

Magnus Lerch  
Christian Stoll (Hg.)

# Gefährdete Moderne

Interdisziplinäre Perspektiven auf  
die katholische Reformtheologie  
der Zwischenkriegszeit

**HERDER**

Magnus Lerch/Christian Stoll (Hg.)

Gefährdete Moderne



Magnus Lerch/Christian Stoll (Hg.)

# Gefährdete Moderne

Interdisziplinäre Perspektiven  
auf die katholische Reformtheologie der  
Zwischenkriegszeit

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2021  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.herder.de](http://www.herder.de)

peer-reviewed

Umschlaggestaltung: Verlag Herder  
Umschlagmotiv: László Moholy-Nagy, Gelbes Kreuz Q VII, 1922,  
Öl auf Leinwand, Galleria Nazionale d'Arte Moderna e Contemporanea, Rom  
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany  
ISBN Print 978-3-451-38753-1  
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83753-1

# Inhalt

Zur Einführung . . . . .	7
<i>Magnus Lerch und Christian Stoll</i>	

## I. Umbrüche im Katholizismus

Die Suche nach geistiger Erneuerung auf dem Trümmerfeld der europäischen Zivilisation. Zum philosophischen Diskurs über die Moderne vor und nach 1918 . . . . .	21
<i>Hans Schelkshorn</i>	

Zum Spannungsfeld von normativem und deskriptivem Modernebegriff . . . . .	46
<i>Magnus Striet</i>	

Ortlos in der Demokratie der Weimarer Republik? Der Katholizismus in der Zwischenkriegszeit . . . . .	59
<i>Georg Essen</i>	

„Die alte Schönheit ist nicht mehr wahr“ Antinomien im Vereinskatholizismus nach 1918 . . . . .	79
<i>Siegfried Weichlein</i>	

Catholicism and Temporality in the Weimar Rhineland . . . . .	101
<i>James Chappel</i>	

Modernediskurse in der katholischen Literatur der Zwischenkriegszeit . . . . .	117
<i>Thomas Pittrof</i>	

Modernekritik und religiöse Praxis Die Liturgische Bewegung im Kontext der Zwischenkriegszeit . . . . .	140
<i>Lea Lerch</i>	

## II. Reformtheologische Profile

„Religiöse Erfahrung“ zwischen den Weltkriegen: Theologische Transformationen bei Karl Adam und Romano Guardini . . .	167
<i>Christian Stoll</i>	
Geschichte ja – Historismus nein? Zum Umgang mit historischem Wandel in den Reformtheologien Karl Adams und Romano Guardinis . . . .	190
<i>Magnus Lerch</i>	
Nach dem Krieg ist vor dem Krieg Religiöse Kontingenzreduktion in einem „Zeitalter der Angst“	215
<i>Thomas Ruster</i>	
Karl Adam und die Ambivalenz der Moderne . . . . .	240
<i>Lucia Scherzberg</i>	
Karl Barth und die katholische Theologie der Zwischenkriegszeit . . . . .	265
<i>Benjamin Dahlke</i>	
Der „Katholizismus als Religion der Freiheit“? Zum reformtheologischen Ansatz von Erich Przywara SJ . . . .	288
<i>Jan-Heiner Tück</i>	
Modern Dialectics or the <i>Analogia Entis</i> ? Erich Przywara’s Metaphysical Critique of Modernity . . . . .	312
<i>John R. Betz</i>	
Zwischen Vätern und Moderne Hans Urs von Balthasar und sein „ressourcement“ . . . . .	336
<i>Ioan Moga</i>	
Romano Guardini’s “Berichte über Mein Leben” (1945) A Constructive, Yet Critical Dialogue with Modernity . . . . .	353
<i>Robert A. Krieg</i>	
Personenregister . . . . .	374
Autorinnen und Autoren . . . . .	382

## Zur Einführung

Das historiographische Bild der deutschen katholischen Theologie zwischen den beiden Weltkriegen ist in den letzten Jahrzehnten diffuser und widersprüchlicher geworden. Während die Theologie im Umfeld des Zweiten Vatikanums (1962–1965) und die modernistische Bewegung um 1900 ihren Platz im Gedächtnis der gegenwärtigen Theologie behaupten und dabei weiterhin als Meilensteine katholischer Reform gelten, ist dies für die Periode zwischen 1918 und 1945 nicht mehr in gleicher Weise der Fall. Zwar firmieren die wichtigsten Protagonisten der katholischen Theologie dieser Zeit – Karl Adam, Romano Guardini und Erich Przywara – auch weiterhin als Ahnen der konziliaren Theologie.<sup>1</sup> Dennoch hat sich mit wachsendem zeitlichen Abstand eine kritisch-kontextualisierende Perspektive auf die Theologie der Zwischenkriegszeit entwickelt, die theologische Begriffsbildung historisiert und in ihren gesellschaftlichen und politischen Implikationen beleuchtet hat. Nach Karl Adam, in dessen Werk eine Wechselwirkung zwischen theologischer Innovation und Faszination für den Nationalsozialismus nachgewiesen wurde,<sup>2</sup> sind über die Frage, ob Erich Przywara und auch das Frühwerk Hans Urs von Balthasars eine Nähe zu autoritärem Gedankengut aufweisen, Debatten entbrannt.<sup>3</sup> Auch Grenzgänger wie

---

<sup>1</sup> Vgl. etwa R. Krieg, Romano Guardini. A Precursor of Vatican II, Notre Dame 1997. Walter Kasper hielt in einem Geleitwort zu einer Studie über Karl Adam fest: „He is one of the great forerunners of the Second Vatican Council and of the postconciliar renewal of the church.“ in: R. Krieg, Karl Adam: Catholicism in German Culture, Notre Dame 1992, vii. Zu Przywara als Reformtheologe vgl. zuletzt E.-M. Faber, Finden, um zu suchen. Der philosophisch-theologische Weg von Erich Przywara, Münster 2020.

<sup>2</sup> L. Scherzberg, Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe, Darmstadt 2001; *dies.*, Karl Adam und der Nationalsozialismus (theologie.geschichte 3), Saarbrücken 2011; *dies.*, Zwischen Partei und Kirche. Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938–1944), (Religion und Moderne 20), Frankfurt a.M. 2020.

<sup>3</sup> Vgl. nur: P. S. Peterson, Erich Przywara on *Sieg-Katholizismus*, Bolshevism, the Jews, Volk, Reich and the *analogia entis* in the 1920s and 1930s, in: Journal for the History of Modern Theology 19 (2012) 104–140; A. Pidel, Erich Przywara and

der Konvertit Erik Peterson wurden vom Krisenbewusstsein der Weimarer Zeit her gedeutet.<sup>4</sup> Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive kommt es zu einer historischen Kontextualisierung der Liturgischen Bewegung nach 1918.<sup>5</sup> Die Historiographie der katholischen Theologie der Zwischenkriegszeit nähert sich auf diese Weise methodisch den Debatten an, wie sie in der protestantischen Theologie, vor allem im Streit um Genese und Profil der dialektischen Theologie, seit längerem geführt werden.<sup>6</sup>

Dies provoziert die Frage, ob die katholische Theologie zwischen den Weltkriegen tatsächlich Teil des Reformprozesses ist, der – bei aller Differenziertheit im Einzelnen – für das 20. Jahrhundert angenommen wird. Setzt man voraus, diese Erneuerung habe sich als Aussöhnung mit den Errungenschaften einer liberalen Moderne vollzogen, erscheint dies zweifelhaft. Eine Theologie, die an der empfundenen Unzulänglichkeit und Fragilität der geistigen, kulturellen und politischen Verhältnisse nach 1918 leidet, und in ihrer Suche nach Auswegen gar in die Nähe der weltanschaulichen Extreme der Zeit geraten konnte, fügt sich nicht in eine liberale Metaerzählung katholischer Reform ein. Sind die Protagonisten der katholischen Theologie der Zwischenkriegszeit also gar keine Reformer?

Allerdings ist auch das dieser Frage zugrundeliegende Verständnis katholischer Reform im 20. Jahrhundert nicht mehr unangefochten. So hat der protestantische Theologiehistoriker Friedrich Wilhelm Graf vor einer *whig interpretation of history* in der katholischen Theologiegeschichte gewarnt, die im Sinne eines klassischen Liberalismus „liberal“ umstandslos mit ‚fortschrittlich‘, ‚mo-

---

‘Catholic Fascism.’ A Response to Paul Silas Peterson, in: *Journal for the History of Modern Theology* 23 (2016) 27–55.

<sup>4</sup> *Chr. Stoll*, Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne, Paderborn 2017.

<sup>5</sup> Vgl. *L. Lerch*, Erwünschte Individualisierung? Laien und Klerus in der Perspektive der Liturgischen Bewegung, in: G. M. Hoff/J. Knop/B. Kranemann (Hrsg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i.Br. 2020, 87–105; *dies.*, „Am Mittelalter zu Bewusstsein bringen, was uns fehlt“. Geschichtsbilder der Liturgischen Bewegung und ihre theologische Funktion am Beispiel von Romano Guardini, in: A. Gerhards/B. Kranemann (Hrsg.), Dynamik und Diversität des Gottesdienstes. Liturgiegeschichte in neuem Licht (QD 289), Freiburg i.Br. 2018, 227–247.

<sup>6</sup> Vgl. exemplarisch *Fr. W. Graf*, Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2001.

dern‘ und ‚gut‘“ identifiziere.<sup>7</sup> Mit Blick auf die „Vorgeschichte“ des Zweiten Vatikanums richtet sich eine solche Warnung gegen eine teleologische, undifferenzierte und normativ überfärbte Sicht auf die Transformationen, die die katholische Theologie seit der Modernismuskrise durchlaufen hat.<sup>8</sup> Mit Blick auf das Zweite Vatikanum selbst steht zur Diskussion, wo die konziliare Reformtheologie tatsächlich liberale geistesgeschichtliche Traditionen aufgenommen hat und wo sie etwa Formen einer „konservativen Modernität“<sup>9</sup> gefolgt ist.

Der vorliegende Band unterstreicht eine solche Problemanzeige. Er forciert die methodologische Frage nach dem Verhältnis von Reform und Moderne und dem dabei zugrunde gelegten Modernebegriff. Im Falle der Zwischenkriegszeit ist es besonders augenfällig, dass „reduktionistische Oppositionsfiguren wie modern – antimodern, progressiv – restaurativ, eng – offen, liberal – fundamentalistisch“<sup>10</sup> nicht ausreichen, um dem differenzierten Spektrum der theologischen Aufbrüche Rechnung zu tragen. Denn wir stoßen hier auf Selbstbeschreibungen katholischer Theologen, die explizit ‚modern‘ sein wollen, aber gerade die Errungenschaften der Aufklärung seit 1800 – subjekthafte Freiheit und historisch-kritische Reflexionskultur – in Zweifel ziehen.

Zu prüfen wäre, wie weit diese Distanz in die Reformulierung theologischer Gehalte der materialen Dogmatik eindringt. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Die Kritik am ‚Rationalismus‘ der Neuscholastik muss keineswegs ein theologisches Spezifikum sein oder sich nur der biblisch-patristischen Rückkehr zur ‚Heilsgeschichte‘ verdanken. Vielmehr wäre zu eruieren, inwiefern sich hierin auch

---

<sup>7</sup> Fr. W. Graf, Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums, in: P. Hünemann (Hrsg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung, Paderborn 1998, 49–65, 53.

<sup>8</sup> Graf hat dementsprechend den Vorwurf einer *whig interpretation of history* auch an die katholische Modernismuskritik gerichtet: Fr. W. Graf, Moderne Modernisierer, modernitätskritisch Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismuskritik, in: H. Wolf (Hrsg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998, 67–106, hier 69.

<sup>9</sup> Vgl. Fr. W. Graf, Die nachholende Selbstmodernisierung (s. Anm. 8), 53.

<sup>10</sup> Ebd.

die Kulturkritik der Weimarer Zeit an der Verwissenschaftlichung und Durchrationalisierung des Lebens spiegelt. Vergleichbares gilt für die ekklesiologischen Neuaufbrüche und ihre Beziehung zu zeitgenössischen kulturkritischen Diskursen über erfahrbare ‚Gemeinschaft‘ im Unterschied zu bloß rechtlich organisierter ‚Gesellschaft‘.<sup>11</sup> Theologische Zentralkategorien wie ‚Gemeinschaft‘ und ‚Heilsgeschichte‘<sup>12</sup> wären also auch deshalb semantisch vieldeutig, weil sie nicht allein einem tieferen Verständnis der eigenen Quellen entspringen, sondern sich in ihnen von Anfang an Modernitätserfahrungen und -konflikte spiegeln.

Aus diesem Grund verstellen modernitätstheoretische Dichotomien (modern – antimodern usw.) geradezu die noch weithin unbeachtete Forschungsfrage, welche Funktion eine programmatische Kritik an einer liberalen Moderne für die theologischen Innovationen einnimmt. Um diese Verbindung überhaupt in den Blick zu bekommen und theologische Modernekritik nicht per se aus Reformprozessen auszuklammern, bedarf es eines weiten Verständnisses von Reform und Moderne, das auch nicht-liberalen Erneuerungsstrategien Raum gibt.

Damit ist freilich noch kein normatives Urteil über solche Reformoptionen getroffen oder darüber entschieden, ob diese weiterhin den theologischen Diskurs bestimmen sollten. Um ein besonders plastisches Beispiel zu wählen: Karl Adams inzwischen erwiesene Nähe zum Gemeinschaftsverständnis des Nationalsozialismus empfiehlt ihn kaum für ekklesiologische Debatten der Gegenwart. Allerdings macht man es sich zu leicht, wenn man Adam aus der Geschichte der katholischen Reformtheologie im 20. Jahrhundert aufgrund dieser Nähe ausklammert. Auf diese Weise übergeht man nicht nur Adams Selbstverständnis und seine theologischen Optionen, die sich – wie die römischen Autoritäten genau registrierten – weit von der neuscholastischen Theologie entfernten. Man entledigt sich so auch vorschnell der unbequemen Frage, inwiefern die katholische Erneuerung sich aus geistesgeschichtlichen Kontex-

---

<sup>11</sup> Zu diesem kulturkritischen Antagonismus vgl. etwa A. Ebrecht, *Das individuelle Ganze. Zum Psychologismus der Lebensphilosophie*, Stuttgart 1991, 44–48.

<sup>12</sup> Zur Klärungsbedürftigkeit des Begriffs vgl. jetzt auch T. Mayer, *Typologie und Heilsgeschichte. Konzepte theologischer Reform bei Jean Daniélou und in der Nouvelle théologie (ITS 96)*, Innsbruck/Wien 2020.

ten speist, die heute Anlass geben, an diese Erneuerung insgesamt traditionskritische Rückfragen zu stellen.

Die katholische Theologie der Zwischenkriegszeit erweist sich so als Bewährungsfeld der modernetheoretischen Implikationen einer Historiographie der katholischen Reform im 20. Jahrhundert. Normative theologische Urteile über diesen Prozess können nur dann fundiert gefällt werden, wenn sie auf einer historischen Rekonstruktion dieses Prozesses beruhen, die einem differenzierten Spektrum reformtheologischer Optionen Raum gibt, diese Optionen in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext betrachtet und mit verborgenen Rezeptionsverhältnissen rechnet. Eine Theologiegeschichte, die ein weites Verständnis von Reform und Moderne zugrundelegt, kann dem normativen theologischen Urteil in der Gegenwart einen wichtigen Dienst erweisen, indem es den zu beurteilenden Gegenstand in seiner möglicherweise irritierenden Fremdheit zunächst gelten lässt, um erst dann über ihn zu urteilen, und indem es ein Bewusstsein dafür weckt, dass auch reformtheologische Errungenschaften, von solchen, inzwischen befremdenden, Optionen beeinflusst sein könnten.

Hinzukommt, dass auch normative theologische Urteile der Gegenwart nicht in einem weltanschaulichen Einheitsumfeld gefällt werden, in dem ein ungebrochenes Verständnis der (theologischen) Moderne als liberaler Fortschrittserzählung vorherrschen würde. Die anhaltenden Modernisierungskonflikte innerhalb des Katholizismus deuten darauf hin. Selbst wenn man diese Konflikte primär mit dichotomischen Kategorien deuten wollte, ist festzustellen, dass auch unter den Befürwortern einer modernen, liberalen, modernitätsoffenen Theologie darunter jeweils Unterschiedliches verstanden wird und die entsprechenden Optionen keineswegs frei von Modernitäts- und Liberalismuskritik sind.<sup>13</sup> Eine historiographische Perspektive

---

<sup>13</sup> Ein Beispiel für die Komplexität des Zusammenhangs von Reform und Modernebegriff bietet der gegenwärtige Papst, der, von vielen als theologischer Reformator begrüßt, nicht zuletzt in seiner Sicht auf die politischen und ökonomischen Verhältnisse der Gegenwart deutliche modernitäts- und liberalismuskritische Töne anschlägt. Bemerkenswerterweise begegnet hier auch die Modernitätskritik katholischer Theologen der Zwischenkriegszeit wieder. Romano Guardinis in „Das Ende der Neuzeit“ entfaltet, in den Grundzügen aber bereits in den zwanziger Jahren vorliegende Neuzeitdiagnose wird wiederholt in der Enzyklika *Laudato Si'* aufgerufen, vgl. Nr. 105, 115, 203.

auf die katholische Theologie der Zwischenkriegszeit, die ein weites Verständnis von Reform und Moderne zugrundelegt, kann daher auch helfen, die auf unterschiedlichen Modernewahrnehmungen beruhenden normativen theologischen Optionen der Gegenwart historisch zu orientieren.

Der Titel dieses Bandes ist folglich in einem doppelten Sinne zu verstehen: Zum einen erlebten die katholischen Theologen der Zwischenkriegszeit ihre Zeit als fragil und krisenanfällig – als eine *gefährdete Moderne* – und reagierten in ihren theologischen Reformprogrammen auf die von ihnen wahrgenommenen Gefahren. Diese Gefahren waren für die Zeitgenossen vor allem geistesgeschichtlicher, politischer, und kultureller Art. Aus diesem Grund erschließt sich der Zusammenhang zwischen ihrer modernitätskritischen Zeitdiagnostik und ihren theologischen Innovationen vor allem über zeitdiagnostische und zeitkritische Einlassungen. Zum anderen erweist sich die Moderne in der katholischen Theologie der Zwischenkriegszeit aber auch in einer rückblickenden normativen Perspektive als gefährdet. Denn einige Protagonisten des katholischen Aufbruchs drohten entscheidende Errungenschaften der Moderne preiszugeben: die Verpflichtung auf Freiheit und Würde des Individuums, auf das bessere Argument im wissenschaftlichen Diskurs, auf eine autonome Vernunft, die sich kritisch zu sich selbst und ihrer eigenen Geschichte verhalten kann.

Freilich verbirgt sich hinter einer solchen normativen Perspektive ein Problemfeld, das nicht die Theologie allein betrifft, sondern zwischen den Disziplinen hochumstritten ist: (Wie) Lässt sich ein normativer Begriff der Moderne überhaupt noch gewinnen?<sup>14</sup> Und wie wären auf diesen die historisch-soziologischen Prozesse der Modernisierung zu beziehen? Für eine solche *Modernetheorie* im engeren Sinn kann dieser Band nicht aufkommen. Das Ziel ist zunächst, die katholischen Aufbrüche nach 1918 in einen *Diskurs über die Moderne* einzuspeisen – um einen Zentralbegriff von Hans Schelkshorn, einem der Autoren dieses Bandes, aufzunehmen.<sup>15</sup> Gezeigt werden

---

<sup>14</sup> Vgl. etwa *W. Knöbl*, Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika (Theorie und Gesellschaft 61), Frankfurt/Main 2007; *D. Pollack*, Modernisierungstheorie – revised: Entwurf einer Theorie moderner Gesellschaften, in: Zeitschrift für Soziologie 45 (2016) 219–240.

<sup>15</sup> Vgl. *H. Schelkshorn*, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philoso-

soll, dass und inwiefern die Urteile über die Moderne – ihren Verlauf, ihre Gefährdungen und Abgründe – zugleich die theologische Reform mitbestimmen und diese in weit höherem Maß von zeitbedingten Kontexten abhängig ist, als die übliche Theologiegeschichtsschreibung annimmt.

Der Band gliedert sich dabei in zwei Teile: Im ersten Teil *Umbrüche im Katholizismus* werden zunächst die vielfältigen Transformationsprozesse nach 1918 und ihre Relevanz für den Katholizismus erschlossen. Auf diesen Fluchtpunkt sind Bereiche wie der philosophische Diskurs der Moderne, der katholische Literaturdiskurs und die Veränderungen im politischen Katholizismus bezogen. Im zweiten Teil *Reformtheologische Profile* stehen einzelne Reformgestalten im Zentrum und werden auf die wechselseitige Abhängigkeit von theologischer Erneuerung und Wahrnehmung der Moderne hin beleuchtet.

Zum Auftakt bietet *Hans Schelkshorn* (Universität Wien) einen umfassenden Überblick über die Selbstverortungen der Philosophie nach 1918. Diese werden anhand europäischer und außereuropäischer Modernediskurse rekonstruiert und so hinsichtlich ihrer historischen wie geographischen Kontexte erschlossen. Es zeigen sich Kontinuitäten, aber auch deutliche Bruchlinien zum 19. Jahrhundert und den Kriegsphilosophien zwischen 1914 und 1918. Ferner tritt nach 1918 im Modernediskurs die Fokussierung auf Menschenrechte, Demokratie und Völkerrecht hervor, aber auch die offene Frage nach ihrer konkreten Realisierung und Institutionalisierung. – *Magnus Striet* (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg) nimmt in grundsätzlicher Hinsicht ein komplexes Spannungsverhältnis in den Blick, dessen Klärung gerade mit Blick auf die Reformtheologie

---

phischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009; *ders.*, Das Zweite Vatikanische Konzil als kirchlicher Diskurs über die Moderne. Ein philosophischer Beitrag zur Frage nach der Hermeneutik des Konzils, in: J.-H. Tück (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i.Br. 2013, 63–93; J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a.M. 1988, 9–33. – Zur Anwendung dieses Theorierahmens auf den Prozess der dogmatischen Rezeption von modernen Autonomie- und Freiheitstheorien vgl. M. Lerch, Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens, in: K. v. Stosch/S. Wendel/M. Breul/A. Langenfeld (Hrsg.), Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven, Paderborn u. a. 2019, 271–290.

der Zwischenkriegszeit notwendig ist: das Verhältnis von normativem und deskriptivem Modernebegriff. Im Anschluss an Herbert Schnädelbach und Analysen zur Genealogie des modernen Freiheitsdenkens entwickelt Striet einen Vorschlag, der an einem normativen Verständnis von ‚Moderne‘ festhält, ohne dabei ihre historisch-soziologischen Prozesse abzublenden. – *Georg Essen* (Humboldt-Universität zu Berlin) erschließt die Selbstverortung des Katholizismus in der politischen Moderne der Weimarer Republik und macht als zentralen Brennpunkt der zeitgenössisch konfliktiven Debatten das verfassungsrechtliche Prinzip der Volkssouveränität aus. Der Weg zur Anerkennung der Demokratie verlief, so Essens These, letztlich nicht über eine Änderung der offiziellen lehramtlichen Doktrin, sondern über die – von der Zentrumsparterie verfolgte und durch die Staatslehre von Papst Leo XIII. mitlegitimierte – verfassungspolitische Strategie des ‚Pragmatismus‘, die sich auf die politische und soziale Realität der Weimarer Republik einließ. Die hieraus resultierende Entfernung von Theorie und Praxis markiert Essen vor dem Hintergrund der derzeitigen globalen Gefährdung demokratischer Freiheitsordnungen als Problem. – Der Historiker *Siegfried Weichlein* (Universität Fribourg) bietet einen Überblick über die Strukturen und Mentalitäten des katholischen Vereinskatholizismus nach 1918. Er rekonstruiert dessen Antinomien (z. B. zwischen bürgerlichem Assoziationsprinzip freier Mitgliedschaft und kirchlichem Hierarchieprinzip, zwischen Gleichheit und ständischer Ordnung, pluralistischer Realität und sozialharmonischen Vorstellungen). Diese Antinomien bedingen Weichlein zufolge, dass das zeitgenössische Verhältnis der Katholiken zur ersten parlamentarischen Demokratie überhaupt ambivalent blieb. – Ebenfalls aus historischer Perspektive beleuchtet *James Chappel* (Duke University, USA) in seinem Beitrag das Geschichts- und Zeitverständnis katholischer Intellektueller im Rheinland. Am Beispiel des Philosophen Max Scheler und des Ökonomen Heinrich Pesch SJ macht er dort eine grundlegende Zukunftsoffenheit aus, die sich in Schelers Sympathie für ein „prophe-tisches“ Geschichtsbild und in Peschs solidaristischem Programm der Nationalökonomie zeigt. Chappel nimmt an, dass diese für den Rheinischen Katholizismus charakteristische Offenheit im Gegensatz zu antimodernen Ultras (wie Hugo Ball und Carl Schmitt) und reaktionären Intellektuellen im bayrischen und österreichischen Katholizismus die entscheidendere Strömung war. – Der Germanist

*Thomas Pittrof* (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt) fragt nach der „Modernität“ der katholischen Literatur der Zwischenkriegszeit. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass ein Großteil der katholischen Literaten eher als „Modernisierungsverlierer und -verweigerer“ verstanden werden muss, für den die Frage nach der Modernität ihrer Literatur keine zentrale Rolle spielte. Allerdings gibt es ein weitgefächertes Spektrum von Ausnahmen, das von der Theaterreformbewegung über konservative Modernekritiker wie Leo Weismantel und Exzentriker wie Franz Blei und Hugo Ball bis hin zu Hugo von Hofmannsthal reicht. – *Lea Lerch* (Eberhard Karls Universität Tübingen) stellt mit der Liturgischen Bewegung einen maßgeblichen Aspekt reformtheologischer Bemühungen der Zwischenkriegszeit in den Kontext des neuen gesellschaftlichen Interesses an Religion, das seit 1900 entstand. Bei Odo Casel und Romano Guardini treten in diesem Zusammenhang scharfe Modernekritiken hervor, die jedoch konträre Absichten verfolgen. Ihre Versuche, den Zeitgenossen die liturgische Praxis der katholischen Kirche plausibel zu machen, fallen so unterschiedlich aus wie die sozialen Kontexte, in denen sie sich jeweils bewegen.

Der zweite Teil beginnt mit einem Beitrag von *Christian Stoll* (Universität Wien), der die theologische Rezeption der Kategorie „religiöser Erfahrung“ bei Karl Adam und Romano Guardini untersucht. Nachdem eine erste Begegnung zwischen katholischer Theologie und dem protestantisch grundierten religionswissenschaftlichen Erfahrungsdiskurs (E. Troeltsch, W. James) durch die antimodernistischen Maßnahmen unterbrochen wurde, lebt dieses Gespräch in der Zwischenkriegszeit wieder auf (vor allem mit R. Otto und der Religionsphänomenologie). Vor dem Hintergrund divergierender Modernediagnosen führt die Aneignung der Kategorie „religiöser Erfahrung“ bei Adam und Guardini nicht nur zu unterschiedlichen politischen Optionen, sondern auch zu theologischen Transformationen, die das Problem der natürlichen Theologie und die Glaubens- und Offenbarungstheologie betreffen. – *Magnus Lerch* (Universität zu Köln) geht der Frage nach, wie in den reformtheologischen Entwürfen von Karl Adam und Romano Guardini der selbst erfahrene radikale geschichtliche Wandel theoretisch verarbeitet wird und wie die neu entwickelten Ansätze eines geschichtlichen Traditionsverständnisses genau aussehen. Sie beziehen sich auf den Historismus und die Formationsphase der Geschichtswissenschaft im langen 19. Jahrhun-

dert vor allem negativ. Diese Historismuskritik ist Teil der umfassenden Modernekritik beider Theologen. Dabei zeigt sich jedoch in den divergierenden modernekritischen Motiven ein unterschiedlicher Umgang mit geschichtlicher Kontingenz, der auch für die jeweilige Haltung zum Nationalsozialismus folgenreich ist. – *Thomas Ruster* (Technische Universität Dortmund), der mit seiner Studie „Die verlorene Nützlichkeit der Religion“ Pionierarbeit für die Historiographie der katholischen Theologie der Zwischenkriegszeit geleistet hat, spitzt die dort verfolgte Perspektive in seinem Beitrag auf die Frage zu, inwiefern es den Theologen der Zwischenkriegszeit gelungen ist, die Aufgabe der Theologie von „Kontingenzbannung auf Kontingenzerschließung“ umzustellen. Unter dieser Fragestellung werden die theologischen Beiträge von Odo Casel, Joseph Wittig, Peter Lippert u. a. analysiert. – *Lucia Scherzberg* (Universität des Saarlandes) kommt das Verdienst zu, Karl Adams Verstrickungen in den Nationalsozialismus erstmals umfassend aufgearbeitet zu haben. In diesem Band erweitert sie ihre bisherigen Analysen, indem sie Adams Theologie mit zwei unterschiedlichen Theorien der Moderne in Verbindung bringt (Detlev Peukert und Shmuel N. Eisenstadt). So wird ein Bezugsrahmen entworfen, der die spezifische ‚Modernität‘ gerade von Adams Vernunft-, Zivilisations- und Kulturkritik transparent macht. – *Benjamin Dahlke* (Theologische Fakultät Paderborn) rekonstruiert die vielfältigen Verbindungen, die katholische Theologen in der Zwischenkriegszeit zu Karl Barth aufnahmen, dessen Theologie ebenfalls durch den Eindruck einer starken Zäsur nach 1918 geprägt ist. Auf der Basis von Primärquellen und Archivmaterial wird gezeigt, wie stark bestimmte Erneuerungsimpulse von Barth auf katholische Theologen wirkten und mit ihren Anliegen konvergierten (z. B. die Überwindung des theologischen ‚Rationalismus‘), wie deutlich aber auch konfessionelle Abgrenzungen ausfielen. – Wie die Neuaufbrüche in der protestantischen Theologie von Erich Przywara eingeordnet wurden, entfaltet *Jan-Heiner Tück* (Universität Wien) in einer umfassenden Kontextualisierung dieses Theologen. Dabei tritt das eigentümliche Profil von Przywara hervor, der katholische und protestantische Reformansätze durchaus in ihrer (auch binnenkonfessionellen) Pluralität wahrnimmt, sie kritisch an der Tradition misst, aber ebenso die massiven soziokulturellen Umbrüche und Krisenphänomene der Weimarer Gesellschaft in den 1920er Jahren als Anfrage an den Katholizismus begreift. Die Art und Weise jedoch, wie Przywara letztlich

die Rückkehr zu päpstlicher Autorität, demütigem Gehorsam und hierarchischer Ordnung als Heilmittel gegen die Krisen der Gegenwart empfiehlt, während er zugleich zum Autonomie- und Freiheitsdenken der Moderne auf Distanz bleibt, markiert Tück als Problem. – Mit *John R. Betz* (University of Notre Dame, USA) widmet sich ein ausgewiesener Przywara-Forscher der von dem Jesuiten in der Weimarer Zeit zu einer Grundformel des Katholischen erhobenen Denkfigur der *analogia entis*. Betz zeichnet die Genese der Formel im Werk Przywaras nach, wie sie vor allem in dessen geistesgeschichtlichen Relecturen der zwanziger Jahre entstand. Dabei wird deutlich, dass die Denkfigur einer metaphysischen Fundamentalkritik der Moderne dient und einen in der theologischen und philosophischen Tradition verankerten Katholizismus zu einem integrierenden Korrektiv gegen entgleisende Dynamiken der Moderne proklamiert. – *Ioan Moga* (Universität Wien) beschäftigt sich mit der Frage, wie das Werk Hans Urs von Balthasars, dessen Anfänge noch in die Zwischenkriegszeit reichen, zwischen dem Rekurs auf die Theologie der Kirchenväter und dem Wunsch, die katholische Theologie in die Moderne zu führen, verortet werden kann. Moga stellt heraus, dass Balthasar sich von zeitgenössischen Versuchen unterscheidet, die Theologie der Kirchenväter unbesehen wiederzubeleben. In seiner Warnung vor „rückgewandten Vereinseitigungen“ erweist Balthasar sich als entschiedener Verfechter einer modernen Theologie, auch wenn „Moderne“ und „Väter“ dabei zum Teil stereotyp gefasst werden. – *Robert Krieg* (University of Notre Dame, USA), der Romano Guardini durch seine Veröffentlichungen im englischsprachigen Raum als Reformtheologen bekannt gemacht hat, skizziert anhand von Guardinis autobiographischem Rückblick „Berichte über mein Leben“ das reformtheologische Profil des theologischen Grenzgängers und vergleicht diese mit den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über Freiheit, Autonomie und Individualität des Einzelnen. Dabei tritt Guardini als Wegbereiter der konziliaren Theologie hervor.

Zu guter Letzt gilt es, in viele Richtungen einen herzlichen Dank auszusprechen. Er sei zunächst an die Autorinnen und Autoren gerichtet, die diesen Band ermöglicht und mit ihren unterschiedlichen Forschungsperspektiven bereichert haben; außerdem den Referentinnen und Referenten auf einer dem Thema des Bandes gewidmeten Tagung, die vom 23.–24.05.2019 an der Universität Wien stattfand. Ein besonderer Dank gilt Prof. Jan-Heiner Tück, der uns in

vielfältiger Weise unterstützt hat, um neue Zugänge zur katholischen Reformtheologie in Lehre und Forschung zu erproben. Sowohl Tagung als auch Publikation wurden von der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien finanziell unterstützt, wofür wir ebenfalls herzlich danken. Ferner gilt unser großer Dank Prof. Andreas Redtenbacher und dem von ihm geleiteten Pius-Parsch-Institut in Klosterneuburg für einen großzügigen Druckkostenzuschuss. Auch bedanken wir uns bei Dr. Stephan Weber für die hervorragende Betreuung durch den Verlag. Schließlich danken wir Martina Tiwald für ihre Hilfe bei Korrekturarbeiten und die Erstellung des Registers.

Köln/Wien im Oktober 2020

*Magnus Lerch und Christian Stoll*

I.

## **Umbrüche im Katholizismus**



## Die Suche nach geistiger Erneuerung auf dem Trümmerfeld der europäischen Zivilisation

Zum philosophischen Diskurs über die Moderne vor und nach 1918

Hans Schelkshorn

### Hinführung

Der Erste Weltkrieg ist vor allem in Deutschland weithin als Zusammenbruch einer ganzen Epoche wahrgenommen worden. Die Zeit vor 1918 erschien über philosophische und theologische Schulgrenzen hinweg plötzlich wie eine „Welt von Gestern“ (Stefan Zweig). Um nur einige Stimmen zu nennen: Nach Husserl hat der Krieg „die innere Unwahrheit, Sinnlosigkeit dieser Kultur enthüllt“.<sup>1</sup> Friedrich Gogarten beschreibt die Zeit nach 1918 als „eine zusammengebrochene Welt“, die „die Wissenschaft um Normen und Maßstäbe für den Aufbau anschreit“<sup>2</sup>; Erich Przywara diagnostiziert schlicht den „Zusammenbruch des neuzeitlichen Geistes“<sup>3</sup>. Der Diagnose des Zusammenbruchs korrespondiert jeweils der Ruf nach geistiger Erneuerung, der allerdings in völlig unterschiedliche Richtungen weist. Während Husserl auf eine Erneuerung aufklärerischer Vernunft hofft, stellen christliche Theologien dem neuzeitlichen Autonomieprinzip offen die Heteronomie göttlicher Offenbarung und kirchlicher Autorität entgegen.

Trotz der imponierenden Vielstimmigkeit ist gegenüber dem Chorgesang von Untergang und Erneuerung Vorsicht geboten. Denn der Aufruf zu geistiger Erneuerung ertönte nicht nur 1918, sondern bereits beim Ausbruch des Kriegs, im sogenannten „Augusterlebnis“. Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob die emphatische Rhetorik von Untergang und Erneuerung bloß eine Stim-

<sup>1</sup> E. Husserl, Fünf Aufsätze über Erneuerung, in: Husserliana Bd. XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922–1937), Dordrecht u. a. 1989, 3.

<sup>2</sup> F. Gogarten, Theologie und Wissenschaft. Grundsätzliche Bemerkungen zu Karl Holls „Luther“, in: Die Christliche Welt 38 (1924) 39.

<sup>3</sup> E. Przywara, Das Ringen der Gegenwart, Augsburg 1929, 140.

mungslage in Deutschland und Österreich, d. h. den Kriegsverlierern, zum Ausdruck bringt.

Vor diesem Hintergrund möchte ich die Debatten über Zusammenbruch und Erneuerung nach 1918 in einen sowohl zeitlich als auch geographisch erweiterten Kontext stellen. Nach einer Vorklärung zum „Diskurs über die Moderne“ (Kap. 1) werden einige markante Entwicklungen im Modernediskurs des 19. Jahrhunderts skizziert (Kap. 2), die in die sogenannten Kriegsphilosophien einfließen. In der Zeit zwischen 1914 und 1918 verlagert sich der Streit zwischen „Zivilisation und Barbarei“, in dem Europa bislang seine Beziehung zu außereuropäischen Völkern bestimmt hatte, plötzlich in das Beziehungsgeflecht zwischen den europäischen Großmächten (Kap. 3). Vor diesem Hintergrund werden abschließend einige Konturen des Modernediskurses nach 1918 angedeutet (Kap. 4).

## 1. Zum „Diskurs über die Moderne“ – Eine Vorklärung

Die Debatten über Zusammenbruch und Erneuerung Europas bewegen sich im breiten Strom philosophischer Selbstvergewisserungen der „Neuzeit“. Das Epochenbewusstsein der „Neuzeit“<sup>4</sup> erwächst aus der Auflösung der christlichen Geschichtstheologie, die einer zweifachen Entgrenzung entspringt: Die geographische Entgrenzung der Ökumene durch die „Entdeckung“ Amerikas zerstörte die Vier-Reiche-Lehre. Die Imperien der Azteken und Inkas sprengten den Horizont der Daniel-Prophesezeit unwiderruflich auf. Die moderne Geologie hingegen vollzieht eine radikale Entgrenzung der Zeitachse, die die Lehre vom 6000-jährigen Bestand der Schöpfung widerlegt. Während sich die Vergangenheit plötzlich um Millionen Jahre erweitert, verwandelt sich die Zukunft ohne heilsgeschichtliches Telos in einen unbestimmten Horizont. Das typisch neuzeitliche Bewusstsein, in einer globalen Welt mit einer radikal offenen Zukunft zu leben, erzeugt das Bedürfnis nach einer geschichtlichen Selbstvergewisserung der jeweiligen Gegenwart, die spätestens seit

---

<sup>4</sup> Zur Begriffsgeschichte der „Neuzeit“ im deutschen Sprachraum vgl. vor allem R. Koselleck, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1979, 349–375.

dem 18. Jahrhundert in die Kernbereiche der europäischen Philosophie eindringt. Die Reflexion über „das Neue“ der neuen bzw. neueren Zeit nenne ich in Anknüpfung an Michel Foucault den „Diskurs über die Moderne“.<sup>5</sup> Spätestens seit dem 19. Jahrhundert liegt jeder europäischen Philosophie – und auch Theologie – implizit oder explizit eine bestimmte Deutung der Neuzeit zugrunde. Aus diesem Grund bewegen sich auch „antimodernistische“ Strömungen, insofern sie sich gegen eine bestimmte, nämlich aufklärerische Selbstdeutung der Neuzeit wenden, im *Diskurs* über die Moderne.<sup>6</sup>

Da eine geschichtliche Selbstvergewisserung der Gegenwart unumgänglich auf empirische Daten angewiesen ist, waren am Diskurs über die Moderne von Anfang nicht bloß die Philosophie, sondern auch andere Wissenschaften beteiligt, im 18. Jahrhundert vor allem die Historie und die entstehende Nationalökonomie, seit dem 19. Jahrhundert die Soziologie, die bis heute den Ton angibt. Der Diskurs der Moderne ist daher aus philosophischer Perspektive ein „unreiner“ bzw. transdisziplinärer Diskurs und per se ein äußerst riskantes Unternehmen. Als Paradebeispiel für die Selbstdiskreditierung des Diskurses über die Moderne gilt weithin die Philosophie zwischen 1914 und 1918.<sup>7</sup> Die Kriegsphilosophie ist jedoch keineswegs ein Betriebsunfall der europäischen Philosophie. Vielmehr rücken, wie in einem groben Rückblick auf das 19. Jahrhundert angedeutet werden soll, in den intellektuellen Debatten über den Großen Krieg Ambivalenzen und Defizite der europäischen Philosophie, die bis in die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts zurückreichen, plötzlich ins grelle Licht der Weltöffentlichkeit.

---

<sup>5</sup> Foucault bestimmt den „Diskurs über die Moderne“ als eine geschichtliche Diagnose der Gegenwart. Die Frage „Was sind wir gegenwärtig?“ haben Foucault zufolge seit Kant alle bedeutenden Philosophien, insbesondere „Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule versucht, [...] zu beantworten.“ *M. Foucault, Die politische Technologie der Individuen, in: ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits. Schriften, Bd. IV., hg. v. D. Defert u. F. Ewald, Frankfurt am Main 2005, 999f.* Im Unterschied zu Foucault setze ich die Anfänge des Diskurses über die Moderne bereits vor Kant an.

<sup>6</sup> Mit dem Fokus auf den „*Diskurs* über die Moderne“ kann das heikle Problem der Vieldeutigkeit des Begriffs der „Moderne“ umgangen werden.

<sup>7</sup> Siehe dazu vor allem die kritische Darstellung von *K. Flasch, Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin 2000.

## 2. Krise des aufklärerischen Modernediskurses – ein Rückblick auf das 19. Jahrhundert

Unter dem Eindruck der Entstehung moderner Wissenschaft, des Buchdrucks, des geopolitischen Aufstiegs Europas und nicht zuletzt der Französischen Revolution deuten die Fortschrittstheorien des 18. Jahrhunderts die Neuzeit *als* ein Zeitalter der Aufklärung. Während in Frankreich die Aufklärung vor allem von materialistischen Philosophien (La Mettrie, d’Holbach, Helvetius, Diderot) dominiert wird, fundieren Kant und der Deutsche Idealismus ihre aufklärerischen Selbstdeutungen der Neuzeit in idealistischen Vernunftkonzepten. Die epochalen Durchbrüche zu Demokratie und Menschenrechten werden jedoch in beiden Strängen der Aufklärung von Anfang an in schmerzlicher Weise konterkariert. Kant entwickelt zwar ein bis heute maßgebendes Konzept eines demokratischen Rechtsstaates und führt zugleich die Idee des Völkerrechts, die im 16. Jahrhundert von Francisco de Vitoria grundgelegt worden ist, fort. Zugleich dringt jedoch mit Kant die Rassenlehre in die Philosophie ein,<sup>8</sup> die im 19. Jahrhundert die naturwissenschaftlichen und kulturphilosophischen Anthropologien prägt. Darüber hinaus entwerfen die Fortschrittstheorien das Bild eines universalgeschichtlichen Zivilisationsprozesses, in dem Europa jeweils den Gipfelpunkt einnimmt, umgeben von Barbarenvölkern, die entweder auf niederen zivilisatorischen Stufen situiert werden oder wie die Völker Afrikas wegen rassistischer Minderwertigkeit überhaupt aus dem menschheitlichen Zivilisationsprozess herausfallen. Hegels Philosophie der Weltgeschichte, die mit rassistischen Theorien der französischen Naturphilosophie (Buffon, de Pauw) kontaminiert ist, stellt daher Kants Völkerrechtslehre wieder in Frage. Gegenüber dem jeweiligen Träger des Weltgeistes sind nach Hegel „die Geister der anderen Völker rechtlos“.<sup>9</sup>

Die aufklärerischen Selbstdeutungen der Neu-Zeit waren allerdings von Anfang an umstritten. Rousseau und Herder kritisieren bereits das Glücksversprechen der Fortschrittstheorien und die li-

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu *Th. McCarthy*, Rassismus, Imperialismus und die Idee menschlicher Entwicklung, Frankfurt am Main 2015, 76–119.

<sup>9</sup> *G.F.W. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main 1976, 506 (§ 347).

neare Geschichtsvorstellung mit ihren eurozentrischen Verengungen. Alexander von Humboldt widerlegt in seinen Forschungsreisen die rassistischen Konzepte von Buffon und de Pauw, ein Material, auf das Hegel bedauerlicherweise nicht zurückgegriffen hat.

In den ideologischen Kämpfen des 19. Jahrhunderts drohen sich die von Kant und Hegel grundgelegten Fundamente aufklärerischer Vernunft aufzulösen,<sup>10</sup> ein Prozess, an dem sich sowohl Kritiker als auch Verteidiger der Aufklärung aktiv beteiligen. Der Konservatismus ersetzt die Idee der Vernunftautonomie nochmals durch einen theologisch und kirchlich gestützten Autoritätsglauben. Positivismus, Marxismus, bestimmte Varianten der Lebensphilosophie und nicht zuletzt der Historismus de-struieren hingegen das transzendente Subjekt Kants und Hegels absoluten Geist im Namen endlicher, d. h. leiblich verfasster und sozioökonomisch situierter Vernunft. Theoretische und moralische Geltungsansprüche erscheinen plötzlich als Epiphänomene der Selbstbehauptung oder Selbststeigerung höherer Organismen, als Überbau gesellschaftlicher Verhältnisse oder als Sinnhorizonte geschichtlich kontingenter Kulturen.

Darüber hinaus setzen sich in den großen Ideologien die eurozentrischen und rassistischen Verzerrungen der „Vernunftmoral“ der Aufklärung fort. Die Fortschrittsidee folgt weiterhin über ideologische Grenzen hinweg einer imperialen Logik. Marx rechtfertigt die koloniale Unterwerfung Indiens durch die Briten im Namen der materialistischen Geschichtsdialektik. John Stuart Mill hält zwar an der Völkerrechtsidee prinzipiell fest, schränkt jedoch ihren Geltungsbereich weitgehend auf die Beziehungen zwischen den europäischen Staaten und den USA ein.<sup>11</sup> Imperiale Logik und Rassismus machen auch vor der Romantik und dem Historismus nicht halt. In den romantischen Volksbegriff, in dessen Zentrum gemeinsame Herkunft, Sprache und Kultur stehen, mischen sich seit Gobieneau auch rassistische Ideen. Um 1900 ist in der westlichen Welt der Begriff der „Rasse“ in den anthropologischen und kulturphilosophischen Diskursen omnipräsent.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich/New York 1941; H. Plessner, *Die verspätete Nation*, in: ders., *Gesammelte Schriften VI: Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Politische Schriften, Frankfurt am Main 2003, 185–212.

<sup>11</sup> Th. McCarthy, *Rassismus* (s.Anm. 8), 276–316.

Mehr noch: Im 19. Jahrhundert brechen in der europäischen Kultur philosophische Rechtfertigungen einer moralfreien Gewalt auf. Von de Sade bis zu den russischen Nihilisten zieht sich eine geistige Linie, die selbst das Tötungs- und Lügenverbot, die seit der altägyptischen Theologie den Kernbereich der Moral bilden, außer Kraft setzt. Auch das ist ein Novum der Neuzeit.<sup>12</sup>

Im 19. Jahrhundert ist allerdings der Diskurs der Moderne nicht mehr ein Monopol der Philosophie Europas. Nach der Französischen Revolution setzen in verschiedenen Weltregionen Modernisierungsprozesse ein, in denen Europa zunächst beinahe unhinterfragt als zivilisatorisches Vorbild dient, das an die jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse vor Ort nur mehr angepasst werden muss. Aus diesem Grund entstehen bereits im 19. Jahrhundert in Japan, Russland, dem Osmanischen Reich, in Indien oder im südlichen Amerika eigene Varianten einer liberalen, positivistischen oder marxistischen Philosophie. Manche Proponenten einer forcierten Modernisierung übernehmen sogar die eurozentrische Dichotomie von „Zivilisation und Barbarei“, mit der Teile der eigenen Bevölkerung als rückständig und barbarisch disqualifiziert werden. Auf diese Weise reproduziert sich der europäische Rassismus auch in außereuropäischen Philosophien.

Angesichts der sozialen und kulturellen Verwerfungen der Industrialisierung verstärken sich jedoch in Europa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Zweifel an der Idee des Fortschritts. Auch außerhalb Europas lösen die enttäuschten Hoffnungen auf eine nachholende Modernisierung eine Ernüchterung über das europäische Zivilisationsmodell und eine Rückbesinnung auf die je eigene Kultur, einschließlich der religiösen Traditionen, aus. Auf den Trümmerfeldern gescheiterter Modernisierungsstrategien bildet sich quer durch alle Kontinente eine Welle religiöser Erneuerungsbewegungen, die von der russischen Religionsphilosophie über den Neohinduisimus und die Nahda-Bewegungen im Islam bis zu den lebensphilosophischen Kritikern des Positivismus in Lateinamerika reichen.

Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur geht jeweils einher mit einer radikalen Kritik an der Moderne, insbesondere am materialis-

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu *H. Schelkshorn*, *Hobbes und die Folgen. Zur Genese und Transformation des naturalistischen Projekts der Moderne*, in: W. Griesser (Hg.), *Reduktionismen – die Antworten der Philosophie*, Würzburg 2012, 227–236.

tischen Utilitarismus und Individualismus, und nicht zuletzt am Imperialismus.

Die außereuropäischen Diskurse über die Moderne sind keineswegs abgekoppelt von der europäischen Philosophie. Im Gegenteil, bereits die Protagonisten einer Modernisierung nach europäischem Vorbild modifizierten die liberalen oder positivistischen Ideale jeweils im Licht der eigenen sozioökonomischen Verhältnisse. Der Historismus ermöglichte darüber hinaus außereuropäischen Philosophien eine radikale Relativierung der universalistischen Ansprüche der europäischen Moderne. Dadurch öffnete sich plötzlich das Tor für eine konstruktive philosophische Aneignung eigener kultureller Traditionen, die bislang als Hindernisse auf dem Weg des Fortschritts bekämpft wurden.

Dies bedeutet: Im 19. Jahrhundert etabliert sich neben dem aufklärerischen nun auch ein kulturalistischer Diskurs der Moderne, und zwar innerhalb und auch außerhalb Europas. „Die“ Moderne erscheint plötzlich nicht mehr als menschheitlicher Zivilisationsprozess, sondern als „europäische“ Moderne, d. h. als eine partikulare Kultur neben anderen, allerdings mit einem unbändigen Drang zu imperialer Expansion, die sich auf eine rassistische Moral stützt.

Die Dialektik von Modernisierung und Rückbesinnung auf die eigene Volkskultur vollzieht sich um 1900 nicht nur in Asien, der islamischen Welt und in Lateinamerika, sondern auch an den Rändern Europas, wie z. B. in Spanien. So kritisiert z. B. Unamuno in seinem Essay *Sobre la europeización* (1906) die einseitige Besetzung der Begriffe „Moderne“ bzw. „Europa“ einerseits durch die industrialisierten Großmächte (England, Frankreich, Deutschland), andererseits durch kulturelle Bewegungen (Renaissance, Reformation, Französische Revolution). Spanien, das im 16. Jahrhundert immerhin den Grundstein der Moderne gelegt hat, steht daher nach Unamuno plötzlich vor der Frage, ob es sich „europäisieren“ soll oder nicht. In diesem Kontext verteidigt Unamuno gegenüber den Regenerationisten, die eine forcierte Modernisierung Spaniens anstreben, die spanische Volksweisheit (*sabiduría popular*) und Mystik.<sup>13</sup>

Die außereuropäischen Debatten über die Moderne werden zunächst von der europäischen Philosophie weitgehend ausgeblendet.

---

<sup>13</sup> M. de Unamuno, *Sobre la europeización. Arbitrariedades*, in: *Obras completas*, Band III., Madrid 1950, 783–801.

Mit Japan, dem als einzigem Staat in Asien eine nachholende Modernisierung gelingt, tritt jedoch Anfang des 20. Jahrhunderts eine Macht auf die geopolitische Bühne, die von den europäischen Kolonialmächten nicht mehr ignoriert werden konnte. Mehr als der Erste Weltkrieg wird in Asien der russisch-japanische Krieg von 1905 als geschichtliche Zäsur wahrgenommen. Denn der Sieg Japans über das Zarenreich galt als Beweis, dass Europa nicht unbesiegbar ist. Diese Botschaft nährte im 20. Jahrhundert in ganz Asien die Hoffnung auf eine Befreiung vom imperialen Joch der europäischen Hegemonie.<sup>14</sup>

### 3. 1914 und der Krieg der Philosophien

Der Erste Weltkrieg bricht zwar in den Kernländern Europas aus; jedoch die europäischen Großmächte zugleich Kolonialmächte sind, gewinnt der Krieg von Anfang an eine globale Dimension<sup>15</sup>. Vor allem England und Frankreich rekrutieren massenweise Soldaten aus den Kolonialgebieten. Zugleich nutzen Japan und das Osmanische Reich den innereuropäischen Konflikt für eigene imperiale Interessen. Mit den ersten militärischen Angriffswellen bricht zugleich ein Propagandakrieg aus, und zwar nicht nur zwischen den kriegführenden Staaten, sondern weltweit. Vor allem Deutschland, das von der Entente als Aggressor gebrandmarkt wurde, versuchte mit enormem Aufwand neutrale Staaten von der Legitimität der eigenen Kriegsziele zu überzeugen. Da auch Staaten, die nicht direkt in den Krieg involviert waren, wirtschaftlich und politisch von den industrialisierten Staaten Europas abhängig waren, löste der „innereuropäische“ Krieg in allen Weltregionen heftige politische Kontroversen aus.<sup>16</sup> Auch wenn die militärischen Auseinandersetzungen geographisch beschränkt blieben, so war der Große Krieg zumindest medial ein

---

<sup>14</sup> P. Mishra, *Aus den Ruinen des Empires: Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*. Frankfurt am M. 2013, 9–20.

<sup>15</sup> D.M. Segesser, *Der Erste Weltkrieg in globaler Perspektive*, Wiesbaden 2010; O. Janz, *Einführung: Der Erste Weltkrieg in globaler Perspektive*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 40 (2014), 147–159.

<sup>16</sup> Vgl. dazu S. Rinke, „Ein Drama der gesamten Menschheit“. Lateinamerikanische Perspektiven auf den Ersten Weltkrieg, in: *Geschichte und Gesellschaft* 40 (2014), 287–307.

Weltkrieg. Die Kriegsphilosophien waren jeweils von der Frage geleitet, welche Bedeutung der Krieg für die neuzeitliche Kultur Europas und der Welt insgesamt hat. Der Erste Weltkrieg war daher sowohl Forum als auch Objekt eines globalen Diskurses über die Moderne.

Bereits die erste Welle philosophischer Kriegsbetrachtungen stellt den Krieg von vornherein in den weiten Horizont der Moderne.<sup>17</sup> Unter dem Eindruck des Augusterlebnisses, in dem weite Kreise der Bevölkerung gleichsam von einem patriotischen Rausch erfasst worden sind, deuten zahlreiche Intellektuelle den Krieg als Katharsis einer morschen Vorkriegsgesellschaft, die einem atomistischen Individualismus, einer orientierungslosen Skepsis und einem nihilistischen Materialismus verfallen sei. Die Dialektik von Zusammenbruch und geistiger Erneuerung prägt daher bereits die Kriegsphilosophie von 1914, wobei der Krieg selbst als Quelle der geistigen Wiedergeburt beschworen wird.

Nach Otto von Guericke hatte der Krieg – um nur eine der zahllosen Stimmen zu nennen – nicht weniger als „die sittlichen Kräfte im deutschen Volke entbunden“. Mehr noch: Der Krieg habe einen „großartige[n] Aufschwung der deutschen Volksseele“ bewirkt. „Nun fand das deutsche Volk in plötzlicher Selbstbesinnung sich selbst wieder. Wie weggeblasen vom Hauche der Weltgeschichte war alle Entzweiung, aller Parteihader, alle kleinliche Selbstsucht“.<sup>18</sup>

Die moralische und sogar religiöse Überhöhung des Krieges, die auch den alten Streit der philosophischen Schulen problemlos überbrückt, bildet allerdings nur ein Element der Kriegsphilosophie, das bereits 1915 deutlich abebbt. Eine weitaus längere Halbwertszeit weisen hingegen Stellungnahmen auf, die den Krieg im Kontext der globalen Moderne deuten.<sup>19</sup> So schwenkt z. B. Rudolf Eucken, der vor dem Krieg einen lebensphilosophisch aufgeweichten Idealismus mit einem universalen Kulturbegriff vertreten hat, 1914 in einen national-kulturalistischen Diskurs der Moderne ein. Im Unterschied

---

<sup>17</sup> Zur Kriegsphilosophie vgl. vor allem *K. Flasch*, *Die geistige Mobilmachung* (s. Anm. 7); *P. Hoeres*, *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*, Paderborn u. a. 2004.

<sup>18</sup> *O. v. Guericke*, *Krieg und Kultur*, in: *Deutsche Reden in schwerer Zeit*, Bd. 1, Berlin 1915, 88f.

<sup>19</sup> *R. Eucken*, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes*, Stuttgart/Berlin 1914. Vgl. dazu *K. Flasch*, *Die geistige Mobilmachung* (s. Anm. 7), 25–34.

zu Unamuno oder postkolonialen Philosophien ist Euckens national codierter Diskurs über die Moderne jedoch von einem imperialen Sendungsbewusstsein durchdrungen. In der Begründung des Machtanspruchs Deutschlands stützt sich Eucken weniger auf den Aufstieg der deutschen Wissenschaft oder die spektakuläre Industrialisierung, sondern primär auf die religiösen Quellen des deutschen Geistes. Meister Eckhart, Cusanus, Luther und Goethe haben nach Eucken aus den germanischen Völkern ein Volk der Innerlichkeit und Unendlichkeit geformt, das dem sinnlosen Hasten des modernen Lebens und dem englischen Utilitarismus eine spirituelle Alternative anbietet. Mit dem Krieg sei nun die Stunde gekommen, „die Wirklichkeit in ein Reich der Innerlichkeit [zu] verwandeln“; allein aus der Innerlichkeit können nach Eucken die Deutschen „unermessliche Kräfte schöpfen“ und so „allem Ansturm der Welt um uns von innen her eine Welt entgegensetzen und jener gegenüber zum Siege führen“.<sup>20</sup> Die imperialen Kriegsziele, die bei Eucken gleichsam in eine neoidealistische Watte gehüllt sind, werden von Friedrich Meinecke in aller Offenheit benannt: Deutschland müsse wegen der mangelnden Kolonien in Übersee ein neues Siedlungsland für deutsche Bauern im Osten gewinnen. Wie bei Hegel die Völker gegenüber dem jeweiligen Träger des Weltgeistes rechtlos sind, so ist nach Meinecke der Krieg gegen die barbarischen Slawenvölker bereits durch die kulturelle Überlegenheit Deutschlands gerechtfertigt. Im langen Schatten der Hegelschen Geschichtsphilosophie bleibt daher in der deutschen Kriegsphilosophie die Frage der Kriegsschuld weitgehend ausgeblendet.<sup>21</sup>

Im August 1914 kommt es zu einer dramatischen Wende im Krieg der Philosophen. Unter dem Eindruck des Einmarsches deutscher Truppen in Belgien, der Berichte über erste Kriegsverbrechen und der Zerstörung der Bibliothek von Löwen deutet Henri Bergson den Krieg der Entente gegen die Mittelmächte als einen Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei.<sup>22</sup> Bergsons Kritik entspringt keineswegs einem „Hass nach enttäuschter Liebe“<sup>23</sup>, sondern baut auf seiner vor dem Krieg entwickelten Lebensphilosophie auf. Im deutschen Staat

<sup>20</sup> R. Eucken, Die weltgeschichtliche Stellung (s. Anm. 19), 16.21.

<sup>21</sup> Vgl. dazu K. Flasch, Die geistige Mobilmachung (s. Anm. 7), 48–55.

<sup>22</sup> H. Bergson, La signification de la guerre, Paris 1915.

<sup>23</sup> So P. Hoeres, Der Krieg der Philosophen (s. Anm. 17), 122.

haben nach Bergson die mechanischen Kräfte der Moderne die Quellen schöpferischen Lebens erstickt. Der Geist des Deutschen Idealismus, der noch von den Ideen der Französischen Revolution inspiriert war, ist nach Bergson durch die Industrialisierung und den preußischen Militarismus verdrängt worden. Um seinen Anspruch auf Weltherrschaft zu legitimieren, habe Deutschland selbst Gobineaus Rassentheorie, die in Frankreich kaum gelesen worden sei, übernommen. Henri Bergson verlagert den Diskurs über Zivilisation-Barbarei, der bis dahin primär über die Völker an der Peripherie oder außerhalb Europas geführt worden ist, plötzlich in das Beziehungsgeflecht zwischen Deutschland, England und Frankreich, die seit Hegel als die Kernländer der „europäischen Moderne“ gelten.

Der Vorwurf der Barbarei traf die deutsche Gelehrtenwelt mitten ins Herz. Am 4.10.1914 veröffentlichten 93 deutsche Professoren einen „Aufruf an die Kulturwelt“, in der der Vorwurf der Barbarei zurückgewiesen und die deutsche Kriegsführung verteidigt wird.<sup>24</sup> Die deutschen Gelehrten beschwören in ihrem Aufruf nochmals den alten, vor allem gegen Russland gerichteten Barbarendiskurs. „Sich als Verteidiger europäischer Zivilisation zu gebärden, haben die am wenigsten das Recht, die sich mit Russen und Serben verbünden und der Welt das schmachvolle Schauspiel bieten, Mongolen und Neger auf die weiße Rasse zu hetzen.“<sup>25</sup> Frankreich und England haben sich – so der Vorwurf der deutschen Gelehrten – mit der asiatischen Barbarei verbündet, um die eigenen imperialen Interessen gegenüber dem aufstrebenden Deutschland zu sichern.

Auch Max Scheler, der mit dem Werk „Der Genius des Krieges“ (1914)<sup>26</sup> den wohl umfassendsten Beitrag zur Kriegsphilosophie in Deutschland liefert, deutet wie sein Lehrer Eucken den Krieg im weiten Horizont der globalen Moderne. Der geschichtliche Wende-

<sup>24</sup> „Aufruf an die Kulturwelt“, in: K. Böhme (Hg.), Aufrufe und Reden deutscher Professoren im Ersten Weltkrieg, Stuttgart<sup>2</sup> 2014, 47–49.

<sup>25</sup> Ebd., 48.

<sup>26</sup> M. Scheler, Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg, in: Gesammelte Werke, Bd. 4: Politisch-pädagogische Schriften, hg. v. M. S. Frings, Berlin – München 1982, 7–250. Ich übergehe hier die lebensphilosophische Rechtfertigung des Krieges (ebd., 14–78), die Scheler bereits 1915 aufgibt und davor warnt, seine allgemeine Kriegsphilosophie „ohne Weiteres auf dieses konkrete Kriegsereignis zu übertragen“; M. Scheler, Der Krieg als Gesamterlebnis, in: Gesammelte Werke, Bd. 4, 267.

punkt liegt jedoch nach Scheler nicht im gegenwärtigen Krieg selbst, sondern im Aufstieg Japans, der die jahrhundertelange Hegemonie Europas zum ersten Mal ernsthaft in Frage stellt. Ein metaphysisch aufgeblähter Nationalismus verfehlt daher nach Scheler die eigentliche Herausforderung der aktuellen Geschichtszeit. „Die jetzt rein national denkenden geistigen Minoritäten müssen über die Horizonte und Scheuklappen hinaussehen lernen, die einem Weltalter vor dem russisch-japanischen Krieg (!) angepaßt sein mochten.“<sup>27</sup> Der Krieg hat nach Scheler in erschreckender Weise den „Rückschritt des *gesamteuropäischen Ethos*“ aufgezeigt. „Jetzt erst erwies es sich vor aller Welt, was es bedeutet, daß Europa keine allanerkannte, übernationale moralisch-religiöse Autorität mehr besitzt.“<sup>28</sup> Die Ursache für den geistig-kulturellen Verfall Europas – und auch für den Krieg selbst – liegt, wie Scheler in Übereinstimmung mit marxistischen Kriegsgegnern betont, im Kapitalismus. Scheler zelebriert geradezu den Diskurs der Moderne; die Turbulenzen der Kriegsereignisse erzwingen in immer kürzeren Abständen Diagnosen des Neuen der je neuen Zeit. In dieser Perspektive fragt Scheler auch nach „dem Neuen“ des „modernen Imperialismus“. Denn dieser Krieg ist „nicht wie jene älteren Formen die Folge des mählig umsichgreifenden Wachstums eines einzigen Staates [...] und einer in ihm investierten Idee (z. B. Ideen der französischen Revolution)“; vielmehr sind nun „gleichstarke Nationen und Staaten aus den in ihnen liegenden Sonderinteressen des Großkapitals heraus von der Sucht, die ‚Welt unter sich aufzuteilen‘ [...] befallen“.<sup>29</sup>

Der Verfall Europas ist nach Scheler allerdings auch im Scheitern der positivistischen Fortschrittsideen begründet. Die Wissenschaft konnte – auch dies habe der Krieg bewiesen – die Religion nicht, wie Comte und Spencer hofften, ersetzen. Im Gegenteil, eine von allen religiösen, ethischen und ästhetischen Dimensionen gereinigte Wissenschaft sei inzwischen zum Spielball chauvinistischer Triebimpulse geworden.<sup>30</sup> Der Krieg offenbart daher nach Scheler nicht

---

<sup>27</sup> *M. Scheler*, *Der Genius des Krieges*, 255.

<sup>28</sup> *Ebd.*, 263.

<sup>29</sup> *Ebd.*, 258.

<sup>30</sup> Vgl. dazu *M. Scheler*, *Europa und der Krieg* (1915), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Berlin – München 1982, 265.

nur einen Rückschritt, sondern letztlich einen „Zusammenbruch der europäischen Kulturgemeinschaft“.<sup>31</sup>

Der Diagnose des Zusammenbruchs folgt die Forderung nach Erneuerung. „Das ist die ganze Größe der welthistorischen Situation: daß dieser unerhörte Krieg entweder der *Beginn der Neugeburt Europas oder der Beginn seines Absterbens ist! Es gibt kein Drittes!*“<sup>32</sup>

Die Erneuerung Europas kann nach Scheler nur von Staaten ausgehen, die in ihrer kulturellen Substanz noch nicht durch den Kapitalismus zersetzt sind. Daher ist England, das Mutterland des Kapitalismus, der eigentliche Kriegsgegner; der Krieg gegen Frankreich hingegen ein sinnloser Akt der Selbstzerstörung Europas. Schelers Hoffnungen auf eine Wiederherstellung der geopolitischen Hegemonie Europas richten sich auf eine Allianz zwischen Frankreich, Italien und der Habsburgermonarchie, deren kulturelle Kräfte unter der Führung Deutschlands zu einer neuen machtvollen Einheit gebündelt werden.<sup>33</sup> Denn der Aufstieg Japans zeige, dass außereuropäische Kulturen nur die „gesellschaftliche“ Moderne (Technik, zentralisierter Verwaltungsstaat), nicht jedoch die kulturelle Moderne übernehmen können. Strategien einer Europäisierung der Menschheit dringen, auch wenn sie wie in Japan autozentrisch vollzogen werden, nicht in die Tiefenschichten der jeweiligen Kulturkreise ein.<sup>34</sup> Aus diesem Grund muss der geopolitische Wiederaufstieg Europas die Fallstricke des monokulturellen Imperialismus Frankreichs und Englands, aber auch des abstrakten Internationalismus des Völkerrechts oder der sozialistischen Bewegungen,<sup>35</sup> hinter sich lassen. Eine geordnete Weltpolitik beruht nach Scheler auf der Anerkennung des „Multiversums“ von Kulturkreisen<sup>36</sup> mit jeweils begrenzten imperialen Peripherien. Denn das lebensphilosophisch begründete Prinzip des Kriegs besteht in der machtpolitischen „Erweiterung

---

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> M. Scheler, *Der Genius des Krieges* (s. Anm. 27), 190.

<sup>33</sup> Vgl. dazu M. Scheler, *Der Genius des Krieges* (s. Anm. 27), 39; *ders.*, 1789 und 1914, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Berlin – München 1982, 591.

<sup>34</sup> Vgl. dazu M. Scheler, *Der Genius des Krieges* (s. Anm. 27), 162ff.

<sup>35</sup> Vgl. dazu vor allem M. Scheler, *Europa und der Krieg*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Berlin – München 1982, 251–266.

<sup>36</sup> M. Scheler, *Der Genius des Krieges* (s. Anm. 27), 172.

und Erformung der Um- und Wirkenswelt der edleren und höhergearteten menschlichen Gruppen.<sup>37</sup>

Schellers Beiträge zur Kriegsphilosophie überbrückten zwar – dies ist im Jahr 1915 durchaus bemerkenswert – den Graben zwischen Deutschland und Frankreich durch die Vision einer kulturellen Erneuerung Kontinentaleuropas. Dennoch konnte auch Scheller den von Bergson entfachten Barbarendiskurs zwischen den europäischen Großmächten nicht mehr zurückdrängen. Im Gegenteil, mit dem Kriegseintritt der USA verschärft sich 1917 der Barbarendiskurs innerhalb der westlichen Welt. Die USA verwandeln den Kampf zwischen Zivilisation und Barbarei, den Bergson mit lebensphilosophischen Kategorien als Ungleichgewicht zwischen kultureller und gesellschaftlicher Moderne beschrieben hatte, in den Kampf zwischen Demokratie und Autokratie.<sup>38</sup> Das Kriegsziel der USA besteht, wie Präsident Wilson öffentlich erklärt, nicht bloß in der Selbstverteidigung der USA, sondern in der Demokratisierung Deutschlands. Die Idee einer gewaltsamen Zivilisierung, die im 16. Jahrhundert von Ginés de Sepúlveda grundgelegt worden ist,<sup>39</sup> diente bislang in Europa als Rechtfertigung für koloniale Expansionen, nicht jedoch für innereuropäische Konflikte, die durch eine Gleichgewichtspolitik bzw. ein auf Europa beschränktes Völkerrecht geregelt wurden. Seit Wilson ist Deutschland nicht nur ein Fall moderner Barbarei, sondern zugleich Objekt einer Zivilisierung von außen.

In dieser Stunde ergreifen deutsche Intellektuelle erneut das Wort. Die breite Verteidigung des deutschen Obrigkeitsstaates wird nur von wenigen Stimmen, zumeist aus dem Exil, unterbrochen. Ernst Bloch begrüßt vom Schweizer Exil aus den Kriegseintritt der USA, und zwar mit der ausdrücklichen Hoffnung auf eine Demokratisierung Deutschlands. Mit den USA hat nach Bloch die Entente auch eine moralische Überlegenheit gegenüber dem deutschen Mili-

<sup>37</sup> Ebd., 34

<sup>38</sup> Vgl. dazu *M. Llanque*, *Demokratisches Denken im Krieg. Die deutsche Debatte im Ersten Weltkrieg*, Berlin 2000, 103–113; *H. Joas*, *Die Sozialwissenschaften und der Erste Weltkrieg. Eine vergleichende Analyse*, in: W. Mommsen (Hg.), *Kultur und Krieg. Die Rolle der Intellektuellen. Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München 1966, 24f.

<sup>39</sup> Vgl. dazu *H. Schelkshorn*, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist <sup>2</sup>2016, 302–345.

tarismus erlangt.<sup>40</sup> Ernst Troeltsch hingegen mobilisiert in seiner Antwort an Wilson den ganzen Reichtum historistischer Gelehrsamkeit. Der Kriegseintritt der USA stützt sich, wie Troeltsch in seinem Beitrag „Der Ansturm der westlichen Demokratie“<sup>41</sup> einleitend in aller Klarheit herausstellt, weder auf militärische noch auf rechtliche Gründe, sondern ausschließlich auf das moralisch-politische Ziel der globalen Durchsetzung der humanitären Ideale der Moderne. „Wir seien kein freies Volk, wie es der moderne Fortschritt und die Humanität verlangen; um dessentwillen müßten wir als Überrest einer vormodernen Welt zur Sicherung der heutigen Völker der selbständigen Kraft beraubt, von den Gegnern politisch reformiert und einer neuen demokratischen Weltordnung des Friedens eingefügt werden.“<sup>42</sup> Troeltsch stellt den normativen Maßstab des neuen Kulturkriegs, nämlich Menschenrechte, Demokratie und Völkerrecht, nicht mehr prinzipiell in Frage. Den politischen Idealen der Aufklärung werden weder die religiös und metaphysisch begründete Überlegenheit der deutschen Kulturnation noch die in einer organischen Volksgemeinschaft verankerte „deutsche Freiheit“ entgegengesetzt. Im Zentrum von Troeltschs Verteidigungsschrift steht vielmehr eine vergleichende Rekonstruktion der Freiheitsgeschichte in Deutschland und in den westlichen Staaten, die stets den Kontext des modernen Imperialismus im Blick hat.

Jede Idee politischer Freiheit ist nach Troeltsch abseits ihrer jeweiligen philosophischen Begründungen stets auch das Ergebnis soziohistorischer Entwicklungen und Kämpfe. Darüber hinaus stehe ein realgeschichtliches Modell von Demokratie, das nur mehr übernommen werden müsste, nicht zur Verfügung. Daher gibt es auch in den westlichen Staaten de facto unterschiedliche Modelle von Demokratie. England sei zwar in der Verwirklichung politischer Freiheitsrechte vorangegangen, dennoch gleiche die britische Demokratie eher einer Aristokratie. Tatsächlich ist in England das allgemeine

---

<sup>40</sup> E. Bloch, Was schadet und was nützt Deutschland ein feindlicher Sieg? (Freie Zeitung 20.10.–31.10.1917), in: ders., Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919, Frankfurt am Main 1985, 75–87.

<sup>41</sup> E. Troeltsch, Der Ansturm der westlichen Demokratie, in: Bund deutscher Gelehrter und Künstler (Hg.), Die deutsche Freiheit, Gotha 1917, 79–113. Vgl. dazu P. Hoeres, Der Krieg der Philosophen (s. Anm. 17), 414ff.

<sup>42</sup> E. Troeltsch, Der Ansturm (s. Anm. 41), 83f.

Wahlrecht für Männer erst 1917 beschlossen und im Dezember 1918 zum ersten Mal angewandt worden. Frankreich hingegen, das auch ein Jahrhundert nach der Französischen Revolution noch immer die Arbeiter aus dem politischen Prozess ausschließt, ähnelt nach Troeltsch eher einer Plutokratie. Deutschland hinkt zwar, wie Troeltsch einräumt, bei den politischen Freiheitsrechten hinter den westlichen Mächten nach, ist jedoch mit Bismarcks Sozialgesetzgebung zum Vorreiter der Sicherung sozialer Grundrechte aufgestiegen.<sup>43</sup> Kurz: „Wir haben nur eben“ – so Troeltsch – „die westliche Demokratie unseren Verhältnissen entsprechend abgewandelt“.<sup>44</sup>

Vor diesem Hintergrund ist nach Troeltsch Wilsons Politik einer gewaltsamen Zivilisierung Deutschlands kontraproduktiv. Denn eine unvermittelte Implementierung der westlichen Demokratie, die auf die jeweiligen soziohistorischen Verhältnisse keine Rücksicht nimmt, provoziert Widerstand und gefährdet so den gesellschaftlichen Zusammenhalt. Kurz: Bloße Imitation eröffnet keinen Weg in die politische Moderne.

Darüber hinaus ist nach Troeltsch die Rückständigkeit der politischen Kultur in Deutschland nicht einfach selbstgemacht; ihre historischen Wurzeln liegen vielmehr in der Fremdherrschaft unter Karl V., den religiösen Wirren und vor allem dem Dreißigjährigen Krieg, in dem die deutschen Länder zum Schlachtfeld der aufstrebenden europäischen Kolonialmächte geworden sind. Mehr noch, die Ausbeutung der deutschen Länder mit ihren produktiven Städten sei die „Voraussetzung für den glänzenden Aufstieg der Westmächte“<sup>45</sup> gewesen. Vor diesem Hintergrund sind nach Troeltsch Monarchie, Beamtentum, Militarismus und überindividuelle Staatsdoktrin für den Aufbau des noch jungen, jedoch stets von imperialer Aggression bedrohten deutschen Staates unverzichtbar. Erst auf der Grundlage einer soliden Machtbasis können Freiheitsrechte schrittweise ausgebaut werden. Die Forderung nach einer Demokratisierung Deutschlands sei daher ein moralisches Feigenblatt für das eigentliche Kriegsziel, nämlich den Aufstieg Deutschlands zu einer imperialen Großmacht zu verhindern. Dass die USA, die vor kurzem selbst in den Club der imperialen Mächte

---

<sup>43</sup> Vgl. dazu ebd., 101–110.

<sup>44</sup> Ebd., 110.

<sup>45</sup> Ebd., 85.

aufgestiegen sind und ihre Macht in Mittelamerika ausbauen, zusammen mit den alten Kolonialmächten England und Frankreich auch das Völkerrecht als humanitäres Ideal ins Feld führen, ist für Troeltsch der Gipfel der Heuchelei.

In der Analyse von Troeltsch finden sich Argumentationslinien, die seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Modernediskurse außerhalb Europas prägen, insbesondere die Zurückweisung bloßer Imitation westlicher Zivilisationsmodelle, das Recht auf Modifikation im Licht der je eigenen soziohistorischen Verhältnisse und nicht zuletzt die Imperialismuskritik, die bis heute in den postkolonialen Philosophien des Globalen Südens fortgeführt wird. Diese Parallele kann mit einem Blick auf Sun Yat-sen, dem Protagonisten und ersten Präsidenten der chinesischen Republik, kurz veranschaulicht werden. In seinem Werk „Drei Prinzipien des Volkes“ (1912) setzt sich Sun Yat-sen mit dem Vorwurf auseinander, dass China wegen der jahrtausendelangen Kaiserherrschaft nicht nur der Inbegriff des Autoritarismus ist, sondern nicht einmal einen eigenen Begriff für „Freiheit“ habe.<sup>46</sup> Im Rückgang auf Menzius, der die Herrschaft des Kaisers von der Zustimmung des Volkes abhängig macht, analysiert Sun Yat-sen ausführlich die unterschiedlichen Freiheitstraditionen in Europa, den USA, Russland und China. So bedeutsam das europäische Modell der Republik ist, so ist es nach Sun Yat-sen nichtsdestotrotz aus einer besonderen Geschichte erwachsen.<sup>47</sup> China könne daher die westliche Demokratie nicht einfach übernehmen, sondern müsse zugleich an die eigenen kulturellen und soziohistorischen Entwicklungen anknüpfen. Eine plötzliche Implementierung politischer und wirtschaftlicher Freiheitsrechte würde zudem den inneren Zusammenhalt Chinas gefährden. China wäre wie ein loser Sand ohne Zement.<sup>48</sup> Nicht zuletzt kann sich China, das Ende des 19. Jahrhunderts vor der Gefahr stand, von den europäischen Mächten und Japan aufgeteilt zu werden, eine großzügige Gewährung von Frei-

---

<sup>46</sup> Sun Yat-sen, *The Three Principles of the People*, San Min Chu I, 2011, 124: „No wonder that foreigners criticize the Chinese, saying that their civilization is inferior, and their thinking immature, that they even have no idea of liberty and no word with which to express the idea.“

<sup>47</sup> Sun Yat-sen, *The Three Principles* (s. Anm. 46), 135: „The liberty which Westerners talk about has its strict limitations and cannot be described as belonging to everyone.“

<sup>48</sup> Sun Yat-sen, *The Three Principles* (s. Anm. 46), 124.

heitsrechten aus außenpolitischen Gründen nicht leisten. Da die Weltpolitik nicht durch das Völkerrecht, sondern durch die Logik imperialer Machtausweitung bestimmt wird, muss China seine Unabhängigkeit durch eine Zentralisierung im Inneren und den Ausbau militärischer Macht sichern.<sup>49</sup>

#### 4. Brüche und Verschiebungen im Moderne-Diskurs nach 1918

Die Diagnose vom Zusammenbruch und der Ruf nach geistiger Erneuerung ist kein Spezifikum der Moderne-Debatten nach 1918, sondern durchzieht die europäische Philosophie seit dem späten 19. Jahrhundert und in besonderer Weise die Kriegphilosophie. Dennoch markiert der Erste Weltkrieg eine Zäsur im westlichen Diskurs über die Moderne.

Der Krieg hat erstens die Fortschrittsideen der aufklärerischen Theorien der Moderne nachhaltig demontiert. Die Fortschrittskritik ist nach 1918 nicht mehr bloß ein Thema der konservativen oder lebensphilosophisch-historistischen Modernekritik, sondern dringt auch in den Positivismus, Sozialismus bzw. Marxismus und in liberal-demokratische Denkrichtungen ein. In Wittgensteins „*Tractatus logico-philosophicus*“ ist jede Spur einer Fortschrittsidee getilgt. Von der Klarheit wissenschaftlicher Sätze führt nach Wittgenstein kein Weg zu einer Ethik oder gar einer wissenschaftlichen Ersatzreligion à la Comte. Auch in neomarxistischen Philosophien löst sich das Vertrauen in eine materialistische Geschichtsdiagnostik auf. Max Horkheimer, der Begründer der Kritischen Theorie, ersetzt den dialektischen Materialismus durch eine Synthese von empirischer Sozialforschung und Schopenhauers Mitleidsethik.

Der Niedergang der Fortschrittsidee ist nicht auf die deutschsprachige Philosophie, die unter dem Schock der Niederlage und dem Zerfall der Habsburgermonarchie steht, beschränkt. Auch in den USA, die nach dem Krieg endgültig in den Kreis der geopolitischen

---

<sup>49</sup> Sun Yat-sen, *The Three Principles* (s. Anm. 46), 138: „China is the colony of all the nations, and the slave of all [...] If we want to restore China's liberty, we must unite ourselves into one unshakeable body: we must use revolutionary methods to weld our state into a firm unity. Without revolutionary principles we shall never succeed. Our revolutionary principles are the cement.“