

Manfred Gailus / Clemens Vollnhals (Hg.)

Für ein artgemäßes Christentum der Tat

Völkische Theologen im »Dritten Reich«



Manfred Gailus / Clemens Vollnhals (Hg.)

Für ein artgemäßes Christentum der Tat
Völkische Theologen im »Dritten Reich«

Berichte und Studien

Nr. 71

herausgegeben vom
Hannah-Arendt-Institut
für Totalitarismusforschung e.V.

Manfred Gailus / Clemens Vollnhals (Hg.)

Für ein artgemäßes Christentum der Tat

Völkische Theologen im »Dritten Reich«

V&R unipress

© V&R unipress GmbH, Göttingen



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:

»Ludwig Müller und die Mitglieder der Nationalsynode ziehen in einer Prozession durch Wittenberg, unter SS-Bedeckung und ein Spalier der mit dem Hitlergruß grüßenden Bevölkerung.« Datum des Bildes ist der 27.9.1933, © Scherl/Süddeutsche Zeitung Photo.

1. Aufl. 2016

© 2016, V&R unipress GmbH, Robert-Bosch-Breite 6, D-37079 Göttingen / www.v-r.de
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verleges.

Satz: Hannah-Arendt-Institut, Dresden

Druck und Bindung: CPI buchbuecher.de GmbH, Zum Alten Berg 24, D-96158 Birkach
Printed in Germany.

ISSN 2366-0422

ISBN 978-3-8471-0587-9

ISBN 978-3-8470-0587-2 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0587-6 (V&R eLibrary)

Inhaltsverzeichnis

<i>Manfred Gailus / Clemens Vollnhals</i> Völkische Theologen im »Dritten Reich«: Diskurse, Bewegungen und kirchliche Praxis. Zur Einführung	7
<i>Stefan Dietzel</i> Reinhold Seebergs völkische Theologie zwischen Konservatismus, sozialer Reform und Eugenik	19
<i>Heinrich Assel</i> Emanuel Hirsch. Völkisch-politischer Theologe der Luther-Renaissance ...	43
<i>Tanja Hetzer</i> Paul Althaus – Wegbereiter einer geistlichen Gleichschaltung	69
<i>Clemens Vollnhals</i> Theologie des Nationalismus. Der christlich-völkische Publizist Wilhelm Stapel	97
<i>Hansjörg Buss</i> »Für arteigene Frömmigkeit – über alle Konfessionen und Dogmen hinweg.« Gerhard Meyer und der Bund für Deutsche Kirche	119
<i>Rainer Hering</i> Franz Tügel – früher Nationalsozialist und Hamburger Landesbischof ...	135
<i>Gerhard Lindemann</i> »All seine Sorge galt dem Gedanken, einen Einklang herzustellen zwischen dem Dritten Reich und der Kirche.« Der Thüringer Landesbischof Martin Sasse	151

<i>Ulrich Peter</i>	
Walther Schultz und Heinrich Schwartz – zwei deutsche Theologenkarrerien in drei Systemen	171
<i>Dirk Schuster</i>	
»Jesu ist von jüdischer Art weit entfernt.« Die Konstruktion eines nichtjüdischen Jesus bei Johannes Leipoldt	189
<i>Oliver Arnhold</i>	
Walter Grundmann und das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben«	203
<i>André Postert</i>	
»Lieber fahre ich mit meinem Volk in die Hölle als ohne mein Volk in Deinen Himmel.« Wolf Meyer-Erlach und der Antiintellektualismus ...	219
<i>Stephan Linck</i>	
Eine mörderische Karriere: der schleswig-holsteinische Theologe Ernst Szymanowski/Biberstein	239
<i>Dagmar Pöpping</i>	
Der schreckliche Gott des Hermann Wolfgang Beyer. Sinnstiftungsversuche eines Kirchenhistorikers zwischen Katheder und Massengrab	261
<i>Isabella Bozsa</i>	
Eugen Mattiat. Vom völkischen Pfarrer zum NS-Funktionär und wieder zurück ins Pfarramt	279
<i>Manfred Gailus</i>	
Pfarrer Walter Hoff und das Berliner Drei-Religionen-Haus: Eine Vergangenheit, die nicht vergehen will?	299
Anhang	319
Abkürzungsverzeichnis	321
Personenverzeichnis	323
Autorinnen und Autoren	328

Völkische Theologen im »Dritten Reich«: Diskurse, Bewegungen und kirchliche Praxis. Zur Einführung

Sei es in Berlin, in Potsdam oder in Wittenberg – überall in protestantischen Kirchenkreisen herrschte im Jahr 1933 mit dem Machtantritt der »nationalen Koalition« unter Reichskanzler Hitler große Erleichterung und vielfach auch Freude. Erleichterung über das Ende der ungeliebten Weimarer Republik, die im protestantischen Milieu nicht selten als »Gottlosenrepublik« etikettiert wurde; einer Epoche, in der die Kirchen seit 1919 erheblich an Privilegien, öffentlichem Einfluss und nicht zuletzt auch an Mitgliedern eingebüßt hatten. Zuversicht und Freude bereitete indessen die Aussicht, angesichts einer politischen Koalition von NS-Massenbewegung und nationalkonservativen Eliten, nun wieder verlorenes Terrain zurückzugewinnen und – so die verbreiteten Illusionen – einer Intensivierung von christlichem Glauben und kirchlicher Geltung entgegenzugehen. In der Hauptstadt Berlin wurde der politische Umbruch mit überfüllten Dankgottesdiensten an prominenten Predigtstätten wie dem monumentalen wilhelminischen Dom, in der traditionsreichen Marienkirche im alten Stadtzentrum, in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche im vornehmen Neuen Westen und fast überall sonst in den Kirchen der Viermillionenmetropole gefeiert.¹ In der Residenz- und Garnisonstadt Potsdam, wo ein Großteil der Einwohner mehr noch als anderswo der untergegangenen Hohenzollernmonarchie nachtrauerte, versammelten sich Tausende in der warmen Frühlingssonne des 21. März 1933, um anlässlich des festlichen »Tags von Potsdam« dem greisen Reichspräsidenten Hindenburg und dem jungen Reichskanzler zuzujubeln. Die historisch so bedeutsame Garnisonkirche in Potsdam bot sich für dieses Schauspiel als

1 Für Berlin vgl. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich, Band 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*, Frankfurt a. M. 1977, bes. S. 239–274; Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin*, Köln 2001. Fallstudien zum »protestantischen Erlebnis 1933« in den meisten deutschen Landeskirchen in: Manfred Gailus/Wolfgang Krogel (Hg.), *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche im Nationalen. Regionalstudien zu Protestantismus, Nationalsozialismus und Nachkriegsgeschichte 1930 bis 2000*, Berlin 2006.

politische Bühne an und stellte für diesen propagandistisch wirkungsvollen, symbolpolitisch folgenreichen Akt auf dem Weg in die Hitlerdiktatur ihre altherwürdigen Räume zur Verfügung. Zum Auftakt dieses nationalprotestantischen Jubeltages hatte der Generalsuperintendent der Kurmark Otto Dibelius in der Potsdamer Nikolaikirche froh gestimmten Besuchern eine Willkommenspredigt zum politischen Umbruch von 1933 gehalten.²

Und in den Kirchen sowie auf den Straßen der »Lutherstadt Wittenberg« – wesentlicher Ausgangspunkt der deutschen Reformationen des 16. Jahrhunderts und protestantischer Erinnerungsort schlechthin – war im September 1933 anlässlich der ersten Reichssynode der neu geschaffenen Deutschen Evangelischen Kirche (DEK) ein öffentliches Schauspiel zu beobachten, das vielen evangelischen Zeitgenossen als eine Krönung der neu angebrochenen Zeit erschien: die Wahl des Königsberger Wehrkreis Pfarrers Ludwig Müller zum Reichsbischof der erstmals vereinten deutschen evangelischen Kirche. »Und dann bricht der Tag an« – so berichtet in euphorischer Stimmung das Sonntagsblatt der Deutschen Christen (DC) – »der 27. September 1933! Wieder lacht eine festliche Sonne vom wolkenlosen Himmel. Und festlich und feierlich läuten die Glocken. Ganz Wittenberg ist auf den Beinen. Kurz nach 11 Uhr setzt sich der riesige Zug zur Stadtkirche in Bewegung: die Fahnen der SA-Stürme von Wittenberg, die Fahnen der evangelischen Jugendorganisationen, der Handwerksinnungen, der Vereine. In feierlichem Ornat die theologischen Fakultäten, im Talar die Geistlichen der Lutherstadt, die Synodalen, im Braunhemd die Lutheraner, die Bischöfe und – der Mann, den alle Augen ehrfürchtig, fragend und hoffnungsvoll suchen: der kommende Reichsbischof Ludwig Müller!«³

Die Titelabbildung des vorliegenden Buches zeigt den Festumzug am Tag der Wahl des Reichsbischofs durch die Straßen Wittenbergs. Im Vordergrund Ludwig Müller, im Bildhintergrund ist der Turm der Schlosskirche mit der charakteristischen, im späten 19. Jahrhundert aufgesetzten Turmhaube sichtbar: Abschluss der im 19. Jahrhundert erfolgten Borussifizierung einer ursprünglich sächsischen Residenz- und Universitätsstadt.

Zum bevorstehenden Wahlakt in der Wittenberger Stadtkirche, der Predigtstätte Martin Luthers, hatten die 60 Mitglieder der Nationalsynode Platz genommen. Der Tübinger Hochschullehrer für Praktische Theologie Karl Fezer, Mitglied der Deutschen Christen und der NSDAP, eröffnete die Versammlung mit der Bekanntmachung, dass Ludwig Müller von allen Führern der Landeskirchen einstimmig zum Reichsbischof vorgeschlagen worden sei. In diesem Moment

2 Manfred Gailus, Ein großes, freudiges »Ja« und ein kleines, leicht überhörbares »Nein«. Der »Tag von Potsdam« (21. März 1933) und die Kirchen. In: ders. (Hg.), Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, Göttingen 2015, S. 32–50.

3 So der Bericht in: Evangelium im Dritten Reich, 2 (1933), S. 409.

erhoben sich alle Versammelten von ihren Plätzen. Fezer bat daraufhin die Synodalen um ihre Willensbekundung. Ein einstimmiges »Ja« erfüllte den Kirchenraum. Auf die Gegenprobe, ob jemand gegen diese Wahl sei, rührte sich keine Hand. Auch lutherische Bischöfe wie Theophil Wurm (Württemberg) und Hans Meiser (Bayern) hatten an dieser Akklamation teilgenommen. Damit war der bis 1933 nahezu völlig unbekannte Königsberger Militärfarrer Ludwig Müller einstimmig zum Reichsbischof und damit zum Repräsentanten von ca. 40 Millionen deutschen Protestanten gewählt.⁴

Ludwig Müller, geboren 1883 in Gütersloh, amtierte seit 1914 als Militärfarrer an verschiedenen Einsatzorten im norddeutschen Raum. Seit 1926 war er Wehrkreispfarrer in Königsberg (Ostpreußen). Der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder hat ihn als »Typ des frommen Routiniers« geschildert, als einen Kirchenmann, »der sich allen Situationen anzupassen verstand und die Sprache der pietistischen Kreise Westfalens ebenso beherrschte wie den forschenden Ton der Reichswehrkasinos.«⁵ Bereits sehr früh (1928/29) hatte sich Müller der Hitlerbewegung angedient und gehörte 1932 zu den Mitbegründern der Deutschen Christen in Ostpreußen. Aufgrund seiner persönlichen Nähe zu Hitler wurde er im April 1933 zum Bevollmächtigten Hitlers für Fragen der evangelischen Kirche berufen. Als »Schirmherr« der Deutschen Christen gelangte er auf der machtvollen Welle des völkischen Protestantismus von 1933 an die Spitze der Deutschen Evangelischen Kirche.

Müller war nun oberster Repräsentant des deutschen Protestantismus – so sah er sich jedenfalls selbst seit der Wittenberger Kür vom September 1933. Er residierte und regierte von der Hauptstadt aus nach dem »Führerprinzip« und predigte vorzugsweise im monumentalen Berliner Dom vor oft Tausenden von Besuchern. Als ein Höhepunkt seiner Karriere kann die feierliche Einführung in das Reichsbischofsamt am 23. September 1934 in Berlin gelten. Der lange Zug der Bischöfe, deutschchristlichen Kirchenführer und Pfarrer zum Dom ist auf zahlreichen Fotos dokumentiert. Klaus Scholder sprach in diesem Zusammenhang von der »letzten großen Selbstdarstellung der deutschchristlichen Reichskirche.«⁶ Im Oktober und November 1934, als er in Verbindung mit seinem rabiatischen nationalsozialistischen »Rechtswalter« August Jäger die Gewaltmaßnahmen zur Eingliederung der Landeskirchen in die Müller'sche Reichskirche längst maßlos überzogen hatte, verlor er Hitlers Gunst und bald darauf auch seine sämtlichen

4 Vgl. Scholder, *Die Kirchen*, Band 1, S. 625. Zu Wittenberg im »Dritten Reich« und zum kirchlichen Verhalten der Lutherstadt vgl. jetzt auch Silvio Reichelt, *Der Erlebnisraum Lutherstadt Wittenberg. Genese, Entwicklung und Bestand eines protestantischen Erinnerungsortes*, Göttingen 2013, S. 196–255.

5 Scholder, *Die Kirchen*, Band 1, S. 391.

6 Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Band 2: *Das Jahr der Ernüchterung 1934*. Barmen und Rom, Frankfurt a. M. 1985, S. 324.

– ohnehin fragwürdigen – kirchenregimentlichen Befugnisse. Unter Beibehaltung seines Reichsbischofstitels predigte er jedoch weiter reichsweit. Ungeachtet seiner vielen öffentlichen Auftritte, Reden und Predigten liegen jedoch kaum publizierte Schriften von ihm vor. Seine in volksmissionarischer Absicht veröffentlichten »Deutschen Gottesworte« (1936) unternahmen den Versuch, die biblische Bergpredigt in die völkische Sprache der Gegenwart zu übertragen.⁷ Das protestantismusgeschichtlich letztlich verheerende Wirken des theologisch äußerst dürftigen und zumeist leutselig und einfältig-frömmelnd auftretenden Reichsbischofs Müller, der wohl prominentesten Galionsfigur eines Hitler wohlgefälligen, völkischen Protestantismus um 1933, kann durch die Biografie von Thomas Martin Schneider als hinreichend dokumentiert und einigermaßen bekannt gelten.⁸

Joachim Hossenfelder, seit 1929 Mitglied der NSDAP und bereits im Sommer 1932 zum 1. Reichsleiter der »Glaubensbewegung Deutsche Christen« aufgestiegen, ist heute weit weniger bekannt. Noch immer existiert keine Biografie über diesen jungen fanatischen NS-Theologen, der 1931 als unbekannter schlesischer Landpfarrer nach Berlin kam, um im Verlauf des kirchenhistorisch turbulenten Jahres 1933 kometenhaft rasch, wenn auch nur für kurze Zeit, zu »einer der wichtigsten Figuren des deutschen Protestantismus« (Scholder) aufzusteigen.⁹ Wie ein »völkischer Theologe« dachte, hat Hossenfelder in seinem politisch-religiösen Credo von 1933 unter dem Titel »Unser Kampf« auf paradigmatische Weise dargelegt. Ein recht naiv anmutender Glaube an Offenbarungen Gottes in der Geschichte und an feste Vorgegebenheiten einer Schöpfungsordnung bestimmten sein Weltbild. »Volk« als eine ursprüngliche Ordnung Gottes komme jetzt wieder zur Geltung. Es sei das größte Ereignis der Gegenwart, schrieb der Pfarrer 1933, dass »Gott Volk werden ließ«, und er habe dies nun durch Hitler getan. Gott wolle, dass die Menschen »in ihrer Art« blieben. Volk sei Rasse, verkündete der Theologe und fügte sehr glaubensgewiss dann noch hinzu: »Gott will Rasse.«

»Wir werden diejenigen bekämpfen, die uns unsere Liebe und unseren Stolz zu unserem Volkstum nehmen oder verächtlich machen, die unseren Namen

7 Vgl. Ludwig Müller, *Deutsche Gottesworte*, verdeutscht von Reichsbischof Ludwig Müller, Weimar 1936. Das Buch scheint ein Bestseller geworden zu sein, denn es erschien binnen Jahresfrist in 18. Auflage. Vgl. ferner Ludwig Müller, *Der deutsche Volkssoldat*, Berlin 1939.

8 Zu Reichsbischof Müller vgl. Scholder, *Die Kirchen*, Band 1, S. 391–403, 409 ff. u. ö.; und die maßgebliche Biografie von Thomas Martin Schneider, Reichsbischof Ludwig Müller. Eine Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit, Göttingen 1993.

9 Zu Hossenfelder vgl. Scholder, *Die Kirchen*, Band 1, bes. S. 258–274; einziger biografischer Versuch bisher: Joachim G. Vehse, *Leben und Wirken des ersten Reichsleiters der Deutschen Christen, Joachim Hossenfelder. Eine Untersuchung zum Kirchenkampf im Dritten Reich*. In: *Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte*, Reihe II, Band 38, 1982, S. 73–123. Eine bei Rainer Hering (Hamburg) in Arbeit befindliche Biografie zu Hossenfelder scheint noch immer nicht abgeschlossen zu sein.

tragen, aber nicht zu unserem Volkstum gehören, die unser Brauchtum, unsere Sittlichkeit und unseren Glauben nicht verstehen, die uns glauben machen, wir dürften uns selbst nicht mehr wollen. Wir wollen uns selbst und unser Volkstum mit gesammeltem Willen und mit heiligem Blut. Wir ziehen gegen Schmarotzer und Bastarde in den Kampf, als in einen heiligen Krieg, den Gottes heiliger Wille fordert. Die objektive Macht der Rasse bricht durch, wir wissen etwas davon, und wir stellen uns in ihr Licht und in ihren Dienst, wir kämpfen für sie unter dem Zeichen des Hakenkreuzes. Damit bekommt der Glaube eine neue Sinnegebung.«¹⁰

Die verschiedenen religiösen Haltungen eines Inders oder Chinesen, »des Negers«, »des Semiten« oder des »nordischen Menschen« seien in der Schöpfungsordnung so und nicht anders gewollt. Jeder Nivellierungsversuch verstoße gegen den Willen Gottes und ende in der »Entseelung des Volkes«. Es dürfe nicht sein, meinte Hossenfelder, dass die deutschen Christen ihre Kinder unter den Kanzeln zunächst in die fremdartige Lebens- und Glaubenshaltung des jüdischen Volkes versetzten, und anschließend verstünden sie – ihrer artgemäßen Glaubenshaltung entwöhnt – die Antwort Gottes und das Evangelium nicht mehr. Der Theologe forderte für die deutsche christliche Lehre eine Reinigung von allem Jüdischen. Wir Deutschen, so Hossenfelder, hätten neu zu lernen, den Kultus und die Lebenshaltung eines Volkes wie die Juden zu vergessen, eines Volkes, dass in allen diesen Dingen tief unter unserem Volk stehe und dessen Kultus sich an das Körperliche und Geschlechtliche binde.¹¹

Anspruchsvolle akademische Theologen waren deutschchristliche Frontkämpfer wie Ludwig Müller oder Joachim Hossenfelder gewiss nicht, auch wenn sie beide ein Studium an theologischen Fakultäten absolviert hatten. Aber Theoretiker des christlichen Glaubens – das wollten sie auch nicht sein. Vielmehr verstanden sie sich als gläubige »Bewegungsmänner«, als »Tatmenschen«, die ihre Überzeugungen eines völkischen Protestantismus im Kontext neuer kirchlicher »Glaubensbewegungen« sogleich in die Praxis umzusetzen versuchten. Als Deutsche Christen propagierten sie ein »Christentum der Tat«. Sie und ihre zahlreichen Mitstreiter unter den Deutschen Christen sahen dieses bereits ein Stück weit in den Zielsetzungen einer NS-»Volksgemeinschaft« als verwirklicht an.

Entscheidend im neuen theologischen Denken – es handelte sich um ein religiöses Denken, das über weite Strecken mehr Ausdruck eines gläubigen Gruppengefühls anstelle einer individuellen intellektuellen Anstrengung war – war die semantische Verschiebung des religiösen Diskurses von »Volk« auf »Rasse«.

10 Vgl. Joachim Hossenfelder, *Unser Kampf*, Berlin 1933, S. 8–19, hier 16 f.

11 Ebd. Ein in etwa analoges, radikal völkisch-politisches Glaubensbekenntnis aus dem Jahr 1932 liegt von einem anderen führenden DC-Pfarrer vor: Siegfried Nobiling. [Stellungnahme zum Nationalsozialismus]. In: Leopold Klotz (Hg.), *Die Kirche und das dritte Reich. Fragen und Forderungen deutscher Theologen*, Band 2, Gotha 1932, S. 79–85. Zur Biografie Nobilings vgl. auch Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus*, S. 422–426.

»Schöpfungsordnung« hieß nun das theologische Zauberwort vieler zeitgenössischer Theologen, und die meisten von ihnen gaben – in durchaus blasphemischer Anmaßung – vor, die »wahre« göttliche Schöpfungsordnung genauestens zu kennen.¹² Wie zuvor »Volk« wurde nun der Begriff »Rasse« zu einer ursprünglichen, übergeschichtlichen Grundgegebenheit einer imaginierten göttlichen Schöpfungsordnung erhoben. Damit war eine generelle Vereinbarkeit von christlichen Glaubensbeständen und NS-Weltanschauung hergestellt. Indem »wir«, so versicherten sich die Akteure in ihren zahllosen Manifestationen, Traktaten und Zeitschriften, für die Reinheit der deutschen Rasse und für den »arteigenen Glauben« dieser Rasse kämpfen, wirken »wir« für die Erhaltung der göttlichen Schöpfungsordnung und handeln also nach dem Willen des Schöpfers. »Rasse« als Bestandteil des Glaubens bedeutete Zugehörigkeit und Ausschluss, schuf völkische Inklusion und immer zugleich Exklusion. Die anderen – jene, die von den Nationalsozialisten als »Nichtarier«, »Juden« oder »Fremdblütige« stigmatisiert wurden, – mussten über kurz oder lang aus dem Leben der neuen völkischen Kirche ausgeschieden werden, auch wenn sie getauft worden waren.¹³

Diskurse, Bewegungen und Praxis standen für die Protagonisten eines völkischen Protestantismus in engstem Zusammenhang. Ihre Ideen strahlten auf die kirchlichen Bewegungen aus, die sich Deutsche Christen (in vielfachen regionalen Fraktionen und mit diversen Namensabwandlungen) nannten, und sie wurden dort, wo diese Bewegungen die Kirchenleitungen erobert hatten und das

-
- 12 Zu gängigen Theologien der Schöpfungsordnung in der Zwischenkriegszeit und zu deren deutschchristlichen krassen Vergrößerungen vgl. Scholder, *Die Kirchen*, Band 1, S. 124–150. Als Protagonisten deutschchristlicher Kirchen- und Theologieentwürfe seien genannt: Friedrich Wieneke, *Christentum und Nationalsozialismus*, Küstrin-Neustadt 1931; ders., *Deutsche Theologie im Umriß*, Soldin 1931; Walter Grundmann, *Totale Kirche im totalen Staat*, Dresden 1934; Julius Leutheuser, *Die Christengemeinde der Deutschen. Der Weg zur deutschen Nationalkirche*, Weimar 1934; Ludwig Müller, *Deutsche Gottesworte*, Weimar 1936; Siegfried Leffler, *Christus im Dritten Reich der Deutschen. Wesen, Weg und Ziel der Kirchenbewegung »Deutsche Christen«*, Weimar 1937.
- 13 Zu den Deutschen Christen und verwandten Bewegungen vgl. Robert P. Ericksen, *Theologen unter Hitler. Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München 1986; Rainer Lächele, *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die »Deutschen Christen« in Württemberg 1925–1969*, Stuttgart 1994; Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen*, Frankfurt a.M. 1994; Doris L. Bergen, *Twisted Cross. The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill 1996; Claus P. Wagoner, »Gott sprach: Es werde Volk, und es ward Volk!« Zum theologischen und geistesgeschichtlichen Kontext der Deutschen Christen in ihren unterschiedlichen Strömungen. In: Peter von der Osten-Sacken (Hg.), *Das missbrauchte Evangelium. Studien zur Theorie und Praxis der Thüringer Deutschen Christen*, Berlin 2002, S. 35–69; Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Manfred Gailus, *Diskurse, Bewegungen, Praxis: Völkisches Denken und Handeln bei den »Deutschen Christen«*. In: Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen 2012, S. 233–248.

kirchliche Leben beherrschten, in die Tat umgesetzt. Regionale Schwerpunkte hatten die Deutschen Christen mehr im Norden, in der Mitte und im Osten des Deutschen Reiches, weniger im Süden und im Westen. Das ostelbische Preußen, Sachsen, Anhalt und Thüringen sowie Hessen, sodann Mecklenburg, Braunschweig und Bremen, weithin auch Schleswig-Holstein – das vor allem waren die Ausbreitungsräume der neuen »Glaubensbewegungen«. In der stärker politisierten Atmosphäre der Großstädte spielten sie eine größere Rolle als auf dem traditionsfixierten platten Land, wo das Kirchenvolk häufig durchaus völkisch-protestantisch empfand, auch wenn die Gemeinden von den Deutschen Christen kaum etwas gehört haben mochten.¹⁴

Die völkisch-protestantischen Diskurse liefen auf »Praxis« zu, und diese Praxis bedeutete im Kirchenleben des »Dritten Reiches« dann: Anwendung des Arierparagrafen als Kriterium für die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche, Stigmatisierung und Verdrängung »nichtarischer« Pfarrer und kirchlicher Mitarbeiter, Verweigerung der Taufe für »Nichtarier«, in extremen Fällen während der Kriegszeit schloss diese Haltung den Ausschluss von »nichtarischen« Christen von der Teilnahme am Gottesdienst ein. In Jochen Kleppers Tagebuch ist nachzulesen, was es für seine Stieftochter bedeutete, mit dem Judenstern in Berlin-Nikolassee zum Gottesdienst gehen zu müssen; und das in einer vornehmen, bildungsbürgerlichen Gemeinde des Berliner Südwestens, in der die Deutschen Christen kaum eine Rolle spielten.¹⁵

Wo Deutsche Christen dominierten, etablierten sich Einrichtungen einer kircheneigenen Sippenforschung. In Mecklenburg (Schwerin), in Berlin und andernorts entstanden kirchliche Sippenkanzleien, die in eigener Regie Ahnenforschungen in Gang setzten mit dem Ziel, Christen jüdischer Herkunft zu identifizieren. In vielen Fällen teilten sie ihre gefährlichen »Forschungsergebnisse« staatlichen Behörden und Parteistellen der NSDAP zur weiteren Verwendung

14 Zu den Hochburgen eines völkischen Protestantismus vgl. Gailus, Protestantismus und Nationalsozialismus (für Berlin); Oliver Arnhold, »Entjudung« – Kirche im Abgrund, Band 1: Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen 1928–1939 und Band 2: Das »Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben« 1939–1945, Berlin 2010; Hansjörg Buss, »Entjudete« Kirche. Die Lübecker Landeskirche zwischen christlichem Antijudaismus und völkischem Antisemitismus (1918–1950), Paderborn 2011.

15 Vgl. Jochen Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942, Stuttgart 1956, S. 1005 f., 1009. Generell zur innerkirchlichen Diskriminierung der »nichtarischen« Christen: Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder, Juden – Christen – Deutsche, 7 Teilbände, Stuttgart 1990–2006; Sigrid Lekebusch, Not und Verfolgung der Christen jüdischer Herkunft im Rheinland 1933–1945. Darstellung und Dokumentation, Köln 1995; Ursula Büttner/Martin Greschat, Die verlassenen Kinder der Kirche. Der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im »Dritten Reich«, Göttingen 1998; Gerhard Lindemann, »Typisch jüdisch«. Die Stellung der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers zu Antijudaismus, Judenfeindschaft und Antisemitismus 1919–1949, Berlin 1998; Annette Göhres/Stephan Linck/Joachim Liß-Walther (Hg.), Als Jesus »arisch« wurde. Kirche, Christen, Juden in Nordelbien 1933–1945, Bremen 2003; Axel

mit. Wenige Wochen nach Beginn der Deportationen im Herbst 1941 feierte die Kirchenbuchstelle Alt-Berlin ihr fünfjähriges Bestehen. Dies veranlasste ihren Leiter, Pfarrer Karl Themel, zu einer Leistungsbilanz: Über 250 000 Urkunden für den »Ariernachweis« seien seit 1936 ausgestellt worden; besonders gewissenhaft seien die Mitarbeiter der Kirchenbuchstelle bei der Feststellung der »Fremdstämmigkeit« vorgegangen. Im Ganzen sei in 2 612 Fällen eine jüdische Abstammung eruiert worden. Mit ihren Forschungen habe seine Arbeitsstelle dazu beigetragen, dem Menschen der Gegenwart das Bewusstsein zu vermitteln, »dass er getragen wird von der Blutsgemeinschaft des Volkes und von seiner Sippe und dass er nur ein Glied in der Kette von den Ahnen zu den Enkeln ist, deren bestes Erbgut er weiterzugeben hat zum Heil des ewigen Deutschland«. ¹⁶

Das Reservoir an protestantischen Theologen, die radikale nationalistische, völkische und antisemitische Orientierungen in der Spätphase der Weimarer Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus teilten, ist kaum zu überblicken und extrem weit gefächert. Das zeigte sich bereits anlässlich einer Vortragsreihe unter dem Titel »Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945«, die in den Jahren 2013 und 2014 in der Berliner Stiftung »Topographie des Terrors« stattfand und auf starke öffentliche Resonanz stieß. Zu hören waren damals biografische Berichte über Gerhard Kittel, den renommierten Tübinger Neutestamentler und Experten der »Judenforschung«; über den von Hitler im Jahr 1935 zur »Befriedung« des Kirchenstreites berufenen Reichskirchenminister Hanns Kerrl (der weder Theologe noch überhaupt Akademiker war, aber doch als ein Nationalsozialist mit christlicher Ausrichtung gelten kann); über Erich Seeberg, den Berliner Kirchenhistoriker und hochschulpolitischen Strippenzieher im Sinne der NSDAP; über Walter Grundmann, den Jenaer Hochschullehrer für Neues Testament und völkische Theologie sowie maßgeblichen Inspirator des Eisenacher kirchlichen »Entjudungsinstituts«; und last but not least über den bereits erwähnten Karl Themel, den politisch vielseitig engagierten Berliner NS-Pfarrer und passionierten Sippenforscher, der eng mit der Reichsstelle für Sippenforschung im Innenministerium und anderen Staats- und Parteistellen bei der Judenverfolgung zusammenarbeitete. ¹⁷

Töllner, Eine Frage der Rasse? Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern, der Arierparagraf und die bayerischen Pfarrfamilien mit jüdischen Vorfahren im »Dritten Reich«, Stuttgart 2007; Uta Schäfer-Richter, Im Niemandsland. Christen jüdischer Herkunft im Nationalsozialismus. Das Beispiel der hannoverschen Landeskirche, Göttingen 2009; Hartmut Ludwig/Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder (Hg.), Evangelisch getauft – als »Juden« verfolgt. Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus, Stuttgart 2014.

- 16 Karl Themel, Fünf Jahre Kirchenbuchstelle Alt-Berlin. In: Familie, Sippe, Volk, 8 (1942), S. 3–5. Zur kirchlichen Mitwirkung an der Urkundenbeschaffung für die Ariernachweise und zur genuin kirchlichen Sippenforschung vgl. Manfred Gailus (Hg.), Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im »Dritten Reich«, Göttingen 2008.
- 17 Die erweiterten Vorträge sind erschienen unter dem Titel: Manfred Gailus (Hg.), Täter und Komplizen in Theologie und Kirchen 1933–1945, Göttingen 2015.

Schon bald stellte sich im Verlauf der Berliner Vortragsreihe heraus, dass diese Thematik mit den acht Vorträgen nicht hinreichend erschlossen ist. Vielmehr muss von vielen weiteren völkischen und nationalsozialistischen Theologen – von seinerzeit prominenten Bischöfen, von renommierten Hochschullehrern, einflussreichen Publizisten und vielen Pfarrern – die Rede sein, um ihren insgesamt stark prägenden Einfluss auf das protestantische Milieu abschätzen zu können. Diese Kenntnis ist zum besseren Verständnis von Konfession, Kirche und Gesellschaft im Nationalsozialismus unerlässlich, wenn man die historiografische Engführung auf die innerkirchliche Opposition der Bekennenden Kirche vermeiden will. So entstand die Idee einer Anschlussagung, die wir unter dem Titel »Völkische Theologen im Dritten Reich. Biografische Studien« im Oktober 2014 am Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e. V. in Dresden durchführen konnten. Historikerinnen und Historiker, Kirchenhistoriker und Theologen präsentierten während des zweitägigen Workshops zehn biografische Vorträge, die im vorliegenden Band in erweiterter Fassung publiziert werden. Dankenswerterweise erklärten sich auf Anfrage fünf weitere Autorinnen und Autoren bereit, zusätzliche Beiträge zu diesem Sammelband beizusteuern, sodass wir nun hoffen, einen halbwegs repräsentativen Querschnitt durch das weite Feld nationalprotestantischer und völkischer Theologen der Epoche anbieten zu können.

Es geht in diesem Band ausschließlich um protestantische Theologen. Natürlich gab es auch unter den katholischen Geistlichen nicht wenige Protagonisten mit starker Sympathie für die Hitlerbewegung während des politischen Umbruchs von 1933. Die Studie von Lucia Scherzberg über den katholischen Theologen und Tübinger Hochschullehrer Karl Adam hat mögliche zeitgenössische Synthesen von völkischem Denken und katholischer Theologie eindrucksvoll belegt.¹⁸ Und »braune Priester« hat es in einigen deutschen Regionen, vorzugsweise im Raum der Erzdiözese München und Freising, durchaus auch gegeben. Zum Teil wechselten sie nach Konflikten im Kirchenbereich vollständig in den Dienst des NS-Staates über.¹⁹ Allerdings blieb ihr Anteil unter der katholischen Geistlichkeit

18 Vgl. Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001.

19 Vgl. Thomas Forstner, *Braune Priester. Katholische Geistliche im Spannungsfeld von Katholizismus und Nationalsozialismus*. In: Gailus (Hg.), *Täter und Komplizen*, S. 113–139; ders., *Priester in Zeiten des Umbruchs. Identität und Lebenswelt des katholischen Pfarrklerus in Oberbayern*, Göttingen 2014. Ergänzend auch Kevin P. Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, DeKalb (Illinois, USA) 2008; für Affinitäten zwischen Katholizismus und NSDAP in der Frühzeit der Hitlerbewegung im Raum München vgl. Derek Hastings, *Catholicism and the Roots of Nazism. Religious Identity and National Socialism*, New York 2010; Antonia Leugers (Hg.), *Zwischen Revolutionsschock und Schulddebatte. Münchner Katholizismus und Protestantismus im 20. Jahrhundert*, Saarbrücken 2013.

weit hinter demjenigen von NSDAP-Pfarrern bei den Protestanten zurück.²⁰ Aufs Ganze gesehen, erwies sich der deutsche Katholizismus wesentlich weniger anfällig für die NS-Bewegung.

Die hohe Empfänglichkeit für deutschnationale und völkischen Ideen und die daraus resultierende Sympathie für den Nationalsozialismus als neuer politischer Ordnung war in der deutschen Konfessionsgeschichte ganz offenkundig eine spezifisch protestantische Entwicklung.²¹ In der Geschichte des deutschen Protestantismus war das jahrhundertelange Bündnis von (landesherrlichem) Thron und Altar seit der Reichsgründung 1871 zunehmend von der neuen Integrationsideologie des Nationalismus überformt worden, die im Ersten Weltkrieg zur Ausbildung einer siegesgewissen Kriegstheologie geführt hatte.²² Der vorbehaltlosen Identifizierung mit dem wilhelminischen Kaiserreich, der Verherrlichung von Nation und Krieg entsprach weithin die Weigerung, die aus Kriegsniederlage und Revolution geborene Weimarer Republik innerlich zu akzeptieren. Wurde sie doch in erster Linie von jenen politischen Kräften getragen, die im preußisch-protestantischen Kaiserreich als Reichsfeinde geächtet waren: Sozialdemokraten und Katholiken.

Für die breite Mehrheit des Nationalprotestantismus endete die ungeliebte Nachkriegszeit deshalb erst 1933. So hieß es in einer Abkündigung der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, der mit Abstand größten Landeskirche: »Die Osterbotschaft von dem auferstandenen Christus ergeht in Deutschland in diesem Jahr an ein Volk, zu dem Gott durch eine große Wende gesprochen hat. Mit allen evangelischen Glaubensgenossen wissen wir uns eins in der Freude über den Aufbruch der tiefsten Kräfte unserer Nation zu vaterländischem

20 Vgl. Clemens Vollnhals, *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945–1949. Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit*, München 1989. Dort auch die entsprechenden Statistiken zu NSDAP-Pfarrern für die Landeskirchen in Bayern, Württemberg, Hessen und Bremen.

21 Zur besonderen Affinität der Protestanten gegenüber einem extrem nationalistischen und völkischen Denken vgl. Christoph Weiling, *Die »Christlich-deutsche Bewegung«*. Eine Studie zum konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik, Göttingen 1998; Manfred Gailus/Hartmut Lehmann (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970)*. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes, Göttingen 2005; Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), *Das evangelische Intellektuellenmilieu in Deutschland – seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)*, Bern 2008; Angelo Radmüller, »Zur Germanisierung des Christentums«. Verflechtungen von Protestantismus und Nationalismus in Kaiserreich und Weimarer Republik. In: *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft*, 7 (2012), S. 100–122; Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen 2012; Hansjörg Buss, *Völkisches Christentum und Antisemitismus. Der Bund für Deutsche Kirche in Schleswig-Holstein*. In: *Zeitschrift für Schleswig-Holsteinische Landesgeschichte*, 138 (2013), S. 193–239; Daniel Schmidt/Michael Sturm/Massimiliano Livi (Hg.), *Wegbereiter des Nationalsozialismus. Personen, Organisationen und Netzwerke der extremen Rechten zwischen 1918 und 1933*, Essen 2015.

22 Vgl. als Überblick Clemens Vollnhals, »Mit Gott für Kaiser und Reich«. Kulturhegemonie und Kriegstheologie im Protestantismus 1870–1918. In: Andreas Holzem (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens*, Paderborn 2009, S. 656–679.

Bewusstsein, echter Volksgemeinschaft und religiöser Erneuerung. [...] In der Überzeugung, dass die Erneuerung von Volk und Reich nur von diesen Kräften getragen und gesichert werden kann, weiß die Kirche sich mit der Führung des neuen Deutschland dankbar verbunden. Sie ist freudig bereit zur Mitarbeit an der nationalen und sittlichen Erneuerung unseres Volkes.«²³

Es war dieses nationalprotestantische Credo, das es vielen Protestanten ermöglichte, den fließenden Übergang in das »Dritte Reich« mit gutem Gewissen vollziehen zu können; hatte man doch die Jahre der Weimarer Republik als Jahre der nationalen und moralischen Dekadenz empfunden.

Diskurse, Bewegungen, Praxis – die Protagonisten der 15 Beiträge des vorliegenden Bandes verteilen sich in etwa gleichmäßig auf alle drei Dimensionen eines völkischen Protestantismus im »Dritten Reich«: tonangebende Akteure des völkisch-theologischen Diskurses wie die Professoren Reinhold Seeberg, Emanuel Hirsch, Hermann Wolfgang Beyer, Johannes Leipoldt, Paul Althaus und Walter Grundmann oder der umtriebige Publizist Wilhelm Stapel mit seiner schon vom Titel her einschlägigen Zeitschrift »Deutsches Volkstum«; sodann aktivistische deutschchristliche Parteikämpfer und Bewegungsmänner wie der Hamburger Bischof Franz Tügel, der Thüringer Landesbischof Martin Sasse, der mecklenburgische Landesbischof Walther Schultz, der junge Lübecker Deutschkirchler Gerhard Meyer oder der aus dem bayerischen Franken stammende und schon vor 1933 nach Thüringen wechselnde DC-Pfarrer Wolf Meyer-Erlach; schließlich politische »Tatmenschen« wie die ursprünglichen Pfarrer Ernst Szymanowski oder Eugen Mattiat sowie der Berliner Konsistorialrat und Propst Walter Hoff. Letztere begnügten sich nicht mit der Umsetzung ihrer völkisch-christlichen Überzeugungen allein im Kirchenbereich. Sie drängten zur nationalsozialistisch motivierten Tat und stellten sich als fanatische parteipolitische Akteure auch unmittelbaren Verfolgungsaktionen der Hitlerpartei bis hin zur Judenvernichtung zur Verfügung. Pfarrern wie den nationalsozialistischen Mittätern Mattiat und Hoff gelang es nach dem Kriegsende, wenn auch mit Zeitverzögerungen und nicht ganz ohne Schwierigkeiten, wieder in den Kirchendienst zurückzukehren.

Für die Mithilfe bei der Fertigstellung des druckreifen Manuskripts danken wir Manja Preissler und Robin Reschke, die Korrektur gelesen und die Register angefertigt haben. Für den Satz war im Hannah-Arendt-Institut Kristin Luthardt zuständig; sie kümmerte sich umsichtig um alle Angelegenheiten und klärte auch verschiedene Bildrechte. Zu danken haben wir nicht zuletzt den Autorinnen und Autoren für ihr Engagement und ihre Geduld.

Dresden im Mai 2016

23 Abkündigung vom 16.4.1933. In: Günther van Norden, Kirche in der Krise. Die Stellung der evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933, Düsseldorf 1963, S. 46 f.



Reinhold Seeberg, 1929; Quelle: Ullstein Bild

Reinhold Seebergs völkische Theologie zwischen Konservatismus, sozialer Reform und Eugenik

Reinhold Seeberg, 1859 in Pörrafer geboren, entstammte väterlicherseits einem landwirtschaftlichen Milieu. Seine Vorfahren kamen wahrscheinlich aus Schweden in das Baltikum und ließen sich auf der kleinen Insel Nukkö nieder, die bereits zur Zeit Reinhold Seebergs eine nicht weit von Reval gelegene, mit dem Festland verbundene Halbinsel war. Nukkö war eine Gegend, die fast nur von Menschen schwedischer Abstammung bewohnt war. Der Vater sei, so schreibt Amanda Seeberg, Ehefrau und Biografin Seebergs, »kein alltäglicher Mensch [gewesen], sondern eigenartig, schwierig, unberechenbar, dabei sehr klug, mit einem außergewöhnlich scharfen und klaren Verstande ausgestattet«.¹ Dem Ehepaar wurden drei Kinder geboren, von denen die beiden Söhne Reinhold und Alfred Seeberg² als Theologen einige Berühmtheit erlangten. Nach dem häuslichen Unterricht durch die Mutter Emma Seeberg, geb. Grüner, besuchte Reinhold bis 1878 das Gouvernements-Gymnasium in Reval und ließ sich im gleichen Jahr in Dorpat zum Studium der Theologie einschreiben. Im Studium kam er in näheren Kontakt zu Alexander von Oettingen, dem Pionier der evangelischen Sozialethik. Nach dem Ersten Theologischen Examen 1882 blieb Seeberg an der Universität Dorpat tätig, wo er nach seiner Promotion zum Dr. theol. im Jahr 1884 als zukünftiger Nachfolger für Alexander von Oettingen feststand. Der junge, sehr ambitionierte Dozent zeigte sich nicht willens, im geruhsamen Dorpat auf die Emeritierung von Oettingens zu warten, und arbeitete an einem schnelleren Vorankommen. 1886 heiratete er Amanda Schneider.

1 Vgl. Amanda Seeberg, Lebensbild, S. 4. Typoskript, in zwei Heften gebunden, ca. 1930 (BArch Koblenz, NL 1052/199). Zu Leben und Werk vgl. ausführlich Stefan Dietzel, Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus, Göttingen 2013 (<http://webdoc.sub.gwdg.de/univerlag/2013/Dietzel.pdf>).

2 Geboren 1863, gestorben 1915, Professor für Neues Testament in Kiel. Vgl. Thomas Kaufmann, Seeberg, Oskar Theodor Alfred. In: Neue Deutsche Biographie, 24 (2010), S. 136 (Onlinefassung: <http://www.deutsche-biographie.de/ppn117440779.html>).

Als Sprungbrett auf der Karriereleiter und in die wesentlich attraktivere Universitätslandschaft des Deutschen Reichs dienten ihm zwei Studienreisen in den Jahren 1883/84 und 1887/88, die ihn unter anderem nach Göttingen zu Albrecht Ritschl und nach Erlangen führten. Die Begegnung mit Ritschl blieb für die weitere Karriere Seebergs folgenlos. Erfolgreicher verlief der Aufenthalt in Erlangen, wo Seeberg den Systematiker Franz Hermann Reinhold von Frank für sich einzunehmen vermochte. Frank zögerte nicht, Seeberg 1889 nach Erlangen zu holen, obwohl der dort frei werdende Lehrstuhl des Kirchenhistorikers Albert Hauck nicht den eigentlichen Interessen Seebergs entsprach. Erst nach Franks frühem Tod 1894 konnte Seeberg dessen Lehrstuhl für Systematische Theologie übernehmen und damit seinen eigenen wissenschaftlichen Neigungen stärker nachgehen. Gleich zu Beginn seiner neuen Tätigkeit in der Systematischen Theologie hielt er erste Vorlesungen zur Sozialethik und griff damit das große, durch von Oettingen in Dorpat angestoßene Thema auf, das für sein weiteres Berufsleben bestimmend werden sollte. Immer wieder wurden an Seeberg Appelle herangetragen, doch nach Dorpat in die baltische Heimat zurückzukehren, dies sei seine patriotische Pflicht. Aber auch die Appelle an den Patriotismus ließen Seeberg ungerührt. Sein Interesse richtete sich erkennbar darauf, im Reich weiter Karriere zu machen.

Verschiedene Berufungsverfahren scheiterten aus unterschiedlichsten Gründen, ehe 1898 der erhoffte Ruf an die Theologische Fakultät der Reichshauptstadt Berlin erfolgte. Hier entfaltete Seeberg seine größte Wirksamkeit als akademischer Lehrer für Systematische Theologie und Sozialethik sowie als theologische Leitfigur des sozialen Protestantismus. Von 1909 bis 1933 war er Präsident der »Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz« und damit Nachfolger des erkonservativen, antisemitisch gesinnten Oberhofpredigers Adolf Stoecker. Daneben war Seeberg schon seit den Erlanger Tagen für die Innere Mission aktiv und gleich nach seinem Wechsel nach Berlin von Bernhard Weiß für die Mitarbeit im Centralausschuss für Innere Mission gewonnen worden. Seit 1918 war er Vizepräsident und von 1923 bis 1933 Präsident des Leitungsorgans der zum Riesenkonzern für kirchliche Sozialarbeit angewachsenen Inneren Mission. Schon in der Mitte der 1920er-Jahre setzte sich Seeberg intensiv mit Fragen der Bevölkerungspolitik auseinander und begeisterte sich für die Eugenik. Öffentlich trat er als Mitbegründer der »Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungspolitik« in Erscheinung und publizierte vermehrt zu Fragen der Eugenik.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs löste einen aggressiv-imperialistischen Schub bei Seeberg aus. Er teilte mit den Alldeutschen den unbeschränkten Annexionismus und wurde zum moralischen Gewissen ihrer überzogenen Kriegszielpolitik.³ Seeberg hielt bis zum Kriegsende an den Zielsetzungen der

3 Vgl. Günter Brakelmann, *Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. Reinhold Seeberg als Theologe des deutschen Imperialismus*, Bielefeld 1974.

Annexionisten fest und erlebte entsprechend das Kriegsende als totales Scheitern seiner Werte und Ideale.

Zum Ende des Ersten Weltkriegs hatte er das Amt des Rektors der Berliner Universität inne. Die Verantwortung für die Universität nötigte ihn, sich der veränderten Situation zu stellen. Es gelang ihm, sich mit dem neuen politischen System zu arrangieren, doch blieb er in einer inneren Distanz zur Demokratie. Die Eugenik mit ihren radikalen moralischen Implikationen bot ihm in den 1920er-Jahren ein willkommenes Ventil seines Unmuts über die politische Situation. Jedoch stellten sich die Ziele der Eugenik für ihn schon bald als gefährlich heraus, denn die Radikalen unter den Eugenikern forderten immer lauter eine negative Eugenik, das heißt die »Ausmerze« der Schwachen und genetisch angeblich »Minderwertigen«. So weit ging Seeberg selbst jedoch nie. Allerdings baute die nationalsozialistische Rassenideologie gerade auf dieser radikalen Form der Eugenik auf. Seeberg gelang es nach der Machtübergabe nicht mehr, die Abgründe der nationalsozialistischen Ideologie zu durchschauen. Er glaubte, die rechtsextreme Bewegung lenken und subtil beherrschen zu können. Dies erwies sich als großer Irrtum. Er wurde, gedrängt durch seinen Sohn Erich Seeberg, zum Befürworter der Deutschen Christen (DC) und des Nationalsozialismus überhaupt und ist als solcher in Erinnerung geblieben. Seeberg starb am 23. Oktober 1935 in seinem Feriendomizil Ahrenshoop an der Ostsee.

Wurzeln der völkischen Theologie Seebergs

Das Konstrukt Volk spielt in der Theologie Seebergs eine zentrale Rolle. Seine Idee vom Volk speiste sich aus verschiedenen Quellen und unterlag einer kontinuierlichen Transformation, die in ständiger Reaktion auf einschneidende Zeitereignisse erfolgte. Reinhold Seeberg verdankte seine erste soziale Prägung dem deutsch-baltischen Kulturraum der Ostseeprovinzen des Russischen Reichs. Volk war für ihn, im Gegensatz zum russischen Staat, das deutsche Volk, dem er sich zugehörig fühlte. Sein eigenes Deutschtum war für ihn eine natürliche, stets gefühlte Selbstverständlichkeit, verbunden mit einem politisch-kulturellen Führungsanspruch gegenüber allem Russischen und Lettischen. Zu der Spannung zwischen russischem Staat und den Deutschbalten gehörte auch die Erfahrung der aggressiver werdenden Russifizierung des Baltikums. Die deutschstämmige Elite fühlte sich von daher stets auch in ihrer Existenz bedroht.

Seeberg wuchs zwar im Bewusstsein eines »völkischen Gegensatzes« auf, gleichzeitig gehörte aber auch die ethnische Pluralität ganz selbstverständlich zu dieser Erfahrungswelt. Nicht alles Russische und Lettische war für Reinhold Seeberg einfach schlecht; er konnte in diesen Fragen sehr differenziert unterscheiden, anders als seine ebenfalls aus dem Baltendeutschtum stammende

Ehefrau und Biografin, die sehr viel abfälliger urteilte und Kontakte ihres Mannes zu Russen und Letten zu unterbinden wusste. Das Bewusstsein, Deutscher in einem völkisch-nationalen Sinne zu sein, war ein Abgrenzungsbewusstsein, das durch die Erfahrung der Russifizierung des Baltikums noch weiter verstärkt wurde und schlussendlich zur Emigration Seebergs führte. Die Tatsache, dass er auch aufgrund der Russifizierung seine Karriere nicht in Dorpat fortsetzte, wie seine baltische Umgebung von ihm durchaus erwartet hatte, ist aus der von seiner Frau verfassten Biografie leicht herauszulesen. Volkszugehörigkeit, das dürfte Seeberg in seiner persönlichen Lebensgeschichte deutlich erlebt haben, hat nur wenig mit nationalen Territorien zu tun; ebenso ist »Volk« in der Regel Teil eines Mischgefüges – in seinem persönlichen Fall von russischer Herrscherschicht, aber auch massenhaft auftretenden russischen »Proleten«, estnischen »Knoten«⁴ und deutschstämmigen Bildungsbürgern, sogenannten Literaten. Aus dieser Gemengelage hob sich ein striktes Wertgefüge der Völker ab, das jedoch nicht auf Ausgrenzung anderer Ethnien zielte, sondern auf Integration durch Bildung und Erziehung. Für Seeberg hatten die »höherstehenden Völker« gegenüber den naturwüchsigeren, wie den Letten und Esten, einen Bildungsauftrag.

Wissenschaftsgeschichtliche Hintergründe der Volksidee

Seeberg orientierte sich in seinem völkischen Denken an der Anthropologie Gottfried Herders und der Völkerpsychologie Wilhelm Wundts. Die Leistung Herders sah er darin, die Lebensbereiche wie Sprache, Recht, Philosophie, Politik, Wirtschaft und Religion als Ausdrucksformen eines Geistes verstanden zu haben. Volk war durch Herders Rede von der »Volksseele« oder dem »Volksgeist« zu einer physischen und zugleich psychologischen Größe geworden. In Analogie zum Individuum habe auch ein Volk als überindividuelle Größe einen Charakter bzw. eine ausdifferenzierte Persönlichkeit. Als ein Begründer des modernen Nationalismus prägte Herder in diesem Zusammenhang den Begriff des »Nationalcharakters«.⁵ Der Begriff des Volksgeistes sollte in der hegelschen Geschichtsphilosophie⁶ aufgenommen werden und über die Tradition des deutschen Idealismus bis zu Reinhold Seeberg fortwirken, der jedoch den Begriff »objektiver Geist« präferierte.

4 Seeberg, Lebensbild, S. 37.

5 Hannes Stubbe, Die Geschichte der Völkerpsychologie. In: Gerd Jüttemann (Hg.), Wilhelm Wundts anderes Erbe: Ein Missverständnis löst sich auf, Göttingen 2006, S. 38.

6 Vgl. Carl F. Graumann, Die Verbindung und Wechselwirkung der Individuen im Gemeinschaftsleben. In: Jüttemann (Hg.), Wilhelm Wundts anderes Erbe, S. 54.

Wie Herder griff auch Wilhelm Wundt das Thema des Volksgeistes auf und bestimmte als dessen soziopsychologische Grundlage die Korrelation zwischen Individuum und Gemeinschaft. Der Mensch werde durch Wechselwirkungen über die Grenzen seines Einzeldaseins hinausgehoben und finde im Geistigen die allgemeine Bedingung eines grenzüberschreitenden Gemeinschaftslebens.⁷ Die zentrale Intention Wundts mit seiner Völkerpsychologie war es, eine Wesensbestimmung sozialer Großgruppen von geisteswissenschaftlicher Seite aus zu ermöglichen. Damit ist genau die Differenz der Völkerpsychologie gegenüber dem Sozialdarwinismus markiert, der sich stärker als naturwissenschaftliche Disziplin verstand, in der die Einflussgröße »Geist« gerade negiert werden sollte.

Neben der Völkerpsychologie Wilhelm Wundts war eine weitere Quelle für Seebergs völkisches Denken die Moralstatistik des Dorpater Sozialethikers Alexander von Oettingen. Schon als Schüler von Oettingens war ihm die Dringlichkeit der sozialetischen Fragestellung vor dem Hintergrund der sich durch die Industrialisierung rapide verändernden Gesellschaft aufgegangen. 1883 erschien in den »Mitteilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland« eine Rezension Seebergs über die soeben publizierte dritte Auflage der »Moralstatistik«⁸ von Oettingens, in der er auf das zu sprechen kam, was ihm am spezifischen Ansatz des Dorpater Moralstatistikers am bemerkenswertesten erschien. Sie nötige, so von Oettingen, den Theologen, mit der Erbsündenlehre ernst zu machen und den Nachweis zu erbringen, dass sich die spezifischen Vorzüge wie Nachteile eines Volksethos durch die Generationen vererbten. Oettingen wollte in seiner Moralstatistik die lutherische Erbsündenlehre empirisch fundieren. Leitend war für ihn – und später für Reinhold Seeberg – die Überzeugung, dass sich alles sittliche Leben konkret nur als »Wechselwirkung zwischen Person und Person« realisiere.⁹ Keine Handlung könne ohne Berücksichtigung ihrer sozialen Dimension vollständig verstanden und ethisch beurteilt werden. Die entscheidende Bezugsgröße der statistischen Datenerhebung war für von Oettingen der Staat und dessen naturalistisches Gegenstück, das Volk. Die in der Moralstatistik für die evangelische Theologie erarbeitete Grundeinsicht der sozialen Bedingtheit allen ethischen Handelns wurde durch die Forschungsergebnisse der an Bedeutung gewinnenden Humanwissenschaften weiter gestützt. Die Erkenntnisse aus den Bereichen der Psychologie, Soziologie, Volkskunde, Ökonomie und Eugenik hatten wissenschaftlich gesichert die Zusammenhänge zwischen Individuum und

7 Vgl. ebd.

8 Alexander von Oettingen, *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre*, 3. Auflage Erlangen 1882.

9 Reinhold Seeberg, *System der Ethik*. Im Grundriß, Leipzig 1911, S. 75.

Gesellschaft deutlicher als je zuvor zutage treten lassen. Das Individuum wurde in den neuen Wissenschaften in seinem sozialen Kontext und damit in einem unauflösliehen Beziehungsgeflecht verschiedenster Einflussfaktoren wahrgenommen.

Wie sollte sich nun aber die Theologie dem Paradigmenwechsel in den Wissenschaften gegenüber verhalten? Die Ablehnung der neuen wissenschaftlichen Zugänge zum Menschen drückte sich in der Überzeugung aus, dass der Mensch als Individuum isoliert betrachtet werde, was den Verfall der »Gemeinschaft« hin zur »Gesellschaft« nach sich ziehe. Die eigentlich positive Absicht Seebergs hinter seiner auf Gemeinschaft abhebenden Sozialethik war es demgegenüber, die einseitig negative Fixierung der evangelischen Theologen gegenüber den aufstrebenden Humanwissenschaften zu überwinden. Eine Schlüsselrolle sollte dabei dem Begriff »Volk« zukommen, in dem die empirische Dimension der neuen Humanwissenschaft mit der geisteswissenschaftlichen Idee eines überindividuellen Handlungssubjekts vermittelt werden sollte. Seeberg kann mit von Oettingen und Wundt zu den Initiatoren einer Renaissance einer geisteswissenschaftlich konzipierten Humanwissenschaft gerechnet werden, die sich im 19. Jahrhundert als Reaktion auf die experimentelle Psychologie formierte.¹⁰

Soziale Not als völkische Aufgabe

Seeberg griff den Volksbegriff konkret Mitte der 1890er-Jahre in einem Aufsatz über »die Kirche und die soziale Frage«¹¹ auf. Die soziale Frage war für ihn dabei kein besonderes Problem eines bestimmten Milieus oder mit diesem Milieu. Es gehe hier vielmehr um die Gemeinschaft des Volkes als Ganzes, die herausgefordert sei, ihre sozialen Probleme zu lösen. Das Volk als Ganzes werde in Mitleidenschaft gezogen, wenn einzelne Teile leiden, und seien es auch nur die unteren Schichten. Seeberg knüpfte damit bewusst an den im deutschen Konservatismus verankerten Wert der »Gesundheit des Volkes« an. Auch die konservativen Kreise, so sein Kalkül, müssten ein Interesse daran haben, die Volksgesundheit zu fördern, und sie könnten sich nicht länger mit dem Einwand aus der Affäre ziehen, dass es Armut und Elend als Folge natürlicher Ungleichheit schon immer gegeben habe.¹² Demgegenüber machte Seeberg geltend, dass der materielle Druck infolge der modernen Lebensumstände in der Industriegesellschaft die vermeintlich natürlichen und damit tolerablen Grenzen des Elends längst gesprengt habe. Das entscheidende Indiz dafür sei, dass das Lohnniveau

10 Vgl. ebd., S. 69.

11 Reinhold Seeberg, Die Kirche und die soziale Frage. In: Neue Kirchenzeitung, 1896, S. 839–880.

12 Vgl. Doron Avraham, In der Krise der Moderne. Der preußische Konservatismus im Zeitalter gesellschaftlicher Veränderungen 1848–1876, Göttingen 2008, S. 68–131.

der Erwerbsarbeit vielfach nicht mehr hinreiche, um den Lebensunterhalt einer Familie zu bestreiten. Not sei, im Gegensatz zur konservativen Grundannahme, längst völlig unabhängig von Arbeit und Arbeitswilligkeit und deshalb nicht länger als schuldhaft zu betrachten, sondern als ein systembedingtes Phänomen der Moderne.¹³ Die Beseitigung des doch eigentlich »unnatürlichen« Leidens der unteren Schichten erklärte Seeberg zu einer gesamtgesellschaftlichen Aufgabe.

Seeberg war bei der Implementierung des Volksbegriffs in den sozialpolitischen Diskurs von der Hoffnung geleitet, auch die vorwiegend konservativ gesinnte Mehrheit in der Evangelischen Kirche für die Mitarbeit an der Lösung der sozialen Probleme gewinnen zu können.¹⁴ In letzter Konsequenz ist es für Seeberg das Volk als Ganzes, das eine tragfähige Lösung finden müsse. Die christlich-soziale Bewegung, die sich im Raum der Kirche dieser Zielsetzung angenommen habe, wäre deshalb mit Recht von einer rein reaktiven Strategie abgerückt und fordere Präventivmaßnahmen auf politischer Ebene, damit soziale Nöte und Schäden im Volk erst gar nicht aufkommen könnten.¹⁵ Eine Lösung der ökonomischen Probleme war für Seeberg nur über eine Reform der Wirtschaftsordnung zu erreichen,¹⁶ deren Umsetzung dann allerdings in der Verantwortung der Parteien liegen müsste. Ganz folgerichtig konnte er vor diesem Hintergrund sogar dem Gedanken einer christlich-sozialen Parteigründung als Ergänzung zu den erprobten Formen der kirchlichen und verbandsprotestantischen Fürsorgearbeit zustimmen.¹⁷

Die Größe »Volk« im »System der Ethik« von 1911

In seinem erstmals 1911 erschienenen »System der Ethik« kommt Seeberg im Kontext der Ehe auf das Thema Volk. Er verfolgt dabei die These, dass das Volk die Fortsetzung der Familiengemeinschaft im Großen sei. Von dieser Grundannahme aus konstruiert er eine Pflicht zur Ehe. Familie sei vor allem eine Reproduktionsgemeinschaft und als solche die unverzichtbare Basis für die »Volkswerdung und -erhaltung«. Damit wird schon 1911 die biologische Entwicklung des Volkes für ihn zur eigentlichen Zielsetzung von Ehe und Familie: »Die physische Art des Volkes ist Produkt der natürlichen Entwicklung und

13 Seeberg, Kirche, S. 842.

14 Das Volk galt den Konservativen als der Nation und dem Staat voraus liegende Größe und war durch Friedrich Julius Stahl eine feste Größe in der neulutherischen Staatstheorie geworden. Vgl. Doron Avraham, Krise, S. 268 ff.

15 Seeberg beruft sich dabei auf die Gewährsleute Wichern und Luther. Vgl. Seeberg, Kirche, S. 844 f.

16 Vgl. ebd., S. 845.

17 Vgl. ebd., S. 857.

ihrer Züchtung.«¹⁸ Sie bilde die Basis einer »geistigen Gemeinschaft« bzw. einer »Gemeinschaft der Geister«,¹⁹ die letztlich die Basis der »Kultur« sei. Seebergs entwicklungstheoretische Überlegungen kulminieren in der Vorstellung des Volkes als einer »geschichtlichen Kulturgemeinschaft«. ²⁰ Kultur war dabei für Seeberg der umfassende Ordnungsbegriff für alle Aspekte eines in Freiheit geführten »völkischen Lebens«, der die unheilvolle Isolierung des Individuums in der Masse der Gesellschaft aufheben sollte. Er versteht Kultur als das Ergebnis eines Traditionsprozesses, in dem sich das Fortschrittsprinzip evolutionär vollziehe.

Von diesem Kulturverständnis aus entwickelt er die These weiter, dass der historische Fortschritt unmittelbare Folge eines konstanten Übertragungsprozesses geistiger Errungenschaften von der jeweils älteren auf die jüngere Generation sei. Grundsätzlich geht diese Gedankenfigur von einer Spannung zwischen den Generationen aus, der jedoch durch den Traditionsgedanken ein primär positiver Effekt im Zusammenhang der Kulturentwicklung zugeschrieben werden konnte. Das Prinzip des Antagonismus der Generationen ließ sich leicht mit der Idee des sozialdarwinistischen *Struggle for Life* vermitteln. Doch gegenüber dem Überlebenskampf in der Natur postulierte Seeberg einen die Generationen übergreifenden Traditionsprozess der bewahrenden, kontinuierlichen Veränderung. In der geradezu naturgegebenen Konkurrenz zwischen den Jüngeren und den Älteren werde Wissen und Erfahrung weitergegeben und zugleich weiterentwickelt. Darin liege das Recht der jüngeren Generation, mit ihrer Kritik die Dinge weiter voranzubringen. Die Konkurrenz der Generationen diene auf diese Weise letztlich dem höheren Ziel der »völkischen Entwicklung«.

Der Gedanke der Weitergabe und kreativen Aufnahme eines bestimmten Kulturstandes innerhalb eines Volkes über die Generationengrenzen hinweg verdeutlicht Seebergs konservative Grundierung und sein positives Verhältnis zu Autorität. Die ältere Generation sei natürlich Träger der Autorität und gebe das geistig Erschaffene weiter – nicht ohne autoritär über dessen Erhaltung zu wachen. Das Autoritätsprinzip soll in Seebergs Theorie die aus dem ungestümen Modernisierungsverlangen der jüngeren Generation resultierende latente Spannung in eine ausgeglichene Fortschrittsbewegung umlenken, die idealerweise in ein Fließgleichgewicht münden sollte.²¹ Innerhalb dieses Gleichgewichts komme

18 Reinhold Seeberg, *Christlich-Protestantische Ethik*. In: Paul Hinneberg (Hg.), *Die Kultur der Gegenwart. Die geisteswissenschaftlichen Kulturgebiete*, Abt. 4: *Die christliche Religion mit Einschluss der israelisch-jüdischen Religion*, Leipzig 1906, S. 633–677, hier 668.

19 Ebd., S. 668.

20 Ebd.

21 Zur Bedeutung des Generationenkonflikts vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Band 4: *Vom Beginn des Ersten Weltkriegs bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914–1949*, 3. Auflage München 2008, S. 235–236.

den Ordnungen des Lebens eine tragende Rolle zu: Sie garantierten die Kontinuität der historischen Entwicklung, weil sich in ihnen das Autoritätsprinzip realisierte. Seeberg denkt als Konservativer nicht primär von der Dynamik der Veränderung aus, sondern von der Bewahrung. Dennoch will er sein System in Maßen für neue Entwicklungen öffnen. Der Fortschrittswille der jüngeren Generation habe zwar seine Berechtigung, aber die wirklich entscheidende Aufgabe des Volkes sei es, das einmal Erschaffene vor allzu schneller und radikaler Neuerung zu bewahren. Die völlige Auflösung der Ordnungsstrukturen bzw. deren Perversion würde die Gesellschaft letztlich ins Chaos stürzen.

Politische Theologie in der Kaiserzeit

Vom Kaiserreich bis in die Weimarer Zeit hinein sah Seeberg in der Monarchie die ideale Staatsform. Trotzdem hatte er sich intensiv für sozialpolitische Reformen eingesetzt und sich dabei von der Überzeugung leiten lassen, dass die neulutherische Lehre der Schöpfungsordnungen der Komplexität des modernen Industriestaats kaum noch gerecht werde.²² Die traditionell christlichen Werte ließen sich nicht mehr mit dem Kapitalismus vermitteln. Daher konnte auch die ethische Disziplinierung der kapitalistischen Gesellschaft vom Christentum nicht mehr ernsthaft erwartet werden. Hierfür konnte nur der Staat sorgen, der für Seeberg die Autorität schlechthin verkörperte und, so seine Vision in der zweiten Auflage seiner Ethik von 1920, zum umfassenden Steuerungsorgan umgebildet werden sollte.²³ Was hier nur angedeutet werden kann, ist, dass die nicht zu hinterfragende Verbindung von Autoritätsprinzip und Staat mit einer inneren Logik zu einem planwirtschaftlichen Staatssozialismus führen musste. Leitend war dabei der Gedanke, dass nur von einer staatlichen Einhegung des Kapitalismus aus – unter Rückgriff auf den bei Seeberg völkisch grundierten Gemeinwohlgedanken – die Überwindung des kapitalistischen Individualismus gelingen könne. Seeberg entwarf in seiner Ethik das Bild einer Volkswirtschaft, die auf der Basis einer Identität von Staat und wirtschaftlicher Gemeinschaft allein dem Gemeinwohl diene. Trotz der Suche nach neuen Wegen in der Staatsorganisation stand für ihn fest, dass die Macht als persönliche Herrschergewalt in der Hand eines Monarchen konzentriert sein solle. Nur eine charismatische Einzelperson wie ein Monarch könne, so die idealistische Überzeugung Seebergs, den »organisierten

22 So schon im Kapitel über die Kirche, vgl. Seeberg, System (1911), S. 80 ff. Jedoch war Seeberg auf der anderen Seite so tief im neulutherischen Denken verwurzelt, dass er nicht konsequent auf den Begriff der Ordnungen verzichten konnte.

23 Zur Rolle des Staatsinterventionismus vgl. Wehler, Gesellschaftsgeschichte, S. 239; zum »deutschen Korporatismus« vgl. ebd., S. 268 f.

Gesamtwillen des Volkes« verkörpern.²⁴ Von der Überzeugung ausgehend, dass eine moderne Monarchie mehr sein müsse als ein Traditionsunternehmen oder ein liberaler »Nachtwächterstaat«,²⁵ wollte er sie zu einem umfassenden Kulturstaatsystem mit energischer Machtentfaltung nach innen und außen weiterentwickeln. Die konstitutionelle Monarchie mit ihrer Verbindung von rechtlicher Kodifizierung und exekutiver Personalisierung schien ihm die ideale Voraussetzung seines Kulturstaats zu bilden.²⁶

Der dabei in Anschlag gebrachte Rechtsbegriff verstand Recht als »eine positive geschichtliche Größe«,²⁷ als Produkt des objektiven Geistes, der modifizierend als »Rechtsbewusstsein des Volkes«²⁸ direkt auf die geltenden Gesetze einwirke. Seebergs Ideal einer konstitutionellen Monarchie schien durch diesen weichen Rechtsbegriff zwar an ein verfasstes Recht gebunden zu sein, doch auch das nur im Sinne einer Selbstbindung. Sein Interesse galt, hier zeichnen sich früh Sympathien für totalitäre Strukturen ab, der Bildung und Konzentration von Macht und nicht ihrer Beschränkung. Er erhoffte sich von einem straff zentralistisch geführten Staat Handlungs- und Durchsetzungsfähigkeit, anders als vom Parlamentarismus, von dem er eine Schwächung der außenpolitischen Wirkung erwartete. Auch die in der Demokratie institutionalisierte Meinungsvielfalt konnte er sich nur als »zersetzende« Zersplitterung mit verheerenden Folgen für die innen- wie außenpolitische Handlungsfähigkeit eines Staates vorstellen.

Radikalisierung in der Weimarer Republik

Seebergs Denken zeigt unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg eine erhebliche Radikalisierung, die sich in der zweiten Auflage des »Systems der Ethik« markant niedergeschlagen hat. In dem Paragraphen über »die Lebensfunktionen des Volkes als geschichtlicher Kulturgemeinschaft« setzte sich Seeberg 1920 mit den weltanschaulichen Voraussetzungen des Kapitalismus und der von sozialistischer Seite massiv erhobenen Kapitalismuskritik intensiv auseinander.²⁹ Der Kapitalismus stand von seinen systemischen Voraussetzungen her Seebergs völkisch-idealistischer Gemeinwohlorientierung diametral entgegen. Er habe als »liberalistische rationale Lehre« den »unbeschränkten Individualismus zum wirtschaftlichen Prinzip« erhoben.³⁰ Im Kapitalismus werde der Mensch entweder zum enthemm-

24 Seeberg, System (1911), S. 123.

25 Ebd., S. 124.

26 Vgl. ebd., S. 124.

27 Ebd., S. 125.

28 Ebd.

29 Reinhold Seeberg, System der Ethik, 2., neu bearbeitete Auflage, Leipzig 1920, S. 191–195.

30 Ebd., S. 191.

ten und damit zum entsittlichten Kapitalisten oder zum Arbeiter und damit zur käuflichen Ware. Die schrankenlose Ausbeutung als das entscheidende Charakteristikum des Kapitalismus entspricht der in dieser Zeit populären sozialdarwinistischen Vorstellung vom Existenzkampf. Kapitalismus ist für Seeberg die ideologische Überhöhung des Kampfes auf der Ebene des Individuums mit der Folge des Verlustes der geistigen Idee für die »völkische Gemeinschaft«. Diesem Kampf falle alles zum Opfer, was die »Volksgemeinschaft« auszeichne: Die Arbeitsmoral der Arbeiter, aber auch viele »selbstständige Existenzen des Mittelstands«.³¹

Seeberg folgt in seiner Analyse im Grunde der sozialistischen Kapitalismuskritik, auch mit der Erwartung eines baldigen Zusammenbruchs des kapitalistischen Systems. Die eintretende Krise könne nur durch die Weiterentwicklung des Kapitalismus zum »Staatssozialismus« bewältigt werden.³² Der von ihm projektierte Staatssozialismus sollte nur noch wenig mit dem klassischen »Wirtschaftssozialismus« gemein haben, dessen realpolitische Umsetzung Seeberg in der Weimarer Republik mit Schrecken zu erleben glaubte.³³ In seiner staatssozialistischen Vision sollte die Macht der kapitalistischen Führungseliten durch eine progressive Besteuerung der höheren Einkommen und durch Verstaatlichung der Schlüsselindustrien abgebaut werden. Die Vorteile, die eine planwirtschaftliche Steuerung der verstaatlichten Großindustrien versprach, sei die Orientierung am wirklichen Bedarf des Volkes, nicht an abstrakten Gesetzen des Marktes. Seeberg war der Überzeugung, dass nur so die Volkswirtschaft den Sinn zurückbekommen könne, den ihr der Kapitalismus geraubt habe. An dieser Argumentationsfigur wird die Rolle des Volksgedankens als Ansatzpunkt der Kapitalismuskritik Seebergs deutlich. Er sah mit einer gewissen Einseitigkeit hinter allen Wirtschaftsprozessen nur das egoistische Gewinnstreben Einzelner oder einzelner Interessengruppen (Kapitalisten, Proletariat), das per se dem »völkischen Gemeinwohl« zuwiderlaufe.

Aus dem für gesellschaftliche Reformen zur Linderung der sozialen Not aufgeschlossenen Theologen der Vorkriegszeit war nach dem Krieg schnell ein sozialkonservativer Revolutionär geworden, wobei der Volksgedanke das treibende Element darstellte. Das von Seeberg in der zweiten Auflage seines Systems der Ethik vorgelegte antikapitalistische Reformprogramm ließ das konservative Besitzdenken seiner Zeit hinter sich. Er räumte dem Staat mit der Enteignung wichtiger Industrieunternehmen ethische Rechte ein, die der alte Konservatismus in dieser totalitären Aggressivität niemals akzeptiert hätte.

31 Ebd., S. 192.

32 Ebd.

33 Ebd., S. 193: »Der Marxismus leitet nur zur Zerstörung des Alten an, alles übrige ist aufgeregte Weissagung und agitatorische Phrase.«