

IM HERZEN EUROPAS

Nationale Identitäten
und Erinnerungskulturen

Herausgegeben
von

Detlef Altenburg, Lothar Ehrlich
und Jürgen John



2008

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Justus H. Ulbricht

Deutsche Dichterpredigten Sinnsuche um 1900 oder: Vom Erfinden der Mitte

für Thomas Seidel

„Wir werden es wiederfinden, das Ideal“
Emil Felden

I. Reisebilder aus Mitteldeutschland

Am 11. und 12. August des Jahres 1910 bewegte sich eine bemerkenswerte Reise-gruppe durch die „Mitte Deutschlands“.¹ Ein ganzer Sonderzug voller Theologen, Religionswissenschaftler, religiös interessierter Bildungsbürger sowie einzelne „Religiositätsvirtuosens des Jugendstil-Jahrzehnts“² reisten – gemeinsam mit einer großen Anzahl internationaler Gäste – „an die Stätten, die einst die Kraft und Tiefe deutsch-protestantischen Wesens in besonderem Maße geschaut haben.“³ Zuerst fuhr man selbstverständlich nach Wittenberg, um dort die Schloßkirche mit den Gräbern Luthers und Melanchtons, die Stadtkirche und das Lutherhaus zu besichtigen. Danach ging es in die Klassikerstadt Weimar und dort zuerst zum Doppelstandbild, dem damals wohl bedeutendsten Denkmal der deutschen Kulturturnation. Eine Besichtigung der einschlägigen örtlichen Memorialstätten schloß sich an (Schiller-Haus, Goethes Gartenhaus, Goethe-Nationalmuseum, Fürstengruft und Wittumspalais).

1 Nur das erste Mal sei dieser Ausdruck in Anführungszeichen gesetzt. Warum wir dies tun, erschließt sich im Blick auf die wichtigsten Forschungsergebnisse des nun abgeschlossenen Projekts „Deutschlands Mitte“. Vgl. dazu – außer dem hier vorliegenden Sammelwerk – die Bände: „Mitteldeutschland“. Begriff – Geschichte – Konstrukt. Hrsg. von Jürgen John. Rudolstadt, Jena 2001; Mitten und Grenzen. Zu zentralen Deutungsmustern der Nation. Hrsg. von Monika Gibas. Leipzig 2003; „Mythen der Mitte“. Regionen als nationale Wertezentren. Konstruktionsprozesse und Sinnstiftungskonzepte im 19. und 20. Jahrhundert. Hrsg. von Monika Gibas und Rüdiger Haufe. Weimar 2005.

2 Eine treffende Bemerkung Peter Sloterdijks; vgl. ders.: Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit. In: *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*. Gesammelt von Martin Buber [erstmalig 1909 unter dem Titel „Ekstatische Konfessionen“ im Jenaer Eugen Diederichs Verlag erschienen]. Hrsg. von Peter Sloterdijk. 2. Aufl. München 1994, S. 9-42, hier 15.

3 J. Heyn: *Wittenberg. Weimar. Wartburg*. In: *Fünfter Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt*. Berlin 5. bis 10. August 1910. Protokoll der Verhandlungen. Hrsg. von Max Fischer und Friedrich Michael Schiele. Berlin 1910, S. 54-58, hier 54.

Abends traf man sich in der „Stadtkirche St. Peter und Paul“ (im Volksmund „Herder-Kirche“ genannt) und lauschte, zusammen mit „wohl tausend andächtigen Männern und Frauen“,⁴ zwei Vorträgen, die sich mit der religiösen Haltung der Dioskuren beschäftigten.⁵ Der maßgebliche Tenor beider Reden war schon in der Intention der gesamten Reise selbst sowie im damals dominanten Deutungsmuster des klassischen Erbes angelegt: ohne einzelne religions- und kirchenkritische Attitüden Goethes und Schillers zu kaschieren, wurden diese als späte Erben des „jungen Feuerkopff[es]“ Luther, als Ausweis „protestantische[r] Genialität“⁶ dargestellt und gedeutet. Mit solchen Thesen bewegten sich schon der Chronist der Reise, vor allem aber die beiden Referenten des Weimar-Abends in einem diskursiven Feld, zu dem auch das Thema dieses Aufsatzes sowie zahlreiche Texte des 19. und 20. Jahrhunderts gehören.

Das Verhältnis der deutschen Klassiker zur Religion, in Sonderheit zum Protestantismus, mußte ein überwiegend protestantisch geprägtes und oftmals noch kirchlich gebundenes Bildungsbürgertum wie das deutsche intellektuell und religiös besonders herausfordern, zumal die Werte(welten) und Deutungsmuster „Persönlichkeit“, „Humanität“, „Religion“, „Bildung“ und „Kultur“⁷ im Zentrum religiöser und zugleich kultureller Identitätskonzepte des Individuums und der Nation standen – es also seit spätestens 1800 um das Verhältnis dieser Kategorien zueinander und deren Hierarchisierung ging.⁸

Die Gründung, Intention und Arbeit des 1865 zu Füßen der Wartburg gegründeten deutschen „Protestantenvereins“⁹ gehören ebenso in diesen Problembereich einer ersehnten Versöhnung von Religion und Kultur, Glaubensgewißheit und Kunstgenuß, religiöser und ästhetischer Erbauung wie das – freilich mehrdeutige – Konzept des „Kulturprotestantismus“.¹⁰ War dem kulturprotestantischen Denken sowie der Bildungsidee des „Protestantenvereins“ noch daran gelegen, Inhalte, Persönlichkeiten und Werke moderner Bildung und Kul-

4 J. Heyn: Wittenberg, Wartburg, Weimar. In: Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 56.

5 Karl Bornhausen: Schillers Religion. In: Ebd., S. 755-763; Paul Jaeger: Goethes Religion. In: Ebd., S. 764-775.

6 So die Formulierungen des Reiseberichterstatters J. Heyn; vgl. ebd., S. 55.

7 Georg Bollenbeck: Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters. Frankfurt a. M. 1994, zur Zeit um 1800 und der damals komplizierten Beziehung der Wertewelten „Religion“, „Bildung“ und „Kultur“ siehe S. 96-159.

8 Sehr informativ zu diesem Komplex: Bürgerliche Werte um 1800. Entwurf – Vermittlung – Rezeption. Hrsg. von Hans-Werner Hahn und Dieter Hein. Köln, Weimar, Wien 2005.

9 Dazu Claudia Lepp: Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes (Religiöse Kulturen der Moderne. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger, 3). Gütersloh 1996, zur grundlegenden Programmatik siehe vor allem S. 58-69.

10 Grundlegend ist Friedrich Wilhelm Graf: Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre. In: Archiv für Begriffsgeschichte 28 (1984), S. 214-268; überarbeitet auch in dem einschlägigen Sammelband: Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums. Hrsg. von Hans Martin Müller. Gütersloh 1992, S. 21-77.

tur in ein umfassendes Konzept zu integrieren, dessen christlich-protestantische Grundlage außer Zweifel stand – so deutete sich spätestens mit David Friedrich Strauß' vieldiskutiertem,¹¹ kulturkritischen wie kulturgläubigen Bestseller „Der alte und der neue Glaube“ (erstmalig 1872) eine, freilich im kulturprotestantischen Denken selbst vorbereitete, Alternative an:

Als ob man sich nur in einer Kirche sammeln, nur in einer Predigt erbauen könnte! In einer Zeit und bei einem Bildungsstande, wo so viele andre und ergiebigere Quellen der geistigen Anregung und sittlichen Kräftigungen fließen, warum festhalten an einer veralteten ausgelebten Form? Am Ende ist es doch nur die liebe Gewohnheit.¹²

Strauß verwies als „Ersatzmittel für die Kirche“¹³ auf eine andere, längst etablierte „Gewohnheit“ gebildeter Bürger, nämlich auf die Verehrung „unsere[r] großen Dichter“ und begründete deren Geltung mit einem Argument, das in den Kontext des Suchens nach einer geistig-metaphysischen Mitte des Individuums – und ebenso in die in der Literaturgeschichtsschreibung längst konstituierte „deutsche Mitte“¹⁴ der Nation – gehört.

„Der Deutsche“ nämlich sei bei einer solchen Sinnsuche im Vorteil gegenüber anderen Nationen.

Wie sein Land im Herzen des gebildetsten Erdtheils [Europa] gelegen ist, so nimmt auch seine Sprache eine gewissermaßen zentrale Stellung ein. [...] Die deutsche Sprache ist ein Pantheon, worin neben den einheimischen Bildwerken in Marmor oder Bronze zugleich die vorzüglichsten der auswärtigen in vollendeten Gypsabgüssen aufgestellt sind.¹⁵

Es dürften solche und andere Sätze gewesen sein, die Friedrich Nietzsche süffisant von Strauß als dem Idealtyp des „Bildungsphilisters“ haben sprechen lassen, der vollkommen unkritisch im Überlegenheitsgefühl seiner deutschen Kultur über andere schwelge.¹⁶ Doch unbenommen der späteren Kritik des scharfzüngigen Bildungsbürgers, Kulturkritikers und Künders neuer Werte¹⁷ – es war Strauß,

11 Im Überblick siehe Peter Schrembs: David Friedrich Strauß: Der „alte und der neue Glaube“ in der zeitgenössischen Kritik. Locarno 1987.

12 David Friedrich Strauß: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß. 2. Aufl. Leipzig 1872, S. 297.

13 So der Kolummentitel auf S. 299 des Strauß'schen Werkes.

14 Rüdiger Haufe: „Deutschlands Mitte“ im Spiegel nationaler Literaturgeschichte vom Vormärz bis 1945. In: Mitten und Grenzen (wie Anm. 1), S. 10-21.

15 David Friedrich Strauß: Der alte und der neue Glaube (wie Anm. 12), S. 303.

16 Die wichtigsten Argumente Nietzsches gegen Strauß finden sich gut aufbereitet in: Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Henning Ottmann. Stuttgart, Weimar 2000, S. 78-80 [Artikel zur Ersten Unzeitgemäßen Betrachtung „David Strauß der Bekenner und Schriftsteller“, 1873].

17 Die Verschränkung von Kulturkritik, Bildungsemphase und philosophischer Grundkonzeption bei Nietzsche ist nun ausgezeichnet dargestellt und gedeutet bei Georg Bollenbeck:

der mit durchschlagendem Publikumserfolg in Grundzügen entwarf, was im (quasi-)religiösen Kult¹⁸ um die Klassiker selbst zwar angelegt,¹⁹ doch erst nach der intellektuellen Überbietung der alten philosophischen Religions- und Kirchenkritik wirklich zu vollenden war: eine moderne „Bildungsreligion“,²⁰ die den alten Kirchenglauben peu à peu ersetzen sollte. Andere Denker der Jahrhundertwende gingen jedoch weiterhin von der eher partnerschaftlichen, sich ergänzenden Beziehung von kultureller und religiöser Wertorientierung aus – was uns später noch eingehender beschäftigen wird.

Doch wie immer die Alternative „Goethedienst“ oder „Gottesdienst“ beantwortet wurde: Man dürfte wohl auf hunderte Texte stoßen, wollte man der zwischen Klassik und klassischer Moderne kontrovers und vielfältig diskutierten Frage des Verhältnisses von „Wittenberg und Weimar“,²¹ der Rekonstruktion einer „Religion unserer Klassiker“²² oder etwa Themen wie „Goethe und der Prote-

Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders. München 2007, S. 155-198.

- 18 In der Sekundärliteratur finden sich öfters Formulierungen wie „quasi“-, „pseudo“- oder „parareligiös“. Solche Suffixe sind dann legitim, wenn sie nicht unterstellen, daß es sich beim Kult um die große Persönlichkeit ausschließlich um defiziente Formen von Religion handelt. Religionswissenschaftlich, nicht theologisch gesprochen aber wird man solche Formen der Verehrung als Spielarten moderner (Intellektuellen-)Religion ernst zu nehmen haben. Zahlreiche Hinweise dazu bei Justus H. Ulbricht: Wider das „Katzenjammergefühl der Entwurzelung“. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag. In: Buchhandels-geschichte (1996), H. 3, B 111-B 120; ders.: „Buddha“, „Sigfrid“ oder „Christus“. Religiöse Suchbewegungen als Ausdruck kultureller Identitätskrisen im deutschen Bildungsbürgertum um 1900. In: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 4 (1998), S. 209-226.
- 19 Vgl. dazu Barbara Drucker: Ein deutscher Messias. Das kulturelle Schema der Schillerrezeption bei den Feiern von 1859. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 48 (2004), S. 167-184; Janet Boatin: Die Gemeinde des Olympiers. Goethekult und Goethe-Gesellschaft im Wilhelminischen Kaiserreich. In: Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland. Hrsg. von Michael Geyer und Lucian Hölscher. Göttingen 2006, S. 229-252. – Zur Spannung zwischen Theologie und Kunstreligion siehe Jan Rohls: „Goethedienst ist Gottesdienst“. Theologische Anmerkungen zur Goethe-Verehrung. In: Goethe in Gesellschaft. Zur Geschichte einer literarischen Vereinigung vom Kaiserreich bis zum geteilten Deutschland. Hrsg. von Jochen Golz und Justus H. Ulbricht. Köln, Weimar, Wien 2005, S. 33-62; grundsätzlich Volkhard Krech: Die Geburt der Kunst aus dem Geist der Religion? Verhältnisbestimmungen von Kunst und Religion um 1900. In: Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte. Hrsg. von Richard Faber und dems. Würzburg 1999, S. 21-49.
- 20 Vgl. den Überblick bei Lucian Hölscher: Die Bildungsreligionen. In: ders.: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland. München 2005, S. 377-389.
- 21 Vgl. das spätere Pamphlet von Franz Blanckmeister: Weimar und Wittenberg. Unsere Klassiker und der Protestantismus (Wehr und Waffen. Evangelische Weckstimmen, 7). Dresden 1931.
- 22 Karl Sell: Die Religion unserer Klassiker. Lessing Herder Schiller Goethe. Tübingen, Leipzig 1904. – Dies Buch des seinerzeit bekannten Theologen aus Bonn erschien im wichtigsten kulturprotestantischen Verlag jener Jahre, dem Hause J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in

stantismus“²³ sowie „Schiller und die Religion“²⁴ nachgehen. Nachdem die Dichter des „Ereignisses Weimar-Jena“²⁵ endgültig zu nationalen Klassikern kanonisiert,²⁶ Nation und Religion²⁷ zudem verschwistert waren in Formen eines sakral überhöhten Nationalismus²⁸ oder des Nationalprotestantismus,²⁹ war der Sakralisierung kultureller Inhalte ein weiteres Tor geöffnet.

Tübingen. Dazu Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland. Tübingen 1994, S. 190-218.

- 23 Karl Trost: Goethe und der Protestantismus des Zwanzigsten Jahrhunderts. Berlin 1902. – Goethes eigene Stellung zu Religion und Religiosität ist knapp dargestellt bei Hans-Jürgen Schings: Religion/Religiosität. In: Goethe-Handbuch. Hrsg. von Bernd Witte u. a. (Sonderausgabe). Stuttgart, Weimar 2004. Bd. 4/2, S. 892-898. Vgl. auch das Lemma „Goethe“ in: Theologische Realenzyklopädie. Band XIII. Berlin, New York 1884, S. 552-558; und in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 3. Tübingen 2000, Sp. 1063-1070.
- 24 Dazu zuletzt kurz und bündig Norbert Oellers: Schiller und die Religion. In: Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne. Hrsg. von Walter Hinderer, in Verbindung mit Alexander von Bormann und Andrea Breth. Würzburg 2006, S. 165-186. – Zwei Beispiele älterer, affirmativer Arbeiten sind Alfred Altherr: Friedrich Schiller in seiner Bedeutung für die Religion. Volkstümlich dargestellt (Volksschriftenverlag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum). Basel 1905; Hans Dreengel: Herder, Schiller, Goethe und die Religion (Arbeitshefte für den evangelischen Religionsunterricht, 7). Göttingen 1926.
- 25 Die Forschung geht mit Kategorien wie „Deutsche Klassik“ oder „Weimarer Klassik“ inzwischen recht behutsam, und wenn überhaupt, dann meistens kritisch um. Der mit diesem Thema befaßte Sonderforschungsbereich an der Friedrich-Schiller-Universität Jena spricht programmatisch deswegen vom „Ereignis Weimar-Jena“, wenn er die Kultur um 1800 meint.
- 26 Maximilian Nutz: Das Beispiel Goethe. Zur Konstituierung eines nationalen Klassikers; Christian Grawe: Das Beispiel Schiller. Zur Konstituierung eines Klassikers in der Öffentlichkeit des 19. Jahrhunderts. Beide in: Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Jürgen Fohrmann und Wilhelm Voßkamp. Stuttgart, Weimar 1994, S. 605-637; 638-668. Als neuerer Problemaufriß siehe Justus H. Ulbricht: Was ist heut' des Deutschen Größe? Weimarer Klassik, nationale Identität, kulturelles Gedächtnis. In: Das „deutsche Buch“ in der Debatte um nationale Identität und kulturelles Erbe. Hrsg. von Michael Knoche, Justus H. Ulbricht und Jürgen Weber. Göttingen 2006, S. 28-45.
- 27 Vgl. Nation und Religion in der deutschen Geschichte. Hrsg. von Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiese. Frankfurt a. M., New York 2001; siehe auch Friedrich Wilhelm Graf: Die Nation – von Gott erfunden? In: ders.: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004, S. 102-132. – Auf die in verschiedenen Disziplinen breit diskutierten methodischen und inhaltlichen Probleme eines ‚sakralen Nationalismus‘ und der ‚politischen Religionen‘ der Neuzeit kann ich hier nicht eingehen.
- 28 Gangolf Hübinger: Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus. In: „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Hrsg. von Gerd Krumeich und Hartmut Lehmann (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 162). Göttingen 2000, S. 233-248.
- 29 Dazu: Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870-1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Hrsg. von Hartmut Lehmann und Manfred Gailus. Göttingen 2005.

Theologische wie religiöse Implikationen sind dem Klassik-Konzept selbst schon inhärent³⁰ und die Idee einer Erlösung der Welt durch die Kunst oder deren fundamentale Umgestaltung mittels der ästhetischen Erziehung des Menschengeschlechts mußte von Anbeginn an nahezu zwangsläufig in Spannung und Konkurrenz zu christlich-theologischen Weltdeutungsmustern und Menschenbildern geraten.³¹ Dabei ist unverkennbar, daß die im Denken der Klassik emphatisch beschworene Idee der Humanität – Ausgangspunkt wie Ziel ästhetischer Bildungskonzepte – sich nicht allein antiken, sondern auch und gerade christlichen Traditionen verdankt und mit diesen, vor allem bei Herder, verbunden bleibt.³² Doch: „Seit Etablierung der Kunstfrömmigkeit um 1800 laufen die Ethisierung von Religion und die Ästhetisierung von Religion parallel nebeneinander her. Diese Konstellation repräsentiert eine fundamentale Stildifferenz neuzeitlicher Religionspraxis.“³³

Daß grundsätzlich jedoch Goethes wie Schillers „Arbeit an der Religion nicht auf ein Zerstören und Herabdrücken, sondern auf ein Beleben und Erhöhen gerichtet“ war, unterstrich der dritte Festredner jenes August 1910, der Jenaer Lebensphilosoph Rudolph Eucken,³⁴ dessen Thema „Die deutsche Philosophie und

- 30 Immer noch anregend ist Gunter Scholz: Die theologischen Probleme des Klassik-Begriffs. In: Über das Klassische. Hrsg. von Rudolf Bockholdt. Frankfurt a. M. 1987, S. 11-35; vgl. auch den früheren Text von Oskar Walzel: Das ästhetische Glaubensbekenntnis von Goethes und Schillers Hochklassizismus [1930]. In: Begriffsbestimmung der Klassik und des Klassischen. Hrsg. von Heinz Otto Burger. Darmstadt 1972, S. 128-156.
- 31 Für einen theologischen Vermittlungsversuch steht der Zeitgenosse der Klassiker, Friedrich Schleiermacher. Vgl. dazu Ernst Müller: Religion als 'Kunst ohne Kunstwerk'. F. D. E. Schleiermachers Reden 'Über die Religion' und das Problem ästhetischer Subjektivität. In: Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden I: um 1800. Hrsg. von Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs und Manfred Koch. Paderborn u. a. 1997, S. 149-165; Susanne Lanwerd: „So ein kurzer Kursus der Schriftstellerei“. Friedrich Schleiermachers Reden „Über die Religion“ [1799]. In: Literatur als religiöses Handeln? Hrsg. von Karl E. Grözinger und Jörg Rüpke (Religion. Kultur. Gesellschaft. Hrsg. von Karl E. Grözinger, 2). Berlin 1999, S. 275-290.
- 32 Beides akzentuiert prägnant Hans Lenk: Konkrete Humanität. Vorlesungen über Verantwortung und Menschlichkeit. Frankfurt a. M. 1998, S. 104-126; vgl. auch Martin Stern: Humanität in der deutschen Klassik: Lessing, Herder, Schiller, Goethe. In: 2000 Jahre Humanismus. Der Humanismus als historische Bewegung. Hrsg. von Frank Geerk. Basel 1998, S. 101-123.
- 33 Die Etablierung deutscher Kunstfrömmigkeit verdankt viel der die Klassik auch in dieser Hinsicht beerbenden Romantik; vgl. Ulrich Barth: Ästhetisierung der Religion – Sakralisierung der Kunst. Wackenroders Theorie der Kunststandacht. In: Protestantismus und deutsche Literatur. Hrsg. von Jan Rohls und Gunter Wenz (Münchener Theologische Forschungen, 2). Göttingen 2004, S. 167-195, hier 195.
- 34 Rudolph Eucken: Die deutsche Philosophie und die religiöse Reformbewegung der Gegenwart. In: Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 748-754, hier 748. – Eine grundlegende philosophiehistorische Monographie zu diesem einflußreichen Denker ist nach wie vor ein Desiderat. Vgl. aber Friedrich Wilhelm Graf: Die Positivität des Geistigen. Rudolph Euckens Programm neoidealistic Universalintegration. In: Kultur und Kulturwissenschaften um 1900 II. Idealismus und Positivismus. Hrsg. von Gangolf Hübinger, Rüdiger vom Bruch

die religiöse Reformbewegung der Gegenwart“ lautete. Den meisten Zuhörern dürfte Eucken aus dem Herzen gesprochen haben – meinte zumindest der Chronist: „Wir empfanden und empfinden wie er: die Erschütterung, die unser geistiges Leben ergriffen hat, ist ernst wie kaum zuvor.“³⁵ Deutlich wird in diesem kurzen Satz, daß hinter den Ideen einer Reform des alten Glaubens oder solchen der Neuschöpfung von Sinnstiftungsangeboten ein tiefes Gefühl der Krise, ein Unbehagen an der modernen Kultur und eine durch den rasanten, zum Ende des 19. Jahrhunderts hin noch mehr beschleunigten industriegesellschaftlichen Wandel Deutschlands weiter zugespitzte religiös-weltanschauliche Desorientierung steckt.³⁶

Nach solchen Sinnstiftungsangeboten in der Weimarer „Herder-Kirche“ ging es am Mittag des folgenden Tages nach Eisenach weiter zur Abschiedfeier auf der Wartburg. „Trotzig ragten die Mauern, vor allem der Turm, der Bergfried, empor. Aber freundlichen Gruß sandten die grünen Wälder und Berge herüber“ –³⁷ denn man befand sich ja nicht nur im Herzland der Reformation, sondern zugleich auch im „grünen Herzen Deutschlands“.³⁸

- und dems. Stuttgart 1997, S. 53-85; Barbara Beßlich: „Epigone des Idealismus“ oder „moderner Philosoph“? Rudolf Eucken zwischen wissenschaftlicher Nostalgie und literarischem Prophetentum. In: dies.: Wege in den 'Kulturkrieg'. Zivilisationskritik in Deutschland 1890-1914. Darmstadt 2000, S. 45-118. – Andere Werkaspekte beleuchtet Uwe Dathe: Jena, 12. Januar 1900. Rudolf Euckens Festrede zur Jahrhundertfeier. In: Angst vor der Moderne. Philosophische Antworten auf Krisenerfahrungen. Der Mikrokosmos Jena 1900-1940. Hrsg. von Klaus-M. Kodalle (Kritisches Jahrbuch der Philosophie, 5). Würzburg 2000, S. 45-61; ders.: Der Philosoph bestreitet den Krieg. Rudolf Euckens politische Publizistik während des Ersten Weltkrieges. In: Zwischen Wissenschaft und Politik. Studien zur Jenaer Universität im 20. Jahrhundert. Hrsg. von Herbert Gottwald und Matthias Steinbach. Jena 2000, S. 47-64; ders.: Rudolf Eucken – ein Gegner des Monismus und Freund *des Monisten*. In: Monismus um 1900. Wissenschaftskultur und Weltanschauung. Hrsg. von Paul Ziche (Ernst-Haeckel-Haus-Studien. Monographien zur Geschichte der Biowissenschaften und Medizin, 4). Berlin 2000, S. 41-59.
- 35 Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 56.
- 36 Zahlreiche Hinweise dazu bei Justus H. Ulbricht: „Transzendente Obdachlosigkeit“. Ästhetik, Religion und „neue soziale Bewegungen“ um 1900. In: Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden II: um 1900. Hrsg. von Wolfgang Braungart, Gotthart Fuchs und Manfred Koch. Paderborn u. a. 1998, S. 47-67.
- 37 Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 57.
- 38 Vgl. August Trinius: Das grüne Herz Deutschlands. Eine Wanderfahrt durch den Thüringer Wald. Berlin 1910. Das Titelbild dieses populären Büchleins zielt eine Ansicht der Wartburg. Zum Kontext siehe Rüdiger Haufe: Ein Weg als Ziel im „grünen Herzen Deutschlands“ – Rennsteig- und Thüringer-Wald-Diskurse im 19. und 20. Jahrhundert. In: Deutsche Erinnerungslandschaften II: „Rotes Mansfeld“ – „Grünes Herz“. Hrsg. von Justus H. Ulbricht in Verbindung mit Annette Schneider und Edith Spanknebel (Beiträge zur Regional- und Landeskultur Sachsen-Anhalts, 40). Halle 2005, S. 157-179; ders.: Der „deutsche Wald“ und seine „Tempelhüter“. Heimat- und Wandervereine als Produktions- und Vermittlungsinstanzen zeitgenössischer „Thüringen“-Diskurse im 19. und 20. Jahrhundert. In: „Mythen der Mitte“ (wie Anm. 1), S. 59-78.

Natur und Kunst, Sage und Geschichte haben hier ein Städtebild geschaffen, wie in dieser Eigenart Sie nirgends mehr es finden [...] Und das geistige Band, das Sie mit dem knorrigen, echt deutschen Manne verbindet, der hier im Unmut gegen herzlose Buchstaben und toten Formalismus sich aufgelehnt, um die Menschen zu reinen Höhen zu führen [...] das sichert Ihnen hier Heimatrecht.³⁹

So drückte es der Oberbürgermeister der heute sogenannten „Wartburg-Stadt“ gegenüber den Teilnehmern der Feier aus. Und der ebenfalls aus Eisenach stammende Festredner Otto Schmiedel machte klar:

Zwei Hauptperioden der deutschen Kulturentwicklung treten Ihnen hier auf der Wartburg entgegen: Rittertum, Minnesang und klösterlich-kirchlicher Sinn auf der einen, Glaubenskämpfe und Glaubenssieg der Reformationszeit auf der anderen Seite.⁴⁰

Die (bis heute manchmal als „deutsche aller deutschen Burgen“ apostrophierte) Wartburg, sei aber eigentlich „Hüterin eines Schatzes, der der ganzen Welt gehört, christlicher Glaubenstiefe und religiöser Freiheit“.⁴¹

Zumindest dieser letzte Satz deutet an, daß die hier kurz skizzierte Reise durch die Identifikationslandschaft deutsch-protestantischer Innerlichkeit,⁴² deren Berichterstattung an vielen Stellen statt tolerant und weltoffen eher deutschnational und bisweilen harsch antikatholisch gefärbt war, eigentlich nicht in deutschen, sondern vielmehr in internationalen Kontexten stand. Denn diese Gruppenreise bildete das Ende des seinerzeit größten, mit mehr als 2000 Teilnehmern aus dutzenden Ländern bestückten Religionskongresses, der am 25. Mai 1900 in Boston als „Council of Unitarian and other Liberal Religious Thinkers and Workers“ begründet worden und seitdem in London (1901), Amsterdam (1903), Genf (1905) sowie erneut in Boston (1907) zusammengekommen war. Durchforstet man den voluminösen zweibändigen Kongreßbericht der Berliner August-Tagung des Jahres 1910 („Fünfter Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt“), so ist man von der Intensität, der Breite und dem Umfang der Diskussionen und Debatten beeindruckt, spiegelt sich doch hier das gesamte Spektrum moderner (mehrheitlich allerdings protestantischer) Theologie, international operierender Religionswissenschaft und weltweiter religiöser Diskurse wi-

39 Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 57.

40 Otto Schmiedel: Ansprache auf der Wartburg. In: Ebd., S. 776-779, hier 776.

41 Ebd., S. 779.

42 Zum Kontext vgl. Justus H. Ulbricht: „Kraftquell für die gesamtdeutsche Kultur“? Weimar und dessen Mythos im Kontext thüringischer Identitätskonstruktionen. In: „Mythen der Mitte“ (wie Anm. 1), S. 179-202; ders.: Wartburg – Wittenberg – Weimar oder: in Kaisersaschernland. In: *Mythical Landscapes then and now. The Mystification of Landscapes in Search for National Identity*. Hrsg. von Ruth Büttner und Judith Peltz. Jerewan 2006, S. 92-113.

der, das inzwischen seit etwa 15 Jahren auch die Geschichts- und Religionswissenschaft unserer Tage mit steigender Tendenz beschäftigt.⁴³

In der Liste der Unterzeichner, die zum Kongreß nach Berlin eingeladen hatten, findet sich auch der Eintrag „Burggraf, Pfarrer, Bremen“.⁴⁴ Der protestantische Seelsorger und Theologe, der sich hinter diesem Namen verbarg, war etwa 30 Jahre zuvor schon einmal in der Mitte Deutschlands unterwegs gewesen. Was ihm dort widerfuhr, hat er später selbst dokumentiert⁴⁵ und uns damit ein Erweckungserlebnis der besonderen Art überliefert, in dem angeblich diejenige kulturelle und literarische Tätigkeit bereits angelegt gewesen sei, mit der Burggraf ab 1905 bekannt geworden ist, mit seinen Dichterpredigten nämlich.

Heute ist dieser Bremer Pastor allerdings nur noch Spezialisten bekannt. Selbst das sonst fast unerschöpfliche „Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon“ (BBKL) enthält zwar Artikel über einzelne liberale Bremische Pfarrer, die ab 1900 als religiöse Dissidenten und gar Religionsschöpfer berühmt geworden sind, wie Ernst Georg Baars,⁴⁶ Julius Bode,⁴⁷ Emil Felden,⁴⁸ Albert Kalthoff⁴⁹

43 Orientierend in der Fülle der täglich vermehrten Einzelstudien sind Friedrich Wilhelm Graf: *Alter Geist und neuer Mensch*. In: ders.: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2004, S. 133-178, dort auch zum Weltkongreß S. 139-141; Lucian Hölscher: *Die religiöse Entzweiung*. In: ders.: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005, S. 330-407. – Den Berliner Kongreß von 1910 thematisiert ebenfalls Gangolf Hübinger: *Kulturprotestantismus und Politik* (wie Anm. 22), S. 251-263.

44 Vgl. Fünfter Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 793.

45 Vgl. Julius Burggraf: *Goethepredigten*. Bearbeitet und hrsg. von Karl Rösener. Pastor zu St. Andreas in Erfurt. Gießen 1913. Der S. 1-30 abgedruckte Text „Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt. Eine Jugenderinnerung und eine Lebensentwicklung“ konnte von Burggraf selbst noch kurz vor seinem Tod fertig gestellt werden.

46 BBKL, Bd. XX (2002), Sp. 79-83 (Autor: Matthias Wolfes).

47 Lexikalisch erfaßt und vollkommen kontrovers gedeutet bei Emil Kackländer: Bode, Julius. In: *Bremische Biographie 1912-1962*. Hrsg. von der Historischen Gesellschaft zu Bremen und dem Staatsarchiv Bremen. Bremen 1969, Sp. 52; Herbert Schwarzwälder: *Das Große Bremen-Lexikon*. Zweite Aufl. Bremen 2003. Bd. 1, S. 86. Ich danke Bernd Wollenweber, Landeskirchliches Archiv Bremen, für die Übersendung der beiden Artikel. – Theologiegeschichtliche Einordnung des völkischen Protestanten Bode bei Rainer Lächele: *Germanisierung des Christentums – Heroisierung Christi*. Arthur Bonus – Max Bewer – Julius Bode. In: *Völkische Religion und Krisen der Moderne*. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Hrsg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht. Würzburg 2001, S. 165-183; zu Bode 178-181.

48 BBKL, Bd. XXII (2003), Sp. 316-319 (Autor: Horst Kalthoff). Zu Felden weiterhin Helmut Donat: *Emil Felden – Ein Leben für Frieden, Freiheit und soziale Gerechtigkeit*. In: „Nieder die Waffen – die Hände gereicht!“ *Friedensbewegung in Bremen 1898-1958*. Bremen 1989, S. 109-114.

49 BBKL, Bd. III (1992), Sp. 987-990 (Autor: Klaus-Gunther Wesseling). Siehe auch Elisabeth Hannover: *Albert Kalthoff und die Gründung der Bremer Ortsgruppe der Deutschen Friedensgesellschaft*. In: „Nieder die Waffen – die Hände gereicht!“ *Friedensbewegung in Bremen 1898-1958*. Bremen 1989, S. 13-17; Helmut Donat: *Albert Kalthoff – Ein „vergesener“ Pazifist und Pionier der Bremer Friedensbewegung*. In: „Mit Gott dem Herrn zum

und Friedrich Steudel⁵⁰ oder andere protestantische Freigeister aus Deutschland wie Carl Jatho⁵¹ und Christoph Schrepff⁵² doch ein Artikel zu Burggraf fehlt bisher. Die erste Auflage des kulturprotestantischen Standardwerkes „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) hingegen besitzt ein Lemma „Burggraf, Julius“, aus dem wenige Informationen zu Leben und Werk zu entnehmen sind.⁵³ Geboren 1853 war Burggraf zuerst Geistlicher in Baden und Thüringen, seit 1883 jedoch in Bremen, wo er ab 1904 als Pastor primarius an der Ansgarii-Kirche diente. Das Nachschlagewerk verzeichnet weiterhin einzelne Werke Burggrafs wie „Schillers Frauengestalten“⁵⁴ und die „Schillerpredigten“⁵⁵ sowie das gegen den sogenannten „Bremer Radikalismus“⁵⁶ gerichtete Pamphlet „Was nun?“⁵⁷ Er „gibt seit 1906 die ‚Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche‘ heraus.“ Die 2. Auflage der RGG nennt nun auch das Todesjahr (1912) und – falsch datiert – die „Goethepredigten, 1914 und andere Predigten über Worte deutscher Dichter.“⁵⁸ Weitere Informationen muß man sich zusammensuchen, dabei wird der Geburtsort Berlin erkennbar, die frühen Jahre als badischer (ab 1877) und thüringischer (ab 1879) Pfarrer und daß die Zeitschrift „zum Ausbau und Umbau der Kirche“ ab 1909 einfach „Deutsches Christentum“ hieß.⁵⁹

Krieg“? Bremer Pastoren für den Frieden vom Kaiserreich bis zur Ära Adenauer. Hrsg. von Helmut Donat und Reinhard Jung. Bremen 1988, S. 26-57; Johannes Abresch: *Enfant terrible im Talar: Albert Kalthoff (1850-1906)*. In: http://radikalkritik.de/enfant_terrible_im_talar.htm; Hermann Detering: „Der Geist ist frei!“ Albert Kalthoffs freigeistiges Engagement als Pastor, Schriftsteller und Präsident des Deutschen Monistenbundes. In: http://hermann-detering.de/kalthoff_Vortr.htm.

50 BBKL, Bd. X (1995), Sp. 1430-1433 (Autor: Klaus Gunther Wesseling).

51 Ebd., Bd. II (1990), Sp. 1579-1580 (Autor: Bernd Wildermuth).

52 Ebd., Bd. IX (1995), Sp. 974-976 (Autor: Wolf Dietrich von Kloeden).

53 Vgl. RGG, 1. Aufl., Bd. I, Sp. 1457.

54 Julius Burggraf: *Schillers Frauengestalten*. Stuttgart 1897. Hier versucht Burggraf – im Widerspruch zu anderen zeitgenössischen Interpreten – den Beweis zu führen, daß Schillers „poetische Frauengestalten in einem inneren Zusammenhange mit den Frauen stehen, die ihm auf seinen Lebenspfaden begegnet sind. [...] Nicht bloß zu seiner menschlichen Glückseligkeit hat das weibliche Geschlecht viel beigetragen; es hat auch einen wesentlichen Anteil an dem, was Schiller als Dichter geworden ist.“ Vgl. ebd., S. VIII, XI.

55 Julius Burggraf: *Schillerpredigten*. Jena 1905. Das Buch trug in späteren Auflagen den Untertitel „Kanzelreden über das Gotteswort in der deutschen Dichtung“.

56 Dazu unten mehr; vgl. aber die zeitgenössische Schrift von Arthur Titius: *Der Bremer Radikalismus*. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907. Tübingen 1908. Trotz aller liberal-protestantischen Kritik an der Radikalisierung eigener Positionen durch Kalthoff und seine Bremer Freunde versucht Titius fair zu bleiben und die ernst zu nehmenden Motive des „Radikalismus“ aufzudecken.

57 Julius Burggraf: *Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen*. Gießen 1906.

58 Vgl. RGG, 2. Aufl., Bd. I, Sp. 1377. Vgl. Julius Burggraf: *Goethepredigten*. Bearbeitet und hrsg. von Karl Rösener. Mit einer Selbstbiographie und dem Bilde Burggrafs. Gießen 1913.

59 Diese Hinweise stammen aus: Positiv – Liberal – Radikal – Bremer Predigten um 1900. Ausgewählt von Ortwin Rudloff (*Hospitium Ecclesiae*. Forschungen zur Bremischen Kirchengeschichte, 16). Bremen 1989. Zur Konzeption eines „deutschen Christentums“ systemati-

Bei aller romanesken Selbststilisierung, präziser und ausführlicher hat sich Burggraf selbst über seine theologischen Prägungen, Interessen und Absichten geäußert. Mit Blick auf die späteren Aktivitäten des Bremischen Pfarrers dürfte man seine Erwähnung des bekannten protestantischen Theologen Otto Pfeleiderer besonders ernst nehmen.

Da kam, beseelt vom Herdergeiste, der große Religionsphilosoph und dabei nicht minder große praktische Theologe Otto Pfeleiderer aus Jena nach Berlin [nämlich im Jahre 1875], dem wir nun unser Bestes verdanken sollten.⁶⁰

Bekannt wurde der akademische Lehrer Burggrafs in Berlin nicht allein als Universitätstheologe, sondern auch als hochaktiver Vordenker und Propagandist des „Evangelischen Bundes zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen“.⁶¹ Er gilt der Forschung als „einflußreicher kulturprotestantischer Gelehrtenpolitiker“⁶² dessen „nationale Kulturtheologie [...] weit über die Grenzen Deutschlands hinaus, vor allem in der englischsprachigen Welt, einen großen Einfluß zu erlangen vermochte. [...] Pfeleiderer und Harnack setzten sich nachdrücklich für die Institutionalisierung eines deutsch-amerikanischen Professoren-austausches ein.“⁶³ Diese Weltoffenheit bei einem gleichzeitig ausgeprägten wilhelminischen Professorennationalismus sollte sich beim Schüler des Berliner Ordinarius Pfeleiderer allerdings weiter deutschnational verengen.

Die protestantisch-liberale und zugleich nationale Grundhaltung Burggrafs war wohl nicht allein von Pfeleiderer geprägt, sondern auch von dem Generalsuperintendenten an dessen erster thüringischen Arbeitsstelle in Gotha, dem Theologen Carl Heinrich Wilhelm Schwarz. Dieser war 1856 als Oberkonsistorialrat und Hofprediger nach Gotha berufen worden, wo er 1858 zum Oberhofprediger und 1876 zum Generalsuperintendenten avancierte. Der 1812 auf Rügen geborene Schwarz gehörte zu denjenigen freisinnigen Theologen, die in den thüringischen Erhalterstaaten der Jenaer Universität Mitte der 1859er Jahre eine Heimstatt fanden,⁶⁴ nachdem sie in anderen Territorien Deutschlands gewichtige Probleme mit der protestantischen Orthodoxie und der politischen Reaktion bekom-

sche Informationen bei Uwe Puschner: *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich*. Sprache – Rasse – Religion. Darmstadt 2001, S. 214-222.

60 Julius Burggraf: *Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt* (wie Anm. 45), S. 13.

61 Diese und die folgenden Einschätzungen bei Friedrich Wilhelm Graf: *Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs*. In: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Hrsg. von dems. Teil 1. Gütersloh 1992, S. 12-117, hier 44. – Zum Bund vgl. Armin Müller-Dreier: *Konfession in Politik, Gesellschaft und Kultur des Kaiserreichs*. Der Evangelische Bund (1886-1914). Göttingen 1998.

62 Friedrich Wilhelm Graf: *Protestantische Theologie* (wie Anm. 61), S. 52.

63 Ebd., S. 56, 67.

64 Darauf und den dabei wirksamen werdenden kirchen- und universitätspolitischen Einfluß des berühmten Jenaer Theologen Karl August von Hase verweist Bernd Jaeger: *National-liberale Geschichtstheologie*. Karl August von Hase 1800-1890. In: *Profile des neuzeitlichen Protestantismus* (wie Anm. 61), S. 118-145, hier 125.

men hatten. Der Gothaer Theologe zählte zu den Gründungsmitgliedern des „Protestantenvereins“ und wurde auch über die Grenzen des engeren theologischen Milieus hinaus mit seinen „Predigten aus der Gegenwart“, die zwischen 1859 und 1883 bei Brockhaus in Leipzig erschienen sind, bekannt. Schwarz machte auf den jungen Burggraf einen derartigen Eindruck, so daß dieser später schreiben konnte:

O hätten wir damals [auf der ersten Fahrt durch Thüringen] gehant, daß uns noch einmal das Glück zuteil werden sollte, als Gothaischer Geistlicher einige Jahre unter dem unmittelbaren Einflusse des teuren Mannes zu wirken [...] in seiner Persönlichkeit war der Theologe mit dem Lessingforscher gepaart, und diese Geistesverbindung leuchtete so unverkennbar durch sein Kanzelwort hindurch, daß es eine Nachwirkung des von ihm empfangenen Eindrucks war, wenn später dem gereiften Manne [also Burggraf] die Erkenntnis von einer für die Gemeindeerbauung dienstbar zu machenden Verwertung unserer poetischen Geistesschätze kam. Ich bin überzeugt, daß Karl Schwarz das freudig begrüßt und zu dem Werke seinen Segen gegeben hätte.⁶⁵

Doch nicht allein einzelne Persönlichkeiten, geistige Mentoren und Studienfreunde „beriefen“ Burggraf zu seinem Amt als Dichterprediger: die freilich von diesem selbst imaginierte und wortreich beschworene Aura der Mitte – und nicht zuletzt wiederum die Wartburg – taten ein Übriges:

Sei begrüßt im Herzen Deutschlands! Und als die Stille ihr Auge aufschlug, das große, träumende Wartburgauge, da stand vor dem in sich versunkenen der *Genius unseres Volkes*, unwittert von allen Idealen Trieben des deutschen Wesens [...] dem leuchtenden Wartburggolde wohnt ein Zauber inne. Wer an dieser Stätte sein Herz gelassen hat, *der trägt eine ewigkeitsschwere Last in seiner seligen Brust*. [...] Er hat ein Bild erschaut, das ihn nicht mehr losläßt. Er hat den Ruf vernommen: Siehe, *ich bin Christus* – uns der so sprach, war der lebendige Genius der deutschen Volksseele – gehe hin, *bringe mich zum Reden und Wirken in der Kirche*, daß sie aufhöre, eine Hüterin geistiger Reliquien zu sein! [...] Was ihr not tut, ist eine *weitgehende Verweltlichung ohne Preisgabe ihrer geistlichen Seele*. [...] Ja, das Geheimnis der Wartburg, das man hier als das letzte Wort des poetischen Sinnes der Germanen das *Heilige, Große, Göttliche* und als den eigentlichen Kern unseres religiösen Lebens das *Freie, Lichte, Geistige* erschaut. [...] Wer das hier einmal so recht von Herzen erfahren hat, *der hat die Offenbarung des deutschen Christus erlebt*.⁶⁶

65 Julius Burggraf: Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt (wie Anm. 45), S. 17.

66 Ebd., S. 18, 20, 21. Die hier kursiv gesetzten Passagen sind im Original gesperrt gedruckt.

II. „Wir gehen nach Bremen, etwas Besseres ...“

Unverkennbar sind die sentimental Reminiszenzen des alten Burggraf von seinen erst später entwickelten Gedanken eines spezifisch „deutschen Christentums“ sowie seiner Tätigkeit als Pfarrer und kulturpolitisch aktive Persönlichkeit in Bremen geprägt. Sie sind also zum größeren Teil Rückprojektionen späterer Erlebnisse und Erfahrungen, ersichtlich gemischt mit zahlreichen Lesefrüchten aus deutschen Klassikern⁶⁷ und der Kenntnis wie der Verehrung Wagner'scher Weltanschauung und Kunstreligion.⁶⁸ Burggraf kam 1883 in die Hansestadt an der Weser und wurde 1904 zum Pastor primarius an der Ansgarii-Kirche berufen. Von Beginn seines Aufenthaltes an spielte er eine Rolle als aktives Mitglied des „Protestantenvereins“, daneben war er publizistisch hoch aktiv, wobei sein Werk mit wenigen Ausnahmen auf die Heroen der Klassik, also Schiller und Goethe, konzentriert blieb.

Daß Burggraf nach Bremen ging und dort später auf eine Gruppe anderer Pfarrer und Theologen traf, die die Toleranz des liberalen Protestantismus allerdings weit überdehnten und überschritten, ist alles andere als Zufall. Die Forschung hat mehrfach auf die Sonderstellung der Hansestadt im kulturellen und kirchenpolitischen Feld des deutschen Protestantismus verwiesen. Diese „Besonderheiten der Bremischen evangelischen Kirche“ registriert die „Theologische Realenzyklopädie“.⁶⁹ „In der Topographie des deutschen Kulturprotestantismus stellt Bremen einen Sonderfall dar“ konstatiert Hübinger;⁷⁰ von der Ausnahmestellung Bremens“ spricht auch Dietmar von Reeken⁷¹ und Holscher schreibt:

67 Noch in der Gothaer Zeit bekam Burggraf Kontakt zu Salzmanns Schnepfenthaler Schulgründung. Dem damaligen Leiter der Erziehungsanstalt, Wilhelm Ausfeld, widmete er sein Buch: Goethe und Schiller. Im Werden der Kraft. Stuttgart 1902. Dort findet sich auf S. 3 eine eindeutige Distanzierung von „Zarathustra“ bzw. der sich auf dies Werk Nietzsches berufenden Christentumskritik.

68 Daß diese nicht nur Folgen zeitigte, sondern auch bestimmte Voraussetzungen bei anderen Autoren und Künstlern besaß, zeigt umfassend Wolf-Daniel Hartwich: „Deutsche Mythologie“. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion. Berlin, Wien 2000; zu Wagner siehe dort S. 97-159, 185-210; ders.: Richard Wagners Liturgie der Zukunft. Jüdisch-deutsche Kunstreligion im 19. Jahrhundert. In: Säkularisierung und Resakralisierung. Zur Geschichte des Kirchenliedes und seiner Rezeption. Hrsg. von Richard Faber. Würzburg 2001, S. 79-97; ders.: Kunst und Religion der Zukunft. Richard Wagners theoretische Schriften und dramatische Entwürfe von 1848/49. In: Kunst und Religion. Studien zur Kultursoziologie und Kulturgeschichte. Hrsg. von Richard Faber und Volkhard Krech. Würzburg 1999, S. 227-253.

69 Theologische Realenzyklopädie. Berlin, New York 1981. Bd. VII, S. 161.

70 Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik (wie Anm. 22), S. 113 – das entsprechende Kapitel lautet „Bremen und die kulturelle Polarisierung“!

71 Dietmar von Reeken: Kirchen im Umbruch der Moderne. Milieubildungsprozesse im nordwestdeutschen Protestantismus 1849-1914 (Religiöse Kulturen der Moderne. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger, 9). Gütersloh 1999, S. 26.

„Eine ganz eigene, von starken theologischen Richtungskämpfen gezeichnete Frömmigkeitskultur entfaltete sich im 19. Jahrhundert in der Hansestadt Bremen.“⁷² Diese spezifische Bremische Frömmigkeits- und Streitkultur wurzelte in der Tatsache, daß an der Weser seit Beginn des 19. Jahrhunderts – anders als in den übrigen protestantischen Landeskirchen – kein „Verfassungsbildungsprozeß“ stattgefunden hatte. Die etatistische Kirchenpolitik des über Jahrzehnte einflußreichen Bürgermeisters Johann Smit ließ synodale Strukturen in Bremen nicht entstehen, es herrschte ein senatorisches Kirchenregiment, daß 1875 nur die Begründung einer bremischen, seit 1882 von den liberalen Gemeinden dominierten Kirchenvertretung beim höchsten städtischen Organ, dem Senat, zuließ. Der Pfarrzwang war bereits 1860 aufgehoben worden, nun konnten sich reine Personalgemeinden entwickeln. Diese Tatsachen führten dazu, daß sich in Bremen der Protestantismus ausschließlich nur auf die autonome Einzelgemeinde und die konfessionelle Vereinskultur stützen konnte. Die Hansestadt zählte zu den Hochburgen des 1863 (Bremer Zweigverein 1865)⁷³ gegründeten „Protestantenvereins“. „Eine organisatorisch moderne Landeskirche, die der Kristallisationskern eines konfessionellen Milieus hätte sein können, entstand so in Bremen nicht.“⁷⁴ Aus der Sicht liberaler Gemeindepfarrer aber war dies durchaus ein Positivum, denn die wachsende und aufgrund der eben skizzierten Sonderentwicklung stabile Gemeindeautonomie sicherte ihnen persönliche Entfaltungsmöglichkeiten, die ihnen in anderen Städten und Regionen nicht offen gestanden hätten. Das universitätstheologische Ideal der Lehrfreiheit wurde so zum Vorbild der Lehrfreiheit auch des Gemeindepfarrers, den die Gemeinden autonom berufen konnten.

In solcher Freiheit radikalisierten sich jedoch die innerhalb des deutschen Protestantismus vorhandenen theologischen und kirchenpolitischen Differenzen in besonderer Weise. Nipperdey hat ja bereits für die Zeit vor 1850 konstatiert, daß sich der Protestantismus eigentlich in zwei Konfessionen, in die liberale und die orthodoxe Richtung, gespalten habe,⁷⁵ deren Positionen oftmals kaum mehr zu vermitteln gewesen wären. Dieser Prozeß spitzte sich auch und gerade in Bremen bereits ab 1840 weiter zu. „Triebkräfte und auch Widersprüche kulturprotestantischen Denkens“ konnten sich gerade hier voll entfalten.⁷⁶

Ein Ergebnis der öffentlich ausgetragenen Differenzen der kirchlichen Lager war die Herausbildung eines umfangreichen Veranstaltungs- und Vortragswesens in Bremen, das die jüngere Forschung als „Charakteristikum des kirchlichen Lebens in Bremen“ gewertet hat.⁷⁷ Allerdings galt für die Aktivitäten des „Prote-

72 Lucian Hölscher: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit (wie Anm. 20), S. 231.

73 Laut Dietmar von Reeken: Kirchen im Umbruch zur Moderne (wie Anm. 71), S. 190. Johannes Abresch: *Enfant terrible im Talar* (wie Anm. 49), S. 5, spricht von der Gründung „durch zwei Altstadt-Pastoren“ schon im Jahre 1863.

74 Dietmar von Reeken: Kirchen im Umbruch zur Moderne (wie Anm. 71), S. 28.

75 Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1880-1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S. 431.

76 Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik (wie Anm. 22), S. 115.

77 Dietmar von Reeken: Kirchen im Umbruch zur Moderne (wie Anm. 71), S. 192.

stantenvereins“ (liberal) wie des „Evangelischen Vereins“ (konservativ) eine hohe soziale Exklusivität; in der Regel blieb die Resonanz auf das Bremische Bildungsbürgertum beschränkt. Der Versuch Albert Kalthoffs – des prominentesten Widersachers Burggrafs, von dem noch die Rede sein wird – die soziale Basis des liberalen Protestantismus nach unten zu erweitern, in kleinbürgerliche und proletarische Schichten hinein, fand keine Mehrheit in der Honoratiorenkultur.

Fünf Jahre nach Burggrafs Ankunft an der Weser, im Jahre 1888, kam Albert Kalthoff, der spätere Amtskollege und Gegenspieler, nach Bremen – am Ende einer Odyssee durch verschiedene Pfarrämter in Deutschland und der Schweiz. Im Jahre 1850 in Barmen als Sohn eines Färbereibesitzers geboren, besuchte er ab 1858 zehneinhalb Jahre das dortige Gymnasium und ging danach zum Theologiestudium nach Berlin. „Es heißt, er habe nur selten Vorlesungen besucht, sondern meist auf seiner Bude gearbeitet.“⁷⁸ Er offenbarte sich also schon damals als sehr eigenständiger Kopf. Nach einer Zeit als Hilfslehrer auf einem mecklenburgischen Rittergut promovierte Kalthoff 1874 in Halle zum Dr. phil. [!] über „Die Frage nach der metaphysischen Grundlage der Moral, mit besonderer Beziehung auf Schleiermacher“. Er kehrte nach Berlin zurück, heiratete dort seine erste Frau Anna Franz und wurde Hilfsprediger an St. Markus. Im Streit um seinen Bart, den er selbstbewußt und etwas ungepflegt trug, siegte das Konsistorium und sandte Kalthoff in ein Provinznest im Südosten: Nickern bei Züllichau. Doch auch dort gab er keine Ruhe, sondern mischte sich mit einer Solidaritätsadresse in den Streit um seinen Amtsbruder Theodor Hoßbach in Berlin ein, der in den Machtkampf zwischen der Hofprediger-Partei und dem Preußischen Kulturministerium geraten war. Kalthoffs Gemeinde stand zwar hinter ihrem charismatischen Pfarrer, konnte aber dessen Amtsentsetzung im Juli 1878 durch den Oberkirchenrat nicht verhindern. Den Mund verbieten ließ sich Kalthoff allerdings nicht, denn er predigte und sprach öffentlich weiter außerhalb der Kirche, was ihm 1879 ein weiteres Disziplinarverfahren einbrachte. Seine Antwort war die Gründung des „Protestantischen Reform-Vereins“ als Sammelbecken der außerkirchlichen liberalprotestantischen Opposition gegen eine zu dominante und autoritäre Kirchenleitung. In den Versammlungen dieses Zusammenschlusses traten auch Gastredner auf, so etwa der Bremische Pastor K. R. Schramm, der an der Weser zu den Aktivisten des „Protestantenvereins“ zählte. Dieser verkündete seinen Berliner Gesinnungsgenossen:

Unsere Gemeinden regieren und bestimmen sich selbst, sie haben das unverkümmerte Recht der freien Pfarr-Wahl und kein Zwang eines überlebten Dogmas, eines toten Buchstabens hindert uns Prediger bei der Verkündigung des reinen und ursprünglichen Evangeliums.⁷⁹

78 Johannes Abresch: *Enfant terrible im Talar* (wie Anm. 49), S. 4.

79 K. R. Schramm: *Unsere Hoffnung in schwerer Zeit. Rede im oberen Saale der Reichshallen* (Schriften des protestantischen Reform-Vereins zu Berlin, 1). Berlin 1880; zit. nach: Johannes Abresch: *Enfant terrible im Talar* (wie Anm. 49), S. 5.

Das war Kalthoff sicherlich aus dem Herzen gesprochen, der im Jahre 1880 sein Buch „Das Leben Jesu“ veröffentlichte, mit dem er einen Themenkreis betrat, der ihn zeitlebens nicht mehr loslassen sollte und der zu den am heftigsten diskutierten jener Jahrzehnte um 1900 gehörte. Ebenfalls 1880 mischte er sich mit einer Kampfschrift in die Debatten um den Antisemitismus ein, außerdem mußte er einer „reichen literarischen Tätigkeit“⁸⁰ nachgehen, da er als entpflichteter Pfarrer auf Nebeneinkünfte angewiesen war. Im Jahre 1878 bereits verwitwet, 1879 neu mit Eugenie Schulz verheiratet, verlor Kalthoff auch seine zweite Frau schon 1884 – dem Jahr, in dem er in die Schweiz ging. Dort blieb er über vier Jahre Pfarrer der reformierten Gemeinde in Rheinfeldern, trat in Reichsdeutschland jedoch immer wieder als öffentlicher Redner auf. Im Jahre 1888 schließlich folgte er dem Ruf als zweiter Pastor an die St.-Martini-Gemeinde in Bremen. Primarius war dort Moritz Schwalb, der seit 20 Jahren im engagierten Kirchenkampf mit den „Positiven“, also den Vertretern des kirchlichen Konservatismus, lag.⁸¹ Am Dom predigte Schramm, den der Neankömmling ja bereits aus der Berliner Zeit kannte.

Der Umzug nach Bremen bescherte Kalthoff nicht nur neue Aufgaben und Freundschaften mit gleichgesinnten Pfarrern, sondern bald auch seine dritte Ehe mit Emmy Linne. In die lokale Stadtgeschichte schrieb sich der streitbare Pfarrer ein durch die 1891 erfolgte Gründung des Arbeiterbildungsvereins mit dem programmatischen Namen „Lessing“, in dem er sich nicht allein um den Männergesang, sondern auch um spezielle Bildungsprogramme für Frauen kümmerte. Im Jahre 1898 rief er eine „Sozial-wissenschaftliche Vereinigung“ ins Leben, die später in einen „Verein für soziale Reform“ umgewandelt wurde. Zur Jahrhundertwende schließlich finden wir Kalthoff als Ersten Vorsitzenden in den Reihen des Bremer „Goethe-Bundes“,⁸² der vor allem als Volksbühnenverein aktiv war und mit dessen Hilfe er ab 1901 eine öffentliche „Lesehalle“ ins Leben rief. Im „Elterbund für Schulreform“ setzte sich Kalthoffs Interesse an Fragen der Bildung und persönlichen Emanzipation fort. Im Jahre 1903 schließlich rief er zur Gründung einer Ortsgruppe der „Deutschen Friedensgesellschaft“ auf, was ihm auf alle Zeiten einen Platz in der Ahnengalerie der deutschen Friedensbewegung sicherte.⁸³ Ihm als dem Ersten Vorsitzenden der Bremer Ortsgruppe stand in der Funktion des Schriftführers Pastor Friedrich Steudel von St. Remberti zur Seite, der später der Nachlaßverwalter seines geistigen Erbes werden sollte. – Alle diese außerkirchlichen Aktivitäten, die 1906 im kurzfristigen Vorsitz des „Deutschen

80 So Steudel in seiner biographischen Skizze in: Albert Kalthoff: Zukunftsideale. Nachgelassene Predigten mit einer Lebensskizze von Friedrich Steudel. Jena 1907, S. XII.

81 Dazu kurz Dietmar von Reeken: Kirchen im Umbruch zur Moderne (wie Anm. 71), S. 190 f.

82 „Goethe-Bünde“ formierten sich 1900 in zahlreichen deutschen Städten als Protest gegen den neuen Zensurparagrafen, die so genannte „Lex Heinze“.

83 Vgl. dazu die knappen, aber informativen Aufsätze von Donat und Hannover (wie Anm. 49).

Monistenbundes“⁸⁴ gipfelten, erledigte Kalthoff als Hauptpastor an St. Martini, in welches Amt er 1894 Moritz Schwalb gefolgt war.

Unverkennbar war also Kalthoff als Vortragsredner, Publizist und Vereinsaktivist eine inzwischen auch weit über Bremens Grenzen hinaus beachtete und umstrittene Persönlichkeit im Feld der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen des Fin de Siècle.⁸⁵ „An allen vorwärts strebenden Bewegungen der Zeit nahm er Anteil. Viel tat er, durch Predigten, Reden und Vereinsgründungen, um ‘das Verständnis für die sozialen Kämpfe unserer Zeit zu fördern und zu vertiefen’ und zur Hebung des Arbeiterstandes beizutragen. [...] Zu einem vielgenannten Manne machten ihn seine Untersuchungen über ‘Das Christusproblem’“;⁸⁶ eine Schrift, „die am meisten Aufsehen erregte und ihm auch am meisten Anfechtung eintrug.“⁸⁷ Die zeitgenössische Literatur zum „Christusproblem“, zur „Christusmythe“⁸⁸ oder zum „Leben Jesu“ ist unüberschaubar.⁸⁹ In unserem Zusammenhang wichtig ist nur, daß nicht allein Kalthoff, sondern später auch Friedrich Steudel, aber auch andere prominente religiöse Autoren des Jenaer Diederichs Verlags⁹⁰ wie Max Maurenbrecher und Arthur Drews bis unmittelbar vor den Ersten Weltkrieg in den Debatten um die historische oder eben mythische Gestalt Jesu Christi involviert waren.⁹¹

84 Zur Geschichte dieser Vereinigung siehe Frank Simon-Ritz: Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland (Religiöse Kulturen der Moderne. Hrsg. von Friedrich Wilhelm Graf und Gangolf Hübinger, 5). Gütersloh 1997, S. 133-154; zum organisatorischen und ideologischen Wandel im „Deutschen Monistenbund“ siehe auch Horst Groschopp: Dissidenten. Freidenkerei und Kultur in Deutschland. Berlin 1997, S. 243-298.

85 Verblüffenderweise aber fehlt sein Name im Register des sonst sehr gründlichen Handbuch[s] der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Hrsg. von Diethart Kerbs und Jürgen Reulecke. Wuppertal 1998 – was daran liegen könnte, daß die kirchlichen Reformbewegungen dort so gut wie nicht auftauchen.

86 RGG, Bd. III (1. Aufl.), Sp. 891 f. – Albert Kalthoff: Religiöse Weltanschauung. Jena 1903; ders.: Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. Jena 1903; ders.: Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Jena 1904.

87 So der Biograph Steudel in Albert Kalthoff: Zukunftsideale (wie Anm. 80), S. XXI.

88 Vgl. Arthur Drews: Die Christusmythe. Jena 1909. – Drews vertritt hier die Idee der „Gottmenschheit“, also ein nichtchristliches Konzept der Selbsterlösung. Zur Einordnung dieses Denkens siehe außer Simon-Ritz (wie Anm. 84), passim; Horst Groschopp: Dissidenten (wie Anm. 84), vor allem S. 149-151; auch Stefan Breuer: Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945. Darmstadt 2001, S. 297-299.

89 Vgl. Horst Groschopp: Dissidenten (wie Anm. 84), S. 144-151 („Christusmythe und Freidenkerei“).

90 Vgl. das Kapitel „Christusmythe“ und die Frage der Volkskirche bei Irmgard Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt (1896-1930). Wiesbaden 1998, S. 291-303.

91 Vgl. Hat Jesus gelebt? Berliner Religionsgespräch (Kulturprobleme der Gegenwart, 1). Berlin 1910; beteiligt waren hier u. a. Arthur Drews, Friedrich Steudel, Friedrich Lipsius, Max Maurenbrecher. Zum Kontext vgl. Dieter Georgi: Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. XX. Berlin, New York 1990, S. 566-575.

III. Propheten der Persönlichkeit

Albert Kalthoff

Kalthoffs Christus-Buch hatte der Jenaer Eugen Diederichs Verlag – ein Sprachrohr sämtlicher Reformbewegungen der klassischen Moderne, nicht zuletzt aber wichtigstes publizistisches Forum der religiösen Neubesinnung im deutschen Bildungsbürgertum –⁹² seinen Lesern mit den Worten empfohlen, Bücher von Arthur Bonus und Kalthoff seien wichtig für all diejenigen, „die bisher religiösem Leben gleichgültig gegenüberstanden und doch das Bedürfnis haben, einen Sinn des Lebens zu finden.“⁹³ Zu diesen Menschen zählte sich der Verleger selbst, der die eigene religiöse Prägung durch seine Verlagsautoren später folgendermaßen kommentiert hat: „Ursprünglich rechnete ich mich zum liberalen Protestantismus, aber Kalthoff erschloß mir Christus als Symbol und Arthur Bonus erweiterte meinen Gottesbegriff ins Mystische.“⁹⁴

Ein Jahr nachdem Kalthoffs erstes Christus-Buch erschienen war, machte dessen Autor mit der Popularisierung eines Antichristus Furore, denn er veröffentlichte seine „Zarathustra-Predigten“,⁹⁵ die mit dem Anspruch auftraten, die „Prophetie einer neuen Kultur“ – so das erste Kapitel des Buches – zu sein. Mit Nietzsche war der Pfarrer, der von sich sagte, er sei durch Nietzsche „eigent-

Interessanterweise fehlt hier jeder Hinweis auf die Debatte über den „historischen“ oder den „mythischen“ Christus um 1900.

- 92 Dazu im Überblick Friedrich Wilhelm Graf: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlags. In: Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme. Hrsg. von Gangolf Hübinger. München 1996, S. 243-298. Einzelne Aspekte der neuen Religiosität aus Jena bei Justus H. Ulbricht: Wider das „Katzenjammergefühl der Entwurzelung“. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag. In: Buchhandelsgeschichte (1996), H. 3, B 111-B 120; ders.: Durch „deutsche Religion“ zu „neuer Renaissance“. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs. In: Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900. Hrsg. von Moritz Baßler und Hildegard Chatellier. Strasbourg 1998, S. 165-186; ders.: „Theologia deutsch“. Der Diederichs-Verlag und die Suche nach einer modernen Religion für Deutsche. In: Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900 bis 1949. Hrsg. von Justus H. Ulbricht und Meike G. Werner. Göttingen 1999, S. 156-174.
- 93 Aus dem Weihnachtsprospekt 1902 mit dem Titel „Religiöse Kultur“; zit. nach: Irmgard Heidler: Der Verleger Eugen Diederichs (wie Anm. 90), S. 272. Bei Heidler findet sich S. 267-320 ein umfassender Überblick zur Diederich'schen „Verlagsreligion“.
- 94 Eugen Diederichs: Lebensaufbau. Skizze zu einer Selbstbiographie. Geschrieben Juni 1929 bis März 1921 (Ms. im Deutschen Literaturarchiv Marbach, Nachlaß Eugen Diederichs, künftig: LA), S. 214. Zu Diederichs persönlicher religiöser Haltung siehe Justus H. Ulbricht: „Theologia deutsch“ (wie Anm. 92).
- 95 Albert Kalthoff: Zarathustra-Predigten. Reden über die sittliche Lebensauffassung Friedrich Nietzsches. Jena 1904.

lich erst Mensch geworden“,⁹⁶ nicht das erste Mal intensiver befaßt, denn schon zur Jahrhundertwende hatte er „vor einem meist aus Damen bestehenden Zuhörerkreis populäre Vortragskurse über philosophische, soziologische und kulturhistorische Themata“⁹⁷ abgehalten. Unter den Titeln „Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit“ sowie „Die Philosophie der Griechen auf kulturgeschichtlicher Grundlage dargestellt“ erschienen sie 1900 bzw. 1901⁹⁸ und fanden auch außerhalb Bremens Resonanz.

Umso mehr aber mußte dies für die späteren „Zarathustra-Predigten“ gelten, denn schon mit deren Untertitel „Reden über die *sittliche* Lebensauffassung Friedrich Nietzsches“⁹⁹ stellte sich Kalthoff quer zur dominanten Nietzsche-Lesart gerade unter Theologen (und Pädagogen), die den „Pfadfinder des neuen Menschen“¹⁰⁰ zumeist als „Jugendverführer“ brandmarkten.¹⁰¹ Das im kulturellen Diskurs jener Jahre omnipräsente Diktum Nietzsches vom „Tode Gottes“, ein Schlachtruf aller Anhänger nietzscheanischer Religion,¹⁰² wandte der Bremer Pastor vor allem gegen seine Amts- und Berufskollegen:

Wo ist denn eine Spur von Leben noch in dem Gott der Theologen, den sie mit ihren Gedanken sezieren, zerstückeln, zersägen; in diesem historischen Gott, dessen Geschichte die Gelehrten beschreiben, von dessen Zügen sich die Gläubigen ein haar-scharfes Bild gemacht!¹⁰³

Selbst erfüllt von dem „tiefen Unbefriedigtsein“, das er im „Herz[en] des heutigen Menschen“ ausgemacht hatte,¹⁰⁴ ging Kalthoff mit seiner Zeit ebenso hart ins Gericht wie mit dem herrschenden liberalen Protestantismus, dem er selbst entstammte. Dagegen beschwor er ein menschliches Ideal,

-
- 96 In einem Brief vom 30. Januar 1905 an Elisabeth Förster-Nietzsche, auf den mich der Aufsatz von Thomas Mittmann: „Gott ist tot – es lebe die Religion“. Friedrich Nietzsches Philosophie im Kontext religiöser Vergemeinschaftungen in Deutschland vom Kaiserreich bis zum Nationalsozialismus. In: Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft (wie Anm. 19), S. 253-276; Hinweis S. 254, brachte.
- 97 Steudels Lebensskizze. In: Albert Kalthoff: Zukunftsideale (wie Anm. 87), S. XIX.
- 98 Im Verlag Schwetschke & Sohn, Berlin.
- 99 Kursivierung von mir.
- 100 Diese Formulierung findet sich in Albert Kalthoff: Die Religion der Modernen. Jena, Leipzig 1905, S. 2. – Zum Kontext vgl. Justus H. Ulbricht: Der „neue Mensch“ auf der Suche nach „neuer Religiosität“. In: Der Deutschunterricht (Themenheft „Literatur und Religion“. Hrsg. von Wolfgang Braungart) 50 (1998), H. 5, S. 38-48.
- 101 Dazu Christian Niemeyer: Nietzsche als Jugendverführer. In: Nietzsche in der Pädagogik. Beiträge zur Rezeption und Interpretation. Hrsg. von dems. Weinheim 1998, S. 96-119.
- 102 Immer noch ein guter Überblick ist Steven A. Aschheim: Nach dem Tode Gottes. Varianten nietzscheanischer Religion. In: ders.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Stuttgart, Weimar 1996, S. 219-250.
- 103 Albert Kalthoff: Zarathustra-Predigten (wie Anm. 95), S. 167.
- 104 Ebd., S. 1.

in dem alles Unlebendige, Unfreie, alles Absterbende, Schwächliche und Krankhafte am Menschen ausgetilgt, alle schöpferischen Willenskräfte entfaltet und zu Kulturwerten ausgeprägt sein sollen. [...] Der Übermensch soll eben ganz und gar die Überwindung des heutigen, des lebensmüden, der Todessehnsucht verfallenen Menschen sein. [...] Mit dieser Predigt vom Übermenschen kommt in unsere Zeit wieder ein großer messianischer Zug, ein kühner Glaube, daß wir noch nicht das letzte Wort sind, das der Genius der Menschheit gesprochen, eine fröhliche, selige Hoffnung, daß die besten Schätze, die größten Taten, die höchsten Ziele des Menschenwesens noch in der Zukunft, vor uns, über uns liegen.¹⁰⁵

Während andere Theologen weiterhin vom „prinzipielle[n] Gegensatz zwischen Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus und [der] prinzipiellen Überlegenheit der christlichen Gedanken ausgingen“,¹⁰⁶ deutete Kalthoff die Prophetenfigur Nietzsches als „ins Persönliche übertragenen Christustypus“,¹⁰⁷ als „säkularisierten Christus“.¹⁰⁸ Mit seinem Denken nämlich habe der Philosoph „das Christentum nicht zerstört, sondern nur einer höheren Daseinsstufe entgegengeführt.“¹⁰⁹ Man müsse folglich durch Nietzsche hindurch zu einem neuen Christentum gelangen, in dessen Zentrum nun aber – nimmt man Kalthoffs Denken in letzter Konsequenz ernst – letztlich nicht mehr Gott, sondern der „Gottmensch“ steht, also die vollkommen autonome, selbstherrliche und erfüllte Persönlichkeit des Individuums, das sich in sich selbst transzendiert, zum „Übermenschen“ wird.

Gottmensch – so sagte einst der fromme Christ, wenn er seinem tiefsten religiösen Erlebnis Wort und Namen geben wollte. [...] Gottmensch – so sagt heute der Moderne wieder, aber er sagt es, um für seine großen Lebensgeheimnisse, seine eigene Unergründlichkeit, einen Namen zu suchen. Und wenn im alten Symbol der Kirche Gott Mensch geworden, so wird nun der Mensch Gott...¹¹⁰

Auch wenn noch seine schärfsten Gegner ihm die Ehrlichkeit in der Suche nach einem neuen Glauben nicht absprechen konnten und wollten, mit einem solchen Denken hatte der Theologe Kalthoff den Boden der verfaßten protestantischen

105 Vgl. das Kapitel „Mensch und Übermensch. In: Ebd., S. 12-22, hier 19-20.

106 Die zeitgenössischen Debatten um ‘Christus oder Zarathustra’, ‘Christus und Zarathustra’, ‘Christus statt Zarathustra’ et vice versa wären einer eigenen Darstellung wert, der sich Nietzsche-Forscher wie Theologen noch zu unterziehen hätten. Mein Zitat ist eine Kapitelüberschrift aus Paul Fischer: Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus. Stuttgart 1910; eine Abhandlung, die auf Vorträge im Seminar Blaubeuren zurückgeht und die den Philosophen an vielen Stellen mit seiner philosophischen Figur in eins setzt – und damit falsch versteht.

107 Albert Kalthoff: Die Entstehung des Christentums. Neue Beiträge zum Christusproblem. Leipzig 1904, S. 148.

108 Ebd., S. 152.

109 Albert Kalthoff: Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Vorträge. Berlin 1900, S. 240.

110 Albert Kalthoff: Die Religion der Modernen (wie Anm. 100), S. 111. – Hier wird die Nähe zu einem Konzept der „Selbsterlösung“ wie bei Arthur Drews besonders deutlich.

Religion endgültig verlassen. Dieser „Zukunftsglaube“ mußte, „wo er sich vom festen Boden des Gewordenen loslöst, in Schwärmerei ausarten. Darüber darf aber der berechnete Kern des Gedankens nicht übersehen werden“ –¹¹¹ meinte jedoch Arthur Titius, von dem die wohl fundierteste, aber weiterhin um Fairneß und Respekt bemühte Kritik an Kalthoff stammt.

Indes, was man auch an Kalthoff aussetzen mag, und ich finde viel an ihm auszusetzen, er war ein Suchender, und das verbindet ihn mit uns als Suchenden. Mit der ganzen Energie seines starken Geistes hat er versucht, die Spannung zwischen Religion und Moderne zu überwinden, und eben darin erblicken auch wir unsere wichtigste Aufgabe.¹¹²

Gerade „vom Gesichtspunkt einer Kultur der Persönlichkeit aus“ ergebe „sich die Notwendigkeit einer solchen Zukunftsperspektive“,¹¹³ Doch wie ein anderer Kritiker und Sympathisant von Kalthoff später treffend bemerkte:

Nicht die angebliche Dürftigkeit seiner Gedanken und Gefühlswelt, sondern im Gegenteil der Überreichtum an Gesichtspunkten, der einer straffen begrifflichen Durchführung der Grundlinien des neuen religiösen Weltbildes im Wege strand, bedeutete für diesen Propheten einer modernen Frömmigkeit eine Gefahr.¹¹⁴

Seinen begeisterten Zuhörern und Lesern aber bot eben diese Überfülle genug Anknüpfungspunkte für die eigene, höchst individuelle Suche nach einer neuen „Diesseits“- oder „Laienreligion“ – um einen vielgebrauchten Ausdruck von Eugen Diederichs zu bemühen. Und so „tritt uns in der Modernen [sic] eine Religion entgegen, die aus keinem Buche gelernt, in keiner Fakultät und Schule studiert, sondern aus dem Quell des eigenen Lebens geschöpft und aus der Tiefe des eigenen Gemütes geboren ist“ –¹¹⁵ wie dies für Kalthoffs eigene Religiosität zutrifft.¹¹⁶

111 Arthur Titius: Der Bremer Radikalismus. Vortrag in der Versammlung der Freunde der christlichen Welt zu Marburg am 10. Oktober 1907. Tübingen 1908, S. 24. – Sowohl der Ort des Vortrags als auch der seiner Publikation offenbaren, daß Titius zum engeren Kreis liberaler, kulturprotestantischer Theologen zählte.

112 Ebd., S. 7.

113 Ebd., S. 25.

114 Friedrich Lipsius: Der Bremer Radikalismus. In: Weltkongreß (wie Anm. 3), S. 590-593, hier 590.

115 Albert Kalthoff: Die Religion der Modernen (wie Anm. 100), S. 7. Ob es korrekt hätte heißen sollen „in der Moderne“ oder „in den Modernen“ läßt sich nicht ausmachen; beides gibt jedoch einen Sinn.

116 Als letztes Werk erschien von ihm Albert Kalthoff: Modernes Christentum (Moderne Zeitfragen. Hrsg. von Hans Landsberg). Berlin 1906.

Im Kern jener Suche nach „Moderner Religion“,¹¹⁷ die zeitgenössisch auch als „Geheimreligion der Gebildeten“¹¹⁸ gedeutet wurde und „deren Gedanken mit einer gewissen organischen Notwendigkeit aus unserer Zeit hervorgehen“, so daß „sie eben nicht Gedanken und Einfälle eines beliebigen Einzelnen sind“, stand – und das empfanden Anhänger wie Kritiker als gemeinsames Motiv – der Versuch der „Rettung der Persönlichkeit“¹¹⁹ in der modernen Massen und Industriegesellschaft:

Von der Masse zum Reich der Persönlichkeiten – so läßt sich ein Grundkonsens in der protestantischen Theologie nach 1900 beschreiben, der von einigen wenigen Religiösen Sozialisten über die theologische Linke der ‘Religionsgeschichtler’ und die Ritschlianer bis hin zum konservativen Kulturluthertum reicht.

Das Kapitel „Die Persönlichkeit“ bildete also nicht von ungefähr die Mitte der Kalthoff’schen „Zarathustra-Predigten“.¹²⁰ Dort sah der Autor die Herausbildung der eigenen voll entfalten Individualität nicht allein als Aufgabe des Einzelnen zur persönlichen Selbstvervollkommnung an, sondern als eine Leistung im Sinne des nationalen Kollektivs. „Aus dem Pöbel den Menschen, eine starke eigene und freie Persönlichkeit zu bilden, das ist der größte Dienst, den wir unserem Volke leisten können.“¹²¹

117 Vgl. Heinrich Meyer-Benfey: *Moderne Religion. Schleiermacher – Maeterlinck*. Leipzig [Eugen Diederichs] 1902. Typisch für die modernen Sinnsuchbewegungen ist die schon im Titel hergestellte Beziehung zwischen einem Theologen und einem Künstler, also zwischen Religion und Kunst – für die es eine eigene, oft auf Schleiermacher rekurrende protestantische Traditionslinie gibt. Zur damaligen Maeterlinck-Begeisterung, die nicht zuletzt wiederum Diederichs gefördert hat, siehe Irmgard Heidler: *Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt* (wie Anm. 93), S. 467-478. Zum weltanschaulichen und literarischen Kontext siehe auch Justus H. Ulbricht: *Neuromantik – Ein Rettungsversuch der Moderne mit Nietzsche*. In: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 11 (2004), S. 63-72.

118 Constantin von Zastrow und Theodor Steinmann: *Die Geheimreligion der Gebildeten*. Göttingen 1913.

119 Friedrich Wilhelm Graf: *Rettung der Persönlichkeit. Protestantische Theologie als Kulturwissenschaft des Christentums*. In: *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*. Hrsg. von Rüdiger vom Bruch, dems. und Gangolf Hübinger. Stuttgart 1989, S. 103-131, dort S. 128 das folgende Zitat.

120 Vgl. Albert Kalthoff: *Zarathustra-Predigten* (wie Anm. 95), S. 82-92.

121 Ebd., S. 92. „Pöbel“ war für Kalthoff – Nietzsche folgend – kein Schimpfwort zur sozialen Deklassierung von Unterschichten, sondern ein Ausdruck für eine falsche, niedere Gesinnung, die unter „Herdenmenschen“ aller Klassen verbreitet sei. Vgl. ebd., S. 90 f. – Die nationale Einstellung Kalthoffs ist hier nicht eigens zu thematisieren; Steudel nennt ihn einen „überzeugten Sozialisten“ [Albert Kalthoff: *Zukunftsideale* (wie Anm. 87), S. XVI], konstatiert aber auch den lebenslangen Einfluß Fichtes [ebd., S. XI].

Julius Burggraf

Diesen Satz hätte sicherlich auch Kalthoffs dezidiert deutschnationaler Amtskollege an St. Ansgari unterschrieben, dessen „Schiller-Predigten“ im gleichen Schiller-Festjahr 1905 erschienen sind wie die „Religion der Modernen“, und zwar auch in Jena, jedoch nicht bei Diederichs, sondern beim Verlag Hermann Costenoble. In diesem Buch findet sich auch eine deutliche Kritik am – freilich nicht namentlich genannten – Kalthoff:

Etwas Unnatürliches ist ein kirchlich radikaler Pfarrer, in dessen Freisinn nichts von treu liebevoll schützender Fürsorge ist. Der Mann hat seinen Beruf verfehlt und gehört gar nicht an den Platz, wo er steht. Aber geradezu ein Unding wäre der Mann *politischen Umsturzes* im Talar der Kirche.¹²²

Mit diesem „radikalen Pfarrer“ verband Burggraf hingegen die Idee, das profane Werk von Dichtern im Kontext kirchlicher Feiern und Rituale zum Sprechen zu bringen und damit das Denken von Schriftstellern zur Quelle und zum Ausgangspunkt neuer religiöser Wertsetzungen zu machen. Dabei stützt sich der Moderne Kalthoff auf Zola, Tolstoi, Ibsen, Maeterlinck, Novalis und Nietzsche – und nur an einer Stelle auf „Schiller und Goethe“.¹²³ Bei ihm findet sich ein sarkastischer Kommentar zu Burggrafs Anstrengungen:

Nachdem sich der fromme Eifer, welcher die Jugend vor Schiller und Goethe warnen zu müssen glaubte, einigenmaßen abgekühlt hat, waltet jetzt das Bestreben vor, möglichst viel Christentum aus den Schriften unserer Dichter herauszulesen und den Nachweis zu erbringen, daß Schiller und Goethe ‘auch Religion’ gehabt, daß sie ‘auch Christen’ gewesen seien. So müssen sie, wie noch andere berühmte Männer, ihren Namen hergeben, um eine in sich unsicher gewordene religiöse Position zu stärken. Sie sollen wohl gar als Reklame für einen in Verfall geratenen kirchlichen Betrieb verwandt werden [...]. Wie seit einiger Zeit Jagd auf Persönlichkeiten gemacht wird, die dem Volke als Erzieher anempfohlen werden, so hat auch die Theologie ihre Netze ausgestellt, um allerlei frei umherschweifendes Edelwild für ihr kirchliches Gehege einzufangen.¹²⁴

In der Tat, der liberal-konservative Burggraf setzte ganz auf die Exegese und den Geist der kanonisierten Klassiker. Er befand sich damit in einem zeitgenössischen Diskurs der programmatischen Rückbesinnung auf das Erbe der Epoche um 1800, dem Rudolf Huch mit seinem Werk „Mehr Goethe“¹²⁵ das Stichwort

122 Julius Burggraf: *Schillerpredigten*. Jena 1905, S. 392 f.

123 Albert Kalthoff: *Die Religion der Modernen* (wie Anm. 100), S. 22-34.

124 Ebd., S. 22. – Kalthoff spielt hier auf die Flut von Büchern an, die ab 1890 dem bekannten Bestseller Julius Langbehn’s „Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen“ gefolgt sind.

125 Rudolf Huch: *Mehr Goethe!* München, Leipzig 1899. – Dies Buch ist eine satirisch-kulturkritische Abrechnung mit der Kultur, der Kunstszene und der Bildung des Wilhelminismus.

und der geistige Wahl-Weimaraner Friedrich Lienhard das Konzept geliefert hatte.¹²⁶ Doch auch modernere, ästhetische Bestrebungen wie Neuromantik und Neuklassik setzten um 1900 auf die Regeneration der deutschen Kultur durch die Revitalisierung ideeller Ressourcen aus antiker und deutsch-klassischer Zeit.¹²⁷

Bereits in den ersten Sätzen von Burggrafs voluminösem Versuch der Begründung einer neuen deutschen Bildungsreligion ist deren Ansatz und Anspruch denkbar deutlich formuliert:

[...] Schiller ist viel mehr gewesen als ein Schöpfer ästhetischer Werte. Er hat uns bereichert und gefördert auch in dem Heiligsten unseres Lebens, in unserem christlichen Besitzstande. Wie wenig zwar die Religion als solche in seinem Wesen zu Tage tritt, so ist doch sein ganzes poetisches Schaffen eine vergeistigende und veredelnde Weiterbildung des in dem Werke der Reformation uns erstandenen deutschen Glaubens.

Luther und Schiller – zwei so verschiedenen Naturen, sind im Plane der Vorsehung ein einziger Gedanke; und dieser Gottesgedanke drängt auf eine Kirche, die auch den Dichter als eine leuchtende Lebensoffenbarung ihres Herrn erfaßt und sich zu einem Christentum bekennt, in dem der religiös tiefe und innige Luthergeist und der humanistisch geklärte und hochgestimmte Schillergeist sich in eins verweben sollen.¹²⁸

Dem Entwurf eines „deutsch-modernen Christusglaubens“¹²⁹ der Idee einer „Geistesverschmelzung von deutscher Poesie und deutscher Religiosität“¹³⁰ ist jedoch von Anbeginn nicht allein eine überbordende, schwärmerische Schillerverehrung eingeschrieben, sondern auch ein deutlich spürbarer Antikatholizismus und Antijudaismus. Mehrfach betont Burggraf seinen angeblich ungebrochenen Glauben an die Kirche auf folgende Weise:

Wir lassen uns nicht irre machen durch die Gestalt ihrer Niedrigkeit [...] durch all das Fehlen von Prunk und Glanz, womit Rom seiner Pseudokirche Ansehen und Einfluß zu verschaffen sucht. [...] Trotz ihrer scheinbaren Bedeutungslosigkeit und trotz solcher judaisierenden und romanisierenden Entstellungen glauben wir an ihren heiligen Geist. [...] Aber die deutsche Volksseele hat nun auch ein Recht, von der evangeli-

126 Vgl. Justus H. Ulbricht: „Deutsche Renaissance“. Weimar und die Hoffnung auf die kulturelle Regeneration Deutschlands zwischen 1900 und 1933. In: Zwischen Konvention und Avantgarde. Doppelstadt Jena-Weimar. Hrsg. von Jürgen John und Volker Wahl. Weimar, Köln, Wien 1995, S. 191-208.

127 Vgl. Justus H. Ulbricht: Das „klassische Ideal“, der „Wille zum Stil“ und die „Falschmoderne“. Bewältigungsversuche des Fin de Siècle in Weimar. In: „Nichts als die Schönheit“. Ästhetischer Konservatismus um 1900. Hrsg. von Jan Andres, Wolfgang Braungart und Kai Kauffmann. Frankfurt a. M., New York 2007, S. 96-126.

128 Julius Burggraf: Schillerpredigten (wie Anm. 122), unpag. (S. IV). Der kleine Einführungstext „Schillers Dichtungen vor der christlichen Gemeinde“ war bereits Weihnachten 1904 von Burggraf an seine Schäfchen, die Geistlichen und Lehrer Bremens sowie „an zehn deutsche Blätter“ versandt worden.

129 Ebd., S. 17.

130 Ebd., S. 11.

schen Kirche zu fordern, daß sie ihrerseits an *sie* glaube. [...] Eine Kirche, die nur ihre Bibel kennt und nur einen Moses und Jesaias, nur einen Paulus und Johannes und daneben einen Luther und andere Vertreter des ausgesprochen biblischen Christentums aus ihren Predigten reden läßt, die aber keinen Sinn hat für den lebendigen Christus in unsrem Volke und für das weitere Ausleben seiner Wahrheit in den erleuchteten Geistern unserer Nation, die wäre trotz Glaubensbuch und Glaubensbekenntnis recht glaubensarm.¹³¹

So ist es denn letztlich die „heilige Christustiefe unserer Volksseele“¹³² der Burggraf im Weg durch Schillers Werk nachspüren möchte, um „eine innere Verbindung zu finden von Kirche und Kunst, von Religion und Kultur, von Bibel und deutschem Volkstum“.¹³³ Dazu aber müsse man – so an anderer Stelle – „alles abstreifen, was der Grundrichtung unserer Natur widersprechender Fremdstoff ist.“¹³⁴

Es wird mithin in diesen Predigten Schiller als Prophet Gottes und Apostel des lebendig fortwirkenden Christus vor die Gemeinde treten, vollständig gleichberechtigt mit den großen Gottesmännern der heiligen Schrift. Indem wir so in dem Ewigkeitsgrunde der Bibel festgewurzelt bleiben, soll der Dichter uns doch über die zeitlich und durch die jüdische und griechische Volksart bedingten Schranken der Bibel hinwegführen zum Erfassen des heutigen und germanisch gerichteten Christentums.¹³⁵

Zu diesem Werke erweckt worden sei er in „deutscher Mitte“, vor Rietschels Doppel-Standbild in Weimar, dessen rechte Figur (also Schiller) zu ihm gesprochen habe, durch diesen aber eigentlich jemand anderes:

Es war der Herr, Gott war es, der dort zu mir sprach: Gehe hin, kümmere dich nicht um die Menschen, und wenn die ganze Kirche der Gegenwart sich dagegen empörte – rede laut und mit aller Freudigkeit von deinem Schiller, *wie du ihn geschaut hast*, daß er der Meine ist, und daß ich sein Wort aufrichten will zu einer Macht und Größe in der Kirche Christi.¹³⁶

Solchermaßen beauftragt als Apostel einer neu zu gründenden „Luther-Schillerkirche“¹³⁷ hätten die Schiller-Predigten und deren Veröffentlichung „mit der Centenarfeier an sich nichts zu tun“ –¹³⁸ doch dürfte die Resonanz auf Burggrafs re-

131 Ebd., S. 8, 9. Kursivierung im Original gesperrt.

132 Ebd., S. 9.

133 Ebd., S. 10. Dies Ziel habe er im übrigen lebenslang verfolgt.

134 Ebd., S. 382.

135 Ebd., S. 12.

136 Ebd., S. 16. Kursivierung im Original gesperrt. Ob solche Erweckungserlebnisse tatsächlich stattgefunden haben oder nachträgliche Stilisierungen sind, ist im Blick auf die beabsichtigte Wirkung bei den Zuhörern/Lesern nicht wesentlich.

137 So der Titel der 17. Predigt, vgl. ebd., S. 305-325.

138 Ebd., S. 14.

formatorische Aktion durch die aktuelle Schiller-Begeisterung des Jahres 1905 sicherlich erhöht worden sein.

Gehörte es zu den Grundüberzeugungen Kalthoffs, daß sich in Nietzsches „Zarathustra“ eigentlich Christus verberge bzw. in neuer Form offenbare, so behauptet Burggraf dies vom jüngeren der Dioskuren, dessen „Christusverwandtschaft“¹³⁹ oder „Christustendenz“¹⁴⁰ er an zahlreichen Stellen seiner Predigten immer wieder hervorkehrt. Der „Schillergeist“ sei letztlich das Tor, durch das die „der Kirche Entfremdeten“ „wieder in größeren Scharen zum Hause Gottes und zu diesen neuen schönen Gottesdiensten des Herrn strömen“¹⁴¹ würden und dies gerate der „Kirche zu ihrem Wohl, unserm Volke zum Heil.“¹⁴² Daß die Deutschen „Gottes auserwähltes Volk“¹⁴³ seien, stand für Burggraf ohnehin außer Zweifel. Diese Überzeugung versuchte er am Ende seines Predigtzyklus an Schillers „Lied von Glocke“, dem „Wilhelm Tell“ und dem – allerdings erst lange nach des Klassikers Tod so benannten – Fragment „Deutsche Größe“¹⁴⁴ zu belegen. Eine von Grund auf erneuerte Kirche müsse sich zur „Prophetin ihres Volkes“ aufrichten „und in allem ihrem Tun und Reden diesen Deutschtumsgedanken zu dem Bewußtsein einer göttlichen Erwählung“¹⁴⁵ ausdrücken.

Burggrafs Emphase könnte auch damit zu tun haben, daß sich zur Jahreswende 1905/1906 seine weltanschaulich-theologischen Gegner neu formierten. Im Februar 1906 wurde in Jena der „Deutsche Monistenbund“ aus der Taufe gehoben, zu dessen Erstem Vorsitzenden man Albert Kalthoff erkor. Damit schien dieser endgültig den Boden des protestantischen Christentums verlassen zu haben, ebenso wie die beiden anderen freisinnigen Bremer Pfarrer Friedrich Steudel (an St. Remberti) und Oskar Mauritz (der fünfte Dom-Prediger), die sich im Monistenbund engagierten.¹⁴⁶

Im kulturprotestantischen Zentralorgan, der „Christlichen Welt“, bezog Burggraf sofort Stellung gegen seine heimischen Kollegen und erklärte apodiktisch: „Die monistischen Bestrebungen der neuesten Bremer Theologie schließen sich

139 Ebd., S. 17.

140 Julius Burggraf: Die Christustendenz in Schillers Natur. Gießen o. J. [1909]. Diese selbstständig erschienene Broschüre war als Ergänzung der zweiten Auflage der Schillerpredigten konzipiert.

141 Vgl. Julius Burggraf: Schillerpredigten (wie Anm. 122), S. 18, 19.

142 Ebd., S. 20.

143 Ebd., S. 387. – Zum Hintergrund solchen Denkens siehe Hartmut Lehmann: The Germans as a chosen people. Old Testament Themes in German Nationalism. In: ders.: Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge. Hrsg. von Manfred Jakobowski-Tiessen und Otto Ulbricht. Göttingen 1996, S. 248-259.

144 Dazu Justus H. Ulbricht: Was ist heut' des Deutschen Größe (wie Anm. 26), insbes. S. 37-39.

145 Julius Burggraf: Schillerpredigten (wie Anm. 122), S. 394.

146 Das Engagement von Pfarrern in der freigeistigen und freireligiösen Bewegung war dort selbst aber immer umstritten; vgl. dazu Frank Simon-Ritz: Die Organisation einer Weltanschauung (wie Anm. 84), S. 136, 138 f.

von jeglicher christlichen und kirchlichen Geistesrichtung aus.“¹⁴⁷ Trotz Kalthoffs' plötzlichem Tod im Mai des gleichen Jahres setzte Burggraf seine Attacken in breiterer Front fort, dabei unterstützt von einigen anderen liberalen Bremer Geistlichen, die er bald als Autoren für sein antimodernistisches Zeitschriftenprojekt „Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche“¹⁴⁸ gewinnen konnte.

Die Absicht, eine solche publizistische Plattform zu gründen, hatte Burggraf bereits unmittelbar nach Kalthoffs Tod¹⁴⁹ in seiner Abrechnung mit dem „kirchlichen Radikalismus“¹⁵⁰ kundgetan. Dort verwandte er pikanterweise ein Zarathustra-Zitat¹⁵¹ als Argument gegen die „kirchenrevolutionäre“ Gruppe um Kalthoff, Steudel und Mauritz, die doch nur den Effekt habe, „die Unklaren und Beunruhigten“ in die Arme des „Atheismus“, des „Romanismus“ oder des „Orthodoxismus“ zu treiben.¹⁵² Im Zentrum des Engagements der neuen Zeitschrift werde die Frage stehen „Was können wir vom Radikalismus lernen?“ Und das sei wichtiger als die Frage: „Wie haben wir ihn zu bekämpfen?“¹⁵³ Andere programmatische Äußerungen des Zeitschriften-Herausgebers zeigen, daß es ihm vor allem neue christologische Einsichten ging, mit denen er seine Zeitschrift in der zeitgenössischen Debatte um die Person Jesu zu positionieren gedachte.

Insonderheit möchten wir unser Volk in der Einsicht befestigen, daß Jesus dem Germanentume wahlverwandt ist; daß zwar in seinem innersten Wesen alles wahrhaft Menschliche sich finden und aufrichten kann, und Christentum weltumfassende Humanität ist, daß aber gerade unsere Rassen- und Volksindividualität sich auf ihn in herausragender Weise gewiesen sieht.¹⁵⁴

147 Julius Burggraf: Auf vulkanischem Boden. In: Christliche Welt, Nr. 16 (1906); gekürzt wieder abgedruckt in: ders.: Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wieder den kirchlichen Radikalismus in Bremen. Gießen 1906, S. 17-21, hier 20.

148 Der Name des Blattes verweist auf den des 1744 bis 1748 erschienenen Zeitschriftenprojekts (eigentlich: „Neue Beiträge zum Vergnügen des Verstandes und Witzes“), in das „schon die leuchtenden Gestalten der Dichterjugend Goethes und Schillers hinein“ geleuchtet hätte (vgl. ebd., S. 59). Dort hatte einst Klopstock die ersten Gesänge seines „Messias“ veröffentlicht. – Ab 1909 trug Burggrafs Zeitschrift den Namen „Deutsches Christentum“.

149 Julius Burggraf: Nach Kalthoffs Tode. In: Ebd., S. 30-54. Dort sei „eigentlich schon der ganze Plan der neuen Zeitschrift mitgezeichnet“ (ebd., S. 58).

150 Julius Burggraf: Programm einer neuen Vierteljahresschrift. „Bremer Beiträge“ zum Ausbau und Umbau der Kirche. In: Ebd., S. 55-64.

151 Zitat aus dem Kapitel „Von den Fliegen des Marktes“: „Wenig begreift das Volk das Grosse, das ist: das Schaffende. Aber Sinne hat es für alle Aufführer und Schauspieler großer Sachen“. Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und keinen. Erster Teil. In: Kritische Studienausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1988. Bd. 4, S. 65.

152 Julius Burggraf: Was nun (wie Anm. 147), S. 55.

153 Ebd., S. 62.

154 Julius Burggraf: Grund, Zweck und Richtung unseres Werkes. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 1 (1906), H. 1 [Oktober], S. 2-13, hier 10.

Es ist hier nicht der Raum und der Ort, die weitere Kritik der „Bremer Beiträge“ am „Bremer Radikalismus“¹⁵⁵ noch die Filiationen der deutschchristlichen Theologie Burggrafs akribisch nachzuzeichnen.¹⁵⁶ In unserem Zusammenhang allerdings gilt es festzuhalten, daß er von einem „Bund für unseres Volkes religiöse Eigenart“, einem überkonfessionellen „Schutz- und Trutzbündnis der Deutschen“ träumte und einen „Bund von deutschen Protestanten und deutschen Katholiken auf ein und demselben religiösen Lebensgrunde“ ersehnte.

Weil nun aber alles, was wahrhaft deutschchristlich fühlt, auf der Wartburg sein Herz schlagen hört – weil Thüringens hehre Feste auch von dem Edelkern des deutschen Katholizismus, ob auch als Lutherburg noch mit Scheu betrachtet, doch als Elisabethstätte geliebt wird [...] weil die Wartburg so uns wie ihnen ein Heiligtum ist, in dem sich unsere Herzen verstehen lernen, so gebe ich diesem Bundes des Glaubens an den deutschen Christus den Namen *Wartburgbund*.¹⁵⁷

Burggrafs letztes, sozusagen aus der Mitte geschriebenes Projekt erschien erst postum. Im Jahre 1912 war der Theologe plötzlich verstorben. Es sei von „symbolischer Bedeutung, daß dieses in Bremen entstandene Predigtwerk hier in der alten Lutherstadt Erfurt zwischen Weimar und Wartburg seinen Herausgeber gefunden hat“¹⁵⁸ meinte ein Jahr darauf Pastor Karl Rösener (St. Andreas, Erfurt), der die „Goethepredigten“ seines Freundes edierte. Dort besitzt nun der sprichwörtliche Olympier – ähnlich seinem Freunde Schiller – die „Christuskraft“, deren das deutsche Volk und seine „Zukunftskirche“ zu deren „Wartburgauferstehung“¹⁵⁹ bedürfe.

Christus ist ihm [Burggraf] mehr als ein Kirchengut, er ist ihm eine die Welt der Geister befreiend und verklärend durchwaltende Macht, – eine Größe, die also nicht biblisch ein für allemal abgeschlossen ist, sondern sich über die geschichtliche Erschei-

155 Wichtig sind die Artikel von Otto Veeck [Vorsitzender des Protestantenvereins, Pastor in St. Michaelis]: Kalthoffs Ideale. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 1 (1906), H. 3, S. 157-168, H. 4, S. 248-259; Julius Burggraf: Die radikalen Gemeinden Bremens. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 1 (1906), H. 3, S. 212-221; Otto Hartwich [Pastor in Bremen-Walle]: Zur Verständigung über kirchlichen Radikalismus. In: Ebd., Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 1 (1906), H. 1, S. 14-39; Karl Eduard Schilling [Pastor in Diersheim, Baden]: Kalthoffs Reformations-Zeitalter. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907), H. 1, S. 19-26. – Weitere Kritik versteckt sich in den Sparten „Aus der Redaktion“ sowie „Meinungsaustausch“.

156 Vgl. etwa Julius Burggraf: Aus der Welt des deutschen Christentums. Ein Kanzelwort. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907), H. 1, S. 33-45; ders.: Präliminarien zum Deutschen Christus. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907), H. 2, S. 81-91.

157 Julius Burggraf: Präliminarien zum Deutschen Christus (wie Anm. 156), S. 91.

158 Karl Rösener: Vorwort. In: Goethepredigten (wie Anm. 45), S. III-VI, hier IV. Rösener war Autor der „Bremer Beiträge“ gewesen; vgl. ebd., S. V.

159 Julius Burggraf: Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt (wie Anm. 45), S. 22.

nung Jesu und über die semitisch-griechische Daseinsweise hinaus im germanischen Wesen neu und reicher entfalten will.¹⁶⁰

Diese Entfaltung sah Burggraf nicht allein im Werk des Weimarer Dichtersfürsten verkörpert, das er über 364 Seiten entsprechend interpretierte, sondern auch bei Hans Thoma, Max Klinger, Beethoven und Richard Wagner, die „sich in ihren Kunstwerken zu erleuchteten Sehern“¹⁶¹ entwickelt hätten. Er bewegte sich also im Pantheon dezidiert „deutscher Kunst“, das damals auch andere Deuter und Propagandisten gefunden hat –¹⁶² getreu dem Motto: „Die Kunst ist deutsch, die ein Deutscher schuf und die die Deutschen ergreift, innerlich packt...“¹⁶³ Burggraf unterstrich allerdings, daß im „gegenseitigen Austausch zwischen der Kirche und dem Tempel der Schönheit“¹⁶⁴ in jedem Falle „der Geist des Evangeliums die entscheidende Autorität“¹⁶⁵ bleibe, denn er wolle ja „nicht Goethe predigen [...] sondern den Christus, der sich in ihm offenbart.“¹⁶⁶ Zugleich liest der Interpret aus Goethes Werken, vor allem aber aus dessen Persönlichkeit den Geist Luthers heraus,¹⁶⁷ nicht zuletzt aber das „Faustische“ im Wesen des deutschen Volkes selbst. Unter „des Dichters Händen“ sei die aus reformatorischer Zeit schon stammende Sagengestalt des Johann Faustus geläutert, dichterisch weiter entwickelt und letztlich „zur Verkörperung der deutschen Volksseele geworden.“¹⁶⁸ Sieht man das so und versteht zudem Goethe selbst als unteilbaren Garanten deutscher Identität, als klassen-, schichten-, milieu- und konfessionsübergreifenden ideellen Gesamtdeutschen, dann kann die Exegese seines Werkes in deutschchristlichem Sinne – wie Burggraf sie erschöpfend und für heutige Leser höchst befremdend vorführt – die Syntheseleistung vollbringen, der er auch von seinem „Wartburgbund“ erwartet hat. Somit offenbart sich dieser Hunger nach Ganzheit und Goethe eines libe-

160 Karl Rösener: Vorwort (wie Anm. 158), S. IV.

161 Julius Burggraf: Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt (wie Anm. 45), S. 27.

162 Zahlreiche Hinweise zum Diskurs einer „deutschen Kunst“ bei Peter Ulrich Hein: Transformation der Kunst. Ziele und Wirkungen der deutschen Kultur und Kunsterziehungsbeziehung. Köln, Wien 1991; ders.: Die Brücke ins Geisterreich. Künstlerische Avantgarde zwischen Kulturkritik und Faschismus. Reinbek 1992; Hans Belting: Deutsche Kunst und deutsche Identität. In: ders. Identität im Zweifel. Ansichten der deutschen Kunst. Köln 1999, S. 21-63.

163 Cornelius Gurlitt: Von deutscher Art und deutscher Kunst. Berlin 1915, S. 45. Der Titel ist anspielungsreich; vgl. Justus H. Ulbricht: „Von deutscher Art und Kunst“. Deutschnationale Verlagspolitik und völkische (Buch-) Ideologie. In: Das „deutsche Buch“ (wie Anm. 26), S. 95-113, insbes. 95-98.

164 Julius Burggraf: Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt (wie Anm. 45), S. 27.

165 Ebd., S. 29.

166 Ebd., S. 49 f.

167 Vgl. vor allem den „Vortrag zur Eröffnung der Goethepredigten“, den Burggraf am Reformationstag gehalten hat unter dem Titel „Faust-Mephistopheles als Verbindung zwischen Luther und Goethe.“ In: Ebd., S. 31-50.

168 Ebd., S. 42. Zu diesem ideologischen Syndrom siehe Willi Jasper: Faust und die Deutschen. Berlin 1998.

ralen Protestanten als Antwort auf die reale Erfahrung der Segregation sozialer Milieus, der Pluralisierung wissenschaftlicher und ideologischer Weltdeutungsmuster sowie als Reaktion auf die „Versäulung“¹⁶⁹ der wilhelminischen Gesellschaft.

Emil Felden

Man hat die Zeit um 1900 das „Zeitalter Nietzsches“¹⁷⁰ aber auch das „Ibsenzeit-alter“ (Ludwig Klages, geboren 1872) genannt und von der „Ibsen-Jugend“ (Karl Wolfskehl, geboren 1869) gesprochen (die freilich oftmals zugleich auch eine „Zarathustra-Jugend“) war. Faktisch existierten damals „Ibsen-Clubs“ in mehreren deutschen Großstädten, in denen sich junge Leute sammelten, die mit der Welt der Väter brechen wollten und sich dabei auf den viel gespielten Dramatiker beriefen.¹⁷¹ Wann Emil Felden (geboren 1874) erstmals die Werke des später hochverehrten Dichters zur Kenntnis genommen hat, ist nicht bekannt. Doch könnte es immerhin sein, daß er auf ihn durch andere Publikationen aufmerksam gemacht geworden ist. In Kalthoffs wichtigem Nietzsche-Buch von 1900 (dem Todesjahr des Philosophen) zum Beispiel firmiert der norwegische Dramatiker als „Problemdichter“, als einer der „Dramatiker der großen Fragezeichen des menschlichen Lebens, deren hervorragendster Vertreter Ibsen ist.“¹⁷² Und in der „Religion der Modernen“ sind Ibsen – neben Zola, Tolstoi, Novalis, Maeterlinck und Nietzsche – zwei eigene Kapitel gewidmet.¹⁷³

Geboren in Lothringen als Sohn eines Küfers und Gendarmen, studierte Emil Felden zwischen 1893 und 1897 Theologie in Straßburg, vor allem bei Heinrich Julius Holtzmann. Zu seinen Kommilitonen zählte Albert Schweitzer. Publizistisch aktiv, zugleich tätig als Vikar und Hauslehrer, interessierte sich der junge Theologe auch für Soziologie, Philosophie und Volkswirtschaftslehre. Nach der Heirat 1899 ging er 1900 als Pfarrer nach Dehlingen im Elsaß. Dort wurde er 1903 beurlaubt, um am antikatholischen-antiklerikalen „Elsässischen Volksblatt“ zu arbeiten. Von 1906 bis 1907 amtierte er als Prediger der Freien Gemeinde in Mainz.

169 Ein bei Hübinger geschilderter Prozeß; vgl. ders.: Kulturprotestantismus und Politik (wie Anm. 22), S. 303-313.

170 Vgl. Albert Kalthoff: Das Zeitalter Nietzsches. In: ders.: Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unserer Zeit. Berlin 1900, S. 1-19.

171 Vgl. das knappe Kapitel „Ibsen-Jugend“ in Richard Faber: Franziska zu Reventlow und die Schwabinger Gegenkultur. Köln, Weimar, Wien 1993, S. 22-24.

172 Albert Kalthoff: Das Zeitalter Nietzsche (wie Anm. 170), S. 9.

173 Vgl. Albert Kalthoff: Ibsens Willensreligion; Ibsens mystische Religion. In: ders.: Religion der Modernen (wie Anm. 100), S. 227-238, 239-250.

Nach dem Tode Kalthoffs und einer kurzen Amtszeit von dessen Nachfolger Friedrich Lipsius¹⁷⁴ übernahm Felden dann im Juli 1907 das Pfarramt an St. Martini¹⁷⁵ in Bremen und versuchte, das Gemeindeleben und die Gemeinde-Selbstverwaltung auch Arbeitern zu öffnen. Das beschwor massive Konflikte mit konservativen Amtskollegen, vor allem aber mit zahlreichen bürgerlichen Gemeindegliedern herauf. Doch die Mehrheit von St. Martini hielt zu ihm und ließ ihn auch dann nicht fallen, als bekannt wurde, daß er als Wanderredner des Monistenbundes unterwegs war – wie auch Friedrich Lipsius und der Bremer Pfarrer Emil Baars.¹⁷⁶ Im Jahre 1908 ließ Felden gar eine Frau in St. Martini predigen, 1911 wird dann die Gleichberechtigung von Frauen in der Gemeindeordnung verankert; im gleichen Jahr erschien bei Diederichs sein Manifest „Die Trennung von Staat und Kirche“¹⁷⁷ mit dem er sich neue Feinde – aber auch einige Freunde – machte. Feldens Engagement für die Gleichberechtigung, sein Interesse an der gesellschaftlichen Rolle von Frauen mag auch durch Ibsens Werke angeregt worden sein. Die gedruckten „Kanzelreden über Henrik Ibsens Schauspiele“ jedenfalls, die 1911 im „Verlag Die Tat“¹⁷⁸ erschienen, widmete er seiner „lieben Frau, dem verständnisvollen Kameraden in Freud und Leid“.¹⁷⁹

Gehalten hat Felden seine Predigten bereits 1909, sie waren – seinem eigenen Selbstverständnis nach – bestimmt „für *Suchende* aller Richtungen; nicht für Menschen, die sich in *Kirchendämmerung* wohl fühlen, sondern für solche, die allein im

174 Die Amtseinführung von Lipsius vollzog am Reformationstag 1906 – ausgerechnet – Pastor Friedrich Steudel von St. Remberti. Dieser wurde 1907 dann vom Bremer Senat gezwungen, aus dem „Deutschen Monistenbund“ auszutreten. Lipsius schied bereits am 1. April 1907 wieder aus seinem Bremer Amt und aus dem Pfarrberuf aus. Vgl. die entsprechende Notiz von Julius Burggraf: Kalthoffs Nachfolger, Lic. Friedrich Lipsius. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 1 (1906), H. 3, S. 153-156; dort auch Hinweise auf die Proteste gegen diese Berufung von orthodoxer Seite.

175 Vgl. Pfarrwahl in der Martinigemeinde. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907), H. 2, S. 78; Kalthoffs zweiter Nachfolger. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907), S. 79-80.

176 Gangolf Hübinger: Kulturprotestantismus und Politik (wie Anm. 22), druckt auf S. 124 eine Liste von Wanderrednern des DMB ab, auf der sich Baars, Felden, Lipsius sowie die Diederichs-Autoren Arthur Drews, Wilhelm Bölsche und Bruno Wille, neben anderen prominenten Freigeistern, finden.

177 Emil Felden: Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit (Staatsbürgerliche Flugschriften. Hrsg. von Hanns Dohn). Jena 1911.

178 Gegründet worden war dies Unternehmen von den Nietzscheanern und Freireligiösen Ernst und August Horneffer zur Verbreitung von deren Zeitschrift „Die Tat. Wege zu freiem Menschentum“. Im Jahre 1912 ging das Blatt an den Eugen Diederichs Verlag in Jena über. Zu den Zeitschriften-Gründern finden sich zahlreiche Hinweise bei Jörg-Peter Jatho: „Gern beugen sich die Männer des Geistes vor den Männern der Macht“. Ernst Horneffer. Zur politischen Biographie des Gießener Philosophieprofessors. Gießen 1998, insbes. S. 17-32.

179 Emil Felden: Alles oder Nichts! Kanzelreden über Henrik Ibsens Schauspiele. Leipzig 1911, Widmung.

lichten Sonnenschein leben können.“¹⁸⁰ Erinnert dies an den Lebens- und Lichtkult der zeitgenössischen bildungsbürgerlichen Reformbewegungen – seit Aufklärungszeiten ist Licht zudem die Metapher der Wahrheit – so paßt dazu die pantheistische Auffassung, daß man die Worte Gottes „nicht nur in der Bibel“, sondern im gesamten „All“ finden könne. „Wir lesen sie in der Erde und auf der Erde: Meer und Land, Gebirge und Tal, Wald und Feld, Blume und Tier und Mensch – sie alle sind Worte Gottes.“ Und man könne sie außerdem lesen

in den vergilbten Schriften der Inder und den Runen der Germanen, den Keilschriften Assurs und Babels und den Papyris [sic!] der ägyptischen Gräber, in den heiligen Büchern der Juden und der Christen, wie im Koran Mohammeds, in den Gesängen Heines, wie in Goethes Faust, in den Liedern Paul Gerhards, wie in Nietzsches Zarathustra.¹⁸¹

Fast das gesamte kultur- und religionshistorische Programm des Eugen Diederichs Verlags scheint unausgesprochen hier präsent zu sein – und solche Einleitungsworte machen Feldens Überlegungen zu Ibsen in der Tat anschlussfähig an nahezu jede bildungsbürgerliche Lektürevorliebe und die Sinnsuchbewegung derselben Klientel.

Für unseren Zusammenhang aber ist besonders wichtig, daß allein fünf der 16 Kanzelreden versuchen – jeweils an einem anderen Werke Ibsens – das Ideal der starken Persönlichkeit, der autonomen Lebensführung und der Selbstverwirklichung zu predigen. Am Beispiel des „Peer Gynt“ geht es um die Themen „Sich selber treu – sich selbst genug“ bzw. „Lebe dich selbst – lebe dir selbst.“ An „Nora“ zeigt Felden die „Pflichten gegen sich selbst“ auf; in „Hedda Gabler“ beschwört er den „Mut zur eigenen Lebensführung“ und in der Interpretation des „Klein-Eyolf“ entwirft er einen neuen „Sinn des Daseins“.¹⁸² Somit geht es ihm letztlich um einen Menschentypus, den Kalthoff den „Menschen einer neuen Verantwortlichkeit, einer neuen Lebensaufgabe und eines neuen Lebensinhaltes“¹⁸³ genannt hat. Dessen Aufgabe sei allerdings – so Kalthoff – nicht eine selbstgenügsame, solipsistische Form der Selbstverwirklichung, sondern das „persönliche Gewissen“ solle „Kulturgewissen“ werden,¹⁸⁴ dieser „neue Mensch“¹⁸⁵ müsse sich also als „Gattungswerkzeug“ empfinden. Dann könne das Projekt gelingen, das wiederum bei Felden „Erlösung“ heißt, das dieser aber nicht an „eine Person und eine Zeit gebunden“¹⁸⁶ sieht, sondern an den Fortgang der gesamten Gattung Mensch.

180 Ebd., S. 7.

181 Ebd., S. 8.

182 Vgl. die Kapitelüberschriften in ebd., S. 53, 67, 96, 145, 187.

183 Albert Kalthoff: Religion der Modernen (wie Anm. 100), S. 88.

184 Ebd., S. 92.

185 Vgl. das entsprechende Kapitel ebd., S. 86-99.

186 Also nicht an Jesus Christus und dessen Epoche! Vgl. Emil: Felden Alles oder Nichts (wie Anm. 179), S. 23. Hervorhebung im Original gesperrt.

Auch wir wollen das *Gottesreich!* Aber wir erwarten es nicht durch Wunder. Nein, unser eigener Menschenarm und Menschengestalt soll es schaffen, das Himmelreich auf Erden, das Reich der *Liebe* und des *Friedens* und der *Vollkommenheit*. Der *Gottmensch* soll in jenem Reiche leben, d. h. das Wesen, das *wahrer Mensch* ist, weil sein Lebensodem göttlich ist und seine Natur alles verabscheut, was nicht wahr und gut und schön ist. So sehen wir das Heil der Welt und unserer Zeit nicht in der Rückkehr zum Glauben oder zur Moral des Urchristentums. [...] Das Heil der Welt und unserer Zeit liegt vielmehr in der wahrheitsliebenden, freien Persönlichkeit, dem Adelsmenschen, der bereit ist, voller Opferfreudigkeit sich hinzugeben dem Wahren, dem Guten und dem Schönen, oder sagen wir dem Göttlichen, um ihm auf Erden ein ewiges Reich zu gründen, darin die Menschen Erlösung finden.¹⁸⁷

An Ibsens Werken versucht Felden diesen Prozeß der Bildung von „Charakter[n]“, die ihre besonderen Gaben ausbilden, um sie in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen“¹⁸⁸ weiter aufzuzeigen und all das zu kritisieren, was diesem die Gattung weiterbringenden Entwicklungsprozeß der Individuen entgegensteht. Das sind natürlich nicht zuletzt Kirche, Schule und Staat in der herrschenden Form, derer die starke Persönlichkeit nicht bedarf, ist diese sich doch „selbst genug“.¹⁸⁹ Neben Nietzsche, dessen Werk in diesen Ibsen-Predigten ständig präsent ist, wird hier auch Goethe als Kronzeuge einer Religion der Persönlichkeit bemüht, der auch schon gewußt habe, daß das „wahre Selbst“ „ewig“ sei.¹⁹⁰ Feldens spiritus rector Kalthoff hatte einst an Goethes „Faust“ erläutert, daß im nie still stehenden Streben einer Persönlichkeit nach Weiterentwicklung und Vervollkommnung der Keim zur Erlösung liege und bemerkt, daß jede „Wandlung“ im „innersten Leben eines Zeitalters“ allemal dazu führe, „daß die Erlösungsfrage von neuem gestellt, von neuem beantwortet werden muß.“¹⁹¹

Doch Feldens Weltsicht war keine bildungsbürgerlich-unpolitische. Die Trennung von Glauben und Macht, Kirche und Staat gehörte zu den politischen Lebenszielen des Bremer Pastors, der im Juli 1914 Freimaurer wurde und nach dem Zusammenbruch des Wilhelminismus in Krieg und Revolution in die SPD trat. Später war er Mitglied der Bremer Bürgerschaft und des Reichstags. Im Jahre 1926 würdigte er eine der Gründerpersönlichkeiten der Weimarer Republik, die er bereits aus der Hansestadt kannte – Friedrich Ebert.¹⁹² Daß Felden mit der antidemokratischen Rechten der „Goldenen Zwanziger“ Jahre, und später dann mit dem herrschenden Nationalsozialismus Schwierigkeiten bekam, lag ange-

187 Ebd., S. 23 f.

188 Ebd., S. 35.

189 Vgl. das Kapitel „Peer Gynt – Sich selber treu – sich selbst genug“. In: Ebd., S. 53-66.

190 Ebd., S. 81. – Felden zitiert hier den „Zwischengesang“ aus Goethes Gedicht „Zur Logenfeier des 3. Septembers 1825“.

191 Vgl. Albert Kalthoff: Die religiösen Probleme in Goethes Faust. Ernste Antworten auf ernste Fragen. Berlin 1901, S. 117-137 („Die Erlösung“), hier 117.

192 Emil Felden: Eines Menschen Weg. Ein Fritz-Ebert-Roman. Bremen 1926.

sichts der liberalen, demokratischen Grundeinstellung dieses Pfarrers auf der Hand.

Albert Kalthoffs Einschätzung, daß auch die Menschen der Moderne die „Erlösungsfrage“ nicht „los geworden“ sind,¹⁹³ könnte ein Kommentar nicht allein zu seinem eigenen Gesamtwerk, sondern auch zu den hier skizzierten intellektuellen Anstrengungen der anderen Bremer Pfarrer sein, deren Predigten sämtlich den Versuch machen, den nach Sinn suchenden Zeitgenossen des Fin de Siècle neue Antworten auf alte Fragen zu geben. Die auf unseren ersten Blick sicherlich ungewöhnlichen, vielleicht aber auch als kurios beurteilten Bemühungen von Kalthoff, Burggraf und Felden, sind Ausweis der und zugleich Antidot gegen diejenige(n) Problemsituation, die der – damals junge – Nietzscheaner Georg von Lukács als „transzendente Obdachlosigkeit“ moderner Menschen beschrieben hat.¹⁹⁴ Sah dieser selbst im Roman, letztlich in der Kunst insgesamt, eine existentiell tragfähige ästhetische Antwort auf dieses religiöse Problem, so versuchten andere, Kunst und Religion direkt zu verschmelzen oder gar letztere durch die Verehrung ersterer zu ersetzen. Der Monismus Ernst Haeckels, den dieser als „Band zwischen Religion und Wissenschaft“ begriff¹⁹⁵ und propagierte, gehört ebenso hierher wie sämtliche Spielarten nietzscheanisch inspirierter Persönlichkeitsreligion, die neue Mystik¹⁹⁶ oder neue Kunstreligionen, die weltanschaulichpolitisch in allen Lagern oder gar quer zu deren gängigen Abgrenzungen zu finden sind.¹⁹⁷ Auf der Suche nach „neue[r] Welterkenntnis“¹⁹⁸ war kaum ein Weg zu weit oder kaum eine Gedankenverbindung zu abwegig, um nicht beschränkt bzw. gedacht zu werden – und vielfach verflüchtigte sich dabei die Religion ins Religiöse¹⁹⁹ und Mystik wurde ausschließlich „Lesemystik“.²⁰⁰

193 Vgl. Albert Kalthoff: Die religiösen Probleme in Goethes Faust (wie Anm. 191), S. 118.

194 Dazu und zum Kontext siehe Justus H. Ulbricht: „Transzendente Obdachlosigkeit“ (wie Anm. 36).

195 Vgl. Ernst Haeckel: Unsere monistische Religion. In: ders.: Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie. Leipzig 1918 [341.-360. Tausend; erste Auflage 1899]. Dort verweist Haeckel auf sein Werk „Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft“, das 1908 in 14. Auflage erschienen war. – Zur Differenzierung verschiedener „Monismen“ um 1900 vgl. Paul Ziche: Monismus um 1900 (wie Anm. 34).

196 Vgl. Justus H. Ulbricht: Durch „deutsche Religion“ zu „neuer Renaissance“. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs. In: Mystik, Mystizismus und Moderne (wie Anm. 92). Strasbourg 1998, S. 165-186; vgl. auch Uwe Spörl: Gottlose Mystik in der deutschen Literatur der Jahrhundertwende. Paderborn u. a. 1997.

197 Daß auch vom Naturalismus ein Weg zum völkischen Denken führt, hat gezeigt Claudia Bibo: Naturalismus als Weltanschauung? Biologistische, theosophische und deutsch-völkische Bildlichkeit in der von Fidus illustrierten Lyrik (1893-1902) (Studien zur Deutschen und Europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, 27). Frankfurt a. M. u. a. 1995.

198 Vgl. Julius Hart: Die neue Welterkenntnis (Zukunftsland. Im Kampf um eine Weltanschauung, 2). Leipzig 1902.

199 Vgl. den auch in unserem Zusammenhang höchst hilfreichen Aufsatz von Hubert Knoblauch: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Re-

Eine Richtung neureligiösen Denkens, die in der Folgezeit eine besonders fatale Rolle im Kosmos deutscher Weltanschauungen spielen sollte, hatte eine ihrer Wurzeln – und einen ihrer rührigsten Propagandisten – wiederum in Bremen.

Im Januar 1908 vermeldeten die „Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche“, die ein Jahr später „Deutsches Christentum“ heißen sollten, die „Pastorenwahl an der Ansgariikirche“.²⁰¹ Von Sankt Cosmä in Stade kam als neuer Pastor primarius auf diese Stelle Julius Bode, der sich der Bremer Gemeinde erstmalig „am Geburtstage Luthers und Schillers“²⁰² vorgestellt hatte. Burggraf führte den neuen Kollegen im April 1908 in dessen Amt ein.

Der liberale Protestant, kurzzeitige Freimaurer und sozialreformerisch engagierte Bode²⁰³ rutschte in den folgenden Jahren immer weiter nach rechts und erweiterte seinen Protestantismus in eine Richtung, die in letzter Denkkonsequenz den Boden jeglicher Christlichkeit verlassen sollte. Dies zeichnete sich schon in seiner speziellen Form der Kriegstheologie ab,²⁰⁴ die in späteren Kanzelreden auch in Friedenszeiten weiter entwickelt wurde.²⁰⁵ Sein Ruf nach dem „heimlichen Kaiser“²⁰⁶ eine soteriologische Denkfigur schon in Langbehns „Rembrandt als Erzieher“²⁰⁷ fand Echo in den Organisationen und Parteien der völkischen Rechten und in einem verunsicherten (nicht nur Bremer) Bürgertum. Doch nicht die rechte Reform der Politik – Bode war eine Zeit lang Mitglied des „Stahlhelm. Bund der Frontsoldaten“ und der „Deutschnationalen Volkspartei“ – sondern die wirkliche Erneuerung der Religion war das eigentliche Ziel. „Wodan und Jesus“²⁰⁸ so lautete schließlich das Synthesversprechen, das Bode seinen Lesern anbot, und in dem er – wie auch an anderer Stelle – monomanisch die heldische Persönlichkeit als Ideal beschwor:

ligion. In: Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a. M. 1991, S. 7-44.

200 Vgl. das kurze Kapitel „Lesemystik“ in Hans G. Kippenberg: Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München 1997, S. 245-247.

201 Vgl. Julius Burggraf: Die Pastorenwahl an der Ansgariikirche. In: Bremer Beiträge zum Ausbau und Umbau der Kirche 2 (1907/08), H. 4, S. 141-144.

202 Ebd., S. 143. Demnach hatte Bode erstmals am 10. November 1907 zu seiner künftigen Gemeinde gesprochen.

203 Auch er gründete einen Arbeiterbildungsverein in Stade und unterrichtete auch Taubstumme.

204 Julius Bode: Heiliges Vaterland. 5 Kriegspredigten. Bremen 1914; ders.: Vom Deutschtum. Neue Kriegspredigten. Bremen 1915.

205 Julius Bode: Vom Geisteserbe unserer Heldenväter (Bremer Beiträge zur deutschen Erneuerung, 1). Bremen 1920; ders.: Der Wille zum deutschen Morgen. Bremen 1921.

206 Julius Bode: „Wann kommst du, heimlicher Kaiser?“ Neue Kanzelreden. Bremen o. J. [1920].

207 Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen [i. e. August Julius Langbehn]. Leipzig 1890.

208 Julius Bode. Wodan und Jesus. Sontra 1920; dazu Rainer Lächele: Germanisierung des Christentums (wie Anm. 47).

Frömmigkeit wohnt in den stolzen, in den starkmutigen Seelen, in den Menschen, die mit leuchtenden Augen und mit wackerem Sinn das Leben erfassen und Anderen lebenserobenden Glauben schenken. Die Frommen schauen voll Sonnensehnsucht aufwärts und streben lebenskräftig vorwärts.²⁰⁹

Der politischen Wirklichkeit des Nationalsozialismus allerdings verweigerte sich Bode,²¹⁰ der 1942 in Bremen starb. Zu dieser Zeit lebte Emil Felden, der Bremen 1933 als Zwangspensionierter hatte verlassen müssen, längst im Elsaß, wovon ihn die Gestapo 1943 allerdings wieder vertrieb. Ähnliche Schicksale sind den früh verstorbenen Kalthoff und Burggraf erspart geblieben.

„Die Mitte verlassen, heißt die Menschlichkeit verlassen“ – so hat 1955 Hans Sedlmayr den großen Blaise Pascal zitiert, um selbst in seinem damaligen Bestseller „Verlust der Mitte“²¹¹ festzustellen, daß der Mensch nicht nur in der Kunst „fort von der ‚Mitte‘, fort vom Menschen“ wolle.²¹² Dabei lastete er diese Fehlentwicklung zu einseitig der modernen Kunst sowie den Tendenzen der Moderne insgesamt an und unterschlug zugleich den Beitrag von Konservativen seines Schlages zur Inhumanität des „Dritten Reiches“. Das schmälert jedoch an vielen Stellen nicht die diagnostische Kraft seines Blickes für die Exzentrizität moderner Gesellschaften, auf die auf ihre Art die hier vorgestellten protestantischen Theologen²¹³ eine Antwort gesucht haben. Die Skepsis Max Webers, daß aus solcher Art religiöser Bricolage noch nie eine neue Prophetie entstanden sei,²¹⁴ kann man teilen, ohne nach einer solchen Einschätzung jegliches Interesse an Phänomenen wie den „Dichterpredigten“ und den „Kanzelreden“ aus Bremen zu verlieren oder erst gar nicht zu entwickeln – zumal dann nicht, wenn von dort Spuren in Deutschlands Mitte verweisen.

209 Julius Bode: Vom Geisteserbe (wie Anm. 205), S. 48 f.

210 Interessanterweise fehlt Bodes Namen in zwei ansonsten höchst informierten Standardwerken; vgl. Uwe Puschner: Die völkische Bewegung (wie Anm. 59); Stefan Breuer: Die Völkischen in Deutschland. Kaiserreich und Weimarer Republik. Darmstadt 2008, dort S. 84-97 ein profunder Überblick über „Völkische Gesinnungsgemeinschaften“.

211 Hans Sedlmayr: Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit. Salzburg 1948; Taschenbuchausgabe Berlin 1955.

212 Vgl. ebd., S. 119.

213 Zur Situation des modernen Protestantismus siehe die präzise Studie von Friedrich Wilhelm Graf: Der Protestantismus. In: Säkularisierung und die Weltreligionen. Hrsg. von Hans Joas und Klaus Wiegandt. Frankfurt a. M. 2007, S. 78-124.

214 So der Tenor der letzten Seiten von Max Weber: Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Hrsg. von Johannes Winkelmann. 7. Aufl. Tübingen 1988, S. 582-613, siehe dort 609-613. – Auch als Band 17 der 1. Abteilung der Max-Weber-Gesamtausgabe. Hrsg. von Wolfgang J. Mommsen. Tübingen 1992.