

Liberalismus und westliches Christentum. Einige Gedanken zu einer folgenreichen Verbindung

Das Thema „Liberalismus und westliches Christentum“ besitzt gewaltige Ausmaße. Um es auch nur skizzieren zu können, sind zwingend Einschränkungen erforderlich. Der Essay konzentriert sich auf das „lange 19. Jahrhundert“,¹ in dem der Liberalismus die bestimmende politische Kraft und das Christentum eine lebensprägende Wirklichkeit waren. Dabei soll es nicht um die bloße Rezeption liberaler Vorstellungen im Christentum, sondern um die Interdependenzen, ja die Durchdringung von zwei Ideenfeldern gehen. Dahinter steckt nicht nur die Annahme, dass das Syntagma „westliches Christentum“ eine Fülle sozialer, kultureller und religiöser Phänomene umfasst und angesichts seiner semantischen Unschärfe zu verdecken droht. Hinter der Entscheidung steckt auch die Überzeugung von der Fragilität der liberalen Meistererzählung.

Die übliche Deutung des Liberalismus geht auf das 19. Jahrhundert selbst zurück, als das städtische Bürgertum an die eigene Zukunft glaubte und sich zum Gegner jedweder restaurativen Ordnung stilisierte. Allein, so ausgeprägt antiständische und antikatholische Affekte im protestantisch geprägten Bürgertum Zentraleuropas auch waren, so spricht doch wenig für die schlichte Heroisierung liberaler Vergangenheit. Selbst die Industrielle Revolution erscheint der jüngeren Forschung weniger als die heroische Veränderung vormoderner Beschränkungen, denn als das Ergebnis „langfristig kumulativ wirkender Wachstumsraten“.² Statt die gängige Lesart der Liberalismus-Geschichte ein weiteres Mal zu wiederholen,³ möchte ich mich deshalb

* Für vielfältige Unterstützung, kritische Einwürfe und sorgfältige Korrektur danke ich Anne C. Nagel, Ewald Grothe und Benedikt Stuchtey.

1 Zum Begriff und zur Sache vgl. Jürgen Kocka: Das lange 19. Jahrhundert. Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte. 10. völlig neu bearb. Aufl. Stuttgart 2014; im deutschen Sprachraum zu wenig debattiert: David Blackbourn: The Long Nineteenth Century. A History of Germany, 1780–1918. 2. Aufl. Oxford 2002.

2 Dazu prononciert Andreas Fahrmeir: Sozialer Wandel und politische Restauration in der Ära Metternich. In: Ewald Grothe/Ulrich Sieg (Hrsg.): Liberalismus als Feindbild. Göttingen 2014, S. 41–52, hier S. 48.

3 Zum Kontext dieses Phänomens vgl. Ewald Grothe/Wolther von Kieseritzky: Liberalismus als historisches Forschungsthema. Eine Einführung. In: Dies./Jürgen Frölich (Hrsg.): Liberalismus-Forschung nach 25 Jahren. Bilanz und Perspektiven. Baden-Baden 2016, S. 9–30.

auf die eigentümliche Verknüpfung der beiden „weltanschaulichen Großmächte“ des 19. Jahrhunderts konzentrieren.

Auch wenn eine Vielzahl von Studien zur christlichen Grundierung des bürgerlich-liberalen Zeitalters vorliegen, selbstverständlich ist diese Sichtweise nicht mehr. So besitzt in unserer Ära der Globalisierung der Eurozentrismus-Vorwurf einiges Gewicht. Zudem läßt die gern beschworene „Krise des Liberalismus“ zur Verkleinerung seiner historischen Bedeutung ein. Gleichwohl sollte es zu denken geben, dass der maßgebliche deutsche Globalisierungshistoriker den Liberalismus als „weltweit einflussreichste politische Lehre“ des 19. Jahrhunderts ansieht.⁴ Die Geschichte des Christentums folgt ohnehin nicht mehr einfachen Säkularisierungsvorstellungen. So weiß man um die Ähnlichkeit sozialistischer und christlicher Endzeiterwartungen oder um die religiöse Dimension des *Fin de Siècle*, als ganz unterschiedliche geistige Strömungen im Zeichen des „Erlebnisses“ standen.⁵

Bei der Begegnung von Liberalismus und Christentum handelt es sich um einen komplexen Vorgang, der notwendig deskriptive Genauigkeit verlangt. Im Rahmen einer kurzen problemorientierten Darstellung führt dies zur Konzentration auf nur wenige Punkte. Zuerst erörtere ich, welche Bedeutung das Verhältnis von Liberalismus und Christentum für die Abschaffung der Sklaverei hatte (I). Alsdann wird das ehrgeizige Programm einer „Ethisierung der Politik“ betrachtet, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts viele Christen mit liberalen Überzeugungen bewegte (II). Schließlich geht es um die ideengeschichtliche Bedeutung des Ersten Weltkrieges, als der Liberalismus unter massiven weltanschaulichen Druck geriet und der Kulturprotestantismus ein Gutteil seiner intellektuellen Strahlkraft verlor (III). Der knappe Ausblick auf die 1920er Jahre wird mit der Frage verknüpft, wie sich die Nähe von Liberalismus und „westlichem Christentum“ im ideell doch recht robusten 19. Jahrhundert eigentlich erklären lässt (IV).⁶

4 Jürgen Osterhammel: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München 2009, S. 823.

5 Vgl. für die inhaltliche Breite und Vielgestaltigkeit dieses Phänomens J[ohn] W. Burrow: *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*. New Haven/London 2000; Friedrich Wilhelm Graf: „Die Wiederkehr der Götter“. *Religion in der modernen Kultur*. München 2004. Die Ähnlichkeit christlicher und sozialistischer Endzeitvisionen betont Lucian Hölscher: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart 1989.

6 Sprechende Beispiele für den ausgeprägten Realitätssinn des 19. Jahrhunderts, in dem weltanschaulich zentrale Probleme mit beträchtlicher Gelassenheit erörtert werden konnten, bietet Peter Gay: *Das Zeitalter des Doktor Arthur Schnitzler. Innenansichten des 19. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. 2002.

Für das westeuropäische Bürgertum war das 19. Jahrhundert eine Ära des Friedens und des wachsenden Wohlstands. Dies begünstigte die Diskussion der großen politischen Fragen, zu denen gewiss die Bewertung der Sklaverei gehörte, die zwischen 1780 und 1880 jahrzehntelang die Gemüter erhitze. Nach heftigen Debatten rang man sich in England 1807 zur Abschaffung des Sklavenhandels im gesamten Empire durch. Ökonomisches Kalkül war hierfür nicht ausschlaggebend, und das gilt auch für das 1833 beschlossene Verbot in den britischen Kolonien. Denn die Sklaverei war eine wirtschaftlich erfolgreiche Institution und warf beträchtliche Gewinne ab. Das heißt jedoch nicht, dass man die britische Politik ausschließlich unter ethischen Gesichtspunkten sehen sollte, wie dies einst William Lecky tat.⁷ Der anglo-irische Historiker verfocht ein positives Geschichtsbild und setzte auf das Verantwortungsgefühl des aufstrebenden Bürgertums. Mit großer Selbstverständlichkeit verherrlichte er den Aufstieg des Protestantismus im 18. Jahrhundert und glaubte an die Unumkehrbarkeit des Zivilisationsprozesses. Wie so viele liberal eingestellte Intellektuelle setzte er darauf, dass sich in der öffentlichen Debatte auf die Dauer das bessere Argument und ethische Maßstäbe durchsetzen würden. Mit dem Christentum brachte Lecky seine Geschichtssicht nicht in Konflikt. Vielmehr betonte er in seiner viel gelesenen *History of Rationalism* von 1865, dass das Christentum unerlässlich für den Gang der Geschichte gewesen sei, weil es mit seiner heilsgeschichtlichen Perspektive die Herrschaft der Furcht über den Menschen gebrochen habe.⁸

Leckys Fortschrittsgeschichte maß der Auseinandersetzung um die Sklaverei eine Schlüsselrolle zu. In seiner 1869 erschienenen *History of European Morals* betrachtete er den britischen „Kreuzzug“ gegen die Sklaverei als eine der „drei oder vier vollkommenen tugendhaften Handlungen [...], welche in der Geschichte der Völker verzeichnet sind“.⁹ Leckys optimistische Geschichtsdeutung stieß nicht nur auf beachtliches öffentliches Interesse, auch herausragende Philosophen und Politiker wie Herbert Spencer oder

7 Eingehend zu seinem Geschichtsbild Benedikt Stuchey: W. E. H. Lecky (1838–1903). Historisches Denken und politisches Urteilen eines anglo-irischen Gelehrten. Göttingen/Zürich 1997. Zum ideengeschichtlichen Kontext vgl. Stefan Collini: *Public Moralists. Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930*. Oxford 1991.

8 Vgl. William Edward Hartpole Lecky: *History of the Rise and the Spirit of Rationalism in Europe*. 2 Bde. London/Bombay/Kalkutta 1910 [zuerst London 1865], hier Bd. 2, S. 140: „For the first condition of liberty is the establishment of some higher principle of action than fear.“ Zur Wirkungsgeschichte der „History of Rationalism“ siehe Stuchey: Lecky (wie Anm. 7), S. 81–88.

9 William Edward Hartpole Lecky: *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen*. 3. Aufl. Leipzig 1904 [zuerst engl.: *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*. London 1869], S. 158.

William Gladstone zählten zu seinen Lesern. Gleichwohl sollte man seiner idealistischen Herleitung britischer Politik mit einiger Skepsis begegnen. So vernachlässigen Leckys häufig zitierte Worte zur Abschaffung der Sklaverei, wie wichtig gerade die Mischung aus ethischen und ökonomischen Überzeugungen für den Erfolg der britischen Abolitionisten war.¹⁰

Es geht zum einen um den von Adam Smith verfochtenen Gedanken, dass freie Lohnarbeit für den Unternehmer stets mehr Gewinn abwirft als Sklaverei.¹¹ Akzeptierte man diese Vorstellung vom „Wohlstand der Nationen“ als richtig, so musste man auch die Sklavenwirtschaft als rückwärtsgewandt ablehnen, ganz gleich wie es um ihren aktuellen Erfolg bestellt war. Zum anderen war den liberalen Überzeugungen von „Freiheit“ und „selbstbestimmter Arbeit“ eine starke Universalisierungstendenz eigen. Vor allem in der britischen Arbeiterklasse wurde die rechtlose Lage der Sklaven als Verletzung der eigenen Menschenwürde begriffen. So kam es, dass im Jahre 1833 über zwanzig Prozent der männlichen Bevölkerung in Großbritannien Petitionen gegen die Sklaverei unterschrieben.¹² Sie dürften vor allem die erhoffte Humanisierung des Wirtschaftslebens mit den Gedanken des klassischen Liberalismus verbunden haben. Aber auch britische Kaufleute maßten der Devise „Free Labor“ ethische Relevanz zu. Anders ließe sich kaum erklären, warum sie mehrheitlich das Ende einer Institution begrüßten, die ihnen erhebliche Gewinne eintrug.¹³ Gerade deshalb ist es wichtig, einen Sinn dafür zu bewahren, wie stark die liberale Utopie im 19. Jahrhundert wirkte. Weil Zukunftsgewissheit die verschiedenen Sphären gesellschaftlichen Lebens durchdrang, konnten so viele Reformer die Idee der Menschenwürde energisch in den Mittelpunkt rücken. Bezeichnenderweise fand der Appell für eine vernunftgeleitete Politik sowohl in maßgeblichen Wirtschaftskreisen als auch bei der Arbeiterschaft Gehör.¹⁴

10 Zur Resonanz der „History of European Morals“ vgl. Stuchtey: Lecky (wie Anm. 7), S. 94–97.

11 Er findet sich in Adam Smith: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*. Ed. by R. H. Campbell, A. S. Skinner and W. B. Todd. Bd. 1. Oxford 1976, S. 98 f. Zur anhaltenden Bedeutung dieses Gedankens vgl. Benjamin Steiner: Wohlstand durch Sklaverei? Die Bedeutung der atlantischen Sklavenökonomie in der gegenwärtigen Historiographie. In: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 66 (2015), S. 245–261, hier S. 246.

12 Angabe nach der ungemein anregenden Studie von Kwame Anthony Appiah: *Eine Frage der Ehre oder Wie es zu moralischen Revolutionen kommt*. München 2011, S. 147. Generell zum ideenpolitischen Kampf um die Sklaverei vgl. Seymour Drescher: *The Mighty Experiment. Free Labor versus Slavery in British Emancipation*. Oxford 2002.

13 Benedikt Stuchtey: *Die europäische Expansion und ihre Feinde. Kolonialismuskritik vom 18. bis in das 20. Jahrhundert*. München 2010, S. 134.

14 Aus diesem Grund spricht wenig dafür, die ökonomischen Argumente beim Kampf gegen die Sklaverei allzu sehr in den Hintergrund zu rücken, wie dies Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*. München 2014, S. 549–554, tut,

Allerdings sollte man die Bedeutung liberalen Gedankenguts bei der Abschaffung der Sklaverei auch nicht überschätzen. So spielten liberale Argumente für die Abolitionsbewegung in den USA nur eine nachgeordnete Rolle. Dies lag schlicht daran, dass der europäische Liberalismus zum Thema „Demokratie“ nur wenig zu sagen hatte. Die Gegenprobe macht dies deutlich. Der einzige Denker, bei dem dies anders war, Alexis de Tocqueville, wurde umgehend und intensiv in den USA rezipiert. Doch für seine 1835 erstmals veröffentlichten Überlegungen zur Funktionsweise der Demokratie in Flächenstaaten war die Sklaverei nicht sonderlich wichtig. Tocqueville nahm an, dass sich das Problem von allein lösen werde, weil die Sklaverei eine in jeder Hinsicht antiquierte Einrichtung sei.¹⁵

Energischer Protest gegen die Sklaverei kam hingegen aus evangelikalen Kreisen. Hier betrachtete man es schlicht als Sünde, einem Menschen wegen seiner Hautfarbe die Würde abzusprechen. Im Unterschied zum Calvinismus glaubte man nicht an die Vorbestimmung des menschlichen Schicksals, sondern an die Bedeutung der „Umkehr“ und an einen persönlichen Weg zur Erlösung. Aus diesem Milieu stammte Harriet Beecher Stowe, die mit *Uncle Tom's Cabin* ein Buch veröffentlichte, dessen Erfolg nach zeitgenössischer Einschätzung „nur von der Bibel übertroffen“ wurde. Die melodramatische Handlung, die direkt auf die Anteilnahme der Leser zielt, hat bisweilen die harte Politizität des Romans übersehen lassen. Im Kern ging es darum, die Unmenschlichkeit des im Herbst 1850 erlassenen „Fugitive Slave Act“ anzuprangern, der für jede Unterstützung geflohener Sklaven hohe Geldstrafen vorsah.¹⁶ Ganz unstrittig ist jedoch, dass es Beecher Stowe gelang, ihr Anliegen erfolgreich in die Welt zu tragen. Allein im ersten Dreivierteljahr nach Erscheinen fand das Buch in den USA 300.000, im britischen Empire sogar um die anderthalb Millionen Käufer.¹⁷ Und so besitzt die Erzählung von der „kleinen Lady“, die entscheidenden Anteil am Ausbruch des amerikanischen Bürgerkriegs hat, bis heute gewaltige Popularität. Doch wie immer es um

der ansonsten sehr wohl um die Bedeutung des Fortschrittsgedankens für das 19. Jahrhundert weiß.

- 15 Vgl. Alexis de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika. Erster Teil. Aus dem Französischen neu übertragen von Hans Zbinda. Stuttgart 1959, S. 394–421. Die methodischen Probleme transatlantischer Verfassungsgeschichtsschreibung umreißt Michael Dreyer: Die Verfassung der USA. Ein Modell für deutsche Verfassungsentwürfe des 19. Jahrhunderts? In: Jürgen Elvert/Michael Salewski (Hrsg.): Deutschland und der Westen im 19. und 20. Jahrhundert. Bd. 1: Transatlantische Beziehungen. Stuttgart 1993, S. 225–246, besonders S. 243–246.
- 16 Allgemein zum historischen Hintergrund vgl. James McPherson: *Battle Cry of Freedom. The Civil War Era*. New York 2003. Das vorige Zitat findet sich in Friedrich Lenger: Im Vorfeld des Bürgerkriegs. „Uncle Tom's Cabin“ von Harriet Beecher Stowe (1851/52). In: Dirk van Laak (Hrsg.): *Literatur, die Geschichte schrieb*. Göttingen 2011, S. 43–60, hier S. 43.
- 17 Lenger: Im Vorfeld (wie Anm. 16), S. 46.

ihre Begegnung mit Abraham Lincoln gestanden haben mag, zwei Grundtatsachen gilt es nicht aus dem Blick zu verlieren: Die Sklavenwirtschaft war zur Zeit ihrer Abschaffung hochgradig lukrativ, und die Devise „Free Labor“ gehörte im Bürgerkrieg zu den erfolgreichsten Slogans der Nordstaaten.¹⁸ Offenkundig bestand ein Bedürfnis, zugleich für eine gerechte Sache und den „Fortschritt“ zu kämpfen.

Im Frühjahr 1865 war der Sezessionskrieg entschieden. Die größeren ökonomischen und militärischen Ressourcen hatten sich als ausschlaggebend für den Sieg der Nordstaaten erwiesen. Immer wieder ist seitdem der umfassende und in mancher Hinsicht hochmoderne Charakter des amerikanischen Bürgerkriegs herausgestellt worden. Doch sollte dies nicht vergessen lassen, dass er wegen eines grundsätzlichen Problems geführt wurde. Es ging um die Abschaffung der Sklaverei, deren Existenz die universale Gültigkeit der Menschenrechte prinzipiell in Frage stellte.¹⁹

II.

Die Forderung nach einer tiefgreifenden „Ethisierung der Politik“, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer wieder erhoben wurde, verwies gleichfalls auf die Wichtigkeit grundsätzlicher Überlegungen. Mehr als mit jedem anderen Staatsmann waren sie mit William Gladstone verbunden, der der britischen Außenpolitik über Jahrzehnte ein liberales Gesicht gab. 1876 führte seine Streitschrift über die „Bulgarian Horrors“ zu einem Richtungswechsel in der britischen Außenpolitik.²⁰ Hatte man bis dahin das Osmanische Reich gestützt, setzte man nun auf den Nationalismus der Balkanvölker. Dies war riskant und bedeutete in letzter Konsequenz die Unterstützung der panslawistischen Bewegung und damit des Zarenreiches. Zudem sollte nicht marginalisiert werden, dass Gladstone die öffentliche Meinung mit einer einseitigen Darstellung mobilisiert hatte. Neben nationalen Frühlingsgefühlen und der Orientierung an der russisch-orthodoxen Kirche hatten handfeste ökonomische Interessen beim Aufstand der Bulgaren eine wichtige Rolle gespielt. Und seine Niederschlagung, bei der es allein in Philippoli, dem heuti-

18 Jürgen Osterhammel: Sklaverei und die Zivilisation des Westens. München 2000, S. 54.

19 Dies hebt nachdrücklich hervor Egon Flaig: Weltgeschichte der Sklaverei. 2. Aufl. München 2011, S. 209.

20 William E. Gladstone: The Bulgarian Horrors and the Question of the East. London 1876. Zum politischen Hintergrund: H. C. G. Matthew: Gladstone, 1875–1898. Oxford 1995, S. 27–33.

gen Plovdiv, zu 15.000 Toten gekommen sein soll, stand im Zeichen der kalten Professionalität regulärer Truppen und nicht des Dschihad.²¹

Auf dem Berliner Kongress zeigte sich 1878, dass Gladstones Haltung zu neuen außenpolitischen Problemen führte. Bismarck fürchtete die Folgen eines Machtvakuum auf dem Balkan für das Habsburgerreich und war sich nicht sicher, wie er das erstarkende Russland auf Dauer zähmen sollte. Überdies passte Gladstones „idealistische Vision eines konföderierten Europas“ nur schlecht zu Bismarcks realpolitischem Kurs in der Außenpolitik.²² Dennoch konnte Gladstone mit dem Ergebnis des Kongresses zufrieden sein. Schließlich war es ihm gelungen, die europäischen Staatsmänner davon zu überzeugen, dass das Osmanische Reich die Verpflichtungen des Berliner Vertrags „vollständig zu erfüllen“ habe. Dazu zählte nicht zuletzt der Schutz religiös-nationaler Minderheiten wie der Armenier. Allerdings wurde die Lage im Osmanischen Reich zunehmend instabil, und Gladstones christlich-liberale Rhetorik weckte Hoffnungen, die sich kaum erfüllen ließen.

Angesichts der Vielfalt innenpolitischer Probleme setzte man im Osmanischen Reich auf rigide Unterdrückung der erstarkenden Nationalbewegungen. In hohem Maße galt dies für die Armenier, die eigentlich unter dem Schutz von Artikel 61 des Berliner Vertrags standen. Anfangs richteten sich die Verfolgungen primär gegen armenische Nationalisten, doch schon bald wurde der Faktor Religion ausschlaggebend. Abdul Hamid II. hatte nämlich entdeckt, dass sich der Islam als „kulturelles Schutzschild“ und „Waffe gegen den Westen“ einsetzen ließ.²³ Gleichzeitig setzte der Sultan auf die Mobilisierung der Kurden in Ostanatolien, denen die Armenier als Erzfeind vor Augen gestellt wurden. Von 1894 bis 1896 kam es zu Massakern gegen die christliche Bevölkerung Anatoliens, der jede Art von Waffenbesitz untersagt war. Neben wirtschaftlichem Neid auf die erfolgreicherer Armenier spielten Konflikte um das wenige fruchtbare Land und religiöse Vorurteile eine zentrale Rolle. Zum Fanal wurden die Ereignisse in Urfa unweit der persischen Grenze, als am 29. Dezember 1895 mehr als zweitausend Armenier vergebens vor dem Mob in der Kathedrale Zuflucht gesucht hatten und dort bei lebendigem Leib verbrannten.²⁴

21 Hierzu bietet der Wikipedia Artikel „April Uprising of 1876“ eine Fülle von Fakten: https://en.wikipedia.org/wiki/April_Uprising_of_1876 (Zugriff am 26. August 2020). Zu den Begleitumständen von Gladstones berühmter Darstellung der „bulgarischen Massaker“, mit der er Außenpolitik- und Journalismusgeschichte schrieb, vgl. Roy Jenkins: Gladstone. London u.a. 1995, S. 399–405.

22 Otto Pflanze: Bismarck der Reichskanzler. München 1998, S. 344; das folgende Zitat ebd., S. 345.

23 So Rolf Hosfeld: Operation Nemesis. Die Türkei, Deutschland und der Völkermord an den Armeniern. 2. Aufl. Köln 2009, S. 38.

24 Vgl. Ronald Grigor Suny: „They can Live in the Desert but Nowhere Else“. A History of the Armenian Genocide. Princeton/Oxford 2015, S. 105–123.

Die europäische Diplomatie überbot sich derweil an Lippenbekenntnissen für die Armenier, doch ein ernsthaftes Eingreifen betrachtete man als zu riskant. Nur wenige Intellektuelle äußerten sich so entschieden wie der Marburger Theologe Martin Rade. Empört kritisierte er die Indolenz der europäischen Politik, die eine Christenverfolgung mit bald hunderttausend Opfern geschehen lasse.²⁵ Gladstone aber stand vor den Scherben seiner moralisch motivierten Außenpolitik im Vorderen Orient. Am 12. Juli 1897 schrieb er an Johannes Lepsius, der in seinem Werk *Armenien und Europa* das ganze Ausmaß der Verfolgungen offengelegt hatte, und beklagte, wie sehr das Bild der armenischen Ereignisse von aktuellen Großmachtinteressen bestimmt werde.²⁶ Deutlich weniger dramatisch verliefen die Bemühungen für eine „Ethisierung der Politik“ in den europäischen Staaten selbst.

Hier galt es um die Jahrhundertwende als ausgemacht, dass die Soziale Frage zu den drängenden innenpolitischen Problemen zählte. Als dementprechend wichtig betrachtete man die Suche nach friedlichen Lösungen für die Missstände, die aus den schroffen Klassenunterschieden erwuchsen. Herausragende Intellektuelle in Großbritannien und Deutschland setzten sich energisch für gesellschaftliche Reformen ein. Auf der Insel legten die Fabians um das Ehepaar Webb beträchtliche Sympathien für sozialistische Ideen an den Tag. Doch wenn es in Interessenkonflikten hart auf hart zu kommen drohte, setzten sie auf Kompromissbereitschaft, wie H. G. Wells mehr als einmal grimmig bemerkte.²⁷

Die Mehrzahl der tonangebenden Gesellschaftskritiker im deutschen Kaiserreich stand dem Linksliberalismus nahe. Ihre akademischen Verfechter legten den Akzent auf ethische Überlegungen und standen einem reformbereiten Protestantismus positiv gegenüber. Ab und zu unternahm die Sozialdemokratie zwar Versuche, die bekanntesten Vertreter des „ethischen Sozialismus“ für sich zu gewinnen, doch blieb dies ein glückloses Unterfangen. Allzu sehr identifizierten sich die Gelehrten mit der bürgerlichen Welt, als dass die sozialdemokratische Klassenkampfrhetorik hätte verfangen können.²⁸

Charakteristisch für das Engagement vieler Reformers ist die Einstellung Paul Natorps, der die Gedanken des Marburger Neukantianismus um die

25 Hierzu sachkundig und einfühlsam Axel Meißner: Martin Rades „Christliche Welt“ und Armenien. Bausteine für eine internationale Ethik des Protestantismus. Münster 2010, S. 69–80.

26 Rolf Hosfeld: Johannes Lepsius. Eine deutsche Ausnahme. In: Ders. (Hrsg.): Johannes Lepsius – Eine deutsche Ausnahme. Der Völkermord an den Armeniern, Humanitarismus und Menschenrechte. Göttingen 2013, S. 9–26, hier S. 13.

27 Ausgesprochen humorvoll zur ideologischen Prinzipientreue der Fabians und ihrer eher vorsichtigen politischen Praxis, die H. G. Wells gänzlich inakzeptabel fand David Lodge: Ein ganzer Mann. Berlin 2012.

28 Vgl. Helmut Holzhey: Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus. Frankfurt a. M. 1994.

Jahrhundertwende in weite Kreise trug.²⁹ Der Philosoph setzte sich für links-liberale Ziele von der Frauenemanzipation bis zur Abschaffung der Todesstrafe ein und kritisierte scharf das preußische Dreiklassenwahlrecht. Zudem betrachtete er es als ebenso wünschenswert wie geboten, die soziale Lage der Arbeiterklasse zu verbessern. Doch damit hatte es auch sein Bewenden. Eine direkte Unterstützung der Sozialdemokratie, die deren Vorsitzender August Bebel auf das Dogma der „Weltrevolution“ eingeschworen hatte, kam für Natorp nicht in Frage. Insbesondere lehnte er die marxistische Auffassung von historischer Zwangsläufigkeit ab, weil sie mit seiner Hochschätzung der menschlichen Freiheit unvereinbar sei. Gleichzeitig plädierte Natorp für eine „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ und vertraute auf die Macht von Bildung und Erziehung.³⁰ Letztlich glaubte der Neukantianer, dass die friedliche Reform des Kaiserreichs gute Argumente und die bewegenden geschichtlichen Kräfte auf ihrer Seite habe. Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges war von diesem Zukunftsvertrauen bald nicht mehr viel zu spüren.

III.

Für Europa war der Krieg eine einzige Katastrophe. Er zerstörte das internationale Ordnungsgefüge, brachte unsagbares Elend über die Menschen und vergiftete das Klima zwischen den Nationen auf Jahrzehnte. Kulturhistorisch wird der Weltkrieg zumeist als radikaler Bruch mit den Sekuritätsgefühlen der Vorkriegszeit oder als Katalysator der Moderne angesehen.³¹ Für unser Thema ist jedoch etwas anderes entscheidend. Der „Große Krieg“ führte zu einer Entmischung von Weltanschauungen, die vor 1914 eng verbunden waren. Dies wird in der Literatur über den Weltkrieg selten deutlich gesehen, die bis auf den heutigen Tag im Bann des „Augusterlebnisses“ steht. Immerhin hat eine umsichtige Mentalitäts- und Ideengeschichte mittlerweile herausgearbeitet, wie brüchig und heterogen die „Kriegsbegeisterung“ im August 1914 tatsächlich war. Gleichwohl sind in unserem Bild vom „Krieg der

29 Vgl. allgemein Norbert Jegelka: Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik. Würzburg 1992; speziell zu Natorps linksliberalem Engagement im Kaiserreich vgl. Ulrich Sieg: Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg 1994, S. 274–302.

30 Paul Natorp: Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. 2. Aufl. Tübingen 1908.

31 Vgl. als Fallstudie Ulrich Sieg: Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe. Berlin 2001; zuletzt Ernst Piper: Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs. Berlin 2013, S. 291–315; sowie Philipp Blom: Die zerrissenen Jahre 1918–1938. München 2014, S. 31–54 und passim.

Geister“ die ersten Kriegsmonate immer noch viel zu dominant.³² Dies vernachlässigt den raschen Verschleiß nationalistischer Semantik, der in privaten Quellen reich dokumentiert ist. Gerade weil die Kontingenz und Sinnlosigkeit des Geschehens verborgen werden musste, kam der professoralen Kriegerrechtfertigung eine Schlüsselrolle zu.³³ In hochtönender Diktion verliehen Gelehrte aller Nationen den Ereignissen gleichsam eine eigene Weihe. Die salbungsvollen Texte wurden, wie es scheint, von der Bevölkerung erstaunlich positiv aufgenommen. Doch belegt die öffentliche Reaktion nicht nur den Respekt, den man der Universitätswelt entgegenbrachte, sie illustriert auch, wie groß das Bedürfnis nach sinnstiftenden Ordnungsmustern war. Auf die Dauer reichte das Beschwören nationaler Größe jedoch schwerlich zur Rechtfertigung eines Krieges, der die Menschen in vielerlei Hinsicht überforderte.

Der Liberalismus hatte seit 1914 mit erheblichen Vorbehalten zu kämpfen. Zwar setzten die bürgerlichen Mittelschichten nicht nur in Deutschland auf die Karte „Nation“ und brachten erhebliche Opfer für das Vaterland. Doch schon bald wurde deutlich, dass der umfassende Charakter des Krieges der liberalen Agenda keineswegs förderlich war. In allen kriegführenden Staaten wurden die Kontrollen intensiviert und die Bürgerrechte zum Teil empfindlich eingeschränkt.³⁴ Die liberalen Parteien schickten sich in diese Situation, ja unterstützten den Staat nach Kräften und mussten doch erleben, wie rasch ihr politischer Einfluss schwand. Ein zentraler Grund hierfür lag in der Unvereinbarkeit des optimistischen liberalen Geschichtsbilds mit der desillusionierenden Kriegsrealität. Kaum jemand, der das mechanisierte und anonyme Massensterben an der Westfront erlebt hatte, wollte vom „Fortschritt“, den die Liberalen im „langen 19. Jahrhundert“ so lautstark propagiert hatten, noch etwas hören.

32 Dies gilt in hohem Maße für Kurt Flasch: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin 2000; aber auch die mentalitätsgeschichtlich verdienstvolle Studie von Jeffrey Verhey: *Der „Geist von 1914“ und die Erfindung der Volksgemeinschaft*. Hamburg 2000 schlägt einen allzu einfachen Bogen von der Verherrlichung des Kriegserlebnisses bei Beginn des Ersten Weltkrieges zur nationalsozialistischen Propaganda. Eine gute Einführung in die Komplexität der Kontinuitätsproblematik bieten die Beiträge in: *Abschied von einer Legende. Die Debatte um die Ursachen des Ersten Weltkriegs und das Ende der Lehre vom „deutschen Sonderweg“*. In: *Rotary Magazin*, Jg. 2014, H. 3, S. 38–59.

33 So eine Zentralthese bei Ulrich Sieg: *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München 2013. Die ausgesprochen unübersichtliche, von Ängsten geprägte Lage im Juli 1914 sollte eigentlich nicht mehr strittig sein, obwohl das Meisterwerk von Christopher Clark: *Die Schlafwandler. Wie Europa in den Ersten Weltkrieg zog*. München 2013 in Deutschland nicht nur euphorischen Zuspruch durch eine breite Leserschaft, sondern auch Ablehnung durch einige Fachhistoriker gefunden hat.

34 Vgl. Jörn Leonhard: *Die Büchse der Pandora. Geschichte des Ersten Weltkriegs*. München 2014, S. 758–767.

Die christlichen Kirchen predigten hingegen Geschichtsvertrauen und setzten ihre Hoffnungen je nach Nation auf den „Gott der Engländer“, den „Gott der Franzosen“ oder den „Gott der Deutschen“. Der hierzulande staatstragende Protestantismus identifizierte sich mit dem Schicksal der Nation und verlieh der eigenen militärischen Stärke eine quasi-religiöse Weihe. Nur wenige Stimmen warnten laut vor den verhängnisvollen Folgen nationalistischer Hybris. Was dies heißt, scheint freilich noch nicht ausgemacht. So könnte erst die intensive Auswertung ungedruckter Quellen belegen, wie sich der massive Druck der öffentlichen Meinung im Privatleben frommer Christen niederschlug.³⁵

Auch die führenden Vertreter des liberalen Protestantismus setzten sich seit Kriegsausbruch für die „deutsche Sache“ ein. Sie waren von der Bedeutung der eigenen Kultur durchdrungen und zweifelten nicht daran, dass sich die deutsche Nation gegen eine „Welt von Feinden“ behaupten müsse. Dies ist zu Recht häufig kritisiert worden, doch sollte man es sich mit den Angriffen auf den staatsbejahenden und angeblich hegemonialen Kulturprotestantismus nicht zu einfach machen. So verdient es festgehalten zu werden, dass Ernst Troeltsch den Blick auf eine friedliche Nachkriegsordnung nie verlor. Insbesondere schien es ihm unabweisbar, dass den Menschen, die sich mit all‘ ihrer Kraft für das Vaterland einsetzten, nach Kriegsende demokratische Teilhabe nicht verwehrt werden könne.³⁶

Eine eigentümliche Position nahm Martin Rade ein, der in den ersten Kriegswochen leidenschaftlich die deutsche Mobilisierung propagierte. Dennoch wussten die Leser der „Christlichen Welt“, dass Rade kein Hurrapatriot war. Bereits Mitte September 1914 beurteilte er den Krieg als „Bankerott der Christenheit“, weil ihr die Kraft zu einem „völkerverbindenden Ganzen“ gefehlt habe.³⁷ So war es schwerlich Zufall, dass Rade zu den wenigen Protestanten gehörte, die sich aktiv gegen den Völkermord an den Armeniern

35 Offenkundig hat der prima vista eindeutige Charakter protestantischer Kriegsbegeisterung die intellektuelle Neugier nicht beflügelt. Jedenfalls steht eine umfassende und nuancierte Gesamtdarstellung des Protestantismus im Weltkrieg noch aus. Ausgesprochen einseitig etwa Manfred Gailus: „Ein Feld weiß und reif zu einer Geistesernte liegt vor uns!“ Deutsche Protestanten im Ersten Weltkrieg. In: Hosfeld: Johannes Lepsius (wie Anm. 26), S. 95–109. Zur Haltung der katholischen Kirche seit 1914 ansatzweise weiterführend Martin Latzel: Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen. Regensburg 2014.

36 Jörn Leonhard: Über Nacht sind wir zur radikalsten Demokratie Europas geworden – Ernst Troeltsch und die geschichtspolitische Überwindung der Ideen von 1914. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.): „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh 2006, S. 205–230.

37 Vgl. den programmatischen Artikel Martin Rade: „Der Bankerott der Christenheit“. In: Die Christliche Welt, Nr. 38 vom 17. September 1914, Sp. 849 f., hier Sp. 850. Generell zu seiner Haltung im Weltkrieg Anne Chr. Nagel: Martin Rade – Theologe und Politiker des sozialen Liberalismus. Eine politische Biographie. Gütersloh 1996, S. 141–160.

wandten. Die politisch Verantwortlichen hüllten sich hingegen in Schweigen, weil sie das Bündnis mit der Türkei nicht gefährden wollten.³⁸

Mit den Massenschlachten vor Verdun und an der Somme begann eine neue Phase des Krieges. Die Nutzung letzter Ressourcen wurde auf beiden Seiten zum obersten Gebot. Es dürfte symptomatisch sein, wie selbstverständlich der Begriff „Menschenmaterial“ seit 1916 in die „militärische Verwaltungssprache“ einzog, deren Auffassung von „Tötungseffizienz“ sich zunehmend an ökonomischen Parametern ausrichtete.³⁹ Aber auch ideengeschichtlich bedeutete der Herbst 1916 eine Zäsur. Der extrem national eingestellte Redakteur der Kant-Studien Bruno Bauch hatte Juden jedes tiefere Verständnis Fichtes abgesprochen, weil sie sich nur oberflächlich an die deutsche Kultur angepasst hätten. In der Folge kam es zu heftigen Verwerfungen in der Kant-Gesellschaft, an deren Ende die Spaltung der Organisation stand. Die neu ins Leben gerufene Deutsche Philosophische Gesellschaft sollte primär der geistigen Aufrüstung und nationalen Traditionspflege dienen. Die Erinnerung an den Dreißigjährigen Krieg galt dort mehr als jede Form von Fortschrittsglauben, und der „Westen“ wurde zur Chiffre für alle möglichen Fehlentwicklungen. Im Liberalismus aber erblickte man die tiefere Ursache für das Heraufziehen der verhassten Moderne und eine große Gefahr für die ersehnte Wiedergeburt eines nationalen Christentums.⁴⁰

Hinzu trat der „totalitäre“ Charakter des Krieges, der seit Herbst 1916 keinen gesellschaftlichen Bereich unberührt ließ. Nur wirklichkeitsfremde Träumer konnten angesichts der gewaltigen menschlichen und ökonomischen Belastungen noch daran zweifeln, dass einzig der Sieg den Bestand des eigenen Gemeinwesens garantieren konnte. Und je deutlicher vor Augen stand, dass es ums pure Überleben ging, desto erbitterter wurde um den militärischen Erfolg gerungen. Dem Deutschen Kaiserreich gelang eine bemerkenswerte Nutzung seiner militärischen Ressourcen, und trotz aller innenpolitischen Verwerfungen blieb der Glaube an einen erfolgreichen Kriegsausgang stark.⁴¹ Doch auf die Dauer hatten die Mittelmächte der überlegenen Wirtschaftskraft der Alliierten wenig entgegenzustellen. Seit der gescheiterten Frühjahrsoffensive 1918 wussten die militärisch Verantwortlichen, dass

38 Hierzu: Ulrich Sieg: Deutsche Intellektuelle und ihre Haltung zu Armenien im Ersten Weltkrieg. In: Hosfeld: Johannes Lepsius (wie Anm. 26), S. 110–125, hier S. 120 ff.; sowie umfassend Meißner: Martin Rades „Christliche Welt“ (wie Anm. 25).

39 Leonhard: Büchse der Pandora (wie Anm. 34), S. 549.

40 Zum Streit um die Kant-Studien und seinen ideengeschichtlichen Konsequenzen vgl. Matthias Schöning: Bruno Bauchs kulturphilosophische Radikalisierung des Kriegsnationalismus. Ein Bruchstück zum Verständnis der Ideenwende 1916. In: Kant-Studien 98 (2008), S. 200–219, sowie Sieg: Geist und Gewalt (wie Anm. 33), S. 127–149.

41 Vgl. hierzu die umstrittenen, aber keineswegs gänzlich abwegigen Ausführungen in Niall Ferguson: *The Pity of War*. New York 1999, S. 282–317; sowie Holger Afflerbach: *Auf Messers Schneide. Wie das Deutsche Reich den Ersten Weltkrieg verlor*. München 2018.

die deutschen Soldaten für eine verlorene Sache kämpften, aber sie versäumten, die politische Führung rechtzeitig davon in Kenntnis zu setzen. Es dauerte bis zum Oktober, ehe es zur Aufnahme von Waffenstillstandsverhandlungen kam.

IV.

Erstaunlich rasch etablierte sich nach dem Krieg, auf dessen Ausgang die deutsche Bevölkerung in keiner Weise vorbereitet war, die Demokratie. Viele Menschen, die vor 1914 Liberalismus und westlichem Christentum etwas abgewinnen konnten, nutzten die Gelegenheit und setzten sich mit aller Energie für das neue Gemeinwesen ein. Doch so ehrenwert ihr Engagement für die Weimarer Republik auch war, sie stießen auf gewaltige Gegenkräfte. Viele lassen sich einfach benennen und haben mit den drastischen Konsequenzen der Niederlage zu tun. Andere treten erst langsam ins Bewusstsein, obwohl sie allenthalben in Europa wirksam waren. Zu ihnen zählt die gewaltige Ernüchterung der Menschen nach einem maschinell betriebenen Krieg, in dem ca. siebzig Prozent der Soldaten durch Artillerieeinwirkung aus der Ferne starben. Ähnliches trifft auf die Erosion bürgerlicher „Leitwerte“ zu, die dem 19. Jahrhundert einst seine Signatur gegeben hatten.⁴² Fleiß und Disziplin hatten nach 1918 ausgedient, und angesichts der horrenden Staatsschulden bestanden kaum Anreize für Sparsamkeit. Stattdessen prägte eine eigentümliche Mischung aus überbordendem Sendungsbewusstsein und ungebremster Vergnügungssucht die Zwanziger Jahre.

Neue Ideologien wie der italienische Faschismus oder der sowjetische Kommunismus teilten die schroffe Ablehnung der bürgerlichen Welt und erhoben kategorisch ihren politischen Führungsanspruch. Ihre Unduldsamkeit und Intoleranz hatten dem 19. Jahrhundert noch ferngelegen. Im bürgerlichen Zeitalter wusste man um die Wichtigkeit des Kompromisses und ließ aus heutiger Perspektive weit Entferntes friedlich miteinander auskommen. Nationale und universale Werte waren noch nicht durch eine Kluft voneinander getrennt, und die Religionen strebten danach, miteinander ins Gespräch zu kommen.⁴³ Auch die Verbindung von Liberalismus und westlichem Christentum erschien vielen ganz natürlich. Das Geheimnis bestand im

42 Dies betont eindringlich Blom: Die zerrissenen Jahre (wie Anm. 31), S. 502; die vorige Angabe bei Leonhard: Büchse der Pandora (wie Anm. 34), S. 152.

43 Den Höhepunkt bildete vielleicht der fünfte „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“, der im August 1910 mehr als 2.000 Teilnehmer nach Berlin lockte, vgl. Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994, S. 251–262.

sanft-beharrlichen Zukunftsvertrauen der Menschen, das die anstehenden Aufgaben lösbar erscheinen ließ.

Mit dem Ersten Weltkrieg wurde die Erzählung von der tiefen Gemeinsamkeit zwischen Liberalismus und Christentum unglaublich. Angesichts der grauenhaften Verwüstungen und der Effizienz der militärischen Tötungsmaschinerie schien die Vorstellung individueller Menschenwürde ebenso antiquiert wie der kulturprotestantische Versuch, „Christentum und Moderne miteinander zu versöhnen“.⁴⁴ Was dies für die Zivilität der Gesellschaft bedeuten sollte, erkannten die wenigsten. Denn ohne eine Bejahung der Zukunft und Vertrauen in die eigenen Traditionen war ein zerklüftetes Gemeinwesen auf die Dauer kaum zu regieren.

Aus diesem Grund sollte man mit Verdammungsurteilen gegenüber Liberalismus und Christentum vorsichtig sein. Gewiss ist es richtig, dass die Fortschrittsgewissheit im 19. Jahrhundert stark ideologische Züge trug und primär die großen westlichen Nationen begünstigte. Doch sollte nicht vergessen werden, dass auch der erfolgreiche Kampf gegen die Sklaverei und die vielfältigen Versuche zur „Ethisierung der Politik“ aus den christlichen Vorstellungen von Menschenwürde und einem beträchtlichen Zukunftsvertrauen erwachsen. Erst als dieses durch den „Großen Krieg“ zerstört war, gewannen utopische Versuche, die Welt zu verbessern, ihre entscheidende menschenverachtende Qualität.⁴⁵ Sie spiegelt sich in den zynischen Äußerungen selbstherrlicher Politiker wie Lenin, Hitler, Stalin oder Mao, die zwar öffentlich massive gesellschaftliche Veränderungen propagierten, primär aber vor allem am Erhalt und am Ausbau der eigenen Macht interessiert waren.

In Deutschland jedenfalls erinnerte zu Beginn der Zwanziger Jahre nur das Beschwören von Bildungswerten noch an das goldene Zeitalter des Bürgertums. Doch ohne Fortschrittsoptimismus fehlte es den Liberalen an Attraktivität und politischem Durchsetzungsvermögen. Ernst Troeltsch gab sich keinen Illusionen hin, wie irritierend liberale Ideen in einem Zeitalter des Staatsinterventionismus und der drängenden sozialen Not wirken mussten. Gerade der Liberalismus litt nach Auffassung Troeltschs darunter, dass seine „mühsam errungene Lebenseinheitlichkeit“ nur individueller Natur

44 Zum positiven Zukunftsverständnis des Kulturprotestantismus vgl. Lauster: Verzauberung der Welt (wie Anm. 14), S. 526–530, Zitat S. 530.

45 Dies vernachlässigt John Gray in seiner durchaus bedenkenswerten Kritik am Liberalismus, vgl. John Gray: Von Menschen und anderen Tieren. Abschied vom Humanismus. 3. Aufl. Stuttgart 2010; ders.: Politik der Apokalypse. Wie Religion die Welt in die Krise stürzt. 3. Aufl. Stuttgart 2010. Jedenfalls spricht manches dafür, dass neben Sexualität, Spieltrieb, Aggressionsbereitschaft und Religiosität auch Zukunftsvertrauen zur *Conditio humana* gehört und für stabile Gemeinwesen unverzichtbar ist.

sei.⁴⁶ Es scheint, als ob die in dieser Aussage umrissenen Probleme bis heute ungelöst sind.

46 Ernst Troeltsch: Die Revolution in der Wissenschaft [...]. In: Friedemann Voigt (Hrsg.): Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte. Tübingen 2003 (zuerst 1921), S. 315–346, hier S. 316.

