Im Adel konnte demnach kaum die nationale Idee entstehen, auch keine preußische Idee in dem Sinn, daß etwa dem preußischen Staat und seinem König eine Aufgabe im Rahmen des Nationalstaatsgedankens zugewiesen wird. Dem ostelbischen Adel lag nur daran, Preußen als solches zu erhalten, weil es Grundlage und Rahmen seiner gesellschaftlichen Stellung und politischen Macht war. Deswegen legte er Wert darauf, die maßgebenden Stellen in der unmittelbaren Umgebung des Königs zu besetzen, den entscheidenden Einfluß auf Heer und Verwaltung und damit auf die Beamtenschaft und das Offizierskorps zu haben. Aber in diesem Beamtentum und im Offizierskorps bildete sich ein preußisches Staatsbewußtsein, das lebhaft von den Reformern, wie Schön, Hardenberg und deren Gehilfen geweckt und erhalten wird. Es hat damit eine liberale Wurzel, neben der allerdings die lutherische Auffassung vom Beruf steht als einem Ruf Gottes in das Amt, das als Auftrag Gottes zu führen ist. So bilden Offizierskorps und Beamtenschaft die Klammer, die die zwei nicht miteinander verbundenen Teile des Staates zusammenhält. Diese Aufgabe, aus diesem Staat ein einheitliches Ganzes zu machen, war schon so groß, daß sich keine Gelegenheit mehr ergab, daneben die nationale Idee zu suchen und zu entfalten, die Fichte und Schlegel angeregt hatten.

Doch neben diesem konservativen Adel steht in Ost und West eine kleine liberale Gruppe. Es sind dies die Helfer und Gesinnungsgenossen von Stein und Hardenberg, die als Beamte in den Berliner Ministerien wirken. Aus ihrem Liberalismus entwickelt sich in ihnen die Auffassung von der deutschen Aufgabe Preußens, die Motz und Maßen im Zollverein teilweise lösen sollten. Das Entscheidende ist, daß sie Preußen als führende Macht in den Mittelpunkt stellen, und daß mit dem Zustandekommen des Zollvereins der Schwerpunkt der Einigung nach Norden verlegt wird, so daß damit Preußen eine Aufgabe erhält, die es über sich selbst hinausführt. Auf diese Weise konnte eine preußische nationale Idee entstehen als Vorläuferin der deutschen, obwohl dieser preußische Staat zunächst noch nicht einmal

ein preußisches Volk besaß, sondern nur Ostpreußen, Westfalen, Schlesier, Rheinländer und auch Polen, die er in einem wohlgeordneten Verwaltungsapparat vergesellschaftete, die aber noch nicht zu einer nationalen Gemeinschaft geworden waren.

Im Süden war der Adel ebenso partikularistisch orientiert wie im Norden. Allerdings hatte das süddeutsche Zweikammer-System der Macht des Adels enge Schranken gesetzt. Trotzdem war er auch dort die führende Schicht, denn er stellte im wesentlichen die Berater der Krone und die engste Umgebung der Landesherrn. Auf Heer und Verwaltung hatte er nicht den gleichen Einfluß wie der ostelbische Großgrundbesitz. Die Verwaltung im Süden lag vornehmlich in den Händen der Bürokratie, in der das Bürgertum stark vertreten war. Die Masse des süddeutschen Adels war ebenso konservativ wie der in Preußen, und seine liberalen Angehörigen waren weniger vom Gedanken der deutschen Einheit erfaßt, weil Adel und Fürsten in Süddeutschland fürchteten, daß in einem einigen Deutschland ihre Selbständigkeit dahin sein würde, und deswegen lag ihnen daran, daß sich im Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland Österreich und Preußen die Waage hielten, damit die kleinen Staaten leben konnten. So zeigte es sich, wie die führende Schicht in Deutschland trotz liberaler Reformen immer noch der Adel war, und daß er in den Jahren von 1815 bis 1848 nicht zum Träger der nationalen Idee werden konnte.

In diesen Jahren war Deutschland noch überwiegender Agrarstaat, und dadurch mußte auch das Bauerntum gesellschaftliche Bedeutung haben. Es war im Osten durch die Stein-Hardenbergische Reform aus der Erbuntertänigkeit gegenüber dem Rittergutsbesitzer befreit worden. Jahrhundertalte gesellschaftliche Bindungen waren dadurch zum mindestens äußerlich gelöst. In den süddeutschen Staaten war die Ablösung der grundherrschaftlichen Lasten entweder im Gange oder bereits durchgeführt. Trotz der „Bauernbefreiung“ bestanden im Osten zwischen Gutsherrschaft und Bauern noch beträchtliche gesellschaftliche Bindungen. Das befreite Bauerntum war politisch keineswegs autonom geworden, sondern stand in dieser Beziehung unter dem beherrschenden Einfluß des Großgrundbesitzes. Das war zunächst einmal Überlieferung, und dann wurde diese Überlieferung durch die allgemeine Wehrpflicht wachgehalten, wo der Bauer im gleichen Truppenteil wie der Großgrundbesitzer diente, jener als gemeiner Soldat oder Unteroffizier, dieser als Offizier. Das im Regiment begründete Vorgesetztenverhältnis setzte sich praktisch auch nach beendeter Dienstzeit gegenüber dem Herrn Leutnant oder dem Herrn Rittmeister fort, der die Uniform zwar ausgezogen hatte und nun sein Rittergut bewirtschaftete, aber dabei doch in den Augen des Bauern

der Mann blieb, den ein gewisses Charisma umkleidete. Die Erziehung im Heer zum Gehorsam machte aus dem ostdeutschen Bauern zusammen mit dem slawischen Bluteinschlag ein williges Instrument in der Hand des Staates, der Verwaltung und des Großgrundbesitzers. Das Bauerntum in den östlichen Provinzen Preußens war sicher ungeheuer arbeitsam und zäh, aber politisch eine amorphe Masse, die einen wenig geeigneten Boden bildete, auf dem die nationale Idee entstehen und wachsen konnte. Ein Selbstbewußtsein war in diesem Bauerntum noch nicht erwacht. „Der Gedanke, einem großen Staate anzugehören, ist einem großen Teil der preußischen Untertanen fremd, da der Gedanke Deutscher zu sein, ihnen gewissermaßen fremd war¹⁵.“

Das Bauerntum im Westen und Süden war in seiner Haltung freier und herrenbewußter. Aber auch hier war bestenfalls nur ein partikulares Staatsbewußtsein zu finden, denn die süddeutschen Staaten waren durch einen Gewaltakt Napoleons zusammengefügt worden. Deutschland war den süddeutschen Bauern ein Begriff, der ihnen fern lag. Allerdings war das Bauerntum durch die Verfassung der süddeutschen Staaten in gewissem Umfang in die Politik hineingezogen worden. Aber auch hier war die Masse des Bauerntums politisch noch nicht autonom, sondern in den katholischen Gegenden unterlag es weitgehend dem Einfluß der aus dem Bauerntum selbst hervorgegangenen niederen katholischen Geistlichkeit. Dadurch wandte es sich gegen den protestantischen Norden und gegen den aufkommenden Liberalismus.

Das Bürgertum im Süden war überwiegend Kleinbürgertum, das als Handwerker, Beamter und Lehrer in den Städten lebte, deren Entwicklung bis weit in die 30er Jahre hinein stagnierte. Allerdings lebte im Südwesten, besonders in den Kreisen des Bürgertums der zahlreichen kleinen Reichsstädte, die durch den Befehl Napoleons den süddeutschen Staaten einverleibt worden waren, die Erinnerung an die alte Zeit des heiligen römischen Reiches Deutscher Nation und an seine Kaiser. Aber diese Erinnerung weckte mehr verschwommene romantische Gefühle als eine tatkräftige politische Einsicht. Im Rahmen der süddeutschen Verfassungen kämpfte dieses Bürgertum um seine gesellschaftliche Geltung und um seine politische Macht gegen den Adel. Dieser Kampf absorbierte einen großen Teil der geistigen und politischen Kräfte.

Im Westen entstanden die ersten Anfänge der großen Industrie. Aber auch das westliche Bürgertum war überwiegend noch Kleinbürgertum, das politisch wenig interessiert war, es sei denn, daß es sich um die engsten Belange der eigenen Stadt handelte. In den preußischen Ostprovinzen suchte die Städteordnung Steins zwar das

¹⁵ Treitschke, Deutsche Geschichte, II. Bd. 2. Aufl. 1883, S. 293.

Kleinbürgertum an politisches Denken und Handeln heranzuführen, aber auch dort war die Masse der Handwerker politisch passiv und schwärmte für die gute alte Zeit, als es noch keine Gewerbefreiheit gab.

Adel, Bauern und Handwerker waren die retardierenden Elemente, deren Blick nur auf das Nächste, aber noch nicht einmal immer auf den Staat gerichtet war. In Preußen trat dieser Staat allerdings mit drei Forderungen an sie heran, mit der allgemeinen Wehrpflicht, der allgemeinen Schulpflicht und der allgemeinen Steuerpflicht. Daraus mußten sich einmal gesellschaftliche und politische Folgerungen ergeben, die allerdings zunächst noch nicht bemerkbar waren. Die Enge des Blicks und die Interessenlage konnte es bei diesen drei Gruppen nicht zur Entstehung einer deutschen nationalen Idee kommen lassen.

Ein ausgesprochenes Großbürgertum, das die gesellschaftliche und politische Führung in der Stadt und dem Staat auf grund seines Wohlstandes und seiner Bildung hätte übernehmen können, gab es in Deutschland nur in den alten Handelsstädten wie Frankfurt am Main, Leipzig, Nürnberg, Augsburg und in den Hansestädten im Norden. Aber vielfach hatte sich dieses Großbürgertum in die Dienste der Landesherren begeben, war zum Teil geadelt worden und damit aus der Schicht des Großbürgertums ausgeschieden. So war das Großbürgertum in den ersten Jahrzehnten nach den Freiheitskriegen recht dünn gesät, besonders im größten deutschen Staat, in Preußen. Erst nachdem durch den Zollverein die wirtschaftliche Entwicklung in einem für die damalige Zeit sehr schnellen Tempo die große industrielle Unternehmung hat entstehen lassen, bildete sich im Westen ein großes Besitzbürgertum als industrielles Unternehmertum.

Bis dahin war im Bürgertum führend das Bildungsbürgertum, die Universitätsprofessoren, die akademische Jugend, die Lehrer der höheren Schulen, die Anwälte und Ärzte. Aber auch dieses Bildungsbürgertum war nur in beschränktem Umfang politisch aktiv, so sehr es für die Freiheit und für den deutschen Nationalstaatsgedanken schwärmte. Sein Liberalismus war wie jeder deutsche Liberalismus doktrinär. Das aktive Element war die Burschenschaft, in der sich ein großer Teil der akademischen Jugend zusammenfand. Diese Jugend war vaterländisch aber nicht staatlich gesonnen. Freiheit, Ehre, Vaterland waren ihre Ideale. In den zahlreichen Einzelstaaten, die den Deutschen Bund bildeten, sahen sie nur ein Hemmnis für die Entstehung eines großen, das ganze Vaterland umfassenden deutschen Staates. Über die Form dieses Staates gingen allerdings die Meinungen weit auseinander, doch die nationale Idee ist an keine Staatsform gebunden. Hier war wichtig, daß der Gedanke des Vaterlandes betont, daß auch eine religiöse Bindung vorhanden war und bekannt wurde. Ein Teil der Jugend jedoch geriet unter den Einfluß von Jahn und

später von Feuerbach und kam dadurch in religiös und politisch radikale Bahnen. Aber auch in den nicht radikalen Kreisen der Jugend kam eine nationale Idee nicht auf, sondern nur das politische Ziel der Einigung der Deutschen in einem irgendwie gearteten deutschen Staat. Die Vorstellung vom Wesen und den Wegen der Politik waren in den Kreisen der Turner und der Burschenschaft romantisch verschwommen. Man suchte Vorbilder in der Zeit des Mittelalters, die gar nicht vorhanden gewesen waren, und bewegte sich auf diese Weise in politischen Illusionen. Aber gerade die nationale Idee ist kein Erzeugnis von Illusionen, sondern bei transzendenter Bindung eine Abstraktion aus der konkreten historischen Wirklichkeit. Weil eine klare Vorstellung von dieser konkreten historischen Wirklichkeit fehlte, begann man zu schwärmen, man verwechselte das politische Ziel der deutschen Einigung, die Beseitigung und Ersetzung des Absolutismus durch die konstitutionelle Herrschaftsform mit der nationalen Idee. Wenn es sich auch dabei um ein Ziel handelte, das immer die ganze Nation betraf, so enthielt es doch keine Aufgabe, die die Nation über sich selbst hinausführen mußte, wenn das Ziel einmal erreicht war. So hegte und pflegte die Jugend zwar bewußt den nationalstaatlichen Gedanken, aber von der nationalen Idee wußte sie noch nichts.

Die Masse der Handarbeiter endlich, die in den noch kleinen Fabriken Beschäftigung fanden, führte nach den Freiheitskriegen ein von der Politik fernes Leben. Die Not der Wirtschaftskrisen bedrückte sie ebenso wie die Maschinen, die die rationale Technik und der sich entwickelnde Kapitalismus nach sich zogen und die ihnen Arbeit und Brot nahmen. Aber die große Masse der Arbeiter war damals in den 30er und 40er Jahren noch „nicht reif für eine soziale Bewegung“ (Mehring).

Dem Aufkeimen des Kapitalismus entsprach die preußische Wirtschaftspolitik, die durch das Zollgesetz von 1818 den getrennten Staat zu einem geschlossenen Wirtschaftsgebiet machte und dann darüber hinaus ein einheitliches deutsches Zollgebiet erstrebte. In den Kreisen der preußischen Beamenschaft und auch der Unternehmer in Rheinland und Westfalen hatte die wirtschaftliche Entwicklung wohl den Blick für die Notwendigkeit großer Wirtschafts- und Marktgebiete geöffnet, aber gegen einen deutschen Zollverein waren die süddeutschen Liberalen, die sich dadurch in Gegensatz zu ihrem Programm des nationalen Einheitsstaates setzten. Als Feinde des preußischen Absolutismus und als süddeutsche Partikularisten wehrten sie sich dagegen, daß Preußens Macht verstärkt würde, wenn es im Zollverein die Führung übernehme. So wurde dem Werk der wirtschaftlichen Einigung durch den Geist des Partikularismus doch

der innere ideale Schwung genommen, von dem Maßen und Motz getrieben waren. Als der Zollverein dann 1834 zustande gekommen war, blieb im wesentlichen nur das materielle Interesse übrig und die wirtschaftlichen Belange traten in den Vordergrund. Damit war auch der Ansatz für das Entstehen der nationalen Idee verschüttet, die aus der wirtschaftlichen Einigung vielleicht hätte erwachsen können.

Der Partikularismus, der hier zutage trat, ist eine der entscheidenden politischen Grundlagen der deutschen Entwicklung. Die Landesherren sind in jener Zeit partikularistisch, auch wenn sie sich wie Ludwig I. von Bayern als „deutsch und freiheitlich“, gesinnt ausgaben. Vor allem im führenden deutschen Staat Preußen war der Partikularismus nicht minder stark vertreten als in Süddeutschland. Friedrich Wilhelm III. war geistig unbeweglich und ohne Schwung, und so blieb ihm die geistige Entwicklung in Deutschland nach den Freiheitskriegen innerlich fremd. Sein politisches Denken wurzelte in der Vorstellung von der Vorherrschaft Österreichs, von der preußischen Politik, die Österreich zu folgen und auf dem Boden der Heiligen Allianz zu stehen habe. Sein Sohn Friedrich Wilhelm IV. war trotz aller romantischen Schwärmerei ebenso Partikularist wie sein Vater. In der deutschen Frage will er trotz des Gegensatzes zwischen Preußen und Österreich „Österreich den Steigbügel halten“¹⁶. Partikularistisch war — wie wir wissen — der Adel, und partikularistisch war aus konfessionellen Gründen die Geistlichkeit. Nicht partikularistisch war das Bildungsbürgertum, die liberale Beamtenschaft und die westdeutsche Industrie. Der Allgemeine deutsche Handels- und Gewerbeverein, 1819 in Frankfurt am Main gegründet, forderte Einheit, Verfassung und Freiheit. Aber es war schwer für die nicht-partikularistischen Elemente, einen aussichtsreichen Kampf gegen den Partikularismus zu führen. Dazu mußten die Kräfte in irgendeiner Weise zusammengefaßt werden, um auf die Regierenden einzuwirken. Das war im absolut regierten Norden gar nicht möglich. Dort gab es keinen Ansatzpunkt für das Wirken, von politischen Parteien oder Verbänden. In Süddeutschland waren zwar politische Parteien im Entstehen begriffen, aber sie konzentrierten sich im wesentlichen auf den Kampf zwischen dem Adel und der liberalen bürgerlichen Bürokratie, so daß die Bestrebungen dieser politischen Gruppen rein partikular orientiert waren. Da eine nationale Idee fehlte, mußte von diesem Partikularismus eine starke Tendenz zur Zersplitterung der politischen Kräfte ausgehen, und so entsteht ein Kampf von Preußen gegen Österreich, von Baden gegen Bayern, von Württemberg gegen Baden und endlich der Gegensatz zwischen Norden und Süden überhaupt. Trotz der wirtschaftlichen Einigung

¹⁶ H. von Petersdorff, Friedrich Wilhelm IV. 1900, S. 69.

durch den Zollverein bleibt das unfertige nationale Selbstgefühl, von dem Treitschke spricht, bei den Deutschen bestehen.

Neben diesem rein deutschen Partikularismus, der im Norden und im Süden gleicherweise auftrat, machte sich in Preußen, zunächst als rein preußisches Staatsproblem, gleich nach Beendigung der Freiheitskriege, ein anderes Moment bemerkbar. Das war der Nationalitätenkampf zwischen Deutschen und Polen in den preußischen Provinzen Posen und Ostpreußen. Worum es in diesem Kampf eigentlich ging, wurde damals und vielleicht bis zuletzt nicht erkannt. Man sah in ihm nur ein Problem der Assimilierung der Polen. Friedrich Wilhelm III. hatte wohl am 15. Mai 1815 einen „Zuruf“ an die Polen erlassen, in dem es heißt: „Auch Ihr habt ein Vaterland . . . ihr werdet meiner Monarchie einverleibt, ohne euere Nationalität verleugnen zu dürfen . . . euere Religion soll aufrecht erhalten werden . . . ich hoffe auf euere Anerkennung rechnen zu dürfen¹⁷.“ Trotz dieses Zurufs war aber die Assimilierung das Ziel der preußischen Polenpolitik und blieb es bis 1918. Dieser Gedanke beruhte jedoch auf einem großen Fehlschluß. Er übersah, daß ein Volk ohne nationale Idee ein Volk mit einer außerordentlich lebendigen nationalen Idee niemals assimilieren konnte oder im Nationalitätenkampf zu siegen vermochte, gleich wie man diesen Kampf führte.

Wir haben bisher gesehen, wie geistige, politische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Kräfte keine deutsche nationale Idee zustandebringen konnten. Konnte es vielleicht die Theologie tun? Das ist die Frage, die noch zu beantworten ist, und sie ist vielleicht sogar die wichtigste Frage.

Nach den Freiheitskriegen war das Bürgertum und auch in weitem Umfang der Adel für den religiösen Rationalismus gewonnen. Für den Rationalisten ist Religion nicht Sache des Gefühls, sondern Wissen. Er sucht mit nüchternem Verstande alles, was der Einsicht der Vernunft widerspricht, aus dem religiösen Bekenntnis zu entfernen. Dementsprechend erging sich die Predigt der damaligen Zeit in eingehenden moralischen Betrachtungen und legte dar, was der vernünftige Christ von den einzelnen Lehren zu denken und anzunehmen hat. Ihr religiöser Gehalt war oft recht dünn und mager¹⁸. Damit wird der Glaube ausgeschaltet und durch eine vernünftige Erkenntnis ersetzt. Das Transzendente wird zu etwas herabgewürdigt, das ein vernunftbegabtes Wesen eigentlich abzulehnen hätte. Da auf diese Weise die Axt an die Wurzel des Glaubens gelegt wird, kann die rationale Theologie die Glaubensfähigkeit im Menschen nicht wecken,

¹⁷ Manfred Laubert, Die preußische Polenpolitik 3. Aufl. 1944, S. 20.

¹⁸ Paul Drews, Die Predigt im 19. Jahrhundert, 1903, S. 13—14.

die eine nationale Idee als Ergebnis des Glaubens an eine göttliche Entelechie braucht. Treitschke nennt diese Zeit der 20er bis 40er Jahre „Jahre ohne Glaubenskraft“¹⁹. Der schon erwähnte, 1819 geborene Landwirtschaftsminister Graf Königsmarck schreibt darüber: „Die religiöse Richtung meines Vaters läßt sich als Indifferentismus, diejenige meiner Mutter als Rationalismus beurteilen. Beide waren eben, wie alle Menschen, Kinder ihrer Zeit.“ Doch die aus den Befreiungskriegen heimkehrende Generation hatte Gott als wirkende Kraft in der Geschichte erlebt, und sie empfand die Befreiung vom Joch Napoleons als eine Tat Gottes. Aber mit diesem Glauben an das Walten Gottes in der Geschichte verbanden sich unklare Vorstellungen von einer irgendwie gearteten altdeutschen Frömmigkeit.

Auf die religiöse Haltung weiter Kreise der Burschen- und Turnerschaft hatte Schleiermacher einen großen Einfluß ausgeübt. Und mit Schleiermacher beginnt eine neue Epoche der evangelischen Theologie. Er will das individuelle und soziale Leben seiner Zeit veredeln, er will die Menschen durchaus in die Bildung der damaligen Zeit hineinstellen und sie trotzdem an Gottes Wort binden. Ihm liegt daran, den lebendigen christlichen Glauben zu wecken. Dabei kommt Schleiermacher dem Freiheitsgedanken und dem Freiheitsstreben, wie es durch die französische Revolution und vor allem durch die Freiheitskriege mächtig in den Menschen geweckt worden war, entgegen. Deswegen ist er undogmatisch und wird zum Begründer der liberalen Theologie, die die Freiheit des Individuums gegenüber dem dogmatischen Zwang vertritt und damit alte Bindungen auflöst. Auf der anderen Seite paßt er sich auch dem Geist der Romantik an, wie ihn die Teilnehmer der Freiheitskriege mit sich brachten. Er stellt das Gefühl in den Vordergrund, und Religion und Glaube ist ihm das persönliche Erleben eines Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit des Menschen vom Unendlichen. Das ist aber nichts anderes, als daß sich der Mensch seiner Beziehung zu Gott bewußt wird. Wenn aber Religion und Glaube zu einem Ergebnis persönlichen Erlebnisses werden, so sind beide damit nicht von den Ergebnissen der fortschreitenden Wissenschaften abhängig. Gleichzeitig jedoch wird mit dem persönlichen Erleben und dessen Bewertung die letzte Entscheidung dem Menschen selbst überlassen, und der Mensch wird Mittelpunkt und Maßstab. Aber eine solche Bindung an sich selbst ist kein Mittel, um den Glauben an die göttliche Entelechie zu wecken, die die Geschichte beherrscht und in dieser Geschichte den Völkern ihre Aufgabe zuweist.

Wohl hat Schleiermacher darauf hingewiesen, daß jedes Volk dazu bestimmt ist, eine besondere Seite des göttlichen Wesens durch be-

¹⁹ Deutsche Geschichte Bd. V, S. 276.

sondere Einrichtungen und durch seine Lage in der Welt darzustellen²⁰. Als Aufgabe des deutschen Volkes bezeichnet er den Schutz des Protestantismus²¹. Damit ging allerdings seine Einwirkung auf die Bildung und Gestaltung der deutschen nationalen Idee bei der konfessionellen Spaltung des deutschen Volkes von vornherein verloren. So groß auch der Einfluß Schleiermachers in den Jahren nach den Freiheitskriegen auf die evangelische Theologie war, so vermochte er doch nicht, ihr Auseinanderfallen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufzuhalten. Es setzte eine „Zeit voll kirchlichen Haders“ ein (Treitschke).

Gleichzeitig mit Schleiermacher wandten sich gegen den Rationalismus der Pietismus einerseits und die aufkommende Orthodoxie andererseits. Vom Pietismus werden im Süden und Westen Teile des Bauern- und Bürgertums, im Norden, vor allem in Hinterpommern, Teile des Adels ergriffen. Der Pietismus war ein schwärmerisches Suchen nach Glauben und nach Gott. Seine Anhänger meinten, daß der bisherige Weg der Frömmigkeit zu keiner Gemeinschaft mit Gott geführt habe. Deswegen versenkt man sich in die Bibel, lehnt jede Kritik der Bibel, in welcher Form sie auch geübt werden möge, ab und zermartert sich in einem Gefühl von Sünde und Schuld. Die Pietisten verurteilten politischen und religiösen Liberalismus und vereinigen so in sich religiösen und politischen Konservativismus. Damit stehen sie im Kampf gegen den Nationalstaatsgedanken. Ihr politischer Einfluß war groß. Die pommerschen Pietisten hatten in der engeren Umgebung Friedrich Wilhelms IV., in der sogenannten Kamarilla, mit Leopold von Gerlach einen energischen Sachwalter. Pietismus lag der tiefkommen, aber verschwommenen Art des Königs. Friedrich Wilhelm III. war in seiner nüchternen, mehr rationalistischen Frömmigkeit dem Pietismus weniger zugänglich gewesen. Aber auch ihm war die liberale Theologie eine Abkehr von dem von den Vätern überkommenen Glauben und damit eine Gefährdung von Thron und Altar.

Der Pietismus verlangte tätiges Christentum, und damit gehen von ihm für die damalige Zeit beachtliche soziale Wirkungen aus. Aus pietistischem Gedankengut heraus entstand die Innere Mission Wicherns, die die Kirche darauf hinwies, daß durch die Entwicklung von Technik und Kapitalismus soziale Probleme im Entstehen waren, an denen die Kirche nicht vorübergehen könne. Doch eine weitgehende Tiefenwirkung blieb der Inneren Mission damals und später versagt. Daran waren zwei Ursachen schuld. Die eine war die gleichzeitig aufkommende evangelische Orthodoxie, wie sie von Hengsten-

²⁰ Predigten. Berlin 1834—35, Bd. I, S. 228 ff.

²¹ Über Religion, Berlin 1831, S. 318.

berg und seiner Evangelischen Kirchenzeitung vertreten wurde. Das zweite Moment war der Einfluß der radikalen Theorien von David Friedrich Straus und seinen Anhängern. So gelang es der Inneren Mission nicht, in das sich bildende Proletariat einzudringen und dort die Herzen für den Glauben und damit für eine nationale Idee zu öffnen. Orthodoxie und Radikalismus hatten beide den gleichen Erfolg: sie riefen in den gebildeten und in den ärmeren Schichten eine Ablehnung der Religion und auch der Kirche hervor, so daß sie Glauben zerstörten. Hengstenberg will die Rückkehr zum starren Buchstabenglauben. Die Bibel ist in allen ihren Worten unbedingte Autorität, ohne daß man Wesentliches vom Unwesentlichen unterscheiden darf. Jeder Vers des alten Testaments ist für ihn eine Christusweissagung. Kennzeichnend für die Wirkung der Orthodoxie ist, was der spätere Hofprediger Bernhard Rogge darüber sagt: „Als Student vermochte ich mich in die starre Inspirationslehre von einer buchstäblichen Eingebung der Heiligen Schrift nicht zu finden. Noch weniger vermochte ich mir die buchstäbliche Geltung der kirchlichen Bekenntnisschriften anzueignen.“ Für ihn ist „Glaube im evangelischen Sinn nicht ein Fürwahrhalten dogmatischer Systeme, sondern das von der Person Christi erweckte Vertrauen auf Gottes erbarmende und vergebende Gnade“²².

Die Predigt dieser 30er und 40er Jahre, die im Zeichen der Orthodoxie stand, hatte wenig Wirkung. Weitschweifig wurde mit einem gewaltigen Wortschwall und zusammengewürfelten Bibelstellen in eintöniger und immerwiederkehrender Weise durch ein künstliches Pathos die Seele des Hörers überschrien. Der Predigt fehlte der große Stil des Mahnens und Tröstens und damit ihre anziehende Kraft²³.

In seiner Kirchenzeitung polemisierte Hengstenberg gegen den religiösen und politischen Liberalismus. Liberalismus ist in seinen Augen nur Unglaube, weil er mit der Revolution sympathisiert, und das ist reiner Abfall von der Offenbarung. Damit bewirkte er aber, daß sich das gebildete Bürgertum in weitem Umfange von der Kirche trennte, und er vergrößerte die Kluft, die sich zwischen dem Bildungsbürgertum und der Kirche schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgetan hatte.

Dieser Prozeß der Entkirchlichung, der durch das deutsche Bildungsbürgertum ging, wurde noch beschleunigt durch die religiöse Bevormundung des Staates. Der Staat suchte Kirche und Religion zu einem Mittel zu machen, um eine königs- und staatstreue Gesinnung

²² B. Rogge, Aus sieben Jahrzehnten, I. Bd. 1897, S. 114 und 147.

²³ S. auch Wilhelm Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus, III. Teil, Höhe und Niedergang des Idealismus 1925, S. 352 und die dort angegebene Äußerung von Ernst Curtius.

bei den Bürgern zu erzielen. Die Kirche wurde vor allem in Preußen zu einer Stütze des Absolutismus degradiert. Das aber mußte das liberale Bildungsbürgertum um so tiefer beeindruckten, als ihm der Protestantismus als die Gewähr für die Freiheit des Glaubens und des Gewissens galt.

Das Sumepiskopat des Landesherrn hatte die evangelische Kirche fest mit dem Staat verbunden. Dadurch entstand vornehmlich wieder in Preußen, aber auch in Mecklenburg, neben dem bürokratischen Polizeistaat eine bürokratische, aber innerlich ohnmächtige Kirche, die sich und ihre Anhänger über den Mangel an wirklich innerlicher Religiosität durch das starre Festhalten am Dogma hinwegzutäuschen suchte.

Zwei Maßnahmen waren es, die die Gemüter damals besonders erregten und die die enge Verbindung zwischen dem reaktionären Staat und der Kirche offenbar werden ließen. Die eine war die Einführung der Union im Jahre 1817. Sie stieß vor allem bei den zahlreichen Lutheranern auf Widerspruch, so daß sich in Schlesien und auch in den anderen preußischen Provinzen die konsequenten Lutheraner von der Kirche trennten und selbständige altlutherische Gemeinden ins Leben riefen. Dem König Friedrich Wilhelm III. lag daran, dem konfessionellen Streit zwischen Lutheranern und Reformierten ein Ende zu machen. Wenn nun die Altlutheraner seine Unionspläne ablehnten, so sah er darin nicht Treue zum Bekenntnis der Väter, sondern einen Ungehorsam gegen den Willen des Königs. Sein Zorn wurde noch gesteigert, als der Kultusminister Altenstein ihm erklärte, daß die Schlesier kirchlich-demokratische Verfassungspläne verfolgten. Auch diese widersprachen dem Willen des Königs. Wegen dieser Pläne, so berichtete Altenstein, seien die Altlutheraner aus der Landeskirche ausgeschieden. Darauf wurde gegen sie auf Befehl des Königs mit polizeilichen Mitteln eingeschritten, und eine Anzahl Pfarrer und schlesischer Großgrundbesitzer wurden mit Festungshaft bestraft. Diese Maßnahme verstieß zwar offen gegen die Bestimmungen des Allgemeinen Landrechtes, wurde jedoch von Altenstein damit gerechtfertigt, daß sie durch die Staatsräson geboten gewesen wäre²⁴. Aber damit zeigte es sich, daß der Staat sich anmaßte, eine bestimmte Form des Glaubens zu befehlen, die ihm aus politischen Gründen genehm war. Wenn weiter die Kirche bewies, daß das lutherische Bekenntnis sich gut mit dem reformierten vertrage, und daß daher Reformierte und Lutheraner am gleichen Altar zur gleichen Zeit am Sakrament teilnehmen könnten, so verlor sie damit an Autorität in den Augen

²⁴ W. H. R i e h l, Die bürgerliche Gesellschaft, 9. Aufl. 1897, S. 84.

und Herzen der einfachen Leute, weil sie diese aus festeingewurzelter religiöser Anschauung herausriß²⁵.

Die andere Maßnahme war die Einführung einer neuen Agende für die preußische evangelische Landeskirche, wieder auf Befehl des Königs, im Jahre 1820. Gegen Pfarrer wurde mit polizeilicher Gewalt eingeschritten, als sie sich weigerten, die vom König entworfene und befohlene Agende anzunehmen. Hierbei waren auf seiten der Geistlichen weniger dogmatische Gründe maßgebend, als daß die Gemeinden bestrebt waren, eine Einmischung des Königs in innerkirchliche Angelegenheiten abzuwehren, weil das Allgemeine Landrecht das liturgische Recht den einzelnen Gemeinden zugesprochen hatte. Man verlangte aber nach einem selbständigen kirchlichen Leben, nach der Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, während Friedrich Wilhelm III. ebenso wie sein Nachfolger der Auffassung waren, daß die Kirche dazu da sei, königstreue Untertanen heranzubilden²⁶.

Diese Ereignisse erregten besonders die Jugend auf den Hochschulen, die von freiheitlichem Geist erfaßt war und in der der Gedanke des Nationalstaates besonders lebendig war. Es war daher kein Wunder, wenn sich die akademische Jugend dem religiösen Radikalismus eines David Friedrich Straus und der Jung-Hegelianer in die Arme warf. David Friedrich Straus ist die bedeutsamste und eindruckvollste Erscheinung des religiösen Radikalismus. Er hatte das Bestreben, die Theologie als Wissenschaft ebenbürtig neben die anderen Wissenschaften zu stellen. Deshalb untersucht er, inwieweit die geschichtliche Erscheinung Jesu als Grundlage des christlichen Glaubens so, wie sie in den Evangelien überliefert ist, der wissenschaftlichen Kritik standzuhalten vermag. Er kommt bei kritischer Prüfung der Evangelien zu dem Ergebnis, daß sie Zusammenballungen von Legenden sind, die sich um die Person Jesu ranken. Die messianische Erwartung der Urgemeinde hat das Christusbild erzeugt, das dann auf Jesus übertragen wurde. Damit wird aber der geschichtliche Tatbestand des Glaubens unsicher gemacht. Straus verweist die Menschen vielmehr auf den idealen Christus, denn für ihn sind die allgemeinen Mächte der Geschichte die Ideen, die Personen dagegen nur Erscheinungen dieser Ideen. Jesus aber ist Träger der Idee, die der Gemeinde in der Person Jesu zum Bewußtsein gekommen ist, und diese Idee ist die Einheit des Göttlichen und des Menschen. „Das alles aber bedeutet eine Absage an Bibel, Kirche und Dogma“ (Karl Barth). Diese Absage erfolgt in einer Zeit, in der der Wille und die Fähigkeit des

²⁵ W. Wendland, Die Religiosität und kirchlichen Grundsätze Friedrich Wilhelms III. 1909, S. 116 ff.

²⁶ Wendland, a.a.O., S. 131.

Menschen zum Glauben an das Transzendente unter dem Einfluß der modernen Wissenschaften an sich schon immer geringer wurde.

Da in den Kreisen des Bildungsbürgertums die Wissenschaften an Stelle der Religion zur beherrschenden geistigen Macht wurden, da sich ferner Bildungsbürgertum und akademische Jugend gegen den politischen und religiösen Konservatismus mit ihrer Unfreiheit und ihrer Vergewaltigung der Gewissen wehrten, erschütterte das Leben Jesu von Straus Glauben und Religiosität dieser Kreise bis in die Fundamente. Dadurch geriet ein großer Teil der Jugend und des Bildungsbürgertums in einen scharfen Konflikt mit der Kirche, so daß sich die große Zahl der Gebildeten von der Kirche und ihrem Leben fernzuhalten begann. So kam es, daß der in der Jugend und im Bildungsbürgertum lebende Nationalstaatsgedanke nicht zur nationalen Idee entfaltet werden konnte.

Auch die katholische Theologie war von Rationalismus und der Romantik nicht unberührt geblieben. Aber die Lehre der Hermesianer, der Anhänger des Professors der katholischen Theologie in Bonn, Hermes, wurden vom Papst Gregor XVI. verworfen, und nicht anders erging es den Bestrebungen Wessenbergs, des Verwesers des Bistums Konstanz, der sich für die Errichtung einer deutschen Nationalkirche einsetzte. So wurde in der katholischen Kirche die Einheit der Lehre und die feste Verbindung mit der Überlieferung gewahrt. Aber die nach Rheinland und nach Westfalen versetzten evangelischen preußischen Staatsbeamten, die aus den östlichen preußischen Provinzen kamen, konnten sich nur schwer in das Wesen des Katholizismus hineindenken, und so erregten sie im katholischen Volk der westlichen Provinzen eine scharfe politische Opposition gegen den preußischen Staat und sein evangelisches Königshaus. Es entstand dort in Rheinland und Westfalen eine ausgesprochene Vergemeinschaftung der Katholiken gegen den Staat. Dadurch, daß nach der Aufhebung der geistlichen Fürstentümer auch das Bürgertum in die Kreise der höheren Geistlichkeit eindrang, wurde die gesellschaftliche Kluft, die bis dahin innerhalb des Klerus zwischen höherer und niederer Geistlichkeit bestanden hatte, geschlossen, so daß auch der Klerus dem Staat gegenüber als eine Einheit auftrat. Mit dieser geistigen Macht geriet die preußische Regierung in einen Konflikt, als im Jahre 1839 der sogenannte Kölner Bischofsstreit mit dem Kardinal-Erzbischof Droste von Köln über die Fragen der Mischehen ausbrach. Als der Kardinal sich nicht den Wünschen der Regierung fügte, wurde er auf Befehl Friedrich Wilhelms III. verhaftet und auf Festung gebracht. So entstand ein aussichtsloser Streit zwischen der kirchlichen und der weltlichen Macht, bei der das gesamte katholische Volk gegen Staat und König stand.

Dieser Streit blieb aber nicht allein auf den Westen beschränkt, sondern wurde durch den Erzbischof von Posen-Gnesen, Dunin, einen polnischen Adligen, auch in der Provinz Posen entfacht, wo er naturgemäß sofort nationale Färbung erhielt. Als Dunin ebenfalls auf Befehl Friedrich Wilhelms III. verhaftet wurde, war für die Polen die Bestätigung von der Richtigkeit ihrer nationalen Idee gegeben, und damit standen sie erst recht zu ihr. Als der Konflikt durch das Nachgeben der weltlichen Macht von dem inzwischen auf den Thron gelangten Friedrich Wilhelm IV. im Jahre 1840 beigelegt wurde, war im Westen die Opposition des Katholizismus gegen den preußischen Staat und sein evangelisches Königshaus gestärkt, im Osten das nationale polnische Bewußtsein gefestigt.

Wenn der Katholizismus auf diese Weise in die Opposition zum preußischen Staat gebracht wurde, und wenn er außerdem politisch auf der Seite der retardierenden Kräfte stand, so konnte die Masse der Katholiken weder für den Nationalstaatsgedanken noch für eine nationale Idee gewonnen werden.

Wenn wir diesen Zeitraum von 1815 bis 1848 überblicken, in dem sich der Nationalstaatsgedanke in Deutschland kräftig zu regen beginnt, so sehen wir, wie damals der deutsche Einheitsstaat und die Beseitigung des Deutschen Bundes zum politischen Ziel der liberalen Kräfte erhoben wurde. Es zeigte sich, daß die entscheidenden Kräfte, die geistigen, die gesellschaftlichen, die politischen und die religiösen sich gegen das Aufkommen der nationalen Idee stemmten. Die Pflege des Nationalstaatsgedankens liegt in den Händen des emporstrebenden Bürgertums, in weitem Umfang in dem der Universitätsprofessoren und der akademischen Jugend. Beide geraten damit in Gegensatz zu den Landesherren und zum Adel. Der Adel ist partikularistisch, weil er sich als führende Schicht gegen das allmählich aufkommende und selbstbewußter werdende Bürgertum halten will. Das Bildungsbürgertum hat noch nicht die Kraft und noch nicht die Macht, seinen Führungsanspruch, den ihm die wirtschaftliche, gesellschaftliche und geistige Entwicklung darreicht, durchzusetzen. Die religiöse und kirchliche Entwicklung zerstört den Boden, auf dem das Bildungsbürgertum glaubensmäßig aus Konvention steht, immer mehr und nimmt ihm daher die letzte Kraft zum Glauben an das Transzendente, wie ihn das englische Bürgertum unter Cromwell besaß. Damit fehlen alle Voraussetzungen, die es ermöglicht hätten, den Nationalstaatsgedanken zur nationalen Idee zu entfalten. Die Frage ist, wie sich die Dinge gestalten würden, wenn das Bildungsbürgertum selbst zur Macht und in die Stellung der führenden Schicht gelangen würde? Wird es dann innerlich und äußerlich stark genug sein, aus sich heraus die nationale Idee hervorzubringen und zu verbreiten? (Fortsetzung folgt.)