

OTTO WEISS

Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900

Anlässlich des 60. Geburtstags von Carl Muth (1867–1944) widmeten ihm seine Mitarbeiter und Freunde eine Festschrift mit dem bezeichnenden Titel »Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland«. Besonders die Beiträge von Friedrich Fuchs (1890–1948) und Philipp Funk (1884–1937), die sich den »geistigen Durchbruchskämpfen« im Katholizismus in den Jahren nach 1900 zuwandten, scheinen bis heute nichts an Aussagekraft verloren zu haben¹. Die von den Autoren vorgenommene Gegenüberstellung zweier Katholizismen, des politischen oder Zentrumskatholizismus einerseits, des kulturellen Katholizismus andererseits scheint noch immer ein brauchbares Interpretationsmuster, auch wenn wir heute den »kulturellen Katholizismus« nicht einfach mit den Zielen Carl Muths und des »Hochlands« identifizieren würden. Ähnlich verhält es sich mit dem »politischen« oder »Zentrumskatholizismus«. Gemeint ist der »mainstream« im Pluralismus der Katholizismen in Deutschland um 1900, also das katholische Milieu, bei dem, wie gesagt wurde, Konfession und Partei geradezu identisch sind². Wir würden heute korrigierend hinzufügen: Gewiss, es gab dieses Milieu, aber es war doch weit durchlässiger, als es Friedrich Fuchs 1927 beurteilt hat. Denn der vielgeschmähte politische Katholizismus bot zwar, wenigstens vor 1900, das Bild von Geschlossenheit, ja ein so unverdächtig Zeuge wie der badische Pfarrer und Volkschriftsteller Heinrich Hansjakob (1837–1916), selbst durch Jahrzehnte badischer Zentrumsabgeordneter, sprach von einer Hammelherde, wo *mit Hundegebell und Peitsche jeder aus dem Glied Tretende zurückgepeitscht wird*³, dennoch handelte es sich nicht um eine geschlossene katholische Gegengesellschaft mit einem einheitlichen Programm, das gezielt und systematisch von Milieumanagern, seien es Politiker, Pfarrer oder Volksmissionare, eingepreist wurde, sondern weit mehr um ein Schutz- und Trutzbündnis, in dem sich verschiedene gesellschaftliche Gruppierungen mit verschiedenen Ansichten und Programmen gegen die Angriffe von außen und gegen die Ideologie eines protestantischen deutschen Kaiserreiches⁴ solidarisiert hatten. Auf jeden Fall war dieses Milieu Erosionen ausge-

1 Friedrich FUCHS, Die deutschen Katholiken und die deutsche Kultur, in: Wiederbegegnung von Kirche und Kultur. Eine Gabe für Karl Muth, München 1927, 9–58. – Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens, in: ebd., 77–126.

2 Vgl. Christoph WEBER, »Eine starke eng geschlossene Phalanx«. Der politische Katholizismus und die erste deutsche Reichstagswahl 1871 (Düsseldorfer Studien zur neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens 35), Essen 1992. – Die Gegenposition zu Weber (das Zentrum war eine »liberale Partei«) vertritt Margaret L. ANDERSON, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte 14), Düsseldorf 1988.

3 Zitiert bei FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 34. – Vgl. Heinrich HANSJAKOB, In der Residenz, Stuttgart 1911.

4 Hierzu jetzt: Armin MÜLLER-DREIER, Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreiches. Der Evangelische Bund 1866–1914 (Religiöse Kulturen der Moderne 7), Gütersloh 1998.

setzt, besonders weil auch die politischen Katholiken in zunehmendem Maße zugleich »gute« Katholiken und »gute« Deutsche sein wollten und nach Teilhabe an der deutschen Kultur und der deutschen Wissenschaft strebten. Sicher ist aber auch: Es gab innerhalb und außerhalb dieses Hauptstroms Bildungskatholiken, die jedoch bei ihrer Heterogenität kein eigenes Sozialmilieu ausbildeten. Diesen Bildungs- und Kulturkatholiken gilt unsere Untersuchung. Dabei geht es uns darum, zu zeigen, dass diese – teilweise in Übereinstimmung mit dem Hauptstrom, teilweise in bewusster Konfrontation zu diesem – bemüht waren, sich in die Gesellschaft zu integrieren und Anschluss an die Trends und vorherrschenden Diskurse in der nichtkatholischen deutschen und europäischen Wissenschaft und Kultur zu finden. Ferner soll der These von Friedrich Fuchs nachgegangen werden, die Katholiken, und zwar nicht nur die politischen Katholiken, seien in ihrem Bemühen auf der Höhe der Zeit zu sein, an der neuen modernen ästhetischen Kultur um 1900 vorbei gegangen, weil sie, fasziniert vom Sternbild der deutschen Wissenschaft, von positivistischer »Naturwissenschaft und gelehrtem Historismus« sich blenden ließen, und zwar zu einer Zeit als dieses Sternbild dabei war unterzugehen. Die deutschen Katholiken seien weder von der tatsächlichen »modernen Kultur« um 1900 überwältigt worden, wie die Hüter der katholischen Tradition klagten, noch hätten sie sich wirklich auf diese neue Kultur eingelassen⁵. Fuchs spielt damit auf den allgemeinen Mentalitätswandel um 1890 an, der als Krise des *fin de siècle* in die Literatur- und Kulturgeschichte eingegangen ist und der heute vor allem an dem Begriff »Lebensreform« festgemacht wird⁶. Ja, er gibt zu verstehen, dass Georg Freiherr von Hertling (1843–1919) 1896 in seiner Konstanzer Rede⁷ auf das falsche Pferd gesetzt hatte, als er die Förderung der Wissenschaft als wichtigste Aufgabe des katholischen Deutschlands betrachtete. Um wirklich ganz in der Zeit zu stehen, wäre nicht der Einstieg in die moderne Wissenschaft, sondern eine neues Kulturprogramm gefordert gewesen, bei dem es vorrangig um die Seele des Einzelnen und seine Persönlichkeit, sowie um eine umgreifende Verinnerlichung, Lebensreform und religiöse Erneuerung gegangen wäre.

Um nun die Frage nach der Integration des deutschen Bildungs- und Kulturkatholizismus um 1900 in die deutsche Gesellschaft und Kultur tatsächlich zu beantworten, scheint es unabdingbar, in einem ersten Schritt aufzuzeigen, worin die von Fuchs angesprochenen neuen kulturellen Akzente im Deutschland der Jahrhundertwende bestanden. In einem zweiten Abschnitt soll dann dargestellt werden, inwieweit deutsche Katholiken versucht haben, den kulturellen Neuaufbruch mit zu vollziehen.

5 FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 36–40.

6 Vgl. auch FUNK, Gang (wie Anm. 1), 108f.: *Die moderne Kulturauffassung, die eng an die bloße Zivilisation gebunden, mit ihr fast identisch war, zeigte sich bankrott [...] Es rächte sich, daß man dem Staat die Aufgabe zugewiesen hatte, Seelen- und Kulturgemeinschaft zu sein [...] Nun aber schien die Härte des Staates, statt die Seele zu fördern, wie man es im Glauben an seine Kulturaufgabe erwarten durfte, alles individuelle und geistige Leben radikal zu töten.* Hierzu grundlegend Leopold FISCHER, *Das Wesen der Kultur*, Leipzig 1903. – Zum Ganzen auch: Jens Malte FISCHER, *Fin de siècle. Kommentar zu einer Epoche*, München 1978.

7 FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 38. – Vgl. Georg Fhr. von HERTLING, *Der deutsche Katholizismus und die Wissenschaft*, in: *Jahresbericht der Görresgesellschaft für das Jahr 1896*, Köln 1897, 16–21. – DERS., *Das Princip des Katholizismus und die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen anlässlich einer Tagesfrage*, Freiburg²⁻³ 1899.

1. Lebensgefühl und Kultur um 1900: Moderne, neue Romantik, Renaissance, Lebensreform

Es ist üblich geworden, von einem Mentalitätswandel, ja von einer Epochengrenze um 1890 zu sprechen⁸. Festgemacht wird dies an äußeren Ereignissen, wie der Entlassung Otto von Bismarcks und dem Regierungsantritt Wilhelms II., der bei allem Festhalten an einem autoritären Amtsverständnis in seiner problematischen Persönlichkeitsstruktur schon seinen Zeitgenossen als »moderner« Mensch erschien⁹.

Überzeugender als die Betrachtung einzelner Ereignisse ist es, wenn im Zusammenhang mit dieser Epochengrenze bestimmte Entwicklungen und Prozesse in der modern-bürgerlichen Gesellschaft ins Blickfeld rücken, wie das Übergewicht des Politischen – nicht nur bei den deutschen Katholiken –, oder die sprunghafte Entwicklung des ökonomischen Sektors im Gefolge von Industrialisierung, Technisierung und Verstädterung, Prozesse, die die Säkularisierung und Entzauberung der Welt vorantrieben und von den Modernisierern um die Jahrhundertwende als Fortschritt und zukunftsweisende Errungenschaft gefeiert wurden¹⁰, während antimodernistische, revolutionär-konservative Kulturkritiker wie Paul de Lagarde (1827–1891) und Julius Langbehn (1851–1907)¹¹, aber auch Friedrich Nietzsche (1844–1900) und Sozialphilosophen wie Georg Simmel (1858–1918)¹² in all dem einen Verlust an »Kultur«, ja einen kulturellen Tiefstand erblickten. Ähnliches gilt von der Entwicklung, die Universität und Wissenschaft genommen hatten. So sehr die deutsche Wissenschaft in ganz Europa modellhaft geworden schien¹³, so sehr war sie zum Betrieb geworden, der nach Theodor Mommsens (1817–1903) Worten *Betriebskapital wie die Großindustrie braucht*¹⁴. Man sprach um die Jahrhundertwende bezeichnenderweise vom Beginn der Amerikanisierung Deutschlands¹⁵, mit andern Worten, Amerika wurde zum Zukunftsmodell¹⁶. Das Nega-

8 Vgl. u.a. Wolfgang J. MOMMSEN, Kultur und Politik im deutschen Kaiserreich, in: DERS., Der autoritäre Nationalstaat. Verfassung, Gesellschaft und Kultur im deutschen Kaiserreich, Frankfurt 1990, 255–286.

9 In diesem Zusammenhang sei auf die Beurteilung Wilhelms II. in Italien hingewiesen. So betonten italienische Zeitungen um die Jahrhundertwende, der Charakter des Kaisers habe nichts mit der deutschen Vergangenheit zu tun, er spiegle die Vorzüge und Fehler der Generation nach 1870 wider, die gekennzeichnet sei durch Nervosität und Leichtigkeit im Verkünden widersprüchlichster Ideen. Er sei interessiert an Technik und Naturwissenschaft, zugleich sei sein Denken fantastisch, enthusiastisch und mystisch. L'Imperatore di Germania, in: Il Secolo, 24./25.11.1899; L'Imperatore tedesco e la Cina, in: Corriere della Sera, 18./19.7.1900.

10 Vgl. Hartmut BERGHOFF, »Dem Ziele der Menschheit entgegen«. Die Verheißungen der Technik an der Wende zum 20. Jahrhundert, in: Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900, hg. v. Ute FREVERT (GuG, Sh. 18), Göttingen 2000, 47–78.

11 Vgl. Liselotte ILSCHNER, Rembrandt als Erzieher und seine Bedeutung. Studie über die kulturelle Struktur der neunziger Jahre, Danzig 1928. – Fritz STERN, Kulturpessimismus als politische Gefahr, München 1986.

12 Vgl. Georg SIMMEL, Der Konflikt der modernen Kultur, Berlin 1918.

13 Vgl. Otto WEISS, Das deutsche Modell. Zu Grundlagen und Grenzen der Bezugnahme auf die deutsche Wissenschaft in Italien in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: Die deutsche und die italienische Rechtskultur im »Zeitalter der Vergleichung«, hg. v. Aldo MAZZACANE u. Reiner SCHULZE (Schriften zur Europäischen Rechts- und Verfassungsgeschichte 15), Berlin 1995, 77–135.

14 Theodor MOMMSEN, Reden und Aufsätze, Berlin³1912, 209f.

15 Bezeichnend die Äußerungen in der italienischen Publizistik: [Berlino è] una città giovane, industrializzata come le città americane. Amedeo MORANDOTTI, La leggenda di Berlino, in: Vita internazionale 2, 1899/1, 253–255; I Tedeschi guardano verso la materialistica praticità, verso la

tive dieser Entwicklung brachte Adolf von Harnack (1851–1930) zum Ausdruck, wenn er feststellte, die Universität als *Großbetrieb der Wissenschaft*¹⁷ beeinträchtigte mit ihren verschiedenen Aufgaben und Anforderungen, mit ihren Spezialisierungen und den Eingriffsversuchen politischer und wirtschaftlicher Gruppen das Ideal von freier Forschung und Lehre. Und wie Harnack haben sich andere Universitätslehrer, unter ihnen zahlreiche evangelische Theologen, entschieden gegen jedweden Rationalismus und gegen einseitige Spezialisierung und Verwissenschaftlichung gewandt, weil diese zum Schaden der »deutschen Geisteskultur« gereichten. Vor allem Karl Lamprecht (1856–1915), der Begründer einer modernen Kulturgeschichte, hat immer wieder auf die negativen Folgen der Technisierung hingewiesen und betont, dass der Überdruß an Technik, Verwissenschaftlichung, Profitgier, Materialismus und die damit verbundene Vermassung in der Gesellschaft Reaktionen großen Ausmaßes hervorgerufen hätten. *Das ewige Hasten, der Pfiff der Lokomotive, das Klingeln der Straßenbahn*, schreibt Lamprecht um die Wende zum 20. Jahrhundert, *dies und vieles andere legt vor allem den Wunsch nahe, dem Sklaventum zu entfliehen [...] in ein stilles Sich-versenken in ein Dasein, dessen festliche Stunden von keiner Rohheit des Daseinskampfes gestört wird*¹⁸. Gegen Rationalismus, Naturwissenschaft und gelehrten Historismus sieht Lamprecht die neue Kultur siegen, die ihm eine ästhetische Kultur ist, beherrscht von den Mächten der Phantasie, Kunst und Dichtung. Mit einem Wort: Der Positivismus als Weltdeutung und der Glaube an die Naturwissenschaft, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der bürgerlichen Gesellschaft vorherrschten, waren in die Krise geraten. Die Sehnsucht nach *unmittelbarem Lebensgefühl*, nach *innerlicher Vertiefung*¹⁹ und Neuerzauberung war geweckt worden.

Auf diesem Hintergrund sind die mentalen Transformationen und die neuen pluralen kulturellen Diskurse²⁰ um die Wende zum 20. Jahrhundert zu begreifen, wie der Beginn der allgemeinen Rezeption Friedrich Nietzsches, der als Symbolgestalt der neuen Kultur galt²¹, aber auch der Erfolg der Kulturkritiker Lagarde und Langbehn und des

laboriosa, denarosa e crudele civiltà nord-americana. Giuseppe Antonio BORGESSE, *La nuova Germania*, Mailand/Rom 1909, 62: *Dicono che oggi [Germania] s'è americanizzata, che è stata presa dal fasto all' americana*. Alfredo PANZINI, *Il romanzo della guerra nell'anno 1914*, Mailand 1915, 88.

16 Wilhelm von POLENZ, *Das Land der Zukunft*, Berlin 1903; vgl. Alexander SCHMID-GERNIG, *Zukunftsmodell Amerika? Das europäische Bürgertum und die amerikanische Herausforderung um 1900*, in: *Das Neue Jahrhundert* (wie Anm. 10), 79–112.

17 Vgl. Rüdiger vom BRUCH, *Wissenschaft, Politik und öffentliche Meinung. Gelehrtenpolitik im wilhelminischen Deutschland (1890–1914)* (Historische Studien, 435), Husum 1980, 250.

18 Zitiert nach Philipp MÜLLER, *Literatur der Jahrhundertwende – Merkmale und Klassifizierungsbemühungen und das Frühwerk Stefan Georges als Beispiel*. Seminararbeit im FB Germanistik, Universität Mainz, o.J., <http://www.hausarbeiten.de/faecher/hausarbeit/lit/302.html>; vgl. auch: Karl LAMPRECHT, *Americana. Reiseeindrücke, Betrachtungen, geschichtliche Gesamtansicht*, Freiburg i.Br. 1906. – Zu Lamprecht: Luise SCHORN-SCHÜTTE, *Karl Lamprecht, Kulturgeschichtsschreibung zwischen Wissenschaft und Politik*, Göttingen 1984.

19 Vgl. Eugen DIEDERICHS, *Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen*, hg. v. Lulu von STRAUSS u. Torney-DIEDERICHS, Jena 1936, 52.

20 Sie werden unter dem Begriff »Lebensreformbewegung« zusammengefasst. Die umfangreiche Literatur hierzu kann nicht im einzelnen angeführt werden. Verwiesen sei auf den Katalog zur Ausstellung auf der Mathildenhöhe in Darmstadt, 2001/02: *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900*, Darmstadt 2001.

21 Vgl. Wilhelm BOELSCHKE, *Das Geheimnis Friedrich Nietzsches*, in: *Neue Deutsche Rundschau* 5, 1894, 1026–1033. – Bruno HILLEBRAND, *Nietzsche und die deutsche Literatur*, Tübingen 1978, I, 68. – Steven E. ASCHEIM, *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*, Stuttgart 1996, 22, 52.

von ihnen gepriesenen natürlichen Menschentums, das Lob des einfachen Lebens, des Bauerntums²² als eines natürlichen Adels, der Rückzug aus der Massengesellschaft und den Niederungen der demokratischen Parteien in eine aristokratische, ästhetisch elitäre Erhabenheit, der Auszug aus dem amerikanisierten Stadtleben in das Walddorf mit seiner sauberen Atmosphäre, in die Gartenstadt²³, in die Wandervogel-²⁴ und die Freikörperbewegung²⁵ mit all den damit verbundenen Kulturn und Riten, mit den Vegetarierclubs und den Aposteln der natürlichen Ernährungsweise²⁶, des Schwarzbrotts und des Birchermuesli²⁷, mit der Feier des Sonnwendfestes²⁸ und dem Lobpreis auf *Sonne, Licht, Luft als natürlicher Ordnung wahrhaften Menschseins*²⁹, und im Gefolge von all dem der Aufbruch zu neuen kirchen- und konfessionsfreien Religionen, zur Adaption buddhistischer Gedanken, zu kirchlich nicht gebundenen Transformationen des Christentums, zur Anthroposophie Rudolf Steiners (1861–1925)³⁰, zum Erfasstwerden von christlicher Mythologie auf Grund der *Christusmythe*³¹, zu einer Natur- und Allergeweltmystik, zum Monismus und zu freireligiösen Zirkeln im Gefolge Ernst Haeckels (1834–1919)³², zur Entdeckung des »germanischen Christus«³³ und zum religiös ver-

22 Wenn wir wieder Bauern geworden sein werden, können wir noch glücklich sein. Paul de LAGARDE, Deutsche Schriften, Gesamtausgabe letzter Hand, Göttingen 51920, 391; Ähnlich [Julius LANGBEHN], Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig²⁶1890, 136f.

23 Vgl. Kristina HARTMANN, Deutsche Gartenstadtbewegung, Kulturpolitik und Gesellschaftsreform, München 1976.

24 Vgl. Detlev J.K. PEUKERT, »Mit uns zieht die neue Zeit«. Jugend zwischen Disziplinierung und Revolte, in: Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne 1880–1930, hg. v. August NITSCHKE, Gerhard A. RITTER u. Detlev J.K. PEUKERT, 3 Bde., Hamburg 1990, I, 176–202. – Werner HELWIG, »Die blaue Blume des Wandervogels«. Vom Aufstieg, Glanz und Sinn einer Jugendbewegung, Baunach 1998.

25 Vgl. Giselher SPITZER, Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer volkserzieherischen Bewegung im Schnittfeld von Lebensreform, Sport und Politik, Hamburg 1983. – Freikörperkultur und Lebenswelt. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Freikörperkultur, hg. v. Michael GRISKO, Kassel 1999.

26 Judith BAUMGARTNER, Vegetarismus im Kaiserreich, 1871–1914. Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform, Magisterarbeit, München 1989. – In diesem Zusammenhang sei auf das Naturisten- und Vegetarierparadies Monte Verità am Lago Maggiore hingewiesen. Vgl. Andreas SCHWAB/Claudia LAFRANCHI, Sinnsuche und Sonnenbad. Experimente in Kunst und Leben auf dem Monte Verità, Zürich 2001; ferner: Robert LANDMANN, Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies, neu hg. v. Martin DREYFUSS, Frauenfeld u.a. 2001 (Literatur); dazu Hermann HESSE, Weltverbesserer, Frankfurt a.M. 1985.

27 Zu dem Zürcher Arzt Maximilian Oskar Bircher-Benner (1867–1939) vgl. Max BIRCHER-BENNER, Eine Festgabe zu seinem 70. Geburtstag, hg. v. Max Edwin BIRCHER, Zürich 1937.

28 Vgl. die Schilderung der »Feier der Sonnenwende« im Jahre 1909, in: Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 165, 172. – Vgl. auch Peter ROSEGGER, Der Gottsucher, Ein Roman aus dunkler Zeit. Gesammelte Werke, Bd. 8, Leipzig 1914, 426–435.

29 Franz SCHRÖNGHAMER-HEIMDAHL, Das kommende Reich. Entwurf einer Weltordnung aus dem deutschen Wesen, Augsburg o. J. (1917), 60.

30 Vgl. bes. Rudolf STEINER, Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (1901) (Ausgewählte Werke 2), Frankfurt 1985.

31 Arthur DREWS, Die Christusmythe, Teil I, Jena 1909; Teil II: Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1911.

32 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 14.

33 Vgl. Gangolf HÜBINGER, Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen Diederichs Verlag im Wilhelmismus, in: Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, hg. v. Horst RENZ u. Friedrich Wilhelm GRAF, Gütersloh 1897, 92–114. – DERS., Kultur-

standenen »Hinabgraben zu den Wurzeln ursprünglich germanischen, deutschen Wesens«³⁴, oder, wie Georg Simmel es ausdrückte, zu *allerhand exotischen Hergeholtheiten oder wunderlichen Neubildungen* auf dem Gebiet der Religion und zu einer überkonfessionellen Mystik, in welcher die religiöse Seele ihr Leben ganz unmittelbar auslebt, sei es, dass sie ohne Vermittlung nackt und allein vor ihrem Gott steht, sei es, dass sogar die Gottesvorstellung noch als Starrheit und Hemmung empfunden wird³⁵.

Greifen wir zwei Bereiche heraus, in denen um die Wende zum 20. Jahrhundert die Epochen Grenze besonders deutlich zu erkennen ist, die Literatur und die neuen religiösen Weisheitslehren. Hinsichtlich der deutschen Literatur stellt die heutige Forschung fest, dass nach einem Tiefpunkt des Naturalismus als *der* Literaturrechtung des liberalen Bürgertums der Industriekultur um 1890 ein Umschwung erfolgte. Dieser wird an der Rezeption des englischen Kunstkritikers und Sozialphilosophen John Ruskin (1819–1900)³⁶ und der mystischen Dichter Maurice Maeterlinck (1862–1949)³⁷ und Joris-Karl Huysmans (1848–1907)³⁸, später auch Lew Tolstois (1828–1910), festgemacht³⁹, sowie an der Übernahme der französischen *décadence* mit ihrer *fin-du-siècle* Stimmung⁴⁰, vorab in Hermann Bahrs (1863–1934) Werken⁴¹. Bahr war es, der durch seine Aufsätze »Die Moderne« und »Die Décadence«⁴² in Österreich und Deutschland wesentlich dazu beigetragen hat, dass das neue Lebensgefühl – die Wendung zur eigenen Seele, die Beto-

protestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im Wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, 249f. – Peter WALKENHORST, Nationalismus als politische Religion. Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hg. v. Olaf BLASCHKE u. Frank-Michael KUHLEMANN (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996, 503–529.

34 Vgl. Joachim MEHLHAUSEN/Daniela DUNKEL, Monisten, Monistenbund, in: TRE 23, 1994, 213–216. – Siehe auch FUNK, Gang (wie Anm.1), 94.

35 Georg SIMMEL, Wandel der Kulturformen, in: Berliner Tagblatt. Zweites Beiblatt, 27. August 1916. – Vgl. zum Ganzen: Friedrich Wilhelm GRAF, Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Das Neue Jahrhundert (wie Anm. 10), 185–228.

36 John Ruskin, geb. in London, gest. in Brantwood (Lancashire), Zeichner, Kunst- und Kulturkritiker, Sozialreformer. Zu ihm: Hugo AKTMANN, in: BBKL 15, 1999, 1217–1248 (Literatur).

37 Vgl. Heinrich MEYER-BENFEY, Moderne Religion: Schleiermacher, Maeterlinck, Leipzig: Diederichs 1902. – Maurice Maeterlinck, geb. in Gent, gest. in Nizza, gilt als einer der Begründer des Symbolismus. Zu ihm: W. D. HALLS, Maurice Maeterlinck. A Study of His life and Thought, Oxford 1960, Westport CT 21978.

38 Joris-Karl (Charles Marie Georges) Huysmans (1848–1907), Schriftsteller, Kunstkritiker, Präsident der Akademie Goncourt in Paris, Naturalist, später der »Mystik« und dem Okkultismus zugewandt. Manfred ACH/Johannes JÖRGENSEN, Joris-Karl Huysmans und die okkulte Dekadenz, München 1980. – A. D'ESNEVAL, Huysmans, in: Dictionnaire de Biographie Française 18, Paris 1994, 111–114.

39 Vgl. Edith HANKE, »Wo ist der Ausweg?« – Die Tolstoi-Gesamtausgabe im Eugen Diederichs Verlag, in: Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900–1949, hg. v. Justus H. ULBRICHT u. Meike G. WERNER, Göttingen 1999, 134–155.

40 Vgl. Erwin KOPPEN, Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin/New York 1973. – Wolfdietrich RASCH, Die literarische Décadence um 1900, München 1986. – Dieter KAFITZ, Décadence in Deutschland. Beiträge zur Erforschung der Romanliteratur um die Jahrhundertwende, Frankfurt a.M. 1987.

41 Reinhard FARKAS, Hermann Bahr, Prophet der Moderne. Tagebücher 1885–1914, Wien 1987. – Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910, hg. v. Gotthart WUNBERG unter Mitarbeit von Johannes J. BRAAKENBURG (Reclam Universal-Bibliothek 7742), Stuttgart 1981. Zu Bahr bes. die Einleitung des Herausgebers, 11–79.

42 Ebd., 189–191, 225–234, 693–695.

nung der Psychologie und »intimen Seelenanalyse«, das, was er die *Mystik der Nerven*⁴³ nannte, nicht nur bei den Literaten als neue Moderne zum Durchbruch kam, als eine dem Subjektiven zugewandte Epoche, die anders als die vorhergegangenen nicht mehr bestimmbar war durch ein einziges vorherrschendes Lebensgefühl, sondern gekennzeichnet war durch eine gleichzeitige Pluralität von schnell sich wandelnden Weltbildern und Paradigmen.

Zentren der neuen literarischen »Moderne« wurden neben Wien die Städte Berlin und München. Auch damit ist die Pluralität der neuen Literatur und der sie begleitenden »Weltanschauungen« angesprochen. In Berlin hatte Eugen Wolff (1863–1929) bereits 1884 den Begriff »Die Moderne« für die neue Richtung geprägt⁴⁴, wobei jedoch das »Moderneverständnis« der Berliner von Anfang an ein anderes Gepräge hatte als das der Wiener und nicht so sehr auf eine »neue Romantik«, sondern auf eine Verabsolutierung der Form und der Ästhetik zielte⁴⁵. Allerdings wollte auch in Wien niemand die alte Romantik zum Leben erwecken – es sei denn die katholischen Epigonen um Richard Kralik (1852–1934), auf die wir zurückkommen werden. Hermann Bahr, der sich ständig wandelte und schließlich zu einem betonten Katholizismus fand, war zudem um 1895 selbst schon ein anderer als fünf Jahre zuvor. Im Bemühen um die »Überwindung« einer einseitigen positivistisch-historistischen Weltanschauung war er sich durchaus bewusst, dass die alte Romantik nicht wieder zu erwecken war, weder in der Literatur noch im Lebensgefühl der Zeit. Vor allem war auch für ihn wie für die Berliner Moderne nicht die Untergangsstimmung und die Weltflucht das Letzte, sondern die Neugeburt aus den Kräften der Phantasie, der Seele, der Natur – Kräfte, die in der neuen Kunst zur »neuen Religion« verschmolzen, die den Menschen, der sich ihr zuwandte, zu einem *vollkommenen Gleichnis der neuen Natur* machten⁴⁶. Dies ist durchaus paradigmatisch für die Zeit um 1900. Über den Kulturpessimismus hatte schon bald die welt- und lebensbejahende, dynamische, vitalistische Haltung, das Dionysische und die Lust am Leben, den Sieg davon getragen.

Dies gilt auch für München, wo die »Gesellschaft für modernes Leben« sich um den Ästhetiker Stefan George (1869–1933) sammelte⁴⁷. Wenn man sich hier für Nietzsche und Tolstoi begeisterte, sich an Bahr, Huysmans und Kierkegaard (1813–1855) orientierte, tat man dies nicht aus Weltflucht, sondern war dabei, eine neue elitäre Gegenwelt der Literatur gegen die moderne Zivilisation, gegen das bürgerliche Leistungsprinzip zu errichten. Zu nennen sind vor allem die neureligiösen Kosmiker Karl Wolfskehl (1869–1948), Ludwig Klages (1872–1956) und Alfred Schuler (1865–1923)⁴⁸, an deren unter-

43 Klaus LICHTBLAU, *Der Eugen Diederichs Verlag und die neuromantische Bewegung der Jahrhundertwende*, in: *Romantik* (wie Anm. 39), 60–77, hier 67. – Vgl. Michael WORBS, *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*, Frankfurt 1983.

44 Vgl. Eugen WOLFF, *Die jüngste deutsche Literaturbewegung und das Prinzip der Moderne [1884]*, in: *Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Jahrhundertwende*, hg. v. Gotthart WUNBERG, Frankfurt a.M. 1971, 3–42.

45 Vgl. zur Berliner Moderne: Jürgen SCHUTTE/Peter SPRENGEL, *Die Berliner Moderne 1885–1914*, Stuttgart 1987; ferner: Peter SPRENGEL, *Gerhard Hauptmann. Epoche – Werk – Wirkung*, München 1984.

46 Hermann BAHR, *Die Überwindung des Naturalismus, Theoretische Schriften 1887–1904*, hg. v. Gotthard WUNBERG, Stuttgart 1968. Vgl. LICHTBLAU, *Diederichs Verlag* (wie Anm. 43), 64.

47 Stefan BREUER, *Ästhetischer Fundamentalismus. Stefan George und der deutsche Antimodernismus*, Darmstadt 1996. Vgl. auch: Christa BÜRGER, *Naturalismus, Ästhetizismus*, Frankfurt a.M. 1979. – Günter HEINTZ, *Stefan George. Studien zu seiner künstlerischen Wirkung*, München 1986.

48 Richard FABER, *Genii locorum. Schwabings neureligiöse »Kosmiker« zwischen Wilhelminismus und Faschismus*, in: *Mystique, mysticisme et modernité en Allemagne autour de 1900/Mystik*,

schiedlichem weiterem Lebensweg auch sichtbar wird, welche Gefahren in dem Aufbruch der Jahrhundertwende lagen, glaubte doch Klages später, dass all das, was er und der Mysterienforscher Schuler damals anstrebten, im »Dritten Reich« Adolf Hitlers in Erfüllung gegangen sei, etwas, was auch der Jude Wolfskehl um 1930, jedoch voll Entsetzen, wahrzunehmen glaubte⁴⁹. Um 1900 allerdings waren die drei noch geeint und fühlten sich als die »Enormen«, die über die »Belanglosen« erhaben waren und den alten Traum vom Rückzug aus der bürgerlichen, materialistischen, demokratischen Welt in ein ästhetisches heidnisches Kloster für freie aristokratische Geister träumten.

Im Zusammenhang mit all dem ist auf eine seit etwa 1894 nicht nur in der Literatur in Erscheinung tretende Richtung einzugehen, auf den so genannten Renaissancismus⁵⁰. Wenn Richard Dehmel (1863–1929) um diese Zeit feststellte: *Da wimmern diese patientierten Literaturquacksalber à la mode noch [...] immer über Décadence. Als wenn wir nicht in einer Renaissance leben*⁵¹, so stand hinter einer solchen Aussage eine allgemeine Aufbruchstimmung. Es war zu einer Re-renaissance gekommen, ausgelöst von der Rezeption Nietzsches und Jacob Burckhardts. Im Gefolge des Comte de Gobineau (1816–1882), dessen episch-dramatisches Werk »La renaissance«⁵² in den Jahren 1891 bis 1894 in den von Hans von Wolzogen (1848–1938) und Cosima Wagner (1837–1930) herausgegebenen »Bayreuther Blättern« in deutscher Übersetzung erschienen war und in *Tausenden und Abertausenden* von Exemplaren gelesen wurde⁵³, wurden die Intellektuellen der Jahrhundertwende zu neuen starken Renaissancemenschen. Bei dem Renaissancenkult handelte es sich jedoch nicht zuerst um den Rückgriff auf Themen der Renaissance. Es ging vielmehr um eine »neue Renaissance«, verstanden als »Neugeburt«, die sich in Deutschland durchaus mit nationalen Parolen vereinbaren ließ. Der *nordische Siegfried* und der *nordische Faust* sind für Julius Hart (1859–1930) 1899 die wahren Renaissancemenschen⁵⁴. Ähnlich urteilte Houston Stewart Chamberlain (1855–1927)⁵⁵ und der Monist Ludwig Woltmann (1871–1907)⁵⁶.

Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900, hg. v. Moritz BASSLER u. Hildegard CHATTELLIER, Strasbourg 1998, 149–164. Vgl. auch Karl BOSL, München, Bürgerstadt, Residenz, Heimliche Hauptstadt Deutschlands, Stuttgart/Aalen 1971, 105–119.

49 Richard FABER, Männerrunde mit Gräfin. Die »Kosmiker« Derleth, George, Klages, Schuler, Wolfskehl und Franziska von Reventlow. Mit einem Nachdruck des »Schwabinger Beobachters«, Frankfurt 1994.

50 Hierzu immer noch einschlägig die gründliche Studie: Gerd UEKERMANN, *Renaissancismus und Fin de siècle. Die italienische Renaissance in der deutschen Dramatik der letzten Jahrhunderte*, Berlin/New York 1985 (Die Arbeit geht weit über die bloße Literaturgeschichte hinaus und zeichnet sich durch eine gesamteuropäische Betrachtung aus).

51 *Moderner Musenalmanach auf das Jahr 1894*, hg. v. Otto Julius BIERBAUM, München [1894], 269–279, hier 275f.

52 [Joseph Arthur Comte de] GOBINEAU, *Die Renaissance. Historische Szenen* [1877], dt. von Ludwig SCHEMANN, Leipzig 1896; neue durchgesehene und verbesserte 3. Auflage Leipzig 1904.

53 Ebd., V. – Vgl. Ludwig SCHEMANN, *Gobineau und die deutsche Kultur*, Leipzig 1910. – DERS., *Gobineau. Eine Biographie*, 2 Bde., Straßburg 1916.

54 Vgl. Julius HART, *Der neue Gott. Ein Ausblick auf das kommende Jahrhundert*, Florenz/Leipzig 1899, bes. 114–116.

55 Houston Stewart CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, 2 Teile, München 1899; ⁵1904, II, 693–728.

56 Ludwig WOLTMANN, *Die Germanen und die Renaissance in Italien*, Leipzig 1905. Vgl. Benedetto CROCE, *Chi era L. Woltmann?* [Giornale d'Italia, 14. Febr. 1915], in: *Pagine sparse, raccolte da G. Castelano*, Serie 1, Bd. 2, Neapel 1919, 299f.

Wenden wir uns nun der Unzahl neuer Lebensdeutungen, »Weltanschauungen« und freischwebenden Religionen zu, die um die Wende zum 20. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden schossen. Wie vielfältig und verworren die religiöse Szene um 1900 war, zeigt ein Blick in die Veröffentlichungen des Dominikaners Albert Maria Weiß (1844–1925), in denen er auf das Thema Reformreligionen zu sprechen kommt, deren Beginn er mit der Ritschlschule, der Schleiermacherrenaissance sowie mit der Gründung des »Deutschen Freidenkerbundes« und der »Ethischen Gesellschaft« ansetzt⁵⁷ und als deren letztes Beispiel er den von Arthur Bonus besorgten Band der evangelisch-neureligiösen Zeitschrift »Christliche Welt« zu dem Thema »Der moderne Mensch und das Christentum« nennt⁵⁸. Dessen Grundgedanke sei der freie Geist, der freie Glaube und die freie Gnade, mit einem Wort der Weg zu Gott ohne Vermittlung einer Kirche, aber auch ohne Vermittlung der theologischen Wissenschaft, denn für den Herausgeber der »Christlichen Welt« Martin Rade (1857–1940)⁵⁹ gelte der Satz: *Alle Wissenschaft in der Religion ist seelengefährdend*⁶⁰. Albert Maria Weiß sieht in den Vertretern eines solchen irrationalen Mystizismus, als deren *einflußreichsten Propheten* er Peter Rosegger (1843–1918) bezeichnet⁶¹, eine zwar kleine, aber erfolgreiche Gruppe, der es darum gehe, an die Stelle der alten institutionalisierten Religionen als neue Religion *die Entfaltung des inneren Lebens* zu setzen⁶².

Ein Kristallisationspunkt der elitären Heilslehren war zweifellos der Eugen Diederichs Verlag in Jena⁶³, wobei einschränkend festzustellen ist, dass es auch andere, oft nur kurzlebige Verlage gab, die sich in ähnlicher Weise den »Zeitaufgaben« der modernen ästhetisch-religiösen Kultur zuwandten. Dabei ist bezeichnend, dass sich diese Verlage häufig in Sachsen oder in Berlin befanden, in Gebieten also, wo der institutionalisierte Protestantismus zunehmend an Einfluss auf die Lebensgestaltung verloren hatte⁶⁴. Über diese Verlage sind wir bis heute nur wenig unterrichtet, im Unterschied zum Eugen Diederichs Verlag, dem sich anlässlich der hundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres mehrere Studien zugewandt haben. Tatsächlich dürfte der Verlag als »Versammlungsort moderner Geister« jedoch exemplarisch sein für den neureligiösen Aufbruch um die Jahrhundertwende.

57 Albert Maria WEISS, Die religiöse Gefahr, Freiburg i.Br. 1904, bes. 139–144, 423–433. – DERS., Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart, Freiburg i.Br. 1911, I, 325; II, 323ff., 401ff.

58 DERS., Die religiöse Gefahr (wie Anm. 57), 422. – Vgl. Rainer FLASCHE, Vom deutschen Kaiserreich zum Dritten Reich. Nationalreligiöse Bewegungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Deutschland, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2, 1993, 28–49.

59 Zu Martin Rade jetzt: Anne NAGEL, Martin Rade – Theologe und Politiker des Sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie (Religiöse Kulturen der Moderne 4), Gütersloh 1996.

60 WEISS, Lebens- und Gewissensfragen (wie Anm. 57), II, 403, 498–502.

61 DERS., Religiöse Gefahr (wie Anm. 57), 143.

62 DERS., Lebens- und Gewissensfragen (wie Anm. 57), I, 325.

63 Vgl. Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag. Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, hg. v. Gangolf HÜBINGER, München 1996; hierin bes. Friedrich Wilhelm GRAF, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlag, 243–298. – Romantik (wie Anm. 39), passim.

64 So in Leipzig der Fritz Eckart Verlag, der Verlag E. Haberland, der Verlag Dr. Werner Klinkhart, der monistische Unesma-Verlag, der Verlag Deutsche Zukunft, ferner der Carl Reissner Verlag in Dresden, dazu die Verlage Reuther und Reichard wie Egon Fleischel in Berlin. In Süddeutschland sei erwähnt der Neue Frankfurter Verlag, die Verlage Albert Langen und Ernst Reinhardt in München. Anders der Verlag J.C.B. Mohr – Paul Siebeck in Tübingen, der den streng wissenschaftlichen Diskurs im Protestantismus förderte. Vgl. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 33), 194f.

Schon die Gründungsorte – genannt werden Florenz sowie der Malatesta-Tempel in Rimini – stehen für die neue Kultur und ihren Renaissancismus⁶⁵. Auch das Verlagswappen, der Florentiner Renaissancelöwe, der »Marzocco«, steht als Symbol für Renaissance, verstanden als Neugeburt⁶⁶. Eugen Diederichs (1867–1930) stand damit im Einklang mit dem intellektuellen Aufbruch seiner Zeit, und das übrigens nicht nur in Deutschland, sondern auch in England und Frankreich und insbesondere in Italien, wo im Jahr der Verlagsgründung 1896 die Zeitschrift »Il Marzocco« ins Leben gerufen wurde⁶⁷. Ihr wie dem Eugen Diederichs Verlags ging es trotz des Rückgriffs auf die Renaissance nicht um eine Wiedergeburt, sondern um eine Neugeburt, und was die Romantik anlangt, so hat Diederichs schon bald klargestellt: *Als führender Verlag der Neuroromantik möchte ich betonen, daß diese nicht mit der Dekadenzrichtung in der Literatur zu verwechseln ist*⁶⁸. Also Kulturkritik, aber nicht Pessimismus, sondern Lebensbejahung und, wie Diederichs später betonen wird *Tat*⁶⁹. Gewiss stellte er die künstlerische Kultur gegen die hochgradig spezialisierte Verstandeskultur, gegen Intellektualismus, Großstadtzivilisation, aber nicht in der Rückkehr zur Tradition, sondern in der Blickrichtung nach vorne. In zwei Punkten unterschied sich der Jenaer Verleger allerdings von ähnlichen Unternehmungen, zum einen in seinem kaum zu überbietenden Sendungsbewusstsein, *die Sehnsucht der Seele nach etwas, das dem Leben Sinn und Inhalt gibt zu stillen und innerliche Vertiefung* und Lebensreform durch Rückkehr zur Mystik und durch eine neue überkonfessionelle Religiosität zu vermitteln. Zum andern in der Bandbreite seines Angebots, denn Diederichs gab als religiöser »Eklektiker« den verschiedensten Strömungen Raum, so dass sein Verlag mit Recht als ein »religiöses Laboratorium« bezeichnet wurde⁷⁰. Er sollte nach Diederichs Worten ein Sammelpunkt werden *für alle diejenigen, die der alleinigen Herrschaft des Rationalismus entgegentreten und das unmittelbare Lebensgefühl vertreten*⁷¹. Über all dies ist in der letzten Zeit viel geschrieben worden, was nicht wiederholt zu werden braucht. Lediglich auf einen Punkt sei hingewiesen, auf die Bedeutung, die Diederichs dem Katholizismus, insbesondere dem apolitischen Reformkatholizismus und Modernismus, beimaß⁷².

2. Der Neuaufbruch um 1900 und die deutschen Kulturkatholiken

Wie standen die deutschen Bildungskatholiken zum kulturellen Neuaufbruch um 1900? Versuchen wir diese Frage zu beantworten, soweit dies möglich ist. Kleine und kleinste,

65 Vgl. UEKERMANN, Renaissancismus (wie Anm. 50), passim.

66 Vgl. Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 36f.

67 Rosario CONTARINO, Il primo »Marzocco« (1896–1900), Bologna 1982, 83–115. – Mario MORASSO, Ai nati dopo il '70, in: Marzocco, 2. Februar 1897. Vgl. auch Giovanni PREZZOLINI, Il tempo della Voce, Mailand 1960. – Giuseppe MARCHETTI, »La Voce«, Ambiente – Opere – Protagonisti, Florenz 1986. – Arturo MAZZARELLA, Percorsi della »Voce«, Neapel 1990, 7–91.

68 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 52.

69 Vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags, in: Versammlungsort (wie Anm. 63), 243–298, bes. 252f. – Hinzuweisen ist auch auf die Zeitschrift »Die Tat«. Hierzu: Edith HANKE/Gangolf HÜBINGER, Von der »Tat«-Gemeinde zum »Tat«-Kreis. Die Entwicklung einer Kulturzeitschrift, in: ebd., 299–334.

70 GRAF, Laboratorium (wie Anm. 63), passim.

71 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 162.

72 Dazu ausführlich unten.

oft bald wieder zerbröckelnde Mikromilieus und Einzelpersonen, sozusagen freischwebende Individualisten, sind zu untersuchen. Dabei ist der Frage nachzugehen, ob es stimmt, dass die Katholiken bei dem Versuch, auf der Höhe der Zeit zu stehen, wie Friedrich Fuchs meinte, auf den verkehrten Zug der protestantisch-bürgerlichen Leistungsgesellschaft, der Verwissenschaftlichung und des Fortschrittsdenkens aufgesprungen sind. Zu untersuchen ist, inwieweit die Vertreter alternativer Katholizismen vom kulturellen Neuaufbruch der Jahrhundertwende erfasst wurden. Es ist darzustellen, ob und inwieweit sie sich abwandten von einer einseitig politisierten Öffentlichkeit, von den Institutionen Staat und Kirche als gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien, vom positivistischen Wissenschaftsglauben und von der Verwissenschaftlichung der Kultur und Religion, vom Fortschrittsglauben, von der Industrie- und Massengesellschaft, von Verstädterung und Amerikanisierung. In gleicher Weise ist darzustellen, inwieweit sie sich der neuen Romantik und der mystischen Religiosität zuwandten, inwieweit sie sich einließen auf Irrationalität, auf die Pluralität der schnell wechselnden Weltdeutungen und Heilslehren, auf die Betonung der Subjektivität, aber auch auf den Aufruf zur Vitalität, zur Tat, zur Reform des Lebens, inwieweit sie teilnahmen an Elitebewusstsein, Naturschwärmerei und Sonnenkult, an der Pflege einer natürlichen Lebensweise, an der Pflege des Deutschtums und seiner Mythen, an der Vergötterung der eigenen Nation. Dazu nun im einzelnen:

a. Die Stellung der Kulturkatholiken zum Siegeszug der deutschen Wissenschaft, zu Rationalität, Fortschrittsglauben und Amerikanisierung

Kehren wir zum Vorwurf von Friedrich Fuchs zurück, der deutsche Katholizismus habe in seinem Bestreben, aus dem Turm herauszukommen⁷³, überhaupt nicht erfasst, worum es eigentlich ging. Er sei dabei stehen geblieben, mit der bürgerlichen protestantischen Gesellschaft gleichzuziehen. Dies gelte für den Milieu- und Zentrumskatholizismus unter Führung von Hertlings genau so wie für einen Teil des Reformkatholizismus, als dessen Repräsentanten Fuchs Herman Schell (1850–1906) nennt⁷⁴.

Dazu ist zu sagen: Tatsächlich ging es den meisten Katholiken bei ihrem Bemühen, die Inferiorität zu überwinden, zuerst um die Integration in die moderne protestantisch geprägte deutsche Gesellschaft. Wenn sie eine größere Teilnahme der Katholiken an der weltlichen »Kultur« forderten, so war damit in erster Linie die Wissenschaft, genauer die streng wissenschaftliche Methode gemeint⁷⁵, eine Forderung, die im übrigen so neu gar nicht war und lediglich durch das Übergewicht des politischen Katholizismus infolge des Kulturkampfes etwas in Vergessenheit geraten war. Man denke nur an die leidenschaftlichen Appelle Döllingers zu Gunsten der deutschen Wissenschaft⁷⁶ oder die Bemühungen in Frankreich wie in Deutschland um eine spezifische »katholische Wissenschaft«⁷⁷. Jetzt um die Jahrhundertwende machten sich neben den offiziellen Leitfiguren

73 Vgl. Julius BACHEM, Wir müssen aus dem Turm heraus, in: HPBl 137, 1906, 377–386.

74 FUCHS, Die deutschen Katholiken (wie Anm. 1), 36ff.

75 Vgl. Albert EHRHARD, Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit, Stuttgart/Wien 9-12/1902, 355–437.

76 Hierzu ausführlich mit zahlreichen Quellenbelegen: Otto WEISS, Döllinger, Rom und Italien, in: Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers, hg. v. Georg DENZLER u. Ernst Ludwig GRASMÜCK, München 1990, 212–316.

77 Gedanken über die Begründung einer katholischen Wissenschaft, in: HPBl 21, 1848, 83–88, 175–179. – La science catholique. L'«Encyclopédie du Migne» (1844–1973) entre apologétique e vulgarisation, hg. v. Claude LANGLOIS u. Francois LAPLANCHE, Paris 1992. – Francesco BERETTA,

des Deutschen Zentrums von Hertling bis Bachem Vertreter des so genannten Reformkatholizismus und Modernismus für die Wissenschaft stark, von Schell über Josef Müller (1855–1942) und Albert Ehrhard (1862–1940) bis hin zu den Befürwortern der historisch-kritischen Methode in Exegese und Dogmengeschichte: Thaddäus Engert (1875–1945), Joseph Schnitzer (1859–1940) und Hugo Koch (1869–1940)⁷⁸. Schell war es, der in seinen beiden Schriften »Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts« und »Der alte Glaube und die neue Zeit« das Anliegen der deutschen Katholiken auf die Spitze trieb⁷⁹. Denn die relativ naiv vorgebrachte These Schells beinhaltet nicht nur, dass der Katholizismus mit der modernen Gesellschaft und der aufgeklärten Fortschrittsidee kompatibel sei, was seit Antonio Rosmini (1797–1855) und Hugo-Félicité Lamennais (1782–1854) zur *Sententia communis* liberaler Katholiken gehörte⁸⁰, nein, für ihn war das katholische Christentum geradezu identisch mit dem Fortschritt. Das war Amerikanismus im vollen Sinn des Wortes, und in der Tat sind die Thesen Schells in seinen beiden Werken nichts anderes als eine Explikation der ihm über Abbé Félix Klein (1862–1953) vermittelten Auffassungen amerikanischer Katholiken, die auf dem Wege der Inkulturation den »american way of life« mit seinem Demokratismus, seinem Aktivismus und seinem Fortschrittsglauben übernommen hatten⁸¹. Ganz allgemein allerdings ging es Schell und den Reformkatholiken wie Hertling um mehr Wissenschaftlichkeit und darum, den Vorwurf des Obskurantismus zurückzuweisen. Weiter ging es ihnen um Chancengleichheit und Integration in den Wissenschaftsbetrieb wie in Gesellschaft und Staat überhaupt. Die Frage, die sich dabei von integralistischer Seite stellte, war die nach der Notwendigkeit und Rechtmäßigkeit einer solchen Integration, vor allem dann, wenn dieselbe zu Lasten der Glaubenslehre zu gehen oder das »Dogma« von der wesentlichen Antimodernität der katholischen Kirche⁸² zu verletzen schien. Ein großer Teil des Zentrums- und Gewerkschaftsstreits wie die Modernismuswirren hatten ihre Ursache in der unterschiedlichen Beantwortung der Frage: Dürfen und sollen sich die Katholiken einer nicht kirchlich bestimmten Gesellschaft und Kultur öffnen oder sollen sie sich zur Wahrung ihrer Identität in einer Subkultur abschließen?⁸³ Das von Friedrich Fuchs aufgeworfene Problem wird allerdings von dieser Fragestellung kaum berührt. Wenn er von moderner Kultur redete, meinte er nicht den »mainstream«. Er meinte die neue ästhetische, nicht-politische, religiöse Gegenkultur. Die Frage ist: Gingen die deutschen Bildungskatholiken völlig an ihr vorbei? Dies ist nicht der Fall. Bei

Mgr d'Hulst et la science catholique. Portrait d'un intellectuel, Paris 1996.

78 Vgl. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, passim

79 Herman SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts*, Würzburg 1897, ⁷1898. – DERS., *Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine culturgeschichtliche Studie*, Würzburg 1898.

80 Vgl. Otto WEISS, *Anmerkungen zum »Liberalen Katholizismus« im italienischen Nationalstaat des 19. Jahrhunderts*, in: *Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne*, hg. v. Peter WALTER u. Josef REUDENBACH (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), Frankfurt a.M. u.a. 2000, 309–346.

81 Vgl. SCHELL, *Die neue Zeit* (wie Anm. 79), 6–10.

82 Vgl. Wilfried LOTH, *Der Katholizismus – eine globale Bewegung gegen die Moderne?*, in: *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a.M. 1990, 11–31. – Urs ALTERMATT, *Katholizismus: Antimodernismus mit modernen Mitteln?*, in: *Moderne als Problem des Katholizismus*, hg. v. Urs ALTERMATT, Heinz HÜRTEU u.a. (Eichstätter Beiträge 128), Regensburg 1995, 33–50.

83 Umstritten war die Frage, ob Katholiken und Protestanten in christlichen Gewerkschaften zusammenarbeiten dürfen. Vgl. Raymund BAYARD, *Die Wahrheit über den Gewerkschaftsstreit der deutschen Katholiken*, Trier 1911.

genauerem Zusehen zeigt sich, dass die Kulturkrise und Kulturwende um 1900 auch bei deutschen Katholiken Spuren hinterließ. Auch bei manchen Katholiken – und es handelt sich nicht nur um solche, die gemeinhin als Reformkatholiken oder Modernisten bezeichnet werden – findet sich Antidemokratismus, Elitebewusstsein und die Betonung des Vorrangs des Religiösen vor dem Politischen. Auch bei ihnen findet sich Kulturpessimismus, Neues Lebensgefühl und der Kult der deutschen Nation, Ablehnung der Verwissenschaftlichung und neue Mystik und der Wille, sich der literarischen Moderne, wenigstens ansatzweise, zu öffnen. Dazu jetzt im einzelnen:

b. Der Bildungskatholizismus und die kulturelle Wende um 1900

1. Vorrang des Religiösen vor dem Politischen, Antidemokratismus, Elitebewusstsein

Martin Rade hat 1903 im Eugen Diederichs Verlag ein Buch mit dem Titel »Mehr Idealismus in der Politik«⁸⁴ veröffentlicht. Er gab einer weit verbreiteten Stimmung Ausdruck. Sie richtete sich gegen ein Politikverständnis, wo Macht vor Recht geht und die Ethik in der Politik nichts verloren hat. Das Unbehagen an der tatsächlichen Politik schien um so berechtigter, da sich das neue Deutsche Reich vielfach religiös oder pseudoreligiös interpretiert hatte, wobei die Chefideologen des Reiches die protestantische Konfession modernisierten, indem sie in der Reformation gründende nationale Traditionen erfanden. Der Luthermythos war zu einer Art Ursprungsmythos des neuen Deutschen Reiches geworden. Für Leopold von Ranke (1795–1856) war bereits die Reformation eine »nationale Bewegung« und »das wichtigste vaterländische Ereignis«⁸⁵. Heinrich von Treitschke (1834–1896) glaubte 1883 in seiner Rede »Luther und die deutsche Nation« anmerken zu müssen, erst wenn alle Deutschen protestantisch geworden seien, sei Deutschland vollendet⁸⁶. Luther selbst wurde zum Deutschesten aller Deutschen hochstilisiert⁸⁷. Der neue Diskurs nun, den Rade und seine Gesinnungsgenossen ins Spiel brachten, hatte – so sehr er das Deutschtum mystifizierte und die Gestalt eines »germanischen Christus« schuf – mit der vor allem vom »Evangelischen Bund« propagierten politischen Religiosität und Instrumentalisierung der Religion zu politischen Zwecken⁸⁸ nichts zu tun. Im Gegenteil: Man trennte jetzt Politik und Religion. Indem jedoch die protestantischen Neoidealistens sich in Idealbilder verstiegen und jeden Machtgebrauch verurteilten, verkannten sie bis zu einem gewissen Grad die Realität und die Eigengesetzlichkeit der Politik.

Instrumentalisierung der Religion als Mittel politischer Machterhaltung war jedoch nicht nur ein Reizthema für protestantische Intellektuelle. Die Stoßrichtung des Kampfes mancher so genannter liberaler Katholiken gegen das Zentrum und ihre Betonung des religiösen Katholizismus wuchsen aus dem gleichen Nährboden. Es ging dabei vordergründig gegen die Instrumentalisierung von Religion zur Erlangung von weltlicher Macht und politischem Einfluss. Franz Xaver Kraus (1840–1901) hat bekanntlich eine

84 Martin RADE, *Mehr Idealismus in der Politik*, Jena 1903. Vgl. HÜBINGER, *Kulturprotestantismus* (wie Anm. 33), 132–142.

85 Vgl. Heinrich LUTZ, *Die Geschichte, Ballast oder Impuls für die Einigung der Kirchen*, als Manuskript gedruckt, Burg Rothenfels 1984, 22–26.

86 Heinrich von TREITSCHKE, *Luther und die deutsche Nation* [1883], in: DERS., *Historische und politische Aufsätze*, Bd. 4, Leipzig 1920, 3–37.

87 Vgl. u.a. Friedrich MEYER, *Christentum und Germanentum*, in: Adolf DEISSMANN u.a., *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, München 1905, 203–240.

88 Vgl. MÜLLER-DREIER, *Konfession* (wie Anm. 4), 221–223 u.ö.

solche Haltung als typisch für den »Ultramontanismus« gekennzeichnet⁸⁹. Der tiefste Grund der Abneigung mancher Bildungskatholiken gegen den Zentrums-katholizismus dürfte allerdings die Flucht aus der Realität und das Nichtwahrhabenwollen der Tatsache gewesen sein, dass nun einmal eine starke katholische Partei als Interessenvertretung im Deutschen Reich notwendig war. So hat denn der protestantische Historiker Walter Goetz (1867–1958) über den »religiösen Katholizismus« eines Franz Xaver Kraus geurteilt, sein *Idealkatholizismus* sei nichts als ein *schöner Traum, unhistorisch durch und durch. Entscheidend könne nicht das Idealbild einer Kirche sein, sondern ihre tatsächliche Gestalt, ihre sittliche Kraft, ihr erzieherisches Wirken, ihr Einfluß auf die sich fortentwickelnde Kultur*⁹⁰.

Mit Franz Xaver Kraus, dem *heimlichen Marschall der Reformer*⁹¹, ist der Name des Mannes genannt, der wie kein anderer dem politischen Katholizismus den »religiösen Katholizismus« entgegenstellte. Dass es ihm ernst war, auch wenn er durchaus auf seine Weise politisch agierte, kann nicht in Zweifel gestellt werden. Leitsterne seines Handelns, so ein Zeitgenosse, seien ihm in gleicher Weise sein christlicher Glaube, seine in der Person verwurzelte sittlich-religiöse Überzeugung und die positiven Werte der modernen Kultur gewesen⁹². Zum andern gibt zu denken, wie Männer verschiedenster Richtung über Kraus urteilten. Heinrich Schrörs (1852–1928) war der Ansicht, Kraus sei sich zu gut gewesen, in die Niederungen der Tagespolitik hinabzusteigen⁹³. Albert Maria Weiß nannte ihn den *hocharistokratischen Kraus*, der stets der weltfremde Stubengelehrte geblieben sei⁹⁴. Philipp Funk spricht von seiner *instinkthaften Abneigung gegen demokratisches Wesen*, seinem *ungeordneten Aristokratismus* und seinem *Staats- und Hofkirchentum*⁹⁵. Wenn allerdings Paul Graf von Hoensbroech (1852–1923) all das auf den Nenner bringt: *Hofluft [...] war ihm Lebensbedürfnis*⁹⁶, so scheint dies zu vereinfachend. Dass Kraus gerne Bischof geworden wäre, dass er von Professorendünkel infiziert war und sich, wie Josef Müller schrieb, am liebsten mit Herr Hofrat anreden ließ⁹⁷, das alles mag richtig sein, aber dahinter stand mehr als nur persönliche Eitelkeit.

Ideen- und kulturgeschichtlich gesehen flossen mehrere Trends im Fühlen und Denken von Kraus zusammen. Auch wenn er sich nie von seiner kirchlichen Prägung löste, war er zugleich ein typischer Vertreter der deutschen Universitätskultur und damit ein Mann, der überzeugt war, dass in der deutschen Gesellschaft die Universitätsbildung an die Stelle überkommener Werte getreten sei und die Gelehrten fast zu einem auf Leistung und Wissen gründenden Amtadel, einer »Art geistiger Aristokratie« aufgerückt seien⁹⁸. Das nahm er auch für sich in Anspruch. Dazu kam, dass er, der Kunst-

89 Vgl. Liberal und Integral. Der Briefwechsel zwischen Franz Xaver Kraus und Anton Stöck, hg. v. Hubert SCHIEL, Mainz 1974, 244; vgl. auch Paul Graf von HOENSBROECH, Der Ultramontanismus, Berlin 21898, 11.

90 Zettelnotiz von Walter Goetz, um 1902. Teilnachlass Walter Goetz bei Helmut Goetz, Colle Umberto.

91 Anton GISLER, Der Modernismus, Einsiedeln 41912, 148.

92 Karl GEBERT, Offener Brief an den Grafen von Hoensbroech, in: XX. Jh. 7, 1907, 539–541.

93 Heinrich SCHRÖRS, Prof. Franz Xaver Kraus, in: Badische Biographien, Bd. 5, hg. v. F. v. WEECH u. A. KRIEGER, Freiburg 1906, 424–442.

94 Albert Maria WEISS, Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben, Freiburg i.Br. 1925, 152.

95 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 103.

96 Paul Graf von HOENSBROECH, Franz Xaver Kraus, in: Hannoverscher Courier. Zeitung für Norddeutschland, 49, 1902, Nr. 23576 (sic?) (19. Januar, Morgenausgabe), 1.

97 Josef MÜLLER, Ultramontane Kampfweise, in: Renaissance 3, 1902, 180–182.

98 Vgl. Fritz K. RINGER, Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933,

historiker, von der kulturellen Wende und Neorenaissance um 1900 nicht unberührt blieb und dass er Teil hatte an jener Trendumkehrung hin zu einer neoidealistischen und individualistischen Positivismuskritik, die den Vorrang des Geistigen, Ästhetischen und Religiösen vor dem Politischen in Kultur und Gesellschaft forderte. In diesem Zusammenhang ist auf seine Kontakte – und die seines Freiburger Kollegen Paul Wilhelm Keppler (1852–1926) – zu dem Rassentheoretiker und Begründer der Gobineaugesellschaft Ludwig Schemann (1852–1938) hinzuweisen. Keppler und Kraus gehörten dieser Gesellschaft an⁹⁹. Schemann ist es nun, der behauptet, dass Keppler und Kraus sich nicht nur für Gobineau interessiert hätten, sondern auch von der Kulturkritik Lagardes beeinflusst gewesen seien. In seinem 1917 erschienenen Buch über Lagarde schreibt Schemann, Kraus habe Lagarde *eine der gottesfürchtigsten Naturen genannt, auf dessen Stirn der Widerschein ewigen Lichtes lag*. Schemann nannte Kraus wegen seiner aristokratischen Haltung ein katholisches Ebenbild zu Lagarde. Ja, Kraus habe ihm gegenüber im Sinne von Lagarde geäußert, er denke an eine *neugermanische Religion*, die den erleuchteten Katholiken und Protestanten in gleicher Weise vorschwebe und sich finden werde, sobald die Überschätzung der materiellen Werte nachgelassen habe¹⁰⁰. Ähnliches äußerte der Krausbiograph Ernst Hauviller (*1866). Kraus sei für den Katholizismus, was Lagarde für das evangelische Christentum war: *ein Pfadfinder für wahre freie Religiosität kommender Zeiten*¹⁰¹. All diese Aussagen sind mit Vorsicht aufzunehmen. Wie es sich tatsächlich verhielt, bringt Walter Goetz zum Ausdruck, wenn er schreibt, in den Bemühungen Krausens, moderne Kultur und Kirche zu verbinden, habe sicher ein *germanisch-religiöser Individualismus* mitgeklungen, Kraus selbst hätte freilich eine solche Einreihung weit von sich gewiesen¹⁰².

Auf Franz Xaver Kraus und seinen »religiösen Katholizismus« beriefen sich die verschiedensten Männer. Was sie einte, war ihre Gegnerschaft zur Instrumentalisierung der Religion. An erster Stelle zu nennen ist der gelehrte Münchner Benediktiner P. Odilo Rottmanner (1841–1907), dem wie Kraus eine Nähe zur Aristokratie nachgesagt wurde¹⁰³. Ähnliches gilt für Joseph Sauer (1872–1949), der sich vorgenommen hatte, ein Fortsetzer seines Lehrmeisters Kraus zu werden. Wie Claus Arnold aufgezeigt hat, hat er nicht nur Krausens »religiösen Katholizismus«, sondern auch dessen Selbstverständnis weitergetragen. Zeit seines Lebens hat er – wie sein Meister ein elitärer deutschnationaler, liberalkonservativer, monarchistisch gesinnter Bildungskatholik und Universitätsprofessor von aristokratischer Haltung – sich bemüht zu beweisen, dass die katholische Kultur in Deutschland auf der Höhe der Zeit stehe¹⁰⁴. Darüber hinaus zeigte Sauer Offenheit für neue kulturelle Strömungen, vor allem was die moderne Literatur anlangt, wobei er in seinem französischen Gesprächspartner Henri Bremond (1882–1933)

Stuttgart 1987, 41.

99 Vgl. Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn u.a. 1999, 69f., 120ff.

100 Ludwig SCHEMANN, *Paul de Lagarde. Ein Lebens- und Erinnerungsbild*, Leipzig ³1919, 113, 204; vgl. DERS., *Franz Xaver Kraus*, in: *Deutsche Monatshefte für das gesamte Leben der Gegenwart* 1, 1901/02, 864–870. Siehe jedoch ARNOLD, *Katholizismus* (wie Anm. 99), 120f.

101 Ernst HAUVILLER, *Franz Xaver Kraus. Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus*, Kolmar 1904, 135; vgl. ARNOLD, *Katholizismus* (wie Anm. 99), 124.

102 Walter GOETZ, *Franz Xaver Kraus und der religiöse Katholizismus*, in: *Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz X. Kraus*, hg. v. Christoph WEBER (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983, 413–438, bes. 436f.

103 WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 78), 150–169.

104 ARNOLD, *Katholizismus* (wie Anm. 99), *passim*.

einen Gleichgesinnten fand¹⁰⁵. Bei anderen Anhängern von Kraus ist dann freilich oft nur noch die Feindschaft gegen das Zentrum übriggeblieben, wie zahlreiche Beiträge im »Neuen Jahrhundert« beweisen¹⁰⁶. Allerdings gab es einige Ausnahmen, etwa Franz Klasen (1852–1902), der realistisch genug war, um die Notwendigkeit der Parteipolitik zu wissen, jedoch sich über die rüde Art bayerischer katholischer Politiker beschwerte. Was für ihn zählte, war die Persönlichkeit des Politikers¹⁰⁷. Ähnlich dachten zahlreiche andere Mitglieder der »Krausgesellschaft«. Etwas Elitäres, Antidemokratisches, Staats- und Hofkirchliches war den meisten dieser Leute eigen. Die Frage, die sich stellt, ist jedoch: Blieben deutsche Bildungs- und Kulturkatholiken bei der Haltung von Kraus stehen oder ließen sie sich noch stärker als dieser auf die neue kulturelle Wende ein?

2. Verinnerlichung und neue Mystik gegen Verwissenschaftlichung und Rationalismus?

Als Programm der Münchener Krausgesellschaft wurde jedem Mitglied beim Eintritt eine Schrift des katholischen Kantianers Karl Gebert (1860–1910) überreicht¹⁰⁸. Sie dürfte tatsächlich eine Richtschnur für die Gesellschaft gewesen sein. Dies gilt auf jeden Fall für die Stellung zum deutschen Zentrum. Man hüte sich, so schreibt Gebert, die Zahl der Zentrumswähler als Beweis zunehmender Gläubigkeit anzusehen. Im Gegenteil, in der Überspannung des Autoritätsprinzips durch Zentrum und Ultramontanismus liege eine Gefahr für den Glauben. Selbständige religiöse Persönlichkeiten ließen sich nicht in ein starres System pressen, äußerlicher Gehorsam und genormte Religiosität wirke kontraproduktiv und führe dazu, dass junge Menschen jede heilige Tradition über Bord werfen und entweder einem verkehrten Intellektualismus verfallen, im Glauben, die Wissenschaft löse alle Fragen, oder einem einseitigen Individualismus im Sinne Nietzsches huldigen, der nur Verwirrung in unreifen Köpfen anrichte. Gegen solche Gefahren helfe allein die Betonung des religiösen Innenlebens. Dieses sei nötig um der Verwissenschaftlichung des Glaubensinhalts entgegenzusteuern¹⁰⁹, ein Thema auf das Gebert immer wieder zurückkommt, so wenn er auf moderne Versuche zu sprechen kommt, die zerbrochene Verbindung zwischen Individuum und Wirklichkeit, zwischen Mensch und Natur wieder herzustellen. Solche Versuche sieht er bei Wilhelm Bölsche (1861–1939) und Bruno Wille (1860–1928), also bei Literaten, die zu den ideologischen Stützen des Eugen Diederichs Verlags gehörten¹¹⁰. Zugleich jedoch distanzierte er sich von ihnen. Das *subjektive Gefühl* genüge nicht in der Auseinandersetzung mit der materialistischen Weltanschauung, genau so wenig wie *religiöser Eklektizismus* und *Theosophie*. Anders sei es mit der *Neubewertung der Mystik*. Sie werde für viele zum Mittel, den *ausgetrockneten Verbindungskanal zwischen Individuum und Gott wieder mit dem lebendigen Wasser des Geistes zu füllen*. Doch bestehe die Gefahr der Schwärmerei und eines verschwommenen Subjektivismus sowie der Verachtung der Welt und ihrer Kultur¹¹¹.

105 Ebd., 216–228 u.ö.

106 Vgl. Konstantin WIELAND, Ist das Zentrum eine christliche Partei? Zur Aufklärung der deutschen Katholiken, Augsburg²1911.

107 WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 240f.

108 Karl GEBERT, Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. Oeffentlicher Vortrag, gehalten in der Krausgesellschaft in München am 10. Januar 1905, München 1905. Zu Gebert: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 272–291.

109 Ebd., 11ff.

110 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 11, 67 u.ö. – Versammlungsort (wie Anm. 63), 518, 528 (Register).

111 Karl GEBERT, Die Mystik und ihre Stellung im Geistesleben der Gegenwart, in: XX. Jh. 6, 1906, 279–281, 291–294, 305–308; vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 285ff.

Aber wie stand es mit den übrigen Mitgliedern der Krausgesellschaft, den Reformtheologen um die Zeitschrift »Das Neue Jahrhundert« und anderen zeitaufgeschlossenen katholischen Intellektuellen? Es besteht kein Zweifel, dass die kulturelle Wende um 1900 mit ihren Auswirkungen auf das religiöse Gebiet, vertreten durch den Philosophen Rudolf Eucken (1846–1926)¹¹², durch den Verleger Eugen Diederichs und durch Freireligiöse und Monisten wie den Pfarrer Albert Kalthoff (1850–1906)¹¹³, die Brüder Horneffer¹¹⁴ oder den religiösen Sozialisten Max Maurenbrecher (1876–1930)¹¹⁵ eine gewisse Anziehungskraft auf katholische Reformen ausübte¹¹⁶. Wenn diese Protestanten die Wurzel alles Übels in der rationalistischen lebensfernen protestantischen Theologie sahen, so traf sich dies mit der Abneigung katholischer Reformen gegen die Neuscholastik, die seit der Jahrhundertmitte die aus der Zeit der Romantik stammenden theologischen Ansätze zurückgedrängt hatte¹¹⁷ zugunsten eines Denkens, das gar nicht so fern war vom »modernen« positivistischen Wissenschaftsoptimismus des 19. Jahrhunderts, ja fast so etwas wie eine *Naturwissenschaft des Christentums*¹¹⁸ darstellte. Es lag sozusagen in der Luft, gegen »die Unzulänglichkeit des Intellektualismus« in Glaubensfragen zu kämpfen. Nicht nur ein Tyrrell (1861–1910) und ein Loisy (1857–1940), auch ein Bischof Ottokár Proháška (1858–1927)¹¹⁹ oder ein Columba Marmion (1858–1923)¹²⁰ wandten sich gegen die Verwechslung von scholastischer Begrifflichkeit

112 Zu den Kontakten Euckens zu modernisierenden Katholiken vgl. Rudolf EUCKEN, Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens, Leipzig 1922, 120; ferner: Friedrich Wilhelm GRAF, Modernistische Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung, in: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF, Paderborn u.a. 1998, 67–106, hier 97. – Zu Euckens Rolle im Kontext der Wende zum 20. Jahrhundert jetzt: Barbara BESSLICH, Wege in den »Kulturkrieg«. Zivilisationskritik in Deutschland 1890–1914, Darmstadt 2000.

113 Albert Kalthoff, protestantischer Pastor in Bremen, später Vorsitzender des Monistenbundes, vertrat eine »radikale Sozialtheologie«. Gott war für ihn der »Name für jegliche Freiheit und Wahrheit«. Vgl. Albert KALTHOFF, Die Religion der Modernen, Leipzig: Diederichs 1905. – Dass auch Katholiken mit einer gewissen wohlwollenden Distanz ihm begegneten, zeigt die Haltung Joseph Bernharts. Vgl. Joseph BERNHART, Ein neues Buch über die Reformation, in: Hochland 5/1, 1908/09, 109f. – DERS., Erinnerungen 1881–1930, hg. v. Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, I, 249, 398f., 551.

114 Ernst Horneffer, Professor (1871–1954), Kulturphilosoph in Giessen; August Horneffer, Dr. (1875–1955), Kulturphilosoph von Nietzsche und der Antike ausgehend. – Zu ihren Beziehungen zu Katholiken: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 366.

115 Zu ihm: Lothar BILY, in: BBKL 5, 1993, 1651–1655.

116 [Ph. FUNK], Die Krausgesellschaft und die Freireligiösen, in: Neues Jahrhundert 6, 1914, 270. – Vgl. DERS., Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 82f.

117 Vgl. demnächst Otto WEISS, Der Ort der »Christlichen Mystik« im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit. Versuch einer Annäherung, in: Die »Christliche Mystik« von Joseph Görres, hg. v. Harald DICKERHOF, (voraussichtlich Stuttgart 2003). – DERS., Zwischen Verwissenschaftlichung und Hermeneutik. Christlicher Glaube im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne, in: Theologie der Gegenwart 42, 1999/4, 252–264.

118 Der treffende Ausdruck stammt von Leonhard Fendt. Vgl. Leonhard FENDT, Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas, München 1921, 218f.

119 Vgl. Ottokár PROHÁŠKA, Die Unzulänglichkeit des Intellektualismus in Moral und Religion, in: Hochland 7/II, 1910, 385–391. – Proháška kam 1911 wegen solcher Äußerungen als Modernist auf den Index. Zu ihm Gabriel Adriányi, in: LThK³ 8, 1999, 616.

120 Joseph Marmion (Ordensname Columba[n]), geb. in Dublin, gest. in Maredsous, seit 1886 OSB, 1909 Abt von Maredsous (Belgien), Seligsprechung September 2000. Bahnbrechend wirkten

mit religiösem Leben. Schließlich ist auf die etwas später einsetzende Mysterientheologie Odo Casels (1886–1948)¹²¹ wie auf die Liturgische Bewegung überhaupt¹²² hinzuweisen.

Zum andern jedoch brauchten deutsche religiöse Neuerer dabei nicht erst den Kontakt zu der konfessionell nicht gebundenen Lebensreformbewegung. Das »Zwanzigste Jahrhundert« und das »Hochland« zeigen, dass sich die Reformkatholiken in zunehmendem Maße von freireligiösen Gruppen distanzierten und sich zuerst am katholischen mystischen Modernismus französischer, englischer und vor allem italienischer Prägung, an Antonio Fogazzaro (1842–1911) und über ihn an Rosmini orientierten¹²³. Was den Kontakt mit Eugen Diederichs anlangt, so ging dieser weit mehr von Diederichs selbst aus, wie verschiedene seiner Äußerungen zeigen, so wenn er schreibt: *Ich habe mich dieser Tage wieder mit dem Reformkatholizismus beschäftigt und habe mehrere Pläne, denn mir will scheinen, dass darin mehr Fruchtbarkeit liegt als in dem Protestantismus*¹²⁴, und wenn er fortfährt: *Ich glaube auch, daß die Befruchtung, die ich durch meine Mystikerausgaben für das religiöse Leben zu erreichen hoffe, mehr durch den Reformkatholizismus als durch den Protestantismus kommt. Es liegt doch in dem Katholizismus mehr eine Anknüpfung an diese Art des Gotterlebens*¹²⁵. Auch die Herausgabe von Schriften Tyrrells und Bergsons war von Diederichs initiiert worden¹²⁶. Dass manche deutsche Reformer ihrerseits bei ihm Zuflucht suchten, ist jedoch verständlich¹²⁷. Zu ihnen gehörte Thaddäus Engert, der nach der Verurteilung durch seinen Diözesanbischof nach allen nur möglichen Richtungen seine Fühler ausstreckte. Dass Diederichs ihm ausredete, zu den Freireligiösen zu gehen, da sie im Rationalismus stecken geblieben seien und sich statt an die geistige Elite, an die kleinen Leute wandten, war sicher ein guter Rat¹²⁸. Ein weiterer katholischer Gesprächspartner Diederichs' war Herman Hefele (1885–1936)¹²⁹. Das Verbindende war das gemeinsame Interesse an der

seine Schriften: *Le Christ, vie de l'ame*, Maredsous 1917; *Le Christ dans ses mystères*, Maredsous 1919. – Zu ihm: Mark TIERNEY, *Blessed Columba Marmion. A Short Biography*, Dublin 2000.

121 Zu ihm: Arno SCHILSON, *Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels*, Mainz 1987. – Maria Judith KRAHE, *Der Herr ist der Geist. Studien zur Theologie Odo Casels*, 2 Bde., St. Ottilien 1986. – Renate Maria WINKELMANN-JAHN, *Fülle der Zeit – Erfüllte Zeit. Zur Begründung von Mystagogie nach Alfred Petzelt und Odo Casel*, St. Ottilien 1999.

122 Noch immer grundlegend: Romano GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1)*, Freiburg i.Br. 1918. – Aus der Fülle der Literatur sei herausgegriffen: Birgit JEGGLE-MERZ, *Erneuerung der Kirche aus dem Geist der Liturgie. Der Pastoralliturgiker Athanasius Wintersig/Ludwig A. Winterswyl*, Münster 1998 (Literatur).

123 Vgl. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 78), passim. Zu Rosmini einführend: Antonio AUTIERO/Karl-Heinz MENKE, *Brückenbauer zwischen Kirche und Gesellschaft – A. Rosmini, J.H. Newman, M. Blondel und R. Guardini (Theologie 20)*, Münster 1999. Zu Fogazzaro: Paolo MARANGON, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Neapel 1998.

124 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 153.

125 Ebd., 154.

126 Vgl. ebd., 151, 153.

127 Vgl. GRAF, *Laboratorium* (wie Anm. 69), 282–286.

128 Diederichs an Thaddäus Engert: 4. Juli 1908, ebd., 161f. – Engert ist auch der Empfänger des Briefes an einen katholischen Theologen vom 11. Juni 1908, ebd., 160f. Dies geht aus der Bezugnahme Diederichs' auf »B.« (=Johannes Bumüller) hervor, der Engert in den Rücken gefallen sei. Vgl. hierzu: XX. Jh. 7, 1908, Nr. 23, 265f.

129 Vgl. Diederichs an Herman Hefele, 3. Januar 1910. Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 166f. – Vgl. auch: Herman HEFELE, *Die Bedeutung des Katholizismus in der modernen Kultur*, in: *Die Tat* 5, 1913/14, 384–392. Zu Herman Hefele: WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 78), 377–382.

Renaissance, bei Hefele schon damals an der italienischen Renaissance¹³⁰. Bekannt ist auch, dass der junge Ernst Michel (1889–1964) als Redakteur beim Eugen Diederichs Verlag tätig war¹³¹ und dass schließlich in den Jahren 1921 bis 1923 bei Eugen Diederichs drei katholische Sonderhefte der »Tat« erschienen¹³². Es ging jedoch an der Wirklichkeit vorbei, wenn Diederichs folgerte: *Übrigens komme ich mit meinem Verlag immer mehr zu Gott und den Heiligen, denn meine neueste Phase ist, daß ich der Schutzherr der Modernisten werde. Klingt es nicht ganz gut: Hie Rom, dort Jena?*¹³³

Auch ist es verfehlt, eine geistige Nähe der deutschen Modernisten oder der deutschen »Jungkatholiken« – womit der Hochlandkatholizismus, der katholische Akademikerverband, die liturgische Bewegung, die Mysterientheologie, die Vertreter einer katholischen kulturellen Superiorität oder was auch immer gemeint sein mag – zu Eugen Diederichs zu konstruieren, es sei denn, man meint damit dessen Streben nach *religiöser Erneuerung*¹³⁴, einer Hülse, die mit allen möglichen Inhalten gefüllt werden konnte. Kritische Katholiken von Format distanzieren sich von Diederichs. So Joseph Bernhart (1881–1969), dem die *kosmische Frömmigkeit* des Verlegers mit ihrer Nähe zum Monismus suspekt erschien¹³⁵. Ähnliches gilt von Philipp Funk, der nach einem kurzen geistigen Ausflug in die freireligiöse Landschaft¹³⁶ schon bald zu den genuinen Wurzeln katholischer Mystik zurückkehrte¹³⁷.

Doch es war ja nicht nur der Eugen Diederichs Verlag, der auf der neureligiösen Welle abseits der biblischen Offenbarung die Verbindung mit dem Numinosen herzustellen suchte. Soweit Katholiken sich von solchen religiösen Erneuerungen angezogen fühlten, dürfte es ihnen meist ähnlich ergangen sein wie Joseph Bernhart, der von der Mystik außerhalb der katholischen Kirche, auch in ihrer pantheistisch-monistischen Ausprägung, angetan war, jedoch in der näheren Begegnung mit den neuen Mystikern zu dem Ergebnis kam, dass deren ehrliche Absicht mit wenig Sachkenntnis gepaart sei¹³⁸. Selbst der schwärmerische Idealist und Zentrumsgegner Konstantin Wieland (1877–1937)¹³⁹, der sich auf den Monismus mit seiner modernen Seins- und Naturmystik einließ, versuchte die neue Religion mit der Offenbarung und Kirchenlehre in Einklang zu bringen¹⁴⁰. Soweit später katholische Autoren, mit oder ohne Bezug auf Diederichs, die außerkirchliche mystische Bewegung als Ausdruck der Sehnsucht nach Religion würdigten, vergaßen sie nie darauf hinzuweisen, dass sie sich wesentlich vom

130 Vgl. Herman HEFELE, Petrarca (Klassiker religiöser Kultur 2), Jena 1910, ²1925.

131 Vgl. Peter REIFENBERG, Situationsethik aus dem Glauben. Leben und Denken Ernst Michels (1889–1964) (Moraltheologische Studien, Systematische Abteilung 17), St. Ottilien 1992, 45f.

132 GRAF, Laboratorium (wie Anm. 69), 285. Vgl. auch Benno HAUNHORST, Politik aus dem Glauben. Zur politischen Theologie Ernst Michels, in: Sozial- u. Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a.M. 1990, 101–129, hier 104–107.

133 Diederichs an Rudolf Kaßner, 26. Mai 1908, Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 157.

134 Vgl. Diederichs an Karl König, 4. Dezember 1907, ebd., 151.

135 Joseph BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 397f., 247ff., 550ff.

136 Im August 1910 sprach Funk als Vertreter der deutschen Modernisten beim »Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt«. Vgl. Aus dem Referat von Dr. Ph. Funk auf dem Berliner Weltkongreß, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1919, 406ff.

137 Vgl. Philipp FUNK, in: Das Neue Jahrhundert 3, 1911, 172.

138 BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 552.

139 Zu ihm: WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 425–439.

140 Vgl. Konstantin WIELAND, Die Heilstat Christi als Neuschöpfung und Wiedergeburt, Leipzig 1907.

Neuaufbruch im kirchlichen Bereich unterscheidet¹⁴¹. So bleiben am Ende einige Grenzgänge zwischen den Konfessionen und Weltanschauungen. Wegen seines Einflusses auch in Deutschland sei der österreichische Schriftsteller Peter Rosegger genannt, der jedoch schon Jahre vor der Jahrhundertwende seine popularisierte neue Mystik gepredigt hatte, so in seinem bereits 1883 erschienenen Roman »Der Gottsucher«, in dem sich Kirchenkritik, Volksfrömmigkeit, pagane Naturschwärmerei, »germanische« Sonnwend- und Feuerromantik mit Anklängen an den Glauben an die Seelenwanderung bunt mischen¹⁴².

3. »Kulturpessimismus«, Nationalismus, Antisemitismus

Der »Kulturpessimismus« gilt als Merkmal der Krise des Fin-de-siècle. Er wird gewöhnlich festgemacht an der »décadence« als der vorherrschenden literarischen Richtung sowie an den Namen Paul de Lagarde und Julius Langbehn. Der Eugen Diederichs Verlag gilt dann folgerichtig mit seinen Autoren Rade, Bonus, den Gebrüdern Hart, Bruno Wille und Wilhelm Bölsche als Sprachrohr des »kulturpessimistischen Zweigs des deutschen Bildungsbürgertums«. Wie wir feststellten, bedarf eine solche Konstruktion der Korrektur. Die »décadence« war schon längst dabei, sich in eine Renaissance, eine »Neugeburt«, zu transformieren¹⁴³ und der »crepuscolo«, das impressionistische Dämmerlicht der dekadenten Dichtung¹⁴⁴, wandelte sich in Deutschland wie in Italien und Frankreich in eine leuchtende Morgenröte. Auch Lagardes Kritik wurde als *großer Morgen* gefeiert¹⁴⁵. Gewiss hatten er und in seinem Gefolge Langbehn an der bürgerlichen, von politischen und wirtschaftlichen Interessen bestimmten Gesellschaft gerüttelt. Aber was Lagarde, vor allem in seinen »Deutschen Schriften«, dagegen gestellt hatte¹⁴⁶, schien einen Neuaufbruch, auch im religiösen Bereich, zu kennzeichnen, wenn auch niemand so genau wusste, wohin dieser führen würde.

Es sei jetzt versucht, den Begegnungen deutscher Kulturkatholiken mit dem Renaissancismus und mit den so genannten Kulturpessimisten Lagarde und Langbehn und der Wende zum 20. Jahrhundert nachzugehen. Was den Renaissancismus anlangt, so war er in katholischen Kreisen nicht unbekannt, wie die bereits genannten Beziehungen von Bildungskatholiken zur Gobineaugesellschaft zeigen¹⁴⁷. Auch dass der Reformkatholik Josef Müller seine Zeitschrift »Renaissance« nannte, war sicher kein Zufall¹⁴⁸. Was Lagarde betrifft, gab es diese Begegnungen, wobei der Kontakt von Franz Xaver Kraus zu diesem,

141 Vgl. Engelbert KREBS, Die Kirche und das neue Europa, Freiburg i.Br. 1924, 11f.

142 ROSEGGER, Gottsucher (wie Anm. 28).

143 Vgl. hierzu die vorzügliche Analyse: Stefan BREUER, Kulturpessimist, Antimodernist, konservativer Revolutionär? Zur Position von Eugen Diederichs im Ideologiespektrum der wilhelminischen Ära, in: Romantik (wie Anm. 39), 36–59. – Was hier von Diederichs gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise von Hermann Bahr oder Stefan George, aber auch von Nietzsche.

144 Vgl. Carlo SALINARI, Mito e coscienza del decadentismo italiano, Mailand 1973; Paolo ALATRI, D'Annunzio. Mito e realtà, Neapel 1988, 15–22. – Gaia MICHELINI, Nietzsche nell'Italia di D'Annunzio, Palermo 1978, bes. 147–152.

145 Eugen Diederichs (wie Anm. 19), 15. – 1913 kündigte Diederichs die Veröffentlichung der Werke Lagardes an. Es wolle »im Sinne Lagardes einen heimlich offenen Bund der Geister bilden, der für das Morgen sinnt«. HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 33), 249f. Vgl. auch Justus H. ULBRICHT, »Meine Seele sehnt sich nach Sichtbarkeit deutschen Wesens«. Weltanschauung und Verlagsprogramm von Eugen Diederichs im Spannungsfeld zwischen Neuromantik und »Konservativer Revolution«, in: Versammlungsort (wie Anm. 63), 335–374, hier 343.

146 LAGARDE, Deutsche Schriften (wie Anm. 23).

147 Vgl. ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 259–265.

148 Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 185ff.

wie wir sahen, nicht überschätzt werden soll. Ähnliches gilt für manchen Erfolgsmann des Freiburger Kirchenhistorikers. Selbst für den »Aristokraten« Sauer war er eher nebensächlich¹⁴⁹. Etwas anders sieht die Situation bei einigen konservativ-revolutionären Bildungskatholiken aus, die abseits des Zentrumskatholizismus wie des Modernismus Anschluss an die deutsche Kultur suchten. Dazu gehörten manche Mitarbeiter der Kulturzeitschrift »Hochland« oder Mitglieder des 1913 gegründeten katholischen Akademikerverbandes¹⁵⁰. Beides trifft auf Hermann Platz (1880–1945)¹⁵¹ zu, der sich noch 1920 grundsätzlich für Paul de Lagarde aussprach, weil dieser mit seiner *Flucht in altgermanische Ursprünglichkeit und Gottdurchtränktheit* [...] *zutiefst von Gott und Religion her die Heilung für den modernen Großstadtmenschen gesucht habe*. Platz bejahte Lagardes Kampf für ein aristokratisches Bauerntum, gegen Staatsallmacht und Kulturüberschätzung, Industrialisierung und Umweltverschmutzung, Bürokratie und oberflächliche Bildungssucht und die *Ungeistigkeit der Wilhelminischen Zeit*. Selbst im Antisemitismus Lagardes sah er Berechtigtes. Lagarde stehe für das *Verankertsein in Gott und der Seele*¹⁵². Dass die Ansichten Lagardes bei Katholiken an den Rändern des Milieus wegen seiner Ablehnung der Instrumentalisierung der Religion mit Zustimmung aufgenommen wurden, dürfte unbestritten sein. Als krasses Beispiel sei ein heute – glücklicher Weise – vergessener Grenzgänger zwischen Katholizismus einerseits, Nationalismus und Antisemitismus andererseits erwähnt, dessen Schriften wegen seiner religiös verbrämten Glorifizierung des Bauerntums, bei national gesinnten Katholiken in Bayern gerne gelesen wurden. Gemeint ist der Schriftsteller und Architekt Franz Schrönghammer-Heimdahl (1881–1962), der sich nicht nur als Mitarbeiter der von Josef Müller herausgegebenen »Renaissance« hervortat¹⁵³, sondern den Rassismus Müllers noch überbot¹⁵⁴. In seinen am Ende des Weltkrieges entstandenen Schriften bot er im Gefolge Lagardes ein Sammelsurium all der verworrenen Ideen, die seit Jahrzehnten in den Köpfen von Kulturkritikern umgingen¹⁵⁵. Da steht auf der einen Seite der Mechanismus und Merkantilismus, verkörpert im Judentum, im Warenhaus, im Amerikanismus, auf

149 Vgl. ARNOLD, Katholizismus (wie Anm. 99), 70, 121, 124; dagegen zeigte Sauer eine Vorliebe für Huysmans, ebd., 68f. – Zum Verhältnis Sauer zu Gobineau und zum Renaissancismus ebd., 120ff., 262f. u.ö

150 Vgl. Guido MÜLLER, Katholische Akademiker. Die Entstehung des katholischen Akademikerverbands im wilhelminischen Deutschland zwischen bildungsbürgerlicher Reformbewegung und Laienapostolat, in: Krisenwahrnehmungen im Fin de siècle in Deutschland und der Schweiz, hg. v. Michael GRAETZ u. Aram MATTIOLI, Zürich 1997, 285–300. Zum deutschen Akademikerverband vgl. auch Christoph WEBER, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen (1889–1971). Ein Gelehrtenleben zwischen Modernismus und Linkskatholizismus, Frankfurt a.M. u.a. 1994, 82, Anm. 158.

151 Zu ihm (ergänzungsbedürftig): Hermann Platz 1880–1945. Eine Gedenkschrift, hg. v. Vincent BERNING, Düsseldorf 1980; vgl. auch Karl HAUSBERGER, Herman Schell (1850–1906). Ein Theologenschicksal im Bannkreis der Modernismuskontroverse (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 3), Regensburg 1999, 437–441.

152 Hermann PLATZ, Paul de Lagardes romantische Flucht ins Altgermanische [ursprünglich Hochland 1920], in: DERS., Großstadt und Menschentum, München 1924, 97–136.

153 Vgl. Verein Renaissance, in: Renaissance 4, 1903, 191f.

154 Zu ihm jetzt: Hans GÖTTLER, Passauer Heimatdichter in der NS-Zeit, in: Passau in der Zeit des Nationalsozialismus. Ausgewählte Fallstudien, hg. v. Winfried BECKER, Passau 1999, 321–352, hier v.a. 343–348.

155 Vgl. SCHRÖNGHAMMER-HEIMDAHL, Das kommende Reich (wie Anm. 29). – DERS., Vom Antichrist. Ein Büchlein von Gott und Geld, vom deutschen Wesen und vom ewigen Juden, Augsburg, o. J.

der anderen Seite aber stehen diejenigen, die *mit der Seele denken*, nicht in der Großstadt, sondern im Walddorf wohnen und *Sonne, Licht und Luft als die natürliche Ordnung arisch-sonnenhaften Menschseins* erleben¹⁵⁶. Einschränkung ist zu sagen, dass Äußerungen aus den Jahren 1917 bis 1922 nicht ohne weiteres auf die Zeit vor dem Krieg zurückdatiert werden dürfen, auch wenn nach dem Ersten Weltkrieg kein völliger Neuanfang stand, vielmehr vieles, was vorher nur keimhaft vorhanden war, wie die Wendung zur Seele, zur Innerlichkeit, erst voll zur Geltung kam¹⁵⁷.

Weit stärker als die Anziehungskraft Lagardes war im katholischen Raum diejenige Julius Langbehns¹⁵⁸, spätestens nachdem er in der 37. Auflage seines Buches »Der Rembrandtdeutsche« aus dem Jahre 1890 einen Abschnitt über den Katholizismus eingefügt hatte¹⁵⁹. Zehn Jahre später wurde er katholisch, auch wenn seine Art katholisch zu sein, recht eigenwillige Züge aufwies und ein scharfsinniger Beobachter wie Peter Lippert (1879–1936) später zum Ausdruck brachte, er sei katholisch geworden, ohne jemals Christ geworden zu sein¹⁶⁰. Ähnlich wie Lagarde hatte Langbehn dem Intellektualismus, dem Spezialistentum und der »mechanischen Weltauffassung« zugunsten eines natürlichen Lebens aus der inneren Kraft des deutschen Volkes und seines Bauerntums¹⁶¹ den Kampf angesagt. Das demokratische Spezialistentum müsse vom aristokratischen Menschentum abgelöst werden. Wichtiger als äußere Bildung sei der Charakter, natürliche Lebensweise und *Durchsonnung der Seele*. Gegen französisches Phrasentum und den *demokratisierenden, nivellierenden Geist des Jahrhunderts* stellte er das deutsche aristokratische Bauerntum und Ariertum¹⁶². Bei all dem begreift man heute kaum mehr, dass der schrullige gescheiterte Akademiker, der in Nietzsche mit seiner *strengen, keuschen Grazie*¹⁶³ einen Gleichgesinnten zu erkennen glaubte, bei den Katholiken derartig Furore machte. Joseph Bernhart bezeugt: *Seine mächtig vorstoßende Wirkung auf die Jahrhundertwende ist kaum ins Wort zu fassen [...] Es war ein revolutionär-konservatives Kulturprogramm [...] Er kämpft mit prophetischer Leidenschaft für die Bewahrung der volkhaften Kräfte unserer Nation [...] Dieser Langbehn als Erzieher faszinierte uns Junge von Anfang durch seinen Streit für adeliges Menschentum*¹⁶⁴. So wird denn auch Peter Wust (1884–1940) Langbehn als einen Mann von der Klarheit Pascals preisen, der allein *unter all den oberflächlichen Lobrednern einer ausschweifenden Geis-*

156 SCHRÖNGHAMER-HEIMDAHL, Das kommende Reich (wie Anm. 29), 20–30, 119 u.ö.

157 Nach dem Ersten Weltkrieg war es bei Katholiken üblich von diesem als von der »großen Zeitenwende« zu reden. Vgl. Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 108. – Tatsächlich war jedoch vieles schon zuvor vorhanden. Vgl. OTTO WEISS, Religion, Kirche, Staat und Nation während der Weimarer Zeit im Spiegel der Zeitschrift »Seele« von Dr. Alois Wurm, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 34, 1982, 141–198, hier 141ff., 155ff.

158 Benedikt Momme NISSEN, Der Rembrandtdeutsche. Julius Langbehn, Freiburg 1926.

159 Vgl. [Paul Wilhelm KEPPLER], »Rembrandt als Erzieher.« Zur 37. Auflage noch einmal, in: HPBl 108, 1891, 900–910.

160 Peter LIPPERT, Das Geheimnis des Rembrandtdeutschen, in: Stimmen der Zeit 111, 1926, 341. Vgl. Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994, 62ff.

161 *Eine ›Verbauerung‹ Preußens ist also in mehr als einem Sinne wünschenswerth. Besonders aber ist sie zu wünschen gegenüber den fluktuierenden und destruktiven Tendenzen der großstädtischen Bevölkerungsmassen.* Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig ²⁶1890, 136. – Vgl. ebd., 124–127.

162 Ebd., 184, 199, 211, 290, 324.

163 Vgl. NISSEN, Rembrandtdeutsche (wie Anm. 158), 127–134.

164 BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), I, 171.

*tessexualität [...] den blutigroten Schein der teuflischen Infernalität seines Zeitalters erkannt habe*¹⁶⁵.

Es waren nicht nur die Jungen, die sich von dem merkwürdigen Manne faszinieren ließen. Auch katholische Historiker von Ruf wie Ludwig Freiherr von Pastor (1854–1928) und Johannes Jansen (1829–1891) waren von Langbehn begeistert¹⁶⁶. Vor allem ein Mann ist zu nennen, der von sich selbst bezeugt, abgesehen von Langbehns um 19 Jahre jüngerem »Lebensgefährten« Momme Nissen¹⁶⁷ sei keiner dem »Rembrandtdeutschen« so nahe gestanden wie er: Bischof Keppler von Rottenburg, der ja auch von Schemann noch 1917 unter die Deutschen nach dem Geiste Lagardes eingereiht wurde¹⁶⁸. 1890 hatte Keppler, der damals noch als progressiv galt, in einer Besprechung dem unbekanntem Verfasser von »Rembrandt als Erzieher« und seinem Plädoyer für Herzensbildung statt Verstandesbildung hohes Lob gespendet¹⁶⁹. Als Bischof hatte er mit Langbehn tagelange Gespräche und einen fast täglichen Briefwechsel geführt. In gemeinsamer Redaktion entstand die Bischofsrede vom ersten Dezember 1902 »Über wahre und falsche Reform«, die neben antimodernistischen Auslassungen Passagen enthält, die geradezu modernistisch klingen, so wenn der Bischof die äußere Verstandesbildung, Rationalismus und Pochen auf Wissenschaftlichkeit verurteilt und an deren Stelle das *seelische Innenleben*, die *Charakterreform* und die *Natürlichkeit* stellt. Auch nationale Töne sowie ein Ausfall gegen Frankreich finden sich¹⁷⁰. Antisemitische oder antijüdische Äußerungen wie bei Langbehn fehlen zwar in der Bischofsrede, doch hat Keppler anderswo vom Volk der Juden gesagt, dass es *den Christenvölkern wie ein Pfahl im Fleische sitzt, ihnen das Blut aussaugt, sie knechtet und mit den goldenen Ketten der Millionen und mit giftgetränkten Federn die öffentlichen Brunnen der Bildung und Moral durch Einwerfen ekliger und eitriger Stoffe vergiftet*¹⁷¹.

4. Die katholische Literatur und die literarische Wende um 1900

1927 schrieb Philipp Funk im Rückblick auf die Jahrhundertwende: *Merkwürdig, daß die neuen Symboliker, Mythiker und Metaphysiker der Dichtung überhaupt gar nicht auf katholische Kreise wirkten, [...] wo ist bei den bewußt katholisch bleibenden Dichtern eine Spur von George und Rilke?* Die wenigen katholischen Dichter, die sich der neuen Richtung zuwandten, hätten ihre angestammte katholische Heimat verlassen: der junge Hermann Bahr, Karl Schönherr (1867–1943), Hans Carossa (1878–1956) und

165 Peter WUST, Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart, in: Hochland 23/I, 1926, 1–19, 195–213, hier 210.

166 Vgl. NISSEN, Der Rembrandtdeutsche (wie Anm. 158), 147.

167 Ebd., 1. – Zu Benedikt Momme Nissen: Peter SCHMIDT-EPPENDORF, Benedikt Momme Nissen, Lebensbild eines nordfriesischen Konvertiten (Beiträge und Mitteilungen des Vereins für katholische Kirchengeschichte in Hamburg und Schleswig-Holstein 6), Husum 1999.

168 SCHEMANN, Lagarde (wie Anm. 100), 103.

169 [Paul Wilhelm KEPPLER], Ein nationalpädagogischer Versuch, in: HPBl 106, 1890, 266–288.

170 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wahre und falsche Reform. Rede des hochwürdigsten Bischofs von Rottenburg. Gehalten auf der freien Konferenz des Kapitels Rottenburg am 1. Dezember 1902, Freiburg ²1903, 14f., 23, 26f. – Vgl. WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 246–251. – Karl HAUSBERGER, »Reformisti quoad intellectum confusi sunt, quoad mores mendaces«. Zur antimodernistischen Protagonistenrolle des Rottenburger Bischofs Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926), in: Antimodernismus (wie Anm. 112), 217–239, hier 224–231.

171 Paul Wilhelm von KEPPLER, Wanderfahrten und Wallfahrten im Orient, Freiburg i.Br. ^{8–10}1922, 334.

Hermann Stehr (1864–1940)¹⁷². Und man muss hinzufügen, das alles geschah trotz Carl Muth und dem »Hochland«, auch trotz Richard von Kraliks »Gral«, zweier Zeitschriften, die schon in ihrem Namen das moderne elitäre Zeitempfinden wiedergaben.

Die Gründe dürften nicht allzu schwer zu finden sein. Funk hat sie genannt: Er schreibt: Es fehlte die schöpferische Kraft¹⁷³. Doch diese Antwort befriedigt nicht. Es war kaum so, dass die Katholiken von Geburt aus weniger schöpferisch waren als die Protestanten. Der eigentliche Grund war die Abschließung ihrer Kunst und Literatur von der Entwicklung außerhalb der katholischen Binnenwelt und Subkultur. Wenn es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland ein völlig geschlossenes katholisches Milieu, eine katholische Ghetto mentalität und Gegengesellschaft gab, so in diesem Bereich. Und die Abschließung war selbstgewollt. Wenn irgendwo gilt, dass der Katholizismus von den führenden Katholiken seinem Wesen nach für wesentlich unmodern und notwendig inferior angesehen wurde, dann im Bereich der Kunst, der Literatur, der Ästhetik. Es war Keppler, der sich in dieser Ansicht durch den Kultur- und Kunstkritiker Langbehn nur noch bestätigt fühlte¹⁷⁴. 1902 sagte er: *Den Charakter der kirchlichen Kunst hat [...] verdorben das Liebäugeln mit der »modernen« Kunst, welche selbst charakterlos ist. Darum bleibt auch für die Zukunft die Parole: Fern bleiben von der modernen Kunst. Es fehlt die dem Volke so sympathische, ihm ans Herz greifende Naivität, diese köstliche Blüte des gesunden Charakters*¹⁷⁵. Das galt auch für die Literatur. Seit der Romantik abgeschnitten von der übrigen deutschen Literatur trieb die katholische Binnenliteratur seltsame Blüten, wobei Volksschriftsteller wie Alban Stolz (1808–1883) und Heinrich Hansjakob noch am besten abschneiden. Unberührt von dem, was jenseits der festen Bastionen geschah, bastelten Autoren wie die Gräfin Ida Hahn-Hahn (1805–1888)¹⁷⁶, Konrad von Bolanden (1828–1911)¹⁷⁷ oder Cordula Wöhler (1845–1916)¹⁷⁸ an einer heilen katholischen Sonderwelt, während Philipp Wasserburger (1827–1897), der sich Laicus nannte, immerhin auch das Milieu außerhalb der Kirchen-

172 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 96.

173 Ebd.

174 Zur Kunstkritik Langbehns: Rembrandt als Erzieher (wie Anm. 161), 1–56, 77f., 226f. u.ö.

175 Paul Wilhelm von KEPPLER, Christliche und moderne Kunst. Rede, gehalten bei der neunten Generalversammlung der »Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst« in Stuttgart am 28. Juli 1902, in: DERS., Aus Kunst und Leben, Freiburg i.Br. 4¹⁹¹³, 302–316, hier 312f.

176 Ida Hahn-Hahn, geb. in Tresow, gest. in Mainz, aus einer angesehenen Mecklenburger Adelsfamilie, heiratete 1825 ihren Cousin, lebte dann als emanzipierte Dame von Welt, 1850 Konversion bei Emanuel von Ketteler, literarisch zunächst von Lord Byron abhängig, schrieb sie später fromme Erzählungen. Alois STOCKMANN, Ida Gräfin Hahn-Hahn, ein Lebensbild, in: StMl 73, 1905, 300–314, 424–439, 542–556. – Anselm SALZER, Illustrierte Geschichte der Deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Dritter Band: Von den Freiheitskriegen bis zum neuen »Sturm und Drang«, Regensburg 2¹⁹²⁷, 1199f. – Gert OBEREMBT, Ida Gräfin von Hahn-Hahn. Weltschmerz und Ultramontanismus. Studien zum Unterhaltungsroman im 19. Jahrhundert (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Theaterwissenschaft 302), Bonn 1980.

177 Pseudonym für Josef Eduard Konrad Bischoff, geb. in Niedergaibach, gest. in Speyer, typischer katholischer Tendenzschriftsteller und Apologet, dessen Werke von ultramontan gesinnten Katholiken viel gelesen wurden. SALZER, Geschichte (wie Anm. 176), 1461–1463.

178 Cordula Wöhler (Cordula Peregrina), geb. in Malchin (Mecklenburg) als Tochter eines evangelischen Pastors, geb. in Schwaz; 1870 Konversion bei Alban Stolz, verfasste religiöse Lyrik, ihr weitverbreiteter Gedichtband »Was uns das Ewige Licht erzählt« (1874) erreichte 17 Auflagen. SALZER, Geschichte (wie Anm. 176), Vierter Band: Vom neuen »Sturm und Drang« bis zur Gegenwart, 1. Teil. Regensburg 2¹⁹³¹, 2001f.

mauern wahrnahm¹⁷⁹. Dass ein Werk wie die steife, lehrhafte Dichtung »Dreizehnlinden«¹⁸⁰, verfasst von dem Epigonen der Romantik Friedrich Wilhelm Weber (1813–1894), bei deutschen Katholiken zu den meistgelesenen, meistzitierten und immer wieder nachgeahmten Werken gehörte¹⁸¹, zeigt deutlich den Tiefstand in der Literatur, der auch dadurch nicht wettgemacht wird, dass manche Katholiken voll Stolz Karl May (1842–1912), den Mariensänger am Sterbelager Winnetous, zu den Ihren rechneten¹⁸². Auch die wenigen katholischen Literaturzeitschriften, wie die »Literarische Warte«, die »Sionsharfe«, herausgegeben von dem Prälaten Hans Martin Schleyer (1831–1912) oder die »Gottesminne«, herausgegeben von Ansgar Pöllmann (1871–1933), können das düstere Bild einer Ghettokultur nicht aufhellen¹⁸³. Erst recht gilt dies für die katholische Literaturkritik, die fast ganz in den Händen der Jesuiten lag, eines Wilhelm Kreiten (1847–1902), der in beckmesserischer Weise Literatur mit moralischen Maßstäben maß¹⁸⁴, eines Alexander Baumgartner (1841–1910), der in der Lektüre Goethes eine Gefahr für die Sittlichkeit der Jugend sah¹⁸⁵. Man versteht, dass von einer solchen Ausgangsposition aus ein beschwerlicher Weg zum literarischen Neuaufbruch der literarischen Moderne lag.

Bei aller Achtung, die man Enrica Handel-Mazzetti (1871–1955)¹⁸⁶ oder Heinrich Federer (1866–1928)¹⁸⁷ entgegenbringen mag, die Autorinnen und Autoren der Kultur-

179 Philipp Wasserburger, geb in Mainz, gest. ebd., fällt durch seine gesellschafts- und kulturkritischen Themen etwas aus dem Rahmen. Als Anhänger eines utopischen Kommunismus war er zeitweilig der Kirche entfremdet. SALZER, Geschichte (wie Anm. 176), III, 1514; vgl. auch: Das goldene Zeitalter der Zukunft. Utopien um 1900, hg. v. Thomas EICHER (studienPROJEKTE – PROJEKTstudien 2), Dortmund 1997.

180 Friedrich Wilhelm WEBER, Dreizehnlinden, Paderborn 1973.

181 Friedrich Wilhelm Weber, geb. in Alhausen bei Driburg (Westfalen), gest. in Nieheim, nach Abschluss der medizinischen Studien praktizierte er als Arzt. Sein 1878 entstandenes Klosterrepos Dreizehnlinden, das in zahlreiche Sprachen übersetzt wurde. Friedrich Wilhelm Weber, hg. von der Vereinigung der Freunde des Dichters, Paderborn 1996.

182 FUCHS, Die deutschen Katholiken (wie Anm. 1), 43. – Einer der Verehrer Karl Mays war Richard Kralik. Vgl. u.a. Karl Joseph BAUDENBACHER, Marienpreis nichtkatholischer Dichter. Mit einem Vorwort von Richard Kralik, Regensburg 1914, passim. Anders jedoch: Hermann CARDAUNS, Herr Karl May von der anderen Seite, in: HPBl 129, 1902, 517–540. Aufsehen erregte die Auseinandersetzung zwischen dem aus Hechingen stammenden Benediktiner und Literaten Ansgar Pöllmann und Karl May. Vgl. hierzu: Ansgar PÖLLMANN, Neuestes von Karl May – Kreuz- und Querzüge durch die Neuere Katholische Presse, in: HPBl 127, 1901, 823–835. – DERS., Ein Abenteurer und sein Werk, in: Über den Wassern 3, 1910, bes. 61–69.

183 Eine Untersuchung dieser Zeitschriften und ihrer Herausgeber fehlt bis heute völlig.

184 Vgl. FUCHS, Katholiken (wie Anm. 1), 44.

185 *Er untergräbt Glauben und Sitte der Jugend, ohne daß sie sich deshalb der Verführung bewußt wird [...] An dem heutigen Göthe-Cultus kann und darf sich die Schule nicht beteiligen, wenn sie christlich bleiben will [...] Sage man, statt jener unaufhörlichen Lobsprüche, es der Jugend offen heraus, wie tief Göthe als Mensch steht, wie hohl und oberflächlich seine Weltanschauung, wie unsittlich und verderblich seine Lebensgrundsätze waren [...].* Alexander BAUMGARTNER, Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808–1832, Ergänzungshefte zu den »Stimmen aus Maria-Laach« 35, 36, Freiburg 1886, 282f. Schon in den Jahren 1879, 1882, 1886 waren als 10., 19., 20., 33. und 34. Ergänzungsband erschienen: Göthe's Jugend; Göthe's Lehr- und Wanderjahre; Göthe und Schiller. Neubearbeitung in: DERS., Göthe. Sein Leben und seine Werke, 2 Bde., Freiburg 1885–1886, 41925.

186 Vgl. Manfred DOPPLER, Katholische Literatur und Literaturpolitik. Enrica von Handel-Mazzetti. Eine Fallstudie (Literatur in der Geschichte 4), Königstein/Taunus 1980. – Karl HAUSBERGER, »Dolorosissimamente agitata nel mio cuore cattolico«. Vatikanische Quellen zum »Fall«

zeitschriften »Hochland« und »Gral« gehörten samt und sonders in den ersten Jahren ihres Bestehens nicht zur ersten Garnitur der deutschen Dichtung. Die bedeutenderen katholischen Dichterinnen und Dichter aber waren Konvertiten, Ilse von Stach¹⁸⁸ etwa, der später Gertrud von Le Fort (1876–1971)¹⁸⁹ und Ruth Schaumann (1899–1975)¹⁹⁰ folgen sollten, und vor allem der Begründer des expressionistischen Dramas, der so früh gefallene, heute fast vergessene Reinhard Johannes Sorge (1892–1916), der wie so viele seiner Zeitgenossen von Nietzsche fasziniert worden war¹⁹¹. Bleibt der Name eines Hochlandmitarbeiters der ersten Stunde, dessen Bedeutung seine eigenen Kollegen damals noch kaum erkannten, der ein bedeutender Dichter, ein Mystiker und zugleich im Katholizismus verwurzelt war: Konrad Weiß (1880–1940)¹⁹².

Doch Funk nennt noch einen zweiten Grund, warum der Anschluss der Katholiken an die literarische Moderne nicht erfolgte, ja gar nicht erfolgen konnte. Von Seiten der Katholiken sei es um 1900 zu einer radikalen Gegenstellung gegen *jede tendenziöse Scheinromantik und kitschige Verklärtheit* gekommen, auch bei den *liberalen Katholiken*, die aus der *Glasglocke des katholischen Ghettos* heraustreten wollten¹⁹³. Die Frage ist: War es wirklich so? Nicht nur in der Renaissance Josef Müllers, die ihre Nähe zu Peter Rosegger offen bekannte¹⁹⁴, auch in manchen im »Neuen Jahrhundert«, im »Hochland« veröffentlichten Gedichten glaubt man einen schwachen Abklatsch der li-

Handel-Mazzetti (1910) und zur Indizierung der Kulturzeitschrift »Hochland« (1911), in: Kirche in bewegter Zeit. Beiträge zur Geschichte der Kirche in der Zeit der Reformation und des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Maximilian Liebmann zum 60. Geburtstag, hg. v. Rudolf ZINNHOBLER u.a., Graz 1994, 189–219. – Der Nachlass der Dichterin befindet sich im Handel-Mazzetti-Archiv der Österr. Bundesstaatl. Studienbibliothek Linz.

187 Zu ihm: Sigisbert FRICK, Heinrich Federer. Leben und Dichtung, Luzern 1963.

188 SALZER, Geschichte (wie Anm.178). Fünfter Band: Vom neuen »Sturm und Drang« bis zur Gegenwart. Zweiter Teil, Regensburg 1932, 2296–2301. – Theodor RALL, Deutsches katholisches Schrifttum. Gestern und Heute, Köln 1936, 98f. – Sabine DÜREN, Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Edith Stein, Sigrid Undset, Gertrud von Le Fort und Ilse von Stach, Buttenwiesen 1998.

189 Zu ihr: Bernd KETTERN, in: BBKL 4, 1992, 1348–1356. – Nicolas J. MEYERHOFER, Gertrud von Le Fort (Köpfe des Jahrhunderts 119), Berlin 1993. – Ein entsprechender Artikel im LThK³ fehlt.

190 Zu ihr: Ingeborg KOZA, in: BBKL 9, 1995, 16–19. – Ingeborg Susanne SCHMIDT, in: LThK³ 9, 2000, 114.

191 Reinhard Johannes Sorge, geb. in Rixdorf bei Berlin (heute Berlin-Neukölln), gefallen bei Ablaincourt (Somme). 1913 Heirat, im gleichen Jahr mit seiner Frau Konversion in Rom. Zu ihm Otto KARRER, Reinhard Johannes Sorge als mystischer Dichter, in: Monatsrosen 71, 1926/27, 305–308. – Susanne Maria SORGE, Reinhard Johannes Sorge. Unser Weg, München 1927. – Hans Gerd RÖTZER, Reinhard Johannes Sorge. Theorie und Dichtung, Dissertation Erlangen 1961. – Konrad FUCHS, in: BBKL 10, 1995, 739f. – Wolfgang Frühwald in: LThK³ 9, 2000, 739f.

192 Konrad Weiß, geb. in Rauenbretzingen bei Gaildorf, gest. in München, 1904–1920 Redaktionssekretär des »Hochland«. Eine befriedigende Biographie fehlt, trotz der einfühlsamen Einführungen zu seinem Werk von Friedhelm Kemp. Der Dichter Konrad Weiß, hg. v. Friedhelm KEMP, Marbacher Magazin 15, 1990. – Susanne SCHMIDT, in: LThK³ 10, 2001, 1047.

193 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 1), 96f.

194 Vgl. [Josef MÜLLER], Mein Verhältnis zu Peter Rosegger, in: Renaissance 1, 1900, 152–154. – [DERS.], Zur Los-von-Rom-Bewegung, in: ebd., 3, 1902, 54–58, hier 5. – [DERS.], Die Los-von-Rom-Bewegung, in: ebd., 3, 1902, 120–126, hier 125. – Zum andern nahm auch Müller eindeutig Stellung gegen *süßliche, neuzeitliche Religionssurrogate*, wie sie u.a. von Arthur Bonus oder Ellen Key verbreitet würden. [Josef MÜLLER], Moderne Religion, in: Renaissance 6, 1905, 321–324.

terarischen Moderne vor sich zu haben. Dies gilt noch mehr ausgerechnet für die Literaturzeitschrift »Der Gral« eines Richard von Kralik, der ja durchaus nicht nur eine innerösterreichische Angelegenheit war. Ja, Werdegang und Programm Kraliks – sieht man einmal davon ab, dass der »Kulturphilosoph«, Historiker, Dichter und Vielschreiber zeitlebens ein Dilettant blieb, dessen *stupende Überallbeschlagenheit* der Wiener Literat und Moralist Karl Kraus (1874–1936) als *Allbeschränktheit* entlarvte¹⁹⁵ – rücken ihn weit mehr in die Nähe der neuen Literatur als einen Carl Muth, trotz dessen Programms der »Erneuerung der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis«¹⁹⁶. Der junge böhmische Adlige war nämlich bereits um 1880 in Berlin, wo er anarchistische Ideen in sich aufgenommen, mit Vertretern der Berliner Moderne in Kontakt gekommen und hatte erste literarische Versuche in deren Sammlung »Moderne Dichtercharaktere« veröffentlicht. Er hatte Wagner entdeckt, dem er zeitlebens anhing. Er hatte Begegnungen mit Nietzsche und Gerhard Hauptmann (1862–1946) gesucht. Dann erst folgte die Entdeckung der Wiener »katholischen Romantik«, in der er sein Bemühen wiedererkannte, eine im Volk wurzelnde deutsche Hochkultur zu schaffen. Zusammen mit gleichgesinnten Literaten gründete er 1905 den »Gralbund«. Seit 1906 diente die Kulturzeitschrift »Der Gral« der Propagierung seiner religiös-nationalen und, das sei hinzugefügt, auch antijudaischen »Romantik«¹⁹⁷. Der Hochlandmitarbeiter Max Ettlinger (1877–1919)¹⁹⁸ war es dann, der 1909 anlässlich des so genannten Literaturstreits aufgezeigt hat, dass die Fronten in diesem Streit nicht stimmten. Er machte deutlich, dass der »Gral« auf den heterodoxen Denkweisen des Irrationalismus, Mystizismus und Ästhetizismus aufbaue und damit einen unreflektierten untergründigen »Modernismus« vertrete, dem gegenüber die aufgeschlossene, aber kritische Haltung des »Hochland« zur Moderne als traditionell, rational und gutkatholisch erschien¹⁹⁹. So bleibt die Erkenntnis, dass ausgerechnet dort, wo man es am wenigsten vermutet die Zeitmentalität Einkehr hielt, wobei jedoch tatsächlich jede »schöpferische Kraft« fehlte. In heutigen Überblicken zu Literatur in Österreich von 1890 bis 1914 kommt daher weder der große Dichter Kralik noch einer seiner Mitarbeiter vor²⁰⁰.

195 Karl KRAUS, Kralikstag, in: Die Fackel 601 (November 1922), 108–132.

196 Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis. Gedanken zur Psychologie des katholischen Literaturschaffens, Kempten/München 1909.

197 Zu Richard Kralik Ritter von Meyerswalden, geb. in Eleonorenhain (Südböhmen), gest. in Wien: Hans Maria TRUXA, Richard von Kralik. Ein Lebensbild, Wien/Leipzig 41906. – Alexander BAUMGARTNER, Die Stellung der deutschen Katholiken zur neueren Literatur, Freiburg i.Br. 1910. – Adolf INNERKOFER, Richard von Kralik. Eine Studie, Wien 21912. – Wilhelm OEHL, Richard von Kralik, in: Die Kultur 13, 1912, 385–410. – Josef PFENEUBERGER, Kralik oder Muth? Ein Wort zum katholischen Literaturstreit der Gegenwart, Frankfurt 1910. – M. MIKOLETZKI, Kralik, in: NDB 12, 1980, 663–666. – Alfred STACHELBERGER, Richard Kralik. Der große Kultur-, Geschichts- und Dichterphilosoph. Ein fast vergessenes Säkulargenie (Wiener Kath. Akademie, Miscellanea, III/56), Wien 1985. – Manfred WEITLAUFF, »Modernismus litterarius«. Der katholische Literaturstreit »Hochland« und die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« vom 8. September 1907, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175; WEISS, Modernismus (wie Anm. 78), 457–473. – Susanne SCHMIDT, in: LThK³ 6, 1997, 408.

198 Vgl. zu ihm: BERNHART, Erinnerungen (wie Anm. 113), II, 1221; NDB 4, 1959, 666f.

199 Max ETTLINGER, Vom philosophischen Dilettantismus, in: Hochland 7/I, 1909/10, 1217–1222.

200 Vgl. Wendelin SCHMIDT-DENGLER, Österreichische Literatur der Jahrhundertwende. Vorlesungsmanuskript [Wien 1995].

Ergebnis

Friedrich Fuchs stellte rückblickend fest, der deutsche Katholizismus habe um 1900 auf das falsche Pferd gesetzt. Nachdem die deutsche bürgerliche Kultur mit ihrem Rationalismus, ihrem Fortschrittsoptimismus und ihrer Wissenschaftsgläubigkeit abgewirtschaftet hatte, habe man katholischerseits die Wissenschaft entdeckt, mit deren Hilfe man aus der Inferiorität heraustreten wollte. Die moderne Kultur um 1900 sei jedoch schon längst eine andere gewesen, eine ästhetische Kultur. Dass es diese neue Kultur gab, die angetreten war, die Werte des Individuums, des Lebens, der Seele und der Natur gegen eine sich immer bedrohlicher erscheinende Vermassung, Rationalisierung und Modernisierung hoch zu halten, haben wir feststellen können. Dabei sind aber auch die Einseitigkeiten und fragwürdigen Übersteigerungen dieser neuen Kultur sichtbar geworden, ganz gleich ob wir in ihr eine Reaktion auf die Modernisierung, einen Ausdruck des Pessimismus und Konservativismus, oder aber eine Neugeburt, einen Aufbruch in die Zukunft und eine radikale, weil plurale Moderne erblicken. Die Einseitigkeiten und Übersteigerungen lagen in der Abwertung der Vernunft, der Technik, der Industrie- und Stadtkultur, der Demokratie, auch der Macht als politischer Größe, wie in der Überbewertung der Irrationalität, der Nation und schließlich der Rasse. Was nun die Beteiligung deutscher Kulturkatholiken an der neuen Kultur betrifft, so zeigt sich, dass diese sich, soweit sie nicht in der Ghetto mentalität verharrten, durchaus als Kinder ihrer Zeit erwiesen. Man wollte auf der Höhe der Zeit stehen und auch die ästhetische Kultur einbeziehen. Exemplarisch dafür ist die Zeitschrift »Hochland«. Zum ändern ist, selbst bei den so genannten Reformkatholiken und Modernisten, ein ausgesprochener Argwohn gegen den modernen verschwommenen Allerweltsmystizismus zu beobachten. Dies gilt in Bezug auf jede Art von Monismus, dies gilt speziell im Hinblick auf Eugen Diederichs und seinen Verlag. Eine kosmische, die Grenzen der Religionen überschreitende pantheisierende Mystik war offensichtlich katholischerseits nicht gefragt, und wenn, dann kam sie aus Österreich, wo auf dem Boden des fortdauernden Vulgärjosephinismus Peter Rosegger gedeihen konnte. Sonst jedoch knüpften deutsche Bildungskatholiken nicht einmal dort an, wo man selbst eine kosmische Mystik als autochthones Erbe besessen hätte, an der »Christlichen Mystik« des Joseph von Görres²⁰¹. Vergessen allerdings war sie nicht. Wer sie als höchste *durchblutete* Darstellung des *christlichen Okkultismus* verehrte, war kein Katholik, sondern der »Kosmiker«, Katholikengegner und Wegbereiter des »Mythus des 20. Jahrhunderts«, Ludwig Klages²⁰².

So bleibt am Ende bei der Frage nach dem Einfluss der neuen Moderne um 1900 auf den Kulturkatholizismus die Antwort: Die Reserve gegen den überkonfessionellen neu-religiösen Mystizismus war allgemein. Was man jedoch jetzt auch bei Katholiken findet, ist die Neubewertung des Individuums, der einzelnen Persönlichkeit, der Seele, des Lebendigen, der Innerlichkeit, der Natur, wobei in diesem Zusammenhang vielleicht noch stärker auf die katholische Jugendbewegung einzugehen und aufzuzeigen wäre, was sie

201 Georg BÜRKE, Vom Mythos zur Mystik, Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie (Horizonte 8), Einsiedeln 1958. – Vgl. demnächst: DICKERHOF, »Christliche Mystik« von Joseph Görres (wie Anm. 117).

202 Ludwig KLAGES, Vom kosmogonischen Eros, Jena 1926, 237. – Später ging Klages, der sich im übrigen als scharfer Gegner des Christentums und der christlichen Moral gebärdete (vgl. ebd., 92ff.), soweit, dass er *aus dem ganzen katholischen Schrifttum an Großartigkeit und Tiefe* nur Dante an die Seite der »Christlichen Mystik« stellen wollte. Ludwig KLAGES, Der Geist als Widersacher der Seele, Köln ³1972, 757.

mit der Wandervogelbewegung verband und was sie von dieser trennte²⁰³. Was auf katholischer Seite erkannt wurde, war auch der Eigenwert des Ästhetischen in der Literatur, auch wenn auf diesem Gebiet die Katholiken noch viel aufzuholen hatten. Was sicher eine beträchtliche Rolle spielte, war der Einfluss von Lagarde und vor allem von Langbehn, sowie ein gewisser irrationaler Romantizismus. Das überraschende Ergebnis: Es waren nicht so sehr die »Reformkatholiken« und »Modernisten«, die dafür anfällig waren. Anfällig für den neuen modernistischen Irrationalismus waren ausgerechnet Männer, die sich als militante Antimodernisten betätigten: Bischof Paul Wilhelm von Kepler und Richard von Kralik.

Fest auf den Tag genau vor hundert Jahren, nämlich bei der Eröffnungsvorlesung des 47. Deutschen Katholikentags im September des Jahres 1900 in Bonn, formulierte der Vorsitzende des Deutschen Vorbereitungsausschusses, der Bonner Arzt und Reichstagsabgeordnete Dr. Guisfried Ruggenberg (1845–1909) seine Herren, die Zeiten sind anders geworden, was mancher Darstellung zu lesen, über-empfindlich für nicht der Jahre sich noch nicht noch weiter, im Unkraut zu was unter den Weizen – und die Erde es geschnitten, das wir nicht abstrahieren werden, und das nicht auf Umwegen zu Stande kommt, was nicht Gewalt ignoriert, was der Kulturkampf nicht vermocht. Und der neue Präsident dieses Katholikentags erklarte führende Zentrumspolitiker Friedrich von Preussing (1833–1909) sagte bei seiner Begrüßungsansprache: Der Gegenstand der Katholiken nach jetzt noch mit Vorliebe zu Römings und Ultramontane, das ist wohl heißen die Vorkatholiken?

Wandelt es das mit gewisser Überma bereits umrissen der Antimodernismus in der Mitte vom 19. zum 20. Jahrhundert. Waren es doch Antimodernisten, solche in gewisser Weise innerhalb der katholischen Kirche, die in Wort und Schrift, die Individuum oder – häufiger – als Mitglied oder zur Unterstützung von europäischer Völkern und Völkern der überwiegenden Mehrheit der deutschen Katholiken nämlich im Bereich gesellschaftlicher, wirtschaftlicher und intellektueller Rückentwicklung ver-

traten. In diesem Fall bei den folgenden Ausführungen mit der mit Antimodernisten verbunden und im 19. und 20. Jahrhundert. Welche Aspekte erwarbten Text umfasst am 14. September 2000 nämlich der Wandervogelbewegung oder Gegenstand? Der deutsche Katholikentag in der letzten Ausgabe 1900 in Weingarten politische Forderung – Antimodernismus ist wichtigste Bewegung in Deutschland. Organisations, Publikationen – insgesamt gehen diese Gedanken und Auffassungen auch weiterhin nicht ausschließlich über das runter von 1900 abwärts zu dieser neuen Weltanschauung passen. Der Antimodernismus im Wilhelmschen Deutschland. Ein Versuch der deutschen Katholikentag im Umbruch zur Moderne, hg. v. Wilhelm Lott, Stuttgart 1998, 28–39. Dies experimentell weitere Nachweise.

203 Hermann Schönbauer, Der deutsche Katholikentag in der Jahresübersicht. Der deutsche Katholikentag des Jahres 1900 in Bonn. Geschichtsblätter 49/50, 1904/2004, 149–161. – Hermann Schönbauer, Verhandlungen des 47. Central-Versammlung der Katholiken Deutschlands zu Bonn vom 1. bis 6. September 1900, hg. v. C. Lokal-Komitee zu Bonn, Bonn 1900. Dr. Guisfried Ruggenberg, Arzt, praktizierend 1872 in Bonn, Mitglied der Reichstagen-Abgeordnete 1889–1891, Reichstagsabgeordnete für den Wahlkreis Mainz-Coblenz, 1903–1909 Reichstagsabgeordnete Mainz, hauptberuflich praktizierender Arzt, hauptberuflich praktizierender Arzt.

203 Dazu hat unter anderem Romano Guardini Stellung genommen, der den unbedingten Gehorsam als spezifisches Merkmal der katholischen Jugend hervorhebt. Anderswo wird auf die Trennung der Geschlechter beim Wandern hingewiesen. Vgl. Romano GUARDINI, Vom Sinne des Gehorchens, in: Schildgenossen 1, 1920/21, 33–41. – Hermann HOFMANN, Quickborn, in: Hochland 17/II, 1920, 247–250.