

Paul Silas Peterson

„Zurück zur Individualität!“ Die Rezeption moderner Religionsphilosophie im *Hochland* in der Weimarer Zeit

DOI <https://doi.org/10.1515/znth-2020-0014>

Abstract: The monthly magazine *Hochland* was probably the most influential Catholic cultural periodical in Germany in the Weimar Period. According to Georg Cardinal von Kopp’s assessment in 1911, it was “unfortunately the most read periodical in all of the educated circles of Germany, Austria and German Switzerland”. Moving beyond the simple rejection of modern culture in Germany, the journal tried to follow a new program of mediatory engagement, although it did continue to hold to traditional positions in many regards. In this article the reception of modern, Enlightenment-affirmative philosophy of religion in the journal is introduced with reference to reviews and essays from the later 1910s to the early 1930s. The journal’s treatment of a few critical subject areas is given close interpretive analysis, including the journal’s treatment of Gertrud Simmel’s *Über das Religiöse*, individually conceptualized forms of personalist moral theory, and the general shift to phenomenological discourses and the individual in the philosophy of religion. The fundamental rejections of these ideas and these schools of thought in reviews and essays, which are also found in the journal at this time (as in most all German language Catholic cultural journals of the period), are not addressed in this article. The article thus sheds light on an often-forgotten and relatively small minority phenomenon in German Catholic intellectual circles of the Weimar Period, namely the positive embrace of Enlightenment-oriented modern thought. By promoting these ideas at this time, this group made themselves highly vulnerable to disciplinary measures by the Catholic Church. (The journal was put on the Index in 1911.)

Keywords: Hochland, Phänomenologie, Neukantianismus, Ernst Robert Curtius, Karl Muth, Max Scheler, Gertrud Simmel

Paul Silas Peterson: University of Hohenheim, Department of Protestant Theology, and University of Tübingen, Protestant Faculty of Theology, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen, Deutschland, E-Mail: paul-silas.peterson@uni-tuebingen.de

„[...] leider das gelesenste Blatt in allen gebildeten Kreisen Deutschlands, Österreichs und der deutschen Schweiz [...]“¹ Georg Kardinal von Kopp (Fürstbischof von Breslau) über die Zeitschrift *Hochland* im Jahr 1911.

1 Einführung: Eine neue „geistige Elite auf katholischem Boden“

Die avantgardistische katholische Kulturzeitschrift *Hochland* war zweifellos eine der wichtigsten Zeitschriften des „modernen“ katholischen Denkens im frühen 20. Jahrhundert. In der Zeitschrift bündelten sich in der Weimarer Zeit sowohl konservative als auch progressive Denker in der Rezeption der neueren Religionsphilosophie. Die progressiven Stimmen entsprachen keinesfalls dem damaligen Konsens des intellektuellen Milieus des deutschsprachigen Katholizismus. Dafür waren sie zu wenig an der Lehrautorität der Kirche sowie zu wenig am Neuthomismus interessiert. Außerdem waren sie zu unkritisch gegenüber der Aufklärung und der damaligen modernen Kultur. Da die Zeitschrift Raum für die progressive Rezeption bot, wurde die Zeitschrift als Ganze oft als „modern“ verstanden (und im Jahr 1911 in Rom als „verbotswürdig“ wahrgenommen²). Diese progressiven Stimmen waren aber keinesfalls die einzige Perspektive in der Zeitschrift in der Weimarer Zeit. Nach genauer Betrachtung vor allem mit Blick auf die Rezeption der Religionsphilosophie muss die Zeitschrift vielmehr als Ort eines mehrstimmigen Diskurses verstanden werden, der sowohl kritisch-ablehnende als auch konstruktiv bejahende Meinungen eingeschlossen hat. In dieser Vielfalt bot die Zeitschrift ihren Lesern einen neuen Entwurf eines

¹ Zitiert nach Jan Dirk Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion. Die Indexkongregation im Literatur-, Gewerkschafts- und Zentrumsstreit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2017, 69. Das Zitat ist aus einem Brief von Kopp an den Nuntius Andreas Frühwirth. Am 27. Juni 1911 sandte Frühwirth Kopps Brief u. a. an die Indexkongregation. Weiter zum Indexverfahren gegen das *Hochland* siehe Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion*, 68–83; Manfred Weitlauff, „Modernismus litterarius‘. Der ‚Katholische Literaturstreit‘, die Zeitschrift ‚Hochland‘ und die Enzyklika ‚Pascendi dominici gregis‘ Pius‘ X. vom 8. September 1907.“ *Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte* 37 (1988): 97–175. Nach Otto Weiß: „Am 5. Juni 1911 kam es dann zur Indizierung des *Hochland*.“ Das Indizierungsdekret wurde allerdings nicht „promulgiert“. Aus diesem Grund konnte die Zeitschrift weiter betrieben werden. Otto Weiß, *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur (1900–1933)*. Regensburg: Pustet, 2014, 62. Siehe auch Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion*, 82.

² Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion*, 68. Kritiker der Zeitschrift sahen sowohl den Modernismus als auch gefährliche protestantische Einflüsse vertreten. Vgl. ebd., 74–82.

Katholizismus oder einer allgemeineren christlich-ökumenischen Weltanschauung an, der sich nicht vor den intellektuellen Herausforderungen des frühen 20. Jahrhunderts scheute.

Mit seinem Organ wollte Karl Muth (1867–1944), der Gründer und Herausgeber der Monatszeitschrift, die „Bewahrung und Bildung einer geistigen Elite auf katholischem Boden“ sichern.³ Das genaue Profil dieses Ideals wird anschaulich in einem privaten Brief von Muth an seinen damaligen Redakteur Friedrich Fuchs, mit dem Muth über die inhaltliche Richtung der Zeitschrift stritt. In diesem Brief stellte Muth fest:

„Das *Hochland* ist keine katholische Zeitschrift indem sie es [das Katholisch-Sein] wie der ‚katholische Gedanke‘ oder die ‚Stimmen der Zeit‘ zur Schau trägt [...]; sie ist ein katholisches Organ nur insofern, als es Katholiken sind, die sich mit Ihrer Herausgabe befassen, ohne einen exklusiv katholischen Mitarbeiterstab zu haben. Auf dieser Tatsache fuße ich, ich lasse sie mir nicht verdrehen.“⁴

Das Zitat spiegelt in vielfacher Weise die Besonderheit Muths und seiner Zeitschrift. Auf der einen Seite grenzte er sich eindeutig von konfessionell orientierten Alternativen, wie der Zeitschrift „Stimmen der Zeit“, ab. Dadurch definierte er neu ein liberales Verständnis einer katholischen Zeitschrift überhaupt. Die Bindung zum Katholizismus hat also nichts mit der Lehrkonformität zu tun, sondern mit den bloßen biographischen Gegebenheiten des Mitarbeiterstabs. Muth hat dabei einen Weg freigemacht, um ein neues Verständnis des zu dieser Zeit oft erwähnten „katholischen Seins“ zu entwickeln. Die Kriterien für das „katholische Sein“ können also nicht allein aus der Perspektive des Dogmas festgelegt werden.⁵ Auf der anderen Seite betonte er hier ausdrücklich, dass auch Nicht-

³ Karl Muth, „Entscheidung. Ein ernstes Wort an unsere Freunde vom Herausgeber.“ *Hochland* 26/2 (1929): 561–563, hier 562, zitiert nach: Thomas Pittrof, „Drei Thesen zur modernitätshistorischen Einordnung des Hochland der Zwischenkriegszeit.“ In *Carl Muth und das Hochland (1903–1941)*, hg. von Thomas Pittrof. Freiburg: Rombach, 2018, 253–266, hier 260.

⁴ Brief Karl Muths an Friedrich Fuchs vom 16. Januar 1931, zitiert nach Otto Weiß, „Karl Muth und seine Redakteure.“ In *Carl Muth und das Hochland*, 126–165, hier 144.

⁵ Der Jesuit und Reformdenker George Tyrrell (1861–1909) verstand Katholizismus als „primarily a life, and the Church a spiritual organism in whose life we participate“. In diesem Sinne verstand er die Theologie als „an attempt of that life to formulate and understand itself – an attempt which may fail wholly or in part without affecting the value and reality of the said life.“ George Tyrrell, *A Much-Abused Letter*. London: Longmans, 1907, 51 f. Nach Tyrrell, „it is not absolutely necessary that anybody should be able to say precisely and adequately what Catholicism is. We can live and be, without knowing how to explain and define ourselves; the greater and healthier part of mankind do so. The truth is, that our official representatives and exponents, those in whose mind Catholicism tries to define itself, being but mortals, are dominated by a sort of corporate or

Katholiken an der Arbeit der Herausgabe beteiligt sein dürfen. Zu dieser Zeit war eine solche ökumenische Einstellung höchst selten. Zuletzt bringt das Zitat etwas zum Ausdruck, dessen sich Muth vielleicht nur zum Teil bewusst war. Das Zitat lässt ein neues Selbstbewusstsein einer eigenständigen Ich-Bezogenheit bzw. selbst-legitimierender Autorität oder Autonomie erkennen. Muths starke Persönlichkeit wird hier offensichtlich. In der Verdoppelung, „auf dieser Tatsache fuße ich, ich lasse sie mir nicht verdrehen“, sowie in der darin klingenden „ich, ich“ Wiederholung kommt auch die selbst-setzende Entschiedenheit des modernen Individuums zum Ausdruck. Die vielfältigen Impulse in diesem Zitat – das neue Verständnis der konfessionellen Bindung, die ökumenische Ausrichtung und das positive Aufgreifen der modernen Vorstellung eines Individuums – fanden auch ihren Ausdruck in der Zeitschrift.

Hochland wird zu Recht als ein wichtiger Resonanzraum des v. a. katholisch-intellektuellen Austausches über die Moderne in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts wahrgenommen. Im Folgenden wird eine Dimension der intellektuellen Leistung dieser Zeitschrift dargestellt, die in der gegenwärtigen Forschung bisher nur teilweise behandelt worden ist, nämlich die Auseinandersetzung mit modernen religionsphilosophischen Diskursen des frühen 20. Jahrhunderts. Meine Analyse dieser Auseinandersetzung in der Monatszeitschrift ist auf die Zeit zwischen 1918 und 1930 begrenzt.

Zu den damaligen modernen philosophischen und v. a. religionsphilosophischen Diskursen gehört eine ganze Reihe von Gestalten und Denkschulen. Darunter ist zunächst die große Debatte über Nietzsche und die Möglichkeit einer positiven Rezeption seines Werkes zu rechnen.⁶ Ein verwandter modern-philosophischer Diskurs ist die Lebensphilosophie, die auch in der Zeitschrift behandelt wurde.⁷ Die Phänomenologie und der Neukantianismus wurden auch regelmäßig angesprochen.⁸ In diesen vielfältigen Diskursen wurde häufig einer

class interest, and are prone to exaggerate their own importance and to identify themselves with „the Church““ (57 f.) „[...] the Catholic outlook is larger than the clerical.“ (66) Im Jahr 1909, zwei Jahre nach seiner Exkommunikation im Jahr 1907, starb Tyrrell. Bei seiner Beerdigung sprach der Priester Henri Bremond, ein Freund Tyrrells, die traditionellen katholischen Gebete trotz seiner Exkommunikation. Er wurde daraufhin diszipliniert. Vgl. Lawrence F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972, 226 f.

⁶ Vgl. Peter Köster, *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1998; ders., *Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption*. Zürich: Theologischer Verlag, 2003.

⁷ Vgl. Karl Albert, *Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács*, hg. von Elenor Jain. Freiburg im Breisgau: Alber, 2017.

⁸ Vgl. Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

mehr oder minder vermittelnden Methode gefolgt. Positives und Negatives wurde angesprochen. In der Regel sind die kritischen Teile länger als die lobenden Passagen. In diesen Diskursen findet man im *Hochland* auch eine zu dieser Zeit typische Verwendung der neuen Literatur. Obwohl diese religionsphilosophischen Strömungen (v. a. Nietzsche und die Lebensphilosophie) in ihren eigenen Weisen durchaus modern waren, beinhalten sie auch eine jeweils unterschiedlich ausgeprägte Kritik der Neuzeit. In ihren jeweiligen unterschiedlichen Weisen verstanden sie sich auch als eine reflexive Dialektik zur kritisch-rationalen Philosophie der Moderne. Diese Kritik der Neuzeit in mancher modernen Philosophie wurde sehr oft, und nicht nur im *Hochland*, neu entdeckt und als eine neue Bestätigung einer hergebrachten und im 19. Jahrhundert verankerten Skepsis gegenüber der Neuzeit präsentiert. Diese Rezeption der modernen Philosophie als eine Art moderne Anti-Moderne oder moderne Anti-Neuzeit war auch typisch für „Stimmen der Zeit“, „Schweizerische Rundschau“, „Schildgenossen“ und andere deutschsprachige katholische Kulturzeitschriften der 1920er und 1930er Jahre. Im Folgenden wird eine andere Rezeptionslinie der modernen Philosophie dargestellt, die viel weniger für diese moderne anti-Moderne anfällig war.

Diese alternative Rezeptionslinie im *Hochland* ist die Rezeption des kritischen, rationalen, aufklärerischen und vor allem Individuums-bezogenen Denkens. Diese philosophische Tendenz kann nicht auf eine einzige Person oder eine einzige Schule begrenzt werden. Sie war vielmehr eine allgemeine intellektuelle Sensibilität des frühen 20. Jahrhunderts, die auch im *Hochland* z. T. aufgenommen wurde. Die Phänomenologie und der Neukantianismus waren vielleicht die Hauptinstanzen dieser Tendenz. Jedoch ist diese allgemeine Tendenz keinesfalls nur hier zu finden. Sie wurde auch in angrenzender religiöser, pädagogischer, psychologischer und historischer Literatur thematisiert, die auch im *Hochland* rezipiert wurde. Im Gegensatz zu den vorherrschenden lebensphilosophischen Diskursen haben sich die alternativen Denkrichtungen dieser Tendenz als eine Fortsetzung oder zumindest brüchige Fortsetzung der neuzeitlichen philosophischen Traditionen verstanden. Die Neuzeit wird weiterhin als legitimer und notwendiger Bruch mit vorneuzeitlichem Denken verstanden. Im Folgenden wird die Rezeption dieser Tendenz präsentiert. Es wird gezeigt, dass im *Hochland* diese spezifisch Neuzeit-bejahende Religionsphilosophie positiv aufgenommen wurde. Die Beispiele, die hier dargestellt werden, lassen erkennen, dass auch die teilweise kritische Rezeption eher moderat war, statt fundamental ablehnend. Die ausschließlich ablehnende Rezeption, die auch im *Hochland* vertreten wurde, wird hier nicht einbezogen.⁹ Im Wesentlichen argumentierten die fundamental

⁹ Z. B. hat Philipp Funk einen sehr kritischen, völlig ablehnenden Aufsatz über Friedrich Heiler veröffentlicht. In antimodernistischem Stil stellt er auch den Rationalismus und Historismus als

ablehnenden Kritiker (im *Hochland* und in anderen katholischen Kulturzeitschriften dieser Zeit), dass die moderne Religionsphilosophie auf atheistischen oder zunächst nur protestantischen Grundlagen aufgebaut sei. Sie wurde oft als eine Verfallserscheinung der mittelalterlichen Hochscholastik präsentiert. Außerdem wurde sie als logisch falsch (bzw. widersprüchlich) verstanden. Letztlich wurde sie als die Quelle eines kulturellen, sozialen und politischen Chaos gebrandmarkt, da sie gemeinschaftszerstörend wirke. Schon im 19. Jahrhundert hatte sich diese Frontstellung gegenüber der Aufklärungsphilosophie und den unterschiedlichen Formen des Idealismus etabliert. Sie setzte sich im „Syllabus Errorum“ (1864) und in „Pascendi Dominici gregis“ (1907) fort und erreichte ihren Höhepunkt im Antimodernisteneid („Sacrorum Antistitum“, 1910). Den im Folgenden dargestellten Autoren im *Hochland* war diese ablehnende Traditionslinie bekannt. Bewusst entwickelten sie eine andere Auslegung der modernen Philosophie.

2 Ernst Robert Curtius und „das Religiöse“

Rein subjektive Reflektionen über „das Religiöse“ in einem explizit modernen Selbstverständnis und im Gegensatz zu traditionellen Formen der Religion gehören auf jeden Fall zu den modernen Denkrichtungen am Ende des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts, die eine allgemeine mehr oder weniger neuzeitbejahende Einstellung vertreten haben. Der Begriff „das Religiöse“ war für viele neuzeitbejahende Denker dieser Zeit ein Lieblingsbegriff. Der Begriff vermittelt Zugänglichkeit zu theologischen und religionsphilosophischen Themen in einem nicht dogmatisch aufgefassten Sinne. Die inhärente Subjektivität des religiösen Erlebnisses war fast immer angedeutet, wenn man den Begriff „das Religiöse“ benutzte. Die Debatte über den theologischen Status und die Historizität der in den Heiligen Schriften dargestellten heilsgeschichtlichen Ereignisse, wie sie im Babel-Bibel-Streit (Friedrich Delitzsch) im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts sowie im Apostolikums-Streit in den Jahren davor debattiert wurden, ist vom Themenfeld „des Religiösen“ weit entfernt. Es geht hier nicht um eine Religion, die sich aus geschichtlichen Ereignissen legitimiert, sondern um eine Religion des Herzens, der Erfahrung und der Subjektivität. Im klaren Gegensatz zu über-

allgemein überwundene „Zeitkrankheiten“ dar. Philipp Funk, „Der Historizismus und die Religion“. *Hochland* 17/2 (1920): 494–499, hier 499. In einem anderen Aufsatz verteidigt er jedoch die Notwendigkeit des Zweifels, des Suchens und des Irrens als „Wege zur Wahrheit“. Vgl. Philipp Funk, „Zur Psychologie des Glaubens und des Zweifels“. *Hochland* 18/1 (1920–1921): 308–314, hier 314.

kommenen dogmatischen Lehrformeln ist „das Religiöse“ ein Bereich innerhalb der freien Entfaltung selbstbestimmter Persönlichkeit.

Diese Bestimmung der Religion lässt sich beispielsweise bei vielen liberalen Protestanten um 1900 und in den folgenden Jahrzehnten finden. Das Thema wurde auch in Gertrud Simmels Buch *Über das Religiöse* von 1919 behandelt. Die Monographie wurde unter dem Pseudonym Marie Luise Enckendorff publiziert.¹⁰ Im November des gleichen Jahres 1919 veröffentlichte der evangelische Romanist und Literaturkritiker Ernst Robert Curtius eine längere Besprechung des Buches im *Hochland*. Zur Zeit der Abfassung seiner Besprechung im Herbst 1919 war Curtius außerplanmäßiger Professor in Bonn. Aus den Briefen seiner früheren Biographie geht hervor, dass er vom Oxford Movement, einer anglikanisch-katholischen ökumenischen Bewegung, beeinflusst wurde, vor allem durch den anglikanischen Priester Albert Way.¹¹ Obwohl Curtius zunächst große Begeisterung für diese Bewegung (die eine nahezu heilsgeschichtliche Sonderstellung der anglikanischen Kirche für die Weltchristenheit propagierte¹²) zeigte, distanzierte er sich von der Bewegung später v. a. aufgrund seiner Wende zum intellektualistischen Denken und Argumentieren.¹³ Diese führte zu einer Neuorientierung seines Denkens und letztlich zu seinem Weg in die akademischen Wissenschaften (Studium bei Willhelm Windelband im Jahr 1910) sowie zum George-Kreis, jedoch immer noch im überzeugten religiösen Glauben.¹⁴ In der südwestdeutschen neukantischen Schule mit Rickert und Windelband gewann Curtius grundlegende Erkenntnisse, die, nach Stefanie Müller, Curtius' „Bedürfnis nach zeitlos gültigen Kategorien sowie seiner Aversion gegen Positivismus, Historismus und wissenschaftlichem Relativismus“ entsprachen.¹⁵

¹⁰ Klaus Lichtblau, *Georg Simmel*. Frankfurt am Main: Campus, 1997, 179.

¹¹ Curtius wirkte später als Professor für Romanistik in Marburg, Heidelberg und Bonn. Mit seinem Hauptwerk aus dem Jahr 1948 *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern: Francke) wurde er auch außerhalb Deutschlands bekannt v. a. aufgrund der im Jahr 1953 fertiggestellten englischen Übersetzung. Vgl. Stefanie Müller, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932). Auffassungen über Deutschland und Frankreich im Spiegel seiner publizistischen Tätigkeit*. Bern: Lang, 2008. Zu Curtius' Freundschaft mit dem anglikanischen Priester Albert Way vgl. ebd., 102–107.

¹² Vgl. Brief Ernst Robert Curtius' an Albert Way vom 22. Dezember 1907, zitiert nach: Müller, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932)*, 109.

¹³ Vgl. Müller, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932)*, 112.

¹⁴ Müller, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932)*, 112.

¹⁵ Müller, *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932)*, 114. Müller fährt fort: „Im Verlauf der Weimarer Republik wählt er dementsprechend vor allem Max Scheler, aber auch Ernst Troeltsch zu Gewährsmännern eines schlüssigen Wertesystems, in welchem er seine Überzeugungen in einer Metaphysik transzendiert findet.“ (114) Nach Jeffrey D. Todds Analyse spielte der Einfluss des George-Kreises „eine wichtige, aber eher untergeordnete Rolle in Curtius' Schaffen“.

Die Tatsache, dass der Literaturwissenschaftler Curtius Gertrud Simmels Buch rezensierte, ist ein gutes Beispiel dafür, wie die kreativen Energien in dieser Zeitschrift unter der Leitung eines Freidenkers zu neuen Wegen führten. In Simmels Buch wird die Religion von den Ketten der Dogmatiker befreit. Die Religion ist „ein Zustand, keine Beziehung auf ein Objekt“. Sie versteht die Gottesvorstellungen der Religion als Geschöpfe der menschlichen Seele, mit der wir heute weiter zu arbeiten haben, aber im aufgeklärten Sinne der moralischen Verpflichtung angesichts unserer Kenntnis der genetischen Menschlichkeit der Götter. Curtius will diese zentrale These des Buches, dass Religion nur Zustand und keine Beziehung ist, nicht gelten lassen, da diese These selbst, wie er kommunizieren will, eine metaphysische Aussage sei. Die These sei „mehr als die Formulierung einer Erfahrung“.¹⁶ Das grundlegende Problem dieses subjektiven Ansatzes sieht Curtius darin, dass in ihm „unangreifbare Erlebnisbeschreibungen mit bestreitbaren philosophischen Sätzen verschmelzen“.¹⁷ Bemerkenswert an dieser längeren, auch gelegentlich sehr kritischen Rezension ist Curtius' Plädoyer für eine umfassende Vermittelbarkeit von Vernunft und Glauben. Dahingehend argumentiert er mit einem erstaunlich immanent aufgefassten Begriff des menschlichen Wesens, der eigentlich mit Gertrud Simmels Religionsbegriff viel Gemeinsames hat. Nach Curtius sind wir Menschen „denkende Wesen und sind es auch als Religiöse. Wenn Religion das Tiefste, das Zentralste in uns betrifft, muß sie alles in uns betreffen. Sie kann nicht in uns leben, ohne die ganze Struktur unserer Seele in ihren Ordnungszusammenhang einzubeziehen.“¹⁸ Mit diesem Einwand nannte er die große Herausforderung eines Religionsbegriffs ohne rational-orientierte Auslegungsweise. Curtius bemerkte hier, dass es problematisch sei, wenn man die Möglichkeit einer Explikation des Glaubens in einer einfachen Sprache des Common Senses und in den bestreitbaren Denkweisen des vernünftigen Arguments ausschließt.

Trotz seines polemischen Umgangs mit dem Buch gibt es in seiner Rezension keine antisemitischen Andeutungen, die zu dieser Zeit manchmal vorkamen, wenn die moderne Philosophie kritisiert wurde. Es ist bemerkenswert, wie der

Jeffrey D. Todd, „Die Stimme, die nie verklingt. Ernst Robert Curtius' abgebrochenes und fortwährendes Verhältnis zum George-Kreis“. In *Wissenschaftler im George-Kreis. Die Welt des Dichters und der Beruf der Wissenschaft*, hg. von Bernhard Böschenstein, Jürgen Egyptien, Bertram Scheffold und Wolfgang Vitzthum. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2005, 195–208, hier 208. Das „bewegende Prinzip seines Schaffens“ stammte nicht vom Kreis, sondern von „seinem europäischen Glauben, seinem Traum von einem vereinten Europa.“ Todd, „Die Stimme, die nie verklingt“, 208.

¹⁶ Ernst Robert Curtius, „Tragische Religiosität (Rez. von Marie Luise Enckendorff, Über das Religiöse, München, Leipzig 1919)“. *Hochland* 17/1 (1919–1920): 140–146, hier 141.

¹⁷ Curtius, „Tragische Religiosität“, 141.

¹⁸ Curtius, „Tragische Religiosität“, 143.

gebürtige Elsässer seine Hauptkritik organisiert. Curtius beklagt vor allem, dass durch dieses religionsphilosophische Postulat eines rein religiösen Bereiches jenseits einer möglichen Diskursivität ein nahezu unangreifbares Feld etabliert wird. Er kritisiert auch die Tatsache, dass das Buch viel von Troeltsch, Harnack und dem Neukantianer Windelband aufnimmt, ohne dabei genug Material von klassischen Denkern zu berücksichtigen. In anderen Schriften entwickelte Curtius ein positiveres Verhältnis zu Troeltsch. Hier im November 1919 hat seine Kritik an den Ritschlianern mit einer kurzen exegetischen Ausführung über die Deutung der Lehre des Evangeliums in den Schriften des Neuen Testaments zu tun. Curtius' Hauptkritik bezieht sich allerdings auf die methodische Herangehensweise und auf die fehlende Betonung der Vernunft. Er stellt fest, dass „auch die Vernunft befugt und genötigt ist, am Werke der religiösen Erkenntnis mitzuarbeiten, – unter der Voraussetzung, daß sie sich durchleuchten läßt von dem Licht der aus tieferer Schicht stammenden religiösen Gewißheit. Es darf und kann nicht sein, daß ein Riß durch unseren Kosmos geht.“¹⁹

Aus heutiger Perspektive scheint es allerdings polemisch und einseitig, wie Curtius der Autorin „Antiintellektualismus“²⁰, „Gnosis“²¹, „Tragizismus“²², einen „kantisch übersteigerten Pflicht-Moralismus“²³ und einen „schmerzenvoll gehärtete[n] Moralismus“²⁴ unterstellt. Die schroffe Kritik an diesen Stellen wird oft mit direktem Zitat aus dem Buch bestärkt. Zum Beispiel zitiert er Simmel, wo sie schreibt: „Unser Erbteil ist die Not; der Tod steht neben uns; und nichts kann erbetet werden. Es ist kein Gott für uns, der die Sünde vergibt, unsere Sünden liegen auf uns, und wir tragen ihre Last. Wir sehen unsere Toten nicht im Himmel wieder, Grauen und Entsetzen ist da, ob das Lebendige vergeht ...“²⁵ Dazu merkte Curtius an: „Es ist die Polarwüste der Seele mit ihrem ertötenden Eishauch. Wer kann da leben?“²⁶

Curtius sah eine gewisse Ähnlichkeit mit der Mystik in dieser Religionsphilosophie, die er auch lobte. Jedoch hob er dennoch den klaren Bruch mit der älteren Mystik hervor.²⁷ Zur Einordnung des Buches in die geistesgeschichtliche

19 Curtius, „Tragische Religiosität“, 143.

20 Curtius, „Tragische Religiosität“, 142.

21 Curtius, „Tragische Religiosität“, 145.

22 Curtius, „Tragische Religiosität“, 145.

23 Curtius, „Tragische Religiosität“, 145.

24 Curtius, „Tragische Religiosität“, 145.

25 Enckendorff, *Über das Religiöse*, 177, zitiert nach: Curtius, „Tragische Religiosität“, 145 f.

26 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

27 Zu seiner Vorstellung der Mystik, die von Scheler beeinflusst war, siehe seine Reflexion über Mikro- und Makrokosmos in Ernst Robert Curtius, *Elemente der Bildung*, hg. von Ernst-Peter Wieckenberg und Barbara Picht. München: Beck, 2017, 47–52, hier 48: „[...] der Mensch

Entwicklung der Moderne schreibt Curtius: „Es will uns scheinen, als nähere sich die Zeit ihrem Ende, in der die Zeugnisse subjektiver Stellungnahme zur Religion die religiöse Kultur wesentlich fördern konnten.“²⁸ Curtius will keinesfalls, dass seine Kritik am Buch als eine Verneinung der darin geschilderten Sehnsucht verstanden wird.²⁹ Er ist auch „dankbar“ für die seelischen Werte, die ihm im Buch begegnet sind.³⁰ Die Seele, die in diesem Buch präsentiert wird, „scheute sich“, so Curtius, „den Stimmen aus ihrem innersten Bezirk zu lauschen“.³¹ Das sei der Bruch mit der Mystik im klassischen Sinne. In den abschließenden Gedanken plädiert Curtius dafür, eine neue „Erkenntnisarbeit“ aufzunehmen, die nun notwendig sei. Er fordert eine neue Erkenntnisarbeit, die sich an den „Wesens-Objektivitäten der religiösen Sphäre“ orientiere.³²

Seine Rezension ist ein Beispiel für eine sehr kritische, aber auch vermittelnde Position im *Hochland*. Abgesehen von seiner einseitigen Polemik zeigt seine Forderung nach der Vernünftigkeit des „Religiösen“ eine gewisse Verwandtschaft mit den rationalisierenden religionsphilosophischen Diskursen der damaligen Zeit, z. B. bei Windelband.³³

3 „Personwert“ oder „Gemeinschaftswert“?

Die Debatte über „das Religiöse“ war nicht die einzige Strömung des neuzeit-bejahenden Denkens, die im *Hochland* rezipiert wurde. Zweifellos der meist-besprochene Religionsphilosoph in den Heften des *Hochlands* in den 1920ern

verwirklicht seine Bestimmung nur dann, wenn er [...] ein Bewußtsein von der *Weltganzheit* hat. Je reicher dieses Bewußtsein gegliedert, je adäquater es abgestuft ist, je reiner es alle Wesensideen und Wesenwerte [sic] widerspiegelt, um so tiefer, um so umfassender ist die Bildung der Person.“

28 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

29 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

30 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

31 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

32 Curtius, „Tragische Religiosität“, 146.

33 Vgl. Wilhelm Windelband, „Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie).“ In Ders., *Präliminarien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Band 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915, 295–332, hier 296: Die „wirkliche Religion“, wie Windelband sie verstand, muss in „ihrer ganzen, allumfassenden Wirklichkeit, mit der sie allen Sphären des Lebens angehört und sich doch zugleich als ein Eigenes und Neues darüber zu erheben scheint“. Sie ist also „nicht nur ein Vorstellen, ein Erkennen und Wissen, oder kritischer gesagt, ein Meinen und Fürwahrhalten, sondern auch ein Wertbewußtsein, ein Fühlen, ein Ergriffen- und Hingebensein und demgemäß auch ein Wollen und Vollbringen.“ (296) Die wirkliche Religion „greift stets über die irdische Erfahrung hinaus, sie ist ein Verhältnis zu höheren Mächten, zu dem innersten Wesen und Grunde aller Wirklichkeit, ein Leben mit Gott und in Gott – ein metaphysisches Leben.“ (296)

Jahren war Max Scheler. Sein werttheoretischer Personalismus wurde mit großem Interesse rezipiert. Scheler selbst hat auch mehrere Aufsätze im *Hochland* veröffentlicht.³⁴ In Schelers *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916) hatte er die Phänomenologie Husserls auf eine neues, enger auf die Person bezogenes ethisches Bewusstsein entwickelt, nach dem der Mensch in der Tradition Kants als Selbstzweck verstanden werden muss, sowie in Anspielung an Nietzsche als Wert aller Werte. Ein zentraler und durchaus einzigartiger Impuls dieses universal ethischen Systems ist der Individuum-Begriff.³⁵ Obwohl Scheler auch bestimmte Elemente des kantischen Systems kritisierte, hatte er immer seinen hohen Respekt für Kant und für die moderne Entwicklung in seinen kritischen Einwänden miterwähnt. Zur Zeit der Veröffentlichung dieses über 600 seitigen Werkes im Jahr 1916, also während des Krieges, in dem Scheler aus gesundheitlichen Gründen nicht kämpfen konnte, wurde er als ein Reform-Denker innerhalb des Katholizismus wahrgenommen. In den Jahren zwischen 1916 und 1919 „fand seine größte geistige Annäherung an die katholische Kirche statt.“³⁶ Am Anfang der 1920er Jahre wandte er sich vom Katholizismus ab und gab zur Überraschung aller in einem Vorwort aus dem Jahr 1923 (veröffentlicht im Jahr 1924) bekannt, dass er eigentlich kein gläubiger Katholik sei. Jedoch räumte er der Kirche immer noch eine wichtige gesellschaftliche Rolle ein.³⁷

34 Der Religionssoziologe Marc Breuer hat Schelers Beiträge zur Religionssoziologie im *Hochland* und deren Rezeption sorgfältig analysiert. Vgl. Marc Breuer, „Soziologische Beobachtung der Religion? Der Soziologiediskurs im Weimarer Katholizismus am Beispiel der Zeitschrift *Hochland*.“ In *Carl Muth und das Hochland*, 269–293. Scheler hat die neue Situation der Religion in der Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkrieges analysiert und versuchte darauf eine Antwort zu geben. Der Verlust der Führungsrolle der Kirche in Erziehung, Bildung und Kultur sollte mit einer religiösen Vertiefung begegnet werden. Diese neue Vertiefung in der Religion sollte dann gesellschaftlichen Halt und Orientierung sichern. Diese Einschätzung der Lage der Religion in der Gesellschaft wurde mit soziologischen Studien schon in den späteren 1920ern bestätigt und den Lesern des *Hochlands* präsentiert. In den soziologischen Aufsätzen in den 1920ern Jahren im *Hochland* wurde gezeigt, dass sogar unter den traditionell-katholischen schwäbischen Bauern eine Schwächung der Religiosität und der Kirchlichkeit eingesetzt hatte, obwohl diese Tendenzen erst 40 Jahre später in den 1960ern eindeutig wurden.

35 Um 1900 entwickelte Georg Simmel eine Konzeption des „qualitativen Individualismus“, in dem „das Recht auf Eigenart der individuellen Existenz ohne Rückgriff auf Instanzen allgemeingesellschaftlicher Art“ geltend gemacht wurde. Lichtblau, *Georg Simmel*, 22. Vgl. Georg Simmel, „Die beiden Formen des Individualismus (1901).“ In Georg Simmel, *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, Band 1, hg. von Rüdiger Kramme, Angela Rammstedt und Otthein Rammstedt, *Gesammelte Werke*, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, 49–56.

36 Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*. München: Beck, 1998, 28. Zu dieser Zeit deutete Scheler den Krieg als ein „gottgewolltes Ereignis“, wie Henckmann schreibt (28).

37 Henckmann, *Max Scheler*, 30 f. Unter denen, die unter seinem Einfluss zum Katholizismus konvertierten, oder unter denen, die ihn nach Köln berufen haben, erschien dies als „Zusammen-

In den 1910ern und 1920ern Jahren beschäftigte sich Scheler mit dem Problem des Verhältnisses des Individuums zur Gesamtgesellschaft. In diesem Zusammenhang hob er durch eine Theorie des Personalismus die Bedeutung der Individualität als Grundlage des Wertesystems hervor. Er lehnte jedoch einen Singularismus ab, nach dem sich das Individuum in seiner Selbstwerdung und -entfaltung von jeglichen mitmenschlichen Pflichten entbinden sollte. Die sittliche Person sei keine „isolierte“ Person, sondern nur die ursprünglich sich mit Gott verknüpft wissende, auf die Welt in Liebe gerichtete und sich mit dem Ganzen der Geisteswelt und der Menschheit solidarisch geeint fühlende Person³⁸. Darin ist der Mensch als Individuum nicht Mittel zum Zweck der Erhaltung der Gesellschaft oder zum Fortschritt der sittlichen Entwicklung. Vielmehr ist es die Hauptaufgabe der Gesellschaft, die innere Dynamik des Entfaltungsprozesses des sittlichen Individuums in seiner Freiheit zu schützen. Jede konkurrierende Alternative zum höchsten Wert des Individuums, zum höchsten Wert der Person als ethisch aufgefasstes Selbstbewusstsein in dynamischer Persönlichkeitsentwicklung wie gesellschaftliche oder ökonomische Fortschrittsgedanken oder abstrakte Theorien der Fortentwicklung des absoluten Geistes werden als unpersönliche Gefahren verstanden. Er lehnte die Theorie stark ab, dass der Wert des Menschen in irgendeiner Weise abhängig von einer anderen Instanz sein könnte. Der Wert liegt nicht in den „Beziehungen“³⁹. „Personwert“, schreibt er, ist höher als „aller Sach-Organisations-Gemeinschaftswert“⁴⁰. Auch die „sozialistischen“ Strömungen⁴¹, wie er am Anfang der 1920er Jahre schrieb, sowie die „maßlose Überbetonung von ‚Organisation‘ und ‚Gemeinschaft‘ innerhalb der christlichen Kirchen“ stehe im klaren Gegensatz zu seiner Konzeption der Person. Das Wert liegt letztlich in den Personen: „Daß der Endsinn und Endwert dieses *ganzen* Universums sich in letzter Linie ausschließlich bemesse an dem

bruch“ oder sogar „Betrug“, wie Henckmann schreibt (31). Konrad Adenauer hat es ermöglicht, dass Scheler nach Köln an das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften berufen wurde (28).

38 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, hg. von Christian Bermes unter Mitarbeit von Annika Hand. Hamburg: Meiner, 2014, 11 (Vorwort zur zweiten Auflage, September 1921). Max Scheler ermutigte die katholische Kirche, ihre Einstellung zum Sozialismus neu zu bestimmen. Max Scheler, „Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?“, *Hochland* 17/1 (1919–1920): 71–84, hier 84. Weiter zu diesem Thema vgl. Richard van Dülmen, „Katholischer Konservatismus oder die ‚soziologische‘ Neuorientierung. Das ‚Hochland‘ in der Weimarer Zeit.“ *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* 36 (1973): 254–303. Weiter zu Scheler und der katholischen Rezeption der Phänomenologie vgl. Edward Baring, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019, 116–150.

39 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 11.

40 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 11.

41 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 11.

puren Sein (nicht an der Leistung) und dem möglichst vollkommenen *Gutsein*, in der reichsten Fülle und der vollständigsten Entfaltung, in der reinsten Schönheit und der inneren Harmonie der *Personen*, zu denen sich alle Weltkräfte zuweilen konzentrieren und emporschwingen, das ist sogar der wesentlichste und wichtigste Satz, den dieses Werk möglichst vollständig begründen und übermitteln möchte.“⁴² In seiner personalistischen Philosophie zeigt sich sowohl humanistisches als auch elitär-hierarchisierendes Denken.⁴³

Der deutsch-polnische Religionsphilosoph und Priester Franz Sawicki, der die Professur für Philosophie am Priesterseminar in Pelplin innehatte, und der ein positives Verhältnis zu moderner Philosophie zu entwickeln versuchte, z. B. in seinem *Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie* (1913), hat Schelers *Formalismus* für das *Hochland* rezensiert. Er präsentierte Schelers zentralen Ansatz ausführlich und übt moderate Kritik an ihm, wobei er eigentlich den Personalismus bejahen möchte. Um einen kritischen Einwand gegen Scheler vorzuführen, zitiert Sawicki das kritische Werk des früh verstorbenen Philoso-

42 Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 12. Über Gott schreibt Scheler: „Selbst ein geistiger Weltgrund verdient – was er auch sonst sein möchte – ‚Gott‘ nur zu heißen, wenn und soweit er ‚persönlich‘ ist; – eine Frage, die freilich Philosophie allein – evidentermaßen – nicht spontan zu entscheiden vermag [...], und deren Lösung wir nur zu *erfahren* vermögen durch die mögliche Antwort, die unserer Seele in der Einstellung des religiösen Aktes der Weltgrund *selbst* erteilt.“ (12) Weiter zur Scheler-Rezeption im *Hochland* in den 1920ern siehe Karl Eschweiler, „Religion und Metaphysik. Zu Max Schelers ‚Vom Ewigen im Menschen‘.“ *Hochland* 19/1 (1921–1922): 303–313, 470–489.

43 Bei Scheler beginnt das Wertsystem auf der niedrigsten Ebene mit sinnlichen Werten (wie angenehm – unangenehm). Auf der zweiten Ebene sind seelisch-vitale Werte (nützlich und un-nützlich). Auf der dritten Ebene stehen geistige Werte (Kunst, Recht und Erkenntniswerte). Auf der höchsten vierten Ebene sind personal-religiöse Werte (heilig und unheilig). Sein System entspricht eigentlich einem ethischen Objektivismus jedoch nicht auf der Basis einer abstrakten Pflichtethik (beispielsweise eines universalen Gesetzes), sondern auf der Basis des unendlicheren Wertes der Person. Das ganze System ist auch wie das Kants aus der Apriorität begründet. Nach Thomas Keller ist es „nicht schwierig, auch Scheler mit seinem elitär-hierarchisierenden Denken dem anti-liberalen deutschen Mandarinat zuzugesellen, das der Verwestlichung Deutschlands entgegenge- arbeitet hat.“ Thomas Keller, „Der dritte Weg. Die personalistische Anthropologie Schelers.“ In *Intellektuellendiskurse in der Weimarer Republik. Zur politischen Kultur einer Gemengelage*, hg. von Manfred Gangl und Gérard Raulet. 2. Auflage, Frankfurt am Main: Lang, 2007, 157–170, hier 158. Nach Keller hatte Scheler eine grundsätzlich antiegalitäre Philosophie, Kultur- und Gesellschafts- theorie des dritten Wegs entwickelt: „Die Formel vom Dritten Weg bezeichnet nur in Hinblick auf bestimmte Aspekte Schelers jene wohlbekannte Beschwörung einer Alternative zwischen Kapita- lismus und Kommunismus, Ost und West, Individualismus und Kollektivismus, amerikanischer und asiatischer Moderne, die sich in Deutschland als Land der Mitte durchsetzen soll.“ (170)

phen Dietrich Heinrich Kerler⁴⁴ (*Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*, 1917)⁴⁵. Nach Kerlers Verständnis hat die Person „keinen Selbstwert, sondern die Bestimmung, ein selbstloser Diener des sittlichen Ideals zu sein“, wie Sawicki die Argumente zusammenfasst.⁴⁶ Kerler kritisiert, dass Scheler den sittlichen Wert der Selbsthingabe nicht wahrnimmt. Sawicki zitiert diese Kritik, vermittelt aber dann letztlich zwischen den zwei Standpunkten.⁴⁷ In diesem Zusammenhang möchte auch Sawicki den Gottesbegriff stärker integrieren. Er schreibt, „Gottähnlichkeit und Gottinnigkeit gehören [...] zur Wesensvollendung der Persönlichkeit.“⁴⁸ In diesem Sinne könne ein Weg zu einem, wie Sawicki schreibt, „edlen, befriedigenden Personalismus“ gebahnt werden.⁴⁹ Diese Rezeption des Personalismus bei Sawicki war für die damalige Zeit ziemlich moderat (z. B. im Vergleich mit Theodor Haeckers Kritik).⁵⁰ Er lässt die Stimme Kerlers zu, versucht aber dann den Personalismus in einem anderen abgeschwächten Sinne theologisch zu retten.

Obwohl sie eine Ausnahme waren, wurden auch fast ausschließlich positive Rezeptionen der neueren Philosophie im *Hochland* veröffentlicht, wie z. B. Heinrich Getzenys Aufsatz über die Phänomenologie und die Philologie. Getzeny, der Landessekretär des Volksvereins für das katholische Deutschland,⁵¹ sah in der neuen philosophischen Richtung der Phänomenologie eine Brücke zum Wesen der Religion überhaupt: „Diese Art der Philosophie, die Phänomenologie,

44 Siehe die Anmerkung der Herausgeber in Scheler, *Der Formalismus*, 766, Anm. 9. Kerler (1882–1921) entwickelte „ein System der impersonalistischen Ethik, deren höchste Norm die Hingabe an überpersönliche Vernunftzwecke ist“.

45 Dietrich Heinrich Kerler, *Max Scheler und die impersonalistische Lebensanschauung*. Ulm: Kerler, 1917.

46 Franz Sawicki, „Personalismus und Individualismus“. *Hochland* 17/1 (1919–1920): 472–474, hier 473. Sawicki war ein „kompromissloser Gegner der nationalsozialistischen Ideologie, wofür er mehrfach bestraft wurde.“ Jaroslaw Babinski, „Die Rezeption des philosophisch-theologischen Werkes von Franz/Franciszek Sawicki in Polen und Deutschland.“ In *Mäander des Kulturtransfers. Polnischer und deutscher Katholizismus im 20. Jahrhundert*, hg. von Aleksandra Chylewska-Tölle und Christian Heidrich. Berlin: Logos, 2014, 37–51, hier 41. Sawicki „hebt die Bedeutung der ‚irrationalen Faktoren‘, des Willens und der Empfindungen, hervor.“ (44)

47 Sawicki zitiert auch Ottmar Dittrich, *Individualismus, Universalismus, Personalismus*, Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft, Nr. 14. Berlin: Reuther & Reichard, 1917.

48 Sawicki, „Personalismus und Individualismus“, 474.

49 Sawicki, „Personalismus und Individualismus“, 474.

50 Theodor Haecker hat eine kritische Antwort auf Scheler veröffentlicht: „Geist und Leben. Zum Problem Max Scheler.“ *Hochland* 23/2 (1926): 129–155.

51 Vgl. Christoph Köhler, „Heinrich Getzeny.“ In *Katholiken in Stuttgart und ihre Geschichte*, hg. von Joachim Köhler. Ostfildern: Schwabenverlag, 1990, 190–191; Getzeny hat religionssoziologische Themen in mehreren Aufsätzen und Rezensionen im *Hochland* angesprochen. Vgl. Breuer, „Soziologische Beobachtung der Religion?“.

scheint mir nun von ganz außerordentlicher Bedeutung für die Religionswissenschaft zu sein durch die Anwendung, die sie auf die Ethik und die allgemeine Wertlehre gefunden hat; denn Werterlebnisse sind der innerste Kern jeder Religion.“⁵² Er glaubte, dass „die Zukunft der Religionswissenschaft in einem engen, einträchtigen Zusammenarbeiten von Philologie und Phänomenologie, Philosophie und Philologie liegt“.⁵³ Eine ähnliche positive Rezeption der neuzeitlichen Impulse findet sich im längeren Aufsatz des Eichstätter katholischen Religionsphilosophen Michael Wittmann aus dem Jahr 1919. Wittmann versuchte das freie Bildungsideal der Humanisten v. a. bei Wilhelm von Humboldt positiv aufzugreifen, nach dem der Sinn und Zweck der Bildung die reiche und vielfältige Entfaltung des Lebens sei. Obwohl der Humanismus als „Lebensanschauung nicht vollständig zu befriedigen“ vermöge, „so ist dennoch zu wünschen, daß er im Rahmen eines größeren Ganzen, nämlich innerhalb der Lebensanschauung des Christentums, weiter besteht. In diesem Sinne soll er auch in Zukunft alle jene wertvollen Fähigkeiten pflegen, die er seit Jahrhunderten gepflegt hat zum Segen unseres Bildungswesens und unseres geistigen Lebens.“⁵⁴

Die Rezeption der neuen individuumsbezogenen Wertephilosophie sowie die Reflexion über die Bildungstheorie der Aufklärung führen zu einer gewissen Aufwertung der Stellung des Individuums gegenüber dem Primat der Gesellschaft und der Tradition und damit zu einer gewissen Infragestellung herkömmlicher Ordnungsvorstellungen. Die werttheoretischen Diskurse wurden als *neue* theoretische Ansätze rezipiert, obwohl die starken Bindungspunkte mit der Aufklärung und die historischen Kontinuitätslinien mit dem kritischen Denken des 19. Jahrhunderts für die Autoren im *Hochland* eindeutig gewesen sein mussten. In diesem neuen Gewand wurde eine Form der Moraltheorie der Aufklärung im Kontext des kirchlichen Antimodernismus neu reflektiert. In dieser Weise konnte die Wertphilosophie viel stärker und zwar als eine Alternative zum lehramtlich festgelegten Neuthomismus rezipiert werden.

52 Heinrich Getzeny, „Die moderne Religionswissenschaft und die Philosophie der Werte“. *Hochland* 17/2 (1920): 178–192, hier 179. Zu seiner phänomenologischen Deutung der Lehre Jesu Christi in der Bergpredigt vgl. 191.

53 Getzeny, „Die moderne Religionswissenschaft und die Philosophie der Werte“, 192. Vgl. Heinrich Getzeny, „Philosophie des Lebens.“ *Hochland* 19/2 (1922): 603–606. Weiter zu der Rezeption der Phänomenologie im *Hochland* in den 1920ern siehe: Otto Gründler, „Die Bedeutung der Phänomenologie für das Geistesleben.“ *Hochland* 19/1 (1921–1922): 73–84; Alois Mager, „Phänomenologie und Religionsphilosophie.“ *Hochland* 20/2 (1923): 544–546.

54 Michael Wittmann, „Der Humanismus als Lebensanschauung.“ *Hochland* 17/1 (1919–1920): 641–655, hier 655.

4 „Zurück zur Individualität!“

Die oben erwähnte vermittelnde Bewertung findet sich auch in einem längeren zweiteiligen Aufsatz im *Hochland* in der Mitte der 1920er Jahre des deutschen Moraltheologen Theodor Steinbüchel, damals Privatdozent in Bonn, über den Neukantianismus.⁵⁵ Er schildert in beeindruckender Weise die innerphilosophische Debatte über das Erbe Kants bei den Marburger Neukantianern sowie bei Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Edmund Husserl und Eduard Spranger. Steinbüchel geht insbesondere der Frage nach der Begründung des Normenbewusstseins nach. Obwohl er letztlich eine kritische Position gegen Kant bezieht und die religiöse „Bewußtseinshaltung“⁵⁶ stärker als die Vernunfts- und Verstandshaltung betonen möchte, zeigt Steinbüchel eine vermittelnde Offenheit gegenüber Kant und der damaligen Kant-Rezeption. Am Ende der 1920er Jahre kommt eine ähnliche Offenheit in Getzenys längerem Aufsatz über Troeltsch zum Ausdruck. In seiner geradezu liebevollen Darstellung des Menschen und Werkes des im Jahr 1923 verstorbenen Troeltsch versucht Getzeny den Liberalismus Troeltsches seinen Lesern sympathisch zu vermitteln und sogar zu verteidigen. Der Liberalismus stamme nicht aus „Glaubensschwäche“, sondern aus einer „Glaubenseinheit“ seiner Persönlichkeit, die auf ein „geistiges Ethos“ gerichtet sei.⁵⁷ Er verteidigt Troeltschs Vorstellung des Dogmas als analogische Sprache und behauptet, dass dies in manchen Hinsichten der katholischen Auffassung des Dogmas ähnlich sei.⁵⁸ Auch Troeltschs Auffassung des Christentums als Persönlichkeitsreligion wird nicht negiert, sondern in den größeren Zusammenhang seiner Lehre gestellt. Er empfiehlt auch einige Perspektiven für die Weiterarbeit mit Troeltschs „Soziallehren“, die auf eine mögliche Gefahr des Relativismus in einer freundlichen Weise hindeuten, möchte aber darin die Arbeit Troeltschs eigentlich fortsetzen. Getzeny sieht ihn als „Ansporn zu unermüdlichem Wirken aus der ewigen Idee heraus“.⁵⁹ Im deutschsprachigen Katholizismus zu dieser Zeit war eine solche positive Rezeption des Liberalismus Troeltschs nicht üblich.

55 Zu Steinbüchel siehe Rupert Grill, *Wegbereiter einer erneuerten Moraltheologie. Impulse aus der deutschen Moraltheologie zwischen 1900 und dem II. Vatikanischen Konzil*. Freiburg: Herder, 2008, 191–278. Mitte der 1920er Jahre und im Rahmen eines Gesprächskreis „linker Katholiken“ kam er in Kontakt mit Martin Buber und Paul Tillich (192).

56 Theodor Steinbüchel, „Kant in der philosophischen Problematik der Gegenwart.“ *Hochland* 22/1 (1924–1925): 421–436, 572–586, hier 586.

57 Heinrich Getzeny, „Ernst Troeltsch als Theologe und Soziologe.“ *Hochland* 25/2 (1928): 582–597, hier 584.

58 Getzeny, „Ernst Troeltsch als Theologe und Soziologe“, 586.

59 Getzeny, „Ernst Troeltsch als Theologe und Soziologe“, 597.

Es ist ebenso auffällig, dass der psychoanalytische Schriftsteller Oscar A. H. Schmitz Ende der 1920er eine durchaus positive Rezeption im *Hochland* erfahren durfte. In seinem *Wespennester* (1928/29) rief Schmitz zu einer neuen Individualität auf und kritisierte zugleich Vorstellungen der idealen Persönlichkeit als Vermittler eines kollektiven Fühlens oder Denkens. In Reinhold Lindemanns Rezension wird dieser Ruf zur Individualität als gänzlich christlich verstanden.⁶⁰ Natürlich fügt der Rezensent ausgleichend hinzu, dass Schmitz in der Dimension seiner außerkirchlichen Religiosität keine „vorbehaltlose Zustimmung der Katholiken“ erwarten solle.⁶¹ Jedoch ist der katholische Schriftsteller und Nietzsche-Forscher Lindemann bereit, gewisse positive Dimensionen in diesem modernen Aufruf zu radikaler Individualität zu bejahen. Hier in dieser Individualität sei, wie Lindemann schreibt, „eigentlich der religiöse Mensch; jener Mensch nämlich, der an eine mehr als persönliche, wenngleich in die Unvollkommenheiten des Ego eingebettete, aber im Göttlichen wurzelnde Substanz seines Wesens glaubt, – der die innere Mitte gefunden hat und von hier aus mit der Kraft der Liebe und der Sonne des Geistes die Trübheit des Persönlichen durchstrahlt“.⁶² Mit Schmitz kann Lindemann behaupten, dass die Zeit für eine neue Individualität reif sei: „Nach der etwas überstürzten Wendung vom Subjekt zum Objekt, vom Individuellen zum Kollektiven hin, die der Bankrott der Vorkriegsepoche und der durch sie gezüchteten modernen Persönlichkeit brachte, sollte dieser Ruf: Zurück zur Individualität! In allen Lagern, die Gemeinschaft der Gläubigen nicht ausgeschlossen, ernsthaft beherzigt werden.“⁶³

Die Wende zum Individuum in der neuzeitlichen Philosophie wurde im *Hochland* auch in der Rezeption historischer Werke thematisiert. Der Bonner Philosoph und Psychologe Siegfried Behn⁶⁴ hat Heinz Heimsoeths⁶⁵ *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*⁶⁶ rezensiert. In der Rezension geht es vor allem um die These, nach der die neuzeitliche

⁶⁰ Reinhold Lindemann, „Individualität und Persönlichkeit.“ *Hochland* 27/1 (1929–1930): 372–375.

⁶¹ Lindemann, „Individualität und Persönlichkeit“, 373.

⁶² Lindemann, „Individualität und Persönlichkeit“, 374 f.

⁶³ Lindemann, „Individualität und Persönlichkeit“, 375.

⁶⁴ Seit 1927 war Behn Mitglied der Zentrumsparlei. Alexandra Kochinka, „Behn, Siegfried.“ In *Deutschsprachige Psychologinnen und Psychologen 1933–1945. Ein Personenlexikon, ergänzt um einen Text von Erich Stern*, hg. von Uwe Wolfradt, Elfriede Billmann-Mahecha und Armin Stock. Wiesbaden: Springer, 2015, 29–30, hier 29.

⁶⁵ Im Jahr 1921 wurde der Kant-Forscher Heinz Heimsoeth zum a.o. Professor in Marburg ernannt. Christian Tilitzki, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, Teil 1*. Berlin: Akademie Verlag, 2002, 116.

⁶⁶ Heinz Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*. Berlin: Stilke, 1922.

Metaphysik als christlich beeinflusst verstanden werden muss, ja sogar als „erst besonders christlich“ gegenüber der vorneuzeitlichen Metaphysik.⁶⁷ Nach Heimsoeths Darstellung der Geschichte hat die christliche Religion die Seele in den Vordergrund gerückt und es dabei ermöglicht, dass die „gesamte Weltumgebung“ von dieser Perspektive der Seele betrachtet werden konnte.⁶⁸ Diese Deutung der Entstehung der neuzeitlichen Philosophie war eine klare Alternative zu der vor allem in katholischen akademischen Kreisen damals üblichen Präsentation eines Verfalls der Philosophie nach der Hochscholastik.⁶⁹ Behn übte moderate Kritik an Heimsoeths Darstellung der Geschichte der abendländischen Philosophie. Heimsoeths Argumente gäben z. B. dem „Mittelalter zu wenig Christentum“ und „den Modernen allzuviel“.⁷⁰ Für Behn gehört Heimsoeths Geschichte der Philosophie in ein zu Ende gehendes Zeitalter „der kopernikanischen Hypothese“.⁷¹ Behn ist jedoch freundlich in seiner Kritik. Seine lobende Bewertung des Buches kommt mehrmals zum Ausdruck. In seiner unmittelbaren Gegenwart der frühen 1920er Jahre hob in seiner Sicht eine neue Metaphysik an, die „die Welt nur als gestaltdurchwirkt denken kann“.⁷² Aber gerade aus diesem Grund ist es nach der Einschätzung Behns begrüßenswert, dass es „die feinsinnige Zusammenfassung Heimsoeths“ gibt. Das Werk, wie er seine Rezension zum Schluss bringt, „gewährt einen überschauenden Rundblick. Und es vermag ein an der Zeitwende achtungsvoll vorgetragener Widerspruch zu anknüpfender Mitarbeit zu werden.“⁷³

67 Siegfried Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik.“ *Hochland* 20/2 (1923): 547–549, hier 547.

68 Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik“, 547.

69 Am Anfang der Weimarer Republik wurde das Mittelalter oft als Idealbild einer harmonischen, geistlich-tiefen „Gemeinschaft“ im Gegensatz zu einer oberflächlichen, individualistischen, mechanisch-modernen „Gesellschaft“ oder Zivilisation konzipiert. Ein sehr einflussreiches Werk dieser Deutungstradition am Anfang der 1920er Jahre war Paul Ludwig Landsbergs *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*. Bonn: Cohen, 1922. Nach Otto Gerhard Oexle hatten sowohl der oben erwähnte Steinbüchel als auch Curtius diese Erzählweise des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit bzw. zum Humanismus in Frage gestellt und dabei ein anderes Bild des Mittelalters entwickelt. Otto Gerhard Oexle, *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 176–181.

70 Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik“, 548.

71 Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik“, 549.

72 Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik“, 549.

73 Behn, „Antike, christliche und moderne Metaphysik“, 549.

5 Schlussbemerkungen

Die Rezeption des neuzeitbejahenden, kritischen Denkens im *Hochland* in der Weimarer Zeit war ein vielseitiges Ereignis. Zunächst ist es ein Teil der größeren Geschichte der deutschsprachigen katholischen Avantgarde des frühen 20. Jahrhunderts. In den 1920ern wurden Ansätze und Rezeptionslinien entwickelt, die erst in den 1960ern Jahren wieder aufgenommen werden konnten. In den 1920er Jahren war das *Hochland* noch eine sehr erfolgreiche Zeitschrift. Der freie diskursive Raum, den die Zeitschrift für eine akademische Auseinandersetzung über eine mögliche positive katholische Rezeption der modernen religionsphilosophischen Themen anbot, wurde im Verlauf der 1930er und 1940er zerstört.⁷⁴ Erst mit der Entstehung des neuen progressiv-theologischen Programms der katholischen Zeitschrift *Concilium* (gegründet im Jahr 1965), die eher eine theologische Zeitschrift als eine Kulturzeitschrift war, konnten die ursprünglichen Impulse hinter der älteren Rezeption der modernen Philosophie im *Hochland* für ein breiteres katholisches und theologisch-interessiertes Publikum zugänglich gemacht werden.⁷⁵ Aber auch die Tübinger *Theologische Quartalschrift* ermöglichte eine neue positive Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie Anfang der 1960er Jahre. Das ist erkennbar vor allem im Joseph Möllers Aufsatz „Zur heutigen Situation der Metaphysik“, in dem er eine anthropozentrische Konzeption der Metaphysik neu entwickelte: „Metaphysik geschieht zum Sein hin und vom Sein des Menschen her.“⁷⁶ Möller brachte die ganze Problematik wieder ins Spiel, die in den 1920ern Jahren im *Hochland* so zentral war: „Es genügt nicht, von Mensch und Menschlichkeit zu sprechen, wenn wir nicht mehr wissen, was eigentlich die Würde des Menschen ausmacht. Denn wenn dem einzelnen Menschen als Person nicht eine unverlierbare Würde zu eigen ist, was

74 Die politische Relevanz der Zeitschrift in der Weimarer Zeit fasst der Historiker Konrad Ackermann so zusammen: „Hochland‘, dessen Profil katholischer Konservatismus gepaart mit christlicher Sozialverantwortung prägte, stellte sich im Sinne des ‚Vernunftrepublikanismus‘ entschiedener als andere katholische Zeitschriften auf die Seite der Republik. Gleichzeitig äußerte die Zeitschrift Kritik am Parteienstaat und sympathisierte gegen Kapitalismus, Liberalismus und Sozialismus mit korporativ-ständestaatlichen Ideen und einem konservativen Europagedanken.“ Konrad Ackermann, „Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst.“ *Historisches Lexikon Bayerns*, publiziert am 30.03.2007, historisches-lexikon-bayerns.de; Konrad Ackermann, *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus*. München: Kösel, 1965.

75 Zur Geschichte der Zeitschrift siehe Paul Brand, „35 Jahre Concilium“. *Concilium* 36/2 (2000): 249–254; Paul Brand, Edward Schillebeeckx und Antoon G. Weiler, „Neunzehn Jahre ‚Concilium‘“. *Concilium* 19/12 (1983): 739–741.

76 Joseph Möller, „Zur heutigen Situation der Metaphysik.“ *Theologische Quartalschrift* 141/1 (1961): 25–49, hier 46.

sollte uns dann doch hindern, eben diesen Menschen in ein Kollektiv zu pressen, um so eine neue ‚Menschlichkeit‘ werden zu lassen.“⁷⁷ Im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben sich die katholischen Rezeptionslinien der modernen Philosophie und des kritischen Rationalismus dramatisch vervielfältigt.⁷⁸ In diesem Prozess hat sich ein positives Verhältnis zu diesen Traditionen des kritischen Denkens entwickelt, obwohl die oben thematisierten modernen Impulse bezüglich der Stellung des Individuums und der kritischen Vernunft keinesfalls ausschließlich positiv aufgenommen wurden. Auch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts blieb die positive Rezeption eher eine Ausnahme. Die starke Ablehnung des kritischen Denkens, wie sie z. B. im „Fall Küng“ oder bei der „affaire Schillebeeckx“ zum Ausdruck kam, war ein bestimmendes Element der katholischen Theologiegeschichte der 1970er und 1980er Jahre.⁷⁹

Die Geschichte der Rezeption der modernen Philosophie im *Hochland* ist auch ein Teil der größeren neuzeitlichen Geschichte der Aufwertung des Individuums und der Laien innerhalb des Katholizismus. Diese Geschichte war und ist immer noch keine konstante Entwicklung nach oben. Der Status des Individuums bleibt auch heute sehr umstritten in der katholischen Kirche und in der katholischen Theologie. So wird beispielsweise die grundsätzliche Frage, ob die individuellen Laien-Mitglieder der Kirche die Würde eines effektiven Stimmrechtes (und nicht nur einer affektiven beratenden Funktion) in den Grundsatzdebatten über die Zukunft der Kirche haben sollten, bis heute verneint. Individuelle Laien sind hauptsächlich passive Instanzen gegenüber den Würdenträgern der klerikalen Machtstruktur. Nach Busemann sah sich Muth in seiner Arbeit für „eigenständige Laienaktivitäten“ durch „Vertreter der Hierarchie behindert“.⁸⁰ Obwohl diese Aufwertung manchmal als „protestantisch“ kritisiert wurde, haben katholische Intellektuelle sie im *Hochland* vorangetrieben.⁸¹

Die Geschichte der Rezeption der modernen Philosophie im *Hochland* in der Weimarer Zeit ist auch ein Teil der viel größeren Geschichte der neuzeitlichen Befreiung der Philosophie in der dialektischen Entfaltung des Toleranzgedan-

77 Möller, „Zur heutigen Situation der Metaphysik“, 49. Weiter zu Möller siehe Thomas Broch, *Freiheit des Denkens – Denken der Freiheit. Zum philosophischen Werk von Joseph Möller*. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag, 2008.

78 Vgl. Norbert Fischer (Hg.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*. Freiburg: Herder, 2005.

79 Vgl. Norbert Greinacher und Herbert Haag (Hg.), *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*. München: Piper, 1980; Ulrich Ruh, *Edward Schillebeeckx. Leben und Denken*. Freiburg: Herder, 2019, 70–78.

80 Vgl. Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion*, 2.

81 Oft wurde die Laienbewegung als eine „gefährliche Annäherung an die als feindlich empfundene, protestantisch dominierte moderne Gesellschaft beurteilt“. Busemann, *Katholische Laienemanzipation und römische Reaktion*, 6.

kens.⁸² Die Auseinandersetzung um die Freiheit der Philosophie ist keinesfalls eine Besonderheit des Katholizismus. Christian Wolff wurde wegen seiner angeblich atheistischen Philosophie am 8. November 1723 vom preußischen König Friedrich Wilhelm I. „binnen 48 Stunden“ unter Androhung der „Strafe des Stranges“ aus Preußen vertrieben.⁸³ Der Hauptakteur der Intrigen gegen Wolff war der evangelische Theologe Joachim Lange, der Wolff Atheismus unterstellte. Dieser alte innerprotestantische Streit um die Philosophie und ihre Bedeutung für die Religion wurde eigentlich niemals gänzlich gelöst, zumindest nicht in den evangelischen Kirchen.⁸⁴ Vielmehr war die langsam gewonnene Erkenntnis der Tatsache, dass solche Grundsatzdebatten nicht durch Zwang gelöst werden können, sondern bestenfalls zivil geführt werden müssen, der größte Erkenntnisgewinn des Streits. Die faktische Tolerierung der Zeitschrift *Hochland* durch die aus taktischen Gründen beschlossene Nichtpromulgation des Indizierungsdekrets ist in diesem Sinne eigentlich ein Beispiel des Fortschritts innerhalb des Katholizismus des 20. Jahrhunderts.

Die Geschichte der Rezeption der modernen Philosophie im *Hochland* ist aber letztlich die Geschichte einer kleinen intellektuellen Minderheit mit einem Schutzpatron. Diese Minderheit wandte sich den Themen Freiheit, Personwert und dem anthropologischen Prinzip der Individualität zu.⁸⁵ Manche Stimmen in dieser Minderheits-Rezeptionslinie im *Hochland* bemühten sich, die Koppelungspunkte dieser Themen mit den hergebrachten und vorneuzeitlichen religiösen Traditionen aufzudecken, oder zumindest mögliche fundamentale Konflikte mit der Tradition auszuräumen. Die Vermittlungsarbeit verstärkte die Legitimität der Ansätze innerhalb des Katholizismus. Nur wenige unter dieser kleinen Minderheit waren Theologen oder Priester. Diese Tatsache zeigt, dass die Strategie der Pluralisierung und Erweiterung des intellektuellen Diskurses durch die Ein-

82 Zur Entstehung des Toleranzgedankens im Westen siehe Paul Silas Peterson, *Reformation in the Western World. An Introduction*. Waco, Texas: Baylor University Press, 2017, Kap. 4 „Political power and tolerance“, 95–125.

83 Steffen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild*. Berlin: Rowohlt, 2015, 282.

84 Die Wolff- und die Lange-Tradition sowie einige Vermittlungsprogramme existieren noch heute in unterschiedlichen Deutungszweigen und Schulen des gegenwärtigen Protestantismus. Die spätere pietistische, theologisch konservative Theologie im 20. Jahrhundert formierte sich neu in der langen Debatte um Bultmanns Entmythologisierungsprogramm. Siehe Jörg Breitschwerdt, *Theologisch konservativ: Studien zu Genese und Anliegen der evangelikalen Bewegung in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019, 375–634.

85 Diese Themen gewannen in der Neuzeit zweifellos an Bedeutung, obwohl sie keine Erfindungen des 18. und 19. Jahrhunderts waren. Vgl. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books, 2014; Peterson, *Reformation in the Western World*, 125–156.

ladung von Fremden (eine Strategie, die ausdrücklich von Muth ausgeht) zu fruchtbaren Ergebnissen geführt hat. Ohne Muths Unterstützung wäre diese Rezeption im *Hochland* unmöglich gewesen.