

1 Querdenker und Charismatiker im Protestantismus des Kaiserreichs

1.1 Kindheit - Fremdling im lutherisch-orthodoxen Pfarrhaus

Friedrich Rittelmeyer wurde am 5. Oktober 1872 als erstes Kind von Ida Rittelmeyer und dem lutherischen Pfarrer Heinrich Rittelmeyer in Dillingen an der Donau geboren. 1874 zogen die Eltern mit dem knapp zwei Jahre alten Sohn nach Schweinfurt, wo der Vater ein Pfarramt übernahm.

Rittelmeyers Eltern hingen beide dem so genannten positiven, einem von orthodoxer Schriftgläubigkeit geprägten Christentum an.²⁴ Die religiöse Sozialisation verlief dementsprechend im streng konservativ-lutherischen Sinn mit verschiedenen Formen häuslicher Kirchlichkeit, die vom Tischgebet bis zur Hausandacht reichten.²⁵

Rittelmeyer war die religiöse Welt der Eltern fremd. Wie er in seinen Lebenserinnerungen festhielt, fühlte er „... nicht die geringste Verwandtschaft“²⁶ zu ihr. Große Schwierigkeiten bereitete ihm das Nachempfinden des Luther-Erlebnisses von der verzeihenden Gnade, die Gott dem gläubigen Sünder erweisen würde. Dem Dreizehnjährigen drängte sich dagegen die Frage auf, warum ihm Gott bei seinen Versuchen, ein ihm gefälliges Leben zu führen, nicht hilfreicher zur Seite stehen würde.²⁷ „Ich fühlte mich ins Gesetzliche gestoßen mit diesem Brüten über Tagessünden“, schrieb Rittelmeyer, „wo ich Wesensspeise gebraucht hätte. Ins Negative gestoßen, wo ich Erfüllung ersehnte. ... Ich hörte dauernd ernste Vorwürfe und sehnte mich nach helfenden Vorbildern. Ich empfing Trost und brauchte Ideale. Ich wurde hineingezwängt in einen Bekehrungszwang und hätte so gerne einen Lebensinhalt gehabt.“²⁸

Von den religiösen Sitten in seinem Elternhaus empfand er lediglich das Nachtgebet seiner Mutter als Wohltat. Es begleitete ihn in den Schlaf wie „eine einhüllende Güte, durch die etwas unfaßbar Heiliges und Frohes hindurchstrahlte.“ Das Gebet während der täglichen Hausandachten allerdings war für ihn eine Qual, vor welcher er sich in „innere Teilnahmslosigkeit“²⁹ rettete.

Den Sonntagsgottesdienst nicht zu besuchen, „wäre ... in meinem Elternhaus unmöglich gewesen ... Von Stund an wäre man der verlorene Sohn gewesen - aber vor der Heimkehr und ohne Verzeihung.“ Er fügte sich, nutzte die Aufenthalte in der Kirche allerdings zu „Traumstunden“³⁰

Rittelmeyer schottete sich gegenüber dem religiösen Leben seiner Familie mit einem inneren „Burgwall“³¹ ab. Seine Verschlossenheit führte dazu, dass ihm seine Eltern zur Konfirmation die von dem britischen Evangelisten Henry Drummond verfasste Auslegung des Hohen Liedes schenkten. Dabei erklärten sie

²⁴ Vgl. Heinrich Rittelmeyer, „Der Bruder erzählt“, in: Die Christengemeinschaft. Gedächtnisheft für Friedrich Rittelmeyer, 15. Jg., Stuttgart, Mai 1938, S. 40-41, S. 41.

²⁵ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Kindheit. Aus meinem Leben 1“, in: Die Christengemeinschaft, 10. Jg., März 1934, S. 377-379, S. 377.

²⁶ Zit. in: Ebd., S. 379.

²⁷ Vgl. Ders., „Gymnasium. Aus meinem Leben 5“, in: Ebd., 11. Jg., Juli 1934, S. 119-124, S. 121.

²⁸ Zit. in: Ebd.

²⁹ Zit. in: Ebd., S. 120.

³⁰ Zit. in: Ders., „Vater und Sohn. Aus meinem Leben 2“, in: Ebd., April 1934, S. 19-22, S. 20.

³¹ Zit. in: Ders., „Eine Mutter. Aus meinem Leben 3“, in: Ebd., 11. Jg., Mai 1934, S. 53-55, S. 54.

ihrem Sohn, mit der Entwicklung im allgemeinen sehr zufrieden zu sein - an ihm allerdings die Liebe zu vermissen.³²

Friedrich Rittelmeyers Verhältnis zu seinem Vater war jahrelang gekennzeichnet durch Konflikte. In seinen Lebenserinnerungen schilderte er einen Streit, der an den Haaren entbrannt war, die sich der junge Theologiestudent über seiner Lippe sprießen ließ. Rittelmeyers Vater vertrat die damals in konservativ-evangelischen Kreisen übliche Auffassung, lediglich unbedeckte Lippen wiesen die nötige Reinheit auf, Gottes Wort würdig zu verkünden. „So wurde der Schnurrbart zum Freiheitszeichen.“ Gegen die vehementen väterlichen Attacken, die dieses „Kainszeichen der Ketzerei“³³ ausgelöst hatten, setzte sich der junge Rittelmeyer erfolgreich zur Wehr: Nachdem er drohte, das Elternhaus nie mehr zu betreten, wenn der Vater nicht endlich die Kommentare zu seinen Bartwuchs einstellte, streckte der Vater die Waffen.³⁴ Ernst-Rüdiger Kiesow hält die Konflikte zwischen Vater und Sohn für so prägend, dass er Rittelmeyers Aufbegehren gegen Autoritäten, das sich durch seinen theologischen und kirchlich-praktischen Werdegang ziehen wird, als eine Fortsetzung seiner Auseinandersetzungen mit der vom Vater repräsentierten Glaubenswelt deutet, die ihm nicht die nötige Freiheit einräumte.³⁵ Der um zehn Jahre ältere Rudolf Steiner tritt in dieser Argumentationslinie als Ersatzvater auf, der Friedrich Rittelmeyer den Weg in die lang ersehnte religiöse Heimat wies.³⁶

Vor dem Hintergrund, dass der Vater weder in der Autobiografie Rittelmeyers noch in den Erinnerungen der Mutter oder denen des Bruders Heinrich als eine patriarchalische Gestalt von außerordentlicher Dominanz beschrieben wurde, erscheint Kiesows Interpretation fragwürdig. Die Schilderungen der Angehörigen der Familie Rittelmeyer weisen vielmehr darauf hin, dass es sich bei dem Vater um eine Persönlichkeit gehandelt hat, die seinen Willen weniger mit Strenge als mit gutgemeinter Penetranz durchsetzte.³⁷

Rittelmeyers Ausführungen legen den Eindruck nahe, dass der Vater ihm eher „auf die Nerven“ gegangen ist, als dass er sich vor ihm gefürchtet hätte. So hob er in seinen Lebenserinnerungen die Art seines Vaters, beim Essen Messer und Gabel zu halten, als eine von mehreren „kleinen Eigenheiten“ hervor, die ihn „von ihm getrennt“³⁸ hätten. Auf eine mächtige Übergestalt, aus dessen traumatisierender Einengung sich der Sohn in jahrzehntelangem inneren Kampf befreien musste, deuten die Beschreibungen, die den Vater schildern, jedenfalls nicht.

Unbestreitbar allerdings war die Diskrepanz zwischen Vater und Sohn. Der liberalen Theologie seines Sohnes begegnete Heinrich Rittelmeyer mit ebensoviel Skepsis wie dem Einsatz für die Christengemeinschaft, der ihm anfangs, wie er in seinen Tagebuchaufzeichnungen zwischen 1923 und 1925 festhielt, „viel Herzensunruhe und Sorge bereitet“³⁹. Er hegte große Bedenken gegen Rudolf Steiner, dem er

³² Vgl. ebd.

³³ Zit. in: Ders., „Vater und Sohn. Aus meinem Leben 2“, S. 21.

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Vgl. Ernst-Rüdiger Kiesow, „Das Vater-Problem in der Biografie Friedrich Rittelmeyers“, S. 118.

³⁶ Vgl. ebd., S. 125.

³⁷ Vgl. Heinrich Rittelmeyer, „Der Bruder erzählt“, S. 41.

³⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Vater und Sohn. Aus meinem Leben 2“, S. 20.

³⁹ Zit. in: Christoph Rau, „Michael Bauer. Sein Leben und seine Begegnung mit Friedrich Rittelmeyer“, Dornach 1995, S. 265.

nicht zutraute, als Katholik für eine Erneuerung der evangelischen Kirche genügend Verständnis aufbringen zu können. Besonders skeptisch zeigte er sich gegen die Tatsache, dass in der anthroposophisch inspirierten Kirche Frauen zum Priesteramt zugelassen wurden.⁴⁰

Doch auch in seiner Haltung zur Christengemeinschaft erwies sich Heinrich Rittelmeyer keinesfalls als derart strikt, dass er die Glaubensgemeinschaft kategorisch ablehnte. Seine Aufzeichnungen deuten vielmehr darauf hin, dass er sich mit der Kritik, die von den Gründern der Christengemeinschaft am Protestantismus geübt wurde, intensiv auseinandergesetzt hat und ihr in Teilen auch zustimmen konnte. Er erlaubte es später seinen Söhnen - auch Friedrichs Bruder Heinrich wurde Priester der Christengemeinschaft -, ihm nach seinem Tod die „Menschenweihehandlung“ zum Gedächtnis der Verstorbenen zu halten.⁴¹

Ungeachtet der persönlichen wie theologischen Meinungsverschiedenheiten zwischen Vater und Sohn wies Heinrich Rittelmeyer Eigenarten auf, in denen sich Friedrich Rittelmeyer wiederfinden konnte.⁴² Das betraf beispielsweise die vermeintlich helllichtigen Fähigkeiten des Vaters, die möglicherweise Rittelmeyers Affinität zur Anthroposophie befördert haben, die auf einer esoterischen Weltanschauung beruhte. Der Vater träumte angeblich von den Kranken, die er am kommenden Tag zu einem seelsorgerischen Gespräch aufsuchen sollte. An der Art der Flamme, die aus dem im Traum brennenden Haus der Kranken aufstieg, glaubte er, erkennen zu können, ob das Fieber zur Genesung oder zum Tod führen würde.⁴³ Dass die intensive Begegnung mit Musik, die sich mit dem virtuosen Klavierspiel des Vaters durch Rittelmeyers Kindheit und Jugend zog, seine religiöse Entwicklung geprägt hat, davon legte er selbst Zeugnis ab: „Die Musikalität meines Vaters ... war ein Himmels Geschenk, für das ich nicht dankbar genug sein kann. ... Die tiefsten religiösen Eindrücke der entscheidenden Jahre erhielt ich nicht durch Predigten, nicht durch Gottesdienste, auch nicht einmal durch Persönlichkeiten, sondern durch die Musik.“⁴⁴ Auch Mutter und Sohn gingen in ihren religiösen Auffassungen deutlich auseinander.

Ida Rittelmeyer, geborene Enzian, war als Tochter eines großherzoglichen Justizrates in einem freisinnigen Elternhaus aufgewachsen, in dem sie sich mit ihrer eigenen tiefen Frömmigkeit fremd fühlte. Ihre religiöse „Seelenheimat“⁴⁵ fand sie im Elberfelder Lehrerinnenseminar und der dort gepredigten pietistischen „Wuppertaler Gläubigkeit“.⁴⁶

Der rechtgläubigen Pfarrersfrau war der Einsatz des Sohnes für die liberale Theologie ein Greuel. Nachdem Rittelmeyer für das liberal-theologische Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, einen Aufsatz über „Christus“ verfasst hatte, bat sie ihn eindringlich, den Artikel zurückzuziehen. Dabei betraf ihre Sorge weniger die kirchliche Karriere als das Seelenheil des Sohnes.⁴⁷

„Bis an ihr Lebensende stand sie wohl mit ihrer Überzeugung auf der Seite seiner Gegner“, stellte Rittelmeyer fest. Doch trotz der religiösen Differenzen, verband ihn mit seiner Mutter eine innig-herzliche Be-

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 266.

⁴¹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Vater und Sohn. Aus meinem Leben 2“, S. 22.

⁴² Vgl. ebd., S. 19.

⁴³ Vgl. ebd., S. 21.

⁴⁴ Zit. in: Ebd., S. 20.

⁴⁵ Zit. in: Ders., „Eine Mutter. Aus meinem Leben 3“, S. 53.

⁴⁶ Vgl. Ders., „Aus meinem Leben“, Stuttgart 1986, S. 24.

⁴⁷ Vgl. Ders., „Eine Mutter. Aus meinem Leben 3“, S. 54.

ziehung. „Meine Erdenheimat war niemals ein Ort“, schrieb Rittelmeyer, „sondern die Seele meiner Mutter“.

Für sie empfand er tiefe Verehrung. Er hob nicht nur ihre mütterliche Liebe hervor, sondern auch ihr Erzähltalent und ihre Feinsinnigkeit sowie ihre außergewöhnliche Auffassungsgabe, die er von der väterlichen „gediegenen Grundsätzlichkeit, die nie aus dem Gleis kam“⁴⁸, deutlich abhob. Dass es sich bei Ida Rittelmeyer tatsächlich „um die bedeutendere Individualität“⁴⁹ innerhalb des - häufig nicht harmonisierenden - Elternpaares handelte, bestätigte auch der Bruder Heinrich Rittelmeyer.

Selbstbewusst und von ausgeprägter Emotionalität, beteiligte sie sich an den kirchlichen Kämpfen, indem sie, trotz ihrer „positiven“ Haltung, Entgegnungen auf ihrer Ansicht nach ungerechte Angriffe gegen den liberalen Sohn verfasste, die allerdings unveröffentlicht blieben.⁵⁰ „Mag mein Sohn unrecht haben“, zeichnete Rittelmeyer ihren vermeintlichen Gedankengang nach, „man soll ihm aber nicht Unrecht tun! Dafür kämpfte sie gegen alle Theologen mit der Furchtlosigkeit einer Löwin.“⁵¹

Neben dem Vater war es auch die Mutter, die Friedrich Rittelmeyer schon früh mit okkulten Phänomenen in Berührung gebracht hat. Auch sie verfügte angeblich über hellseherische Fähigkeiten, die auf das innige Verhältnis zwischen Mutter und Sohn noch verstärkend wirkten. Sie soll beispielsweise bemerkt haben, wenn der viele Kilometer entfernte Sohn einer Gefahr ausgesetzt war.

In seinen Lebenserinnerungen sprach Rittelmeyer davon, schon als Kleinkind selbst erste okkulte Erfahrungen gesammelt zu haben.⁵² So schilderte er, beim Tod seiner jüngeren scharlachkranken Schwester, mit der er ein Zimmer geteilt hat, wahrgenommen zu haben, wie eine Engelsgestalt das Kind mit sich nahm.⁵³ Als er voller Freude der unglücklichen Mutter sein Erlebnis schilderte, soll sie sich getröstet gefühlt haben.⁵⁴

1.2 Schulzeit - Innere Distanz zur anachronistischen Drillpädagogik

Wie Hanno Buddenbrock, der sich nirgendwo so richtig zu Hause fühlte, fand auch Friedrich Rittelmeyer weder in der Atmosphäre des Elternhauses noch während des Schulunterrichtes eine geistige Heimat. Die innere Distanzierung zum Unterricht begann mit dem Eintritt in das humanistische Gymnasium. Was er dort vermisste, war der Bezug zum praktischen Leben. Diesen Mangel konstatierte er nicht nur im Hinblick auf das Fehlen eines Sprachunterrichtes, der den Schüler befähigt hätte, außer Shakespeare im Original zu lesen, jemanden auf der Straße nach dem Weg zu fragen. Auch die Abwesenheit jeder na-

⁴⁸ Zit. in: Ebd., S. 53.

⁴⁹ Zit. in: Heinrich Rittelmeyer, „Der Bruder erzählt“, S. 40.

⁵⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 30.

⁵¹ Zit. in: Ders., „Eine Mutter. Aus meinem Leben 3“, S. 54.

⁵² Diese ersten vermeintlich okkulten Erfahrungen lassen sich ebensowenig beweisen wie die metaphysischen Fähigkeiten, die Friedrich Rittelmeyer im Laufe seines weiteren Lebens nach eigenen Aussagen entfaltet hatte. Nicht nachweisen lässt sich darüber hinaus, ob Rittelmeyer mit Berichten dieser Art seine Glaubwürdigkeit als Oberhaupt der Christengemeinschaft unterstreichen wollte. Es liegt jedoch nahe, dass seine Darstellungen bei den Lesern seiner Lebenserinnerungen das Vertrauen in seine „höheren Fähigkeiten“ bestärkt haben und damit den Glauben, dass die anthroposophische Kirche den Menschen tatsächlich mit der „göttlichen Welt“ in Berührung bringen könnte.

⁵³ Vgl. Otto Palmer, „Friedrich Rittelmeyer. Versuch einer Würdigung“, S. 14.

turwissenschaftlichen Ausbildung, der Bann, der in den „heiligen Hallen der `klassischen Bildung“⁵⁵ über Pflanzen und chemischen Apparaten lag, verleidete ihm die Schulzeit. Wie Viele seiner Generation empfand Rittelmeyer die humanistische Bildung im Hinblick auf den Aufschwung, die Naturwissenschaft und Technik gleichzeitig nahmen, als anachronistisch.⁵⁶

Das galt auch für die Lehrmethoden, nach denen die humanistischen Inhalte vermittelt wurden. Die „vorzüglichen Drillpädagogen“ wären nicht in der Lage gewesen, den Stoff dem „Herzen nahzubringen“.

„Fronddienst war alles von Anfang bis Ende“⁵⁷, zog er Bilanz, „Verbrechen ... an unsern jugendlichen Seelen“. Den Unterricht schilderte er als ein stumpfes Einpauken von Fakten, das dem „Herzen ... (den) Trank der Begeisterung verweigert“⁵⁸.

Rittelmeyers Abneigung gegen den Schulbetrieb, die ihn nicht daran hinderte, stets Klassenbesten zu bleiben, führte dazu, dass er seinen Wissenshunger zunehmend mit privater Lektüre stillte.⁵⁹ Zwischen seinem elften und sechzehnten Lebensjahr las er neben Lessing, Goethe, Schiller und Shakespeare auch Autoren wie den ungarischen Schriftsteller Maurus Jókai, der sozialkritische, patriotische und romantisch-abenteuerliche Romane verfasste.⁶⁰

1.3 Studium - Vergebliche Suche nach neuen religiösen Zugängen

Führte Friedrich Rittelmeyer während seiner Schulzeit vornehmlich das Leben eines introvertierten, nicht selten schwermütigen Einzelgängers, der sich bei der Lektüre von Homer wohler fühlte als in ausgelassener Gemeinschaft mit Gleichaltrigen, begann er mit dem Studium ein weitaus sozialeres Leben. Den organisatorischen Rahmen setzte die Studentenverbindung „Uttenruthia“, der er mit Studienbeginn in Erlangen im Herbst 1890 beitrug.⁶¹

Rittelmeyer übernahm in der „Uttenruthia“ bald Führungspositionen, zunächst als Leiter einer „Confuxia“ von vierzig Studenten, gegen Ende des Studiums als Erster Sprecher der Verbindung.⁶² Neben verschiedenen sportlichen Aktivitäten gehörte das gemeinsame Erleben der Natur auf ausgiebigen Wanderungen, beispielsweise durch den Thüringer Wald, zu den Unternehmungen der Studenten.⁶³

⁵⁴ Vgl. Erwin Schühle, Friedrich Rittelmeyer, S. 13.

⁵⁵ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Gymnasium. Aus meinem Leben 5“, S. 122.

⁵⁶ Vgl. Michael Stürmer, „Das ruhelose Reich. Deutschland 1866-1918“, Berlin 1983, S. 122.

⁵⁷ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „In der Schule. Aus meinem Leben 4“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., Juni 1934, S. 84-89, S. 87.

⁵⁸ Zit. in: Ebd., S. 88.

⁵⁹ Vgl. Evangelisches Zentralarchiv, Berlin: Personalakte des Königlichen Konsistoriums der Provinz Brandenburg, 14/24.029, Dr. Friedrich Karl Robert Franz Rittelmeyer, vom 17.7.1894 bis 15.4.1925, Regal 15/48, Abt. Personalien, Abt. R. Litt: i No 80, Gymnasial-Absolutarium der Königlichen Studienanstalt Schweinfurt, 5.10.1890: In sämtlichen Fächern, mit Ausnahme von Turnen, worin er mit „gut“ beurteilt wurde, erhielt er ein „sehr gut“.

⁶⁰ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 42.

⁶¹ Vgl. Ders., „Studentenleben - ein Zwischenspiel“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., Dezember 1934, S. 279-283, S. 279.

⁶² Vgl. August Pauli, „Erlangen-Würzburg-Nürnberg“, in: Ebd. Gedächtnisheft für Friedrich Rittelmeyer, 15. Jg., Mai 1938, S. 41-43, S. 41; vgl. Dorfmueller, „Friedrich Rittelmeyer“, in: Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern“, 63. Jg., Nr. 31, München, 2. August 1938, S. 233-247, S. 244.

⁶³ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Christliche Naturfreude“, in: Die Christengemeinschaft, 14. Jg., Mai 1937, S. 33-35, S. 33; vgl. Ders., „Studentenleben - ein Zwischenspiel“, S. 280.

Dass Rittelmeyer dem Verbindungsleben ein hohes Maß an Zeit widmete, hatte nicht zuletzt mit seiner Enttäuschung über die Universität zu tun. Das tagelange Billard- und Kartenspiel half ihm, wie er schrieb, „die gähnende innere Öde“⁶⁴ zu vergessen.

Die Erlanger Theologische Fakultät löste bei ihm vornehmlich Langeweile aus. An der Mehrheit der Universitätslehrer erlebte er die von Friedrich Naumann konstatierte „geistliche Not“⁶⁵ der theologischen Ausbildung des ausgehenden 19. Jahrhunderts, die zu einem guten Teil auf den generellen Bedeutungsverlust der Geisteswissenschaften zurückzuführen war: In Zeiten der Industrialisierung erweckten die aufstrebenden technisch-naturwissenschaftlichen Fachbereiche weitaus mehr Interesse als philosophische- und theologische Fakultäten, deren Studentenzahlen stark zurückgingen.⁶⁶

Rittelmeyer vermisste philosophische wie theologische Zugänge, die ihn bei seiner Persönlichkeitsentwicklung, insbesondere bei seiner religiösen Suche, hätten weiterbringen können. Er hielt Ausschau nach neuartigen Erkenntnismethoden, die „andere Geisteskräfte“⁶⁷ herausforderten, die über die herkömmlichen intellektuellen Denkstrukturen hinausgingen und mit deren Hilfe transzendente Glaubensobjekte erfahrbar würden.⁶⁸ Zu den wenigen Professoren, die dabei Rittelmeyers Interesse weckten, gehörten der Philosoph Gustav Claß und der evangelische Theologe Hermann Reinhold Frank.⁶⁹

Die Vorlesungen des Philosophiehistorikers Richard Falckenberg dagegen führten ihn in eine „Einöde tiefer Trostlosigkeit“⁷⁰. Der dort gelehrt Stoff war ihm „tote Wissenschaft“, welche die „Lebensrätsel“⁷¹ nicht lösen könnte.

Im Frühjahr 1892 wechselte Rittelmeyer gemeinsam mit acht Kommilitonen an die Berliner Universität.⁷² Von den Berliner Theologen übten lediglich Julius Kaftan und Adolf Harnack eine Anziehungskraft auf Rittelmeyer aus. Mit beiden pflegte er auch privaten Kontakt. Die außeruniversitären Begegnungen mit Kaftan verdankte er der Tatsache, dass sein Onkel der gleichen Studentenverbindung wie der renommierte Theologe angehörte. Harnacks Privateinladungen hatte er der Empfehlung einer Schriftstellerin zu verdanken, deren Name in Rittelmeyers Lebenserinnerungen nicht erwähnt wird. Während der Abende in Harnacks Haus, an denen der Gastgeber Goethe vorlas oder Thomas Carlyle, begegnete Rittelmeyer Arthur Titius, Paul Göhre, Erich Förster und Ernst von Dobschütz.⁷³

Harnack und Kaftan waren ebenso wenig wie die meisten Erlanger Hochschullehrer in der Lage, ihm bei seiner persönlichen Suche nach einem religiösen Zugang weiterzuhelfen. Doch hier, bei den von der Orthodoxie attackierten liberalen Theologen, „wehte eine freie, offene Menschlichkeit, in der man recht wohl atmen konnte“, beschrieb er ihre Kollegien, deren unkonventionelle Atmosphäre Rittelmeyer auch an

⁶⁴ Zit. in: Ders., „Abschluss der Universitätszeit. Aus meinem Leben 9“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., Februar 1935, S. 342-346, S. 342.

⁶⁵ Vgl. Friedrich Naumann, „Die geistliche Not unserer Universitäten“ (Deutsche Evangelische Kirchenzeitung, 1. Jg., 1887, Nr. 41), in: Ders., Religiöse Schriften, (Werke, Bd. 1), hrsg. v. Walter Uhsadel, Köln und Opladen 1964, S. 27-34, S. 27ff.

⁶⁶ Vgl. Michael Stürmer, „Das ruhelose Reich“, S. 124.

⁶⁷ Zit. in: Ebd., S. 180.

⁶⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 60f.

⁶⁹ Vgl. Hermann Reinhold Frank, „Vademecum für angehende Theologen“, Leipzig 1918, S. 150f.

⁷⁰ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 60.

⁷¹ Zit. in: Ebd., S. 61.

⁷² Vgl. Ders., „Berlin. Aus meinem Leben 8“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., Januar 1935, S. 311-316, S. 312.

⁷³ Vgl. ebd., S. 314.

äußeren Erscheinungen wahrzunehmen glaubte. So schrieb er von Harnack, dessen „reichlich respektlose spöttische Bemerkungen“ er als „belebend“ empfand: „Oft setzte er sich seitlich aufs Katheder, verlor dann den Boden unter den Füßen, rutschte aber kühn auf die Vorderwand des Pultes, dass die Beine in der Luft baumelten, fuhr sich immer wieder durchs Haar, schaute seitlich nach oben oder geradeaus nach uns, nahm auch die Sprache der Arme zu Hilfe und erzählte uns - von dem religiösen Genius des Franziskus!“⁷⁴

Bei Kaftan und Harnack fand Rittelmeyer Foren für seine eigene Aversion gegen die traditionelle Theologie, die sich damals gerade im „Apostolikumstreit“ als Hüterin überkommener Ordnungen hervortat.⁷⁵ Die Auseinandersetzung war entbrannt an dem protestantischen Glaubensbekenntnis, das nach reformatorischem Verständnis die Lehre der Apostel zusammenfasst. Die mit der Union von Lutheranern und Reformierten im Jahr 1834 für die preußische Landeskirche in Kraft getretene neue Agende sah das Glaubensbekenntnis als obligatorischen Bestandteil des Gottesdienstes sowie dessen Einbeziehung in das Konfirmations- und Ordinationsgelübde vor. Doch seit Inkrafttreten der neuen Gottesdienstordnung kam es immer wieder zu Verweigerungen. Etliche Pfarrer lehnten es ab, das Apostolikum im Gottesdienst zu verlesen. Dabei war es nicht nur das darin gezeichnete Weltbild, das ihnen als überholt erschien, sondern auch der Zwang an sich, im Gottesdienst ein Bekenntnis ablegen zu müssen.

Am 5. Oktober 1892 verabschiedeten die „Freunde der Christlichen Welt“ - ein Zusammenschluss von Theologen, die sich um die von Martin Rade edierte liberale Zeitschrift „Christliche Welt“ sammelten - in Eisenach eine von neun Gemeindepfarrern und sechzehn Theologieprofessoren unterzeichnete Erklärung. Darin bezweifelten die Verfasser, dass Geistliche und Laien zur juristischen Anerkennung jeder einzelnen Aussage des apostolischen Glaubensbekenntnisses verpflichtet werden könnten. „Ein evangelischer Christ ist jeder, der im Leben und Sterben sein Vertrauen allein auf seinen Herrn Jesum Christum setzt“⁷⁶, hieß es in der Stellungnahme. Die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde dürfte deshalb nicht an einzelne Lehrsätze, wie den Glauben an die jungfräuliche Empfängnis Marias, geknüpft werden, der weder in der Bibel noch in den evangelischen Bekenntnissen als eine Voraussetzung echten Christentums bewertet würde.⁷⁷

Die größten Wellen schlug während der Auseinandersetzungen um das Glaubensbekenntnis 1892 der „Fall Schrempf“: Der württembergische Pfarrer Christoph Schrempf hatte seiner Leuzendorfer Gemeinde erklärt, das Glaubensbekenntnis nicht mehr gebrauchen zu wollen, weil ihm einerseits Teile als unwahr erschienen, andererseits Formulierungen, beispielsweise über die rechte Nachfolge Christi, fehlten. Als ihn daraufhin Gemeindeglieder bei der Kirchenleitung anzeigten und seine Absetzung forderten, wurde ein Disziplinarverfahren gegen ihn eröffnet. Schrempf reagierte darauf bei der Kirchenbehörde mit dem

⁷⁴ Zit. in: Ebd., S. 314.

⁷⁵ Vgl. Ders., „Persönliche Erinnerungen an Adolf Harnack“, in: Die Christengemeinschaft, 7. Jg., Juli 1930, S. 122-125, S. 122.

⁷⁶ Zit. in: Martin Rade, „Der rechte evangelische Glaube. Ein Wort zum jüngsten Apostolikumsstreit“, (Hefte zur „Christlichen Welt“, Nr. 1), Leipzig 1892, S. 5.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 6.

Hinweis auf die Unzumutbarkeit der Gottesdienstordnung, woraufhin er aus dem Kirchendienst entlassen wurde.⁷⁸

Harnacks Positionierung im „Fall Schrempf“ trug ihm den Unmut der kirchlichen Orthodoxie ein. Obgleich er es grundsätzlich für angemessen hielt, im Gottesdienst ein Bekenntnis abzulegen, kritisierte er das Glaubensbekenntnis in etlichen Punkten. Dazu gehörte auch der Hinweis auf die Jungfrauengeburt.⁷⁹

Im Sommersemester 1892 hatten Theologiestudenten an Harnack die Frage gerichtet, ob es nicht angebracht wäre, als Antwort auf den „Fall Schrempf“ mit Kommilitonen anderer Hochschulen eine Petition an den Oberkirchenrat zu richten, in welcher die Abschaffung des apostolischen Glaubensbekenntnisses gefordert würde.⁸⁰ Im Verlauf eines Kollegs, an dem auch Rittelmeyer teilnahm, antwortete Harnack auf die Anfrage, indem er erklärte, dass er den Wortlaut des Glaubensbekenntnisses zwar für veraltet hielt, seine Abschaffung allerdings ablehnte, solange es kein alternatives Bekenntnis gäbe.⁸¹

Auch Julius Kaftan bezog in dem Streit Stellung. Seiner Ansicht nach könnte es beim Ordinationsgelübde junger Theologen lediglich um den Glauben gehen, auf den der junge Theologe verpflichtet werde, nicht um einzelne theologische Lehrsätze. Den Wortlaut der Bekenntnisschriften aufgrund der *fides implicita*, der „pietätvollen Unterwerfung unter die heilige Überlieferung“, zur eigenen Überzeugung zu machen, betrachtete er als unevangelisch. „Der evangelische Standpunkt verlangt ... innere Beziehung zur Wahrheit, Leben in ihr“⁸², erklärte Kaftan.

Den nachhaltigsten Eindruck nahm Rittelmeyer aus seiner Berliner Studienzeit von Heinrich von Treitschke mit.⁸³ Auch bei dem Historiker waren es weniger die Lehrinhalte als „Freiheit“, „Furchtlosigkeit“ und „mutige Offenheit“, die auf Rittelmeyer anziehend wirkten. „Wir ließen alle einzelnen Anschauungen in Treitschkes `Politik`, die wir hörten..., vorläufig dahingestellt“⁸⁴, deutete Rittelmeyer seine Skepsis sowie die seiner Kommilitonen an. Rittelmeyer selbst war die „Gewaltsamkeit“ in Treitschkes „deutschem Selbstgefühl“⁸⁵ suspekt. Seine „hinreißende Verbindung von Ethos und Pathos“, sein Auftreten als „heroischer Kämpfer“⁸⁶ dagegen lehrten den Studenten, „was Begeisterung ist“⁸⁷.

Rittelmeyer ließ in seinem Lebensrückblick offen, worin im einzelnen die Gründe für die ungeheure Ausstrahlungskraft lagen, die Treitschke auf ihn ausgeübt hat. Möglicherweise spielte dabei Treitschkes Bekenntnis zur freien Persönlichkeit in Anbetracht politischer und religiöser Weltanschauungen eine wesentliche Rolle.⁸⁸ Sie mag auf Rittelmeyers theologische Entwicklung, die ihn, wie später genauer zu

⁷⁸ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte 1866-1918“, Bd. 1, „Arbeitswelt und Bürgergeist“, München 1991, S. 485.

⁷⁹ Vgl. Adolf Harnack, „Das Apostolische Glaubensbekenntniß“, Berlin 1892, S. 35ff.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 36.

⁸¹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Berlin. Aus meinem Leben 8“, S. 315.

⁸² Zit. in: Julius Kaftan, „Die Verpflichtung auf das Bekenntnis in der evangelischen Kirche“, Leipzig 1893, S. 16f.

⁸³ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Vom inneren Werdegang eines Deutschen“, in: Die Christengemeinschaft, 10, Jg., Juli 1933, S. 97-102, S. 100.

⁸⁴ Zit. in: Ders., „Berlin. Aus meinem Leben 8“, S. 315.

⁸⁵ Zit. in: Ders., „Vom inneren Werdegang eines Deutschen“, S. 99.

⁸⁶ Zit. in: Ders., „Berlin. Aus meinem Leben 8“, S. 315.

⁸⁷ Zit. in: Ders., „Vom inneren Werdegang eines Deutschen“, S. 99; vgl., Erich Marcks, „Heinrich von Treitschke. Ein Gedenkblatt zu seinem zehnjährigen Todestage“, Heidelberg 1906, S. 19.

⁸⁸ Vgl. Heinrich von Treitschke, „Die Freiheit“ (Leipzig 1861), in: Ders., Aufsätze, Reden und Briefe, hrsg. v. Karl Martin Schiller, Meersburg 1929, S. 9-42.

erklären ist, zum „Ich“ als Grundmotiv eines modernen religiösen Bewusstseins führte, nicht ohne Einfluss gewesen sein.

1.4 Auseinandersetzungen mit den kulturellen, wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Phänomenen seiner Zeit

Rittelmeyers Bildungshunger ging von Beginn seines Studiums über den theologischen Lehrbetrieb hinaus. Das Ziel, das er mit seinen umfassenden Studien verfolgte, hielt er am 1. März 1891 in seinem Tagebuch fest: „Das Ideal ist mir ein mit einem tiefen, gründlich allseitigen Wissen ausgestatteter Kopf, der klare Vorstellungen, einen unerschöpflichen Gedankenreichtum hat.“⁸⁹

Neben den Literaten galt sein besonderes Interesse den Philosophen der Gegenwart, insbesondere Eduard von Hartmann, der seit dem Erscheinen seiner „Philosophie des Unbewussten“ 1869 zu den populären Kritikern des Christentums gehörte.⁹⁰

Am 14. Mai 1891 hielt Rittelmeyer in seinem Tagebuch fest, dass neben Kirchengeschichte, alt- und neutestamentlicher Lektüre und Hebräisch nicht nur täglich jeweils eine Stunde Poesie und klassische Autoren auf seinem persönlichen Studienplan stehen sollten, sondern auch Experimentalphysik.⁹¹

Seinen Lebenserinnerungen zu Folge war es neben dem Lehrangebot sein ausgeprägtes Interesse an den gesellschaftlichen und kulturellen Phänomenen Berlins, das Rittelmeyer dazu veranlasst hatte, für zwei Semester in die Großstadt zu gehen. Davon ausgehend, dass er nach seinem Studium den Rest des Lebens als Pfarrer in der bayerischen Provinz verbringen würde, wollte er sich zuvor ein umfassendes Bild vom Kultur- und Alltagsleben der Metropole machen.⁹²

Die Sonntagsgottesdienste, die Rittelmeyer damals in Berlin besuchte, bezeichnete er als „Enttäuschung“⁹³. Mit seiner Kritik an den Gottesdiensten benannte er ein Defizit, das auch Friedrich Naumann problematisiert hatte: Der Mangel an Predigern, die den spezifischen Ansprüchen der Studenten entgegenkamen.⁹⁴

Eine Ausnahme unter den Berliner Pfarrern war für Rittelmeyer Ernst von Dryander, damals Generalsuperintendent der Kurmark und Oberhofprediger der Hohenzollern.⁹⁵

Einen äußerst negativen Eindruck nahm er dagegen von der Begegnung mit dem ehemaligen Hofprediger Adolf Stöcker mit. An ihm stieß ihn insbesondere seine theologische Rückwärtsgewandtheit ab.⁹⁶

Als „aparteste und interessanteste“ kirchliche Feier empfand er den griechisch-katholischen Gottesdienst, den er in der russischen Botschaft besucht hatte.

Doch auch der orthodoxe Gottesdienst diente weder seiner religiösen noch seiner psychischen Erbauung. Rittelmeyer fühlte sich innerlich leer und zeitweise sogar dem Selbstmord nahe. „Was man ein

⁸⁹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, Tagebuchnotiz vom 1.3.1891, in: Erwin Schühle, Friedrich Rittelmeyer, S. 21.

⁹⁰ Vgl. Ders., „Universität. Aus meinem Leben 6“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., September 1934, S. 178-181, S. 181.

⁹¹ Vgl. Erwin Schühle, „Friedrich Rittelmeyer“, S. 21.

⁹² Vgl. Helmut Obst, „Apostel und Propheten der Neuzeit“, S. 355.

⁹³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 81.

⁹⁴ Vgl. Friedrich Naumann, „Was tut die Kirche für die Studenten?“ (Christliche Welt, 1. Jg., 1887, Nr. 25), in: Ders., Religiöse Schriften, (Werke, Bd. 1), hrsg. von Walter Uhsadel, S. 3.

⁹⁵ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 77ff; vgl. Gerhard Besier, „Ernst Hermann von Dryander“, in: Berlinische Lebensbilder, hrsg. v. Wolfgang Ribbe, Bd. 5, Theologen, hrsg. v. Gerd Heinrich, Berlin 1990, S. 249-259.

„inneres Leben“ nennt, habe ich in jener Zeit nicht geführt“, schrieb er. „Es war wohl ein unausgesetztes, halb unbewusstes inneres Suchen da ... Aber wohin man auch kam, man kehrte nur noch hoffnungsloser zurück ... Wenn man mich damals gefragt hätte: Glaubst du an Gott? So wäre ich in die größte Verlegenheit gekommen; ich hätte wohl erwidert: So etwas muss es ja wohl geben; aber ich habe keinen Zugang dazu und weiß gar nicht, wo ich ihn finden soll. Doch es fragte keiner ... Auch mit meinen aller-nächsten Freunden dachte ich gar nicht daran, über so etwas je zu sprechen. Wir sprachen über Agnes Sorma.“

Mit seinem Hinweis auf die Berliner Opernsängerin, die damals als Desdemona gefeiert wurde, deutete Rittelmeyer an, was nicht nur für ihn, sondern auch für seine Kommilitonen charakteristisch war: Shakespeares Dramen und Richard Wagners Opern - „das waren unsre Feste“⁹⁷ - übten auf die Theologiestudenten weitaus mehr Anziehungskraft aus als der sonntägliche Gottesdienst.

Doch für Rittelmeyer, dessen Begeisterung für das Schauspiel so stark ausgeprägt war, dass er sogar als Statist in der Deutschen Oper mitwirkte, waren Theater und Musik nicht nur ein Ersatz für kirchliche Handlungen.⁹⁸ Er erlebte Kultur auch als einen entscheidenden Faktor in seiner religiösen Entwicklung. Sie öffnete ihm, dessen Religiosität nur in einem vagen Glauben an einen Gott bestand, von dem er sich jedoch weit getrennt fühlte, den Zugang zu einer, wie er es empfand, „überirdischen“ Sphäre. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine Notiz vom 12. Januar 1893, die er nach dem Besuch von Shakespeares „Sturm“ festgehalten hat: „Da wachten wunderbare Gefühle in meiner Seele auf: In der Musik erklangen im Wechselchor heiße, leidenschaftliche, milde, starke, und edle Empfindungen und in meinem Herzen klangen tief innen ahnungsvoll wunderbare Stimmen mit und führten mich sachte in ein Zauberland, wo Erdschmerz und Erdenleid, Seelenkampf und Seelenringen verstummten und alle Harmonien des Ewigen in entzückendem Gesange mich wiegten.“⁹⁹

Der Tagebucheintrag korrespondiert mit einer Reihe von Erinnerungen an musikalische Ereignisse, die bei ihm den Eindruck erweckt hatten, wie durch einen „Schleier eine höhere Welt“¹⁰⁰ wahrzunehmen. Diese Erlebnisse gipfelten in einem Gottesdienstbesuch am Himmelfahrtstag 1895 in der Neuen Kirche am Gendarmenmarkt. Als der Chor Mendelssohns musikalische Interpretation des 100. Psalms anstimmte, war es Rittelmeyer, als würden sich die „Tore“ einer höheren Welt ... unsichtbar“ auftun. „Überirdisches Frohlocken strömte zu den Erdenkindern herab. Heilige Reigen von unsichtbaren Geistgestalten wogten in Ehrfurcht und Freude vor dem göttlichen Thron...“¹⁰¹, schilderte er das Ereignis.

Nach Rittelmeyers Aussagen hatte er es diesen „zarten, geistigen Eindrücken vom Dasein einer höheren Welt“ zu verdanken, dass er sich nach seiner lebenslangen religiösen Suche jetzt für „gläubig“ genug hielt, um in den Dienst der evangelischen Kirche zu treten.¹⁰²

Friedrich Rittelmeyers biografische Entwicklung prägten Aversionen gegen eine Reihe von Formen traditioneller Lebensweisen, mit denen er im Laufe seiner Jugend konfrontiert wurde. Die orthodoxe Art, in der

⁹⁶ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 313; vgl. Klaus Erich Pollmann, „Adolf Stoecker“, in: Berlinische Lebensbilder, hrsg. v. Wolfgang Ribbe, Bd. 5, Theologen, hrsg. v. Gerd Heinrich, S. 231-247.

⁹⁷ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 313.

⁹⁸ Vgl. ebd.

⁹⁹ Zit. in: Ders., Tagebuchnotiz vom 12.3.1893, in: Erwin Schühle, Friedrich Rittelmeyer, S. 155.

¹⁰⁰ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 126.

¹⁰¹ Zit. in: Ebd., S. 128.

sich die Religiosität seines lutherischen Elternhaus gestaltete, lag ihm ebenso fern wie der hergebrachte Schul- und Universitätsbetrieb, dessen Lehrinhalte ihm sowohl unzeitgemäß als auch lebensfern erschienen. Insofern war Rittelmeyer ein Vertreter jener Jugend, die in den Jahren um die Jahrhundertwende in Anbetracht der festgefahrenen Verhältnisse in Familie, Kirche, Schule und Gesellschaft ein Unbehagen verspürten. Wie ein Teil von ihnen, der schließlich in der Jugendbewegung einen alternativen Lebensstil fand, in dem nicht überkommene Vorschriften, sondern lediglich die eigenen Überzeugungen das Handeln bestimmen sollten, brach auch Rittelmeyer aus dem starren Gepräge seines Alltags aus, indem er seiner Individualität den Vorrang gab. So stillte er den Wissensdurst, den Schule und Universität nicht befriedigen konnten, mit Privatlektüre. Bei seiner religiösen Sinnsuche wandelte er auf Pfaden, die um die lutherisch-orthodoxe Tradition einen großen Bogen machten. Rittelmeyer hatte keine Scheu, in der russischen Botschaft in Berlin einen griechisch-katholischen Gottesdienst zu besuchen. Die Vorlesungen der modernen Theologen Julius Kaftan und Adolf Harnack empfand er als Befreiung aus dem hergebrachten theologischen Muff. Seine religiöse „Bekehrung“ und damit die Antwort auf die Sinnfrage brachte ihm schließlich ein Erlebnis, das mit der lutherischen Bekehrung nur wenig gemein hatte. Während Bekehrung im lutherischen Sinn mit Reue und Buße einhergeht sowie mit dem Glauben an die erlösende Gnade Gottes, entwickelte sich Rittelmeyers „Gläubigkeit“ lediglich aus dem Eindruck, das eine „höhere Welt“ existiert. Dieses Ereignis vollzog sich weder bei der Lektüre religiöser Erbauungsschriften noch unter der Kanzel eines wortgewaltigen Predigers, sondern als persönliches Erlebnis während eines kirchenmusikalischen Konzertes.

Die Betonung der individuellen Erfahrung gegenüber hergebrachten Gesetzmäßigkeiten und festgefügt Weltanschauungen sollte sich, wie sich im folgenden zeigt, als der Hauptmotor seiner theologischen wie individuellen Entwicklung erweisen.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 125.

„Mein Vater hatte eine ziemlich große Ziegelei, und in der Schule, darüber hab ich mich geschämt, da war der Lehrer direkt ein bißchen unterwürfig uns gegenüber. Die feineren Leute hatten ja auch ihren Pastor. Konfirmiert wurde unsereiner bei Pastor Magen. `Lassen Sie auch bei Pastor Magen arbeiten?´ So ungefähr. Ansonsten hatte die Kirche nicht viel zu melden.“ (Walter Kempowski, „Aus großer Zeit“, Hamburg 1978)

1.5 Friedrich Rittelmeyer und das Bürgertum

1.5.1 Einführung unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Zusammensetzung seiner Gemeinde

Rittelmeyer, der sein Erstes Theologisches Examen als Jahrgangsbester bestanden hatte, muss die Kirchenleitung von seinen Fähigkeiten als Prediger überzeugt haben.¹⁰³ Schließlich hatte sie ihm, obwohl er vor seinem Eintritt in den Dienst der evangelisch-lutherischen Kirche Bayerns dem für ihn zuständigen Konsistorialrat erklärt hatte, dass er - unabhängig von konfessionellen Regeln - nur das verkünden wollte, was er persönlich nachvollziehen könnte, die Würzburger St. Johanniskirche zugewiesen.¹⁰⁴ Dass ihn die Kirchenleitung trotz seiner kritischen Haltung in dieser Gemeinde einsetzte, ist bemerkenswert. Denn die Vikariatsstelle an St. Johannis war exponiert.¹⁰⁵ Nicht allein deshalb, weil die Kirche 1895 als zweites evangelisches Gotteshaus der Stadt gerade erst fertiggestellt worden war, sondern auch, weil es sich um eine städtische Gemeinde handelte, die den dort tätigen Geistlichen ein besonderes Profil abverlangte. Die beruflichen Laufbahnen, die viele junge Theologen im Anschluss an ihr Würzburger Vikariat einschlugen, lässt vermuten, dass bei ihrer Auswahl auf die Fähigkeiten der Kandidaten ein besonderes Augenmerk gelegt wurde. Ein Großteil von ihnen nahm später leitende Positionen in der Kirchenleitung als Dekan, Kirchen-, bzw. Oberkirchenrat ein. Aus den Würzburger Vikaren rekrutierten sich auch einige Professoren wie Friedrich Fabri, Wilhelm Nägelsbach oder Walter Caspari.¹⁰⁶

Die besonderen Ansprüche, die an die Würzburger Geistlichen gestellt wurden, hatten nicht zuletzt damit zu tun, dass zu der protestantischen Gemeinde etliche Professoren der Universität gehörten.¹⁰⁷ Erwartete die Kirchenleitung von ihren Würzburger Vikaren, dass sie bei den Hochschullehrern auf positive Resonanz stießen, dann hatte Rittelmeyer seine Landeskirche nicht enttäuscht. Zu seinen Gottesdiensten erschienen zahlreiche Professoren der Universität. Nicht allein bei ihnen machte sich der Vikar Friedrich Rittelmeyer als Prediger einen Namen.¹⁰⁸ Bereits der erste Besuch einer Predigt des 23jährigen ver-

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 99.

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 136.

¹⁰⁵ Vgl. Sebastian Göbl, „Würzburg. Ein kulturhistorisches Städtebild“, Würzburg 1910, S. 98.

¹⁰⁶ Vgl. Jakob Schnabel, „Geschichte der protestantischen Pfarrei Würzburg. Festschrift zur Einweihung der St. Johanniskirche in Würzburg“, Würzburg 1895, S. 68f.

¹⁰⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Herr Stadtvikar“. Aus meinem Leben 14“, in: Die Christengemeinschaft, 12. Jg., August 1935, S. 145-149, S. 146.

¹⁰⁸ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: MS 413, 209/1970, Erinnerungen D. Dr. Wilhelm Stählins an Friedrich Rittelmeyer, S. 2.

anlasste den Philosophieprofessor Oswald Külpe, Rittelmeyer zu erklären, dass er ihn für geeignet hielt, dem Menschen der Moderne das Christentum glaubwürdig nahezubringen.¹⁰⁹

Aber auch andere Vertreter des Würzburger Bildungsbürgertums fühlten sich von den Predigten des jungen Vikars, der bald „in die geistigen Kreise des damaligen Würzburg“¹¹⁰ aufgenommen wurde, angesprochen.

Regelmäßig verkehrte Rittelmeyer im Haus von Anna Kerler, der Ehefrau des Oberbibliothekars der Universität, Dietrich Kerler.¹¹¹ Hier lernte er nicht nur seine spätere Frau, die damals 16jährige Nichte seiner Gastgeberin, Julie Kerler, kennen, sondern auch Pauline Brater, die Mutter Anna Kerlers.¹¹² Pauline Brater war Tochter des Mathematikprofessors Wilhelm Pfaff und Ehefrau des politischen Publizisten und Mitbegründers der liberalen Fortschrittspartei in Bayern, Karl Ludwig Brater. Ihre Tochter, die Schriftstellerin Agnes Sapper, hatte Pauline Brater ein literarisches Denkmal gesetzt, das damals zu einem Bestseller wurde.¹¹³ Auch Agnes Sapper gehörte zu Rittelmeyers Würzburger Bekanntenkreis.

Weder in Rittelmeyers Lebenserinnerungen noch in den Aufzeichnungen Agnes Sappers finden sich explizite Hinweise darauf, dass sie, Pauline Brater oder Anna Kerler Rittelmeyers Gottesdienste besucht haben. Doch da er privat mit den Frauen verkehrte, liegt die Vermutung nahe. Schließlich werden sie sich, bevor sie ihn aufforderten, an ihren Zusammenkünften teilzunehmen, davon überzeugt haben, dass er ihre Gespräche bereichern könnte. Dass sich Pauline Brater noch einige Wochen vor ihrem Tod 1907 aus dem Predigtband von Friedrich Rittelmeyer und Christian Geyer vorlesen ließ, könnte ebenfalls ein Hinweis darauf sein, dass sie Rittelmeyers Gottesdienste in Würzburg besucht hat.¹¹⁴

Zu Rittelmeyers Gottesdienstbesuchern gehörte möglicherweise auch der renommierte Mathematiker Aurelius Voss. Zumindest war Voss Teilnehmer des Kreises von Dozenten und Professoren der philosophischen und naturwissenschaftlichen Fakultäten der Universität Würzburg, mit denen Rittelmeyer alle zwei Wochen zusammentraf.¹¹⁵ Obgleich in diesem Kreis, in dem der Vikar der einzige war, der nicht an der Universität lehrte, gegenüber der Kirche eine eher zurückhaltende Position eingenommen wurde, sollen nach Rittelmeyers Angaben doch einige Teilnehmer häufig zu seinen Gottesdiensten erschienen sein.¹¹⁶

Nach Abschluss seines Vikariates an der Würzburger Johanniskirche und bestandenen zweiten theologischen Examen berief die bayerische Kirchenleitung Friedrich Rittelmeyer 1903 als Nachmittagsprediger an die Heilig-Geist-Kirche in Nürnberg. Hier schloss Rittelmeyer bald Freundschaft mit dem gerade

¹⁰⁹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Herr Stadtvikar“. Aus meinem Leben 14“, S. 146.

¹¹⁰ Zit. in: Ebd.

¹¹¹ Vgl. Agnes Herding-Sapper, „Agnes Sapper. Ihr Weg und ihr Wirken. Die Lebensgeschichte der Mutter der Familie Pfäffling“, Stuttgart 1931, S. 120.

¹¹² Vgl. Rolf Rosenbohm, „Julie Rittelmeyer 1885-1964“, in: Die Christengemeinschaft, 44. Jg., Oktober 1972, S. 316-321, S. 316.

¹¹³ Vgl. Agnes Sapper, „Frau Pauline Brater. Lebensbild einer deutschen Frau“, München 1908; vgl. D. Grundert (Hrsg.), Agnes Sapper zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1922, S. 29.

¹¹⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 160.

¹¹⁵ Vgl. Aurel Voss, „Die Beziehungen der Mathematik zur allgemeinen Kultur“, in: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. v. Paul Hinneberg, Teil III, Abteilung 1, Die mathematischen Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1914, S. 1-49.

¹¹⁶ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 160.

zum Hauptprediger von St. Sebald berufenem zehn Jahre älteren Christian Geyer, mit dem er eine große Wirksamkeit entfalten sollte.¹¹⁷

Nur kurze Zeit nach Rittelmeyers Amtsantritt wurde es bald zur Regel, dass die Heilig-Geist-Kirche, deren Bänke für 1800 Personen reichten, bis auf den letzten Stehplatz besetzt war, wenn er zwischen fünf und sechs Uhr den sonntäglichen Nachmittagsgottesdienst hielt.¹¹⁸ Und das, obwohl ein Großteil der Besucher bereits am Vormittag die Predigt Christian Geyers an der St. Sebalduskirche besucht hatte. Die ungeheure Popularität der beiden Prediger ist um so bemerkenswerter, als es sich den Aussagen von Zeitzeugen zu Folge bei der Nürnberger Bevölkerung vor ihrem Auftritt um eine im besonderen Maße entkirchlichte handelte.¹¹⁹ Um die Jahrhundertwende sollen die Nürnberger Innenstadtkirchen weitgehend leer gewesen sein.¹²⁰

Rittelmeyer versammelte eine Gemeinde, die sich nicht nur aus Bewohnerinnen und Bewohnern des gesamten Stadtgebietes zusammensetzte, sondern auch aus etlichen Zuhörern, die für den Gottesdienst von außerhalb anreisten.¹²¹ Wilhelm Stählin, der spätere Bischof von Oldenburg, erinnerte sich in seiner Autobiografie, dass er als Student in Erlangen mit mehreren Kommilitonen die achtzehn Kilometer von seiner Universitätsstadt nach Nürnberg zu Fuß zurückgelegt hat, um Rittelmeyer am Sonntagabend predigen zu hören.¹²² In seinem studentischen Freundeskreis war es sogar üblich, Nachschriften von Rittelmeyers Predigten zu verfassen, um sie demjenigen zur Verfügung zu stellen, der an der Teilnahme eines Gottesdienstes verhindert war.¹²³

Wie eine ehemalige Gottesdienstbesucherin in ihren Lebenserinnerungen schrieb, hatte sie sich schon als Schülerin im Alter von zwölf bis fünfzehn Jahren von Rittelmeyers Predigten angesprochen gefühlt.¹²⁴ Unter den Besuchern der Rittelmeyer-Gottesdienste befanden sich zahlreiche Vertreter des Nürnberger Bildungsbürgertums - darunter etliche, die bereits jahrzehntelang der Kirche ferngestanden und erst durch Rittelmeyers Auftritt einen religiösen Zugang gefunden haben.¹²⁵ „Da sah man Ärzte und Juristen“, erinnerte sich der Nürnberger Pfarrer Georg Merkel, „Großkaufleute und Industrielle ... Jetzt hatten auch die Vielbeschäftigten Zeit und Neigung, den sonst verpönten Gottesdienst zu besuchen.“ Insbesondere Lehrer der Volksschulen, die nicht zuletzt wegen der kirchlichen Schulaufsicht „einer starken Ablehnung

¹¹⁷ Vgl. Christian Geyer, „Heiteres und Ernstes aus meinem Leben“, München 1929, S. 216ff; vgl. Karl Bosl (Hrsg.), „Bosl's Bayerische Biografie“, Regensburg 1983, S. 253; Philipp Bachmann, „Gott und die Seele. Untersuchungen zur Lage der evangelischen Kirche und Theologie in der Gegenwart im Anschluss an Dr. Geyers und Dr. Rittelmeyers `Gott und die Seele““, Leipzig 1910, S. 4.

¹¹⁸ Vgl. Georg Merkel, „Rückblick auf sieben Jahrzehnte kirchlichen Lebens in Nürnberg. Erinnerungen und Eindrücke“, Nürnberg 0. J., S. 25.

¹¹⁹ Vgl. August Pauli, „Friedrich Rittelmeyer, Erzbischof der Christengemeinschaft (1872 bis 1938)“, in: „Lebensläufe aus Franken“, hrsg. v. Siegmund Freiherr von Polnitz, Bd. 6, Würzburg 1960, S. 457-469, S. 461.

¹²⁰ Vgl. Walther von Loewenich, „Nürnberger Ära Geyer-Rittelmeyer“, in: Die Christengemeinschaft, 44. Jg., Februar 1972, S. 57-59, S. 57.

¹²¹ Vgl. Georg Merz, „Wege und Wandlungen“, München 1961, S. 154.

¹²² Vgl. Wilhelm Stählin, „Via Vitae“, Kassel 1968, S. 59.

¹²³ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: MS 413, 209/1970, Erinnerungen D. Dr. Wilhelm Stählins an Friedrich Rittelmeyer, S. 2f.

¹²⁴ Vgl. Hedwig Braig-Geyer, „Erinnerungen an Friedrich Rittelmeyer“, in: Die Christengemeinschaft, 19. Jg., September/Okttober 1947, S. 235-236.

¹²⁵ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Julius Herbst, „Kirchenrat Nögelsbach und die `liberalen´ Stadtgemeinden“, in: „Fränkischer Kurier“, Nr. 295, 11. Juni 1912; Vgl. Johannes Rathje, „Die Welt des freien Protestantismus. Ein Beitrag zur deutsch-evangelischen Geistesgeschichte. Dargestellt an Leben und Werk von Martin Rade“, Stuttgart, 1952, S. 293.

jeglicher kirchlichen Auffassung verfallen (waren)... strömten in Scharen herbei und wurden für eine wesentlich günstigere Beurteilung des kirchlichen Denkens und Lebens gewonnen.¹²⁶ Dabei stieß Rittelmeyer sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken auf Resonanz.¹²⁷

Die folgende Tabelle verdeutlicht, dass in Rittelmeyers Gemeinde Personen mit akademischer Bildung einen breiten Raum einnahmen. Auffallend ist auch die Anzahl von Freiberuflern und Künstlern.

¹²⁶ Zit. in: Georg Merkel, „Rückblick auf sieben Jahrzehnte kirchlichen Lebens in Nürnberg“, S. 25.

¹²⁷ Vgl. Archiv der Christengemeinschaft, Stuttgart: „Von einem - schlechten Katholiken“ (anonym), „Zum `Falle´ Rittelmeyer“, in: München-Augsburger Abendzeitung, 27. November 1912, o. S..

**Zusammensetzung der Nürnberger Gemeinde um Christian Geyer und Friedrich Rittelmeyer
nach Berufszugehörigkeiten ihrer Mitglieder***

<u>Beruf</u>	<u>Anzahl</u>	
<u>Männer:</u>		
- Universitätsprofessoren	2	
- Gymnasialprofessoren	3	
- Lehrer	2	
- Ärzte	3	
- Anwalt	1	
- Studenten	2	
- Imprägnierer	1	
- Fabrikarbeiter	1	
- freier Techniker	1	
- Dichter	1	
- Schauspieler	1	
- Journalist	1	
- Kaufmänner	2	
- Bankbeamter	1	
- keine Berufsangaben	11	33
<hr/>		
<u>Frauen:</u>		
- promovierte Oberlehrerin	1	
- Lehrerinnen	3	
- Vater Kaufmann	1	
- keine Berufsangaben	6	11
<hr/>		
insgesamt		44

*Bei den Personen handelt es sich um Gemeindeglieder, die in den Zeitschriften „Christentum und Gegenwart“ oder „Die Veste“ Beiträge veröffentlicht haben bzw. von Friedrich Rittelmeyer in seinen Lebenserinnerungen erwähnt wurden.

Prozentuale Aufteilung der Berufszugehörigkeiten bzw. der Zugehörigkeiten zu dem bestimmten Milieu

	Männer		Frauen		insgesamt	
	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent	Anzahl	Prozent
Berufe, die eine akademische Bildung voraussetzen/ Berufe im Schuldienst	13	59,1%	4	80,0%	17	63,0%
Handwerkliche-/technische Berufe	3	13,6%		0,0%	3	11,1%
Künstlerische Berufe/ Berufe im Medienbereich	3	13,6%		0,0%	3	11,1%
kaufmännische Berufe	2	9,1%	1	20,0%	3	11,1%
Berufe in Verwaltung	1	4,5%		0,0%	1	3,7%
Summe:	22	100,0%	5	100,0%	27	100,0%

Quelle: „Adressbuch von Nürnberg“, Nürnberg 1921; „Christentum und Gegenwart. Evangelisches Monatsblatt“, hrsg. v. Pfarrer G. Merkel, unter ständiger Mitarbeit von Hauptprediger D. Dr. Geyer und Lic. Dr. Rittelmeyer, 7. Jg., Nürnberg 1916/17; „Die Veste. Jahrbuch des protestantischen Laienbundes in Bayern“, Bd. 1, Ulm 1914.

Auch in Berlin, wohin Rittelmeyer 1916 berufen wurde, fand er zahlreiche Anhänger im Bürgertum.¹²⁸

Neben dem Theologen, Philosophen und Historiker Ernst Troeltsch sowie Adolf von Harnack, der ihn zu den Weihnachtsfeiern an der Universität einlud, versammelten sich unter seiner Kanzel regelmäßig die Theologieprofessoren Adolf Deißmann und Friedrich Mahling.¹²⁹

Für die Anerkennung, die Rittelmeyer in Kreisen des Bildungsbürgertums zuteil wurde, spricht nicht nur, dass er als Vortragsredner in der Alten Aula der Universität geladen wurde, sondern auch seine Aufnahme in unterschiedliche Gebildeten-Zirkeln.¹³⁰ So nahm er an den wöchentlichen Treffen von Universitätsprofessoren und anderen Vertretern der Berliner Bildungs-Elite im „Deutschen Haus“ teil. Neben dem Volkswirtschaftler Werner Sombart oder dem Historiker Kurt Breysig traf Rittelmeyer hier den Philosophen Max Scheler.¹³¹

Rittelmeyer stieß in Berlin auch bei hohen Militärs auf positive Resonanz. Darauf deutet zumindest die Tatsache, dass er als Trauerredner von Hermann Joachim, Oberstleutnant z. D. und Chef der Kartographischen Abteilung im stellvertretenden Generalstab, eingeladen wurde.¹³² Zu der Trauerfeier des Offiziers, der außerdem „Ordens-Oberarchitekt und I. Abg. Landes-Großmeister“ der Berliner Freimaurerloge war, erschienen auch Friedrich Leopold Prinz von Preußen sowie die Generale Hans Winterfeldt und Paul Alex von Schumann, der stellvertretende Chef des Generalstabs Freiherr von Freytag-Loringhoven,

¹²⁸ Vgl. Frieda Margarete Reuschle, „Aus einem alten Heft“, in: Die Christengemeinschaft, 36. Jg., August 1964, S. 255-256, S. 255.

¹²⁹ Vgl. Emil Bock, „Zeitgenossen“, Stuttgart 1959, S. 44; Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Persönliche Erinnerungen an Adolf Harnack“, S. 124.

¹³⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 149.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 120.

¹³² Vgl. Ders., „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, Stuttgart 1928, S. 119.

die Bankiers Franz von Mendelssohn und James Simon sowie die Witwe des ehemaligen Generalstabschefs Helmuth von Moltke.¹³³

Unter Rittelmeyers Gottesdienstbesuchern befanden sich zahlreiche politisch- und sozial engagierte Bürger. Davon berichtete Else Lüders¹³⁴, Regierungsrätin im Reichsarbeitsministerium.¹³⁵ Auch Studentinnen und Studenten bürgerlicher Herkunft besuchten seine Predigten. Von ihnen waren etliche in der Jugendbewegung aktiv.¹³⁶

In Berlin fand Rittelmeyer auch in Künstlerkreisen Anklang. Die Schriftstellerin und Frauenrechtlerin Gabriele Reuter, deren Tochter Rittelmeyer traute, gehörte ebenso zu seiner Gemeinde wie Ernst Lissauer, der seine Dichtungen von Rittelmeyer vor der Veröffentlichung begutachten ließ.¹³⁷ Auch der „Popartist der Jugend- und Reformbewegung“¹³⁸ Hugo Höppner, der sich Fidus nannte, fühlte sich von Rittelmeyer religiös angesprochen. Für dessen Tochter, die Gertrud Prellwitz in ihrem „Drude“-Buch beschrieben hatte, hielt Rittelmeyer nach ihrem Tod die Traueransprache. Rittelmeyer fand gleichfalls Aufnahme in dem Berliner Wagnerkreis, wo er Siegfried und Winifred Wagner begegnete.¹³⁹ Hier traf er auch auf den Maler Franz Stassen, der Richard Wagners Opern illustrierte.¹⁴⁰ Stassen schickte seine Tochter in Rittelmeyers Konfirmandenunterricht.¹⁴¹

1.5.2 Ein Religionsprofil des Bürgertums im Kaiserreich

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte in Deutschland ein Prozess der Entkirchlichung eingesetzt, der während des Kaiserreiches seinen steten Fortgang nahm.¹⁴² Nipperdey stellt im Rück-

¹³³ Vgl. Bundesarchiv, Berlin: I/t12/10, „SD-Monatsbericht XIII (Juni 1936)“, S. 6.

¹³⁴ Else Lüders (1872-1948) war seit 1889 die engste Mitarbeiterin der Berliner Pädagogin und Frauenrechtlerin Minna Cauer, die 1888 den Verein „Frauenwohl“ ins Leben gerufen hatte. Die Organisation, die sich zunächst für eine verbesserte Mädchenbildung starkmachte, galt bald als Zentrum des radikalen Flügels der bürgerlichen Frauenbewegung des Kaiserreichs. Im Gegensatz zu den Gemäßigten, die sich um Fortschritte in der Berufs-, Bildungs- und Sozialpolitik bemühten, kämpften die Radikalen für eine grundsätzliche Verbesserung der Frauenrechte. Sie setzten sich weitaus vehementer als die Moderaten für das Frauenstimmrecht ein und standen auch einer Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten offen gegenüber. (Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 83.) Else Lüders war seit 1906 Mitglied des Büros für Sozialpolitik und Mitarbeiterin der Sozialen Praxis. („Wer ist's?“, hrsg. v. Herrmann A. L. Degener, IX. Ausgabe, Berlin 1928, S. 984). Am 1. Dezember 1918 vertrat sie bei der Massenversammlung der DDP als Rednerin die Frauen der Partei, der auch Helene Lange, Gertrud Bäumer, Alice Salomon, Agnes von Zahn-Harnack und Marianne Weber angehörten. (Dietlinde Peters, „Minna Cauer“, in: Berlinische Lebensbilder, hrsg. v. Wolfgang Ribbe, Bd. 9, Stadtbild und Frauenleben. Berlin im Spiegel von 16 Frauenportraits, hrsg. v. Henrike Hülsbergen, Berlin 1997, S. 153-174, S. 173; Dies., „Marie-Elisabeth Lüders“, in: Ebd., S. 123-150, S. 131)

¹³⁵ Vgl. Else Lüders, „Friedrich Rittelmeyer“, München 1921, S. 7.

¹³⁶ Vgl. Frieda Margarete Reuschle, „Aus einem alten Heft“, S. 255; vgl. Rudolf F. Gädeke, „Die Gründer der Christengemeinschaft“, Dornach 1992, S. 397.

¹³⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 352.

¹³⁸ Zit. in: Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 110.

¹³⁹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 352.

¹⁴⁰ Vgl. Franz Stassen, „Parsival. 15 Bilder zu Richard Wagners Bühnenweihfestspiel“, Berlin, Leipzig 1917.

¹⁴¹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 352f.

¹⁴² Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 508.

blick auf jene Jahre fest: „Die Deutschen hören auf, in ihrer Mehrheit Christen zu sein, oder wenigstens: sich als Christen zu verstehen.“¹⁴³

Nicht allein deshalb, weil von der dramatischen Entkirchlichung insbesondere die protestantische Bevölkerung betroffen war, sondern auch im Hinblick darauf, dass Rittelmeyer vor allem in evangelischen Kreisen rezipiert wurde, steht die Religiosität des protestantischen Bürgertums im Zentrum der folgenden Betrachtungen.

Als Indiz für die Entkirchlichung dient der rasante Anstieg der Kirchenaustrittszahlen. Erklärten zwischen 1884 und 1905 jährlich zwischen 1800 und 6300 Frauen und Männer den deutschen evangelischen Landeskirchen den Austritt, so erreichte ihre Zahl 1906 plötzlich 17 400. Bis 1914 pendelten die Austritte zwischen 14 300 und 29 300.¹⁴⁴

Aber auch unter denjenigen, die offiziell Mitglieder der protestantischen Kirchen blieben, machte sich eine zunehmende Abkehr vom kirchlichen Leben bemerkbar. Das zeigte insbesondere der Rückgang der Gottesdienstbesucher. Während die Zahl der kirchlichen Handlungen, wie Trauungen, Taufen und Beerdigungen, relativ konstant blieb, lichteten sich am Sonntag die Kirchenbänke zusehends. In Berlin nahmen bereits 1872 durchschnittlich gerade mal zwei Prozent aller Protestanten am Gottesdienst teil. Eine wichtige Meßgröße zur Erfassung der Kirchlichkeit ist die Zahl der Abendmahlsteilnehmer. Lag beispielsweise, gemessen an der offiziellen Zahl der Kirchenmitglieder, der Prozentsatz in Württemberg 1861/62 noch bei siebzig Prozent, so sank er 1880 bereits auf 53 Prozent und 1913 auf 41 Prozent. In Dresden betrug die Teilnahme am Abendmahl schon in den neunziger Jahren lediglich drei bis vier Prozent.¹⁴⁵

Nichtsdestotrotz gehörten die meisten Deutschen noch einer der beiden Konfessionen an. Aber die in vorindustriellen Zeiten selbstverständliche Bindung an die Kirche war deutlich ins Wanken geraten - und, wie Nipperdey schreibt, „oben und unten bröckelt es am stärksten“¹⁴⁶: Weitgehend unbeschadet von der allgemeinen Entkirchlichung waren lediglich das Bauerntum und der auf dem Land ansässige Adel, in den Städten der kleinere und eher alte Mittelstand.¹⁴⁷ Die Industriearbeiterschaft dagegen kehrte sich größtenteils von der Kirche ab. Aber auch im Leben des städtischen Bürgertums, insbesondere bei den Angehörigen der Bildungsschichten, spielte die Kirche seit dem Vormärz eine immer marginalere Rolle.¹⁴⁸

„Eine ungeheure Kurzsichtigkeit und Verlogenheit liegt darin, dass weder Staat noch Gesellschaft davon Notiz nehmen, wie eine große Anzahl gebildeter Staatsbürger, ich behaupte sogar die berufenen und treibenden Kräfte der Zivilisation, sich im überzeugungsvollen, durch Nachdenken erworbenem Wider-

¹⁴³ Zit. in: Ebd., S. 507f.

¹⁴⁴ Vgl. P. Zieger, „Kirchenaustrittsbewegung in Deutschland“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Hans Frhr. v. Campenhausen u. a., Bd. 3, Tübingen 1959, S. 1344-1348, S. 1344; vgl. Gerda Soecknick, „Religiöser Sozialismus der neueren Zeit unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands“, Jena 1926, S. 34.

¹⁴⁵ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 504f.

¹⁴⁶ Zit. in: Ebd., S. 507.

¹⁴⁷ Vgl. ebd.; Vgl. Georg Lomer, „Krankes Christentum. Gedanken eines Arztes über Religion und Kirchenerneuerung“, Leipzig 1911, S. 12.

¹⁴⁸ Vgl. Franz Schnabel, „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert“, Freiburg 1951, S. 570.

spruch zu unseren religiösen Culten, Glaubenssätzen und Dogmen ... befinden“¹⁴⁹, schrieb 1899 der Romanautor Ernst Clausen. Der Tenor seiner Worte, wonach sich die „führende Kulturschicht“, „die denkenden Männer und Frauen“¹⁵⁰ von der Kirche so weit entfernt hätten, dass sie als sinnstiftende Institution in ihrem Leben keine Bedeutung mehr habe, klang in zahlreichen um die Jahrhundertwende getroffenen Aussagen über die religiöse Lage des Bürgertums an.¹⁵¹

Nicht ohne Einfluss auf die antikirchliche Haltung waren die Religionskritiker unter den Philosophen. Für das 19. Jahrhundert gehörte Ludwig Feuerbach mit seiner anthropologischen Begründung der Religion, wonach Gott nichts anderes wäre als ein nach menschlichen Vorstellungen gestaltetes Phantom, die Religion also „der Traum des menschlichen Geistes“¹⁵², ebenso dazu wie Arthur Schopenhauer und Eduard von Hartmann.¹⁵³

Der hohe Stellenwert, den der Individualismus in der bürgerlichen Werteskala einnahm, war eine wesentliche Ursache für die in intellektuellen Kreisen verbreitete Begeisterung für Friedrich Nietzsche, dem „eigentlichen Herold des modernen Individualismus“¹⁵⁴. Nipperdey behauptet, dass es seit den neunziger Jahren „keine geistig bewegte bürgerliche, ja intellektuelle Jugend, (gab), die nicht im Schatten Nietzsches wuchs“¹⁵⁵. Nietzsches Haltung zur christlichen Kirche, die für ihn Repräsentantin einer die freie Entfaltung des Menschen beschränkenden „Sklavenmoral“ war, hat die religiöse Einstellung im Bürgertum maßgeblich geprägt.

1881 entstand auf Initiative des Arztes und Philosophen Ludwig Büchner mit dem „Deutschen Freidenker-Bund“ in Deutschland die erste Sektion des „Internationalen Freidenkerverbandes“. Der Zusammenschluss von Atheisten, die ihr Denken von kirchlicher Autorität emanzipieren wollten, stieß insbesondere bei Vertretern des liberalen Bürgertums auf Resonanz. Erst später bildeten sich auch Kreise mit explizit proletarisch-sozialrevolutionärer Ausrichtung.¹⁵⁶ Dachorganisation war der 1908 gegründete „Zentralverein proletarischer Freidenker“.¹⁵⁷

Auch die 1892 in Berlin gegründete „Gesellschaft für ethische Kultur“ bot dem bürgerlich-intellektuellen Publikum eine geistige Heimat. Mitglieder waren u. a. Ludwig Büchner, der Jenenser Zoologe Ernst Haeckel, der Astronom Wilhelm Förster, der Philosoph Theobald Ziegler und der Soziologe Ferdinand Tönnies. Ihr Anliegen war es, Ethik zur Sache der Vernunft zu machen, die weder kirchlicher noch staatlicher Normen bedürfte.¹⁵⁸

1906 rief Ernst Haeckel gemeinsam mit dem Chemiker Wilhelm Ostwald und dem Prediger Albert Kalthoff den „Monistenbund“ ins Leben. Obgleich er in Wissenschaftskreisen umstritten war, hatte Haeckel mit populärwissenschaftlichen Abhandlungen zu einer weiten Verbreitung der Darwinschen Evoluti-

¹⁴⁹ Zit. in: Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse. Mahnwort und Warnungsruf für das gebildete Deutschland“, Berlin 1899, S. 5.

¹⁵⁰ Zit. in: Ebd.

¹⁵¹ Zit. in: Rudolph Penzig, „Ohne Kirche. Eine Lebensführung auf eigenem Wege“, Jena 1907, S. 30f.

¹⁵² Zit. in: Ludwig Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“, Leipzig 1849, S. 15f.

¹⁵³ Vgl. Eduard von Hartmann, „Das Christentum des Neuen Testaments“, Sachsa 1905.

¹⁵⁴ Zit. in: Karl Rösener, „Der Kampf ums Ich. Eine Auseinandersetzung zwischen christlichem und Nietzscheschem Individualismus“, Gießen 1914, S. 3.

¹⁵⁵ Zit. in: Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 515.

¹⁵⁶ Vgl. Max Hennig (Hrsg. im Auftrag des Weimarer Kartells), „Handbuch der freigeistigen Bewegung Deutschlands, Österreichs und der Schweiz“, Frankfurt am Main 1914, S. 62ff.

¹⁵⁷ Vgl. ebd., S. 146.

onslehre beigetragen.¹⁵⁹ Im Vordergrund stand dabei die Deutung der Entstehungsgeschichte des Lebens als eines Prozesses, der sich ohne jeden transzendenten Einfluss vollziehen würde. Der „Monistenbund“ propagierte diese Auffassung, wonach „keine außer- oder überweltlichen Wesen oder Kräfte, ... in die Vorgänge der Natur oder des menschlichen Wesens willkürlich eingreifen“¹⁶⁰ und forderte u. a. eine entsprechende Reform der Jugenderziehung. Nach der Liste der Ortsgruppenvorsteher zu urteilen, rekrutierten sich die Anhänger des „Deutschen Monistenbundes“ insbesondere aus den gebildeten Schichten des Bürgertums. Besonders zahlreich waren Mediziner vertreten.¹⁶¹

Die Gründe für den Unmut, den die Kirche in den bürgerlichen Kreisen auslöste, und die zur Abkehr vom konfessionellen Leben führten, waren vielfältig. Darunter fiel auch der Vorwurf der ethischen Unglaubwürdigkeit. Einige Autoren kirchenkritischer Abhandlungen hielten der Kirche vor, in Anbetracht der brennenden Sozialen Frage zu versagen.¹⁶² Die Kirche, so der Geologieprofessor Johannes Lehmann-Hohenberg, hätte tatenlos zugesehen, „wie die schaffende Arbeit von dem Mammonismus bedrückt und ausgebeutet wird“¹⁶³. Der kirchliche Verweis auf ein besseres Dasein im Jenseits wurde als Zynismus empfunden. So erklärte der Berliner Wirtschaftswissenschaftler Ernst Dietze in einem Kommentar zum „Weltkongreß für freies Christentum“, der im August 1910 in Berlin stattgefunden hat: „Über die Tatsache, dass von 100 Schulkindern 25 aus purer Armut Hunger leiden und täglich Tausende von Menschen in den Straßen der Weltstadt obdachlos und geächtet umherirren, tröstet keine weltverleugnende Phrase eines staatlich besoldeten Priesters.“¹⁶⁴

Auf Kritik stießen auch überkommene kirchliche Moralvorstellungen wie die Ächtung des Selbstmörders, dem bis zum Ende des Ersten Weltkrieges sowohl im Katholizismus wie im Protestantismus ein ehrenvolles Begräbnis verweigert wurde. Auch die moralische Ächtung der unehelichen Mutter stieß auf Empörung.¹⁶⁵

Ein wesentlicher Punkt, der in den kirchenkritischen Äußerungen des Bürgertums immer wieder auftaucht, ist der Unmut über die Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und kirchlicher Lehre. Die Autoren empörte die Ignoranz der Kirche gegenüber den „treibenden Kräften aufklärender Zivilisation“¹⁶⁶, und sie empfanden es als unvereinbar mit ihrer „Wahrheitsliebe“¹⁶⁷, kirchliche Bekenntnisse allein wegen des „Unfehlbarkeitsgehaltes der Traditionen“¹⁶⁸ annehmen zu müssen. Dass sich die Kirche den von der Altertumswissenschaft über die Astronomie bis zur Biologie und Chemie reichenden neuesten

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 34ff.

¹⁵⁹ Vgl. Ernst Haeckel, „Die natürliche Schöpfungsgeschichte“, Stuttgart 1868; Vgl. Ders., „Die Welträttsel“, Stuttgart 1899, S. 94ff.

¹⁶⁰ Zit. in: „Was will der Deutsche Monistenbund?“, in: Der moderne Mensch und die Kirche der Reformation. Vorträge nebst Diskussion am 7. und 9. November 1910 in Berlin, Berlin 1912, S. 1.

¹⁶¹ Vgl. „Ortsgruppen des Deutschen Monistenbundes“, in: Ebd., S. 116.

¹⁶² Vgl. Ernst Dietze, „Kirche und Kultur in soziologischer Beleuchtung mit Berücksichtigung des Weltkongresses für freies Christentum zu Berlin im August 1910“, Hamburg 1911, S. 6.

¹⁶³ Zit. in: Johannes Lehmann-Hohenberg, „Naturwissenschaft und Bibel. Beiträge zur Weiterbildung der Religion. Eine naturwissenschaftliche Antwort auf das Glaubensbekenntnis Kaiser Wilhelm II.“, Jena 1904, S. 5.

¹⁶⁴ Zit. in: Ernst Dietze, „Kirche und Kultur in soziologischer Beleuchtung“, S. 6.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 11.

¹⁶⁶ Zit. in: Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse“, S. 8.

¹⁶⁷ Zit. in: Ebd., S. 36.

¹⁶⁸ Zit. in: Ebd., S. 3.

Erkenntnissen verschloss, stand im Gegensatz zu ihrer Vorstellung, wonach die moderne Forschung in das gesamte gesellschaftliche Leben fließen müsste.¹⁶⁹

Auf Ablehnung stieß in diesem Zusammenhang insbesondere die Behauptung, bei den biblischen Schriften handelte es sich um eine Offenbarung Gottes.¹⁷⁰ Dagegen sprächen nicht nur zahlreiche archäologische Funde, sondern auch die Forschungsergebnisse Charles Darwins, der die alttestamentarische Schöpfungsgeschichte ad absurdum geführt hätte.¹⁷¹

Aus dem Neuen Testament waren es neben den Wundertaten Jesu die Berichte über seine Auferstehung, die als „abergläubisch-mystische Vorstellung“ beurteilt wurden. Eine Kirche, so der Arzt Georg Lomer, die glaubwürdig sein wollte, müsste „den Kehrbesen anlegen und alle jene überlebten Vorstellungen hinausfegen, welche die Menschen des naturwissenschaftlichen Zeitalters“¹⁷² nicht annehmen könnten.

Damit die Kirche nicht länger im Gegensatz zur modernen Zivilisation stünde, dürfte sie sich dem steten Fortschreiten auf den unterschiedlichsten Gebieten der Wissenschaft nicht verschließen. Vielmehr gälte es, so der Geologe Lehmann-Hohenberg, „Glauben und Wissen in naturgemäße Verbindung zu bringen“¹⁷³, indem die Lehren der Kirche mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang gebracht würden. Dieser Auffassung schloss sich auch die Forderung nach einem kirchlichen Bekenntnis an, das dem wissenschaftlichen Fortschritt Rechnung trüge.¹⁷⁴

Dass in Anbetracht solcher Forderungen nach einem Brückenschlag zwischen Wissenschaft und Religion das „Glaubensbekenntnis Kaiser Wilhelm II.“ auf Befremden stieß, ist nicht verwunderlich. In dem so benannten Brief des Kaisers an Admiral Hollmann vom 15. Februar 1903 übte Wilhelm an dem Theologen Friedrich Delitzsch Kritik, weil er während eines Vortrages aufgrund seiner wissenschaftlichen Erkenntnisse neben dem Offenbarungsgehalt des Alten Testamentes die göttliche Herkunft Jesu in Frage gestellt hat.¹⁷⁵ Religion und moderne Forschung hatten nach Ansicht des Kaisers nichts miteinander zu tun. „Nie war Religion ein Ergebnis der Wissenschaft“, erklärte er. Sie wäre vielmehr „ein Ausflug des Herzens.“¹⁷⁶

In weiten Kreisen der Bildungsschichten herrschte dagegen eine völlig andere Auffassung.

Georg Lomer war sogar der Ansicht, dass, um die Kluft zwischen Naturwissenschaft und Religion zu überwinden, die Theologenausbildung einer Reform bedürfte. Sie müsste die Vermittlung chemischer, physikalischer, zoologischer und botanischer Kenntnisse zum Inhalt haben.¹⁷⁷ Dann würden die zukünftigen Pfarrer erkennen, dass die Naturwissenschaft nicht von der Religion wegfürte, sondern den Menschen näher an Gott heranrücken könnte. Denn „Wie aber kann man Gott besser erkennen, wo ihm

¹⁶⁹ Vgl. Johannes Lehmann-Hohenberg, „Naturwissenschaft und Bibel“, S. 5; vgl. Oskar Zimmer, „Die Kirchenaustritt-Frage. Oder: Aus welchen Gründen und auf welche Weise soll man aus der Kirche austreten?“, Berlin 1903, S. 3ff.

¹⁷⁰ Vgl. Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse“, S. 37.

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 39.

¹⁷² Zit. in: Georg Lomer, „Krankes Christentum“, S. 68.

¹⁷³ Vgl. Johannes Lehmann-Hohenberg, „Naturwissenschaft und Bibel“, S. 2.

¹⁷⁴ Vgl. Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse“, S. 32.

¹⁷⁵ Vgl. Wilhelm II. an Admiral Hollmann, Brief vom 15. Februar 1903, in: Johannes Lehmann-Hohenberg, „Naturwissenschaft und Bibel“, S. 10-15, S. 11ff.

¹⁷⁶ Zit. in: Ebd., S. 15.

¹⁷⁷ Vgl. Georg Lomer, „Krankes Christentum“, S. 77, S. 80, S. 106.

herzlicher nahekomen, als in der Durchforschung der ihn offenbarenden natürlichen Erscheinungswelt und als im liebevollen Erfassen ihrer unabänderlichen Gesetze!“¹⁷⁸ Nach Lomers Ansicht dürfte die Öffnung der Theologenausbildung für die moderne Forschung auch vor der Psychologie nicht Halt machen.¹⁷⁹

Die Aufhebung der Widersprüche zwischen Kirche und Glauben könnte nach Ansicht mancher Autoren auch zur Überwindung der konfessionellen Trennung beitragen, die teilweise als ein wesentlicher Aspekt nationaler Einheit betrachtet wurde.¹⁸⁰ Denn wenn das kirchliche Zugehörigkeitsgefühl vor allem davon abhängen würde, ob sich kirchliche Lehrsätze mit dem wissenschaftlichen Bewusstsein vereinbaren ließen, dann spielten konfessionelle Spitzfindigkeiten keine Rolle mehr. Die Kirche würde sich von einer „Glaubens- und Bekenntniskirche“ zu einer „Erkenntniskirche“¹⁸¹ wandeln.

Die Kritik an einer Kirche, die von ihren Anhängern einen unreflektierten Glauben verlangte, entsprang dem bürgerlichen Selbstverständnis nicht nur hinsichtlich des hohen Stellenwertes, den die Begeisterung für die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung wie für das eigene Erkenntnisvermögen einnahm. Der „ganz unberechenbare ... Faktor der Gläubigkeit“¹⁸² war außerdem unvereinbar mit dem bürgerlichen Sinn für Eigenverantwortlichkeit. Deutlich wurde das in den Ausführungen Georg Lomers, in denen er der lutherischen Rechtfertigungslehre, wonach allein der Glaube an die göttliche Gnade in der Opfertat Christi den Menschen ins rechte Verhältnis zu Gott rückte, eine Absage erteilte. Lomer plädierte dagegen für ein „Christentum der Tat“: Christen dürften nicht mehr danach bemessen werden, ob sie glauben oder nicht, sondern danach, ob sie „aus tiefster Herzensüberzeugung das Rechte, das Sittliche wollen. Nicht mehr der Glaube erlöst uns, sondern die Tat oder, wo wir nicht handeln können, der Wille zur Tat.“ Denn die wesentliche Bedeutung des Christentums läge nicht in der „Vergötterung Christi, nicht in seinem Leiden und Sterben, sondern in der sittlichen und praktischen Überlegenheit des Liebesgedankens über den rohen Egoismus der einzelnen Menschen- und Volksindividuen“¹⁸³.

Die Bedeutung, die das Bürgertum im Hinblick auf sein Selbstverständnis der Entfaltung der individuellen Fähigkeiten beimaß, führte bei manchen Kirchenkritikern zur Forderung nach Auflösung der Kirche. Beispielsweise bei dem Charlottenburger Stadtrat Rudolf Penzig, dem ersten Vorsitzenden der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur“. Nach Penzigs Auffassung müsste wahre Gläubigkeit stets das Ergebnis einer individuellen Suche sein. Deshalb wäre es notwendig, auf die Institution Kirche zu verzichten, die aufgrund ihrer Formen und Reglementierungen die eigene religiöse Selbstfindung verhindern würde.¹⁸⁴ Penzigs Ausführungen dokumentieren wie etliche insbesondere seit der Jahrhundertwende getroffenen Äußerungen, dass trotz scharfer Kritik am traditionellen Kirchentum in den Bildungsschichten durchaus ein ausgeprägtes religiöses Bedürfnis vorhanden war, das allerdings nach neuen Entfaltungsmöglichkeiten suchte. „Unsere Zeit ist von lebhafter Sehnsucht nach religiöser Erneuerung durchdrungen“¹⁸⁵, schrieb Eduard von Hartmann 1905. Und auch acht Jahre später verkündete der Berliner Professor für evangeli-

¹⁷⁸ Zit. in: Ebd., S. 80.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 81.

¹⁸⁰ Vgl. Johannes Lehmann-Hohenberg, „Naturwissenschaft und Bibel“, S. 3.

¹⁸¹ Zit. in: Georg Lomer, „Krankes Christentum“, S. 70.

¹⁸² Zit. in: Ebd., S. 67.

¹⁸³ Zit. in: Ebd., S. 67f.

¹⁸⁴ Vgl. Rudolph Penzig, „Ohne Kirche“, S. 29.

sche Theologie, Friedrich Mahling: „Durch die Zeit geht ein Sehnsuchtsruf der Bildung nach neuer geistiger Lebensfülle“¹⁸⁶.

Bei den Bestrebungen, zum herkömmlichen Kirchentum alternative religiöse Formen zu finden, erfreute sich die Mystik ungeheurer Popularität. Sie manifestierte sich in der Suche nach Möglichkeiten, in ein „persönlich-intimes Verhältnis zur Gottheit“¹⁸⁷ zu treten. Religion wurde so in erster Linie zu einer „Frage der Innerlichkeit“¹⁸⁸.

Die Abhandlung, die der Marburger evangelische Theologe für systematische Theologie, Rudolf Otto, über „Das Heilige“¹⁸⁹ verfasst hat und die nach ihrem Erscheinen 1917 einen reißenden Absatz auch bei nichttheologischen Lesern fand, bot den theoretischen Unterbau für diese auf dem Moment der persönlichen Erfahrung beruhenden Religiosität.¹⁹⁰ Denn für Otto war es gerade das Erlebnis des „Heiligen“, das subjektive Gefühl, das sich des Menschen bei der Begegnung mit dem Transzendenten bemächtigt und sich einerseits im „Entzücken“, andererseits im „Erschauern“ äußern würde, in dem Frömmigkeit ihren Ursprung hat.¹⁹¹

Für viele Repräsentanten einer Gläubigkeit, die das innere Erleben zum wichtigsten Bestandteil von Religiosität erhob, bedürfte es für die Begegnung mit Gott keiner Hilfestellung durch Lehrsätze und äußere Formen. Sie spielte sich nicht in der Kirche ab, sondern im eigenen Ich, das als Schnittstelle zwischen der sichtbaren und der übersinnlichen Welt betrachtet wurde. Eine derartige Auffassung von Religiosität, die eigene Aktivitäten in Form von Meditation und Kontemplation forderte, entsprach dem bildungsbürgerlichen Ideal von der permanenten Formung der Persönlichkeit.¹⁹²

Kennzeichen dieser auf dem inneren Erleben beruhenden Religiosität war, dass wissenschaftliche Erkenntnisse, die im Widerspruch zur biblischen Überlieferung standen, ihr keinen Abbruch tun konnten. Diese von Eduard von Hartmann postulierte Auffassung, „dass das religiöse Leben nicht auf zufälligen Geschichtswahrheiten, sondern nur auf ewigen Heilswahrheiten, nicht auf äußeren, einmaligen, vergangenen Begebenheiten, sondern nur auf inneren, allgemeinen, gegenwärtigen Erlebnissen beruhen kann“¹⁹³, fand im kirchenkritischen Bildungsbürgertum Verbreitung. Hier herrschte sogar die Ansicht vor, dass die sich im Rahmen der Forschung vollziehende Aufklärung zu einer Vitalisierung der Religiosität führte, die Verbindung zwischen Gott und dem Menschen intensivierte. „Je weniger Aberglauben und Tradition“, schrieb Ernst Clausen, „desto mehr nähern wir uns Gott, je mehr Erkenntnis und Wahrheit, desto weniger Trennendes tritt zwischen das Göttliche in uns und das Göttliche außer uns“¹⁹⁴.

In einer Kirche der Zukunft, wie sie sich Georg Lomer vorstellte, müsste dem Bedürfnis nach einer individuellen inneren Verbindung mit Gott in besonderer Weise Rechnung getragen werden. Diese sollte bei-

¹⁸⁵ Zit. in: Eduard von Hartmann, „Das Christentum des Neuen Testaments“, S. XII.

¹⁸⁶ Zit. in: Friedrich Mahling, „Die Gedankenwelt der Gebildeten. Probleme und Aufgaben“, Vortrag, gehalten auf dem 37. Kongreß für Innere Mission in Hamburg am 28.9.1913, Hamburg 1914, S. 12.

¹⁸⁷ Zit. in: Rudolph Penzig, „Ohne Kirche“, S. 30.

¹⁸⁸ Zit. in: Alfred Weber, „Religion und Kultur“, Jena 1912, S. 1.

¹⁸⁹ Vgl. Rudolf Otto, „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“, Breslau 1917.

¹⁹⁰ Vgl. Günter Lanczkowski, „Rudolf Otto: Das Heilige als religiöse Kategorie“, in: Christliche Religiosität im 20. Jahrhundert, hrsg. v. Ruprecht Kurzrock, Berlin 1980, S. 48-55, S. 48.

¹⁹¹ Vgl. Rudolf Otto, „Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis)“, München 1932, S. 11ff.

¹⁹² Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 389.

¹⁹³ Zit. in: Eduard von Hartmann, „Das Christentum des Neuen Testaments“, S. XII.

spielsweise mit dem Einsatz künstlerischer Mittel befördert werden. Lomer hielt es zu diesen Zweck für notwendig, die Gottesdienste weitaus mehr als bisher musikalisch auszugestalten. Denn die „Gottnatur schafft sich durch die Sinne Eingang in die Seele“¹⁹⁵.

Die Forderung nach einer deutlicheren Einbeziehung der Kunst in ein zukünftiges kirchliches Leben muss im Zusammenhang mit dem Bedeutungszuwachs gesehen werden, den Kultur gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Bürgertum erfuhr. Dazu trugen nicht nur die zunehmenden Reisemöglichkeiten zu kulturhistorischen Stätten bei, sondern auch die verbesserten Öffnungszeiten der Museen. 1886 zählten in Berlin allein die Ausstellungen zeitgenössischer Maler rund 1,5 Millionen Besucher.¹⁹⁶ Nachdem um 1900 in zahlreichen deutschen Städten bedeutende Galerien entstanden sind, wurde das Sammeln von Kunstwerken zu einem wesentlichen Bestandteil großbürgerlicher Selbstdarstellung. Weniger wohlhabende Kunstliebhaber profitierten von den fortschreitenden Reproduktionstechniken. Jetzt lächelte Leonardo da Vincis Mona Lisa - wenn auch nur als Kopie - auf manche bürgerliche Familie, die sich zum Abendessen versammelt hatte.¹⁹⁷

Doch Kunst war mehr als Prestigeobjekt und Dekoration. Sie entwickelte sich während des 19. Jahrhunderts laut Nipperdey zu einem „Zugang zur Wirklichkeit“¹⁹⁸. Kunst erfüllte dabei zunehmend eine religiöse Funktion. Und zwar um so mehr, je stärker sich die kirchlichen Bindungen auflösten. So entstand eine „säkulare Kunstfrömmigkeit, eine quasi-religiöse Verehrung der Kunst“, wobei der Künstler zum „Helden der Menschheit“¹⁹⁹ wurde.

Zu den Erwartungen, die in den bürgerlichen Verlautbarungen jener Jahre an eine Kirche der Zukunft gestellt wurden, gehörte auch die Gestaltung einer christlichen Gemeinschaft, die der Thematisierung von Glaubenszweifeln Raum ließe und ihre gemeinsame Überwindung anstrebte. Von dieser Sehnsucht war beispielsweise die oben bereits erwähnte Pauline Brater erfüllt.²⁰⁰ So schrieb sie an ihren Vetter Ernst Rohmer: „Ich meine, unsere Geistlichen müssten die Glaubensartikel im Lauf ihres Lebens und Wirkens mit ihrer Gemeinde zu ergreifen trachten ... Geistliche und Gemeinde müssten als werdende, nicht immer schon als seiende Christen angesehen werden.“²⁰¹

An eine erneuerte Kirche knüpften zahlreiche Bürger auch die Erwartung, dass den so genannten Laien, den Nicht-Theologen, mehr Mitspracherechte in kirchenpolitischen Angelegenheiten wie im praktischen Gemeindeleben eingeräumt würden. Der Wunsch nach Emanzipation der Laien fand seinen praktischen Niederschlag beispielsweise in der Gründung des Nürnberger „Protestantischen Laienbundes“. 1913 im Zuge der Auseinandersetzungen zwischen Friedrich Rittelmeyer und der bayerischen Kirchenleitung

¹⁹⁴ Zit. in: Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse“, S. 58.

¹⁹⁵ Zit. in: Georg Lomer, „Krankes Christentum“, S. 71.

¹⁹⁶ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 693.

¹⁹⁷ Zit. in: Ebd., S. 693.

¹⁹⁸ Zit. in: Ebd., S. 695.

¹⁹⁹ Zit. in: Ebd., S. 692.

²⁰⁰ Vgl. Agnes Sapper, „Frau Pauline Brater“; vgl. D. Grundert (Hrsg.), Agnes Sapper zum 70. Geburtstag, Stuttgart 1922, S. 29.

²⁰¹ Zit. in: Agnes Sapper, „Frau Pauline Brater“, S. 272f.

entstanden, erhob er die Ausweitung der Mitspracherechte der Gemeindeglieder zu einer wesentlichen Forderung.²⁰²

Nach Lomers Auffassung müsste sich eine zukünftige Kirche bei der Gestaltung ihrer Feste auf das moderne Arbeitsleben einstellen. Diese Feiern sollten nicht nur ein Gemeinschaftsgefühl herstellen, „das im Gegensatz steht zum alltäglichen Konkurrenzkampf“²⁰³, sondern auch auf das Innenleben jedes Einzelnen so aufbauend wirken, dass sie ihn für die bevorstehende Arbeitswoche stärken.²⁰⁴

In einer idealen Kirche müsste nach Lomers Ansicht außerdem der Natur ein weitaus höherer Stellenwert eingeräumt werden als es in den christlichen Kirchen bisher der Fall wäre. So forderte Lomer, den Begriff der Nächstenliebe explizit auf Tiere und Pflanzen auszuweiten.²⁰⁵ Auch die Natur sollte gemeinschaftsstiftend wirken, indem sie zum Objekt „der gemeinsamen Liebe“²⁰⁶ würde.

In Lomers Forderung nach einer stärkeren Einbeziehung der Natur in ein religiöses Leben der Zukunft äußerte sich eine allgemeine bürgerliche Naturbegeisterung, die nicht zuletzt sowohl in der um die Jahrhundertwende einsetzenden Lebensreform-Bewegung als auch in dem Aufbruch der „Wandervögel“ oder dem „Ganzkörperpersonentanken“ der FKK-Anhänger ihren Niederschlag fand. Auch in der Kunst jener Jahre spielte die Begegnung mit der Natur eine wesentliche Rolle. Exemplarisch waren die Darstellungen von Fidus.²⁰⁷ Ein stilisiertes Naturgefühl zeichnete gleichfalls die Literatur aus, insbesondere die des Naturalismus, vertreten beispielsweise durch die Gebrüder Julius und Heinrich Hart.²⁰⁸ Aber auch bei den Vertretern des literarischen Jugendstils nahm die Natur eine zentrale Stellung ein. Sie stand ebenso im Zentrum der Lyrik Else Lasker-Schülers wie der Kinderromane des Bestsellerautoren des ausgehenden Kaiserreiches, Waldemar Bonsels.²⁰⁹ In seinen in Millionen Exemplaren aufgelegten Werken „Die Biene Maja und ihre Abenteuer“²¹⁰ und „Himmelsvolk“²¹¹ erschien die Natur als eine von übersinnlichen Wesen beseelte Schöpfung, in deren Schönheit sich Gott offenbarte.

Während Lomer und andere Zeitgenossen das Bild einer Kirche zeichneten, die ihnen zukünftig eine religiöse Heimat bieten könnte, fanden viele kirchenkritische Angehörige des Bürgertums mit einer gewissen Religiosität bereits in der Gegenwart Gemeinschaften, die ihren Ansprüchen entgegenkamen. Dabei handelte es sich zumeist um außerkirchliche Gruppierungen. Sie waren in der Regel von einem Intellektuellen, teilweise auch von einem Theologen ins Leben gerufen worden.

Ein bedeutender Protagonist dieser Formen außerkirchlicher Religiosität war Johannes Müller. Der ehemalige Pfarrer verfolgte den Anspruch, Frauen und Männern mit überdurchschnittlicher Bildung, die sich von der Kirche abgewandt hatten, neue religiöse Zugänge zu vermitteln. Zu diesem Zweck veranstaltete er erstmals im Januar 1893 im Kurhaus von Davos Vorträge über Nietzsche und Tolstoi sowie über die

²⁰² Zit. in: „Programm-Entwurf des Protestantischen Laienbundes“, in: „Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. 1913. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart“, hrsg. v. Johannes Schneider, Gütersloh 1913, S. 233-234, S. 234.

²⁰³ Zit. in: Georg Lomer, „Krankes Christentum“, S. 73.

²⁰⁴ Vgl. ebd., S. 73.

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 71.

²⁰⁶ Zit. in: Ebd., S. 74.

²⁰⁷ Vgl. Fidus, „Naturkinder“, Berlin 1902.

²⁰⁸ Vgl. Heinrich Hart, „Vincenz“, Wiesbaden 1910; vgl. Julius Hart, „Der neue Gott. Ein Ausblick auf das kommende Jahrhundert“, Florenz und Leipzig 1899.

²⁰⁹ Vgl. Else Lasker-Schüler, „Gedichte 1902-1943“, München 1959.

²¹⁰ Vgl. Waldemar Bonsels, „Die Biene Maja und ihre Abenteuer“, Stuttgart und Berlin 1912.

modernen Naturwissenschaften. Müller, der auf eigene Art die Bergpredigt auslegte und dabei ein neues Jesus-Bild zeichnete, gewann bald eine große Anhängerschaft, die sich insbesondere aus Adligen, Großindustriellen und Künstlern zusammensetzte.²¹² Seit 1916 hielten sie auf Schloss Elmau bei Garmisch ihre religiösen Zusammenkünfte ab. Auf dem Programm standen neben Müllers Interpretation des Neuen Testaments auch besondere Tänze.²¹³

Ein weiterer Begründer außerkirchlicher Gemeinschaften, in denen ein religiöses Weltbild gepflegt wurde, war Rudolf Steiner. 1913 rief er die „Anthroposophische Gesellschaft“ mit Zentrum in Dornach ins Leben, die sich im gebildeten Bürgertum einer breiten Anhängerschaft erfreute.²¹⁴

Einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Bildungswelt übte Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoi aus. Dass er „zu den bedeutsamsten Bildungsereignissen der Jahrhundertwende“²¹⁵ gehörte, hing nicht allein mit seinen ungemein populären Romanen „Krieg und Frieden“ und „Anna Karenina“ zusammen, sondern insbesondere auch mit seinen religions- und gesellschaftskritischen Abhandlungen, die er seit seiner Bekehrung zum Christentum Ende der achtziger Jahre verfasste.²¹⁶ Darin offenbarte Tolstoi seine religiöse Haltung, die einer in den Bildungsschichten verbreiteten Ausrichtung entsprach: Bei gleichzeitiger Ablehnung kirchlicher Formen propagierte er ein in individueller Gläubigkeit gepflegtes Christentum, dessen wesentliche Kennzeichen sich in allen Religionen wiederfanden.

In einem Religionsprofil des Bürgertums des Kaiserreiches darf auch die Buddha-Begeisterung, die seit Schopenhauers Einsatz für den Buddhismus weite Teile der Gebildeten erfasst hatte, nicht unerwähnt bleiben. Philologen, Philosophen und Literaten machten die östliche Religion zum Gegenstand ihres Wirkens. Mit der Jahrhundertwende kam es in Deutschland auch zu ersten Bekehrungen, die teilweise Übersiedlungen in ceylonische Klöster zur Folge hatten. 1905 erschien mit der von Karl J. Seidenstücker herausgegebenen Publikation „Der Buddhist“²¹⁷ die erste buddhistische Zeitschrift. Zur gleichen Zeit entstanden zahlreiche buddhistische Gesellschaften, darunter das von dem Berliner Sanitätsrat Paul Dahlke in Frohnau gegründete Buddhismus-Haus.²¹⁸

²¹¹ Vgl. Ders., „Himmelsvolk“, Stuttgart und Berlin 1915.

²¹² Vgl. Johannes Müller, „Die Bergpredigt“, München 1907; vgl. Ders., „Der Weg“, Elmau 1933.

²¹³ Vgl. Ders., „Die deutsche Not. Erlebnisse und Bekenntnisse“, München 1916, Vorwort.

²¹⁴ Vgl. Klaus von Stieglitz, „Anthroposophie“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, hrsg. v. Hans Frhr. v. Campenhausen u. a., Bd. 1, Tübingen 1957, S. 425-430, S. 426.

²¹⁵ Zit. in: Edith Hanke, „Das `spezifisch intellektualistische Erlösungsbedürfnis´ Oder: Warum Intellektuelle Tolstoi lasen“, S. 171.

²¹⁶ Vgl. Dies.: „Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion um die Jahrhundertwende“, Tübingen 1993, S. 57; Vgl. Leo N. Tolstoi, „Über das Leben“, Berlin 1891; vgl. Ders., „Religion und Moral“, Berlin 1895; Vgl. Ders., „Was sollen wir also thun?“, Berlin 1895; vgl. Ders., „Kurze Auslegung des Evangeliums“, Berlin 1891.

²¹⁷ Vgl. „Der Buddhist. Unabhängige deutsche Monatsschrift für das Gesamtgebiet des Buddhismus“, hrsg. v. Karl J. Seidenstücker, 1. Jg., Leipzig, April 1905-März 1906, 2449 nach Buddha.

²¹⁸ Vgl. C.-M. Edsman, „Buddhismus im Westen“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, S. 1489-1491.

1.5.3 Demokratisierung des Gemeindelebens

Rittelmeyer fiel unter den Nürnberger Pfarrern „gänzlich aus dem pastoralen Rahmen“²¹⁹. So zumindest erinnerte sich der ehemalige Oldenburger Landesbischof Wilhelm Stählin an seinen Eindruck, den er als Student von dem Nürnberger Pfarrer empfing. Allein seine Teilnahme an bestimmten außerkirchlichen Aktivitäten machte Rittelmeyer nach Stählins Schilderungen zum Exoten. Dass er beispielsweise wie sein Kollege Christian Geyer regelmäßig Tennis spielte, war „in den Augen mancher ein schlimmeres Zeichen des Liberalismus als die von ihnen vertretene Theologie“²²⁰. Als ein regelrechter Affront muss es auf seine mehrheitlich konservativen Amtskollegen gewirkt haben, dass Rittelmeyer der gesamtbayerischen Pastorkonferenz im Juni 1905 fernblieb, die nicht zuletzt wegen der zahlreichen Besucher, deren schwarze Talare das Nürnberger Stadtbild maßgeblich prägten, eine bedeutende Demonstration des bayerischen Protestantismus war. Rittelmeyer hatte es an diesem Tag vorgezogen, ein Schachturnier zu besuchen. Die Gesichter der Spieler zu beobachten, hatte ihn, wie er Stählin einmal erklärte, mehr interessiert als der Austausch mit der bayerischen Pfarrerschaft.²²¹

Während seine Lebensweise die Repräsentanten des konservativen Protestantismus verärgerte, wird sie ihm in Kreisen des Bürgertums Sympathien eingetragen haben. Schließlich präsentierte er sich als Mitglied der bürgerlichen Lebenswelt. Auf diese Weise verringerte er die traditionelle Distanz zwischen dem Geistlichen und den „Laien“.

Auch Rittelmeyers Gemeindegarbeit zielte darauf, den pastoralen Abstand zum Kirchenvolk abzubauen. Der Pfarrer sollte nicht länger die Rolle einer unanfechtbaren Autorität spielen, die die Geschicke des Gemeindelebens absolutistisch beherrschte. Zu diesem Zweck bemühte sich Rittelmeyer, die Gemeindegmitglieder stärker am kirchlichen Leben zu beteiligen. Die „Laien“, deren Funktion innerhalb der evangelischen Kirche weitgehend auf die der passiven Zuhörerschaft im Gottesdienst beschränkt war, sollten ihre individuellen Anliegen vorbringen und so das kirchliche Leben verantwortlich mitgestalten können. In diesem Sinne exemplarisch waren die „Besprechungsabende“, die Rittelmeyer 1911 gemeinsam mit Christian Geyer ins Leben gerufen hatte. Alle drei Wochen kamen seitdem regelmäßig rund 500 Menschen in den großen Saal des Nürnberger Vereinshauses. Den Ablauf der Abende bestimmten die Teilnehmer weitgehend selbst. Er gestaltete sich in der Regel so, dass zunächst die unterschiedlichsten Fragen gesammelt wurden. Anschließend wählte die Versammlung einen Gesprächsleiter aus. Dann begann die Diskussion. Zwischendurch hatten die Teilnehmer Gelegenheit, Gedanken vorzutragen oder Auszüge aus der Literatur, die sie für bedeutungsvoll erachteten. Manche lasen auch eigene Gedichte vor. Die Geistlichen nahmen währenddessen keine exponiertere Position ein als die der übrigen Diskussionsteilnehmer. Das entsprach dem Anspruch, den sie an sich und ihre Gemeindegarbeit stellten, „auf

²¹⁹ Zit. in: Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: MS 413, 209/1970, Erinnerungen D. Dr. Wilhelm Stählins an Friedrich Rittelmeyer, S. 3.

²²⁰ Zit. in: Ebd., S. 4.

²²¹ Vgl. ebd.

alles pastorale Pathos und auf alle amtliche Autorität zu verzichten und rein nur als Menschen unter Menschen, als Brüder unter Brüdern von dem zu reden, was uns selbst froh, stark und reich macht.²²² Auch in den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts kamen „Laien“ zu Wort. Doch während die Teilnehmer von „Missionsfesten“ und „Bibelfreizeiten“ öffentlich ein schrifttreues Zeugnis von ihrem persönlichen Glauben ablegten, ging es in den Besprechungsabenden um kritische Auseinandersetzungen mit Kirche und Religion. Dabei wurden insbesondere Zweifel erörtert.²²³

Die Teilnehmer der Besprechungsabende stellten Fragen wie: „Sind Himmel und Hölle Wirklichkeiten außer uns oder nur in uns?“, „Gibt es einen freien Willen?“ oder: „Wie ist es mit Christus, dem Kinderfreund, zu vereinigen, wenn wir hören, welche unmenschlichen Grausamkeiten oft die Kleinen und Aller kleinsten zu erdulden haben?“ oder: „Ist die Geschichte von der Ehebrecherin echt?“²²⁴

Viele Fragen dokumentieren, dass die Besprechungsabende durch ausgesprochene Lebensnähe gekennzeichnet waren. Beispielsweise die Frage: „Was können Eltern tun, um ihren Sohn abzuhalten, ein dem Charakter nach minderwertiges Mädchen zu heiraten?“ oder: „Wie kann sich eine Lehrerin bei ihren Kindern im Unterricht mehr Respekt verschaffen?“ oder: „Wie hat man sich einem rücksichtslosen Kollegen oder einem gereizten Vorgesetzten gegenüber zu benehmen?“²²⁵

Wie Rittelmeyer den Aussagen von Teilnehmern dieser Abende entnahm, war es insbesondere „das starke Gefühl gemeinsamen Lebens und Strebens, die herzliche, tiefe Gemeinschaft“, die als „besonders erhebend und tief wohlütig empfunden wurde“²²⁶.

Einige Zeit nach Einführung der Nürnberger Besprechungsabende kamen Rittelmeyer und Geyer Anfragen aus der Bevölkerung nach und initiierten eine ähnliche Veranstaltungsreihe auch in München.²²⁷

Mit der Emanzipation der „Laien“ begannen Geyer und Rittelmeyer bereits bei Jugendlichen. Beispielsweise während der regelmäßigen Zusammenkünfte ehemaliger Konfirmandinnen und Konfirmanden. Mehr als die Hälfte der Mädchen und gut fünfzig Prozent der Jungen, die von einem der beiden Pfarrer konfirmiert worden waren, nahmen nach Rittelmeyers Aussagen an den Treffen teil, deren Verlauf maßgeblich von den Jugendlichen selbst gestaltet wurde: Zunächst hielt einer der Teilnehmer einen Vortrag. Die Palette an Themen reichte von der Darstellung historischer Persönlichkeiten über die Erörterung der Vor- und Nachteile von Berufen bis zu Fragen der Charakterbildung.

Nach der sich dem Vortrag anschließenden Diskussion erörterten die Jugendlichen gemeinsam Fragen aus dem Teilnehmerkreis. Dabei wurden wiederum die unterschiedlichsten Themen und Lebensbereiche angesprochen. Das Verhalten gegenüber Eltern, die Kinder zu einem Beruf zwingen wollen, wurde ebenso thematisiert wie das Verständnis des biblischen Auferstehungsberichtes.²²⁸

Den Bestrebungen der beiden Nürnberger Pfarrer, die „Laien“ in der Kirche zu Wort kommen zu lassen, entsprach auch die von ihnen 1910 mitbegründete und seitdem maßgeblich unter ihrem Einfluss stehen-

²²² Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, in: Die Veste. Jahrbuch des protestantischen Laienbundes in Bayern, Bd. 1, Ulm 1914, S. 234-251, S. 237.

²²³ Vgl. ebd.

²²⁴ Zit. in: Ebd., S. 242.

²²⁵ Zit. in: Ebd., S. 243ff.

²²⁶ Zit. in: Ebd., S. 242.

²²⁷ Vgl. „Christentum und Gegenwart. Evangelisches Monatsblatt“, hrsg. v. Pfarrer J. Kern, unter ständiger Mitarbeit von Hauptprediger D. Dr. Geyer und Pfarrer Lic. Dr. Rittelmeyer, 7. Jg, Nürnberg, Januar 1916, S. 16.

²²⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, S. 247.

de Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“²²⁹. In der deutschlandweit vertriebenen liberalen Monatschrift, die bis zu 3000 regelmäßige Leser fand, nahmen die Beiträge der Nicht-Theologen einen breiten Raum ein. Männer wie Frauen hatten hier die Möglichkeit, ihre eigenen religiösen Betrachtungen zu veröffentlichen.²³⁰

Die Zeitschrift diente „Laien“ außerdem als Forum kontroverser Diskussionen über religiöse Fragen. Ein ausführlicher Meinungs austausch fand beispielsweise über den Religionsunterricht in den Schulen statt. Die Redaktion hatte die Leser aufgefordert, zu einer Reihe von Aspekten Stellung zu beziehen. Sie betrafen die Auswahl der Lieder und Sprüche, die gelernt werden sollten, wie die Frage nach der Freiwilligkeit der Teilnahme an den Religionsstunden.²³¹ Die Leseransichten, die daraufhin über den Religionsunterricht geäußert wurden, dokumentieren die liberale Ausrichtung der Anhänger Geyers und Rittelmeyers. Trotz diverser Meinungsverschiedenheiten forderten sie mehrheitlich eine Neugestaltung des Religionsunterrichtes, der seines „geisttötenden Drills“²³² entledigt werden sollte, mit dem kirchliche Lehrsätze eingepaukt würden. Stattdessen müsste der Religionsunterricht den Kindern religiöse Zugänge vermitteln, die der Entwicklung ihrer Persönlichkeit zuträglich wären.²³³

1.5.4 Der „Liberale“ im Spannungsfeld der Orthodoxie

Friedrich Rittelmeyer und Christian Geyer galten in Bayern als die Köpfe der liberalen oder „modernen“ Theologie, deren Anhänger sich in der Landeskirche zu den „Freunden freier Theologie“²³⁴ formierten.²³⁵ Im folgenden soll zunächst ein Überblick über die liberale Theologie und ihre Entwicklung gegeben werden.

1.5.4.1 Liberale Theologie

Neben der auf die Bekenntnisschriften festgelegten lutherischen Orthodoxie bildete im Protestantismus seit der Mitte des 19. Jahrhundert die liberale oder „moderne“ Theologie die wichtigste theologische Strömung. Sie war dem Neuprottestantismus zuzuordnen, zu dem jene Erscheinungsformen des reformierten Kirchentums gehörten, die unter dem Einfluss der Aufklärung standen.

In Fortführung der Dogmen- und Bibelkritik der Aufklärung erhob die liberale Theologie den Anspruch, die überlieferten Glaubensinhalte an den wissenschaftlichen Methoden der Zeit zu überprüfen. Auf diese

²²⁹ Vgl. ebd., S. 249.

²³⁰ Vgl. A. Hahn, „Praktisches Christentum (Laienpredigt von daheim)“, in: Christentum und Gegenwart, 7. Jg., Januar 1916, S. 8-10; vgl. F. Diepold, „Das deutsche Volk - Gottes Volk (Laienpredigt von draußen)“, in: Ebd., S. 10-11; Vgl. Peter Mohr, „Der Oelberg in unserem Leben“, in: Ebd., S. 59-60.

²³¹ Vgl. „Eine Anfrage über die Erfahrungen beim Religionsunterricht“, in: Christentum und Gegenwart, 8. Jg., Juli 1917, S. 109-111, S. 109.

²³² Zit. in: Ebd., S. 110.

²³³ Vgl. ebd., S. 110f; Vgl. „Stimmen zur Frage des Religionsunterrichtes“, in: Ebd., November 1917, S. 171-174.

²³⁴ Vgl. „Bayern“, in: Kirchliches Jahrbuch 1913, hrsg. v. Johannes Schneider, S. 227-254, S. 228.

²³⁵ Vgl. Christian Geyer, „Heiteres und Ernstes aus meinem Leben“, S. 217.

Weise wollte sie zu einem in individueller Freiheit, unabhängig von Dogmen und Lehrautorität errungenen Verständnis der biblischen Schriften gelangen. Die Aufgeschlossenheit der liberalen Theologie gegenüber den modernen Wissenschaften betraf auch die Naturwissenschaften. So bezeichnete Ernst Troeltsch die im Widerspruch zum biblischen Schöpfungsbericht stehende Darwinsche Abstammungslehre sowie die ihr zugrunde liegenden physikalischen, biologischen und chemischen Zusammenhänge als „unerschütterliche Wahrheiten“²³⁶. Die moderne Theologie, so Troeltsch, müsste sich unbefangenen Erkenntnissen dieser Art stellen, dem, „was das moderne Weltbild an unwidersprechlichen neuen Zügen gegenüber dem des Altertums angenommen hat.“²³⁷ Nur durch die Befreiung der biblischen Überlieferung von ihren Widersprüchen zu den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen sowie durch eine religiöse Verkündigung, die in der Lage ist, die Forschungsergebnisse als Offenbarungen göttlicher Wirksamkeit zu vermitteln, könnte dem aufgeklärten Zeitgenossen der Glaube an Gott wieder nahegebracht werden.²³⁸

Die Betrachtung der Sündhaftigkeit des Menschen war in der liberalen Theologie der Betonung seiner Würde untergeordnet. In seine positive Entwicklungsfähigkeit setzte die liberale Theologie ebenso große Zuversicht wie in die der ganzen Welt. Diese Fortschrittsgläubigkeit, deren Vision die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden war, beruhte auf der Überzeugung, dass von der Religion menschen- und kulturgestaltende Wirkung ausgehen könnte. Nicht zuletzt deshalb widmete sich die liberale Theologie der Sozialen Frage sowie der Friedensbewegung weitaus stärker als die Orthodoxie.

Als organisatorisches Forum liberaler Theologie, deren Vertreter sich häufig auch zum politischen Liberalismus bekannten, bildete sich 1863 der „Deutsche Protestantenverein“. Sprachrohr war die „Protestantische Kirchenzeitung“.²³⁹

Die erste Epoche liberaler Theologie des 19. Jahrhunderts wurde maßgeblich bestimmt durch David Friedrich Strauß. In seinem 1835 erschienenen Erstlingswerk „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ überprüfte er die Evangelien auf ihren mythischen Gehalt.²⁴⁰ Dabei kam er zu dem Ergebnis, dass es sich bei den biblischen Berichten über Jesus um weitgehend ungeschichtliche Erzählungen handelte, um Reflexionen der Urgemeinde, die stark von Mythenbildungen geprägt wären.²⁴¹ Strauß legte damit das Fundament für die historisch-kritische Bibelwissenschaft, die biblische Überlieferungen nicht als göttlich inspirierte Aussagen, sondern als Zeugnisse bestimmter Epochen und deren spezifisch kultureller Kennzeichen betrachtete.

Im Sinne des von Strauß eingeleiteten theologischen Denkens rekonstruierte der evangelische Theologe Ferdinand Christian Baur die „Geschichte der christlichen Kirche“. Seine Darstellung des Urchristentums beruhte auf der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Danach handelte es sich bei der Weltgeschichte um einen Prozess, in dem der jeweilige „Geist der Zeit“ seinen kulturellen Ausdruck fände. Dieser Auffas-

²³⁶ Zit. in: Ernst Troeltsch, „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“, Freiburg 1900, S. 53.

²³⁷ Zit. in: Ebd., S. 57.

²³⁸ Vgl. ebd.

²³⁹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, „Liberale Theologie“, in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hrsg. v. Erwin Fahlbusch u. a., Bd. 3, Göttingen 1992, S. 86-98, S. 94.

²⁴⁰ Vgl. David Friedrich Strauß, „Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet“, Tübingen 1835, S. V.

²⁴¹ Vgl. Ders., „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“, Frankfurt am Main, 1984, S. 156ff.

sung zu Folge fand in der Entstehung des Christentums „das allgemeine Streben der Zeit nach einer allumfassenden, alles Besondere und Einzelne in sich auflösenden Einheit“, wie es „in dem Universalismus des römischen Reichs zu einer grossartigen Erscheinung kam“, seinen Niederschlag. Das Christentum war demnach eine Folge des politischen Einheitsstrebens, das wiederum, so Baur, „dieselbe allgemeine Form des Bewusstseins (war), zu welcher die Entwicklung der Menschheit bis auf die Zeit der Erscheinung des Christentums schon fortgeschritten war.“²⁴²

Der Kopf der zweiten liberal-theologischen Epoche war Albrecht Ritschl, dessen Ideen sich im wesentlichen auf Kant begründeten. Mystik, Metaphysik sowie alle anderen Formen von Spekulationen hatten in seiner Theologie, die Glauben und Wissen strikt voneinander trennte, keinen Platz. Seine Christologie reduzierte Jesus auf eine ethisch besonders hochstehende Persönlichkeit.²⁴³

Diese Sichtweise auf Jesus kennzeichnete auch die „Leben-Jesu-Bewegung“, eine Richtung innerhalb des theologischen Liberalismus, die Jesu Wirken zum zentralen Gegenstand von Theologie und Glauben machte. Jesus nahm bei ihren Vertretern die Gestalt eines idealen Menschen ein, was nicht nur mit der Unerschütterlichkeit begründet wurde, mit welcher er sich seiner Passion um einer höheren Menschheitsaufgabe willen stellte, sondern auch mit seinen religiösen und sozialen Reformen. Den Höhepunkt der „Leben-Jesu-Theologie“ bildete Harnacks „Wesen des Christentums“. Darin bezeichnete er die Vertiefung in ihren Stifter Jesus als die wichtigste Voraussetzung, um die Bedeutung der christlichen Religion zu erfassen.²⁴⁴

Die dritte Phase liberaler Theologie setzte zu Beginn der neunziger Jahre mit der Bildung der „Religionsgeschichtlichen Schule“ ein. Ihre Anhänger entstammten größtenteils dem Kreis um Ritschl. Die Vertreter dieser theologischen Richtung, deren führender Repräsentant Ernst Troeltsch war, versuchten, mit psychologischen wie soziologischen Fragestellungen die religiösen Aspekte zu erfassen, die sich in den frühen Zeugnissen des Judentums und Christentums kundtaten. Im Ergebnis wurden vermeintlich religiöse Erlebnisse vielfach als psychologische Phänomene betrachtet.²⁴⁵

1.5.4.2 Der „liberale“ Theologe Friedrich Rittelmeyer

In Bayern bildeten die Liberalen eine Minderheit. Die überwiegende Mehrheit der Pfarrer waren orthodox. Während die „Rechten“, wie die Konservativen auch genannt wurden, trotz historisch-kritischer Bibelwissenschaft an einem buchstäblichen Verständnis des apostolischen Glaubensbekenntnisses wie der biblischen Schriften festhielten, hielten Geyer und Rittelmeyer als Vertreter der „Linken“ den „gewaltsamen Glauben an den Buchstaben der Bibel“²⁴⁶ für unzeitgemäß. Sie wollten „das religiöse Erbe der Väter

²⁴² Zit. in: Ferdinand Christian Baur, „Geschichte der christlichen Kirche“, Tübingen 1863, S. 2ff.

²⁴³ Vgl. Albrecht Ritschl, „Theologie und Metaphysik. Zur Verständnis und Abwehr“, Bonn 1887, S. 27f.

²⁴⁴ Vgl. Adolf Harnack, „Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin“, Leipzig 1900, S. 7.

²⁴⁵ Vgl. Ernst Troeltsch, „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“, S. 47.

²⁴⁶ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 290.

im Geiste unserer Zeit neu ... erfassen und in der Sprache unserer Zeit neu verkünden.²⁴⁷ Dieser Anspruch manifestierte sich beispielsweise in einer „psychologischen“ Betrachtung des „Sündenfalls“. Für Rittelmeyer und Geyer handelte es sich bei der alttestamentarischen Erzählung nicht um die Dokumentation einer historischen Begebenheit, sondern um ein Bild für die innere Abkehr des Menschen von Gott.²⁴⁸ Mit einer Betrachtungsweise dieser Art sollten, so Rittelmeyer in einem 1912 in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ erschienenen Aufsatz, die „Aussagen der alten Dogmatik ... überall restlos aus dem Mythologischen ins Psychologische“²⁴⁹ übertragen werden.

Seinen Lebenserinnerungen zu Folge verdankte Rittelmeyer der liberalen Theologie, insbesondere in Gestalt seines Berliner Lehrers Adolf Harnack, dass er sein Pfarramt in Freiheit und innerer Wahrhaftigkeit ausführen konnte, was ihm ohne die wissenschaftliche Betrachtung der Evangelien nur unter ständiger Vergewaltigung seines Ehrlichkeitsempfindens gelungen wäre.²⁵⁰ Harnack war für ihn der Führer auf einem Weg, der herausführte aus einem Christentum, „das vor dem Geist der Zeit unwahr geworden war.“²⁵¹

Die „innere Wahrhaftigkeit“ betrachtete Rittelmeyer als das Kernstück seiner theologischen Ausrichtung. Rittelmeyer wollte „in einem Kirchtum, das noch völlig auf dem alten Autoritätswesen aufgebaut ist, Bahn ... brechen dem neuen großen Gedanken der bis in alles einzelne hinein eigenen religiösen Überzeugung“²⁵², die sich unabhängig von kirchlichen Lehrsätzen individuell entfalten müsste. Wie ernst es Rittelmeyer mit dieser Forderung war, zeigte seine Weigerung, sich vor Antritt des Kirchendienstes auf die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Landeskirche zu verpflichten sowie der damals vor dem für ihn zuständigen Konsistorialrat erhobene Anspruch, nur das zu verkündigen, was sich ihm unabhängig von Bekenntnisgrundlagen als religiöse Wahrheit darbieten würde.²⁵³

Dem Gebot der unbedingten Freiheit im religiösen Leben begegnet man auch in den 1906 veröffentlichten Aphorismen. Darin hieß es, jeder „sei sein eigener Ordensstifter und befolge die Grundsätze, die er für sein körperliches und seelisches Leben als die besten erkannt hat.“²⁵⁴

Mit seinem Postulat, keine Erkenntnis, außer der sich in eigener Forschungsarbeit und frei von jedem kirchlichen Zwang und Dogma offenbarenden, als Wahrheit anzusehen, war Rittelmeyer ein Liberaler.²⁵⁵ Das betraf auch, wie die evangelische Theologin Ute Gause hervorhebt, seine Toleranz gegenüber ande-

²⁴⁷ Zit. in: Christian Geyers und Friedrich Rittelmeyers Antwort auf den Hirtenbrief des Präsidenten des Oberkonsistoriums, Hermann Bezzel, Nürnberg, März 1910, in: Kirchliches Jahrbuch 1911, hrsg. v. Johannes Schneider, S. 76-80, S. 77.

²⁴⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 289.

²⁴⁹ Zit. in: Ders., „Das Werk Christi“, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, hrsg. v. Wilhelm Herrmann und Martin Rade, 22. Jg., Tübingen, 18. Januar 1912, S. 31-40, S. 31.

²⁵⁰ Vgl. Ders., „Aus meinem Leben“, S. 247; vgl. Rudolf Meyer, „Von der religiösen Persönlichkeit Friedrich Rittelmeyers“, in: Die Christengemeinschaft. Gedächtnisheft für Friedrich Rittelmeyer, 15. Jg., Mai 1938, S. 34-36, S. 35..

²⁵¹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Persönliche Erinnerungen an Adolf Harnack“, S. 125.

²⁵² Zit. in: Ders., „Was fehlt der modernen Theologie? Vortrag vor den Freunden der Christlichen Welt, Nürnberg, den 28. September 1910“, in: Christliche Welt, 24. Jg., 3. November 1910, S. 1034-1043, S. 1036.

²⁵³ Vgl. Gerhard Wehr, „Friedrich Rittelmeyer“, S. 43.

²⁵⁴ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus der Schule der Selbsterziehung. Dem Tagebuch eines vergangenen Jahres entnommen“, in: Christliche Welt, 20. Jg., 25. Oktober 1906, S. 1015.

²⁵⁵ Vgl. August Pauli, „Friedrich Rittelmeyer als Theologe“, in: Die Christengemeinschaft, 15. Jg., Oktober 1938, S. 179-182, S. 180.

ren Religionen, insbesondere dem Buddhismus.²⁵⁶ Dass Rittelmeyer den fortschrittlichen Strömungen des Protestantismus zuzuordnen war, zeigte sich auch an seiner jahrelangen Zugehörigkeit zum Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“. Dabei handelte es sich um einen Zusammenschluss von Theologen wie Otto Baumgarten, Friedrich Naumann, Adolf von²⁵⁷ Harnack und Ernst Troeltsch.²⁵⁸ Die Mitglieder der 1903 gegründeten „Gesinnungsgemeinschaft“ fanden in der 1866 von Martin Rade ins Leben gerufenen Zeitschrift „Christliche Welt“ ihr Organ, in dem sie ihre kirchlichen Standpunkte vertraten.²⁵⁹ Als, wie es im Untertitel hieß, „Ev. -luth. Gemeindeblatt für die gebildeten Glieder der ev. Kirche“, erhob die Zeitschrift den kulturprotestantischen Anspruch, der biblischen Botschaft im Leben der Gegenwart einen Platz zuzuweisen, Evangelium und moderne Kultur miteinander zu „versöhnen“.

Als liberal will sich Friedrich Rittelmeyer selbst allerdings nur ein einziges Mal bezeichnet und diese Einordnung auch gleich bereut haben.²⁶⁰ Tatsächlich unterschied er sich in wesentlichen Aspekten von der liberalen Theologie.

Der Gegensatz zu Harnack zeigte sich beispielsweise auf dem „Evangelisch-sozialen Kongreß“ 1906 in Jena, zu dem ihn der Berliner Gelehrte als Referenten eingeladen hatte. Rittelmeyer sprach über „Der Jenseitsglaube und die soziale Arbeit“.²⁶¹ Darin behauptete er, dass hinter jeder Kulturarbeit und damit auch hinter jeder sozialen Theorie und Tat mehr oder weniger unbewusst die Vorstellung von einem Jenseits stünde, das den Aktivitäten einen bleibenden Wert geben würde.²⁶²

Ohne das Jenseits an sich in Frage zu stellen, lehnte Harnack im Anschluss an Rittelmeyers Ausführungen jede gegenständliche Vorstellung von einem nachtodlichen Dasein ab, worunter bereits Rittelmeyers Ausführungen fallen würden.²⁶³

Die Diskrepanz zwischen Rittelmeyers theologischer Haltung und der liberalen Theologie zeichnete sich mit besonderer Schärfe in einem Vortrag ab, den er 1910 im Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ gehalten hat. Rittelmeyer zog in seinem Referat die nüchterne Bilanz, „dass eine irgendwie bedeutendere Bewegung durch die moderne Theologie nicht hervorgerufen worden ist“²⁶⁴. Schließlich wäre sie weder in der Arbeiterschaft noch bei Offizieren, Technikern oder Kaufleuten auf weitreichende Resonanz gestoßen. Die Ursache für die Wirkungslosigkeit der modernen Theologie entdeckte er nicht nur in ihrem Versäumnis, sich tatsächlich in das gegenwärtige Alltagsleben in Fabriken, Banken oder Hochschulen hineinzusetzen, sondern auch in ihrer „religiösen Unkraft“²⁶⁵. Von der Religiosität, wie sie die Modernen vertreten würden, gingen kaum bereichernde Impulse für das Seelenleben aus. „Es scheint uns“, schrieb er 1914 in einem Aufsatz im „Archiv für Religionspsychologie“, „als ob die Theologie vom seelischen Leben

²⁵⁶ Vgl. Ute Gause, „Friedrich Rittelmeyer (1872-1938). Vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christusfrömmigkeit“, S. 161.

²⁵⁷ seit 1914 trug Harnack das „von“ in seinem Namen.

²⁵⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Persönliche Erinnerungen an Adolf Harnack“, S. 124.

²⁵⁹ Vgl. Hermann Mulert (Hrsg.), „Vierzig Jahre `Christliche Welt`. Festgabe für Martin Rade zum 70. Geburtstag, 4. April 1927“, Gotha 1927, S. 12ff.

²⁶⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 246.

²⁶¹ Vgl. Martin Rade, „Der Evangelisch-Soziale Kongreß in Jena“, in: Christliche Welt, 20. Jg., 21. Juni 1906, S. 593-596, S. 594f.

²⁶² Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 251.

²⁶³ Vgl. Agnes von Zahn-Harnack, „Adolf vom Harnack“, Berlin 1936, S. 566.

²⁶⁴ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Was fehlt der modernen Theologie?“, S. 1038.

²⁶⁵ Zit. in: Ebd., S.1039.

zu einseitig das Gedankliche ins Auge fasst und das übrige seelische Leben viel zu wenig zu ihrem Recht kommen lässt.²⁶⁶

Diesen Mangel führte er u. a. auf die liberale Jesusverkündigung zurück. Jesus würde zwar als eine einzigartige Persönlichkeit dargestellt werden, von seinem „feurigen Weltüberwindungsmut, seiner allüberlegenen Gotteszuversicht, seiner liebesmächtigen Hingabe an die anderen“²⁶⁷ - Eigenschaften, die Vorbildcharakter haben könnten - aber wäre keine Rede. Die eigentliche Aufgabe der Theologie aber sah er darin, „die Menschen neu (zu) machen“, sie „mit Kräften zu erfüllen ...“, die sie herausheben aus ihrem bisherigen Leben.²⁶⁸ Darauf käme es an, dass das „alte egoistische Ich ... aus Gott heraus ... wahrhaft neu geboren wird.“

Als Grundvoraussetzung für eine wirkliche Erneuerung bezeichnete er die Intensivierung des religiösen Lebens der Theologen selbst, ihre Besinnung auf das Vorhandensein einer höheren, ewigen Macht, die sie zum Kraftquell ihres Lebens machen sollten. Religion dürfte für sie nicht nur ein in erster Linie intellektuelles Gedankenspiel sein, das sich im wesentlichen aus der Kritik an der Orthodoxie speisen würde, sondern müsste auch zu einer „Herzensangelegenheit“ werden: „Wir müssen es nicht als Pflichterfüllung, sondern als grobe Pflichtverletzung betrachten, wenn wir durch die Vielseitigkeit unsrer Arbeit ins Aeüßerliche und Flüchtige gezogen werden, und müssen um jeden Preis Ruhe, Sammlung, Stille, Besinnung in unser Leben bringen, damit sich die Religion in den Reichen des Gemüts und des unbewussten Lebens wirklich festsetzen kann.“²⁶⁹

Ernst Troeltsch soll nach dem Vortrag erklärt haben, Rittelmeyers Ausführungen wären die eines Menschen, „der aus seiner Haut heraus will“²⁷⁰, was aber nicht möglich wäre. In seinen Lebenserinnerungen antwortete Rittelmeyer darauf: „Der Mensch *soll* gerade aus seiner Haut heraus; und ich *will* aus meiner Haut und *komme* auch heraus, verlassen Sie sich darauf!“²⁷¹

Während die Vertreter des konservativen Protestantismus nach der Veröffentlichung des Vortrages mit Genugtuung feststellten, die Liberalen hätten in Gestalt des unorthodoxen Nürnberger Pfarrers selbst ihr Scheitern erklärt, machten die Anhänger der modernen Theologie Rittelmeyer die öffentliche Selbstkritik zum Vorwurf.

Wie der Vortrag vor den „Freunden der Christlichen“ Welt verdeutlichte, zeigte sich Rittelmeyers Abgrenzung zur liberalen Theologie insbesondere in seiner Betrachtung Jesu. Zwar zeichnete er ganz im Sinne der liberalen Theologie das Bild eines Menschen, dessen Präexistenz er ebenso ablehnte wie seine jungfräuliche Empfängnis.²⁷² Doch näherte er sich der biblischen Gestalt nicht nach der historisch-kritischen Methode, sondern, indem er sich in „das innere Leben Jesu ... versenkte“²⁷³. Diese meditative

²⁶⁶ Zit. in: Ders., „Die Liebe bei Plato und Paulus. (Symposium und Korintherbriefhymnus)“, in: Archiv für Religionspsychologie, hrsg. v. Wilhelm Stählin, Tübingen 1914, S. 10-44, S. 10.

²⁶⁷ Zit. in: Ders., „Was fehlt der modernen Theologie?“, S. 1040.

²⁶⁸ Zit. in: Ebd., S. 1041.

²⁶⁹ Zit. in: Ebd., S. 1042.

²⁷⁰ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 255.

²⁷¹ Zit. in: Ebd., S. 255.

²⁷² Vgl. Christoph Führer, „Aspekte eines `Christentums der Zukunft““, S. 76f.

²⁷³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 172.

Versenkung ging über die von Harnack im Sinne der „Leben-Jesu-Bewegung“ gepredigte „Vertiefung“ in Jesus hinaus.²⁷⁴

Dabei entdeckte er in Jesus das edelste menschliche Wesen, das jemals auf der Erde gelebt hätte. In Jesus, dessen „Christusgeist das Tiefste, Schönste und Heiligste“ wäre, „was Menschen erleben können“²⁷⁵, fand er „eine ganz einzigartige religiös-sittliche Anlage von höchster Kraft und Reinheit“. In ihm sah er Gott in seiner „höchsten Verwirklichung ... durch einen Menschen“²⁷⁶: „Wir ahnen an ihm“, schrieb er, „wie der Mensch Gott und Gott Mensch werden kann und soll und will.“²⁷⁷ „Hier ist Gottesleben, in Menschenwesen verkleidet, hier ist Menschenleben, von Gottesgeist durchlichtet.“²⁷⁸

1.5.4.3 Mobilisierung des Bürgertums durch kirchliche Konflikte

Ida Rittelmeyer hielt in ihren Erinnerungen an den Sohn Friedrich eine Begebenheit aus seiner frühesten Kindheit fest, die seine künftige Entwicklung ahnen ließ: Friedrich war drei Jahre alt, als sich der Vater zum Nikolaustag als Knecht Ruprecht verkleidet hatte, um seine mittlerweile drei kleinen Kinder - es waren noch zwei Töchter geboren - zu überraschen. Nach seinem Auftritt wollte der vermeintliche Weihnachtsmann unbemerkt ins Schlafzimmer verschwinden, um sich dort umzukleiden. Doch der kleine Friedrich lief ihm nach und verwehrte ihm mit der Begründung, das Zimmer gehörte den Eltern, den Zutritt.²⁷⁹ - Das frühe Aufbegehren gegen Autoritäten sollte in Rittelmeyers Leben noch etliche Fortsetzungen finden und zahlreiche Konflikte auslösen. So 1910, als Friedrich Rittelmeyer und Christian Geyer mit ihrer theologischen Haltung, die sich gegen jeden Absolutheitsanspruch kirchlicher Lehren wandte und sowohl in der praktischen Gemeindegarbeit als auch in der Verkündigung ihren Niederschlag fand, den deutschlandweit bekannt gewordenen „Nürnberger Kirchenstreit“ auslösten.

Anlass war ein Hirtenbrief des Präsidenten des Oberkonsistoriums der Bayerischen Landeskirche mit Sitz in München, Hermann Bezzel.²⁸⁰ Darin beklagte das kirchliche Oberhaupt die Uneinigkeit, die durch die moderne Theologie unter den Pfarrern entstanden wäre. Er warf den Liberalen vor, dafür verantwortlich zu sein, dass „die Treue gegen den Glauben, der unsere Väter stark, siegesfroh und sterbesmutig gemacht hat, die Ehrerbietung gegen die Heilige Schrift, deren Wert nicht vergangen, sondern allen Zeiten vermeint ist, die Willigkeit, Bedenken und Zweifel in würdigem Trotze niederzuringen, nimmer das uns Geistliche einigende Band“²⁸¹ wäre.

²⁷⁴ Vgl. Adolf von Harnack, „Das Wesen des Christentums“, S. 7.

²⁷⁵ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Warum dürfen wir in der Kirche bleiben?“, in: Ders., Christian Geyer, „Warum bleiben wir in der Kirche? Eine Aussprache über Kirche, Bekenntnis, Liturgie“, Ulm 1913, S. 20-46, S. 21.

²⁷⁶ Zit. in: Erwin Schühle, „Friedrich Rittelmeyer“, S. 65.

²⁷⁷ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Jesus, ein Bild in vier Vorträgen“, München 1912, S. 31.

²⁷⁸ Zit. in: Ders., „Von Jesus zu Christus“, in: Die Christengemeinschaft. Gedächtnisheft für Friedrich Rittelmeyer, 15. Jg., Mai 1938, S. 39.

²⁷⁹ Vgl. Archiv der Christengemeinschaft, Stuttgart: Ida Friederike Auguste Rittelmeyer, geb. Enzian, „Erinnerungen aus der Jugendzeit meines lieben Ältesten Friedrich“, o. J., (maschinengeschriebenes Manuskript), S. 6.

²⁸⁰ Vgl. Hirtenbrief des Präsidenten des Protestantischen Oberkonsistoriums, München, März 1910, in: Kirchliches Jahrbuch 1911, hrsg. v. Johannes Schneider, S. 73-75.

²⁸¹ Zit. in: Ebd., S. 74.

Obgleich Rittelmeyer und Geyer in dem Hirtenbrief nicht direkt angesprochen wurden, gingen sie - mit großer Wahrscheinlichkeit zu Recht - davon aus, dass sich die Anklage an sie richtete. Deshalb formulierten sie als Führer der Liberalen eine Erwiderung auf Bezzels Hirtenbrief, die im „Korrespondenzblatt für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern“ abgedruckt wurde.²⁸² Darin wandten sie sich gegen Bezzels Forderung, der Einigkeit unter den Theologen gegenüber der kritischen Auseinandersetzung mit Glaubensfragen unbedingt den Vorzug zu geben.²⁸³ Sie verteidigten die Bibelwissenschaft, die jene mit dem modernen Bewusstsein nicht mehr in Einklang zu bringenden Überlieferungen hinterfragte, als eine Möglichkeit, „zu einem neuen Verständnis der alten Wahrheiten“²⁸⁴ zu gelangen.

Während die Vertreter der konservativen Linie die Gegenerklärung einer scharfen Kritik unterzogen und Bezzel ihren Dank dafür aussprachen, dass er in der gegenwärtigen „Notlage der Kirche, wie diese eine ähnliche seit ihrem Bestehen nicht erlebt hat“, ein Machtwort gegen die „verwirrende“²⁸⁵ Wissenschaft sprach, reagierte die liberale Theologenwelt auf die Entgegnung der beiden unliebsamen Pfarrer mit Wohlwollen. So begrüßte der Kieler Theologe Otto Baumgarten den „mannhaften, treukirchlichen und wahrhaftigen, die Lage so ganz treffend charakterisierenden Protest“²⁸⁶ als eine Demonstration liberalen Gedankengutes.

Rittelmeyers und Geyers Erwiderung stieß auch in der bürgerlich-liberalen Öffentlichkeit auf positive Resonanz. Die freisinnige Presse, die die Verlautbarung der beiden Nürnberger Pfarrer aus dem „Korrespondenzblatt“ abdruckte, bekundete, in der Ablehnung des „verknöcherten Dogmatismus der Kirche“²⁸⁷ mit ihnen einig zu sein.

Bezzels Hirtenbrief ist nicht nur bei den liberalen Teilen des Kirchenvolkes auf Unmut gestoßen, sondern auch bei den „gemäßigten“²⁸⁸. Die Unruhe, die der Erlass ausgelöst hatte, brachte dem Präsidenten des Oberkonsistoriums sogar einen Tadel des Bayreuther Oberbürgermeisters Leopold Casselmann ein, der ihn aufforderte, in Zukunft von solchen Äußerungen abzusehen.²⁸⁹

Mit der Erläuterung, in der Bezzel auf Casselmans Vorwürfe öffentlich antwortete, und seinen Erlass begründete, fand die Auseinandersetzung um den Hirtenbrief vorerst ihren Abschluss.²⁹⁰ Doch Geyer und Rittelmeyer blieben mit ihren liberalen Positionen weiterhin Zielscheibe der Attacken der bayerischen Kirchenleitung wie konservativer Amtskollegen. Die Angriffe reichten von Beschimpfungen als „Gottesleugner“ bis zu Anträgen, die beiden Pfarrer aus der Landeskirche auszuschließen.²⁹¹

²⁸² Vgl. Christian Geyers und Friedrich Rittelmeyers Antwort auf den Hirtenbrief des Präsidenten des Oberkonsistoriums, S. 78.

²⁸³ Vgl. , S. 79.

²⁸⁴ Zit. in: Ebd.

²⁸⁵ Zit. in: Johannes Schneider, „Aufnahme des Präsidialerlasses in der Presse“, in: Ders. (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1911, S. 80-83, S. 80f.

²⁸⁶ Vgl. Christian Geyers und Friedrich Rittelmeyers Antwort auf den Hirtenbrief des Präsidenten des Oberkonsistoriums, S. 79.

²⁸⁷ Zit. in: Otto Baumgarten, „Kirchliche Chronik“, in: Evangelische Freiheit. Monatsschrift für die kirchliche Praxis und die gegenwärtige Kultur, 10. Jg., Heft 4, Tübingen, April 1910, S. 153-166, S. 163.

²⁸⁸ Zit. in: Johannes Schneider, „Aufnahme des Präsidialerlasses in der Presse“, S. 83.

²⁸⁹ Vgl. Otto Baumgarten, „Kirchliche Chronik“, S. 163.

²⁹⁰ Vgl. Johannes Schneider, „Schwächen des Präsidialerlasses“, in: Ders. (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1911, S. 86-87, S. 86.

²⁹¹ Vgl. Ders., „Erläuterungen D. Bezzels“, in: Ebd., S. 87-90.

²⁹² Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 301.

Im Sommer 1912 spitzten sich die Auseinandersetzungen zwischen liberaler und konservativer Theologie wiederum zu. Auslöser war Rittelmeyers Haltung im Fall des Dortmunder Pfarrers Gottfried Traub. Das Königliche Konsistorium Münster hatte Traub im März 1912 zwangsversetzt. Der Grund war Traubs öffentliche Verteidigung des Kölner Pfarrers Carl Jatho, der 1911 unter anderem deshalb amtsenthoben worden war, weil er als Alternative zum herkömmlichen Glaubensbekenntnis für seine Konfirmanden ein selbstverfasstes Bekenntnis eingeführt hatte. Bei seinem Einsatz für Jatho unterwarf Traub die zuständigen Kirchenbehörden wie die westfälische Provinzialsynode einer scharfen Kritik. Das Konsistorium warf Traub daraufhin vor, sich „beleidigend“ und „herabwürdigend“ geäußert zu haben.²⁹²

Rittelmeyer hatte nach Bekanntgabe des Urteils gegen Traub in der Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ Traubs Strafversetzung als „ein Stück ganz veralteter Kirchenjustiz“²⁹³ bezeichnet. Als besonders kritikwürdig betrachtete er dabei die Ignoranz der Kirchenleitung gegenüber den Bedürfnissen der Gemeindeglieder, die bei der Amtsenthebung nicht berücksichtigt worden wären. Eine derartige „kirchliche Bevormundung der Gemeinden durch ein außerhalb wohnendes übergeordnetes Kollegium von Theologen und Juristen“, so prophezeite Rittelmeyer, würden sich in Zukunft „lebendige städtische Gemeinden ... weniger und weniger gefallen lassen.“²⁹⁴

Am 15. Mai 1912 veröffentlichte der Erlangener Kirchenrat Friedrich Nägelsbach im „Korrespondenzblatt“ eine Erwiderung auf Rittelmeyers Artikel. Nägelsbach, der gleichsam Vorsitzender des „Ansbacher Ausschusses“ war - einem Zusammenschluss konservativer Theologen - empörte sich über Rittelmeyers Kritik an der kirchlichen Bevormundung der Dortmunder Gemeinde.²⁹⁵ Für ihn handelte es sich bei Rittelmeyers Ausführungen um nichts anderes als um den Versuch, im Vorgriff auf ein mögliches Disziplinarverfahren gegen die liberalen Pfarrer Nürnbergs die Gemeinde bereits jetzt zur Solidarität anzustiften. Gleichzeitig warnte er, dass ein strenges Vorgehen der Kirchenjustiz den „freier gerichteten Kollegen“ tatsächlich drohen würde, wenn sie „in ihrem Widerspruch gegen das kirchliche Bekenntnis einmal noch weiter gehen sollten als bisher“²⁹⁶. Darüber hinaus warf er den liberalen Pfarrern vor, die materiellen Vorteile der Kirche zwar in Anspruch zu nehmen, sich gleichzeitig jedoch jede Einschränkung durch die Kirchenleitung zu verbitten.²⁹⁷

Den Angriffen folgte in einer Flut von Artikeln ein heftiger Schlagabtausch zwischen Rittelmeyer und Geyer auf der einen und Nägelsbach auf der anderen Seite, der schließlich vor einem Schiedsgericht endete.²⁹⁸ Nägelsbach hatte den Antrag auf ein derartiges Verfahren gestellt, weil er den von Rittelmeyer

²⁹² Vgl. Johannes Schneider, „Der Fall Traub“, in: Ders. (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1913, S. 59-184, S. 62ff.

²⁹³ Zit. in: Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Friedrich Rittelmeyer, „Der Fall Traub“, („Christentum und Gegenwart“, 1912, Nr. 5), in: Dokumentation der Auseinandersetzungen um den „Fall Traub“, S. 1.

²⁹⁴ Zit. in: Ebd.

²⁹⁵ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Friedrich Nägelsbach, „Ein Blick in die Karten“, („Korrespondenzblatt“, 15. Mai 1912, Nr. 20), in: Dokumentation der Auseinandersetzungen um den „Fall Traub“, S. 12.

²⁹⁶ Zit. in: Ebd.

²⁹⁷ Vgl. ebd.

²⁹⁸ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), „Protokoll der 1. Sitzung des Schiedsgerichtes am 21. Juni 1912“, in: Dokumentation der Auseinandersetzungen um den „Fall Traub“, S. 22.

in einem Artikel gegen ihn erhobenen Vorwurf, er ließe es im Umgang mit den Gegnern an Anstand fehlen, als „grobe Beleidigung“²⁹⁹ empfand.

Im Verlauf dieses Streites ergriffen die „Laien“ das Wort. So verwahrte sich der Nürnberger Arzt Julius Herbst im Namen der Anhänger Rittelmeyers und Geyers im „Fränkischen Kurier“ gegen die Angriffe, die Nägelsbach während der Auseinandersetzungen auch gegen die Angehörigen der liberalen Gemeinden erhoben hatte.³⁰⁰ Nägelsbach hatte die Auffassung vertreten, dass sich eine Gemeinde, auch im Falle einer ihren Vorstellungen widersprechenden Entscheidung der Kirchenleitung, der Autorität des Kirchenregimentes unterzuordnen hätte. Hielte es eine Gemeinde allerdings für unzumutbar, die unbedingte Autorität des Kirchenregimentes zu akzeptieren, dann sollte sie auf die Zugehörigkeit zu „dem rechtlichen Organismus“ der Landeskirche grundsätzlich verzichten, „statt dass man alle ihre Förderungen zwar sich gefallen lässt, ihre Forderungen aber zurückweist.“³⁰¹

Herbst nahm Nägelsbachs Ausführungen über die Autorität des Kirchenregimentes zum Anlass, die Haltung der Anhänger der liberalen Richtung darzulegen. So hob er es als wesentlichen Unterschied zur Orthodoxie hervor, dass das Kirchenregiment für die liberalen Theologen ebenso wie für die sich in ihrem Umkreis befindenden „Laien“ nur eine zweitrangige Stellung einnehmen würde. Im Vordergrund stünden vielmehr „das religiöse Leben und Empfinden, die religiösen Bedürfnisse der Gemeinde“, der weitaus mehr Mitspracherechte eingeräumt werden müssten als bisher. Gleichzeitig sprach er der Leitung der Landeskirche das Recht ab, „in das Leben einer städtischen Gemeinde maßgebend einzugreifen“³⁰².

Im Herbst 1912 kam es zu einem erneuten Zusammenstoß zwischen Rittelmeyer und der Kirchenleitung. Auslöser war eine Einladung, die von der Kasseler Gemeinde des freireligiösen „Bundes für persönliche Religion“, die sich vornehmlich aus Monisten zusammensetzte, an Rittelmeyer ausgesprochen worden war. Die Organisatoren hatten den Nürnberger Pfarrer gebeten, in einem Vortrag seine christlichen Anschauungen darzulegen. Rittelmeyer sagte zu. Nachdem allerdings die Kasseler Tageszeitungen seinen Vortrag angekündigt hatten, erhielt er ein Schreiben des Oberkonsistoriums der bayerischen Landeskirche, in welchem ihm unter Androhung disziplinarischer Schritte der Auftritt vor der freireligiösen Vereinigung untersagt wurde. Rittelmeyer entgegnete in einem Brief, auch der Apostel Paulus wäre der Einladung eines Athener Epikureer-Vereins nachgekommen, woraufhin die Kirchenleitung ihre Überzeugung äußerte, dass von Paulus „ein ganz anderes Zeugnis für Christus zu erwarten“³⁰³ gewesen wäre als von Rittelmeyer.³⁰⁴ Um, wie Rittelmeyer erklärte, eine Eskalation der Angelegenheit zu vermeiden, sagte er schließlich den Vortrag ab.³⁰⁵

²⁹⁹ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Friedrich Nägelsbach, „Ein Blick in die Karten“.

³⁰⁰ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Julius Herbst, „Kirchenrat Nägelsbach und die ‚liberalen‘ Stadtgemeinden“ („Fränkischer Kurier“, 11. Juni 1912, Nr. 295), in: Dokumentation der Auseinandersetzungen um den „Fall Traub“, S. 19-20.

³⁰¹ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Brief Friedrich Nägelsbachs an den „Fränkischen Kurier“ (15. Juni 1912, Nr. 302), in: Dokumentation der Auseinandersetzungen um den „Fall Traub“, S. 20-21, S. 21.

³⁰² Zit. in: Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand Personen L I (Rittelmeyer), Julius Herbst, „Kirchenrat Nägelsbach und die ‚liberalen‘ Stadtgemeinden“ („Fränkischer Kurier“, 18. Juni 1912, Nr. 303), in: Ebd., S. 21f.

³⁰³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 341.

³⁰⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer an das Königliche Oberkonsistorium, Nürnberg, 21. Oktober 1912, in: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, „Friedrich Rittelmeyers Zusammenstoß mit dem bayerischen Kirchenregiment und sein Weggang nach Berlin (1916). Materialien zur Rittelmeyer-Biografie, Professor Dr. H. J. Schoeps zum 60. Ge-

Eine weitere Auseinandersetzung entzündete sich an den Verhandlungen um die Wiederbesetzung der Ersten Pfarrstelle der St. Lorenzkirche. Während der Stadtmagistrat den liberalen Rittelmeyer favorisierte, wünschte der Kirchenvorstand von St. Lorenz den der konservativen Richtung angehörenden Pfarrer Brendel, der bereits die Zweite Pfarrstelle in der Gemeinde innehatte. Die Mehrheit der Kirchenvorsteher lehnte Rittelmeyer als Kandidaten für ein Pfarramt in ihrer Gemeinde ab. Als sich anlässlich der Diskussionen um die Stellenbesetzung ein Vertreter des Ansbacher Konsistoriums zu einer Unterredung mit jenem Pfarrer traf, der die Sitzung des Kirchenvorstandes zur Neubesetzung geleitet hatte, erklärte der Geistliche dem Konsistoriumsmitglied: „Wenn Rittelmeyer Pfarrer von St. Lorenz würde, würden viele in der Gemeinde nicht mehr in die Kirche gehen. Man nehme Anstoß an den Predigten ... Aus der Hand Rittelmeyers wollten manche Gemeindeglieder das Abendmahl nicht empfangen.“³⁰⁶ Das konservative Ansbacher Konsistorium hielt diese in einem Vier-Augen-Gespräch geäußerten Sätze in dem Akt über die Neubesetzung von St. Lorenz als offizielle Äußerung des Kirchenvorstandes fest und legte sie dem Magistrat der Stadt vor.

Als der Akt in einer Sitzung des Magistrats verlesen wurde, stellte eines der Sitzungsteilnehmer den Antrag, die Unterlagen über die Besetzung der Pfarrstelle in der Zeitung zu veröffentlichen. Das geschah am 7. November 1912. Nach dem Bericht des Nürnberger Gymnasialprofessors Friedrich Stählin, der die Ereignisse um die Stellenbesetzung dokumentiert hat, verursachte der Inhalt des Aktes in der Nürnberger Bevölkerung „gewaltiges Aufsehen und Befremden. Er schlug wie eine Bombe in das eben um Geyer und Rittelmeyer aufblühende Gemeindeleben.“³⁰⁷

Tatsächlich lösten die Schriftstücke des Konsistoriums einen gewaltigen Protest aus. Anhänger Rittelmeyers sammelten Unterschriften und in kürzester Zeit 2000 Mark, mit denen sie bereits am 13. November in fünf Tageszeitungen eine Protesterklärung veröffentlichten. Die über 1100 Unterzeichner aus allen Bevölkerungskreisen warfen darin der Kirchenleitung vor, die freiere Richtung in der Kirche zu unterdrücken. Gleichzeitig kündigten sie massiven Widerstand an, wenn die Kirche ihren anti-liberalen Kurs nicht ändern würde.

Das Postulat eines starren Festhaltens an althergebrachten Glaubenssätzen lief dem Aufklärungsbedürfnis des Bürgertums zuwider. So erklärte im Verlauf des Konfliktes ein „schlechter Katholik“, wie sich der anonyme Autor selbst nannte, in einem ganzseitigen Artikel in der „München-Augsburger Abendzeitung“, warum er nach jahrzehntelanger Kirchenabstinenz ein begeistertes Mitglied der Rittelmeyer-Gemeinde geworden war. Ausschlaggebend für den Beamten wäre unter anderem das Bemühen des Nürnberger Pfarrers gewesen, der Tatsache Rechnung zu tragen, „dass der rein autoritativ-gläubige Geist von ehemals vielfach einer durch nichts mehr zu bannenden Denkselbstständigkeit gewichen ist.“³⁰⁸

burtstag“, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, hrsg. v. E. Benz u. H.-J. Schoeps, Bd. XXI, Heft 1, Köln 1969, S. 152-165, S. 154-157, S. 155.

³⁰⁵ Vgl. Friedrich Rittelmeyer an das Königliche Oberkonsistorium, Nürnberg, 2. Dezember 1912, in: Ebd., S. 157-159, S. 157.

³⁰⁶ Zit. in: Friedrich Stählin, „Aus der Nürnberger Kirchengeschichte“, in: Die Veste, S. 214-233, S. 215.

³⁰⁷ Zit. in: Ebd., S. 216.

³⁰⁸ Zit. in: Archiv der Christengemeinschaft, Stuttgart: „Von einem - schlechten Katholiken“ (anonym), „Zum `Falle´ Rittelmeyer“.

Auch etliche Pfarrer solidarisierten sich mit Rittelmeyer.³⁰⁹ Am Ende des Streites war die Zahl der liberalen Parteigänger in der bayerischen Landeskirche von unter zehn auf rund hundert gestiegen.³¹⁰

Die Stelle an der St. Lorenzkirche erhielt zwar Pfarrer Brendel. Doch mit den Protesten gegen das unlautere Vorgehen des Konsistoriums erfuhr das Gemeindeleben um Geyer und Rittelmeyer eine ungeheure Vitalisierung. So formierte sich am 24. Februar 1913 aus zahlreichen über die Orthodoxie empörten Anhänger der liberalen Nürnberger Pfarrer ein „Protestantischer Laienbund“. Die Vereinigung, die mit „Die Veste“³¹¹ eine eigene Zeitschrift herausgab, bestand aus einem fünfzehnköpfigen Arbeitsausschuss sowie einem Hauptausschuss, dem vierzig Personen angehörten.³¹² In dem Bund traf sich ein großer Teil der Nürnberger Bildungselite. Hier begegneten sich Ärzte, Gymnasiallehrer und andere Akademiker.³¹³ Der Zusammenschluss, der „in der geringen Mitarbeit der Laien an der Entwicklung des Kirchenwesens einen verhängnisvollen Schaden“³¹⁴ erblickte, setzte sich für mehr Mitspracherechte der Nicht-Theologen in der Kirche ein.³¹⁵ Gleichzeitig sprach er sich gegen jeden Zwang in Glaubensfragen aus und forderte die Gleichberechtigung aller theologischen Richtungen, „die gewissenhaft gewonnen und mit religiösem Ernst vertreten werden.“ Als ein wesentliches Ziel seiner Arbeit nannte er die Förderung aller „Bestrebungen, die das Christentum in voller Aufgeschlossenheit für die Wahrheiten der Wissenschaft und in freier Auseinandersetzung mit den lebendigen Geistesmächten der Zeit zur innerlichen Geltung bringen möchten.“³¹⁶

Der Schub, den der Streit auf konservativer Seite ausgelöst hatte, war zahlenmäßig nur schwach. Für eine gegen Rittelmeyer gerichtete Erklärung, die am 18. November 1912 in der Nürnberger Presse erschienen war, hatten sich gerade mal 53 Unterzeichner gefunden.³¹⁷ Doch auch Rittelmeyers Gegner formierten sich zu einer Organisation: Zum „Bund der Bekenntnisfreunde“. Die Vereinigung begriff sich als Hüterin des „schriftgemäßen Bekenntnisses ... und dessen durch nichts zu ersetzenden bleibenden Wertes.“³¹⁸

Der „Protestantische Laienbund“ um Rittelmeyer und Geyer beteiligte sich in der nächsten Zeit immer wieder an den kirchlichen Auseinandersetzungen. Ein wichtiges Propagandamittel waren Flugblätter, auf denen sich die Mitglieder unter anderem über ihre Stellung zum Glaubensbekenntnis ausließen. Außerdem machten sie mit dem in der Protesterklärung angekündigten Widerstand gegen das anti-aufklärerische Vorgehen der Kirchenleitung ernst.

³⁰⁹ Rudolf F. Gädeke, „Die Gründer der Christengemeinschaft“, S. 158.

³¹⁰ Vgl. Julius Herbst, Adolf Meixner, „Der Nürnberger Kirchenstreit 1913 anlässlich der Nichtbestätigung Pfarrer Lic. Dr. Rittelmeyers auf die erste Pfarrstelle von St. Lorenz. Eine Sammlung der Akten und Zeitungsartikel mit Schlussbetrachtung“, Ulm 1913.

³¹¹ Vgl. „Die Veste. Jahrbuch des protestantischen Laienbundes in Bayern“.

³¹² Vgl. Johannes Schneider, „Bayern“, in: Ders. (Hrsg.), Kirchliches Jahrbuch 1914, S. 176-188, S. 176.

³¹³ Vgl. Wolfgang Trillhaas, „Der freie Protestantismus im 20. Jahrhundert und die `Nürnberger Richtung““, in: Ders., Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums, Göttingen 1975, S. 159-170, S. 160f.

³¹⁴ Zit. in: „Programm-Entwurf des Protestantischen Laienbundes“, S. 234.

³¹⁵ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, S. 235.

³¹⁶ Zit. in: „Programm-Entwurf des Protestantischen Laienbundes“, S. 233.

³¹⁷ Vgl. Friedrich Stählin, „Aus der Nürnberger Kirchengeschichte“, S. 214 ff.

³¹⁸ Zit. in: Johannes Schneider, „Bayern“, S. 178.

Ein Anlass war die Verlautbarung des Oberkonsistoriums vom 25. Februar 1913, in dem die Kirchenleitung eine von Rittelmeyer und Geyer veröffentlichte Schrift „Warum bleiben wir in der Kirche?“³¹⁹ für unvereinbar mit „den für die kirchliche Amtsführung maßgebenden Normen“³²⁰ erklärt hatte.

In der Abhandlung hatten die beiden Theologen die Sprache des apostolischen Glaubensbekenntnisses für veraltet erklärt. Sie hielten es für notwendig, die alten Glaubenswahrheiten, „den Menschen der Gegenwart auch in der Sprache der Gegenwart“³²¹ zu predigen. Das bedeutete für Rittelmeyer, „in Andeutungen“ zu reden „und manchmal nur in Ahnungen, die selbstverständlich auf eine Wirklichkeit hindeuten, die aber diese Wirklichkeit nur annähernd wiedergeben.“³²² Die althergebrachten Begriffe, wie „der Allmächtige“, „niedergefahren zur Hölle“, „aufgefahren zum Himmel“³²³, wären nur noch bedingt geeignet, den modernen Menschen religiös anzusprechen.

Rittelmeyer und Geyer hatten außerdem die Gottesdienstordnung in Frage gestellt und Vorschläge für deren Umgestaltung formuliert.

In einer Eingabe an das Oberkonsistorium anlässlich des Tadels, den die Kirchenleitung den beiden liberalen Nürnberger Pfarrern wegen ihrer Schrift erteilt hatte, machte der Laienbund deutlich, dass ihm an Predigern gelegen wäre, die unabhängig von Lehrnormen die Bekenntnissätze für die Gegenwart neu erfassen würden. „Höher als die Autorität des Wortlauts von Bekenntnisschriften achten wir die innere Autorität der Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit“³²⁴, hieß es in dem Schreiben des Laienbundes. Die Unterzeichner vertraten außerdem die Auffassung, dass die Ordnungen der Kirche, wie die Regelung des Gottesdienstablaufs, tatsächlich nicht unumstößlich wären und zum gegebenen Zeitpunkt geändert werden müssten.³²⁵ Mit einer Propagandaversammlung im März 1913 in Erlangen bekräftigte der Laienbund seine Forderungen.³²⁶ Die Kirchenleitung ließ die Angelegenheit auf sich beruhen und sah von weiteren Schritten gegen Geyer und Rittelmeyer wegen der Schrift „Warum bleiben wir in der Kirche?“ ab.

1.5.5 Religiosität als individuelle innere Erfahrung

Friedrich Rittelmeyer wies in seinen Predigten der individuellen Erfahrung einen hohen Stellenwert zu. Seine Zuhörer sollten sich keine kirchliche Lehre allein aufgrund einer vermeintlichen Autorität der Überlieferung zu eigen machen, sondern nur als Ergebnis persönlicher Nachvollziehbarkeit. „Bei aller Ehrfurcht vor der religiösen Größe unserer Vorfahren“, predigte er, „wir müssen unsere eigenen Erfahrungen

³¹⁹ Vgl. Christian Geyer, Friedrich Rittelmeyer, „Warum bleiben wir in der Kirche? Eine Aussprache über Kirche, Bekenntnis, Liturgie“, Ulm 1913.

³²⁰ Zit. in: Erlass des Oberkonsistoriums anlässlich des Erscheinens der Schrift Christian Geyers und Friedrich Rittelmeyers: „Warum bleiben wir in der Kirche?“, München, 25. Februar 1913, in: Kirchliches Jahrbuch 1914, hrsg. v. Johannes Schneider, S. 230-231, S. 230f.

³²¹ Zit. in: Friedrich Stählin, „Aus der Nürnberger Kirchengeschichte“, S. 225.

³²² Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Warum dürfen wir in der Kirche bleiben?“, S. 33.

³²³ Zit. in: Ebd., S. 32ff.

³²⁴ Zit. in: Johannes Schneider, „Bayern“, S. 178.

³²⁵ Vgl. Friedrich Stählin, „Aus der Nürnberger Kirchengeschichte“, S. 228.

³²⁶ Vgl. Johannes Schneider, „Bayern“, S. 178.

machen und nicht die anderer Leute, und dann sehen, wie sie mit denen unsrer Vorfahren übereinstimmen.³²⁷

„Denken wir einmal nicht an Katechismus und Glaubensbekenntnis, sondern an die Vorgänge in unserer Seele“³²⁸, so forderte er seine Zuhörer auf, sensibel auf leiseste Ahnungen von Religiosität in ihrem Innenleben zu horchen und Empfindungen ernst zu nehmen.

Auf diese Weise wollte er ihnen nicht nur den Umgang mit schwer nachvollziehbaren Glaubenssätzen erleichtern, sondern auch eine religiöse Innerlichkeit entstehen lassen, bei der Gott unmittelbar intuitiv erlebt und zur „innersten Kraft unseres Handelns werden“³²⁹ sollte. Menschen „tiefinnerlich ewig anschließen an die heilige Gottesmacht“³³⁰ - das betrachtete er als die wesentliche Aufgabe des Seelsorgers.

Seine theologischen Gegner glaubten, Rittelmeyer wegen des in seinen Predigten häufigen Gebrauchs von Begriffen wie „seelisches Erleben“, „Einswerden mit Gott“, „Kultus des Innenlebens“ als einen unevangelischen Mystiker entlarvt zu haben. Denn nach protestantischer Auffassung würde das rechte Verhältnis zu Gott allein durch den Glauben an die Gnade der Erlösungstat Christi zustande kommen.³³¹ Rittelmeyers Anhänger dagegen stellten die auf das individuelle religiöse Erlebnis zielende Predigtweise als eine besondere Qualität seiner Verkündigung heraus. Für den Nürnberger Professor für Kunstgeschichte und Vetter des Philosophen und Nietzsche-Freundes Paul Rée, Paul Johannes Rée, manifestierte sich in Rittelmeyers Predigten seine Fähigkeit, „mit zartem Sinn den unter der Asche der Lauheit oder Skepsis glimmenden Funken einer Glaubensehnsucht aufzuspüren.“³³² Der spätere lutherische Theologe Georg Merz berichtete im Rückblick auf die von Rittelmeyer geleiteten Gottesdienste, die er als Student besuchte, sich „in die Schule seines Meister Eckeharts versetzt“³³³ gefühlt zu haben.

Friedrich Rittelmeyer bediente sich unterschiedlicher Methoden, um Religiosität im Sinne der Mystik zu einer inneren Erfahrung werden zu lassen. So formulierte er für seine Zuhörer Texte zur allabendlichen Meditation, bei denen er dem Gefühl einen breiten Raum einräumte.³³⁴ Der moderne Mensch, dem das herkömmliche Gebet Schwierigkeiten bereitete, weil Gott so ganz außerhalb seiner gedanklichen Vorstellungswelt läge und dem deshalb auch die Bitte um Sündenvergebung fremd wäre, sollte wenigstens in ein emotionales Verhältnis zu Gott treten können.³³⁵

Mit Nachdruck betonte Rittelmeyer immer wieder die Notwendigkeit regelmäßiger einsamer Stunden, in denen der geschäftige Mensch der Gegenwart zu sich und zu Gott kommen müsste. In diesen Phasen der Besinnung könnte, unabhängig von kirchlichen Formen, eine Religiosität entfaltet werden, die für das

³²⁷ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Erlösung“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott. Neuer Jahrgang Predigten, Ulm 1911, S. 216-224, S. 217f.

³²⁸ Zit. in: Ders., „Unsre Pfingsterfahrungen“, in: Ebd., S. 318-326, S. 320.

³²⁹ Zit. in: Ders., „Königseinzug“, in: Ebd., S. 1-9, S. 6.

³³⁰ Zit. in: Ders., „Der Pfarrer. Erlebtes und Erstrebtes“, Ulm 1909, S. 4.

³³¹ Vgl. Hans Pöhlmann, „Nürnberger Protestantismus. Aus seiner Vergangenheit für seine Zukunft“, Nürnberg 1913, S. 13.

³³² Zit. in: Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Bestand BayD, Nürnberg 1022, Paul Johannes Rée, „Friedrich Rittelmeyer. Ein Abschiedswort“, in: Augsburger Abendzeitung, 31. Juli 1916, o. S.

³³³ Vgl. Gerhard Wehr, „Von Friedrich Rittelmeyer zu Karl Barth“, in: Die Christengemeinschaft, 34. Jg., März 1962, S. 85-86, S. 85.

³³⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Unser Gedankenleben“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 128-137, S. 131.

³³⁵ Vgl. Ders., „Unsre Pfingsterfahrungen“, S. 322.

Innenleben weitaus bedeutsamer wäre als die institutionalisierte Religiosität. Rittelmeyer erteilte dem regelmäßigen Kirchgang zwar keine Absage. Doch die Teilnahme am äußerlichen kirchlichen Leben reichte seiner Ansicht nach nicht aus, um in ein enges Verhältnis zu Gott zu treten und dabei einen „Tempel“³³⁶ im Innern aufzubauen. Dafür bedürfte es der eigenen Aktivität in der individuellen Meditation. Um seinen Zuhörern die Notwendigkeit der inneren Einkehr nahezubringen, griff er in seinen Predigten häufig auf Beispiele aus der Kunst.³³⁷ In seiner Predigt „Vom Alleinsein“ führte er der Gemeinde Arnold Böcklins „Einsiedler“ vor Augen. Ausführlich beschrieb er das Besinnliche an der Art, wie der abgebildete alte Mann im Wald still das Madonnenbild verehrt. Mit Formulierungen, wie: „Alles umher atmet tiefe Ruhe“³³⁸, mit denen er das Geschehen auf dem Bild schilderte, mag Rittelmeyer seine Zuhörer selbst in eine beschauliche Stimmung versetzt haben.

Nicht zuletzt dieses Beispiel verdeutlichte Rittelmeyers Absage an enge konfessionelle Schranken.³³⁹ So zeigte er bei seinen Versuchen, die Gemeinde zu einem inneren religiösen Erleben anzuregen, keine Berührungängste mit dem Katholizismus. Während bei der Betrachtung des Böcklinschen „Einsiedlers“ die Madonnenverehrung zum Ausdruck besinnlicher religiöser Innerlichkeit wurde, war es an anderer Stelle die „stille, heilige Zeit“, die Franziskus - einer der „frömmsten Menschen aller Zeiten“³⁴⁰ - auf dem Berg Alverno zugebracht hat.

Rittelmeyer wies der Natur für das innere Erleben Gottes einen hohen Stellenwert zu.³⁴¹ Er betrachtete die Natur als „Offenbarungsbuch Gottes“³⁴², als ein Medium der Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen. Wer beispielsweise auf meditative Weise Blüten betrachten würde, könnte das, so Rittelmeyer in seiner Predigt „Gott nachahmen“, wahrnehmen: „Wir stellen uns vor einen blühenden Baum. Da fängt dieser Baum an mit uns zu reden: `Sieh, so solltest du sein! Völlig das, was du werden kannst! Ohne allen Neid gegen andre! Blühend von innen heraus, soviel du nur blühen kannst, bis in jedes Ästlein und Zweiglein hinein! Gütig alle erfreuend, die herzu kommen! Alle deine Kräfte in deiner Gegenwart entfaltend! ...´ ... So spricht Gott zu dir durch seine Natur!“³⁴³

Rittelmeyer zeigte sich überzeugt, dass die Erträge stiller Stunden - gleichgültig, ob hinter verschlossenen Türen oder in der Natur verbracht - einen positiv Einfluss auf den beruflichen Alltag ausüben würden, weil sie den inneren Menschen stärkten. Gleichzeitig legte er seinen Zuhörern nahe, auch während des Berufslebens die stete Begegnung mit der göttlichen Welt zu suchen.³⁴⁴ Zu diesem Zweck empfahl er,

³³⁶ Zit. in: Ders., „Vom Alleinsein“, in: Ders., Christian Geyer, Gott und die Seele. Ein Jahrgang Predigten, Ulm 1909, S. 260-269, S. 261.

³³⁷ Vgl. Ders., „Die Freude Jesu“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 252-260, S. 256.

³³⁸ Zit. in: Ders., „Vom Alleinsein“, S. 264.

³³⁹ Vgl. „Protestantische Kultur“, mit Gutachten von D. Adolf Harnack, D. Hermann Bezzel, D. August Wilhelm Hunzinger, Lic. Dr. Friedrich Rittelmeyer, August Pauli, Dr. Max Maurenbrecher“, in: Noris. Jahrbuch für protestantische Kultur, hrsg. v. Hans Pöhlmann, Nürnberg 1912; der Herausgeber Hans Pöhlmann hatte an oben genannte Personen die Frage gerichtet, ob der Begriff „protestantische Kultur“ ein „geeigneter und genügender Ausdruck für die höchsten Welt- und Lebensziele“ wäre. Rittelmeyer antwortete: „Das Wort protestantisch ist mir der Form nach zu einseitig negativ, dem Inhalt nach zu eng historisch, als dass ich damit meine höchsten Welt- und Lebensziele bezeichnen möchte.“, S. 1-20, S. 12.

³⁴⁰ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Vom Alleinsein“, S. 268.

³⁴¹ Vgl. ebd.

³⁴² Zit. in: Ders., „Deutschlands religiöser Weltberuf“, Nürnberg 1916, S. 17.

³⁴³ Zit. in: Ders., „Gott nachahmen“, in: Ders., Christian Geyer, Gott und die Seele, S. 434-443, S. 437.

³⁴⁴ Vgl. Ders., „Vom Alleinsein“, S. 268.

sich in den unterschiedlichsten Situationen des Alltags gedanklich mit Jesus auseinanderzusetzen und die eigenen Handlungen an seinen Aussagen und Taten zu prüfen. Nicht zuletzt auf diese Weise sollten „Religion und Arbeit, Arbeit und Religion sich ganz unmittelbar durchdringen“³⁴⁵. So könnte die Arbeit selbst zu einer im ursprünglichen Sinne des Wortes „religiösen“ - „vereinigenden“ - Tat werden, indem sie den Menschen mit Christus verbindet: „Je mehr wir die Ereignisse des Lebens erleben und dabei auf Jesus blicken, auf Jesus blicken und dabei die Ereignisse des Lebens erleben, um so mehr wird er unser heimlicher König, um so mehr wird von dem wunderbaren Wort des Apostels etwas an uns zur Wirklichkeit: Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir!“³⁴⁶

1.5.6 Brückenschlag zwischen moderner Kultur und Christentum

Zu den Forderungen, die der aus der Nürnberger Gemeinde um Rittelmeyer und Geyer entstandene „Protestantische Laienbund“ an die Kirche stellte, gehörte der Anspruch auf „größere Bereitwilligkeit, die Bedürfnisse der Gegenwart und der mitten in ihr stehenden Menschen zu erkennen“³⁴⁷. Danach müsste in der kirchlichen Verkündigung wissenschaftlichen und kulturellen Errungenschaften der Gegenwart ein weitaus größerer Platz eingeräumt werden als es bisher der Fall wäre.

Rittelmeyer kam diesem Anspruch entgegen. Bereits vor der Bildung des Laienbundes 1913 hatte er mit Geyer im Winter 1912/13 eine Vortragsreihe unter dem Thema „Die Religion im Leben der Gegenwart“ veranstaltet. An den Abenden kamen sechs Nürnberger Akademiker zu Wort. Während der Arzt Julius Herbst erklärte, die Naturwissenschaft stünde dem christlichen Glauben keineswegs im Wege, sondern könnte die Vorstellung von Gott vielmehr vertiefen, maß der Professor für Kunstgeschichte Paul Johannes Rée der modernen Kunst eine besondere Bedeutung für die Religiosität bei.³⁴⁸ Der Rechtsanwalt Adolf Meixner wiederum stellte Betrachtungen über den Zusammenhang von „Religion und Politik“ an, während die Gymnasialprofessoren Friedrich Stählin und Max Schunck über „Religion und Bibelkritik“ beziehungsweise über „Religion und Dichtung“ sprachen.³⁴⁹ Den Vorträgen, die im größten Saal der Stadt abgehalten wurden, schlossen sich jeweils ausführliche Diskussionen an.

In Nürnberg war ein derartiges Eintreten der Honoratioren der Stadt für eine moderne Religiosität bis dahin noch nicht vorgekommen. Doch auch im gesamten Deutschen Reich wird der Einsatz von Angehörigen der Bildungsschichten einer Großstadt für ein zeitgemäßes kirchliches Leben nur schwerlich ein zweites Beispiel gefunden haben.

Schon zu Beginn ihrer gemeinsamen Wirksamkeit hatten sich Geyer und Rittelmeyer darum bemüht, modernen wissenschaftlichen Strömungen in der Gemeindefarbeit einen Platz einzuräumen. So war ein Kreis von religionsphilosophisch interessierten Bürgern entstanden, die gemeinsam mit den beiden Pfar-

³⁴⁵ Zit. in: Ders., „Religion der Arbeit“, in: Christentum und Gegenwart, 4. Jg., März 1913, S. 26-29, S. 27.

³⁴⁶ Zit. in: Ders., „Königseinzug“, S. 8.

³⁴⁷ Zit. in: Ders., „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, S. 235.

³⁴⁸ Vgl. Julius Herbst, „Religion und Naturwissenschaft“, in: Die Veste, S. 1-21, S. 18; Vgl. Paul Johannes Rée, „Religion und Kunst“, in: Ebd., S. 22-44.

³⁴⁹ Vgl. Adolf Meixner, „Religion und Politik“, in: Ebd., S. 45-68; Vgl. Friedrich Stählin, „Religion und Bibelkritik“, in: Ebd., S. 96-115; vgl. Max Schunck, „Religion und Dichtung“, in: Ebd., S. 141-179.

rem Otto Pfeleiderers „Geschichte der Religionsphilosophie“ ebenso durcharbeiteten wie Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“. ³⁵⁰ Für Frauen veranstalteten Geyer und Rittelmeyer eigene Zusammenkünfte, bei denen die Teilnehmerinnen neben den Schriften Friedrich Schleiermachers auch die Abhandlungen Adolf Harnacks lasen und diskutierten. ³⁵¹ Eine weitere Guppierung hatte sich aus Interesse an Johannes Müller gebildet. Außerdem trafen sich regelmäßig Kunstinteressierte in einem Kreis, dem nicht nur Dichter und Maler angehörten, sondern auch „der Arbeiter ... neben dem Freiherrn und Offizier saß.“ ³⁵²

Außer in der praktischen Gemeindefarbeit verfolgte Rittelmeyer in den Predigten den Anspruch, moderne kulturelle Errungenschaften auf geistes- wie naturwissenschaftlichem oder technischem Gebiet in die Sphäre kirchlichen Lebens einfließen zu lassen. Das geschah bereits dadurch, dass er, um seinen Zuhörern bestimmte Gedankengänge näherzubringen, auf Bilder aus der modernen Welt zurückgriff. So verglich er beispielsweise die Gelassenheit jener Christen, die in ein so inniges Verhältnis zu Gott getreten sind, dass sie sich nicht mehr vor den Widrigkeiten des Alltags fürchteten, mit einem Flug im Luftschiff: „So frei und froh lebt der Christ über den Dingen und sieht sie alle von oben.“ ³⁵³ An anderer Stelle verglich er das christliche Miteinander mit Vorgängen in der Chemie: „Wie man in der Chemie alle Elemente erkennt an ihrer spezifischen Reaktion ... so gibt es auch beim Christen auf alle Erlebnisse mit Menschen eine spezifisch christliche Reaktion, und die heißt Liebe.“ ³⁵⁴

Technische Errungenschaften, wie das „Luftschiff, das majestätisch vorüberzieht“ ³⁵⁵, erschienen in Rittelmeyers Predigten gleichsam als Ausdruck göttlicher Größe, die sich in den Fähigkeiten des menschlichen Geistes offenbarte. Die Naturwissenschaft betrachtete er als ein stetes Näherrücken an die „Gedanken Gottes“. Als solche bezeichnete er die Regeln, die den Vorgängen in der Natur zugrunde liegen und in denen sich „heilige Unverbrüchlichkeit“, die „unerschütterliche Treue“ Gottes zeigte, der den Menschen „in den starken Armen“ ³⁵⁶ seiner Naturgesetze halten würde. Die Vorstellung, dass zwischen Naturwissenschaft und Religion eine unüberbrückbare Kluft bestehen würde, hielt Rittelmeyer deshalb für unsinnig. ³⁵⁷ Das galt auch für die Neigung der Theologen, die Erscheinungen, die von der modernen Chemie und Physik noch nicht erfasst werden konnten, als einen Beweis für die Unzulänglichkeit der Naturwissenschaften aufzuführen. Die Aufgabe der Geistlichen wäre vielmehr, den Menschen ins Bewusstsein zu rufen, dass hinter all dem, was die Naturwissenschaften an neuesten Erkenntnissen eröffneten, göttliches Wirken stünde. ³⁵⁸

Ein wesentliches Kennzeichen der Rittelmeyerschen Predigten war der häufige Gebrauch von Aussagen aus der Geschichte der Philosophie. Seinen Bemühungen, Glaubenssätze näherzubringen und praktische Lebenshilfen zu vermitteln, verlieh er mit Sokrates und Plato ebenso Nachdruck wie mit Baruch

³⁵⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, S. 238.

³⁵¹ Vgl. ebd., S. 239f.

³⁵² Zit. in: Ebd., S. 240.

³⁵³ Zit. in: Ders., „Die Sorge“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 526-534, S. 530.

³⁵⁴ Zit. in: Ders., „Christusleiden“, in: Ebd., S. 207-216, S. 214.

³⁵⁵ Zit. in: Ders., „Unser Gedankenleben“, in: Ebd., S. 128-137, S. 135.

³⁵⁶ Zit. in: Ders., „Gott nachahmen“, in: Ebd., S. 434-442, S. 438f.

³⁵⁷ Vgl. ebd., S. 435.

³⁵⁸ Vgl. Ders., „Deutschlands religiöser Weltberuf“, S. 14.

Benedictus de Spinoza, Jean-Jacques Rousseau oder Rudolf Eucken.³⁵⁹ Bei seinem methodischen Einsatz der Philosophie zeigte er keine Berührungsängste gegenüber den erklärten Kritikern des Christentums, denen er nicht selten nachzuweisen versuchte, dass sie dem christlichen Glauben weitaus näher stünden, als sie es selbst für wahr haben wollten. Das traf seiner Ansicht nach nicht nur für Arthur Schopenhauer oder John Stuart Mill zu, sondern auch Friedrich Nietzsche.³⁶⁰

Friedrich Rittelmeyer hatte sich bereits in seiner Dissertation der Philosophie Nietzsches gewidmet, um eine Würdigung seiner Erkenntnistheorie vorzunehmen.³⁶¹ 1903 hielt er gegen den Willen der Nürnberger Kirchenbehörde eine Reihe von Vorträgen über den kirchenfeindlichen Philosophen.³⁶²

Rittelmeyer betrachtete Nietzsche nicht nur als den „entschlossensten Christusgegner in der Geschichte“³⁶³ und „großen Religionsfeind“³⁶⁴, sondern auch als einen in seinem innersten Wesen tiefreligiösen Menschen, als einen „Helfer zu einem größeren Christentum“³⁶⁵. Als solcher würde sich Nietzsches beispielsweise in seiner Auffassung vom Frieden präsentieren: Frieden bedeute für Nietzsche nicht, mit einem beruhigten Gewissen zu leben, sondern sich innerlich so sicher zu fühlen, dass einem mutigen freien Handeln in der Welt keine Angst im Wege steht. Auf das Christentum übertragen bedeutete ein derartiger Friedensbegriff, ganz aus der Verbindung mit Gott heraus zu leben und zu wirken. Die Sorge um die Zukunft hätte in solch einem Leben ebenso wenig Platz wie der eigene Ehrgeiz. Die Auseinandersetzung mit Nietzsche könnte also insofern zu einem „höheren Christentum“ führen, als ein im Sinne der Friedensauffassung des Philosophen geführtes christliches Leben nicht bedeuten könnte, sich in erhabenen Gefühlen zu wiegen, sondern die unerschrockene Bereitschaft zur Tat implizierte.³⁶⁶

In der Predigt „Christusleiden“ vertrat Rittelmeyer die Auffassung, dass Nietzsche in seinen Ausführungen über den Spruch „Jedem das Seine“ das in Worte gefasst hätte, was Jesus lebendig mit seinem Leidensweg verkündet hätte.³⁶⁷ Nietzsche würde die der Formulierung zugrundeliegende Vorstellung von Vergeltung als „unedle Art“ bezeichnen. In Wahrheit müsste es nach Auffassung des Philosophen heißen: „Jedem das Meine! Auf alles, was mir geschieht, antworte ich, indem ich mein Bestes dagegen setze!“³⁶⁸ Jesus handelte genau in diesem Sinne, als er auf Geißelung und Kreuzestod nicht mit Rache antwortete. Sein Leiden diene vielmehr dazu, die große erlösende Liebestat an der Menschheit zu voll-

³⁵⁹ Vgl. Ders., „Der `Segen““, in: Ders., Christian Geyer, *Leben aus Gott*, S. 336-345, S. 340; vgl. Ders., „Gott haben“, in: Ebd., S. 426-434, S. 428; Vgl. Ders., „Ist Jesus Gottes Sohn?“, in: Ebd., S. 189-198, S. 198.

³⁶⁰ Vgl. Ders., „Königseinzug“, S. 7; Vgl. Ders., „Ist Jesus Gottes Sohn?“, S. 193; Vgl. Ders., „Predigt, gehalten am 25. Jubiläum des Allgem. Evang.-Protest. Missionsvereins zu Berlin am 20. April 1909“, Heidelberg 1909, S. 9.

³⁶¹ Vgl. Ders., „Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem“ (Inaugural-Dissertation, vorgelegt am 2. Februar 1903 der philosophischen Fakultät der Kgl. Bayr. Julius-Maximilians-Universität Würzburg), Leipzig 1903.

³⁶² Vgl. Ders., „Aus meinem Leben“, S. 200f; Vgl. Ders., „Friedrich Nietzsche und die Religion. Vier Vorträge“, Ulm 1904.

³⁶³ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 199.

³⁶⁴ Zit. in: Ders., „Nietzsches eigne Lehre“, in: Ders., *Friedrich Nietzsche und die Religion*, S. 50-74, S. 74.

³⁶⁵ Zit. in: Emil Bock, „Zeitgenossen“, S. 139.

³⁶⁶ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Auferstandene Menschen“, in: Ders., Christian Geyer, *Leben aus Gott*, S. 243-251, S. 245.

³⁶⁷ Vgl. Hans Weichelt, „Nietzscheliteratur“, in: *Christliche Welt*, 18. Jg., 11. August 1904, S. 782-787, S. 785.

³⁶⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Christusleiden“, S. 213f.

bringen, das Göttliche in ihm, „die ganze Herrlichkeit seines Wesens ausstrahlen zu lassen, selbst auf die Hohenpriester, selbst auf Pilatus, selbst auf seine Henker.“³⁶⁹

Ein Jahr nach seiner Vortragsreihe über Friedrich Nietzsche widmete sich Friedrich Rittelmeyer 1904 mit Graf Leo Nikolajewitsch Tolstoi in vier Vorträgen einem weiteren Geist seiner Zeit, der zu „zu den bedeutsamsten Bildungsereignissen der Jahrhundertwende“³⁷⁰ zählte.³⁷¹ Neben seinen Romanen „Krieg und Frieden“ und „Anna Karenina“, die im deutschen Bürgertum ein breites Lesepublikum fanden, waren es vor allem seine religions- und gesellschaftskritischen Abhandlungen, die seine Popularität in der Bildungswelt bedingten.³⁷²

An ihrem Beispiel thematisierte Rittelmeyer Tolstois Suche nach dem Sinn des Lebens. Zu diesem Zweck schilderte er zunächst Tolstois Zustände verzweifelter Orientierungslosigkeit, wie er sie in dem Band „Beichte“ offenlegte.³⁷³ Dort beschrieb Tolstoi, was nach Vollendung seiner großen Romane in ihm vorging. Rittelmeyer zitierte den Schriftsteller: „Es ereignete sich etwas Seltsames. Es kamen Augenblicke des Zweifels, des Stillstandes des Lebens, als ob ich nicht wüsste, wie ich leben, was ich tun sollte.“ Er fragte sich: „Was folgt aus dem, was ich heute tue, was ich morgen tue? Was folgt überhaupt aus meinem ganzen Leben? ... Welchen Sinn hat mein zeitliches Dasein auf dieser ewigen Welt?“³⁷⁴

Die Fragen, die Tolstoi sich stellte, werden bei einer Reihe von Rittelmeyers Zuhörern einen Nerv getroffen und sie in ihrer eigenen inneren Suche angesprochen haben. Schließlich gehörte laut Max Weber die Suche nach dem Sinn des Lebens zu den zentralen Anliegen der Intellektuellen der Jahrhundertwende.³⁷⁵

Wiederfinden konnten sich vermutlich auch etliche Zuhörer, wenn Rittelmeyer Tolstoi als eine Person beschrieb, die sich, obwohl sie über all die Dinge verfügte, die zu den höchsten Gütern des Bürgertums zählten, unglücklich fühlte. „Damals hat der Mann“, trug Rittelmeyer vor, „der buchstäblich alles besaß, was das Dasein nur seinen bevorzugten Lieblingen gewährt: Gesundheit, Manneskraft, Reichtum, Bildung, Ansehen, Weltruhm, Familienglück, - dieser Mann hat sich nicht getraut, allein mit seinem Gewehr auf die Jagd zu gehen, hat alle Schnüre vor sich verborgen, um sich nicht an einem Querpfeiler zwischen den Schränken seines Zimmers zu erhängen.“³⁷⁶

Rittelmeyer nahm Tolstois Auseinandersetzung mit dem Sinn des Lebens auch an anderer Stelle zum Anlass, seinen Zuhörern einen Spiegel vorzuhalten, in dem sie die Leere ihres eigenen Daseins erblicken sollten: „Könnte man das innere Leben eines Durchschnittsmenschen unsrer Tage chemisch analysieren“, sagte der Pfarrer, „so fände man etwa 2/5 Berufsbewusstsein und 3/5 Genußsucht. Man tut, was man tun muss, mit mehr oder weniger innerer Freude.“³⁷⁷

³⁶⁹ Zit. in: Ebd.

³⁷⁰ Zit. in: Edith Hanke, „Das `spezifisch intellektualistische Erlösungsbedürfnis´ Oder: Warum Intellektuelle Tolstoi lasen“, S. 171.

³⁷¹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Tolstois religiöse Botschaft, dargestellt und beurteilt in vier Vorträgen“, Ulm 1905.

³⁷² Vgl. Edith Hanke, „Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion um die Jahrhundertwende“, S. 57.

³⁷³ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Tolstois Entwicklung“, in: Ders., Tolstois religiöse Botschaft, Ulm 1905, S. 1-28, S. 13.

³⁷⁴ Zit. in: Ebd.

³⁷⁵ Vgl. Max Weber, „Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie“, hrsg. v. Johannes Winkelmann, Tübingen 1985, S. 307f.

³⁷⁶ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Tolstois Entwicklung“, S. 14.

³⁷⁷ Zit. in: Ders., „Tolstois Kulturbedeutung“, in: Ders., Tolstois religiöse Botschaft, S. 111-148, S. 123.

Rittelmeyer schilderte darüber hinaus den Weg, den Tolstoi eingeschlagen hatte, um Antworten auf die Frage nach dem Zweck seiner Existenz zu finden. Auch hier mag sich gerade das Bürgertum unter seinen Zuhörern angesprochen gefühlt haben. Denn nach Rittelmeyers Ausführungen verweilte der russische Schriftsteller während seiner Sinnsuche bei Denkern und Weltanschauungen, die von großer Bedeutung für die bürgerliche Lebenswelt waren, und an die hier vermutlich nicht selten auch sinnstiftende Erwartungen geknüpft wurden: Tolstois Sinnsuche führte von der Kunst bis zur Wissenschaft, von Buddha bis Schopenhauer.³⁷⁸ Doch weder der Maler noch der Biologe, weder der indische Religionsstifter noch der Philosoph konnten Tolstoi eine befriedigende Antwort geben. Den Sinn seines Lebens fand er letztendlich über seine Gotteserkenntnis.

Rittelmeyer hob aus Tolstois Gottesbild drei zentrale Begriffe hervor: Gott war für Tolstoi nicht nur die „Quelle des Lichts“³⁷⁹, aus dem alle Erkenntnis hervorgeht, sondern insbesondere auch die „Liebe“³⁸⁰. In diesen beiden Komponenten - im „Licht“ und in der „Liebe“ - erkannte Tolstoi den Sinn des menschlichen Daseins: Die größtmögliche „Erleuchtung und Einigung aller Wesen der Welt“, „die Durchdringung aller Erscheinungen durch Liebe“. Dem Leben diesen Sinn zu verleihen, bedeutete für Tolstoi, „den Willen des Vaters“³⁸¹ zu erfüllen, sich mit ihm zu vereinen. Dadurch aber würde der Mensch Zeit und Tod überwinden. So wurde Gott für Tolstoi auch ein Synonym für das „Leben“.

Der von Tolstoi postulierte christliche Glaube erschien damit nicht nur als eine Möglichkeit, dem Leben einen Sinn zu geben, sondern auch als Heilmittel gegen das Leiden an der Vergänglichkeit der Welt.³⁸² Kritik übte Rittelmeyer an Tolstois Auffassung von Forschung. Danach dürfte Wissenschaft nicht aus Neugier betrieben werden, sondern nur, um herauszubekommen, wie das Leben im christlichen Sinne zu gestalten wäre.³⁸³ Rittelmeyer setzte dagegen: „Nicht: die Wissenschaft hat sich der Frömmigkeit unterzuordnen, sondern: die Wissenschaft ist selbst eine Form der Frömmigkeit, ist Glaube an die Wahrheit, ist Vertrauen zur Möglichkeit, Notwendigkeit und Nützlichkeit der Erkenntnis.“³⁸⁴

Wie in seinen Predigten setzte sich Rittelmeyer auch im Laufe der Tolstoi-Abende mit den Vertretern der religionskritischen Philosophie auseinander, beispielsweise mit Ludwig Feuerbach. Rittelmeyer stellte eine Betrachtung der Feuerbachschen Religionskritik an, wonach sich der Mensch seine Götter selbst schaffen würde, indem er seine Wünsche in höhere Wesen verwandelte. Dabei stimmte er Feuerbach zu, „dass jeder die höchsten Gedanken, Gefühle und Wünsche, die ihm zugänglich sind, in seine Gottesvorstellung hineinträgt.“ Diese richtige „psychologische Beobachtung“, so Rittelmeyer, wäre aber kein endgültiger Beweis für die Nichtexistenz Gottes. Im Gegenteil, die Feuerbachsche These ließe sich genauso gut als Gottesbeweis heranziehen. Schließlich könnte die vermeintliche Projektion eine von Gott eingesetzte Methode sein, um den menschlichen Geist an sich heranzuführen. Tolstois religiöse Entwicklung

³⁷⁸ Vgl. Ders., „Tolstois Entwicklung“, S. 14f.

³⁷⁹ Zit. in: Ders., „Tolstois Lebensauffassung“, in: Ders., Tolstois religiöse Botschaft, S. 69-110, S. 82.

³⁸⁰ Zit. in: Ebd.

³⁸¹ Zit. in: Ebd., S. 94.

³⁸² Zit. in: Ebd., S. 110.

³⁸³ Vgl. Ders., „Tolstois Kulturbedeutung“, S. 130.

³⁸⁴ Zit. in: Ebd., S. 132.

wäre dann möglicherweise ein Hinweis auf diese Vermutung. Schließlich hätte auch ihn sein höchster Wunsch, eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens zu finden, zu Gott geführt.³⁸⁵

Rittelmeyer schenkte in seiner Wirksamkeit auch einer weiteren Gestalt große Beachtung, die zu den kulturellen Ereignissen jener Jahre gehörte: Buddha, der seit Schopenhauers Einsatz für den östlichen Religionsstifter in der Wissenschaft wie in der Kunst große Beachtung fand.³⁸⁶

1909 setzte sich Rittelmeyer in Nürnberg im Verlauf einer Vortragsreihe öffentlich mit dem Buddhismus auseinander. Dabei stellte er die östliche Religion dem Christentum gegenüber.³⁸⁷ Rittelmeyer arbeitete die Parallelen in den Lebensläufen Jesu und Buddhas heraus sowie die Berührungspunkte zwischen den beiden Religionen.

Für Rittelmeyer war Buddha der „Verkünder der wichtigsten außerchristlichen Religion“³⁸⁸. Die große weltgeschichtliche Leistung des Buddhismus bestand für Rittelmeyer darin, dass er bei seiner Betrachtung der Welt den Blick für das Geistige geöffnet und so den Materialismus überwunden hätte. Rittelmeyer würdigte insbesondere die der indischen Kultur innewohnenden kontemplativen Potentiale, an welche die meditativen Möglichkeiten der Europäer nicht im geringsten heranreichen würden.³⁸⁹

Trotz seiner Sympathien für den Buddhismus hielt Rittelmeyer das Christentum für die überlegene Religion: Während im Buddhismus die Erkenntnis im Vordergrund stehen würde, ginge es beim Christentum darum, aus innerer Einsicht heraus tatkräftig zu handeln. Buddha wäre „der hochgeistige Lehrer Einzelner ..., der beruhigende Meister besonders abgestimmter, zarter, schwermütiger Naturen, nicht derer, die die Welt erobern.“³⁹⁰

Auch in den Vorstellungen von Erlösung würde sich die Überlegenheit des Christentums zeigen. Beschrieb der Begriff „Nirwana“ den „Zustand höchster innerer Freiheit von der Welt“³⁹¹, den jeder nur für sich allein erreichen könnte, so stellte das Gottesreich ein Ideal dar, in dem individuelle Erlösung und Gemeinschaft in reinster Form vollendet wären.³⁹²

Zu den Denkern, die in den Bildungsschichten des ausgehenden Kaiserreiches eine wichtige Rolle spielten, gehörte auch Johannes Müller.³⁹³ Rittelmeyer hatte bereits als Vikar in Würzburg seine Vorträge besucht. Gleichzeitig war er persönlich mit ihm in Kontakt getreten. Johannes Müller übte jahrzehntelang auf Rittelmeyer eine starke Anziehungskraft aus. In Müller fand er die ersten Impulse für seine Auffassung von einem Christentum, das auf einer inneren Verbindung mit Gott beruhte und das auf das ganze Leben wahrhaft erneuernd wirken könnte.³⁹⁴

Rittelmeyers Begeisterung für Johannes Müller, den er als ein „Ereignis in der Geschichte des Christentums“³⁹⁵ bezeichnete, führte dazu, dass er in seiner 1910 erschienenen Schrift „Was will Johannes Mül-

³⁸⁵ Vgl. Ders., „Tolstois Lebensauffassung“, S. 78f.

³⁸⁶ Vgl. C.-M. Edsman, „Buddhismus im Westen“, S. 1489-1491.

³⁸⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Buddha oder Christus?“, Tübingen 1909.

³⁸⁸ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 199.

³⁸⁹ Vgl. Ders., „Buddha oder Christus?“, S. 6ff.

³⁹⁰ Zit. in: Ebd., S. 35.

³⁹¹ Zit. in: Ebd., S. 20.

³⁹² Vgl. ebd., S. 22.

³⁹³ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 521.

³⁹⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 258.

³⁹⁵ Zit. in: Ebd.

ler?“³⁹⁶ öffentlich eine Lanze für ihn brach, was ihm nicht nur einen Tadel von Paul Drews, sondern auch von Adolf Harnack einbrachte.³⁹⁷ Sieben Jahre später entzweiten sich Rittelmeyer und Müller über ihre jeweilige Haltung zu Rudolf Steiner.³⁹⁸

1.5.7 Begegnung mit Rudolf Steiner

Friedrich Rittelmeyers Aufgeschlossenheit für die unterschiedlichen geistigen Strömungen seiner Zeit brachte ihn auch in Berührung mit den Lehren Rudolf Steiners.

Rudolf Steiner, am 27. Februar 1861 im ungarischen Kraljevic als Sohn eines österreichischen Bahnbeamten geboren, hatte in Wien Mathematik, Naturgeschichte, Chemie und Physik studiert. Zwischen 1883 und 1897 gab er Goethes Naturwissenschaftliche Schriften in Joseph Kürschners Reihe „Deutsche National-Literatur“ heraus. Während dieser Zeit veröffentlichte er seine „Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung“. 1890 bis 1897 arbeitete er am Goethe- und Schillerarchiv in Weimar.

1891 promovierte er mit einer philosophischen Arbeit über die „Verständigung des menschlichen Bewusstseins mit sich selbst“.³⁹⁹

In den letzten drei Jahren vor der Jahrhundertwende hielt sich Steiner in Berlin auf. Hier stand er in Verbindung mit den Literaten Peter Hille, Ludwig Jacobowski und Otto Erich Hartleben. Mit Letzterem gab er das „Magazin für Literatur“ heraus. Daneben unterrichtete er von 1898 bis 1904 in der von Wilhelm Liebknecht gegründeten Arbeiterbildungsschule.⁴⁰⁰

Rudolf Steiner will schon als Kind über hellseherische Fähigkeiten verfügt haben. Sie führten ihn zu der Überzeugung, dass neben der allgemein sichtbaren Welt auch eine „geistige Welt“ existierte. In diese, so Steiner, würde der Mensch nach seinem Tod übergehen. Steiner glaubte, die Verstorbenen in dieser Sphäre wahrnehmen zu können.⁴⁰¹

Um die Jahrhundertwende hatte er ein okkultes Erlebnis besonderer Art, das ihm den „wahren Inhalt“⁴⁰² des Christentums vor Augen führte. Seitdem bildete seine Auffassung vom Christentum eine wesentliche Grundlage seiner Vorträge, die er beispielsweise in dem Werk „Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums“⁴⁰³ veröffentlichte.

1902 trat Steiner der von Helena Blavatsky und Henry Steel Olcott in New York gegründeten Theosophischen Gesellschaft bei.⁴⁰⁴ Im gleichen Jahr wurde er zum Generalsekretär der Deutschen Sektion der Vereinigung gewählt, deren Zielsetzung es unter anderem war, noch ungeklärte Naturgesetze zu erforschen. Darüber hinaus strebte die Theosophische Gesellschaft die Bildung einer „brüderlichen Gemein-

³⁹⁶ Vgl. Ders., „Was will Johannes Müller? Kurze Darstellung und Würdigung“, München 1910.

³⁹⁷ Vgl. Ders., „Aus meinem Leben“, S. 260.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 267ff.

³⁹⁹ Vgl. Georg Hartmann, „Das Wirken Rudolf Steiners von 1890-1907. Weimar und Berlin“, Schaffhausen 1975, S. 14ff.

⁴⁰⁰ Vgl. ebd., S. 98ff.

⁴⁰¹ Vgl. Johannes Hemleben, „Rudolf Steiner“, Reinbek 1963, S. 23.

⁴⁰² Zit. in: Rudolf Steiner, „Mein Lebensgang“, Dornach 1962, S. 366.

⁴⁰³ Berlin 1902.

schaft“ an, „die sich über die ganze Menschheit, ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Gesellschaftsklasse, der Nationalität und des Geschlechts erstreckt.“⁴⁰⁵

1912 trennte sich Steiner von der Theosophischen Gesellschaft.⁴⁰⁶ Auslöser war die von Annie Besant, seit 1907 Präsidentin der Vereinigung, aufgestellte Behauptung, bei dem dreizehnjährigen indischen Brahmanen Jiddu Krishnamurti würde es sich um eine Reinkarnation Jesu handeln.⁴⁰⁷ Rudolf Steiner wies Besants Vorstellung zurück. Nach seiner Überzeugung war das Erdendasein des Christus ein weltgeschichtlich einmaliges Geschehen. Seine Wiederkunft würde sich nicht im Physisch-Leiblichen vollziehen, sondern in der „Äthersphäre“ der Erde.⁴⁰⁸

Nach seinem Bruch mit den Theosophen rief Steiner Ende des Jahres 1912 die Anthroposophische Gesellschaft ins Leben, dessen Zentrum das schweizerische Dornach bei Basel wurde. Hier ließ er ab 1913 das Goetheanum errichten.⁴⁰⁹

Friedrich Rittelmeyer kam erstmals Ende des Jahres 1911 mit Steiners Lehren in Berührung. Anlass war die Einladung einer in seinen Lebenserinnerungen nicht benannten Organisation in Bremen, einen Vortrag über neue religiöse Bewegungen zu halten. Um genaueres über die Lehren Rudolf Steiners zu erfahren, suchte Rittelmeyer den Kontakt mit verschiedenen Nürnberger Persönlichkeiten, die sich öffentlich zur Anthroposophie bekannten.

Wie er in seinen Autobiografien festhielt, hegte er gegenüber den theosophischen Lehren ein ebenso tiefes Misstrauen wie gegen ihre Anhänger.⁴¹⁰ Doch die Begegnung mit dem Nürnberger Volksschullehrer Michael Bauer belehrte ihn eines Besseren. „Der Eindruck, den dieser Mensch auf mich machte, war unerwartet und außerordentlich. Einem idealen Lebensringer hoher Geistesart sah ich mich plötzlich gegenüber.“⁴¹¹

Rittelmeyer begann, sich in die Werke Rudolf Steiners einzuarbeiten. Vieles an Steiners Bibelauslegungen war ihm suspekt. Schwierigkeiten bereitete ihm insbesondere die „Geheimwissenschaft“⁴¹². „Sie verdroß mich“, schrieb er. „Hatte ich eine Weile darin gelesen, so ergriff mich Übelkeit. Wie unverdaute Speise lagen all diese `Erkenntnisse´ mir im Magen.“⁴¹³

Die Bedenken, die er anfangs gegen Steiners Lehren hegte, gab er auch von der Kanzel bekannt. So verkündete er seiner Gemeinde, sich seit einiger Zeit mit der Theosophie zu befassen, die ihm in einigen Aspekten allerdings äußerst suspekt erscheinen würde.⁴¹⁴

Einen ersten persönlichen Eindruck von Rudolf Steiner machte sich Rittelmeyer am 28. August 1911 auf der theosophischen Sommertagung in München. Drei Monate später kam Rudolf Steiner nach Nürnberg, um einen Vortrag über das Thema „Von Jesus zu Christus“ zu halten. Obwohl Rittelmeyer über seine

⁴⁰⁴ Vgl. Rudolf Steiner, „Mein Lebensgang“, S. 7.

⁴⁰⁵ Zit. in: Ders., „Theosophische Gesellschaft“, Aufsatz vom Juni 1903, in: Ders., Luzifer-Gnosis 1903-1908. Grundlegende Aufsätze zur Anthroposophie und Berichte aus der Zeitschrift `Luzifer´ und `Luzifer-Gnosis´, Dornach 1960, S. 531.

⁴⁰⁶ Vgl. Johannes Hemleben, „Rudolf Steiner“, S. 79.

⁴⁰⁷ Vgl. ebd., S. 44.

⁴⁰⁸ Vgl. Georg Hartmann, „Das Wirken Rudolf Steiners von 1890-1907. Weimar und Berlin“, S. 42.

⁴⁰⁹ Vgl. Christoph Lindenberg, „Rudolf Steiner. Eine Chronik 1861-1925“, Stuttgart 1988, S. 337f

⁴¹⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, S. 14.

⁴¹¹ Zit. in: Ebd., S. 14f.

⁴¹² Vgl. Rudolf Steiner, „Die Geheimwissenschaft im Umriß“, Leipzig 1910.

⁴¹³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, S. 22f.

Ausführungen enttäuscht war, bat er den Redner im Anschluss um ein persönliches Gespräch, in dem er Steiner seine Vorbehalte gegen seine vermeintlich okkulten Erkenntnisse vortrug. Trotz seiner Skepsis bezüglich der übersinnlichen Wahrnehmungen seines Gesprächspartners verlief die Unterredung so, dass sich Rittelmeyer von Steiner einige geistige Übungen mit auf den Weg geben ließ. Erst nach vierwöchigem Zögern setzte Rittelmeyer die Übungen um, die schließlich spürbare Wirkungen zeigten.⁴¹⁵ Im Laufe der Zeit sollen sie nicht nur sein körperliches Wohlbefinden, sondern auch seine geistige Leistungsfähigkeit gesteigert haben.⁴¹⁶ Gleichsam hatte Rittelmeyer, wie er behauptete, erste übersinnliche Erlebnisse. Auch seine Erfahrungen auf religiösem Gebiet erlebten durch die Übungen neue Dimensionen: „Die religiösen Eindrücke wurden reiner, tiefer, stärker.“⁴¹⁷

Im August 1912 kam es in München zu einer erneuten persönlichen Unterredung mit Rudolf Steiner.⁴¹⁸ Einige Monate später trafen sie sich in Nürnberg. In der Zwischenzeit standen sie im Briefkontakt, in deren Verlauf Rittelmeyer erklärte, dass er der durch Steiner an ihn „herankommenden Welt schon außerordentlich viel verdanke.“⁴¹⁹

Im Winter 1913 lud Steiner ihn zu einem „intimen Vortrag“ ein, dem grundsätzlich nur Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft beiwohnen durften. Rittelmeyer besuchte den Vortrag, in dem Steiner von seinen Erkenntnissen über Ereignisse im Leben Jesu sprach, die nicht in den Evangelien stehen. Dieser Abend machte einen tiefen Eindruck auf Rittelmeyer. „Unvergeßlich ist mir vor allem das Auge, in das wir damals schauen durften, wie es in die Vergangenheit blickte. Seine wachende Geistigkeit strahlte so viel Reinheit aus, so viel überzeugende Wahrhaftigkeit und Bescheidenheit, dass man sich vor dem größten menschlichen Ereignis fühlte.“⁴²⁰

Ungeachtet der Eindrücke, die die Persönlichkeit Steiners sowie das von ihm gezeichnete Jesus-Bild damals auf Rittelmeyer machten, hegte der evangelische Pfarrer gegenüber der Anthroposophie noch eine Reihe von Zweifeln. Im Verlauf weiterer Begegnungen, die sich in halbjährlichen Abständen wiederholten, erörterte Rittelmeyer gegenüber Steiner seine Vorbehalte.⁴²¹

Rittelmeyer behauptete, sich insgesamt fast fünf Jahre lang in jeder freien Minute mit Steiners Lehren auseinandergesetzt zu haben, bevor er erstmals vor einer größeren Öffentlichkeit das Wort für ihn ergriff.⁴²² Der Anlass war seine Reise nach Dornach im Sommer 1915. Rittelmeyer hatte das anthroposophische Zentrum bei Basel aufgesucht, um bei der Entstehung der Christusstatue zuzusehen, die die Künstlerin Edith Maryon nach einer von Rudolf Steiner modellierten Büste erstellte.⁴²³

Im Anschluss an seinen Aufenthalt in Dornach stellte er in der Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ ausführlich wesentliche Aspekte des Steinerschen Lehrgebäudes dar. Dabei ließ er allerdings offen, welche Gesichtspunkte der anthroposophischen Weltanschauung er sich bereits selbst zu eigen ge-

⁴¹⁴ Vgl. Christoph Rau, „Michael Bauer“, S. 41.

⁴¹⁵ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, S. 36.

⁴¹⁶ Vgl. ebd., S. 41.

⁴¹⁷ Zit. in: Ebd., S. 43.

⁴¹⁸ Vgl. ebd., S. 45.

⁴¹⁹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, Brief an Rudolf Steiner, vom 30.9.1912, in: Die Christengemeinschaft, 68. Jg., März 1968, S. 76.

⁴²⁰ Zit. in: Ders., „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, S. 60.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 54f.

⁴²² Vgl. ebd., S. 56.

macht hat. Er bekannte lediglich, dass er sich in seinen persönlichen Begegnungen von Steiners „höheren Fähigkeiten“ überzeugt hat und seinen „Anregungen seit Jahren sehr viel verdankt“. Gleichzeitig erläuterte er, auf welche Weise er sich in den vergangenen Jahren Teile der Lehren Steiners angeeignet hätte. Dabei hob er hervor, dass es sich keinesfalls um ein gläubiges Hinnehmen handelte. Rittelmeyer hätte versucht, sich „je nach Bedürfnis und Neigung in seine Ausführungen und Mitteilungen (zu) vertiefen“, sie „ruhig vorsichtig, aber doch unbefangen auf sich wirken (zu) lassen“, sie „an der eigenen Erfahrung, am Leben, an der Bibel (zu) prüfen“.

Als einen wesentlichen Eindruck, den er von seinem Aufenthalt in Dornach mitgenommen hat, hob Rittelmeyer hervor, dass sich unter Steiners Einfluss die Theosophie vom „Indischen ins Christliche“ entwickeln würde. Die Anthroposophie wäre eine Bewegung, „der es um Christus als den Mittelpunkt des Weltgeschehens wirklich ernst ist.“ Bei allem Befremden gegenüber Teilaspekten der Anthroposophie hegte Rittelmeyer keinen Zweifel, „dass hier mit großer innerer Kraft und reinem Wollen etwas Gutes und Göttliches erstrebt wird“⁴²⁴.

Steiner hatte den Aufsatz mit Wohlwollen aufgenommen. Davon zeugt ein Brief, in dem Rittelmeyer Steiner für seine positive Resonanz dankte und ihm gleichzeitig zusicherte: „Ich lasse mir die herrliche Aufgabe, für Ihre Sache einzutreten, nicht nehmen, auch wenn es Schwierigkeiten bringt“⁴²⁵.

Kurze Zeit später veröffentlichte Rittelmeyer einen Aufsatz im „Kunstwart“ in dem er wiederum seine wohlwollende Haltung zu Rudolf Steiner zum Ausdruck brachte.⁴²⁶

Steiners Lehren fanden jetzt auch zunehmend Einzug in Rittelmeyers Predigten. In der Regel allerdings, ohne namentliche Erwähnung ihres Urhebers.

Erst nach seiner Übersiedlung nach Berlin, wo er eine umfassende Werbearbeit für die Anthroposophie entfaltete, nannte Rittelmeyer zunehmend seinen spiritus rector.⁴²⁷

1.5.8 Friedrich Rittelmeyers Haltung zum Ersten Weltkrieg

Als Anfang August 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach, befand sich keinesfalls, wie lange Zeit angenommen, die überwiegende Mehrheit der Deutschen im nationalen Freudentaumel. Insbesondere in den unteren Bereichen der gesellschaftlichen Schichtungspyramide reagierten die Menschen mit Bedrückung. Das betraf einen Großteil der einberufenen Soldaten ebenso wie deren Frauen und Kinder, die schließlich mit gutem Grund damit rechnen mussten, dass mit dem Ehemann auch der „Ernährer“ nicht wiederkommt.⁴²⁸

⁴²³ Vgl. ebd., S. 78ff.

⁴²⁴ Zit. in: Ders., „Zwei Bauten deutscher Zukunft (Dornach und Elmau)“, in: Christentum und Gegenwart, 6. Jg., Oktober 1915, S. 156-159, S. 158.

⁴²⁵ Zit. in: Christoph Rau, „Michael Bauer“, S. 156.

⁴²⁶ Vgl. ebd., S. 101.

⁴²⁷ Vgl. Walter Nithack-Stahn, „Vom Lebenswerk Rudolf Steiners“, in: Christliche Welt, 35. Jg., 16. Juni 1921 S. 428-432, S. 432.

⁴²⁸ Vgl. Wolfgang Kruse, „Krieg und Klassenheer. Zur Revolutionierung der deutschen Armee im Ersten Weltkrieg“, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, 22. Jg., Heft 6. Oktober bis Dezember 1996 (Militärgeschichte Heute), S. 530-561, S. 534f.

Dennoch waren zahlreiche Vertreter aller Schichten, Konfessionen und politischen Parteien von einem nationalen Jubel ergriffen, in den auch Friedrich Rittelmeyer einstimmt.⁴²⁹ Zwar hob Rittelmeyer von Anfang an moderatere Töne an als die Mehrheit der deutschen protestantischen Theologen. Er sprach weder von einem „heiligen Krieg“⁴³⁰ noch bat er Gott, den deutschen „Waffen ... den Sieg (zu) schenken“⁴³¹. Und in seiner ersten Sonntagspredigt nach Deutschlands Kriegseintritt gemahnte er seine Zuhörer, an „die armen Menschen zu denken, die jetzt Krieg gegen uns zu führen gezwungen werden“. Er nannte den Krieg eine „furchtbare Tatsache“⁴³², die „nicht sein“ soll und „mit dem Geist Jesu Christi nicht zusammenzudenken ist.“ Dennoch war er von seiner Notwendigkeit überzeugt. Deutschlands Mobilmachung bezeichnete er als einen Notwehrakt, der nur deshalb vollzogen werden müsste, weil alle Bemühungen des Kaisers um eine friedliche Lösung der Konflikte fehlgeschlagen wären. Schließlich dürften die Deutschen nicht die „Hände in den Schoß legen und zusehen, wie Russen und Franzosen unser Vaterland aufteilen und ihren Geist darin zu Herrschaft bringen.“⁴³³

Rittelmeyer selbst galt, wie sich während seines kurzen Militärdienstes im Anschluss an sein erstes theologisches Examen herausgestellt hatte, aufgrund der Spätfolgen einer Kopfverletzung, die er sich als Schüler im Turnunterricht zugezogen hatte, als nicht wehrtauglich.⁴³⁴

In den Predigten, die er in den ersten Monaten nach Kriegsausbruch hielt, hob Rittelmeyer weniger die politische Bedeutung des Krieges hervor, der es Deutschland ermöglichte, in militärischer und wirtschaftlicher Überlegenheit seinen Machtbereich auszuweiten, als vielmehr seine Funktion für das seelische und geistige Leben der Nation, als Weg zur „Wiedergeburt unseres deutschen Volkes“⁴³⁵. Als einen wesentlichen Ertrag dieses Erneuerungsprozesses betrachtete er die Wirkung des Krieges auf den Gemeinsinn⁴³⁶: „Nun kommt die Selbstlosigkeit wieder, der Opfermut, das Leben für das Ganze“⁴³⁷, predigte er am 7. August 1914. Und in seiner Predigt vom 13. Dezember 1914 huldigte er den toten Soldaten und ihrer Bedeutung für den Gemeinschaftsgeist: Die Erinnerung an „gefallene Helden“⁴³⁸, so Rittelmeyer, könnte auch noch nach dem Krieg der Solidarität unter den Deutschen förderlich sein, weil sich selbstsüchtiges Gewinnstreben und gedankenloser Luxus in Anbetracht ihrer Opfer ebenso verbieten würden wie kleinliche Streitereien.⁴³⁹

⁴²⁹ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Krieg“, in: Ders., Christ und Krieg. Predigten aus der Kriegszeit, München 1917, S. 1-14; vgl. Helmut Zander, „Friedrich Rittelmeyer. Eine Konversion vom liberalen Protestantismus zur anthroposophischen Christengemeinschaft“, S. 250; zur allgemeinen Stimmung unter protestantischen Theologen nach dem Kriegsausbruch vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 491; den Höhepunkt protestantischer Kriegshetze bildete der von dem Berliner Professor für systematische Theologie Reinhold Seeberg verfasste „Aufruf der 93 an die Kulturwelt“, in dem sich 93 deutsche Intellektuelle - darunter 13 Theologen - hinter die Kriegspolitik Kaiser Wilhelm II. stellten, zit. in: Hermann Kellermann, „Der Krieg der Geister. Eine Auslese deutscher und ausländischer Stimmen zum Weltkrieg 1914“, Dresden 1915, S. 64-68.

⁴³⁰ Zit. in: Adolf Deissmann, „Die deutsche Erweckung“, in: Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, hrsg. v. M. Cornelius, 9. Jg., Heft 2, Berlin, Oktober 1914, S. 115-122, S. 117.

⁴³¹ Zit. in: Reinhold Seeberg, „Das sittliche Recht des Krieges“, in: Ebd., Heft 3, November 1914, S. 170-176, S. 176.

⁴³² Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Krieg“, S. 2.

⁴³³ Zit. in: Ebd., S. 3.

⁴³⁴ Vgl. Gerhard Wehr, „Friedrich Rittelmeyer“, S. 44.

⁴³⁵ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Krieg“, S. 5.

⁴³⁶ Vgl. Ders., „Gemeinsamkeit“, in: Christentum und Gegenwart, 5. Jg., Oktober 1914, S. 146.

⁴³⁷ Zit. in: Ders., „Krieg“, S. 6.

⁴³⁸ Zit. in: Ders., „Unsere Gefallenen“, in: Ders., Christ und Krieg, S. 15-32, S. 30.

⁴³⁹ Vgl. ebd., S. 30f.

Rittelmeyer begrüßte den Krieg außerdem als ein Instrument, das einem intensiven Empfinden Vorschub leistete und das er dem Rationalismus der Vorkriegszeit, seinem oberflächlichen „Trachten nach äußerem ... Genuß“⁴⁴⁰ gegenüberstellte. Die Tragik des Krieges, die Trauer um die Gefallenen, bezeichnete er als großen Gewinn für das Innenleben des Volkes, das jetzt „Tiefes, Allertiefstes“ erlebte und zu neuem Gottvertrauen erwachte⁴⁴¹. Auch in den „Seelen“ derer, so Rittelmeyer, denen die Nachricht von dem Tod eines ihnen nahestehenden Soldaten „tief ins Herz“ geschnitten hätte, ginge „ungeheuer Tiefes und Bedeutungsvolles“⁴⁴² vor. Als wollte er die emotionale Intensität der Ereignisse noch verstärken, inszenierte er in seiner Predigt „Unsere Gefallenen“ eine schwüle gefühlsgeladene Atmosphäre, indem er ein Feldbegräbnis schilderte: „So wie man ihn gefunden hat auf dem Schlachtfeld, so legt man ihn ins Grab, das man rasch ausgeschaufelt hat, und wie mir neulich einer erzählte, man sieht vielleicht zuletzt noch den Ehering aufblitzen an der Hand des Gefallenen, den Ehering von der Kriegstraung, dann ist die sterbliche Hülle verschwunden. Ein Kamerad, vielleicht ein Freund, spricht in Ermangelung eines Feldgeistlichen ein paar kurze, ernste Worte, und der Geschützdonner ertönt dazu ...“⁴⁴³

Hatte Rittelmeyer in seiner ersten Sonntagspredigt nach der Mobilmachung den Krieg noch als ein mit dem christlichen Geist unvereinbares notwendiges Übel bezeichnet, so bemühte er sich bald, den Krieg als ein gottgewolltes Ereignis darzustellen, von dem der einzelne wie das ganze Volk für seine religiöse Entwicklung profitieren könnte. Die Pflichterfüllung im Krieg bekam sogar den Stellenwert einer Mitarbeit „am Werk Gottes“⁴⁴⁴, der sich zu entziehen bedeuten würde, sich einer von Gott gestellten Aufgabe zu verweigern.⁴⁴⁵

Mit Ausführungen dieser Art leistete Rittelmeyer einen erheblichen Beitrag zur moralischen Aufrüstung. Die von ihm herausgegebenen Kriegsflugblätter, die regelmäßig an die Soldaten verschickt wurden und von denen bis zum Frühjahr 1916 drei Millionen Stück gedruckt waren, sorgten auch an den Kriegsschauplätzen für eine Verbreitung seiner Durchhalteparolen sowie die seiner Autoren.⁴⁴⁶ So schrieb Rittelmeyer in dem Kriegsflugblatt „Wir daheim“: „Ihr sollt es fühlen, wie hoch und hehr das ist, wofür ihr kämpft, unser deutsches Vaterland mit allem, was darinnen ist! Im Sonnenschein deutscher Herrlichkeit sollt ihr kämpfen und eine wunderbare heilige Erinnerung, trotz alles Schrecklichen, soll euch das Erleben dieser großen Zeit bleiben für immer!“⁴⁴⁷

Noch am 27. Februar 1916 redete Rittelmeyer einem höheren Sinn des Krieges das Wort: „Es ist, als ob jetzt in dieser Zeit unser Volk wie mit Hebelgewalt herausgestemmt werden sollte aus dem Verstricktsein mit der Welt ... als ob es Gott entgegengenhoben werden sollte, damit Gott neu, lebendig, stark zu ihm sprechen kann.“⁴⁴⁸

⁴⁴⁰ Zit. in: Ders., „Warum ist 'große Zeit'?", in: Ders., Christ und Krieg, S. 250-267, S. 258.

⁴⁴¹ Vgl. Ders., „Kriegsfrömmigkeit“, in: Ebd., S. 53-72, S. 57f.

⁴⁴² Zit. in: Ders., „Unsere Gefallenen“, S. 16.

⁴⁴³ Zit. in: Ebd., S. 15.

⁴⁴⁴ Zit. in: Ders., „Kriegsfrömmigkeit“, in: Ders., Christ und Krieg, S. 53-72, S. 69.

⁴⁴⁵ Vgl. Ders., „Weihe aus der Seele Jesu“, in: Ebd., S. 33-52, S. 34.

⁴⁴⁶ Vgl. Ders. (Hrsg.), „Kraft zum Kampf. 16 Kriegsflugblätter“, Nürnberg 1916; vgl. „Christentum und Gegenwart“, 7. Jg., April 1916, S. 64.

⁴⁴⁷ Zit. in: Ders., „Wir daheim“, in: Ders. (Hrsg.), „Kraft zum Kampf“, S. 1-4, S. 4.

⁴⁴⁸ Zit. in: Ders., „Warum ist 'große Zeit'?", S. 260.

Doch in der gleichen Predigt gemahnte er bereits, zu erkennen, was dem „Frieden dient“⁴⁴⁹.

Seit 1916 klangen in Rittelmeyers Äußerungen Töne an, die auf einen Wandel in seiner Haltung zum Krieg schließen lassen. Während er einerseits immer wieder an den Patriotismus seiner Zuhörer appellierte, an ihre Bereitschaft zur Pflichterfüllung und zum Durchhalten, plädierte er gleichzeitig für einen baldigen Friedensschluss.⁴⁵⁰ Inwieweit Steiner, der ihm im Frühjahr 1916 gesagt haben soll, dass in den nächsten Monaten die „geistigen Konstellationen“ einen Frieden ermöglichten, Rittelmeyers Haltung beeinflusste, lässt sich nicht nachweisen.⁴⁵¹ Tatsache ist, dass sich Rittelmeyer allmählich auf die Seite der den blinden Hurra-Patriotismus ablehnenden protestantischen Minderheit um Martin Rade, Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack und Friedrich Naumann schlug, die sich von der bedingungslos kaisertreuen Mehrheit um die rechtsnationalistische „Deutsche Vaterlandspartei“ unter der geistigen Führung des ehemaligen Dortmunder Pfarrers Gottfried Traub abgrenzte.⁴⁵² Während die Anhänger der Vaterlandspartei noch 1917 einen Frieden ablehnten, der nicht durch einen deutschen Sieg herbeigeführt werden würde, befürwortete die protestantische Minderheit um Rade und Naumann einen baldigen Friedensschluss auch unter territorialen Einbußen für Deutschland.⁴⁵³

Für seine Friedensgesinnung fand Rittelmeyer beispielsweise ein Forum in der „Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost“. Die von dem evangelischen Theologen Friedrich Siegmund-Schultze 1911 ins Leben gerufene Organisation setzte sich neben der Verbesserung der sozialen Lage in der Großstadt für die Begegnung zwischen Akademikern, Studenten und Arbeitern ein. Während der Arbeitskonferenz der Sozialen Arbeitsgemeinschaft, die 1918 im hinterpommerschen Trieglaff tagte, trat Rittelmeyer als Redner auf. Der religiöse Sozialist Carl Mennicke hob in seinem Bericht über die Veranstaltung „Rittelmeyers ungemein warmes Werben für eine stets wache, bereite, ja tätige Friedensgesinnung auch mitten im schweren Kampf“ hervor.⁴⁵⁴

Ein wichtiges Forum für die gegenüber dem übersteigerten Nationalismus der „Deutschen Vaterlandspartei“ moderatere Haltung evangelischer Theologen war Martin Rades Zeitschrift „Christliche Welt“. Hier schilderte Rittelmeyer seinen inneren Wandel in seiner Haltung zum Krieg.⁴⁵⁵ Habe er den Kriegsbeginn als „herrlich“ empfunden, schrieb er, und wäre er von der Berechtigung des kriegerischen Einsatzes für „unsre deutsche Sache“ überzeugt gewesen, so hätten zahlreiche seelsorgerische Gespräche einen Gesinnungswandel bei ihm ausgelöst. Bei seinen Gesprächspartnern habe es sich um Menschen gehandelt, die „sich unter dem Widerspruch zwischen diesem Massenmorden des Krieges und dem Geist des Christentums innerlich erschütternd abquälten“. Im Laufe der Auseinandersetzungen mit ihnen wäre Rittelmeyer bewusst geworden, „dass der Krieg sich mit dem Geist des Christentums im Innersten *nicht*

⁴⁴⁹ Zit. in: Ebd., S. 254.

⁴⁵⁰ Vgl. Ders., „Krieg und Liebe“, in: Ders., „Christ und Krieg“, S. 113-133, S. 119;

⁴⁵¹ Vgl. Ders., „Meine Lebensbegegnung mit Rudolf Steiner“, S. 81f.

⁴⁵² Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 491.

⁴⁵³ Vgl. Günter Brakelmann, „Der deutsche Protestantismus im Epochenjahr 1917“, Witten 1974, S. 41f.

⁴⁵⁴ Zit. in: Carl Mennicke, „Berlin-Ost in Hinterpommern“, in: Christliche Welt, 32. Jg., 25. Juli 1918, S. 297-298, S. 298.

⁴⁵⁵ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Ein Nachwort zu unsrer Friedenserklärung“, in: Ebd., 28. März 1918, S. 135-140.

verträgt.“ Dass er in den vergangenen Jahren nicht alles getan hätte, „um dieses Völkermorden zu verhüten“, betrachtete er als seine „Schuld“⁴⁵⁶.

Rittelmeyer begründete seinen verbalen Einsatz für einen baldigen Friedensschluss zunehmend mit der Ökumene, indem er die religiöse Verbindung zwischen den Christen aller Nationen betonte, die mit dem Völkermorden nicht vereinbar wäre. Einen Ausdruck fand seine ökumenische Haltung beispielsweise in der 1917 erschienenen Schrift „Von der religiösen Zukunft des deutschen Geistes“⁴⁵⁷, in der er ausdrücklich die Beiträge der gegnerischen Nationen zur Entwicklung des Christentums hervorhob und damit an die gleichen Kulturtraditionen erinnerte.

Im Oktober 1917, anlässlich des vierhundertsten Reformationsjubiläums, verabschiedete Friedrich Rittelmeyer gemeinsam mit den protestantischen Berliner Pfarrern Karl Aner, Walther Nithack-Stahn, Otto Pleß, und Richard Wielandt einen Friedensaufruf.⁴⁵⁸ „Wir deutschen Protestanten“, hieß es darin, „reichen im Bewusstsein der gemeinsamen christlichen Güter und Ziele allen Glaubensgenossen, auch denen in den feindlichen Staaten, von Herzen die Brüderhand.“ In Anbetracht „dieses fürchterlichen Krieges“ plädierten die Verfasser für einen „Frieden der Verständigung und der Versöhnung“. Außerdem forderten sie, „dass der Krieg als Mittel der Auseinandersetzung aus der Welt verschwindet.“⁴⁵⁹

Die Erklärung, die von rund zweitausend Frauen und Männern unterzeichnet wurde, löste in konservativen Kreisen der evangelischen Theologenwelt einen Sturm der Entrüstung aus.⁴⁶⁰ Die Kritiker sprachen den Verfassern des Friedensappells die Vaterlandsliebe ab. Alfred Fischer empörte sich im „Protestantenblatt“: „Wir strecken Tobsüchtigen nicht die Bruderhand entgegen, damit sie hineinspucken.“ Die Universität Jena zog die angekündigte Ehrendoktorwürde für Friedrich Rittelmeyer zurück. Aber auch der liberale Kieler Theologieprofessor Otto Baumgarten reagierte mit Protest. Seiner Ansicht nach widersprach der Friedensappell dem protestantischen Freiheitsbegriff: „... im Namen des Christentums mit aller Entschiedenheit dahin zu streben, dass der Krieg als Mittel der Auseinandersetzung unter den Völkern aus der Welt verschwinde, das widerstreite der inneren Freiheit des Christenmenschen von der äußeren Welt, zu der uns Luther befreit hat.“⁴⁶¹ Rittelmeyer und den übrigen für den Friedensappell verantwortlichen Berliner Pfarrern warf er außerdem vor, sich unrechtmäßig als evangelische Geistliche in die Politik gemischt zu haben. Das wäre mit der von Luther in seiner Zwei-Reiche-Lehre explizit vorgenommenen Trennung der weltlichen und der geistlichen Macht nicht vereinbar⁴⁶²

Rittelmeyer antwortete Baumgarten, indem er ihm erklärte, dass sich die Unterzeichner des Friedensaufrufs nicht zu Sklaven der lutherischen Lehre machen wollten: „Wenn freilich die dauernde Scheidung zwischen Welt und Gottesreich das Kennzeichen des protestantischen Geistes ist, dann sind wir

⁴⁵⁶ Zit. in: Ebd., S. 136.

⁴⁵⁷ Nürnberg 1917.

⁴⁵⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Ein Nachwort zu unsrer Friedenserklärung, S. 136.

⁴⁵⁹ Zit. in: „Friedensaufruf der Berliner Pfarrer Lic. Dr. A. Aner, W. Nithack-Stahn, O. Pleß, Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer, Lic. R. Wielandt“, in: Christentum und Gegenwart, 8. Jg., November 1917, S. 174.

⁴⁶⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Das Werk der Christen an der Gegenwart“, in: Christentum und Gegenwart, 10. Jg., Juni 1919, S. 87-90, S. 89.

⁴⁶¹ Zit. in: Otto Baumgarten, „Kirchliche Chronik“, in: Evangelische Freiheit, 17. Jg., Heft 11, Tübingen, November 1917, S. 354-358, S. S. 358.

⁴⁶² Vgl. ebd., S. 358, S. 354.

schlechte Protestanten“⁴⁶³, erwiderte er. Gleichzeitig argumentierte Rittelmeyer gegen die von Baumgarten im Namen Luthers erhobenen Vorwürfe mit Luther selbst: Wie die Unterzeichner des Friedensappells im Wissen um den Protest, den sie mit ihrem Aufruf auslösen würden, aus ihrer Gewissensnot gehandelt hätten, so wäre auch der Reformator aufgrund innerer Bedrängnis mit der Kritik an der Kirche zu einer Tat geschritten, von der er wusste, dass sie zu heftigen Widerständen führen würde. Rittelmeyers Ansicht nach hätte es gerade der Würde des Reformationsjubiläums entsprochen, wenn sich jeder Theologe Luther zu Ehren zu einer solchen Tat hätte durchringen können.⁴⁶⁴ Damit spielte Rittelmeyer vermutlich auf die an sämtliche Mitglieder der deutschen evangelischen Fakultäten ergangene Aufforderung zur Unterzeichnung des Friedensappells an.⁴⁶⁵

1918 veröffentlichte Rittelmeyer drei Predigten über „Das Hohe Lied der Liebe“, die er zuvor an der Neuen Kirche gehalten hatte. Darin war von Durchhalteparolen nichts mehr zu vernehmen. Stattdessen appellierte er an die Liebesfähigkeit der Menschheit als Rettung für die ganze Welt „angesichts der grauenhaften Verheerungen, die Feindseligkeit, Misstrauen, Hass draußen angerichtet haben“⁴⁶⁶.

1.5.9 Zusammenfassende Gegenüberstellung von religiöser Nachfrage und Angebot

1. In weiten Teilen der Bildungsschichten herrschte eine antikirchliche Haltung vor, die zum großen Teil auf den Einfluss populärer religionskritischer Philosophen wie Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche oder Ludwig Feuerbach zurückzuführen war.
2. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts organisierte sich das atheistische Bürgertum in Freidenkerverbänden. Die Mitglieder der unterschiedlichen Gesellschaften postulierten die Emanzipation des Denkens von religiösen Vorschriften sowie eine Ethik, die nicht aufgrund staatlicher oder kirchlicher Normen, sondern allein aus der Vernunft motiviert sein sollte.
3. Kritik musste sich die Kirche insbesondere wegen ihres unzureichenden Engagements in Anbetracht der sozialen Frage gefallen lassen.
4. Auf Ablehnung stießen auf althergebrachte Moralvorstellungen zurückgehende Praktiken, wie die Brandmarkung der unehelichen Mutter oder des Selbstmörders.
5. Als überkommener kirchlicher Ballast wurde die konfessionelle Trennung bewertet. In den bürgerlichen Äußerungen zu Kirche und Christentum erschien sie als unvereinbar mit dem nationalen Einheitsgedanken.

⁴⁶³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Ein Nachwort zu unsrer Friedenserklärung“, S. 140.

⁴⁶⁴ Vgl. ebd.

⁴⁶⁵ Vgl. Otto Baumgarten, „Kirchliche Chronik“, 1917, S. 357.

⁴⁶⁶ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, Predigt über 1. Korinther 13, 1-3, in: Ders., „Das Hohe Lied der Liebe. Drei Kanzelreden während der Kriegszeit“, München 1918, S. 1-22, S. 5.

6. Ein Hauptkritikpunkt entbrannte an der Widersprüchlichkeit zwischen wissenschaftlichen Erkenntnissen und kirchlicher Lehre. Der Anspruch, religiöse Lehrmeinungen allein aufgrund einer vermeintlichen Autorität traditioneller Überlieferungen annehmen zu müssen, stieß ebenso auf Unmut wie die Nichtbeachtung, die naturwissenschaftliche und technische Fortschritte von der Kirche erfuhren. An diese Kritik knüpfte sich nicht selten die Forderung nach einer kirchlichen Verkündigung, die der modernen Forschung ihren Platz einräumte. Dabei müsste der wissenschaftliche Fortschritt in einer Form thematisiert werden, die verdeutlichte, dass die Forschung den Menschen der Gegenwart nicht zwangsläufig der Religion entfremdete, sondern vielmehr einen neuartigen Zugang zum Christentum eröffnen könnte.
7. Trotz aller Kritik am hergebrachten Kirchentum zeugten etliche Aussagen von einem Bedürfnis nach Religiosität, die sich allerdings unabhängig von den althergebrachten kirchlichen Formen entfalten wollte und nach Möglichkeiten eines individuellen religiösen Erlebens suchte. Dabei spielte die Suche nach einer im Sinne der Mystik hergestellten inneren Verbindung mit Gott eine wesentliche Rolle. Eine Kirche der Zukunft sollte diesem Bedürfnis entgegenkommen. Als ein wichtiges Mittel, Versenkung und Vereinigung mit dem „Göttlichen“ zu befördern, betrachteten bürgerliche Kritiker am herkömmlichen Kirchentum die Kunst, die ihrer Ansicht nach beispielsweise in Form einer deutlicheren musikalischen Ausgestaltung des Gottesdienstes eingesetzt werden sollte.
8. In einer idealen Kirche sollte der Thematisierung von Glaubenszweifeln weitaus mehr Platz eingeräumt werden als bisher.
9. Überdies wurde die Forderung nach mehr Mitspracherechten für die „Laien“ in kirchlichen Angelegenheiten laut.
10. Eine zukünftige Kirche sollte vermehrt den Auswirkungen des modernen Arbeitslebens auf die seelische Verfassung Rechnung tragen. Der neue Gottesdienst müsste seinen Teilnehmern innere Kraft für die Forderungen des Alltags verleihen. Dazu gehörte es, in Abgrenzung zum beruflichen Konkurrenzkampf ein Gemeinschaftsgefühl entstehen zu lassen.
11. Bürgerliche Stimmen plädierten dafür, die Natur stärker in das kirchliche Leben zu integrieren, indem beispielsweise der Begriff der christlichen Nächstenliebe auf Tiere und Pflanzen ausgeweitet würde.
12. Ein großer Teil des religiös suchenden Bürgertums wandte sich aufgrund des Unmuts über das traditionelle Kirchentum außerkirchlichen religiösen Führern zu. Dazu gehörte Johannes Müller. Aber auch Tolstoi, der nach seiner Bekehrung Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts in zahlreichen Abhandlungen seine christliche Haltung thematisierte, spielte bei der religiösen Suche des Bürgertums eine wichtige Rolle.
Darüber hinaus wandten sich etliche dem Buddhismus zu.

Auf folgende Weise setzte sich Friedrich Rittelmeyer mit den einzelnen Aspekten des bürgerlichen Religionsprofils auseinander:

1. Friedrich Rittelmeyers Predigten, Vorträge und Publikationen waren gefüllt mit Aussagen aus Geschichte und Gegenwart der Philosophie. Indem er Fichte ebenso zu Wort kommen ließ wie Schopenhauer und Nietzsche, machte er sich dem Bürgertum intellektuell glaubwürdig. Das bestätigt u. a. die Aussage des Kunsthistorikers Paul Johannes Rée, der aus Anlass von Rittelmeyers Abschied aus Nürnberg über den Pfarrer schrieb: „Wer sich auf den Höhen der Kantschen, Fichteschen und Hegelschen Philosophie bewegt hat und dann auf dem an Felsschroffen reichen Weg über die erkenntnistheoretischen Probleme Nietzsches und nach gründlicher Auseinandersetzung mit den religiösen Anschauungen dieses kühnen modernen Denkers bei der tiefen Mystik Meister Eckharts angekommen ist, der ist in der Tat dazu berufen, ein Führer zu sein auf die höchsten Höhen geistigen Lebens ...“⁴⁶⁷

Wie in Rées Zitat bereits angedeutet, scheute sich Rittelmeyer nicht davor, auch die religionskritischen Denker zu thematisieren. Dabei zog er nicht nur den im Bildungsbürgertum ungemein populären Friedrich Nietzsche, sondern neben Arthur Schopenhauer oder John Stuart Mill auch Ludwig Feuerbach heran, um der Gültigkeit und Aktualität des Christentums Nachdruck zu verleihen. So benutzte er während eines Tolstoi-Vortrags ausgerechnet jene These, die die Grundlage der Feuerbachschen Religionskritik bildete, und wonach es sich bei religiösen Überzeugungen lediglich um Projektionen eigener Wünsche in vermeintlich höhere Wesen handeln würde, um darin einen möglichen Hinweis auf die Existenz Gottes zu entdecken: „Die psychologische Beobachtung, von der Feuerbach hier ausgeht, ist unwiderleglich richtig ... Bloß ist damit über Sein oder Nichtsein Gottes nicht das Geringste entschieden: Dies könnte ja gerade der Weg sein, auf dem Gott die einzelnen Geister zu sich emporführt.“⁴⁶⁸

2. Friedrich Rittelmeyer setzte sich auch mit der Tatsache auseinander, dass sich weite Teile des atheistischen Bürgertums in Freidenkerverbänden organisierten. Gemeinsam mit Christian Geyer trat er in Nürnberg auf etlichen von Freidenkern organisierten Veranstaltungen den unterschiedlichsten atheistischen Agitatoren offensiv entgegen. Dabei traf er unter anderem auf Arthur Drews, dessen Ausführungen über die „Christusmythe“ er zum Anlass nahm, die christliche Religion zu verteidigen. Mit den Argumentationen, die Rittelmeyer auf den antikirchlichen Veranstaltungen vortrug, konnte er offenbar das Interesse der Organisatoren wecken. Schließlich wurde er im Herbst 1912 von der Kasseler Gemeinde des freireligiösen, weitgehend monistischen „Bundes für persönliche Religion“ zu einem Vortrag eingeladen, in dem Rittelmeyer seine christlichen Anschauungen darlegen sollte. Die einzelnen Gründe für die Einladung lassen sich nicht nachvollziehen. Die Bitte um einen Vortrag lässt allerdings darauf schließen, dass Rittelmeyer als ein den modernen antikirchlichen Strömungen aufgeschlossener Vertreter des Kirchentums betrachtet wurde, dessen Thesen zumindest als diskussi-

⁴⁶⁷ Zit. in: Landeskirchliches Archiv Nürnberg: Bestand BayD, Nürnberg 1022, Paul Johannes Rée, „Friedrich Rittelmeyer. Ein Abschiedswort“.

onswürdig galten.

3. Wie das Kapitel über Friedrich Rittelmeyers Verhältnis zur Industriearbeiterschaft zeigen wird, war seine praktische kirchliche Arbeit keinesfalls durch ein besonders soziales Engagement geprägt. Doch ächtete er in seinen Predigten und anderen Veröffentlichungen die kapitalistische Ausbeutung des Menschen ebenso wie die Ignoranz der Christen gegenüber den sozialen Problemen der Gegenwart. Außerdem finden sich in seinen Äußerungen weder Vertröstungen auf ein besseres Dasein im Jenseits noch Appelle, in denen die Unterdrückten aufgefordert würden, sich mit ihrer Rolle in einem vermeintlich gottgewollten Klassensystem abzufinden.
4. Von althergebrachten Moralvorstellungen war in seinen Predigten keine Spur. In seiner Aphorismensammlung: „Der Pfarrer“, die er als Alltagshilfe für Geistliche verfasst hatte, legte er seinen Amtsbrüdern nahe, von jeder Angstmache abzusehen. Vielmehr ginge es darum, ein Bewusstsein für Werte zu schaffen, mit denen sich das Individuum aus freiem Willen identifizieren könnte.⁴⁶⁹ Dem kirchlichen Hochmut gegenüber dem Selbstmörder, der dazugeführt hat, dass erst nach dem Ersten Weltkrieg von dem unehrenhaften Begräbnis für ein Suizidopfer weitgehend Abstand genommen wurde, erteilte er eine Absage. Statt ihn zu verurteilen, legte er seinen Amtskollegen nahe, an seinem Grab Worte zu sprechen, die an das „tiefe Mitgefühl“ mit dem Verstorbenen appellieren und an „die Größe der Last“ erinnern, „die dies Herz zermalmt hat“⁴⁷⁰. Nicht zuletzt an dieser Stelle wird deutlich, dass sich Rittelmeyer eingehend mit Psychologie auseinandergesetzt hat. Vor dem Hintergrund der rigiden Moralvorstellungen, die den Protestantismus des Kaiserreichs bestimmten, ist auch Rittelmeyers Haltung zur Ehescheidung hervorzuheben. Er lehnte eine prinzipielle Verwerfung der Ehescheidung ab. Schließlich wäre „alle Ordnung - auch die Ehe - ... um der Menschen willen da und nicht umgekehrt.“⁴⁷¹
5. Rittelmeyer sprach sich nicht für eine Aufhebung der konfessionellen Trennung der Kirchen aus. Er lehnte allerdings ein starres Festhalten an „protestantischen“ Vorstellungen ab, wie beispielsweise seine Auseinandersetzung mit Baumgarten anlässlich der Veröffentlichung des Friedensappells der Berliner Pfarrer im Herbst 1917 zeigte. Damals hatte ihm der Kieler Theologe vorgeworfen, sich unrechtmäßig in das politische Geschehen eingemischt zu haben, was mit der in der lutherischen Zweireiche-Lehre vorgenommenen Trennung der weltlichen und der geistlichen Macht nicht vereinbar wäre. Rittelmeyer antwortete ihm daraufhin, dass er den Ruf, ein „schlechter Protestant“ zu sein, gerne in Kauf nähme, wenn das bedeutete, auf die Unterscheidung zwischen „Welt und Gottesreich“⁴⁷² zu verzichten. Außerdem zeigte er in seiner Verkündigung keine Berührungspunkte mit dem Katholizismus, dessen typische Elemente, wie die Verehrung der Madonna oder des heiligen Franziskus, er insbesondere

⁴⁶⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Tolstois Lebensauffassung“, S. 78f.

⁴⁶⁹ Vgl. Ders., „Der Pfarrer“, S. 54.

⁴⁷⁰ Zit. in: Ebd., S. 76.

⁴⁷¹ Zit. in: Ders., „Der `Segen““, S. 359.

dann heranzog, wenn er im Sinne der Mystik ein inneres Erleben von Religiosität vermitteln wollte.⁴⁷³

6. Rittelmeyer entdeckte keinen Widerspruch zwischen Wissenschaft und Religiosität. Er begrüßte den modernen wissenschaftlichen Fortschritt, der sich keinesfalls von religiösen Vorbehalten aufhalten lassen dürfte. Wissenschaft war ihm eine Form der Frömmigkeit. In ihr manifestierte sich „Glaube an die Wahrheit, ... Vertrauen zur Möglichkeit, Notwendigkeit und Nützlichkeit der Erkenntnis.“⁴⁷⁴ Die grundsätzlich aufgeschlossene Haltung, die er bereits während seines Studiums gegenüber den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen eingenommen hat, betraf auch die moderne Bibelwissenschaft. Sie veranlasste ihn, den „gewaltsamen Glauben an den Buchstaben der Bibel“⁴⁷⁵ für unzeitgemäß zu halten und im Sinne seiner liberalen Theologie vielmehr dafür zu plädieren, den Symbolgehalt biblischer Aussagen für den Menschen der Gegenwart neu zu erfassen. Dementsprechend sprach er sich auch gegen eine Annahme von kirchlichen Lehren aus, die allein auf einem vermeintlichen „Unfehlbarkeitsgehalt der Traditionen“⁴⁷⁶ beruhte. Diese Absage an einen Doktrinarismus traf im Nürnberger Bürgertum auf so viel Resonanz, dass es zu einer weitgehenden Solidarisierung mit Rittelmeyer kam, als er wegen seiner liberalen Haltung den Attacken konservativer Vertreter des bayerischen Protestantismus ausgeliefert war. Das Postulat eines starren Festhaltens an althergebrachten Glaubenssätzen beziehungsweise das von dem Präsidenten des Oberkonsistoriums der Bayerischen Landeskirche Hermann Bezzel geforderte „trotzige Niederringen“ von Glaubenszweifeln lief dem Aufklärungsbedürfnis des Bürgertums ebenso zuwider wie dem bürgerlich-liberalen Anspruch, frei von autoritärem Zwang die individuellen Bedürfnisse zu entfalten. Die Nürnberger Rittelmeyer-Gemeinde begehrte deshalb mehrfach gegen die Kirchenleitung auf.

In seinen Predigten schenkte Rittelmeyer den Naturwissenschaften wie dem technischen Fortschritt große Beachtung. Das geschah unter anderem, indem er technische Errungenschaften wie das Luftschiff als großartige Leistung des menschlichen Verstandes vorführte, in welchem die göttliche Größe ihren Niederschlag gefunden hätte. Die Naturwissenschaft erschien in seinen Äußerungen als ein Erfassen der göttlichen Gesetze, die den Vorgängen in der Natur zugrunde liegen würden. Damit erhob er ihre Erforschung zu einem Mittel, mit dessen Hilfe sich der moderne Mensch Gott annähern könnte. Dass die Naturwissenschaft den Menschen nicht von Gott wegrücken, sondern die Verbindung mit ihm intensivieren würde, indem sie die Vorstellung von Gott verdeutlichte, war auch eine wesentliche Botschaft der im Winter 1912/13 veranstalteten Vortragsreihe: „Die Religion im Leben der Gegenwart“, an der sich Vertreter der Nürnberger Bildungselite als Redner beteiligten.

7. Friedrich Rittelmeyer verwies in seinen Predigten immer wieder auf die Notwendigkeit, in eigener Aktivität Religiosität unabhängig von kirchlichen Formen zu entfalten. Dringend legte er seinen Zuhörern nahe, in stillen Stunden mit Hilfe von Meditationen die Besinnung auf sich und auf Gott zu suchen. In

⁴⁷² Zit. in: Ders., „Ein Nachwort zu unsrer Friedenserklärung“, S. 140.

⁴⁷³ Vgl. Ders., „Vom Gott der Deutschen“, in: Ders., Von der religiösen Zukunft des deutschen Geistes. Zwei Vorträge, Nürnberg o. J., S. 1-36, S. 7.

⁴⁷⁴ Zit. in: Ders., „Der Pfarrer“, S. 132.

⁴⁷⁵ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 290.

⁴⁷⁶ Zit. in: Ernst Clausen, „Freimütige Bekenntnisse“, S. 3.

diesem Zusammenhang stellte er sogar das bürgerliche Ethos absoluter Pflichterfüllung zur Disposition, das den Menschen der Gegenwart nicht nur versklaven, sondern auch an seiner individuellen Einkehr hindern würde. Diese allerdings wäre notwendig, um im Sinne der Mystik zu einer inneren Verbindung mit Gott zu gelangen.

Mit dem hohen Stellenwert, den Friedrich Rittelmeyer der persönlichen Erfahrung beimaß, die unabhängig von kirchlichen Formen aktiv in meditativen und kontemplativen Übungen gepflegt werden sollte, kam er nicht nur dem bürgerlichen Individualismus entgegen und dem damit einhergehenden Handlungsmuster der Selbstverantwortlichkeit, sondern auch der zunehmenden Bedeutung der Privatsphäre.⁴⁷⁷ Daneben entsprach die auf individueller Übung beruhende Religiosität dem bürgerlichen Ideal der permanenten Formung der Persönlichkeit. Rittelmeyer bemühte sich explizit, dem Bürgertum Religiosität als eine Geisteshaltung vor Augen zu führen, die diesem Ideal dienen könnte. So erklärte er: „Als praktische reale Menschen der Gegenwart treten wir von der Not der Gegenwart aus an die Religion heran und fragen ganz einfach, welchen Lebenswert sie für uns haben kann. Wir fragen nicht: welche Dogmen lehrt uns die Religion? Wir fragen auch nicht: welche ethischen Forderungen stellt an uns die Religion? sondern einfach: was hat sie uns zu bieten zur Höherentwicklung, zur Vollendung unserer Persönlichkeit?“⁴⁷⁸

Um auch im Gottesdienst Religiosität als ein inneres Erleben erfahrbar zu machen, bediente sich Rittelmeyer nicht selten der Kunst, indem er beispielsweise an Hand eines Gemäldes eine kontemplative Stimmung herzustellen versuchte. Wilhelm Stählin schrieb über Rittelmeyers methodischen Einsatz der Kultur: „Hier war offenbar und unmissverständlich von der Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt die Rede; die Welt, in der man selber lebte, gewann eine hintergründige Bedeutung; Dichtung, Theater und Romane strömten in einer Fülle von Zitaten, Parallelen und Vergleichen in die Predigt ein ...“⁴⁷⁹ Das entsprach dem Lebensgefühl des Bürgertums, dessen Alltag und Lebensstil zunehmend geprägt war von der Auseinandersetzung mit „Kultur“, mit Malerei, Literatur und Wissenschaft, deren Produkte und Erkenntnisse als Deutungsmuster der Wirklichkeit zur Hilfe genommen wurden.⁴⁸⁰

8. Friedrich Rittelmeyer ging bei seiner kirchlichen Arbeit von einer modernen Weltanschauung aus, die sich mit dem Glauben an eine höhere Welt nur noch schwerlich vereinbaren ließ. Den Menschen der Gegenwart bewegte seiner Ansicht nach nicht mehr, wie einst Luther, die Frage nach der persönlichen Gnade Gottes, sondern vielmehr, ob überhaupt ein lebendiger Gott da ist.⁴⁸¹ So bildete die Thematisierung des Glaubenszweifels wie die offene Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Einwänden gegen das Christentum einen wesentlichen Aspekt seiner Kanzelverkündigung. Aber auch in seiner praktischen Gemeindefarbeit, beispielsweise in den Besprechungsabenden, nahm die kriti-

⁴⁷⁷ Vgl. Manfred Hettling, Stefan-Ludwig Hoffmann, „Der bürgerliche Wertehimmel. Zum Problem individueller Lebensführung im 19. Jahrhundert“, in: Geschichte und Gesellschaft, hrsg. v. Helmut Berding, 23. Jg., Heft 3, Göttingen 1997, S. 333-359, 338.

⁴⁷⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Religion und Persönlichkeit“, in: Die Veste, S. 180-213, S. 192.

⁴⁷⁹ Zit. in: Wilhelm Stählin, „Via Vitae“, S. 59

⁴⁸⁰ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 383.

⁴⁸¹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Tolstojs Entwicklung“, S. 21.

sche Auseinandersetzung mit schwer nachvollziehbaren Glaubenssätzen einen wesentlichen Raum ein.⁴⁸² Gleichzeitig versuchte Rittelmeyer, trotz aller Schwierigkeiten, die sich für den Menschen der Moderne in Glaubensfragen ergaben, neue religiöse Zugänge zu vermitteln. Dabei forderte er seine Zuhörer auf, leiseste religiöse Ahnungen und Gefühle ernst zu nehmen. Auf diese Weise gelang es ihm, wie Paul Johannes Rée feststellte, „mit zartem Sinn den unter der Asche der Lauheit oder Skepsis glimmenden Funken einer Glaubenssehnsucht aufzuspüren.“⁴⁸³

9. Rittelmeyer bemühte sich auf vielfältige Weise um eine Demokratisierung des Gemeindelebens. In der Nürnberger Gemeinde übernahmen die Laien weitgehend die inhaltliche Gestaltung kirchlicher Aktivitäten. Gleichzeitig hatten sie die Möglichkeit, in der Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ eigene religiöse Standpunkte darzulegen. Um darüber hinaus auch die kirchenpolitischen Mitspracherechte der Laien auszuweiten, formierten sich Rittelmeyer-Anhänger zu einem „Protestantischen Laienbund“.

10. In seinen Predigten wie in seiner praktischen Gemeindegemeinschaft stellte Friedrich Rittelmeyer immer wieder einen Bezug zum praktischen Alltagsleben her. Das geschah unter anderem in den verschiedenen kirchlichen Kreisen, die er in seiner Nürnberger Gemeinde aufgebaut hatte. Hier wurden Fragen gestellt und Probleme diskutiert, die sehr häufig im Zusammenhang mit dem Berufsleben der Teilnehmer standen. Aber auch in den Predigten schlug er immer wieder eine Brücke zum beruflichen Alltag, indem er beispielsweise auf die Erträge besinnlicher Stunden für die innere Stärkung verwies, die sich im Berufsleben bewähren würde.

Rittelmeyer kam darüber hinaus der an eine zukünftige Kirche gestellten Forderung nach Schaffung eines Gemeinschaftsgefühls entgegen, das sich vom beruflichen Konkurrenzkampf abheben sollte. Wie Rittelmeyer den Aussagen von Teilnehmern der Besprechungsabende entnahm, war es insbesondere „das starke Gefühl gemeinsamen Lebens und Strebens, die herzliche, tiefe Gemeinschaft“, die als „besonders erhebend und tief wohlütig empfunden wurde“⁴⁸⁴. Auch die Aussagen von Gemeindegliedern bestätigten, dass es das Gemeinschaftsgefühl war, das sie als herausragenden Eindruck aus der Teilnahme an dem Gemeindeleben um Rittelmeyer mitnahmen. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang ein Bericht in der „München-Augsburger Abendzeitung“, in dem der Autor seine erste Begegnung mit dem Nürnberger Pfarrer beschrieb: Der Schreiber, ein katholischer Beamter, der lange nicht mehr in die Kirche gegangen war, hatte von einem Arbeitskollegen die Empfehlung erhalten, einen Gottesdienst in der Nürnberger Heilig-Geist-Kirche zu besuchen. Trotz aller Skepsis ging er nach mehrfacher Aufforderung an einem Sonntag in die Nürnberger Kirche. Auch der dritte Mann in dem Büro, der nicht weniger kirchenkritisch eingestellt gewesen war, hatte sich an diesem Sonntag in die Heilig-Geist-Kirche aufgemacht, so dass alle drei Kollegen, ohne voneinander zu wissen, unter der Kanzel Rittelmeyers versammelt waren. Erst am nächsten Tag tauschten sie sich über ihr sonntägli-

⁴⁸² Vgl. Rudolf Meyer, „Von der religiösen Persönlichkeit Friedrich Rittelmeyers“, S. 35.

⁴⁸³ Zit. in: Landeskirchliches Archiv Nürnberg: Bestand BayD, Nürnberg 1022, Paul Johannes Rée, „Friedrich Rittelmeyer. Ein Abschiedswort“.

⁴⁸⁴ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus dem Nürnberger Gemeindeleben“, S. 242.

ches Erlebnis aus. Doch bereits der morgendliche Gruß, so der Schreiber, hatte deutlich gemacht, dass von Rittelmeyer ein Einfluss auf ihre Bürogemeinschaft ausgegangen war. „Aber - nicht übertrieben -“, hieß es in dem Artikel, „die gegenseitige Begrüßung bewies bereits förmlich - wie soll ich sagen - den Geist Rittelmeyers ... mit einer so tief innerlichen Herzlichkeit waren wir uns noch niemals begegnet“⁴⁸⁵

Gemeinschaftsstiftend war vermutlich nicht zuletzt die Tatsache, dass es sich bei zahlreichen Anhängern der Rittelmeyer-Gemeinde um Menschen handelte, die auf der Suche nach neuen Formen für ihre vage, dem herkömmlichen Kirchentum weitgehend entfremdete Religiosität waren. Der Eindruck, gemeinsam zu suchen und mit Rittelmeyers Hilfe gemeinsam zu „werden“, mag auf das Zusammengehörigkeitsgefühl einen erheblichen Einfluss ausgeübt haben.

Auch die emotionale Offenheit, die den Umgang in der Rittelmeyer-Gemeinde bestimmte, und sich mit ziemlicher Sicherheit von den üblichen formalen Umgangsformen des Kaiserreichs - beispielsweise in den Familien - unterschieden hat, wird das Gemeinschaftsgefühl befördert haben. In den verschiedenen kirchlichen Zirkeln wurden neben Fragen des Berufslebens auch sehr persönliche Anliegen gemeinsam erörtert. Das mag auch ein Grund dafür gewesen sein, dass die Teilnahme am Leben der Rittelmeyer-Gemeinde von Vielen als Lebenshilfe empfunden wurde. „Ich war ... aus einem vor dem gewissermaßen irrenden, unsteten Geiste ein ruhiger zufriedener Mensch geworden“, resümierte der Verfasser des Berichtes in der „München-Augsburger Abendzeitung“ seine Erfahrungen mit Rittelmeyer, von dem nicht nur er „wirkliche Seelennahrung“ erhalten hätte, sondern der auch „Tausenden“ anderen „ein sicherer Führer auf den vielverschlungenen Wegen ihres Seelendaseins geworden“⁴⁸⁶ wäre.

Verstärkend auf das in der Nürnberger Gemeinde vorherrschende Gemeinschaftsgefühl wirkten mit Sicherheit auch die kirchlichen Konflikte, die zu einer weitreichenden öffentlichen Solidarisierung der Gemeindeglieder mit dem attackierten Pfarrer führten.

11. In Rittelmeyers Verkündigung nahm die Natur eine zentrale Rolle ein. Sie erschien in seinen Predigten als göttliche Offenbarung. Einen besonderen Stellenwert wies er der Natur für die meditative Annäherung an Gott zu.

12. Rittelmeyer setzte sich mit den unterschiedlichsten Köpfen auseinander, die für die außerkirchliche religiöse Suche des Bürgertums eine wichtige Rolle spielten. Das betraf Johannes Müller und Leo Tolstoi ebenso wie Buddha. Die Popularität, die diese Geister im Bürgertum genossen, machte er sich in seiner religiösen Verkündigung zur Werbung für ein lebendiges Christentum zunutze. So bemühte er sich beispielsweise, an Tolstoi nachzuweisen, dass der Glaube die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten könnte, die laut Max Weber zu den zentralen Anliegen der Intellektuellen der Jahrhundertwende gehörte.⁴⁸⁷ Die Auseinandersetzung mit Buddha nahm er wiederum zum Anlass, die vermeintliche Überlegenheit des Christentums gegenüber der östlichen Religion hervorzuheben. Zu

⁴⁸⁵ Zit. in: „Von einem - schlechten Katholiken“ (anonym), „Zum `Falle´ Rittelmeyer“.

⁴⁸⁶ Zit. in: Ebd.

diesem Zweck stellte er Buddha und Jesus in einer Weise gegenüber, die Jesus als eine Figur erscheinen ließ, die den bürgerlichen Idealen weitaus mehr entsprach als der indische Religionsstifter. Während er beispielsweise an Buddha seine Weltabgewandtheit hervorhob, bezeichnete er Jesus als „Welteroberer von feuerglühender Seele“. Ihn kennzeichneten Aktivität und permanente Selbstüberwindung, Eigenschaften, die er auch von seinen Anhängern erwarten würde. Buddha dagegen charakterisierte Rittelmeyer als „beruhigenden Meister besonders abgestimmter, zarter, schwermütiger Naturen, nicht derer, die die Welt erobern.“⁴⁸⁸

Nicht unerheblich für die Wirkung, die Friedrich Rittelmeyer im Bürgertum entfaltete, wird auch seine Haltung zum Kriegsausbruch gewesen sein, die in vielerlei Hinsicht die Positionen der Bildungsschichten widerspiegelte.

So bezeichnete Rittelmeyer den Krieg als eine unabdingbare Notwendigkeit zur Verteidigung deutscher Kultur. Äußerungen dieser Art ließen sich zu Beginn des Krieges immer wieder in den Verlautbarungen von Vertretern der akademischen Elite vernehmen. Beispielsweise in dem von 93 Repräsentanten des deutschen Geisteslebens unterzeichneten „Aufruf an die Kulturwelt“ vom 4. Oktober 1914.⁴⁸⁹ In der „Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches“ vom 16. Oktober 1914 hieß es gar: „Unser Glaube ist, dass für die ganze Kultur Europas das Heil an dem Siege hängt, den der deutsche `Militarismus´ erkämpfen wird.“⁴⁹⁰

Rittelmeyer bezeichnete die Mobilmachung als Weg zur „Wiedergeburt unseres deutschen Volkes“⁴⁹¹. Der Krieg als „Wendepunkt“⁴⁹², als ein alles erneuernder „Schmelztiegel“⁴⁹³, als „mächtige Pflugschar“, die eine fruchtbare „dampfende Scholle hinterlässt“⁴⁹⁴ - zahlreiche bürgerliche Intellektuelle von Thomas Mann bis Ernst Jünger begrüßten Deutschlands Kriegseintritt mit ähnlichen Formulierungen als Aufbruch zu frühlingshafter Erneuerung.⁴⁹⁵ Für sie schien ebenso wie für Rittelmeyer, der die besondere Bedeutung des Krieges in seiner Wirkung auf den Gemeinsinn entdeckte, in diesem Wachstumsprozess keine Blüte von höherem Wert gewesen zu sein als die „Gemeinschaft“⁴⁹⁶. „Die Vorstellung, dass die Nation geeinigt in den ihr aufgezwungenen Abwehrkampf hineinginge, wurde von den bürgerlichen Intellektuellen als beglückend empfunden und als Anfang einer nationalen Regeneration gefeiert“⁴⁹⁷, stellt Wolfgang

⁴⁸⁷ Vgl. Max Weber, „Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie“, S. 307f.

⁴⁸⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Buddha oder Christus?“, S. 35.

⁴⁸⁹ Vgl. Hermann Kellermann, „Der Krieg der Geister“, S. 64-68.

⁴⁹⁰ Zit. in: Wolfgang Mommsen, „Bürgerstolz und Weltmachtstreben. Deutschland unter Wilhelm II.“, Berlin 1995, S. 838.

⁴⁹¹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Krieg“, S. 5.

⁴⁹² Zit. in: Rudolf Eucken, „Die geistigen Forderungen der Gegenwart“, Berlin 1917, S. 35.

⁴⁹³ Zit. in: Georg Simmel, „Deutschlands innere Wandlung“, Rede, gehalten in Straßburg, November 1914, in: Ders., Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, München und Leipzig 1917, S. 9-29, S. 10.

⁴⁹⁴ Zit. in: Werner Sombart, „Händler und Helden. Patriotische Besinnungen“, München und Leipzig 1915, S. 6.

⁴⁹⁵ Vgl. Hans-Peter Schwarz, „Der konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers“, Freiburg 1962, S. 84ff.

⁴⁹⁶ Zit. in: Max Scheler, „Der Krieg als Gesamterlebnis“, in: Ders.: Krieg und Aufbau, Leipzig 1916, S. 1-20, S. 9.

⁴⁹⁷ Zit. in: Wolfgang Mommsen, „Die verspielte Freiheit. Der Weg der Republik von Weimar in den Untergang. 1918-1933“, S. 13.

Mommsen fest. Die Begeisterung für den Krieg „als subjektiver Erfahrung nationaler Solidarität“⁴⁹⁸ erfasste Künstler und Literaten ebenso wie Wissenschaftler.

Für den Philosophen Max Scheler bedeutete der Krieg die Wiederentdeckung „wahren Gemeinschaftsgeistes gleich einem vergessenen Stern.“⁴⁹⁹ Die Ereignisse des Krieges, der Kampf um Leben und Tod, hätten den Blick in die Welt verändert. Die vielen einzelnen Erscheinungen vom unmittelbaren Konsumgut bis zur persönlichen Verbindung zu einem Menschen würden jetzt hinter das große Ganze zurücktreten. Für Friedenszeiten galt: „Je ruhiger, behaglicher, breiter wir unsere Blicke in ... Einzelheiten versenkten oder sie darüber schweifen ließen, desto größer, weiter und ferner schien sich uns die Erde zu breiten. Desto mehr aber verdeckte diese weite, breite Erde die *Welt*, deren minimaler Teil sie ist.“ Jetzt aber, nach Ausbruch des Krieges, „ist diese Erdkugel für das geistige Auge gar merkwürdig klein, ja winzig, geworden. ... Mikroskopisch ist die Blickform des Friedens, makroskopisch die des Krieges.“⁵⁰⁰

Der Straßburger Soziologe Georg Simmel bezeichnete es als einen der „größten Gewinne dieser großen Zeit“, dass „der Einzelne in das Ganze übergegangen“ und „in jeden Gedanken und jedes Gefühl ... eine überindividuelle Ganzheit gewachsen“⁵⁰¹ wäre. Erst die Erschütterungen des Krieges hätten „den gemeinsamen Grund“, der das eine Individuum mit dem anderen verbindet, spürbar gemacht. „Nur eine lange Periode ohne tiefste Aufrüttelungen“, schrieb Simmel, „lässt die mechanische Ansicht aufkommen, für die das Gemeinsame und das Eigene, wie in räumlicher Getrenntheit, jedes für sich, existieren.“⁵⁰²

Die Hervorhebung des Krieges in seiner Bedeutung für den Gemeinsinn muss im Zusammenhang mit dem für die Jahre vor dem Kriegsausbruch immer wieder konstatierten Verlust einer „einheitlichen deutschen Seelenhaltung“, eines „gemeinsamen Ziels“⁵⁰³, betrachtet werden, der unter anderem von dem Philosophen Rudolf Eucken als einem zentralen Problem des 1871 entstandenen Reiches beklagt wurde. Die wesentlichen Ursachen für die von ihm diagnostizierte Dissoziation entdeckte Eucken in einem zersetzenden Pluralismus wie in einem Mangel an verbindender Geisteskultur. Zwar hätte Deutschland glänzende wirtschaftliche und technische Erfolge zu verbuchen gehabt. Doch diese wären äußerlich. Und was auf „geistigem“ Gebiete entstand, wäre „dem Grundgehalte nach recht dürftig“⁵⁰⁴ gewesen. „Wir waren tüchtige Arbeiter“, hielt er in seinen Lebenserinnerungen im Rückblick auf die Jahre vor dem Ersten Weltkrieg fest, „aber ... flache Menschen“⁵⁰⁵, die die äußeren Lebensgenüsse steigerten, „ohne dabei dem Leben einen bedeutenden Inhalt zu geben.“⁵⁰⁶

So wie der Krieg die Vereinzelung durch einen neuen Gemeinschaftsgeist aufheben würde, so könnte er in Euckens Vorstellung auch einen Beitrag zur Überwindung der „Verflachung der Vorkriegskultur“⁵⁰⁷ leis-

⁴⁹⁸ Zit. in: Ders., „Bürgerstolz und Weltmachtstreben“, S. 832.

⁴⁹⁹ Zit. in: Max Scheler, „Der Krieg als Gesamterlebnis“, S. 4.

⁵⁰⁰ Zit. in: Ebd., S. 5.

⁵⁰¹ Zit. in: Georg Simmel, „Deutschlands innere Wandlung“, S. 11.

⁵⁰² Zit. in: Ebd., S. 10.

⁵⁰³ Zit. in: Rudolf Eucken, „Lebenserinnerungen. Ein Stück deutschen Lebens“, Leipzig 1921, S. 65.

⁵⁰⁴ Zit. in: Ebd., S. 181.

⁵⁰⁵ Zit. in: Ebd., S. 66.

⁵⁰⁶ Zit. in: Ders., „Ethische Aufgaben der Gegenwart“, in: Ders., Max von Gruber, Ethische und hygienische Aufgaben der Gegenwart, Berlin 1916, S. 5-18, S. 7.

⁵⁰⁷ Zit. in: Bedrich Löwenstein, „Der Entwurf der Moderne. Vom Geist der bürgerlichen Gesellschaft und Zivilisation“, Essen 1987, S. 29.

ten. Er gäbe „dem Leben ... einen gewaltigen Ernst“⁵⁰⁸ und führte zu einem „hohen Adel der Seele“, der die in den Jahren vor dem Krieg verlorengegangene „Innerlichkeit“⁵⁰⁹ wieder aufleben ließe.

Rittelmeyer bezeichnete ebenfalls den Krieg als einen Gewinn für das Innenleben des Volkes, das jetzt nicht zuletzt in der Trauer um die Gefallenen „Tiefes, Allertiefstes“⁵¹⁰ erleben würde. Dieses intensive Gefühlsleben stellte er dem Materialismus der Vorkriegszeit, seinem oberflächlichen „Trachten nach äußerem Gewinn und Genuß“⁵¹¹ gegenüber.

Auch der Wandel, der sich seit 1916 in Rittelmeyers Äußerungen zum Krieg vollzog, und in denen er sich zunehmend als Befürworter eines Verständigungsfriedens präsentierte, entsprach einer in weiten Kreisen des Bürgertums verbreiteten Haltung. Während in Anbetracht des Ausmaßes der blutigen Auseinandersetzungen die meisten Künstler und Schriftsteller den Krieg zunehmend ablehnten, zerfiel die akademische Elite in ein Lager, das auf einem „Siegfrieden“ beharrte und in eine kleinere gemäßigte Riege, die für ein baldiges Ende, auch unter Aufgabe deutscher Kriegsziele plädierte.⁵¹²

⁵⁰⁸ Zit. in: Rudolf Eucken, „Die sittlichen Kräfte des Krieges“, Leipzig 1914, S. 15

⁵⁰⁹ Zit. in: Ders., „Zur Sammlung der Geister“, Leipzig 1913, S. 134; vgl. Ders., „Festrede zur Jahrhundertfeier im Auftrage der Universität Jena, gehalten am 12. Januar 1900“, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung, Leipzig 1903, S. 35-47, S. 44.

⁵¹⁰ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Unsere Gefallenen“, S. 16.

⁵¹¹ Zit. in: Ders., „Warum ist `große Zeit´?“, S. 258.

⁵¹² Vgl. Wolfgang Mommsen, „Bürgerstolz und Weltmachtstreben“, S. 837.

„Auf dem Gang der Kirche stand Nordkvist, groß und gebieterisch, hinter ihm seine drei stattlichen Söhne, die Schülmützen in der Hand und ein halbwüchsiges Mädchen mit einem Strohhut und langen Zöpfen, in die es ein seidenes Band geflochten hatte. Der Kapitän stand da, hielt die Tür zu seinem Gestühl geöffnet und wartete ungeduldig darauf, dass die beiden Frauen seinen angestammten Platz verließen. Demütig geduckt, mit eingefallener Brust, schlich Beda sich aus der Bank an der stattlichen Familie vorbei ... Katrinas Wangen brannten wie Feuer. Mit einer Stimme, die von verhaltenem Zorn zitterte, stieß sie hervor: Ach so, auch die Kirche ist aufgeteilt!“ (Sally Salminen, „Katrina“, Gütersloh 1958)

1.6 Friedrich Rittelmeyer und die Industriearbeiterschaft

1.6.1 Einführung unter besonderer Berücksichtigung der sozialen Zusammensetzung seiner Gemeinde

Friedrich Rittelmeyer stand im Laufe seiner kirchlichen Arbeit immer wieder vor der Herausforderung, kirchlich entfremdeten Industriearbeitern einen religiösen Zugang zu vermitteln. Diese Aufgabe stellte sich ihm bereits während seines Vikariates in Würzburg.

Wie der Blick auf Würzburgs Wirtschaftsstruktur gegen Ende des 19. Jahrhunderts zeigt, war die Industrialisierung der Stadt, die vorwiegend vom Weinbau lebte, noch nicht besonders fortgeschritten.⁵¹³ Dennoch hatte sich auch hier - obgleich im weitaus geringeren Umfang als in den Industriezentren - eine Arbeiterschaft gebildet, die in der Sozialdemokratie ihre politische Heimat fand.

Von der antikirchlichen Haltung, die teilweise unter den Würzburger Arbeitern herrschte, zeugt die Tatsache, dass an der sonntäglichen „Christenlehre“, die Bestandteil des staatlichen Fortbildungsunterrichtes war, lange Zeit ein Polizist teilnahm. Er notierte, „wer von den jungen Sozialdemokraten dieses Arbeitersprengels frech wurde, damit er am nächsten Tag dem Schulrat angezeigt wird und mit dem spanischen Rohr Hiebe auf die Hand bekommt.“

Rittelmeyer bereitete der Anwesenheit des Polizisten ein Ende. Um Störungen zu vermeiden, bemühte er sich vielmehr, bei den kirchenfeindlichen Lehrlingen mit einer besonderen Erzählweise Interesse zu wecken: „So habe ich etwa die Missionsreisen des Apostels Paulus, um nur einige Wahrheiten in die Herzen hineinzubringen, mit solchen aufregenden Effekten von Volksaufläufen, Streiks, Gefängnissen, Schlägereien so blutrünstig erzählt, dass ich selbst hernach für den ganzen Tag erledigt war, körperlich und - wegen des notwendigen niederen Niveaus - auch seelisch.“⁵¹⁴

Während die Methoden, nach denen er hier voring, eher unbeholfen wirken, entfaltete er in Nürnberg weitaus differenziertere Strategien, mit denen er die Industriearbeiterschaft an die Kirche näherzubringen versuchte.

⁵¹³ Vgl. M. Neefe (Hrsg.), „Statistisches Jahrbuch deutscher Städte“, Breslau 1890, S. 23; S. 122.

⁵¹⁴ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Herr Stadtvikar´ Aus meinem Leben 14“, S. 147.

Zwischen 1849 und 1910 war die Bevölkerung Nürnbergs, der zweitgrößten Stadt Bayerns, von 50 000 auf 333 142 Einwohner angewachsen.⁵¹⁵ Die Ursache für diesen enormen Anstieg lag in der Tatsache begründet, dass sich Nürnberg zu einer der bedeutendsten Industriestädte Süddeutschlands entwickelt hatte. Neben Brauereien und Lebkuchen-Fabriken existierten hier um die Jahrhundertwende Produktionsstätten der Siemens-Schuckert-Werke sowie der „Maschinenbau-Gesellschaft Augsburg-Nürnberg“ (M.A.N.).

1907 waren mehr als die Hälfte aller Erwerbstätigen in Industrie und Baugewerbe beschäftigt, gefolgt von Handel, Verkehr einschließlich Gast- und Schankwirtschaft.⁵¹⁶

Die Gliederung der Erwerbstätigen in Landwirtschaft, Industrie und Handel nach ihrer Stellung im Beruf ergab für 1907: 16,3 % Selbstständige, 10,2 % Angestellte und 73,5 % Arbeiter.⁵¹⁷

Die bayerische Arbeiterbewegung, die vor 1914 im Vergleich zum übrigen Deutschland insgesamt unterdurchschnittlich stark auf Anhänger traf, fand, bedingt durch die vielfältige Wirtschaftsstruktur, in Nürnberg ihr Zentrum.⁵¹⁸

Der Großteil der Arbeiter lebte in den modernen Wohn- und Industrievierteln außerhalb der Altstadt.⁵¹⁹

Dazu zählten beispielsweise die Bezirke Wöhrd, St. Peter und Steinbühl. Letzterer Stadtteil, im Bereich des Geländes der „Maschinenbau-Gesellschaft Augsburg-Nürnberg“ gelegen, gehörte laut „Graphisch-Statistischem Atlas der Stadt Nürnberg“ zu den Bezirken, denen die Industrie im besonderen Maße ihr Gepräge gab.⁵²⁰ Steinbühl war der Stadtteil mit den größten Haushalten. Hier lebten durchschnittlich 4,41-4,6 beziehungsweise 4,61-4,76 Personen in einer Wohnung.⁵²¹

Rittelmeyer beschrieb in einer um 1909 gehaltenen Predigt Wöhrd, St. Peter und Steinbühl als extrem entkirchlichte Gegenden, „wo wir Prediger, wenn wir kämen, begrüßt würden mit dem Ausruf: Um Gotteswillen, ein Pfarrer!“ Um so bemerkenswerter, dass er in derselben Predigt bemerkte: „Ich weiß, hier in unsrem Gotteshaus sind oft Männer und Frauen aus Wöhrd und Steinbühl, aus St. Peter und anderen Vorstädten.“⁵²²

Auch der ehemalige Nürnberger Amtskollege Friedrich Rittelmeyers, Georg Merkel, hob in seinen Lebenserinnerungen hervor, dass zu Rittelmeyers Gottesdienstbesuchern Arbeiter gehörten.⁵²³

⁵¹⁵ Vgl. „Graphisch-Statistischer Atlas der Stadt Nürnberg“, (Mitteilungen des Statistischen Amtes der Stadt Nürnberg, Heft 4), Nürnberg 1913, Karte I.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., Karte 1/III, „Die Bevölkerung Nürnbergs nach ihrer beruflichen Gliederung 1907“.

⁵¹⁷ Vgl. „Statistisches Jahrbuch der Stadt Nürnberg“, hrsg. v. Statistischem Amt, Nürnberg 1910, Karte 49, „Soziale Gliederung der Erwerbstätigen in Landwirtschaft, Industrie und Handel 1895 und 1907“.

⁵¹⁸ Vgl. Klaus Tenfelde, „Bayerische Industrialisierung und Entwicklung der Sozialdemokratie“, in: Der Aufstieg der deutschen Arbeiterbewegung. Sozialdemokratie und Freie Gewerkschaften im Parteiensystem und Sozialmilieu des Kaiserreichs, hrsg. v. Gerhard Ritter, München 1990, S. 135-137, S. 136.

⁵¹⁹ Vgl. Hedwig Braig, „Nürnberger Begegnungen nach der Jahrhundertwende“, in: Die Christengemeinschaft, 69. Jg., März 1969, S. 79-81, S. 79.

⁵²⁰ Vgl. „Graphisch-Statistischer Atlas der Stadt Nürnberg“, Karte IV, „Die städtischen Bezirke und ihre Bevölkerungsdichtigkeit 1910“.

⁵²¹ Vgl. ebd., Karte V, „Die Grösse der Haushaltungen 1910“.

⁵²² Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Der rechte Gottesdienst“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 309-318, S. 310.

⁵²³ Vgl. Georg Merkel, „Rückblick auf sieben Jahrzehnte kirchlichen Lebens in Nürnberg. Erinnerungen und Eindrücke“, S. 25.

Dabei hatte Rittelmeyer in einer um 1905 gehaltenen Predigt noch bedauert, kaum einen Fabrikarbeiter im Gottesdienst zu haben.⁵²⁴ Die Annäherung an die Arbeiterschaft war ihm im Laufe seiner Nürnberger Tätigkeit also erst nach und nach gelungen.

Ob es sich bei den Arbeitern, die sich allmählich der Rittelmeyer-Gemeinde angeschlossen hatten, möglicherweise um solche gehandelt hat, die noch in traditionell-kirchlichen Strukturen verankert waren, weil sie noch nicht lange in der Stadt lebten, lässt sich nicht mehr nachweisen. Doch ungeachtet dessen: Arbeiter mit traditionell-kirchlichen Bedürfnissen hätten auch eine der Kirchen in ihrem Bezirk besuchen können. Stattdessen machten sie sich am Sonntag auf den Weg in die Nürnberger Altstadt, um in der Heilig-Geist-Kirche Rittelmeyer predigen zu hören.

Arbeiter gehörten auch zu einem von Rittelmeyer ins Leben gerufenen Gesprächskreis für junge Ehepaare und alleinstehende Männer. Ein Teilnehmer der Runde war der Sozialist Karl Bröger, der neben Max Barthel, Gerrit Engelke und Heinrich Lersch zu den bedeutendsten Repräsentanten der „Arbeiterdichtung“ dieses Jahrhunderts zählt.⁵²⁵ Bröger war damals Redakteur der sozialdemokratischen „Fränkischen Tagespost“, in der er scharfe Glossen über den Zustand der bürgerlichen Gesellschaft veröffentlichte.⁵²⁶ Seine Teilnahme an einem kirchlichen Gesprächskreis war bemerkenswert. Schließlich schilderte er sich in seinem autobiografischen Roman als einen entschiedenen Kirchenkritiker, dem es mit seiner Zugehörigkeit zur Sozialdemokratie unvereinbar war, kirchlich zu heiraten und seinen Sohn taufen zu lassen.⁵²⁷

In den Zeugnissen über Rittelmeyers Nürnberger Tätigkeit finden sich noch weitere Hinweise darauf, dass er in der fränkischen Metropole nicht nur im Bürgertum Anklang fand. Seit Jahresende 1913 versammelte er beispielsweise in dem Nebenraum eines Wirtshauses wöchentlich rund vierzig Arbeiter, um mit ihnen religiöse Fragen zu erörtern.⁵²⁸

Rittelmeyer muss also in gewisser Weise den religiösen Bedürfnissen der Arbeiter entgegengekommen sein. Im folgenden sollen die möglichen Ursachen für seine Resonanz in Arbeiterkreisen untersucht werden.

⁵²⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer., „Die Arbeit als Gottesdienst“, in: Ders., Christian Geyer, Gott und die Seele, S. 472-482, S. 477.

⁵²⁵ Vgl. Ders., „Vom Nürnberger Gemeindeleben. Aus meinem Leben 24“, in: Die Christengemeinschaft, 13. Jg., Oktober 1936, S. 217-221, S. 221.

⁵²⁶ Vgl. Karl Bröger, „Der Held im Schatten“, Jena 1919, S. 178.

⁵²⁷ Vgl. ebd., S. 170.

⁵²⁸ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Ms. 1807, Brief Friedrich Rittelmeyers an Gottfried Sodeur vom 6. Januar 1914.

1.6.2 Ein Religionsprofil der Industriearbeiterschaft im Kaiserreich

1.6.2.1 Die Quellen

Obwohl schon zu Beginn der siebziger Jahre der lutherische Theologe Alexander von Oettingen (1827-1906), Begründer der evangelischen Sozialethik, von den Geistlichen forderte, „die Thatsachen des äußeren Lebens reden zu lassen und aus der Abstraction in die reale Wirklichkeit hinabzutauchen“⁵²⁹, blieb die Diskrepanz zwischen der Realität der Industriearbeiterschaft und den Vorstellungen der protestantischen Theologenwelt lange Zeit groß. Erst Anfang der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts schien sich in dieser Hinsicht eine Wende abzuzeichnen. Sie stand im Zusammenhang mit dem Interesse, das Wilhelm II. zu Beginn seiner Regentschaft für die soziale Frage aufbrachte. Dass er während der landesweiten Arbeitsniederlegungen der Bergarbeiter im Jahr 1889 eine Delegation von drei Streikführern empfangt, ist für den Historiker Wilfried Loth nur ein erstes Zeichen für das Vorhaben des Monarchen, „als sozialer Kaiser in die Geschichte einzugehen“⁵³⁰. Die Sozialerlasse vom Februar 1890 sowie die Aufhebung der Sozialistengesetze am 30. September desselben Jahres waren weitere Indizien.⁵³¹

Jetzt fühlte sich auch die evangelische Kirche aufgerufen, ein deutlicheres Interesse für die Industriearbeiterschaft aufzubringen. So gab im April 1890 der Evangelische Oberkirchenrat Berlin einen Erlass heraus, in dem die Kirchenleitung an die Geistlichen appellierte, „die vorhandenen Notstände scharf ins Auge zu fassen“⁵³². Außerdem sollten die Pfarrer Vereine für christliche Proletarier gründen und Arbeiterversammlungen aufsuchen, um dort zu diskutieren. Kirchenleitungen anderer Landeskirchen formulierten ähnliche Appelle.

Im Zuge dieser „sozialreformerischen Aufbruchstimmung in der Kirche“⁵³³ initiierte im Mai 1890 der ehemalige Hofprediger Adolf Stoecker in Berlin den ersten „Evangelisch-sozialen Kongreß“. Dabei handelte es sich um ein Forum, das in Anbetracht der „sozialen Zustände unseres Volkes“⁵³⁴ den interdisziplinären Austausch zwischen Repräsentanten der Kirche, Wirtschaftswissenschaftlern, Juristen, Soziologen und Vertretern anderer Wissenschaftsbereiche zum Programm hatte.

An der Gründungsversammlung nahmen rund achthundert Kirchenvertreter teil. Diese ließen sich im wesentlichen in drei kirchenpolitische Richtungen unterteilen: Neben Stoecker und seiner konservativen, streng antisozialistischen „christlich-sozialen“ Anhängerschaft waren die „Sozial-Liberalen“ vertreten, die sich um Adolf Harnack gruppierten. Die dritte Gruppe bildeten die so genannten „jüngeren Christlich-

⁵²⁹ Zit. in: Alexander von Oettingen, „Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine christliche Sozialethik“, Erlangen 1874, S. 16.

⁵³⁰ Zit. in: Wilfried Loth, „Das Kaiserreich. Obrigkeitsstaat und politische Mobilisierung“, München 1996, S. 87.

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 87f.

⁵³² Zit. in: „Ansprache des Evangelischen Oberkirchenrates an die Geistlichen der evangelischen Landeskirche vom 17. April 1890“, in: Günter Brakelmann, Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Bd. 1, Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, (Protestantismus und Sozialismus, Bd. 3), Gütersloh 1977, S. 86-90, S. 90.

⁵³³ Zit. in: Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 499.

⁵³⁴ Zit. in: „Satzungen des Evangelisch-sozialen Kongresses (1891)“, in: Die Verhandlungen des 2. Evangelisch-sozialen Kongresses, Berlin 1891, S. 126.

Sozialen“. Ein wichtiger Repräsentant dieses Lagers war Friedrich Naumann. Er und seine Gesinnungs-
genossen waren davon überzeugt, dass das Christentum in der Lage wäre, die sozialen Missstände zu
beseitigen und mit Jesus als Mann des Volkes die Nachfolge der Sozialdemokratie antreten könnte. Bis
dieses hohe Ziel erreicht wäre, sollten Christentum und Sozialdemokratie einander annähern. Zu diesem
Zweck müsste sich einerseits die Sozialdemokratie von radikalen Positionen distanzieren, andererseits
das Bürgertum zu grundlegenden Verbesserungen der wirtschaftlichen Zustände bereit sein.

Scharfe Attacken aus dieser Richtung mussten sich die Junker gefallen lassen. Nach einer Umfrage
unter tausend Landpfarrern plädierten einige „jüngere Christlich-Soziale“ dafür, den Landadel zu entmach-
ten. Widerspruch legten Vertreter dieser Richtung auch gegen die im Dezember 1894 dem Reichstag
vorgelegte „Umsturz“-Vorlage des mittlerweile von seinem sozialreformerischen Kurs abgekommenen
Kaisers ein, der darin all denen, die an den sozialen Zuständen Kritik übten, Strafe androhte.⁵³⁵ Die
preußische Kirchenleitung dagegen passte sich der Anti-Umsturz-Politik des Kaisers an. Im Dezember
1895 kritisierte der Berliner Oberkirchenrat, dass einzelne Pfarrer sich an politisch-sozialen Auseinander-
setzungen beteiligten, und betonte, Aufgabe der Geistlichen wäre vielmehr, Nächstenliebe, Gottesfurcht
und Monarchietreue zu predigen.⁵³⁶

Zu dem radikalen „jüngeren christlich-sozialen“ Flügel des „Evangelisch-sozialen Kongresses“ gehörte
Paul Göhre, der von 1891 bis 1894 die Position des Generalsekretärs innehatte.

Göhre wollte der Wirklichkeitsferne des Protestantismus vom proletarischen Alltag empirisch Abhilfe
schaffen. Zu diesem Zweck schlüpfte er 1890 - von wenigen Eingeweihten abgesehen - unerkannt für drei
Monate in die Rolle eines Industriearbeiters, um in einer Maschinenfabrik in dem Chemnitzer Vorort Kap-
pel nicht nur die materiellen Lebensumstände der „Kollegen“ kennenzulernen, sondern auch die Religiosi-
tät und Kirchlichkeit, insbesondere der sozialdemokratischen Arbeiter.

Chemnitz und seine unmittelbare Umgebung erschien ihm zu diesem Zweck als ein besonders auf-
schlussreiches Beobachtungsfeld. Schließlich war die sächsische Industriemetropole seit Mitte der
sechziger Jahre ein Zentrum der Sozialdemokratie. 1881 gaben mehr als zehntausend, 1890 bereits 34
642 Wähler den Sozialdemokraten ihre Stimme.⁵³⁷

Von den Arbeitern, mit denen Göhre schließlich in Berührung kam, entdeckten tatsächlich beinahe
sämtliche in der sozialdemokratischen Partei „ihre einzige starke und berufene Repräsentantin“⁵³⁸. Inwie-
weit ihre religiöse Haltung tatsächlich auf den Einfluss der Sozialdemokratie zurückging, kann nicht ein-
deutig nachvollzogen werden. Fest steht allerdings, dass die Sozialdemokratie, auch wenn sie in ihrem
Programm die Religion zur Privatsache erklärte, sich doch ganz im Sinne der Marxschen Religionskritik
weitgehend antikirchlich präsentierte. Das entsprach auch August Bebels Ausspruch: „Das Ziel der So-
zialdemokratie ist auf politischem Gebiete die Republik, auf wirtschaftlichem Gebiete der Kommunismus
und auf religiösem Gebiete der Atheismus“⁵³⁹.

⁵³⁵ Vgl. Wilfried Loth, „Das Kaiserreich“, S. 100f.

⁵³⁶ Vgl. Thomas Nipperdey, „Deutsche Geschichte“, S. 510f.

⁵³⁷ Vgl. Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, Leipzig 1891, S. 56.

⁵³⁸ Zit. in: Ebd., S. 62.

⁵³⁹ Zit. in: A. P., „Der Sozialismus als Feind der Religion und die Volksschule. Ein Wort zur Klärung“, Berlin
1892, S. 1.

Der umfassende Einblick, der sich Göhre in die religiöse Gedankenwelt der Chemnitzer Industriearbeiter eröffnete, ging mit Sicherheit auf die Tatsache zurück, dass er nicht als Vertreter der evangelischen Kirche auftrat. Göhre gab sich als Kollege aus. Er erklärte den Männern, mit denen er an der Maschine stand, die er auf Wohnungs- und Arbeitsuche traf, in politischen Versammlungen oder bei Vergnügungsveranstaltungen, dass er Hilfsarbeiter der Zeitschrift „Christliche Welt“ gewesen wäre. Ein Augenleiden hätte es ihm unmöglich gemacht, seinen Beruf weiter auszuführen. Deshalb musste er in der Maschinenfabrik seinen Lebensunterhalt verdienen. Aufgrund dieser beruflichen Biografie verwunderte es sie nicht, dass Göhre religiös war und aus seiner Einstellung kein Geheimnis machte. Und wenn er vor ihnen seine Überzeugung kundtat, dann äußerten auch sie sich über Kirche und Glauben.

Göhre teilte die Arbeiter, mit denen er in Kontakt trat, in drei Gruppen ein: Neben den ehemaligen Landarbeitern wie Knechten, Tagelöhnern und Häuslern, die teilweise noch in Dörfern lebten, von denen sie täglich in die Fabrik anreisten, kam er mit großstädtischen Industriearbeitern in Berührung, die bereits in der dritten Generation als Fabrikarbeiter ihren Lebensunterhalt verdienten. Die dritte Gruppe setzte sich aus Angehörigen kleinstädtischer, relativ wohlhabender Handwerker- und Beamtenfamilien zusammen.⁵⁴⁰ Göhre fasste seine Erfahrungen in seinem Erlebnisbericht „Drei Monate Fabrikarbeiter und Handwerksbursche“⁵⁴¹ zusammen. Theodor Heuss bezeichnete die Abhandlung als „die erste deutsche `Sozialreportage´ aus dem vierten Stand“.⁵⁴²

Ein weiterer Vertreter des Protestantismus, der die Kluft zwischen Industriearbeiterschaft und evangelischem Kirchentum überwinden wollte, war Martin Rade (1857-1940), Pfarrer in Frankfurt am Main und Mitbegründer sowie Schriftführer der liberalen Zeitschrift „Christliche Welt“. Auch Rade gehörte wie Paul Göhre und sein Schwager Friedrich Naumann zu den Gründungsmitgliedern des „Evangelisch-sozialen Kongresses“.

Auf seiner Tagung, die am 3. Juni 1898 in Berlin stattfand, trug er vor den Versammlungsteilnehmern die Ergebnisse einer unter Industriearbeitern vorgenommenen Umfrage vor.⁵⁴³ Rade hatte Fragebögen an Arbeiter der unterschiedlichsten Industrieregionen verschickt - „zur Hälfte an Sozialdemokraten, zur anderen Hälfte an Gemäßigte und Christlich-Kirchliche“⁵⁴⁴, wie er erklärte. Bei ihnen erkundigte er sich nach ihrer Haltung zur Geistlichkeit, fragte sie nach ihrem persönlichen Urteil über die Bibel oder die kirchliche Predigt.⁵⁴⁵ Wieviele Bögen Rade insgesamt verschickt hat, lässt sich aus seinem Vortrag nicht ersehen. Er stellte lediglich fest, dass er für sein Referat 48 Antworten von Arbeitern ausgewertet hat, die folgenden Berufsgruppen angehörten: Zigarrenarbeiter, Galvanoplastiker, Lithographen, Xylographen, Ziseleure, Steingutarbeiter, Schneider, Putzer in einer Schuhfabrik, Malergehilfen, Maschinenbauer, Schlosser, Former, Poliere, Schriftsetzer, Buchdrucker, Posamentierarbeiter, Lageristen, Arbeiter einer

⁵⁴⁰ Vgl. Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 44ff.

⁵⁴¹ Leipzig 1891.

⁵⁴² Zit. in: Theodor Heuss, „Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit“, Stuttgart 1937, S. 95.

⁵⁴³ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter. Vortrag auf dem 9. Evangelisch-sozialen Kongress in Berlin am 3. Juni 1898“, Göttingen 1898.

⁵⁴⁴ Zit. in: Ebd., S. 28.

⁵⁴⁵ Vgl. ebd.

Schiffswerft und etliche, die sich, ohne näher auf ihre Berufssparte einzugehen, als „Industriearbeiter“ bezeichneten.⁵⁴⁶

Die Antworten kamen aus Bremen, Hamburg, Berlin, Frankfurt an der Oder, aus dem Anhaltischen Industriegebiet, aus Leipzig, Chemnitz, Thüringen, Frankfurt am Main, Rheinpfalz, Stuttgart und aus der Schweiz.⁵⁴⁷

Als eine weitere Quelle zur Skizzierung eines Religionsprofils der Arbeiterschaft im Kaiserreich dient die von Adolf Levenstein herausgegebene Sammlung „Arbeiter-Philosophen und -Dichter“⁵⁴⁸. Hier bezogen Arbeiter einerseits Stellung zu politischen Fragen, andererseits gaben sie sehr persönliche Einblicke in ihre Biografien sowie in ihre Empfindungen zu unterschiedlichsten Lebensbereichen, darunter auch zur Religion. Göhres, Rades und Levensteins Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen:

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 7.

⁵⁴⁷ Vgl. ebd., S. 6f.

⁵⁴⁸ Vgl. Bd. 1, Blech-Berg-Metall-Textilarbeiter, Stricker, Handschuhmacher, Bäcker, Buchdrucker, Weberinnen, Dienstmädchen, Berlin 1909.

1.6.2.2 Ergebnisse

Wägt man die negativen Bewertungen von Christentum und Kirchlichkeit gegen die positiven Urteile ab, dann fiel in den Aussagen der Arbeiter die Kritik weitaus stärker ins Gewicht. So erhielt Göhre immer wieder zur Antwort, die Kirche wäre eine „bloße Verdummungsanstalt“⁵⁴⁹, weil ihre Lehren im scharfen Widerspruch stünden zu den modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Aussagen dieser Art trafen auch die von Rade befragten Arbeiter. Sie verwiesen in diesem Zusammenhang insbesondere auf die biblische Schöpfungsgeschichte. Von wenigen abgesehen, die an dem alttestamentarischen Genesis-Bericht festhielten, zogen Atheisten wie Gläubige die darwinistische Evolutionstheorie als Erklärung für die Entstehung der Welt heran.⁵⁵⁰

Als „verdummend“ wurde auch der autoritär-manipulative Stil der Predigt empfunden: „Man muss dieselbe ohne Kritik mit anhören“⁵⁵¹, hieß es. Ein anderer Arbeiter bezeichnete sie sogar als „hypnotisierend“. „Weil keine intellektuellen Bestandteile in ihr vorhanden sind“, wurde ihr jede persönlichkeitsbildende Bedeutung abgesprochen. „Da ist mir jedes gute Referat in einer Volks- oder Gewerkschaftsversammlung hundertmal lieber“, schrieb ein Befragter.

Die Arbeiter, die gelegentlich noch einen Gottesdienst besuchten, vermissten ebenfalls aufklärerische Elemente in der Predigt und forderten Einklang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Auch die kritischen Aussagen christlicher Arbeiter über die Taufe von kleinen Kinder, die verhindern würde, dass sich der Täufling vor der Handlung mit den kirchlichen Lehrsätzen vertraut machen und sie individuell nachvollziehen könnte, zeugte von einem ausgeprägten religiösen Aufklärungsbedürfnis. Ein weiteres Indiz war die Forderung nach Diskussionsmöglichkeiten über religiöse Themen.⁵⁵²

Für viele verbarg sich hinter der mangelnden Bewusstseinsbildung die Absicht, „das Volk in seiner Entwicklung zu hemmen“⁵⁵³. Auf diese Weise machte sich die Kirche in der Vorstellung der Befragten zur Lobby der Herrschenden.

Als solche präsentierte sie sich auch hinsichtlich der engen Verbindung, die seit der Reformation zwischen „Thron und Altar“ bestand und kirchenrechtlich bedeutete, dass der oberste Landesherr als Oberhaupt der jeweiligen Landeskirche fungierte. So wäre die Kirche zu einer „Staatseinrichtung“⁵⁵⁴ geworden. Deshalb könnte es nicht verwundern, dass sie Gehorsam gegenüber der angeblich von Gott eingesetzten Obrigkeit predigte und versuchte, das Aufbegehren der Unterdrückten zu brechen, indem sie auf ein besseres Leben im Jenseits verwies.⁵⁵⁵

Auch die Arbeiter, die sich als religiös bezeichneten, übten scharfe Kritik an der Verknüpfung von Kirche und Staat. So schrieb ein christlicher Arbeiter, die Pfarrer „erscheinen leider dem Volk mehr als Staats-

⁵⁴⁹ Zit. in: Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 83.

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., S. 50f.

⁵⁵¹ Zit. in: Ebd., S. 28.

⁵⁵² Zit. in: Ebd., S. 33.

⁵⁵³ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 29.

⁵⁵⁴ Zit. in: Ebd.

⁵⁵⁵ Vgl. ebd.

denn als Religionsdiener“, und ein anderer erklärte: „Der evangelische Geistliche sieht zu viel zur Regierung hinauf.“⁵⁵⁶

Sowohl die von Göhre als auch die von Rade Befragten sahen in dem Verhalten Martin Luthers bestätigt, dass es sich bei der Kirche nicht um ein Forum des Proletariats handelte. Luthers Wandel vom aufmüpfigen Mönch, der sich gegen den Papst erhoben hatte, zu einem Vertreter einer antirevolutionären Haltung, die ihn veranlasste, während der Bauernkriege die Niederschlagung der Aufständischen zu fordern, degradierte ihn zum „Fürstendiener“. Die Zustimmung des Reformators zur Doppelhehe Philipps von Hessen unterstrich den gegen ihn gerichteten Vorwurf, ein „Freund der herrschenden Großen“⁵⁵⁷ zu sein. Äußerst selten waren positive Aussagen über Martin Luther, wie die, dass die Reformation - wenn auch im geringen Umfang - im Volk aufklärerisch gewirkt hätte⁵⁵⁸.

Dass es sich bei der Kirche um ein Forum der Herrschenden und Besitzenden handelte, zeigte sich insbesondere an der teilweise noch üblichen Unsitte, Kirchenplätze gegen Geld zu vergeben. Ein Arbeiter schrieb an Rade: „In der Kirche selbst ist auch nicht für alle Platz, solange Plätze vermietet werden, und deshalb meidet der Arbeiter die Kirche.“⁵⁵⁹ Außerdem äußerten etliche - auch von den Gläubigen - den Eindruck, Geistliche würden bei kirchlichen Handlungen wie Trauungen und Taufen zwischen weniger und besser Begüterten unterscheiden und den Aufwand für ihre Ansprachen von dem Einkommen der Familien abhängig machen.⁵⁶⁰ Nicht zuletzt deshalb hatten viele für die kirchlichen Würdenträger nur Verachtung übrig, die auch durch deren pastorales Auftreten bedingt war, mit dem sie den Standesunterschied hervorzukehren versuchten.⁵⁶¹

Alles in allem betrachteten die Arbeiter die evangelische Kirche als eine Gemeinschaft, die ihren Bedürfnissen nur äußerst bedingt entspräche. Eine ideelle „Heimat“, die den spezifischen Interessen der Arbeiter entgegenkam und in der sie sich gleichberechtigt fühlen konnten, fanden sie vielmehr in den zahlreichen Arbeitervereinen von den Sportclubs bis zu den Theatergruppen.⁵⁶²

Als ein wesentlicher Grund für die Abneigung gegen die Kirchenvertreter wurde außerdem die Diskrepanz zwischen der von der Kanzel verkündigten christlichen Nächstenliebe und dem praktischen Handeln der Geistlichen im Alltag genannt.⁵⁶³

Wenn die befragten Arbeiter - sowohl die religiösen als auch die erklärten Atheisten - sich über einzelne Geistliche wohlmeinend äußerten, dann nur über solche, die mit überkommenen Traditionen gebrochen haben und damit bei „engherzigen und verknöcherten Konsistorien“⁵⁶⁴ und Staatsbehörden in Ungnade gefallen waren.⁵⁶⁵ Würde Jesus heute auf der Erde sein, dann ginge es ihm, so glaubten sie, nicht besser als jenen aufrührerischen Pfarrern.

⁵⁵⁶ Zit. in: Ebd., S. 31.

⁵⁵⁷ Zit. in: Ebd., S. 46.

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 47.

⁵⁵⁹ Zit. in: Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 32.

⁵⁶⁰ Vgl. ebd., S. 89.

⁵⁶¹ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 31.

⁵⁶² Vgl. Wolfgang Kaschuba, „1900: Kaiserreich, Arbeiterkultur und die Moderne“, in: Von der Arbeiterbewegung zum modernen Sozialstaat. Festschrift für Gerhard Ritter zum 65. Geburtstag, hrsg. v. Jürgen Kocka, Hans-Jürgen Puhle, Klaus Tenfelde, München, New Providence, London, Paris, 1994, S. 71-92, S. 83f.

⁵⁶³ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 31.

⁵⁶⁴ Zit. in: Paul Göhre., „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 31.

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 32.

Von allen, die Rade geantwortet haben, stellte nur ein einziger die Existenz Jesu in Frage. Die übrigen gingen davon aus, dass er gelebt hat. Diese Ansicht teilten auch die Sozialdemokraten, von denen die meisten seinen Mut herausstellten, mit dem er sich tatkräftig auf die „Seite der Unterdrückten“ gestellt hätte. Die Beurteilungen seiner Person reichten von: „Ein guter edler Mensch ..., der für das arme Volk ein Herz hatte und für seine Ideen in den Tod ging“ über „Ein wahrer Arbeiterfreund, nicht bloß mit dem Munde wie seine Nachfolger, sondern mit der That“ bis zu „der allergrößte Umstürzler“, der „den Herrschenden die Wahrheit sagte“⁵⁶⁶. In der Gegenwart, so die allgemeine Überzeugung der Sozialdemokraten, wäre Jesus einer von ihnen. „Würde, wenn er heute lebte, gewiß zu uns gehören“, schrieb ein sozialdemokratischer Arbeiter, und an anderen Stellen hieß es: „Würde heute *sicher* Sozialdemokrat, wahrscheinlich sogar Führer und Reichstagsabgeordneter sein.“ Für viele war Jesus nicht nur irgendein sozialer Mann, sondern „einer der größten und besten, die es je gegeben“, der „allergrößte Umstürzler“, der „größte Volksmann“, „ein Idealmensch“, „der größte Sozialdemokrat“⁵⁶⁷.

Dass Arbeiter zwischen der christlichen Lehre und dem Sozialismus eine Reihe von Parallelen entdeckten, stellte auch Eduard Bernstein fest. „Wiederholt ist es mir in früheren Jahren passiert“, erinnerte er sich in dem 1899 erschienenen Werk: „Die Voraussetzung des Sozialismus“, „dass am Schlusse einer Agitationsversammlung Arbeiter oder Handwerker, die zum ersten Male eine sozialistische Rede gehört, zu mir kamen und mir erklärten, was ich da gesagt hätte, das stände alles schon in der Bibel, sie könnten mir die Stellen Satz für Satz zeigen.“⁵⁶⁸

Wegen seiner revolutionären Gesinnung hielten es viele der von Rade befragten Sozialdemokraten für wahrscheinlich, dass Jesus in der Gegenwart zu den politisch Verfolgten gehörte. Deshalb würde er „gar nicht mehr aus dem Kittchen herauskommen“. Einer schrieb: „Heute würde Jesus ..., wenn er seine Brüder so verteidigen würde, wie er damals gethan, gar bald mit dem Gummischlauch und Plötzensee Bekanntschaft machen.“⁵⁶⁹

Nach Auffassung vieler Arbeiter zeichnete die Kirche ein verfälschtes Bild von Jesus. Das betraf insbesondere seine vermeintlich göttliche Herkunft. „Davon, dass er ein `Gott´ sei, wollte er selbst nichts wissen; das haben erst seine Anhänger daraus gemacht“, lautete eine Aussage. Ein anderer war der Ansicht, dass die Kirche Jesus zum göttlichen Wesen inthronisiert habe, um ihn seiner Vorbildfunktion als lebensnaher Sozialrevolutionär zu berauben.⁵⁷⁰

Auch Arbeiter, die sich zum Christentum bekannten und erklärt hatten, dass sie ihre Kinder religiös erziehen und selbst beten würden, hegten Zweifel an der göttlichen Herkunft Jesu. Vielen war insbesondere die Vorstellung einer jungfräulichen Empfängnis suspekt.⁵⁷¹

Göhre konnte bei einigen Arbeitern feststellen, dass sie an Resten religiöser Sitte festhielten. Bei ihnen handelte es sich in der Regel um Personen, die in einem ländlichen Umfeld aufgewachsen waren. So erzählte ihm ein ehemaliger Dorfbewohner, dass er täglich das Vaterunser sprechen würde, bevor er in

⁵⁶⁶ Zit. in: Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 42.

⁵⁶⁷ Zit. in: Ebd., S. 43.

⁵⁶⁸ Zit. in: Eduard Bernstein, „Die Voraussetzung des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie“, Berlin 1899. S. 141.

⁵⁶⁹ Zit. in: Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 43.

⁵⁷⁰ Zit. in: Ebd., S. 42.

⁵⁷¹ Vgl. ebd.

die Fabrik ginge: „Aber ich thue das nur so aus Gewohnheit“, schränkte er ein, „seit meiner Kindheit her, wo es die Eltern mir gelernt haben. Ich weiß, dass es nichts nützt.“⁵⁷²

Mit dem Eintritt in den industriellen Produktionsprozess lösten sich bei den ehemaligen Dorfbewohnern größtenteils die auf dem Land vorhanden gewesenen Bande zur Kirche auf.⁵⁷³

Das galt auch für die traditionellen Formen der häuslichen Kirchlichkeit wie dem Tischgebet oder der Morgenandacht, was nicht zuletzt in Anbetracht von Schichtarbeit und insbesondere vor dem Hintergrund beengter Wohnverhältnisse in den Arbeiterhaushalten kaum verwundern kann: Das „proletarische Heim“ war in der Regel kein Raum privaten Familienlebens. Die durchschnittlich zwanzig bis dreißig Quadratmeter Wohnküche und Kammer teilte sich die Familie zumeist mit wechselnden „Schlafburschen“ oder „Einliegerinnen“.⁵⁷⁴

In Levensteins Philosophien- und Gedichtsammlung schilderte der 36jährige Maschinist Karl Kühler in seiner vermutlich autobiografischen Erzählung „Bekehrt“⁵⁷⁵ den Wandel, der sich bei einem fiktiven Fabrikarbeiter in seiner kirchlichen Einstellung mit dem Umzug vom Land in die Stadt vollzog: In seiner Heimat festgefügt in die kirchliche Struktur, hatte ihn der Geistliche vor seiner Abreise in die Stadt gewarnt, sich nicht auf „die Roten“ einzulassen. Doch nach einiger Zeit in der Fabrik kamen Zweifel auf, ob der Pfarrer mit seinem Gesichtskreis, der sich auf den ländlichen Alltag beschränkte, die Situation in der Stadt überhaupt beurteilen könnte: „Hatte der Pfarrer schon empfunden, wie es ist, wenn vom Akkord abgezogen wird?“, fragte sich der Maschinenarbeiter und weiter: „... Sollten die `Roten´ doch recht haben und der Pfarrer unrecht? Gut meinte der es ja sicher. Aber hatte der schon drei Jahre in solcher Hölle gearbeitet? Nein, sicher nicht, sonst spräche auch der anders.“⁵⁷⁶

Während er dem Pfarrer und damit der Kirche das Verständnis für seine Lage absprach, fand er in der Sozialdemokratie eine Vereinigung, die sein Bedürfnis nach Gemeinschaft befriedigte. Sie wurde seine neue Kirche. Den inneren Prozess, der seinem Anschluss an die Sozialdemokratie voranging, schilderte er als „Bekehrung“. Auch in seiner Erzählung „Streik“ gebrauchte Karl Kühler Formulierungen, die dem religiösen Vokabular entnommen waren und die darauf hindeuteten, dass die Arbeiterbewegung Erwartungen erfüllte, die er ursprünglich an die Kirche geknüpft hatte. So empfand er die Wirkung des während eines Streiks gesungenen Arbeiterliedes: „Wohlan, wer Recht und Wahrheit achtet“ wie die eines „Chorals“, der den inneren Menschen stärkt und Hoffungskräfte weckt.⁵⁷⁷

Viele der von Rade befragten Arbeiter, die mit der Kirche noch in Verbindung standen, entwickelten unabhängig von kirchlichen Bekenntnissätzen eigene religiöse Vorstellungen. Entgegen der evangelischen Lehrmeinung, wo von einer Weiterentwicklung der Seele nach dem Tod keine Rede ist, ging ein christlicher Arbeiter davon aus, dass sich die Seele erst dann vollenden würde, wenn sie den Körper verlassen habe. Unter Hölle verstand er ein „Totsein der Seele, ein Nicht-zum-Bewusstsein-Kommen der Seele“⁵⁷⁸.

⁵⁷² Zit. in: Ebd., S. 87.

⁵⁷³ Vgl. ebd.

⁵⁷⁴ Vgl. Gesine Asmus (Hrsg.), „Hinterhof, Keller und Mansarde. Einblicke in Berliner Wohnungselend 1901-1920, Hamburg 1982.

⁵⁷⁵ Vgl. Karl Kühler, „Bekehrt“, in: „Arbeiter-Philosophen und -Dichter“, Bd. 1, hrsg. v. Adolf Levenstein, S. 41-46.

⁵⁷⁶ Zit. in: Ebd., S. 45.

⁵⁷⁷ Vgl. Ders., „Streik“, in: Ebd., S. 31-40, S. 37f.

⁵⁷⁸ Zit. in: Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 55.

Unter den Arbeitern, die Rades Fragebogen ausgefüllt haben, waren insgesamt nur wenige, die die Existenz einer göttlichen Macht ausdrücklich verneinten. Auch Arbeiter, die deutlich ihre Kirchenfeindschaft zum Ausdruck gebracht haben, glaubten an eine göttliche Wesenheit.

Die Antworten erwecken darüber hinaus den Eindruck, als hätte sich ein Großteil der Befragten bei aller Kritik an Kirche und Christentum intensiv mit religiösen Fragen auseinandergesetzt. Einige haben dabei offenbar auch nach Möglichkeiten Ausschau gehalten, Gott, das „höhere Wesen“⁵⁷⁹, begrifflich zu erfassen und eine Vorstellung von ihm zu formulieren. So wurde Gott als Herrscher des Weltalls bezeichnet, der den Menschen nicht wie eine Marionette führen, sondern nach seinem freien Willen handeln lassen würde. Ein Befragter glaubte, mit dem „Gemüte“ das „Organ“ gefunden zu haben, in dem er Gott wahrnehmen könnte.⁵⁸⁰

Die Auswertung der Fragebögen ergab außerdem, dass die Natur für eine Begegnung mit Gott von großer Bedeutung war. Gerade für jene, die mit kirchlichen Traditionen vollends gebrochen hatten, offenbarte sich Gott in den von ihm geschaffenen Tieren, Pflanzen und Landschaften.⁵⁸¹

Auch für die Autoren der von Levenstein herausgegebenen Philosophien- und Gedichtsammlung spielte der Umgang mit der Natur eine wesentliche Rolle. „Sonnenlicht“, die „blühende Erde“ - Begriffe dieser Art waren gleichsam Synonyme für all das, was nicht dem täglichen „Sklaventum“⁵⁸² in Bergwerken und Fabriken entsprach.⁵⁸³

Die ausgeprägte Naturliebe galt insbesondere für ehemalige Landbewohner. So schilderte die im schlesischen Langenbrück geborene Schriftsetzerin Amalie Thamm, die mittlerweile in einer Industriemetropole lebte, in äußerst gefühlvollen Naturbeschreibungen ihre „Liebe zur Scholle“⁵⁸⁴.

Auch bei den Arbeitern, die an dem Levensteinschen Sammelband mitgearbeitet haben, nahm die Begeisterung für die Natur nicht selten Ausmaße religiöser Verehrung an. „Will ich so recht die Allmacht Gottes schauen/Geh ich hinaus zum weiten Himmelsraum ...“⁵⁸⁵, schrieb der 49jährige Stricker Julius Lehmann. Für den Fabrikarbeiter Carl Bluhm wurde das Naturerlebnis zum Gottesdienst. In den mit „Frühlingssonntag“ betitelten Zeilen des 31jährigen Bandflechters heißt es: „... Ich fei're meinen Sonntag heut/Allein auf freiem Feld./Mir ist's, als ob ein Frühlingwind/Des Schöpfers Odem weht,/Als neigten alle Halme sich/Andächtig zum Gebet./Ich setz mich still ins Wiesengras/Und schließ die Augen dicht,/Und höre eine Predigt nun,/Wie sie kein Pfäfflein spricht.“⁵⁸⁶

⁵⁷⁹ Zit. in: Ebd., S. 49.

⁵⁸⁰ Vgl. ebd.

⁵⁸¹ Vgl. ebd., S. 48ff.

⁵⁸² Zit. in: Wilhelm Marck, „Im Bergwerk“, in: „Arbeiter-Philosophen und -Dichter“, Bd. 1, hrsg. v. Adolf Levenstein, S. 66.

⁵⁸³ Vgl. Carl Bluhm, „Mein Tagwerk“, in: Ebd., S. 81

⁵⁸⁴ Vgl. Amalie Thamm, „Die Liebe zur Scholle“, in: Ebd., S. 35.

⁵⁸⁵ Zit. in: Julius Lehmann, „An die Natur“, in: Ebd., S. 70-71, S. 71.

⁵⁸⁶ Zit. in: Carl Bluhm, „Frühlingssonntag“, in: Ebd., S. 83.

1.6.3 Kirche und soziale Frage - Rittelmeyers Reise zu den Zentren kirchlich-sozialer Arbeit

Erste Hinweise auf Friedrich Rittelmeyers Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage deuten auf die Jahre 1892 bis 1893. Diese Zeit verbrachte der Theologiestudent in Berlin. Der Aufenthalt in der Reichshauptstadt war motiviert von dem Bedürfnis, „auf allen Gebieten des Lebens das Beste oder doch das Charakteristische zu sehen“⁵⁸⁷. So widmete er seine Aufmerksamkeit nicht nur der Theater- und Musikwelt, sondern auch den Schattenseiten der aufstrebenden Industrie- und Handelsstadt, die seit der Reichsgründung 1871 bis zur Jahrhundertwende ihre Bevölkerungszahl auf 2,7 Millionen verdreifachte.⁵⁸⁸ Rittelmeyer befasste sich mit dem Berliner Alltagsleben. Zu diesem Zweck nahm er an „wüsten Wahlversammlungen“ teil und begab sich in die Arbeiterviertel des Berliner Nordens. Hier verfolgte er neben den Aktivitäten der „Heilsarmee“⁵⁸⁹ die politische Wirksamkeit August Bebels.⁵⁹⁰

Im Anschluss an sein Studium reiste Rittelmeyer durch Deutschland, um „möglichst viele kirchliche und außerkirchliche soziale Einrichtungen“⁵⁹¹ kennenzulernen. Die Kosten für die viermonatige Studienreise beglich er aus einem Reisestipendium, das er für sein herausragendes Examen erhalten hatte.⁵⁹²

Auf seiner viermonatigen Exkursion übernachtete er häufig in „Arbeiterkolonien“. Dabei handelte es sich um diakonische Einrichtungen, in denen Obdachlose gegen Arbeit übernachten konnten.

Zu Rittelmeyers Stationen gehörte Hamburg. Hier lernte er den evangelischen Pastor Nikolai von Ruckteschell kennen. Von Ruckteschell gehörte während der Cholera-Epidemie in Hamburg 1892 zu den wenigen Pfarrern, die alle Kranken ihres Gemeindebezirkes besuchten, unabhängig davon, ob es sich um Gläubige oder Atheisten handelte. Das hatte ihm in Arbeiterkreisen soviel Sympathien eingetragen, dass er in seinem Haus einen Gesprächskreis für Arbeiter bilden konnte, an dem sich bis zu 200 Besucher beteiligten. Rittelmeyer nahm an einem solchen Abend teil, der nicht zuletzt wegen der Rolle, die von Ruckteschell während der Zusammenkunft spielte, einen nachhaltigen Eindruck auf ihn ausübte: Der Pfarrer hielt sich während der Diskussionen weitgehend zurück und beschränkte die kirchliche Ausgestaltung des Abends auf ein Vaterunser, mit dem er das Schlusswort ausklingen ließ.⁵⁹³

Zu den Kirchenvertretern, die sich damals am tatkräftigsten den sozialen Herausforderungen stellten, gehörte Friedrich von Bodelschwingh. Unter seiner Leitung war die „Rheinisch-Westfälische Anstalt für Epileptische“ am Rande von Bielefeld in wenigen Jahren zu den weltberühmten Betheler Anstalten gewachsen. Bodelschwinghs pädagogisches Konzept hatte hier den üblichen „Anstalts“-Charakter überwunden, indem die Kranken nicht nur betreut, sondern mit Aufgaben und Verantwortungsbereichen betraut wurden, in denen sie ihre Fähigkeiten entfalten konnten.⁵⁹⁴

⁵⁸⁷ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 78.

⁵⁸⁸ Vgl. Michael Erbe, „Berlin im Kaiserreich (1871-1918)“, in: Geschichte Berlins, 2. Bd., Von der Märzrevolution bis zur Gegenwart, hrsg. v. Wolfgang Ribbe, München 1987, S. 691-793, S. 693.

⁵⁸⁹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 78.

⁵⁹⁰ Vgl. ebd.

⁵⁹¹ Zit. in: Ders., „Eine Reise. Aus meinem Leben 10“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., März 1935, S. 375-379, S. 375.

⁵⁹² Vgl. Friedrich Wilhelm Kantzenbach, „Friedrich Rittelmeyers Zusammenstoß mit dem bayerischen Kirchengregiment und sein Weggang nach Berlin (1916)“, S. 153.

⁵⁹³ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Eine Reise. Aus meinem Leben 10“, S. 378.

⁵⁹⁴ Vgl. Theodor Heuss, „Deutsche Gestalten. Studien zum 19. Jahrhundert“, Tübingen 1951, S. 354.

Daneben hatte Bodelschwingh 1882 die Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf in der Senne gegründet, eine Anlaufstelle für arbeitslose Wanderarbeiter, die hier in der Landwirtschaft eingesetzt wurden.⁵⁹⁵ Um seine „Brüder von der Landstraße“⁵⁹⁶ auch während der Wanderschaft „vor der Schmach des Bettelns und der Trunksucht zu bewahren“⁵⁹⁷, initiierte Bodelschwingh eine deutschlandweite Gründung von Wanderarbeitsstätten. In diesen „Herbergen zur Heimat“ konnten sich Männer für einige Nächte einquartieren. Als Gegenleistung für Kost und Logis mussten sie Arbeiten verrichten.

Rittelmeyer brachte Bodelschwinghs sozialem Einsatz großen Respekt entgegen. Die Auseinandersetzung mit seinem Engagement führte ihn allerdings zu der Überzeugung, dass der hier praktizierte Einsatz für die Arbeiter nicht mehr zeitgemäß wäre: „... die soziale Frage verlangte noch ganz anderes, als was hier geschah“, hielt Rittelmeyer seinen Eindruck von Bodelschwinghs Arbeit fest. Denn seiner Ansicht nach waren die „Brüder von der Landstraße“ ... nicht die eigentlichen Träger der menschheitlichen Zukunftsforderungen“⁵⁹⁸. Bei den Bevölkerungskreisen, die die Kirche im besonderen Maße sozial herausfordern würden, handelte es sich seiner Ansicht nach in erster Linie um die in den Großstädten lebenden Massen der Industriearbeiter.⁵⁹⁹

In diesem Zusammenhang darf nicht unerwähnt bleiben, dass sich Bodelschwingh durchaus auch den Industriearbeitern widmete. 1885 hatte er den „Verein zur Beschaffung eigener Wohnungen mit Grundbesitz für die deutschen Fabrikarbeiter“ ins Leben gerufen. Mit seiner Hilfe entstanden rings um Bielefeld mehr als tausend Einfamilienhäuser. Zu Beginn des Jahrhunderts gründete Bodelschwingh mit den Siedlungen Hoffnungstal, Gnadental und Lobetal außerdem Arbeiterkolonien für die Obdachlosen Berlins.⁶⁰⁰ Als Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses hatte er sich außerdem vehement für das Wanderarbeitsstättengesetz eingesetzt, das insbesondere den Industriearbeitern zugute kommen sollte, die infolge ihrer Arbeitslosigkeit auf der Straße lebten.⁶⁰¹

Zu den damaligen Repräsentanten des Protestantismus, die nach Rittelmeyers Ansicht eine zeitgemäßere Antwort auf die soziale Frage gaben als Bodelschwingh, zählte vor allem Friedrich Naumann. Mit Naumann, der bis zum Ende des Ersten Weltkrieges Rittelmeyers politische Ausrichtung bestimmen sollte, pflegte er jahrzehntelang auch persönlichen Kontakt. 1895 begegnete er ihm erstmals in Frankfurt am Main, wo er damals als Pfarrer für die sozial-diakonische Arbeit der Inneren Mission verantwortlich war. Die soziale Arbeit, die Naumann hier leistete, brachte Frankfurt am Main damals den Ruf, „Schnittpunkt frischer und breiter religiös-sozialer Strebungen“⁶⁰² zu sein.

Naumanns Pfarrtätigkeit war einerseits von der Absicht motiviert, vom christlichen Standpunkt eine Antwort auf die sozialen Herausforderungen zu finden, andererseits leitete ihn der Versuch, die sozialdemo-

⁵⁹⁵ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, „Ein Rundgang durch Bethel, Saepta, Nazareth, Wilhelmsdorf“, Bielefeld 1899, S. 64.

⁵⁹⁶ Vgl. Ders., „Unsere Brüder von der Landstrasse“, Bielefeld 1904.

⁵⁹⁷ Zit. in: Ders., „Friedrich von Bodelschwingh. Ein Blick in sein Leben. 1831-1910“, Bielefeld 1910, S. 59.

⁵⁹⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Bodelschwingh und Naumann. Aus meinem Leben 11“, in: Die Christengemeinschaft, 11. Jg., April 1935, S. 23-27, S. 24.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., S. 25.

⁶⁰⁰ Vgl. Friedrich von Bodelschwingh, „Friedrich von Bodelschwingh. Ein Blick in sein Leben“, S. 61.

⁶⁰¹ Vgl. Ders., „Das Wanderarbeitsstättengesetz. Offener Brief an den Grafen von der Schulenburg, Grünthal“, Bielefeld 1907, S. 5ff; Vgl. Ders., „Die Wanderarmen und die Arbeitslosen“, Bielefeld 1895, S. 12ff.

⁶⁰² Zit. in: Theodor Heuss, „Friedrich Naumann.“, S. 89.

kratisch organisierte Arbeiterschaft der Kirche anzunähern.⁶⁰³ Bereits während seiner Pfarrtätigkeit in dem Industriedorf Langenberg bei Zwickau, wo Strumpfwirker in der Hausindustrie ebenso so zu seinem Gemeindebezirk gehörten wie Fabrik- und Bergarbeiter, stand neben der Sozialen Frage die kirchliche Annäherung an die Arbeiter im Zentrum seiner Tätigkeit.⁶⁰⁴

Eine theoretische Grundlage fanden seine Bemühungen um die Arbeiterschaft in seinem 1889 erschienenen „Arbeiter-Katechismus“⁶⁰⁵. Darin rechtfertigte er am Beispiel zahlreicher Bibelstellen den Anspruch der Arbeiter auf eine Verbesserung der Verhältnisse und erklärte, dass Jesus selbst aus „dem arbeitenden Volk“⁶⁰⁶ kam.⁶⁰⁷ Dem Arbeitgeber legte er die Einhaltung des siebenten Gebotes „Du sollst nicht stehlen“ nahe und erklärte ihm im Stil des Katechismus Martin Luthers den modernen Sinn der Worte: „Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir unseres Nächsten sauren Schweiß und harte Arbeit nicht nehmen noch um geringe Löhnung an uns bringen, sondern ihm Gesundheit, Haus und Nahrung helfen bessern und behüten.“⁶⁰⁸

Naumann vertrat eine christlich-soziale Arbeit „von unten“. Diese Vorstellung fand in der Organisation kirchlicher Arbeitervereine einen Ausdruck. In seinem Vortrag über Arbeitervereine, den er 1888 auf der Generalversammlung der Inneren Mission in Dresden hielt, kritisierte er den starken Einfluss, den üblicherweise Vertreter des Bürgertums in den Arbeitervereinen einnehmen würden.⁶⁰⁹ Als er 1891 in Frankfurt am Main einen evangelischen Arbeiterverein gründete, übergab er die Leitung einem Arbeiter.

Dem Einsatz für den Arbeiterverein räumte Naumann innerhalb seiner Frankfurter Tätigkeitsbereiche den größten Raum ein.⁶¹⁰ Schließlich sollte der Zusammenschluss ein Anfang sein bei seinen Bemühungen um die Bildung einer christliche Arbeiterbewegung - einer „Armee des christlichen Sozialismus“⁶¹¹.

Im Zentrum der Vereinsabende stand weniger die christliche Erbauung als die politische und wirtschaftliche Bildung. Naumann hielt eine Reihe von Vorträgen, in denen er die Bedeutung des Zinses ebenso thematisierte wie Genossenschaftspolitik und Berufsanalysen.⁶¹² Parallel rief er die „Göttinger Arbeiterbibliothek“ ins Leben, eine Folge von Heften, für die er als Autoren namhafte Gelehrte wie den Nationalökonom Gerhart von Schulze-Gävernitz oder den Soziologen Max Weber gewinnen konnte. Letzterer verfasste eine Abhandlung über die „Börse“.⁶¹³

⁶⁰³ Vgl. Olaf Lewerenz, „Zwischen Reich Gottes und Weltreich. Friedrich Naumann in seiner Frankfurter Zeit“, Sinzheim 1994, S. 117ff.

⁶⁰⁴ Vgl. Johannes Herz (Hrsg.), „Nationales und soziales Christentum. Ein Auszug aus Friedrich Naumanns Gedankenwelt“, Berlin 1935, S. 5f; Vgl. Theodor Heuss, „Friedrich Naumann zum Gedächtnis. Gedächtnisrede bei der allgemeinen Trauerfeier der Deutschen Demokratischen Partei in der Kilianskirche zu Heilbronn a. N. am 5. September 1919“, Heilbronn 1920, S. 4.

⁶⁰⁵ Vgl. Friedrich Naumann, „Arbeiter-Katechismus oder der wahre Sozialismus seinen arbeitenden Brüdern dargebracht“, in: Ders., Politische Schriften, (Werke, Bd. 5), hrsg. v. Theodor Schieder, Köln und Opladen 1964, S. 1-63.

⁶⁰⁶ Zit. in: Ebd., S. 61.

⁶⁰⁷ Beispielsweise: Sirach, 34, 27 „Wer dem Arbeiter seinen Lohn nicht gibt, der ist ein Bluthund“, zit. in: Ebd., S. 58.

⁶⁰⁸ Zit. in: Ebd., S. 61.

⁶⁰⁹ Vgl. Olaf Lewerenz, „Zwischen Reich Gottes und Weltreich“, S. 198.

⁶¹⁰ Vgl. Theodor Heuss, „Friedrich Naumann“, S. 96.

⁶¹⁰ Vgl. Olaf Lewerenz, „Zwischen Reich Gottes und Weltreich“, S. 100.

⁶¹¹ Zit. in: Theodor Heuss, „Friedrich Naumann“, S. 96.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 100.

1.6.4 Auftritte in antikirchlichen Werbeveranstaltungen

Rittelmeyer brachte Naumann tiefe Verehrung entgegen.⁶¹⁴ Der Politiker und Theologe war für ihn ein „Geist-gewordener Siegfried“⁶¹⁵. Seine Schriften und Aktivitäten bezeichnete er als „Erlösung“. In ihnen entdeckte er den Geist des deutschen Idealismus, wie er sich den Herausforderungen der „Technik und Weltwirtschaft“⁶¹⁶ stellte.

Rittelmeyer scheint sich in mehrfacher Hinsicht bei seinem Bemühen um die Arbeiterschaft an Naumanns Strategien orientiert zu haben. Das betraf möglicherweise auch die von Naumann an den modernen Pfarrer gestellte Forderung, in Veranstaltungen präsent zu sein, in denen Arbeiter antikirchlich beeinflusst werden sollten.⁶¹⁷ Tatsache zumindest war, dass Rittelmeyer ab 1912 gemeinsam mit Christian Geyer regelmäßig Versammlungen besuchte, die von atheistischen Agitatoren einberufen worden waren, um ihnen mit prochristlichen Argumenten entgegenzutreten. „Wir hielten es nicht für ausreichend, das Christentum nur auf geschützten Kanzeln und in polizeilich gesicherten Kirchenräumen zu vertreten“⁶¹⁸, begründete Rittelmeyer in seinen Erinnerungen diese Praxis, mit der die beiden Pfarrer nicht nur innerhalb der bayerischen Landeskirche, sondern im gesamten Reichsgebiet eine Ausnahme darstellten. Rittelmeyers Auftreten gegen atheistische Redner wurde sogar im „Kirchlichen Jahrbuch 1913“ besonders gewürdigt. 40 000 Flugblätter sollen in einer breit angelegten Aktion 1912 laut Jahrbuch vom kirchenfeindlichen „Komitee Konfessionslos“ in Nürnberg verteilt worden sein mit der Absicht, Nürnberger Bürger zum Kirchenaustritt zu bewegen. Der Auftritt eines Sprechers einer freireligiösen Gemeinde sollte ein übriges bewirken. Doch dank der Gegenreden Rittelmeyers, so die kirchliche Chronik, wäre es gerade mal zu 130 Austritten statt der erwarteten „Tausenden“⁶¹⁹ gekommen.⁶²⁰

„Fast gegen alle bekannten Agitatoren des Antichristentums, die damals Deutschland bearbeiteten, haben wir im Lauf der Jahre Nürnberg verteidigt“⁶²¹, schrieb Rittelmeyer. Zu den erklärten Religionsgegnern, auf dessen Veranstaltungen Geyer und Rittelmeyer lautstark vertreten waren, zählte Eugen Wolfsdorf, der in Nürnberg insbesondere in Arbeiterkreisen die christliche Tradition in Frage stellte.⁶²²

Damals lud auch der Karlsruher Philosophieprofessor Arthur Drews in Nürnberg zu einer Reihe von Versammlungen. Drews gehörte zu den bedeutenden Religionskritikern des Kaiserreiches. 1909 hatte er in seinem Werk „Die Christusmythe“ die bereits im 18. Jahrhundert aufgestellte Behauptung, Jesus sei keine historische, sondern eine mythische Figur, wieder aufgegriffen und verbreitet.⁶²³ Entsprechend wer-

⁶¹³ Vgl. ebd., S. 101.

⁶¹⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Bodelschwingh und Naumann. Aus meinem Leben 11“, S. 26.

⁶¹⁵ Zit. in: Ebd.

⁶¹⁶ Zit. in: Ebd., S. 27.

⁶¹⁷ Vgl. Friedrich Naumann, „Die sozialen Pflichten der Geistlichen“, in: Ders., Religiöse Schriften, (Werke, Bd. 1), hrsg. v. Walter Uhsadel, S. 487-493, S. 487.

⁶¹⁸ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 338.

⁶¹⁹ Zit. in: „Übertritte und Austritte“, in: Kirchliches Jahrbuch 1913, hrsg. v. Johannes Schneider, S. 541-547, S. 545.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

⁶²¹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Aus meinem Leben“, S. 340.

⁶²² Vgl. Eugen Wolfsdorf, „Jesu Schicksal“, Bamberg 1906, S. 11ff.; Vgl. August Pauli, „Friedrich Rittelmeyer, Erzbischof der Christengemeinschaft (1872-1938)“, S. 462.

⁶²³ Vgl. Arthur Drews, „Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu. Eine Antwort an die Schriftgelehrten mit besonderer Berücksichtigung der Theologischen Methode“, Jena 1911, S. 2ff.

tete Drews die in der Bibel geschilderten Wundertaten Jesu lediglich als Versuche, seine überirdische Abstammung herzuleiten. Geyer und Rittelmeyer nahmen auch Drews Auftritte zum Anlass, öffentlich eine Lanze für das Christentum zu brechen.⁶²⁴

Zu einem verbalen Schlagabtausch kam es außerdem mit Paul Göhre, mittlerweile Reichstagsabgeordneter der SPD. Göhre, der nicht nur sein Pfarramt niedergelegt hatte, sondern auch aus der Kirche ausgetreten war, führte jetzt eine antikirchliche Kampagne. Auch bei seinem Auftritt Anfang Januar 1913 während einer von den Sozialdemokraten im Nürnberger Herkulesvelodrom organisierten Veranstaltung thematisierte er den Kirchenaustritt. Laut Zeitungsbericht forderte er seine mehr als 3000 Zuhörerinnen und Zuhörer zwar nicht direkt auf, der Kirche den Austritt zu erklären, und betonte, dass die Sozialdemokratie in religiösen Dingen jedem seine Freiheit einräumte. Er stellte aber in langen Ausführungen die Kirche als eine überlebte Institution dar, die sich mit den modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen nicht vereinbaren ließe. Zudem zeichnete er von der Kirche das Bild einer reaktionären Institution, die lediglich die Anliegen der herrschenden Klasse vertreten und die Not des Proletariats ignorieren würde.

Im Anschluss an Göhres Ausführungen ergriff Rittelmeyer das Wort. Er betonte, dass er mit Göhre den Standpunkt des sozialdemokratischen Programmes teilen würde, wonach die Religion Privatsache wäre und Kirche und Staat getrennt werden müssten. Gleichzeitig wies er Göhres Vorwurf zurück, die Kirche würde sich den sozialen Problemen der Gegenwart völlig verschließen und verwies auf eine Reihe von Beispielen kirchlich-sozialer Arbeit. Rittelmeyer griff darüber hinaus Göhres Behauptung auf, die Kirche wäre mit dem modernen, von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen geprägten Weltbild nicht in Einklang zu bringen. „Das alte Weltbild sei unwiederbringlich durch die moderne Naturwissenschaft zerstört“, gab der „Bayerische Volksfreund“ Rittelmeyers Ausführungen wieder, „aber das Christentum sei nicht damit gefallen. Es gleiche dem Weinstock, wie Naumann in den Briefen über die Religion ausführt, der wohl auf den Boden gestürzt sei, als die Natur des alten Weltbildes dahinfiel, aber er werde in neuer Kraft sich entfalten und neue Reben treiben.“⁶²⁵

Leider gibt es nur wenige Quellen, die Rittelmeyers Auftritte in antikirchlichen Veranstaltungen dokumentieren. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird er aber weniger die Haltung eines orthodoxen Wahrers überkommener Lehren und Ordnungen als die eines Verteidigers christlicher Kernaussagen eingenommen haben und dabei gegenüber seinen Gegnern relativ unbefangen und diskussionsbereit aufgetreten sein. Die Tatsache, dass Rittelmeyer einem Kirchengegner wie Max Maurenbrecher, der die Religion als „plumpe Täuschung der Massen durch habgierige Priester“⁶²⁶ darstellte, nicht nur öffentlich entgegentrat, sondern sich mit ihm wie mit anderen Freidenkern auch privat austauschte, lässt auf eine solche Haltung schließen.

⁶²⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Versammlungskämpfe. Aus meinem Leben 19“, in: Die Christengemeinschaft, 12. Jg., Februar 1936, S. 338-341, S. 338.

⁶²⁵ Zit. in: Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Akten des königl.-protestantischen Oberkonsistoriums, Bestand 3980, Rep. Nr. 105, „Zur Austrittsbewegung aus der Kirche in Nürnberg“, in: „Bayerischer Volksfreund“, 10. Jg., Nürnberg-Ansbach, 15.1.1913.

⁶²⁶ Zit. in: Max Maurenbrecher, „Biblische Geschichten. Beiträge zum geschichtlichen Verständnis der Religion“, Berlin 1910, S. 3.

Max Maurenbrecher, der einst evangelische Theologie studiert hatte, war lange Zeit ein Naumann-Anhänger. Nach der Auflösung des „National-sozialen Vereins“ schloss er sich gemeinsam mit Paul Göhre der Sozialdemokratie an.⁶²⁷ Auf dem „Religiösen Weltkongreß“ 1910 hatte er den Sozialismus zur neuen Religion erhoben und dem Christentum den Untergang prophezeit, wenn es sich nicht dazu durchringen könnte, im Sozialismus aufzugehen. In Nürnberg war er als freisinniger Lehrer und Prediger tätig.⁶²⁸

⁶²⁷ Vgl. ebd., S. 340.

⁶²⁸ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Die religiöse Krisis und die Anthroposophie“, in: Die Drei. Monatsschrift für Anthroposophie und Dreigliederung, 1. Jg., Stuttgart, Dezember 1921, S. 889-904, S. 895.

1.6.5 Der Nürnberger Arbeiterkreis

Mit ihren Auftritten in antikirchlichen Versammlungen lenkten Rittelmeyer und Geyer in Arbeiterkreisen die Aufmerksamkeit auf sich. „Unsere Versammlungskämpfe hatten zunächst die Folge, dass wir auch in der Arbeitervorstadt gelegentlich begrüßt, ja angesprochen wurden“⁶²⁹, hielt Rittelmeyer in seinen Lebenserinnerungen fest. Als im Anschluss an eine antikirchliche Veranstaltung ein Arbeiter erstmals in seiner Sprechstunde eintraf, um sich mit Rittelmeyer über weltanschauliche Fragen auszutauschen, konnte Rittelmeyer den Mann überreden, gemeinsam mit ihm in die Arbeitervorstadt zu gehen, um dort Menschen zu suchen, die sich ebenfalls für religiöse Themen interessierten.

Es waren zunächst vier Arbeiter, die sich daraufhin seit der Jahreswende 1913/14 regelmäßig mit Rittelmeyer in einer Wohnung trafen. Schon seit dem dritten Abend fanden die Zusammenkünfte im Nebenraum einer Gastwirtschaft statt, weil sich der Kreis auf vierzig Personen erweitert hatte.⁶³⁰ „Die nächtlichen Fahrten in die Arbeitervorstadt waren meine größte Freude“, schrieb Rittelmeyer. Die Aussprachen, die dort stattfanden, bezeichnete er als „lebensfrisch und angeregt, rückhaltlos offen und rücksichtslos ehrlich“⁶³¹.

Inhaltlich lassen sich die Auseinandersetzungen nicht nachvollziehen. Dass es an schriftlichen Dokumentationen fehlt, hängt vermutlich auch mit der kurzen Dauer der Zusammenkünfte zusammen, denen der Ausbruch des Ersten Weltkrieges ein rasches Ende bereitetete.

Während des Krieges wurden in der Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ regelmäßig Briefe von Arbeitern abgedruckt, in denen die Schreiber ihre Gedanken und Gefühle angesichts der Frontereignisse schilderten.⁶³² Ausführlich und offen beschrieben die Autoren ihre individuelle Religiosität, die, wie im Beispiel eines „Industriearbeiters“, zwischen der Gewissheit, von Gott geführt zu werden, und dem Zweifel an der göttlichen Liebe schwankte: „Und ich muss leider gestehen“, schrieb er, „dass ich in letzter Zeit oft unschlüssig dastand, denn der Gott, der Liebe heißen soll und doch solche schrecklichen Menschenopfer duldet, war mir sehr oft ein Rätsel. Ich stehe oft und frage: O Gott, kannst du dieses Morden und Schlachten noch länger mit ansehen! Kein Laut, kein Erkenntnisstrahl durchzuckt mich“⁶³³.

Rittelmeyers Annäherung an die Arbeiterschaft fand während des Krieges auch in Laienkreisen seiner Gemeinde Nachahmung. So wandte sich ein Nürnberger Lehrer an eingezogene Arbeiter, deren Kinder zu seinen Schülern gehörten und bat sie, neben ihrer Lebensgeschichte ihre religiöse Überzeugung darzulegen. Die Antworten sollten in der Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“ abgedruckt werden. Viele Arbeiter kamen der Aufforderung nach. In ihren Briefen schilderten sie ihre religiöse Haltung zumeist als

⁶²⁹ Zit. in: Ders., „Aus meinem Leben“, S. 218.

⁶³⁰ Vgl. Landeskirchliches Archiv, Nürnberg: Ms. 1807, Brief Friedrich Rittelmeyers an Gottfried Sodeur vom 6. Januar 1914.

⁶³¹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Versammlungskämpfe. Aus meinem Leben 19“, S. 341.

⁶³² Vgl. „Aus Feldbriefen. Aus dem Brief eines Arbeiters“, in: Christentum und Gegenwart, 7. Jg., März 1916, S. 45f; Vgl. „Aus Feldbriefen. Aus dem Brief eines Fabrikarbeiters“, in: Ebd., Juni 1916, S. 89-91; Vgl. „Feldbriefe. Aus dem Brief eines Arbeiters“, in: Ebd., August 1916, S. 122f.

⁶³³ Vgl. „Aus den Briefen eines im Felde stehenden Industriearbeiters an seine Frau“, in: Ebd., Januar 1916, S. 4-6.

eine persönliche Gottgläubigkeit, die der Kirche nicht bedürfte, ja sogar mit dem Kirchenaustritt durchaus vereinbar wäre.⁶³⁴

Ein Dreher, Gewerkschaftsmitglied und Sozialdemokrat, zeigte sich davon überzeugt, dass Sozialdemokratie und Christentum sich einander annähern und ergänzen müssten, denn der „materialistische Sozialismus ist wie ein Mensch ohne seelisches Empfinden und das Christentum ohne Sozialismus scheinbar für die große Masse nur ein Pseudo-Christentum.“⁶³⁵

1.6.6 Die Predigt als ein Versuch der Annäherung an das Proletariat?

Während sich in den Quellen über Rittelmeyers Nürnberger Tätigkeit zahlreiche Hinweise auch in Form persönlicher Zeugnisse auf die unterschiedlichen Ursachen für seine Resonanz in bürgerlichen Kreisen finden, lassen sich für seinen Anklang bei der Arbeiterschaft lediglich Vermutungen aufstellen. Diese entstehen insbesondere mit Blick auf seine Predigten, die er 1911 in dem gemeinsam mit Christian Geyer erschienenen Predigtband „Leben aus Gott“⁶³⁶ veröffentlicht hat. In ihnen bediente er sich nicht nur auffällig häufig verschiedenster Bilder, die mit der Alltagswelt der Arbeiter in den Fabriken oder nach Arbeitssende zu tun hatten.⁶³⁷ Er traf auch eine Reihe von Aussagen, mit denen Rittelmeyer den religiösen Bedürfnissen der Arbeiter wie ihrer Kirchenkritik entgegengekommen sein könnte. Inwieweit seine Kanzelreden einzelnen Punkten eines spezifisch proletarischen Religionsprofils entsprochen haben mögen, soll im folgenden untersucht werden.

Wie verhielten sich Rittelmeyers Predigten zu dem in Arbeiterkreisen immer wieder erhobenen Vorwurf, die Kirche wäre eine „Verdummungsanstalt“⁶³⁸, deren Lehren zu den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen im scharfen Widerspruch stünden? In einer 1910 veröffentlichten Pfingstpredigt problematisierte Rittelmeyer die Frage nach der Vereinbarkeit von biblischer Erzählung und Naturwissenschaft. Im unmittelbaren Anschluss an die Verlesung des Kapitels aus der Apostelgeschichte, das beschreibt, wie der Heilige Geist nach Christi Himmelfahrt den Jüngern die Fähigkeit verlieh, in allen Sprachen zu sprechen, ging Rittelmeyer auf die Schwierigkeiten ein, das biblische Pfingstereignis in der Gegenwart nachzuvollziehen: „Mancher mag wohl auch im Stillen gedacht haben“, sagte er, „nun bin ich aber gespannt, was wir über diese Geschichte heute zu hören bekommen! Wird man uns zumuten zu glauben, dass sich dies alles buchstäblich ereignet hat? ... das Brausen des Sturms, das Herabkommen der Feuerzungen, das Sprechen in fremden Sprachen ...“⁶³⁹ Rittelmeyer mutete es seinen Zuhörern nicht zu. Er räumte ihnen stattdessen die Möglichkeit ein, unabhängig von einem wortgetreuen Glauben an das Geschehen, aus der symbolischen Bedeutung der Pfingstgeschichte für ihr Innenleben einen Nutzen zu ziehen.⁶⁴⁰

⁶³⁴ Vgl. „Feldbriefe von Industriearbeitern“, in: Ebd., 6. Jg., Juni 1915, S. 84-88, S. 87.

⁶³⁵ Zit. in: Ebd., S. 86.

⁶³⁶ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, Christian Geyer, „Leben aus Gott. Neuer Jahrgang Predigten“, Ulm 1911.

⁶³⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Christentum und Reichtum“, in: Ebd., S. 471-480, S. 479; vgl. Ders., „Gibt es ein Wiedersehen nach dem Tode?“, in: Ebd., S. 564-572, S. 564.

⁶³⁸ Zit. in: Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 8.

⁶³⁹ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Unsere Pfingsterfahrungen“, S. 318f.

⁶⁴⁰ Vgl. ebd., S. 324.

Während er in der Pfingstpredigt den Widerspruch zwischen Naturwissenschaft und christlicher Lehre für die eigentliche Aussage der biblischen Erzählung für unbedeutend erklärte, versuchte er, wie bereits in dem Kapitel über sein Verhältnis zum Bürgertum erwähnt, an anderen Stellen, einen Zusammenhang zwischen Religion und Naturwissenschaft herzustellen. So erhöhte er beispielsweise im Rückgriff auf einen Ausspruch Johannes Keplers, wonach menschliche Erkenntnisse das Resultat des Nach-Denkens der Gedanken Gottes sein könnten, Wissenschaft zu einer heiligen Tat.

Rittelmeyer regte seine Zuhörer an, die Naturgesetze aus einem neuen Blickwinkel zu betrachten: Nicht als Indiz für die Nicht-Existenz Gottes, sondern als Beweis der „heiligen Unverbrüchlichkeit“, mit welcher Gott seine Schöpfung im Gleichgewicht halten würde. „Jede mathematische Berechnung“ wurde bei dieser Betrachtung der Regeln, nach denen die Vorgänge in der Natur ablaufen, zu einem „Lobgesang auf Gottes unerschütterliche Treue“⁶⁴¹. Die Ergebnisse der Forschung erschienen in Rittelmeyers Ausführungen also als eine Offenbarung Gottes in der Gegenwart. Das betraf auch die technischen Attribute der modernen Welt, in denen die Erträge wissenschaftlichen Fortschritts ihren greifbaren Niederschlag fanden. So predigte Rittelmeyer: „Wie wir uns der Sonne freuen, jetzt im Tautropfen eines Grashalms und dann im Blitzen eines Menschauges ... so blickt der Christ alles an, ob nicht Gott dabei ist, ob nicht Gott dahinter verborgen ist, ..., jetzt das Kind, das vor ihm plaudert und spielt, und dann das Luftschiff, das majestätisch vorüberzieht und uns die Herrlichkeit des Menschegeistes offenbart.“⁶⁴²

Selbst in den Maschinen der Fabriken, davon zeigte sich Rittelmeyer überzeugt, könnte Gott erscheinen: „Ich kann euch da nicht sagen, wie wir Prediger uns manchmal sehnen, es möchten eines Tages Menschen kommen, nicht wie einst von den Feldern und Äckern, sondern aus den Arbeitsräumen unserer neuen Zeit, und verkündigen: `Gott hat mit mir geredet ... Der alte Gott unserer Väter hat zu mir gesprochen im Surren und Brausen der Motoren und sich neu geoffenbart für unsre Zeit!‘“⁶⁴³

In seiner Aphorismensammlung „Der Pfarrer“⁶⁴⁴ warnte Rittelmeyer seine Amtskollegen vor einem Umgang mit der Gemeinde, der auf der „Autorität des Amtes“ beruhte. Den Versuch, mit „Pose, Pathos, Pastoralität“ den „Laien“ an seine vermeintliche Unterlegenheit zu erinnern, bezeichnete er als „beschämend“⁶⁴⁵. Die Aussagen von Zeitzeugen über Begegnungen mit Rittelmeyer erwecken den Eindruck, als hätte ihm persönlich ein derartiges Auftreten tatsächlich ferngelegen. Der Verzicht auf pastorale Allüren mag ein wesentlicher Grund für Rittelmeyers Sympathien in Arbeiterkreisen gewesen sein, in denen der Typus des selbstherrlichen „aufgeblasenen Pfaffen“, der den Minderbemittelten mit Hochmut behandelte und ihn gegenüber dem Wohlhabenden benachteiligte, die Vorstellung vom Pfarrer beherrschte.⁶⁴⁶

Von einem dünkelfhaften Auftreten konnte auch in Rittelmeyers Predigten nicht die Rede sein. Er war vielmehr darum bemüht, sich mit der Gemeinde zu solidarisieren, indem er herausstellte, dass er, wie die übrigen Gemeindeglieder, auf der Suche nach religiöser Erkenntnis wäre. Dabei machte er kein Geheimnis daraus, dass er mit Glaubenszweifeln zu kämpfen hätte.⁶⁴⁷

⁶⁴¹ Zit. in: Ders., „Gott nachahmen“, S. 434f.

⁶⁴² Zit. in: Ders., „Unser Gedankenleben“, S. 135.

⁶⁴³ Zit. in: Ders., „Gott nachahmen“, S. 435.

⁶⁴⁴ Vgl. Ders., „Der Pfarrer. Erlebtes und Erstrebtes“, Ulm 1909.

⁶⁴⁵ Zit. in: Ebd., S. 22.

⁶⁴⁶ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 30f.

⁶⁴⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Gott suchen“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 417-427, S. 422.

Gleichzeitig eröffnete Rittelmeyer Wege, die bei der religiösen Suche hilfreich sein könnten.

Er selbst betrachtete sich dabei nicht als unanfechtbare geistliche Autorität, sondern in der Rolle eines Mediums, das Impulse für die inneren Prozesse gibt, die sich während des Gottesdienstes bei jedem einzelnen individuell abspielen müssten.⁶⁴⁸ „... lassen wir den Prediger aus dem Spiel!“, sagte er, „Erwarten wir nicht eine `schöne Predigt`. Sammeln wir unsere ganze Seele um ein Bibelwort!“⁶⁴⁹

Er motivierte seine Zuhörer zu mentaler Aktivität. Die sich im Gottesdienst versammelnde Gemeinde sollte eine „Gemeinschaft von Menschen (sein), die ... innerlich miteinander arbeiten“⁶⁵⁰. Ein aktives Zuhören war in seinen Gottesdiensten tatsächlich notwendig. Von seinen Predigten konnten sich die Kirchenbesucher nur schwerlich „berieseln“ lassen. Seine Ausführungen forderten Geistes-Gegenwart, die Bereitschaft, sich auf philosophische Denkmuster wie auf meditative Bilder einzulassen. Auf diese Weise kam Rittelmeyer den in Arbeiterkreisen häufig erhobenen Vorwurf entgegen, Predigten hätten einen autoritären Charakter, weil sie den Gottesdienstbesucher in die Passivität verwiesen.

Auch der von den befragten Arbeitern gegen die Geistlichen erhobene Vorwurf, Diener des Staates und „Hausknechte der besitzenden Klasse“⁶⁵¹ zu sein, die den Kampf der Arbeiter um eine Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse bremsen wollten, ließ sich im Hinblick auf Rittelmeyers Predigten kaum aufrecht erhalten.⁶⁵² Rittelmeyer forderte seine Zuhörer auf, sich für eine Verbesserung der Arbeitsverhältnisse starkzumachen: „... nirgends ist Humanität und Menschenfreundlichkeit besser am Platz als im kleinen und großen Streben nach dem Ziel, dass alle Arbeit wahrhaft menschenwürdig gestaltet wird“⁶⁵³, hieß es in einer Predigt über den Arbeitsalltag. Und an anderer Stelle erinnerte er daran, dass seine Zuhörer nicht nur die Arbeitslosen, sondern auch die Streikenden als ihre Brüder betrachten sollten.⁶⁵⁴

Von einem Vertrösten auf das Jenseits als Rechtfertigung für ein passives Durchhalten im Diesseits war in seinen Predigten nichts zu vernehmen. Das irdische Leben wäre mehr „als ein Warten auf ein anderes, besseres Leben“⁶⁵⁵, erklärte er. Jede „Missachtung der heiligen Gegenwart“ bezeichnete Rittelmeyer als „tief ungöttlich“⁶⁵⁶. Gerade die Christen hätten die Pflicht, die Forderungen des Augenblicks zu erfassen. Dazu gehörte insbesondere das Engagement zur Lösung der Sozialen Frage.⁶⁵⁷ Brachte Rittelmeyer dennoch das Jenseits ins Spiel, dann als eine Mahnung an den Arbeitgeber, der „in einer anderen Welt all den Arbeitern und ihren Familien gegenübergestellt würde, die sich bis zur Erschöpfung für ihn geplagt haben“⁶⁵⁸, während er auf ihre Kosten sein Leben genossen hat.

Rittelmeyer teilte mit den befragten Arbeitern den Unmut über die Diskrepanz zwischen verkündeter christlicher Ethik und praktischer Nächstenliebe. Ein passives, selbstgefälliges „Muster“⁶⁵⁹-Christentum,

⁶⁴⁸ Vgl. Ders., „Der rechte Gottesdienst“, in: Ebd., S. 309-318, S. 313.

⁶⁴⁹ Zit. in: Ders., „Das lebendige Wort Gottes“, in: Ebd., S. 38-49, S. 39.

⁶⁵⁰ Zit. in: Ders., „Vom Gebet“, in: „Das Vaterunser. Zehn Kanzelreden“, München 1918, S. 1-14, S. 1.

⁶⁵¹ Zit. in: Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 30.

⁶⁵² Vgl. ebd., S. 31.

⁶⁵³ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Unser Arbeitsleben“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 137-145, S. 140.

⁶⁵⁴ Vgl. Ders., „Der barmherzige Samariter“, in: Ebd., S. 453-463, S. 460.

⁶⁵⁵ Zit. in: Ders., „Gibt es ein Wiedersehen nach dem Tode?“, in: Ebd., S. 564-572, S. 564.

⁶⁵⁶ Vgl. Ders., „Der barmherzige Samariter“, S. 457.

⁶⁵⁷ Vgl. Ders., „Die Erwartung einer anderen Welt“, in: Ders., Christian Geyer, Gott und die Seele, S. 548-557, S. 555.

⁶⁵⁸ Zit. in: Ebd., S. 569.

⁶⁵⁹ Zit. in: Ders., „Wahre Speise der Seele“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 392-400, S. 394.

das sich den sozialen Missständen gegenüber immun zeigen würde, lehnte er in seinen Predigten explizit ab.⁶⁶⁰ Den Einsatz für eine gerechtere Welt bewertete Rittelmeyer als ein wesentliches Kennzeichen eines Christen. Dabei war es gleichgültig, ob sich ein Mensch zum Christentum bekannte oder nicht.⁶⁶¹ Nach dem Motto: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen“ erklärte er, auch der im Dienst der Menschheit handelnde „Freireligiöse, auch der Sozialdemokrat - sind in ihren Handlungen von Jesus beeinflusst“⁶⁶².

Damit sprach Rittelmeyer ein wichtiges Relikt religiöser Einstellung in der Arbeiterschaft an, das sich in der Anschauung äußerte, in der Sozialdemokratie würden sich die Grundsätze des Christentums wiederfinden. Formulierten Arbeiter diese Vorstellung, dann verwiesen sie zumeist auf Jesu Einsatz für die Unterdrückten, der ihn als einen wahren Sozialdemokraten auszeichnen würde.⁶⁶³

Das positive Jesus-Bild, das viele Arbeiter mit Blick auf seinen Lebensgang entwickelt haben, war eventuell der Grund dafür, dass Rittelmeyer häufig die sozialen Taten, die Jesus laut biblischer Überlieferung während seines irdischen Daseins den Menschen dargebracht hat, in den Mittelpunkt seiner Verkündigung rückte.⁶⁶⁴ Indem er ihn dabei häufig mit menschlichen Attributen versah, kam Rittelmeyer auch der in der Arbeiterschaft herrschenden Ansicht entgegen, dass es sich bei Jesus zwar um einen sehr guten Menschen, nicht aber um Gottes Sohn handelte. Er beschrieb ihn als jemanden, „der gewesen ist wie wir“, der „gefühlte“ hat „wie wir, warm und stark, lebendig und leidenschaftlich“, als einen, durch dessen „Menschengestalt“ die „göttliche Liebe leuchtet“⁶⁶⁵. Ein solches Jesus-Bild wird der Vorstellung vieler Arbeiter weitaus mehr entsprochen haben als das eines autoritären Weltenrichters, wie es beispielsweise im Apostolischen Glaubensbekenntnis seinen Niederschlag findet.

Rittelmeyer war in seinen Predigten auch darum bemüht, seinen Zuhörern die transzendente Herkunft Jesu näherzubringen.⁶⁶⁶ Wenn er zu diesem Zweck wiederum auf das Leben Jesu und seine Liebestaten verwies, die ihn als ein zu Gott in besonderer Beziehung stehendes Wesen kennzeichnen würden, mag er dabei auch von der Absicht geleitet gewesen sein, die Arbeiter unter seiner Kanzel im besonderen Maße anzusprechen, deren Sympathien für Jesus ja gerade auf seinem Einsatz für den Nächsten beruhen: „Der die Größe des Lebens, die Hoheit der menschlichen Seele so wundersam vor uns verkörpert, dass wir immer wieder ganz beschämt vor ihm stehen, sollte der nicht mit der verborgenen Wahrheit der Dinge in geheimnisvoller Beziehung stehen? Sollte der uns von den tiefsten Gründen des Lebens, wohin die gewöhnlichen Menschensinne nicht reichen, nicht mehr als ein anderer zu sagen haben? Sollte der nicht, ganz schlicht gesagt, Gott kennen?“⁶⁶⁷

Wer sich innerlich in Jesu Biografie versenken würde, müsste, so Rittelmeyer, auch zu der Erkenntnis gelangen, dass er nach seiner Kreuzigung nicht für immer gestorben sein kann: „Wir blicken Jesus an in seinen Worten, wir blicken Jesus an in seinem ganzen Leben und Wesen, dann kommt unfehlbar die

⁶⁶⁰ Vgl. Ders., „Die Sorge“, S. 532.

⁶⁶¹ Vgl. Ders., „Jesus im Kampf der Parteien“, in: Ebd., S. 279-288, S. 280.

⁶⁶² Zit. in: Ders., „Der Reichtum Jesu“, in: Ebd., S. 55-63, S. 59.

⁶⁶³ Vgl. Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 40ff.

⁶⁶⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Auferstandene Menschen“, S. 249f.

⁶⁶⁵ Zit. in: Ders., „Königseinzug“, S. 3ff.

⁶⁶⁶ Vgl. Ders., „Ist Jesus Gottes Sohn?“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 189-198, S. 191.

⁶⁶⁷ Zit. in: Ders., „Jesus im Kampf der Parteien“, S. 284f.

Stunde, wo wir es überwältigend inne werden: `Nein, es ist ganz und gar unmöglich! Auf das Wort: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! kann die Antwort nicht geheißten haben: Du bist tot und bleibst tot für immer! Sie kann nur, wie auch immer, geheißten haben: Hier bin ich! Hervor zu neuem Leben!`⁶⁶⁸

Wie sowohl Rade als auch Göhre feststellten, gab es trotz aller Kritik an Kirche und überliefertem Christentum durchaus unter den Arbeitern individuelle religiöse Auseinandersetzungen sowie unbestimmte Vorstellungen von einem „höheren Wesen“⁶⁶⁹. Rittelmeyer griff in seinen Predigten gerade diese vagen Ahnungen auf und gab ihnen Konturen. Er verglich Jesu Einzug in Jerusalem mit den leisen religiösen Stimmungen, die den Menschen gelegentlich überkommen würden. So unscheinbar wie damals der „König der Welt“ auf einem Esel in Jerusalem einzog, so unscheinbar würde sich häufig auch das Göttliche im Innern der Menschen seinen Weg bahnen. Deshalb forderte er seine Zuhörer auf, die leisen Empfindungen, mit der göttlichen Welt in Berührung gekommen zu sein, ernst zu nehmen.⁶⁷⁰

Rittelmeyer gebrauchte in seinen Predigten häufig Bilder aus der Natur. Einen breiten Raum nahmen auch Schilderungen von Naturerfahrungen historischer Persönlichkeiten oder zeitgenössischer Autoren ein. In Anbetracht dessen, dass für viele Arbeiter die Liebe zur Natur eine zentrale Rolle spielte, mögen diese Rückgriffe auf die Natur in Arbeiterkreisen durchaus Anklang gefunden haben. Das galt vermutlich insbesondere für Passagen, in denen er, wie in dem Einstieg zu seiner Predigt „Unsre Uhr“⁶⁷¹, Erlebnisse von Arbeitern thematisierte. Darin beschrieb er, auf welche Weise der Autor Hugo Bertsch seine Freude an der Natur verstärkte, indem er vor einer schönen Landschaft zunächst die Augen schloss, sich sagte: „Es werde!“ und anschließend die Welt betrachtete, als wäre sie gerade erst für ihn geschaffen worden.⁶⁷²

Bei Hugo Bertsch handelte es sich um einen Kürschner, der sich jahrelang in den USA als Arbeiter in Maschinenfabriken, in Bergwerken und im Eisenbahnbau durchgeschlagen hatte, bevor er seit 1903 mit seinen Romanen „Geschwister“⁶⁷³ und „Bob, der Sonderling“⁶⁷⁴ große Erfolge feierte.⁶⁷⁵

Auch bei den Versuchen, seinen Zuhörern Glaubensinhalte näher zu bringen, bediente sich Rittelmeyer aus der Begriffswelt der Natur. So schilderte er Jesus als den „Widerschein“ der „Gottessonne“⁶⁷⁶. An verschiedenen Stellen beschrieb Rittelmeyer die Natur als Ausdruck göttlicher Größe.⁶⁷⁷ Das entsprach der Auffassung vieler Arbeiter - auch erklärter Kirchengegner -, dass die Natur Schöpfung und Offenbarung Gottes wäre.⁶⁷⁸

Den pantheistischen Vorstellungen entsprechend, kam für einige Arbeiter ein intensives Naturerleben einem Gottesdienst gleich, der, wie der Fabrikarbeiter Carl Bluhm in der Levensteinschen Gedichtsammlung beschrieb, ihm mehr Gottesnähe vermitteln würde als der sonntägliche Kirchgang.⁶⁷⁹ Rittelmeyer

⁶⁶⁸ Zit. in: Ders., „Auferstandene Menschen“, S. 245.

⁶⁶⁹ Zit. in: Martin Rade, „Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter“, S. 49.

⁶⁷⁰ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Königseinzug“, S. 5.

⁶⁷¹ Vgl. Ders., „Unsre Uhr“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 80-88.

⁶⁷² Vgl. ebd., S. 80.

⁶⁷³ Vgl. Hugo Bertsch, „Geschwister“, Stuttgart und Berlin 1903.

⁶⁷⁴ Vgl. Ders., „Bob, der Sonderling“, Stuttgart und Berlin 1905.

⁶⁷⁵ Vgl. Ders., „Bilderbogen aus meinem Leben“, Stuttgart und Berlin 1906, S. 9ff.

⁶⁷⁶ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Der Sonntag“, in: Ders., Christian Geyer, Leben aus Gott, S. 355-364, S. 363.

⁶⁷⁷ Vgl. Ders., „Die Freude Jesu“, in: Ebd., S. 252-260, S. 258; vgl. Ders., „Gott suchen“, in: Ebd., S. 422.

⁶⁷⁸ Vgl. Carl Bluhm, „Frühlingssonntag“, in: Arbeiter-Philosophen und -Dichter, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Levenstein, S. 81.

⁶⁷⁹ Vgl. ebd., S. 83.

stellte den Gottesdienst in der Natur zwar nicht über die kirchliche Feier - die Vorstellung, in Gärten und Landschaften den „Sonntag in ... seiner Gottesherrlichkeit und Gott in seiner Sonntagsherrlichkeit“⁶⁸⁰ erleben zu können, hielt er allerdings für durchaus berechtigt. Darin fühlte er sich mit einer Reihe von deutschen Dichtern von Joseph von Eichendorff bis Ludwig Uhland einig.⁶⁸¹

Ein weiterer Aspekt seiner Predigten könnte die Resonanz erklären, auf die Rittelmeyer in Arbeiterkreisen gestoßen war: Die „Verklärung“ des Alltags. Gemeint ist der Versuch, jeder Tätigkeit einen höheren Sinn abzugewinnen. Dieser Punkt hat indirekt mit der Naturverehrung des Proletariats zu tun, die häufig im Zusammenhang mit dem Arbeitsalltag geschildert wurde. Insbesondere in den von Levenstein herausgegebenen Gedichten wird deutlich, dass die Natur für das stand, was sich außerhalb der Fabriken und Bergwerke an Lebenswertem abspielte. Sonnenlicht, Vogelstimmen, duftiger Frühlingwind - all das waren Ausdrücke für die Sehnsucht nach Erlösung von der Dunkelheit der Stollen⁶⁸², dem Maschinengerassel und der staubigen Luft der Fabrikhallen.⁶⁸³ Diese Sehnsucht stand für das Verlangen nach einem Dasein, das befreit war von der Versklavung durch die Maschine, von Mechanisierung und geistiger Abstumpfung. Denn all das würde dem Arbeiter tagtäglich vor Augen führen, dass er „zur Maschine degradiert“⁶⁸⁴ wäre, dass er nicht lebte, sondern „gelebt wurde“⁶⁸⁵, dass seine Tätigkeit für sein eigenes Leben jeden höheren Sinn entbehrte.⁶⁸⁶

Rittelmeyer teilte die Kritik an den Arbeitsbedingungen der modernen Industrieproduktion und forderte all diejenigen, die darunter zu leiden hätten, auf, für menschenwürdige Arbeitsverhältnisse zu kämpfen.⁶⁸⁷

Gleichzeitig bemühte er sich, seinen Zuhörern ins Bewusstsein zu rufen, dass alle Tätigkeiten dem gesellschaftlichen Ganzen dienen würden.⁶⁸⁸ Auf diese Weise versuchte er, jeder Arbeit als einem unverzichtbaren Beitrag für die Gemeinschaft einen höheren Sinn zu verleihen. Das galt ebenfalls für die Fabrikarbeit. Auch der „Arbeiter, der täglich seine acht Stunden in der Fabrik arbeitet und dabei vielleicht jahraus jahrein immer dieselbe kleine Schraube anfertigt“, wäre ein „Held ... im Dienst der Nächstenliebe“, der „den größten Dank seiner Mitmenschen verdient!“⁶⁸⁹

1.6.7 Zusammenfassende Gegenüberstellung von religiöser Nachfrage und Angebot

1. Wegen der Diskrepanz zwischen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und kirchlichen Lehren betrachteten viele Arbeiter die Kirche als eine „bloße Verdummungsanstalt“⁶⁹⁰. Die Predigt, der es an intellektuellen und persönlichkeitsbildenden Aspekten fehlen würde, wurde als autoritär-manipulativ empfunden. Arbeiter, die sich der Kirche noch zugehörig fühlten, beklagten, dass innerhalb der Insti-

⁶⁸⁰ Zit. in: Friedrich Rittelmeyer, „Der Sonntag“, S. 362.

⁶⁸¹ Vgl. ebd.

⁶⁸² Vgl. Wilhelm Marck, „Im Bergwerk“, in: Arbeiter-Philosophen und -Dichter, Bd. 1, hrsg. v. Alfred Levenstein, S. 66.

⁶⁸³ Vgl. Carl Bluhm, „Frühlingssonntag“, in: Ebd., S. 83.

⁶⁸⁴ Zit. in: Ebd.

⁶⁸⁵ Zit. in: Karl Bröger, „Der Held im Schatten“, S. 90.

⁶⁸⁶ Vgl. ebd.

⁶⁸⁷ Vgl. Friedrich Rittelmeyer, „Unser Arbeitsleben“, S. 140.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd., S. 141.

⁶⁸⁹ Zit. in: Ders., „Die Arbeit als Gottesdienst“, in: Ders., Christian Geyer, Gott und die Seele, S. 472-482, S. 477.

⁶⁹⁰ Zit. in: Paul Göhre, „Drei Monate Fabrikarbeiter“, S. 83.

tution keine Diskussionsmöglichkeiten über religiöse Themen vorgesehen wären.

2. Die Kirche wurde in weiten Kreisen der Arbeiterschaft als „Lobby der Herrschenden“ und Forum der Privilegierten betrachtet, die mit der Lebenswelt des Arbeiter nur sehr wenig zu tun hatte. Mit ihrer Aufforderung, der angeblich von Gott eingesetzten Obrigkeit Gehorsam zu leisten, sowie mit dem Vertrösten auf ein besseres Dasein im Jenseits wollten die Pfarrer nach allgemeiner Auffassung den Widerstand der um ihre Emanzipation ringenden Arbeiter brechen. In Luthers Haltung während des Bauernkrieges glaubten einige bestätigt zu sehen, dass die Kirche auf der Seite der Mächtigen stehen würde. Das zeigte sich bis in die Gegenwart in Anbetracht der Bevorzugung wohlhabender Kirchenmitglieder - beispielsweise bei kirchlichen Handlungen wie Trauungen oder Beerdigungen - gegenüber den weniger Begüterten.
3. Unmut löste der Widerspruch zwischen gepredigter Nächstenliebe und dem tatsächlichen sozialen Einsatz der Kirche und ihrer Vertreter aus.
4. Wohlmeinende Äußerungen fielen über Geistliche, die den Mut zeigten, Traditionen in Frage zu stellen und damit das Risiko eines Konfliktes mit der Kirchenleitung einzugehen.
5. Jesus, dessen historische Existenz nur von einem der Befragten bestritten wurde, erfreute sich sowohl bei kirchlichen wie bei kirchenfeindlichen Arbeitern eines hohen Ansehens. Sein Einsatz für die Unterdrückten machte ihn im Bewusstsein der Arbeiter zu einem Sozialdemokraten, für einige sogar zum „größten Sozialdemokraten“. Seine göttliche Herkunft wurde jedoch weitgehend in Frage gestellt.
6. Etliche Aussagen zeugen von einer intensiven Auseinandersetzung mit Zweifeln und religiösen Fragen sowie von der Entfaltung einer individuellen, außerkirchlichen Religiosität. Dabei spielte die Begegnung mit der Natur eine wesentliche Rolle.

Friedrich Rittelmeyer griff das proletarische Religionsprofil folgendermaßen auf:

1. Friedrich Rittelmeyer nahm gegenüber den modernen Wissenschaften eine ausgesprochen aufgeschlossene Haltung ein. Er hielt den wissenschaftlichen Fortschritt für durchaus vereinbar mit dem Christentum, weil sich in seinen Errungenschaften die göttliche Größe offenbaren würde, wie sie sich in den menschlichen Fertigkeiten manifestierte. Außerdem betrachtete er die Naturwissenschaften als ein Annähern an die dem Naturgeschehen zugrunde liegenden göttlichen Gesetze und damit an Gott selbst.
Von seinen Predigtzuhörern erwartete er nicht, dass sie den im Widerspruch zur Naturwissenschaft stehenden Wundern Glauben entgegenbrächten.
Dass er seine Zuhörer stets aufforderte, religiöse Lehren auf eigene Weise individuell nachzuvollziehen, machte den Vorwurf, Predigten wären autoritär-manipulativ, weitgehend unhaltbar. Die mit seinen Aufforderungen zur inneren Aktivität einhergehenden meditativen Anregungen erfüllten gleichzeitig den

Anspruch auf Persönlichkeitsbildung. Die Thematisierung traditioneller und moderner Philosophie machte den Predigtbesuch außerdem zu einem intellektuellen Ereignis.

Außerhalb des Gottesdienstes räumte er seinen Zuhörern nicht nur in den Besprechungsabenden, sondern auch in den verschiedenen berufsspezifischen Zirkeln, wozu ebenfalls ein Arbeiterkreis gehörte, Diskussionsmöglichkeiten ein. Der Problematisierung religiöser Fragen diene außerdem die Zeitschrift „Christentum und Gegenwart“. Hier fanden Arbeiter während des Krieges ein Forum, in dem sie sich über ihre persönlichen religiösen Überzeugungen, Zweifel und kirchlichen Kritikpunkte äußern konnten.

2. Aufforderungen, der Obrigkeit Gehorsam zu leisten, fehlten in Rittelmeyers Predigten. Sie wären auch mit seinem eigenen Widerstand gegen die Kirchenleitung nur schwer vereinbar gewesen. Von Durchhalteappellen an die unterdrückte Arbeiterschaft, die mit dem Vertrösten auf ein besseres Dasein im Jenseits gerechtfertigt wurden, konnte ebenso keine Rede sein. Rittelmeyer hob es vielmehr als Christenpflicht hervor, auf die Verbesserung der unzureichenden sozialen Verhältnisse hinzuwirken. Auf diese Weise zeigte er den Arbeitern, dass er die Bedingungen, unter denen sie lebten und arbeiteten, durchaus registrierte. Ihr Alltag nahm außerdem insofern Eingang in seine Predigten, als er, um seinen Zuhörern religiöse Inhalte zu vermitteln, auf Begriffe aus der modernen Arbeitswelt zurückgriff. Auch mit seinen Auftritten in sozialdemokratischen Veranstaltungen demonstrierte er Interesse an der Lebenswelt der Arbeiter.
3. In seinen Predigten gab Rittelmeyer wiederholt seiner Abneigung gegen ein selbstgefälliges, passives Christentum Ausdruck. Seine Auftritte in der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Friedrich Siegmund-Schultzes mögen dazu beigetragen haben, dass er als ein Vertreter des praktischen Christentums betrachtet wurde, für den die christliche Nächstenliebe auch Konsequenzen in seinem Handeln hatte. Dass er trotzdem nur in einem begrenzten Rahmen in Arbeiterkreisen auf Resonanz gestoßen ist, lässt sich aber vermutlich gerade auch an diesem Punkt erklären. Rittelmeyer problematisierte zwar die soziale Ungleichheit. Aber seine Kritik blieb vage und muss auf die Arbeiter unter seinen Zuhörern den Eindruck einer eingeschränkten Einfühlung in die Missstände der Arbeiterschaft geweckt haben. So lässt sich beispielsweise in seinen Äußerungen während des Krieges kein konkretes Eingehen auf die wachsende Not nachweisen, von der insbesondere die Arbeiterschaft betroffen war.⁶⁹¹ Die konsequente Ächtung sozialer Ungerechtigkeit wurde erst nach Ende des Krieges zu einem zentralen Gegenstand seiner Predigten und Publikationen.
Dennoch könnte er in Anbetracht seiner gegen Kriegsende getroffenen Äußerungen über die Unvereinbarkeit von christlicher Lehre und kriegerischem Völkerschlachten den Eindruck erweckt haben, dass er es mit dem christlichen Liebesgebot ernster meinte als viele seiner Amtskollegen.

⁶⁹¹ Vgl. Jürgen Kocka, „Klassengesellschaft im Krieg. Deutsche Sozialgeschichte 1914-1918“, Göttingen 1978, S. 19.

4. Rittelmeyer war etlichen Konflikten mit der Kirchenleitung ausgeliefert, in denen er zeigte, dass er durchaus bereit war, Traditionen in Frage zu stellen. Möglicherweise war es dieses Aufbegehren gegen traditionelle Werte sowie sein Einsatz für eine Demokratisierung des Gemeindelebens, die dazu führten, dass er nachweislich zumindest bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges in den Kreisen der mittleren Angestellten nur mäßige Resonanz fand. Schließlich war es gerade das Festhalten am Bestehenden, das die Angestellten der Vorkriegszeit kennzeichnete. Die zahlenmäßig größte Angestellten-Einzelorganisation, der „Deutschnationale Handlungsgehilfen-Verband“ (DHV), vertrat vor 1914 neben einem ausgeprägten Antisemitismus eine entschieden emanzipationsfeindliche Grundeinstellung. Jürgen Kocka vermutet, dass die Angestellten im späten Kaiserreich vor Kriegsbeginn ihre Stimmen vorwiegend den Konservativen sowie dem katholischen Zentrum gaben.⁶⁹²
5. Rittelmeyer legte in seiner Verkündigung großen Wert darauf, bei der Auseinandersetzung mit Jesus den Blick auf sein Leben zu lenken. Wenn er auf seine transzendente Herkunft anspielte, dann leitete er sie häufig gerade aus der Liebe ab, die Jesus während seines Lebens seinen Mitmenschen entgegengebracht hat.
6. Rittelmeyer ging in seinen Predigten von Zuhörern aus, denen aufgrund ihrer modernen Weltanschauung der Glaube an Gott große Schwierigkeiten bereiten musste. Ihnen versuchte er, einen Zugang zur Religiosität zu vermitteln, indem er sie anregte, auf leise religiöse Ahnungen und Gefühle zu hören und diese ernst zu nehmen. Dabei zog er häufig Bilder aus der Natur heran.

⁶⁹² Vgl. Ders., „Die Angestellten in der deutschen Geschichte 1850-1980. Vom Privatbeamten zum angestellten Arbeitnehmer“, S. 144.