

Gesellschaftsgeschichte. Ihr Hauptinteresse gilt der Geschichte des deutschen Verbandsprotestantismus. Die Darstellung folgt Mumms unveröffentlichter Autobiographie „Erinnerungen“ (293). Sie untersucht minutiös das von dem konservativen Protestanten geprägte Geflecht von Vereinen, Parteien, Arbeitskreisen und Geschäftsstellen.

Das I. Kapitel trägt die in Mumms Biographie wirksamen Einflüsse zusammen: Lutherische und reformierte Familientraditionen, Erweckungsfrömmigkeit; J. H. Wichern und die „Kathedersozialisten“; R. Seebergs „Positive Theologie“ und kirchlich-soziale Bewegungen in England und Holland, bis die Vatergestalt Stöcker um das Jahr 1896 kaiser- und kirchentreu, christliche, nationale und soziale Interessen bündelt. Das II. Kapitel beschränkt sich auf das Jahrzehnt zwischen dem „sozialpolitischen Frühling“ 1890 und Mumms Eintritt in die Christlich-soziale Partei im Jahr 1900. Das III. Kapitel bearbeitet den organisierten sozialkonservativen Protestantismus zwischen 1900 und 1918: Als Reichstagsabgeordneter der Christlich-sozialen Partei (ab 1912), als Generalsekretär der Freien Kirchlich-Sozialen Konferenz (ab 1900) und als Vorsitzender der Sozialen Geschäftsstelle (1907 bis 1932) konnte Mumm kirchlich-soziale und rechtskonservative Zielsetzungen mühsam über die Zeit retten. Das IV. Kapitel bietet eine Übersicht über die christlich-sozialen Schwerpunktthemen dieser Zeit. Das V. Kapitel – Mumm ist Reichstagsabgeordneter der Deutsch-Nationalen Volkspartei – legt die Tragödie des Monarchisten offen, der auf seine Weise zur Destabilisierung der Weimarer Demokratie beigetragen hat. Im VI. Kapitel werden die von Mumm im Rahmen des Kirchlich-Sozialen Bundes (ab 1919) erarbeiteten kirchlichen Strukturmodelle erörtert. Das VII. Kapitel läßt Mumm am Vorabend des Dritten Reiches an seinen Lebenserinnerungen entlang mit den tragischen anmutenden Selbstrechtfertigungen eines konservativen Christen selbst zu Wort kommen. Eigener Rückfragen enthält sich der Autor dabei weitgehend.

Friedrichs Untersuchung markiert am Beispiel Mumms die Grenzen konservativer Sozialethik und Sozialpolitik, wo sie die Soziale Frage als Glaubens- und Sittlichkeitsfrage, nicht aber als Strukturfrage der Gesellschaft versteht. Dabei vermittelt sie differenzierte Einblicke in das konservative Milieu des sozialen und politischen Protestantismus zwischen Jahrhundertwende und Drittem Reich. Unzählige im

Verbandsprotestantismus entwickelte Aktivitäten haben die „Gleichschaltung“ überdauert und kamen als Ideenmaterial dem Aufbau eines demokratischen Sozialstaates nach 1945 zugute. Der organisations- und milieusozilogische Ansatz von Friedrichs Untersuchung selbst aber zeigt deutlich seine Grenzen: Eine ideen- und organisationsgeschichtliche Rückbindung zum „Societäten-Wesen“ der Erweckungsbewegung, J. H. Wicherns Innerer Mission und zu R. Todts Auseinandersetzung mit der Sozialdemokratie hätte vielfältige Querverbindungen zwischen theologisch-frömmigkeitlicher Prägung, bürgerlichem Milieu und konservativer Sozialpolitik in den Blick kommen lassen. Die Christlich-soziale Bewegung fängt ja nicht mit den „Kathedersozialisten“ und Stöcker an. Mumms Theorienläufe des Praktikers und die sozialetischen und sozialpolitischen Tragiken dieser Biographie fordern zur Rückfrage nach dessen theologisch-sozialetischen Begründungszusammenhängen und sozialpolitischen Modellvorstellungen geradezu heraus: Was beinhaltet für ihn die „christlich-soziale Idee“, die „christliche Durchgestaltung des sozialen und politischen Lebens“ (47)? Zieht sich da nicht ein schwarzer „roter Faden“ etwa durch Mumms Auseinandersetzung mit Naumann und dem ESK hindurch? Der volle Ertrag von Mumms Biographie wäre von einem erweiterten interdisziplinären Ansatz her zugänglich zu machen. Dabei könnten sich weit über diese Biographie hinausreichende Einblicke in Entwicklungsfähigkeit und Grenzen des sozialkonservativen Gedankenguts ergeben.

Reutlingen

Walter Göggelmann

*Tilmann Eysholdt: Evangelische Jugendarbeit zwischen „Jugendpflege“ und „Jugendbewegung“.* Die deutschen Schülerbibelkreise (BK) von 1919 bis 1934 (= SVRKG 124), Köln (Rheinland-Verlag GmbH) 1997, 9 u. 552 S., Ln. geb., ISBN 3-7927-1671-2.

Die sich auch auf Hans-Christian Brandenburgs verdienstvolle Untersuchung der Frühzeit der Schülerbibelkreise zwischen 1883 und 1919 (SVRKG 109, 1993) beziehende Kieler philosophische Dissertation von 1994 wendet sich – auch in zahlreichen Rückgriffen auf die Zeit vor Weimar – der Geschichte einer aus dem Umkreis des Neupietismus und der Gemeinschaftsbewegung kommenden,

dann aber auch in Richtungskämpfe mit „freideutschen“ (Erfurt) und dann vor allem mit „bündischen“ Bestrebungen verwickelten, zunehmend aber auch von reformierten Theologen und von der dialektischen Theologie beeinflussten Arbeit an Höheren Schülern zu und zeichnet diese in den sozial-, kultur- und kirchengeschichtlichen Kontext ein. Sie ist ein gelungenes Beispiel dafür, wie über den (allerdings um die Dimensionen gelebte Frömmigkeit, subjektiver Glaube und theologisches Bildungswissen erweiterten) Theorierahmen Sozial- bzw. Mentalitätsgeschichte (die BK im Horizont des „krisengeschüttelten Bildungsbürgertums“ und des „Jugendkultes“) auch religions- und kirchengeschichtliche Materien in ihrer allgemeinen Bedeutung (wieder)entdeckt werden. So versteht der Vf. seine Arbeit mit Recht auch als Beitrag zur Erforschung der Religiosität der Jugendbewegung (458), ja der „Geschichte der Jugendreligiosität“ überhaupt (464).

Ein Hauptproblem dieser Arbeit ist das Finden einer gemeinsamen Sprache zwischen Sozial- und Kirchengeschichte, vor allem die Gewinnung trennscharfer deskriptiver Begriffe (465ff.). Dies ist auch notwendig, um die Materialfülle (viele Zitate!) und die mit der Kombination von ereignisgeschichtlicher und problemorientierter Darstellung verbundene „Redundanz“ einigermaßen zu bewältigen. Dies führt immer wieder zu Vereinfachungen und Schablonen sowie zu „Versäulungen“, denen der Vf. durch Hinweise auf gemeinsame „Schnittstellen“ und „Kontinuitäten“ zu begegnen versucht. Trennscharfe Begriffe: So gewinnt z.B. der Begriff „bürgerlich“ je nach dem Gegenüber, von dem man sich abgrenzt (z.B. Adel, Volksschullehrerschaft, Arbeiterschaft), eine verschiedene Bedeutung. Noch schwieriger wird es bei den Begriffen wie Pietismus, Jugendbewegung, Neokonservatismus usw., die die Arbeit wesentlich strukturieren. Die Titelbegriffe „Jugendpflege“ und „Jugendbewegung“ sind bis in die Gegenwart hinein auch Kampfbegriffe bzw. jugendpolitische Erkennungszeichen (im 1968er Sprachgebrauch: Systemstabilisierung gegen Emanzipation). Die Spannung zwischen einer eher plakativen und einer eher differenzierenden Verwendung der zentralen Begriffe durchzieht die ganze Arbeit, was ihre Lektüre nicht erleichtert. Diese Bandbreite hat ihre Ursache auch in der Sache selbst. So war z.B. die Diskontinuität zwischen Aufklärung und Erweckung weniger tief, als die Erweckten selbst vorgaben

(36). Ohne Aufklärung sind Erfahrungsreligion und Sozietätsgedanke nicht vorstellbar; endzeitliches, elitäres Bewußtsein (109) wurde durch die pietistische Tradition auch in den freideutschen und bündischen Kontext hinein vermittelt, ebenso die vom Vf. mit Max Webers Ausdruck „Virtuosenethik“ (ein Lieblingsbegriff Eysholdts!) bezeichnete exklusive ethische Haltung: „So barg der bündische Dienst-Gedanke letztlich eine den pietistischen Anforderungen nur zu verwandte ‚Virtuosenethik‘ in sich ... Die bündischen Bkler gaben ihrem ‚Ethos‘ nur stärker das Flair der Selbsterziehung und einen ausgeprägteren Weltbezug. Pietisten wie Bündische Glaubenshaltungen bargen ausgesprochen elitäre Züge.“ (187) In der antiliberalen Grundstimmung waren sich sonst „feindliche Brüder“ wie Erweckte, der „Kanzler“ des vom BK 1920 abgespaltenen „Bundes der Köngener“ Jakob Wilhelm Hauer, der mit seiner „Deutschen Glaubensbewegung“ im Kirchenkampf die Gemüter erregte, Jugendbewegte (397) und Anhänger der Dialektischen Theologie mit ihrem Kampf gegen den Neuprottestantismus einig. Ja: „Pietistischer und jugendbewegter Elitarismus ... schafften politische Vorstellungen, von denen aus der Sinn demokratischer Mehrheitsentscheidungen bezweifelt werden mußte. ... Die für die Bünde spezifische Mischung aus Demokratie und unbestrittenem charismatischen Führertum wurde auch auf staatlicher Ebene angestrebt“ (359f.), was für eine demokratische Haltung nicht günstig war. Aber nicht nur „Neukonservative“ vertraten die Irrationalität als Programm (123), die Forderung nach einem Glauben statt einem Dogma, die Feindschaft gegen Intellektualismus und Wissenschaft. Auch die Religiosität der eher dem linken Spektrum zugehörigen Freideutschen (361) trug solchen ausgesprochenen Erlebnischarakter. Erfahrungen mit konkreter (linker) Demokratie z.B. in Preußen (der „Zehn-Gebote-Hoffmann“) und Bayern (Kurt Eisner, Johannes Hoffmann) 1918/19 werden vom Vf. nur am Rande erwähnt (170, 358, 361 ff.).

Die vorliegende Arbeit liegt insofern im Trend unserer Zeit, als die Frage nach Beziehungen des Themas zum Nationalsozialismus fast den Charakter eines „Probersteins“ hat. Für den Vf. läßt sich zwar eine „besondere Affinität pietistischer, freideutscher, bündischer oder jüngerer bibelorientierter Bkler für die Deutsch-Religiosität“ nicht nachweisen (317); gleichwohl sei offenkundig, daß man

1932 „auch in den Bibelkreisen antidemokratischen und illiberalen Einstellungen nahestand“ (360).

Der „fanatische rassistische Antisemitismus“ wurde abgelehnt, nicht so sehr der politische (367). Als Grundtendenz wird ausgemacht: „Die bewußt irrationalen Eigenschaften der Erlebnisreligiosität der Bkler – hier Bekehrungserlebnis, also Wiedergeburt, da Ganzheitserlebnis, also Immanenz Gottes in Natur und Gemeinschaft – übertragen sich auch auf ihre politischen Haltungen, ebenso ihre verbale ethische Konsequenz. Politik wurde zu einer Frage der Weltanschauung und des Bekenntnisses, Kompromisse oder parteipolitische Prozesse der Konsensfindung hatten hier keinen Platz.“ (454)

Was die Richtungskämpfe innerhalb der Bibelkreise anbelangt, so benutzt der Vf. auch das Interpretament „Generationenkonflikte“ (316 f., 454, 458), das er – auch im Kontext der Generationentheorie von Karl Mannheim (7 ff.) – modifiziert aufnimmt: „Die Unterscheidung von Vorkriegs- und älterer Kriegsgeneration, Frontgeneration und Nachkriegsgeneration öffnet den Zugang zu den Auseinandersetzungen auch innerhalb der Schülerbibelkreise.“ (11) Ich würde dies gerne noch erweitern: Wer aus der bündischen Jugend kommt (Rez. kommt aus CP), weiß, daß nicht wenige der hier historisch festgemachten Probleme im Grunde „Dauerprobleme“ derselben sind. Es geht um verschiedene artikulierbare und aktualisierbare Verhaltensmuster psychologischer und gesellschaftlicher Art, die auch theologisierbar und damit wertmäßig aufladbar sind. Darüber sollte eine sich eher rational-distanziert gebende Betrachtungsweise nicht hinwegtäuschen. Hier sehe ich eine Grenze der sonst verdienstvollen Arbeit. Sodann habe ich an nicht wenigen Stellen den Eindruck, daß der Vf. „Pietismus“ – wie auch (mit umgekehrtem Akzent) die „Freideutschen“ – als Chiffren für heutige (sozialpädagogische) Kontroversen benutzt. Endlich: Warum hat der Vf. seine „Nachträge“ nicht an den Anfang gestellt? Dies hätte die Lektüre erleichtert!

Darmstadt

Karl Dienst

*Claus Günzler: Albert Schweitzer. Eine Einführung in sein Denken (= Beck'sche Reihe 1149), München (C. H. Beck) 1996, 195 S., kt., ISBN 3-406-39249-0.*

Albert Schweitzer wird wieder zitiert. Bislang als philosophischer und theologi-

scher Außenseiter angesehen, gewinnt der rühmreiche „Urwald doktor von Lambarene“ neuerdings vor allem im Rahmen der Ökologiedebatte zunehmend an Bedeutung (vgl. bes. Günzlers Literaturverzeichnis, S. 186–191, sowie die 1990 begründeten „Beiträge zur Albert-Schweitzer-Forschung“ und Günter Altner's Arbeiten, die Schweitzer als Vorreiter der Bioethik würdigen). Die Aktualität Schweitzers möchte auch die vom Karlsruher PH-Professor und langjährigen Vorsitzenden des Deutschen Hilfsvereins für Lambarene vorgelegte Darstellung unterstreichen, die die zwischen 1931 und 1945 verfaßten Manuskripte zum dritten Band von Schweitzers Kulturphilosophie heranzieht und somit erstmals dessen philosophischen Gesamtentwurf in Augenschein nimmt. Unter dem Titel „Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben“ sollen diese demnächst in der Schweitzer'schen Nachlaßausgabe, Bd. 4 (ca. 2000), veröffentlicht werden, womit sie die Kulturphilosophie I und II von 1923 abschließen.

Ursprünglich als Antwort auf die im Ersten Weltkrieg offenbar werdende Kulturkrise formuliert, versteht sich Schweitzers Denken als Erneuerung des abendländischen Rationalismus, die in der Ethik der „Ehrfurcht vor dem Leben“ gipfelt und als Alternative zu Nietzsches Philosophie des Willens zur Macht der Kultur einen neuen Weg zu weisen sucht. Günzler nähert sich diesem Ansatz, indem er zunächst Schweitzers „Denkform“ skizziert: als Anknüpfung an die problemgeschichtliche Tradition wie auch als „elementares“, auf die (Alltags-)Praxis abzielendes Denken und als „grenzüberschreitende Wahrheitssuche“ (Kap. 1). Sodann charakterisiert er Schweitzer als Philosophen der Aufklärung, der im Humanitätsethos der deutschen Klassik wurzeln und verweist in einem instruktiven Exkurs auf dessen Begegnung mit Ernst Cassirer im Jahr 1934, der ihn als „Anreger einer Wende vom Schulbegriff zum Weltbegriff der Philosophie“ (S. 40) würdigte (Kap. 2).

Der dritte Abschnitt behandelt die Genese der Ehrfurchtsethik, die sich, wie von Günzler ausführlich herausgearbeitet, vor allem einem äußerst spannungsgeladenen Doppelerbe verpflichtet weiß: einerseits methodisch Kant (und dem apriorischen Grundgesetz des Sittlichen), andererseits inhaltlich Schopenhauer (und der empirischen Prämisse des individuellen Lebenswillens). Beide gleichsam „ineinsdenkend“, gelange Schweitzer auf „kantischen Wegen zu einem nicht-kantischen