

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG  
Jahrbuch 2014

Religion – Religionskritik –  
Religiöse Transformation  
im Vormärz

AISTHESIS VERLAG

AV

Kuratorium:

Olaf Briese (Berlin), Birgit Bublies-Godau (Dortmund), Claude Conter (Luxemburg), Norbert Otto Eke (Paderborn), Jürgen Fohrmann (Bonn), Gustav Frank (München), Bernd Füllner (Düsseldorf), Detlev Kopp (Bielefeld), Hans-Martin Kruckis (Bielefeld), Harro Müller (New York), Maria Pörrmann (Köln), Rainer Rosenberg (Berlin), Peter Stein (Lüneburg), Florian Vaßen (Hannover), Michael Vogt (Bielefeld), Fritz Wahrenburg (Paderborn), Renate Werner (Münster)

FVF  
FORUM VORMÄRZ FORSCHUNG

Jahrbuch 2014  
20. Jahrgang

Religion – Religionskritik –  
Religiöse Transformation  
im Vormärz

herausgegeben  
von  
Olaf Briese und Martin Friedrich

AISTHESIS VERLAG

Das FVF im Internet: [www.vormaerz.de](http://www.vormaerz.de)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das FVF ist vom Finanzamt Bielefeld nach § 5 Abs. 1  
mit Steuer-Nr. 305/0071/1500 als gemeinnützig anerkannt.  
Spenden sind steuerlich absetzbar.

Namentlich gekennzeichnete Beiträge müssen nicht  
mit der Meinung der Redaktion übereinstimmen.

Redaktion: Detlev Kopp

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2015  
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld  
Satz: Germano Wallmann, [www.geisterwort.de](http://www.geisterwort.de)  
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg  
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1112-9  
[www.aisthesis.de](http://www.aisthesis.de)

Julia Menzel (Bayreuth)

„Sie glaube nicht an Gott und rauche Zigarren“<sup>1</sup>

Louise Astons Religionskritik als Weltanschauungskritik

*Eine Schranke muß ja fallen,  
Und ein Morgen tagt uns allen!  
Wenn den unterdrückten Knechten  
Erst der Freiheit Sonne scheint;  
Wird das Weib mit gleichen Rechten  
Einst dem freien Mann vereint.*

In diesem kurzen Abschnitt aus Louise Astons Gedicht *An Ihn*, dem zehnten Text ihres 1846 erschienenen ersten Gedichtbandes *Wilde Rosen*<sup>2</sup>, werden Arbeiter- und Frauenrechte zueinander in Beziehung gesetzt und, wie in der Vormärzlyrik durchaus üblich, mit – freilich säkularisierter – kirchlich-biblischer Rhetorik verweben. Die Sonne der Freiheit soll über allen aufgehen und damit den „unterdrückten Knecht[]“ wie „das Weib“ zum Äquivalent des ‚freien Mannes‘ machen. Eine Verheißung, die nicht nur aufgrund der eingeforderten gleichen Rechte Aufbruch und Wandel prophezeit, sondern ganz im biblischen Sinn den Neubeginn der Zeit verspricht: „[E]in Morgen tagt uns allen!“ Der hier angespielte Verweis auf den tagenden Morgen als Symbol göttlicher Gerichtsbarkeit wird verstärkt durch die konjunktivisch beschworene Freiheit. „Wenn [...] erst der Freiheit Sonne scheint“ – dann naht der Tag der göttlichen Gerechtigkeit, wie er vom Propheten Maleachi im Alten Testament beschrieben wird:

Denn seht, der Tag kommt, er brennt wie ein Ofen: / Da werden alle Überheblichen und Frevler zu Spreu, und der Tag der kommt, wird sie verbrennen, /

---

1 Aus einem Brief des Berliner Polizeipräsidiums an den Preußischen König zum Verhör Louise Astons 1846. Zit. n. Ute Gerhard. *Unerhört. Die Geschichte der deutschen Frauenbewegung*. Reinbek: Rowohlt, 1990. S. 44. Vgl. auch die jüngst erschienene Biographie Louise Astons von Barbara Sichtermann. *„Ich rauche Zigarren und glaube nicht an Gott“. Hommage an Louise Aston*. Berlin: Edition Ebersbach, 2014.

2 Louise Aston. *Wilde Rosen. Zwölf Gedichte von L. A.* Berlin: W. Moeser und Kühn, 1846. (Erstdruck).

spricht der Herr der Heere. / [...] / Für euch aber, die ihr meinen Namen fürchtet, / wird die Sonne der Gerechtigkeit aufgehen [...]. (Maleachi 3,19-20)

Bemerkenswert ist die damit in Astons Text eingefügte religiöse Konnotation nicht nur, weil sie aus der Feder einer noch heute häufig als ‚femme scandaleuse‘ apostrophierten Freischärlerin stammt<sup>3</sup>, deren angebliche „Gotteslästerung“<sup>4</sup> 1846 zur Ausweisung aus Berlin (und später weiteren Städten) führte. In ihrer derartig rückgebundenen Formulierung eines radikalen Prinzips der Gleichheit und des Rechts auf Freiheit verbindet die Vormärzschriftstellerin die Situation der Frau und die Misere des vierten Standes mit einer grundsätzlichen Gesellschaftskritik, die die Forderung einer Emanzipation im weitesten Sinne, die Befreiung des Menschen aus dem Zustand jedweder Abhängigkeit nach sich zieht.

Louise Aston (1814-1871)<sup>5</sup> reflektiert damit in ihrem Text ein „Zusammenspiel von religiöser Reform, Demokratie und Frauenemanzipation“<sup>6</sup>, das nicht nur „[k]ennzeichnend für die Frühphase der deutschen Frauenbewegung in den 1840er Jahren“<sup>7</sup> im Allgemeinen ist, sondern vor allem auch auf die Schriftstellerinnen des Vormärz bezogen werden muss. Deren

3 1848 nahm sie als Freiwillige an den Barrikadenkämpfen in Berlin und der Erhebung in Schleswig-Holstein teil.

4 Louise Aston. *Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung*. Brüssel: C. G. Vogeler, 1846. S. 42. Abrufbar im DTA unter: [http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/aston\\_emancipation\\_1846](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/aston_emancipation_1846).

Im Weiteren erfolgt die Angabe von Stellennachweisen unter Verwendung der Sigle *EVR* (hier also *EVR*, S. 42) im Fließtext.

5 Geboren 1814 in Gröningen als Louise Hoche, wird sie mit 17 Jahren zur Ehe mit dem englischen Fabrikanten Samuel Aston gezwungen, bekommt drei Töchter und lässt sich 1844 von Aston scheiden. Darauf zieht sie mit der einzig überlebenden Tochter nach Berlin und beginnt ihre literarische Karriere. 1850 heiratet sie den Arzt Daniel Eduard Meier und ist aus politischen Gründen zu einer fast 20jährigen Wanderschaft gezwungen. 1871 stirbt sie in Wangen im Allgäu. Ausführliche biographische Angaben bei Barbara Wimmer. *Die Vormärzschriftstellerin Louise Aston. Selbst- und Zeiterfahrung*. Frankfurt/M.: Lang, 1993.

6 Sylvia Paletschek. „Frauen im Umbruch. Untersuchungen zu Frauen im Umfeld der deutschen Revolution von 1848/49“. *Frauengeschichte. Gesucht – Gefunden? Auskünfte zum Stand der Historischen Frauenforschung*. Hg. Beate Fieseler/Birgit Schulze. Köln: Böhlau, 1991. S. 47-64, hier S. 54.

7 Ebd. S. 54.

Schreiben im „Spannungsfeld zwischen Revolution und Reaktion“<sup>8</sup> führt in seinem Ringen um eine „zukünftige ideale Gesellschaft“<sup>9</sup> und der Frage nach der Stellung der Frau innerhalb dieser Gesellschaft immer wieder zur Ablehnung als überkommen kritisiert moralischer Normsetzungen. Stärker als bei anderen Autorinnen der Zeit, etwa Fanny Lewald oder Louise Otto, mündet diese Auseinandersetzung bei Aston immer wieder in fundamentale Religionskritik. Ihre Ablehnung der traditionellen weiblichen Stellung, die Infragestellung der bisherigen Rollendefinition und vor allem der Institution Ehe verbindet sich eng mit der Infragestellung eines traditionellen Christentums und dessen Frauenbild. Aston formuliert:

Ich nehme das Recht in Anspruch, auf ‚meine Facon‘ selig zu werden,  
mich auf meine Art mit dem Weltall zu vermitteln,  
ein Recht, das den Frauen so gut zusteht wie den Männern. (*EVR*, S. 50)

Der vorliegende Beitrag befasst sich mit den religionskritischen Tendenzen im Werk Louise Astons. Ausgehend vom grundsätzlichen, in der Forschung bereits gut dokumentiertem, Befund des Zusammenschlusses von religiöser Opposition, Frauenemanzipation und demokratischer Bewegung in der Mitte des 19. Jahrhunderts<sup>10</sup> soll ein Blick auf die spezifisch kirchenkritischen Einflüsse und Ausprägungen des Schreibens einer Autorin geworfen werden, die Renate Möhrmann als Kämpferin für die „Revisionierung der christlichen Krämerwelt“<sup>11</sup> beschreibt. Dabei konzentriert sich die Betrachtung vor allem auf Louise Astons journalistisches und schriftstellerisches Engagement, weniger auf ihren Status als „enfant terrible des Feminismus“<sup>12</sup>

- 
- 8 Renate Möhrmann. *Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger-Revolution*. Stuttgart: Metzler, 1976. S. 40.
  - 9 Sylvia Paletschek. „Religiöse Emanzipation und Frauenemanzipation. Was bedeutete Religionskritik Mitte des 19. Jahrhunderts für Frauen“. *Sozialwissenschaftliche Informationen (sowi)*, Jg. 18/Heft 4 (1989). S. 228-236, hier S. 230.
  - 10 Neben Paletschek 1989 und 1991 etwa auch: Christa Gürtler. Weiblichkeitsmuster in der Frauenliteratur des 19. Jahrhunderts. Louise Aston – Lou Andreas-Salomé – Irma von Troll-Borostyáni. *Feministische Theorie und Frauenforschung. Mitteilungen des Instituts für Kunst und Wissenschaft*. 3/1991. S. 27-32.
  - 11 Möhrmann. *Die andere Frau* (wie Anm. 8). S. 155.
  - 12 Anne Kuhlmann. Die Amazone im Salon. Frauenbilder und Revolutionsdarstellung bei Louise Aston. *Literatur und Politik in der Heine-Zeit. Die 48er*



im 19. Jahrhundert. Diese Perspektive ermöglicht zum einen eine stärkere Kontextualisierung Louise Astons innerhalb religionskritischer und liberal-demokratischer Strömungen des Vormärz. So steht ihr Schreiben, wie zu zeigen sein wird, in Auseinandersetzung mit dem Saint-Simonismus, auf dessen Rezeption sie nicht explizit verweist, an dessen Gedanken zur Neubestimmung der Rolle der Frau sie jedoch offenkundig anknüpft. Zum anderen offenbart sie einen exemplarischen Blick auf die Beteiligung von Frauen am öffentlichen Diskurs jener Zeit und den Wandel von der beschriebenen zur schreibenden Frau.

### Eine „Emancipirte“! Louise Aston zwischen George Sand und dem Saint-Simonismus

Heute begegne ich einer Landsmännin, Louise Aston. Ich erinnere mich noch recht gut, wie wir Primaner oder Sekundaner uns von ihrer Hochzeit mit einem reichen Engländer erzählten, und heute – tritt sie mir in ihren „Wilden Rosen“ als eine Emancipirte entgegen. [...] Die Idee von der „freien Liebe“, [...] das Evangelium von der Emancipation des Weibes [...] zeigt ebenso wenig von einem poetischen als von weiblichem Zartgefühl. Doch – Louise Aston will eine deutsche Schülerin von George Sand sein [...].

Die deutsche George Sand. Mit diesem Titel belegt der Publizist Heinrich Pröhle seine sachsen-anhaltinische „Landsmännin“ Louise Aston, geb. Hoche, in einem tagebuchähnlichen Essay zu den *Neuen Lyrikern*, das 1846 in der Zeitschrift *Die Grenzboten* erscheint. Ein Titel, der freilich für eine Vielzahl weiblicher Autoren jener Zeit in Anschlag gebracht wird, der – je nach Haltung gegenüber den so klassifizierten (früh)feministischen Schriftstellerinnen – Ablehnung wie Verehrung ausdrückt und zumeist nur begrenzte Gültigkeit besitzt.<sup>13</sup>

Im Falle Louise Astons scheint dieser Vergleich aber durchaus geeignet zu sein, den gesellschaftspolitischen Ort ihres Schreibens genauer zu fassen.

---

*Revolution in Texten zwischen Vormärz und Nachmärz.* Hg. Hartmut Kirchner/ Maria Klanska. Köln/Weimar/Wien: Böhlau, 1998. S. 123-136, hier S. 123.

13 So werden etwa Luise Mühlbach, Ida Hahn-Hahn und Fanny Lewald verschiedenorts als ‚deutsche George Sand‘ bezeichnet. Aber auch Rahel Varnhagen und Bettine von Arnim werden, im Grunde *post festum*, noch vielfach dazu erklärt.

Nicht zuletzt widmet sie George Sand ein Gedicht in ihren *Wilden Rosen* (*An George Sand*, 1846), gehört zu den Zigarre rauchenden, Hosen tragenden Berlinerinnen, die Ernst Keil schon 1845 als „Miniatur-George Sands“ in seinem *Wandelstern* aufs Korn nimmt<sup>14</sup> und setzt ihre Emanzipationsbestrebungen selbst in Relation zur „Prophetenstimme eines [sic!] George Sand“ (*EVR*, S. 12):

George Sand tritt uns als die Prophetin dieser freien schönen Zukunft entgegen, indem sie die Zerrissenheit und Nichtigkeit der jetzigen Verhältnisse mit unendlicher Wahrheit schildert. Durch die ganze neuere französische Litteratur geht dieser Zug des Schmerzes und der Sehnsucht, der heiligen oft entweihten Liebe einen Tempel zu bauen. Dies ist die einzige Frauen-Emanzipation, an der auch meine Sehnsucht hängt, das Recht und die Würde der Frauen in freieren Verhältnissen, in einem edleren Cultus der Liebe wieder herzustellen. (*EVR*, S. 46)

Wie George Sand nimmt Louise Aston in der ohnehin schon vielgestaltigen und weitgehend heterogenen Frauenbewegung Mitte des 19. Jahrhunderts<sup>15</sup> eine Sonderstellung ein, die Heinrich Pröhle in den *Grenzboten* über die Beifügungen „eine Emancipirte“, die „Idee von der „freien Liebe“, und nicht zuletzt über die Erwähnung des „Evangelium[s] von der Emancipation des Weibes“ recht schmähend anführt.

Während der Begriff der „Emancipirten“ als politischer Kampfbegriff und Diffamierung grenzüberschreitender Frauen grundsätzlich auf die

---

14 „Die Frauen-Emancipation schreitet in Deutschland, vorzüglich aber in Berlin, der intelligentesten Stadt Deutschlands, auf eine merkwürdige Weise vorwärts. Sie hat die überraschendsten Resultate. In den dortigen Zirkeln sprechen Mädchen von 19 – 20 Jahren mit einer Sicherheit über Guizot, Thiers, Kammer- und Durchsuchungsgesetze, die an's Fabelhafte gränzt. Viele dieser Miniatur-George-Sands verschmähen schon jetzt die Cigarre nicht; neulich kam es sogar vor, daß eine elegante Dame einen Herren mit brennender Cigarre auf offener Straße anhielt, um die ihrige anzuzünden. Alles köstliche Aussichten! Wie lange wird's noch dauern, so legen sie Hosen an, treiben die Männer mit der Reitpeitsche in die Küche und säugen ihre Kinder zu Pferde!“. Ernst Keil: *Wandelstern*. 3/1845. S. 4.

15 Einen guten Überblick über die vielfältigen Strömungen gibt Ulla Wischermann. *Frauenfrage und Presse. Frauenarbeit und Frauenbewegung in der Illustrierten Presse des 19. Jahrhunderts*. London/München/New York/Paris: Saur, 1983.

Problematik der Rollenabweichung von Frauen hinweist<sup>16</sup>, ‚Emanzipation‘ somit als „Indikator einer Zeit“<sup>17</sup> gelten kann und ein häufiges Attribut aktiver Frauen ist, verweisen die Topoi der freien Liebe und des Evangeliums der Emanzipation auf einen anderen, spezielleren Zusammenhang.

Diese besondere „emanzipatorische Quelle“<sup>18</sup> liegt in der frühsozialistischen Bewegung des Saint-Simonismus begründet, der u. a. die Unterdrückung und Diskriminierung der Frau diskutiert und die weibliche Emanzipation als Gradmesser der grundsätzlichen Emanzipation im Sinne einer Gleichberechtigung und Herrschaftsfreiheit der ganzen Menschheit begreift. Die Befreiung der Frau ist mithin notwendiger Bestandteil des sozialen Fortschritts und wird mit dem Gedanken der Befreiung des Proletariats verknüpft.<sup>19</sup> Die Frauenfrage ist hier eine von religionskritischen Ansichten abgeleitete Frage, die in der Emanzipation des Fleisches den gesellschaftlich notwendigen Schritt zu einer „neuen Religion der Liebe“<sup>20</sup> sieht. ‚Freie Liebe‘, die Autonomie über die Entfaltung von Sinnlichkeit und ein „moderne[s] Evangelium gesellschaftlicher Gerechtigkeit“<sup>21</sup> auf der Basis eines legitimen aktiven weiblichen Begehrens sind mithin Schlagworte, mit denen der Saint-Simonismus verbunden werden kann. Dabei gilt vor allem den Vertretern des Jungen Deutschland George Sand als „die Verkörperung der freien Frau im Sinne des Saint-Simonismus“<sup>22</sup>, die mit ihren Romanen *Lélia* und *Indiana* ebenjenes Begehren erstmals in den Blick nimmt und unter Verwendung religiöser Formensprache frauenemanzipatorische und religionsphilosophische Inhalte miteinander verknüpft.<sup>23</sup>

Vor diesem Hintergrund etablieren sowohl Heinrich Pröhles Fremd- als auch Louise Astons Selbstbeschreibung die Autorin als Sympathisantin des

---

16 Ebd. S. 86ff.

17 Koon-Ho Lee. *Heinrich Heine und die Frauenemanzipation*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 2005. S. 9.

18 Möhrmann. Die andere Frau (wie Anm. 8). S. 45.

19 Vgl. Ute Gerhard. *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*. München: Beck, 2009. S. 32.

20 Helga Grubitzsch/Loretta Lagpacan. „Freiheit für die Frauen – Freiheit für das Volk!“. *Sozialistische Frauen in Frankreich 1830-1848*. Bodenheim: Athenaum, 1980. S. 68.

21 Kerstin Wiedemann. *Zwischen Irritation und Faszination. George Sand und ihre deutsche Leserschaft*. Tübingen: Narr, 2003. S. 110.

22 Ebd. S. 81.

23 Ebd. S. 111.

sozialutopischen Konzeptes Saint-Simons. Insbesondere der Verweis auf einen „edleren Cultus der Liebe“ scheint mir hierbei im Fokus der astonischen Rezeption und Adaption dieser, so Karl Brose, „religiösen Gesellschaftstheorie“<sup>24</sup> zu stehen.

Dabei sind die Überlegungen des ‚Gründervaters‘ Claude-Henri de Rouvroy, Graf von Saint Simon zunächst eher eine Art Sozialtheorie, die, zwar nicht atheistisch, jedoch nicht aus dezidiert religiösen Elementen heraus begründet wird.<sup>25</sup> Ebenso wenig bezieht Saint-Simon ausdrücklich Stellung zur Beziehung der Geschlechter. Ausgangspunkt der sozialen Bewegung ist vielmehr die substantielle Zeitdiagnose Frankreichs zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Gesellschaft ohne Gemeinwesen, die durch die ständige „Ausbeutung des Menschen durch den Menschen („exploitation de l’homme par l’homme“)<sup>26</sup> geprägt sei. Dringlichste Aufgabe sei daher die Errichtung eines Gemeinwesens, eines „nouveau régime social“<sup>27</sup>, sowie der Kampf gegen die bisherige Ausbeutungsspirale. Um diesen idealen gesellschaftlichen Zustand der „association universelle“<sup>28</sup> als organischen Endzustand der Menschheitsgeschichte zu erreichen, fordert Saint-Simon die „Abschaffung [...] überlieferte[r] Standes- und Geschlechtsbarrieren“<sup>29</sup> sowie ein Gleichheitsprinzip, das den Menschen nicht nach Besitz und Herkunft beurteile, sondern jeden Menschen nach seinen Fähigkeiten akzeptiere und als Gleichen unter Gleichen behandle.<sup>30</sup> Während diese neue soziale Lehre bei Saint-Simon selbst eine rein theoretische Position bleibt, verstehen sich seine Anhänger, die sich selbst als „Saint-Simonisten“ bezeichnen, als „soziales Experiment“<sup>31</sup> und leben auch tatsächlich als „Gemeinschaft mit spezifischen Produktions- und Kommunikationsformen“<sup>32</sup>. Die 1825 von Olinde Rodrigues, Saint-Amand Bazard und Barthélémy Prosper Enfantin

24 Karl Brose, „Die soziale Religion Saint-Simons“. *Zeitschrift für Soziologie*. Jg. 4/ Heft 1 (1975). S. 6-25, hier S. 6.

25 Vgl. Hans-Christoph Schmidt am Busch, *Religiöse Hingabe oder soziale Philosophie. Die saint-simonistische Theorie und die Hegelsche Sozialphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 64f.

26 Lee. Heine und Frauenemanzipation (wie Anm. 17). S. 131.

27 Schmidt am Busch, Saint-Simon und Hegel (wie Anm. 25). S. 15.

28 Ebd. S. 35.

29 Möhrmann, Die andere Frau (wie Anm. 8). S. 46.

30 Vgl. Grubitzsch/Lagpacan, Freiheit (wie Anm. 20). S. 67f.

31 Schmidt am Busch, Saint-Simon und Hegel (wie Anm. 25). S. 11.

32 Ebd.

sowie weiteren Schülern Saint-Simons nach dessen Tod ins Leben gerufene Bewegung konzentriert sich vor allem in der französischen Hauptstadt und steht in den Jahren 1830/31 mit ca. 330 Mitgliedern auf dem Höhepunkt ihrer Popularität. Als ‚Gründungsakte‘ und theoretisches Manifest gelten den Parisern die gesammelten Vorlesungen, die seit dem 17.12.1828 von den Anhängern Saint-Simons gehalten wurden und die 1830 unter dem Titel *Exposition de la doctrine saint-simonienne* veröffentlicht werden.

Gleichzeitig mit dem Versuch der Umsetzung des theoretischen Gesellschaftsentwurfs entsteht das Selbstverständnis der Gruppe als religiöse Gemeinschaft, die gegen das traditionelle Christentum antritt.<sup>33</sup> So betonen etwa Saint-Amand Bazard und Barthélémy Prosper Enfantin, die wohl bekanntesten Vertreter des Saint-Simonismus, den Religionscharakter ihres Zusammenschlusses mit der Unterschrift „Bazard – Enfantin, Häupter der saint-simonistischen Religion“ unter einem Sendschreiben an den Präsidenten der Deputiertenkammer vom 1.10.1830.<sup>34</sup> Religion wird dabei (wie Politik, Moral und Erziehung) nur als „die besondere Anwendung allgemeiner Ideen auf die soziale Ordnung“<sup>35</sup> gedacht und ist so, trotz der Auseinandersetzung mit der christlichen Soziallehre, eher Ausdruck sozialen Denkens und Verhaltens als Gegenstand einer theologischen Richtung. „Für uns sind Religion, Politik und Moral nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache“, heißt es dementsprechend in der Saint-Simon Doktrin.<sup>36</sup> In diesem Sinne existiert keine soziale Frage, die nicht auch eine im Kern religiöse Frage wäre. Allerdings nicht in der Ausrichtung auf einen transzendenten Gott, sondern in der Erfüllung der Menschheit durch die Anwendung bestimmter sozialer Praktiken. Als *Nouveau Christianisme*, so der Titel der letzten Veröffentlichung von Claude-Henri de Saint-Simon, mit der er posthum Richtung auf einen christlichen Sozialismus nimmt<sup>37</sup>, ist die ‚wahre

---

33 Vgl. ebd. S. 66.

34 Vgl. hierzu: Lorenz von Stein. *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage. In drei Bänden.* Leipzig: Otto Wiegand, 1850. Band 2. S. 488 (Anhang I).

35 Brose. Soziale Religion (wie Anm. 24). S. 9.

36 *Exposition de la doctrine saint-simonienne.* S. 279, zit. n. Schmidt am Busch. Saint-Simon und Hegel (wie Anm. 25). S. 67.

37 Vgl. hierzu: Christoph Nonn. *Das 19. und das 20. Jahrhundert. Orientierung Geschichte.* 3. Aufl. Paderborn: Schöningh, 2014. S. 152f.

Religion‘ im Kern politisch<sup>38</sup> und von hoher sozialpolitischer Bedeutung im *Diesseits*. Die Weltanschauung der Saint-Simonisten setzt sich daher vom Christentum vor allem mit der Rehabilitation der Materie, der Aufwertung irdischer Glückseligkeit ab.<sup>39</sup> Saint-Simon schreibt:

Nicht mehr auf abstrakte Ideen sollt ihr die Aufmerksamkeit der Gläubigen richten; indem ihr angemessen anschauliche Ideen verwendet, sie in der Art und Weise kombiniert; daß sie dem Menschengeschlecht den höchsten Grad an Glückseligkeit verschaffen, den es während seines Erdenlebens erreichen kann, wird es euch gelingen, das Christentum als allgemeine, universelle und einzige Religion zu begründen.<sup>40</sup>

In diesem Sinne erstreckt sich die „neue Religion der Liebe“, in der die Liebesfähigkeit „an höchster Stelle der Werteskala“<sup>41</sup> steht, auch auf die Geschlechterbeziehung. Hier wird nun eine weitere Differenz zum traditionellen Christentum virulent. Während jenes, aus Sicht der Saint-Simonisten, mit der permanenten Unterdrückung alles Körperlichen zu assoziieren sei und „alles Materielle zum Prinzip des Bösen degradier[e]“<sup>42</sup>, gelte für sie der Körper keineswegs als Quelle der Sünde. Die so propagierte Gleichstellung geschlechtsübergreifender materieller wie geistiger Bedürfnisse zielt zunächst jedoch weniger auf die Aufhebung der Ehe und die Abschaffung monogamer Lebensmodelle ab, als auf die Kritik an den gängigen sozialen Praktiken der Unterdrückung der Frau, die mit dem Institut der Ehe gerechtfertigt werde. In der Sitzung der Gruppe vom 25.2.1829 formuliert Bazard:

Wir haben schließlich auf einen der wichtigsten Gesichtspunkte der Gemeinschaft hingewiesen, auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Dieser Punkt wird besonders zu erörtern sein, und wir werden erklären müssen, wie die Frau, die zuerst Sklavin war oder sich doch zumindest in einer an Sklaverei

---

38 Zum Prinzip des *Nouveau Christianisme* siehe Ludwig Siep. „Religion und Politik bei Hegel und Saint-Simon“. *Hegelianismus und Saint-Simonismus*. Hg. H.-Chr. Schmidt am Busch et al. Paderborn: mentis, 2007. S. 91-104.

39 Vgl. Lee. Heine und Frauenemanzipation (wie Anm. 17). S. 146.

40 Claude Henri de Saint-Simon. *Mémoire sur la science de l'homme*. Œuvres. Bd. II. Paris: Anthropos, 1966. S. 148. Mit „Christentum“ ist hier der *Nouveau Christianisme* gemeint.

41 Grubitzsch/Lagpacan. Freiheit (wie Anm. 20). S. 68f.

42 Brose. Soziale Religion (wie Anm. 24). S. 22.

grenzenden Lage befand, allmählich die Gefährtin des Mannes wird und in der Gesellschaftsordnung von Tag zu Tag einen größeren Einfluß erhält; wie die Ursachen ihrer bisherigen Unterordnung immer schwächer werden und endlich ganz verschwinden müssen. Mit ihnen verschwindet jene Oberherrschafft, jene Vormundschaft und ewige Unmündigkeit, die man den Frauen noch auferlegte, und die mit dem von uns vorhergesehenen Gesellschaftszustand der Zukunft unvereinbar wäre.<sup>43</sup>

Die neue Gesellschaft ist demnach als umfassend emanzipierte Gesellschaft zu denken, die eine veränderte Beziehung der Geschlechter zueinander anstrebt. Körperliche wie geistige Emanzipation der Frau wird vor allem unter dem Aspekt der Unabhängigkeit gedacht, um den Status der „Sklaverei“ zu überwinden.

Erst in der Ausprägung Prosper Enfantins, der mit seinem „Appel à la femme“ auch zeitlich begrenzten, monogamen sowie dauerhaften, aber nicht exklusiven Formen des Miteinanders eine Existenzberechtigung zuspricht und diese im Rahmen der ‚Religion‘ des Saint-Simonismus als Ehe-Äquivalent legitimiert<sup>44</sup>, setzt die Wahrnehmung des neuen Moralsystems als Evangelium der freien Liebe und damit die Spaltung der Bewegung bis hin zum endgültigen Zerfall ein.

„Dies ist das Glaubensbekenntnis der Madame Aston!“<sup>45</sup>

### Schreiben als Selbstermächtigung

Louise Astons Forderung nach freieren Verhältnissen für die Frauen und einem revidierten Liebeskonzept findet sein geistiges Umfeld demnach vor allem bei den Saint-Simonisten und dessen Rezeption durch die Frauenbewegung in Deutschland. Denn trotz des verstärkten Abdriftens in vornehmlich erotische (statt sozialpolitischer) Zielsetzungen in der Spätphase und

43 Bazard zit. n. Lee. Heine und Frauenemanzipation (wie Anm. 17). S. 132.

44 Zu Enfantins in der Vorlesung vom 19.11.1831 geäußerten Vorstellungen von der Befreiung der Frau und seinem neuen Moralgesetz: Grubitzsch/Lagpacan. Freiheit (wie Anm. 20). S. 70ff. sowie Lee. Heine und Frauenemanzipation (wie Anm. 17). S. 134f.

45 Aus dem Verhörprotokoll des Deputierten Stahlschmidt vom Februar 1846. Zit. n. Aston. Meine Emancipation, Verweisung und Rechtfertigung (wie Anm. 4). S. 16f.



schließlich der Auflösung der Gesellschaft 1832, liegt deren Gesamtleistung in der „politische[n] Initiation, die für die gesamte Frauenbewegung der Juli-revolution von großer Bedeutung gewesen ist“<sup>46</sup>. Der hier offen formulierte Gedanke von der Selbstverwirklichung der Frau, deren moralische Freiheit in grundsätzlicher ökonomischer Unabhängigkeit gründen muss, inspiriert viele Frauen zum „Kampf um eine liberale Verfassung und die Freiheitsrechte des einzelnen“<sup>47</sup>. Die politisch aktiven Autorinnen des Vormärz, die in guter Vernetzung mit zahlreichen jungdeutschen Autoren wie Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Theodor Mundt und nicht zuletzt Heinrich Heine stehen, rezipieren die frühsozialistischen Ideen des Saint-Simonismus dabei vor allem in ihrer Verbindung zu George Sand und deren permanenter Überschreitung des tradierten Aktionsradius’ der Frau.<sup>48</sup>

Während George Sand mehrheitlich von den Vorkämpferinnen des Vormärz und der 48er-Bewegung verehrt wird, überreizt Louise Aston offenbar die emanzipatorischen Möglichkeiten jener Zeit und avanciert zur diffamierten Ikone der freien Liebe. Diffamiert wohlgermerkt auch von den eigenen Mitstreiterinnen! Louise Otto, Mitbegründerin und bedeutende Vertreterin der bürgerlichen deutschen Frauenbewegung, bemerkt in der Bücherschau der von ihr herausgegebenen *Frauen-Zeitung, Ein Organ für die höheren weiblichen Interessen*, der ersten ausdrücklich an Frauen gerichteten Wochenschrift:

Wir sind es unsern Leserinnen schuldig, einige Worte über das vorliegende Lieder-Heft [gemeint sind Astons *Freischärler-Reminiszenzen*; Anm. d. Verf.] zu sagen – aber wir tun es ungern. Es tut uns leid, ein vielleicht begabtes weibliches Wesen im unreinen Element zu sehen – und doppelt leid, weil die Verfasserin sich mit zur demokratischen Partei zählt und wir von dieser Partei alle unreinen Elemente, mögen sie nun Männer oder Frauen mit sich bringen, fern gehalten sehen möchten. [...] Der Dichterin gegenüber habe ich nur zu bemerken [...] *[d]er Freie muß eben nicht sündigen* – denn *Sünde* ist gar nichts anderes als *Unfreiheit* – und zwar nach Feuerbach ebenso wie nach Luther. [...]

46 Grubitzsch/Lagpacan. Freiheit (wie Anm. 20). S. 78.

47 Marion Freund. „Wenn die Zeiten gewaltsam laut werden [...] so kann es niemals fehlen, daß auch Frauen ihre Stimme vernehmen und ihr gehorchen.“ Schriftstellerinnen und die Revolution von 1848/49. *FVF Jahrbuch 1997. 1848 und der deutsche Vormärz*. Bielefeld: Aisthesis, 1998. S. 117-142, hier S. 117.

48 Vgl. Wiedemann. George Sand in Dtl. (wie Anm. 21). S. 240ff.



Das ist sehr einfach. Ich fürchte, L. Aston, obwohl sie sich eine Freie nennt, gehört gerade zu den *Unfreien*. (Nr. 21/1849)

Unreinheit, Unfreiheit, Sünde – stärker kann Louise Otto kaum gegen ‚die Aston‘ agitieren. In deutlichen Worten grenzt sie sich (und die bürgerliche Frauenbewegung wie die demokratische Partei) von der bemitleidenswerten Dichterin ab, die in Ottos Augen eine falsche Emanzipation verfolgt.

Seht! Das sind keine Aufgaben für Zwitterwesen, und diese Bestrebungen würden Euch nicht zu Raucherinnen stempeln, oder Euch die Gerte und den Paletot aufzwingen. Bleibet Eurer Bestimmung treu, echter Weiblichkeit ergeben, strebt aber dennoch einer freieren Stellung nach, die es allen verkünde, daß die Aufgabe unseres Lebens ebenso umfassend ist, als die des Mannes. (Heft 1/1849)

Die „richtige“ Emanzipation ist demnach eine ‚weiblich‘ ausgeführte Emanzipation. Eine Emanzipation, die sich in den bestehenden Ordnungen vollzieht, den Dualismus Mann/Frau mit seinen einhergehenden getrennten Aufgaben- und Wirkungsbereichen und den damit verbundenen unterschiedlichen Freiheitsgraden respektiert und aufrecht erhält. Es gilt, auf die *freiere* Stellung hinzuarbeiten – nicht, um die freie Stellung per se zu kämpfen!

„Bleibet Eurer Bestimmung treu“. Diese Haltung ist nun tatsächlich nicht die Haltung, die Louise Aston in ihrem ersten literarischen Auftritt 1846, dem Gedichtband *Wilde Rosen*, vertritt. In dem insgesamt 12 Texte enthaltene Zyklus entwirft sie einen Frauentypus, der die Ehe als Institution der Scheinheiligkeit und kirchlich legitimer Heuchelei erkannt hat und gegen die Fesseln männlicher Verfügungsgewalt aufbegehrt.

Die *Wilden Rosen* des Titelgedichts stehen hierbei für die freiheitlichen Gedanken des weiblichen lyrischen Ich, das sich durch, wie Todd Kontje es in seiner Studie zur weiblichen Stimme in der Literatur eines vornehmlich patriarchal geprägten Staates fasst, „an intriguing combination of pro-revolutionary political radicalism with pre-revolutionary models of feminist behaviour“<sup>49</sup> auszeichnet.

---

49 Todd Kontje. *Women, the Novel, and the German Nation 1771-1871. Domestic Fiction in Fatherland*. Cambridge: University Press, 1998. S. 13.

Ich begrüße euch, ihr Rosen,  
 In der Freiheit wilder Pracht,  
 Eingewiegt von Sturmestosen,  
 Großgesäugt vom Thau der Nacht!  
 Nicht im traulichen Gehege,  
 In des Gartens Mutterschoß,  
 Ohne eines Gärtners Pflege  
 Wird das Kind der Berge groß.

[...]

Einen Kranz von wilden Rosen  
 Wand das Schicksal mir in's Haar,  
 Mir, der Fremden, Heimathlosen,  
 In den Stürmen der Gefahr.  
 Wilde Rosen: – *die Gedanken*,  
 Voll von Lebens-Uebermuth,  
 Wuchernd auf in üpp'gen Ranken,  
 Prangend in Gewitterglut!

Die frevelhaften, weil freiheitlichen, Gedanken werden als prachtvoll, dennoch im vollen Bewusstsein um die Schwierigkeiten dieses „Uebermuths“ begrüßt. „Nicht im traulichen Gehege“, nicht umfriedet und damit begrenzt vom häuslichen Idyll können solche Gedanken wachsen und überhaupt erst entstehen. Erst in den „Stürmen der Gefahr“, der Teilhabe am Revolutionsgeschehen und damit außerhalb des „Gartens Mutterschoß“ ist Freiheit möglich. Eine für Frauen undenkbare Freiheit.

Und von Mißgeschick zerschmettert  
 Klagt in Trauer mein Gemüth:  
 Meine Rosen sind entblättert,  
 Ihre Farben sind verglüht!

Das hier erstmals eingeführte Motiv des „in Trauer seins“ verbindet sich in Louise Astons Werk immer wieder mit dem Bild der Ehe als Todesurteil<sup>50</sup> und deutet so auf das weibliche „Mißgeschick“ der Konvenienzehe hin, die ebenfalls beständiges Thema des astonschen Œuvre und hier Auslöser für verglühende, matt gewordene Gedanken ist, die sich den Umständen der

---

50 Vgl. Ruth Whittle/Debbie Pinfold. *Voices of Rebellion. Political Writing by Malwida von Meysenbug, Fanny Lewald, Johanna Kinkel and Louise Aston.* Frankfurt/M.: Lang, 2005. S. 133f.

geistigen wie körperlichen Domestizierung ergeben. Erlösung dieses urweiblichen Dilemmas bietet nur die Dichtung.

Meines Lebens irre Geister,  
Haltet ein auf mein Geheiß!  
Euch beschwört der Zaubermeister,  
Bannt euch in der Dichtung Kreis!

Und aus schönen, glüh'nden Nächten,  
Und aus Träumen frei und kühn,  
Will ich wilde Rosen flechten,  
Die in ihrem Thau erblüh'n!  
Flechten mir der Dichtung Rosen  
In der Freiheit wilder Pracht,  
Eingewiegt von Liebeskosen,  
Großgesäugt vom Thau der Nacht!

Die hier zum Ausdruck kommende Bewertung von Literatur als Instrument der Umwälzung, als Ort freiheitlicher Ideen und weiblicher Selbstermächtigung qualifiziert *Wilde Rosen* zum Programmgedicht Louise Astons literarischen Schaffens. Als schreibende Frau, die vom passiven Zustand („Wand das Schicksal mir in's Haar“) in einen aktiven Status („Will ich [...] flechten mir“) wechselt, überschreitet sie auch den traditionellen Wirkungskreis des Häuslichen und nimmt in einer Form am politischen Leben teil, die weniger den „spezifisch weiblichen Partizipationsformen an Öffentlichkeit“<sup>51</sup> wie Spendenaktionen, Unterschriftensammlungen und Fahnenweihen entspricht, sondern Literatur zum Hinweis auf soziale, gesellschaftliche und politische Missstände nutzt und damit in Verbindung zu den (männlichen!) Autoren des Jungen Deutschland steht.

Am eindrücklichsten zeigt sich der Missstand, an dem sich Louise Aston primär abarbeitet, im zweiten Gedicht des *Wilde Rosen*-Bandes. *Ein heil'ges Fest* thematisiert den gegenwärtigen Zustand der ökonomisierten Liebe und der Kapitalisierung der Frau als kirchlich legitimierte Unterdrückungsinstrument.

---

51 Möhrmann. Die andere Frau (wie Anm. 8). S. 59.

Verkauft ein ganzes reiches Leben,  
Das seines Werths sich kaum bewußt,  
Mit Träumen, die das Herz durchbeben,  
In wilder ahnungsvoller Lust!  
Ein glühend Schwelgen, süßes Bangen,  
Ein fiebrisch zitterndes Verlangen,  
Das um das Glück gebiet'risch fleht,  
Bis von dem kalten Tod umfängen  
Das Leben und der Traum verweht!

Der Warencharakter der Frau, die vom Vater an den Ehemann „verkauft“ wird und so nur von der einen in die andere Verfügungsgewalt wechselt, verweist auf den grundsätzlich ausbeuterischen Charakter der herrschenden Gesellschaftsordnung. Aston schließt damit die Frauenfrage eng mit der sozialen Frage zusammen und kritisiert das Recht (des Ehemannes) auf Besitz eines anderen Menschen (hier der Ehefrau). Dies verweist nicht nur lose auf die saint-simonistische Gesellschaftsbeschreibung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, sondern führt die Kritik der Bewegung am Status der Frau als Eigentum (des Mannes) direkt weiter.

Wie sieht heute ein solches Liebesband aus, durch das sich ein Geschlecht mit dem anderen vereint, und wie die Freuden und Leiden des Lebens? Wir haben alle erfahren, was eine gute Heirat ist im Gegensatz zu einer schlechten. Arme junge Mädchen! Man versteigert euch wie Sklaven. An Festtagen schmückt man euch, um euch anzupreisen. Und in ihrer Schamlosigkeit legen eure Väter oft sogar eure Reize in die Waagschale, um den unwürdigen Gatten, der um euch feilscht, etwas weniger Geld zu geben. Zweifellos – und dies vermerken wir mit Freude – gibt es auch Männer, die diesen widerwärtigen Handel verschmähen, aber es sind nur wenige, und die Welt macht sich über sie lustig.

Dass dieser Zustand, hier beschrieben von Bazard in seiner Vorlesung vom 17.12.1828, ein „ew'ger“ Zustand ist, führt Louise Aston in ihrer Bearbeitung des Themas vor allem auf die Unterdrückungsmechanismen des traditionellen Christentums und der durch den Priester „abgesegneten“ Kontrolle eines Menschen über den anderen zurück. In heuchlerischer Moral wird hier auch eine nicht in gegenseitiger Liebe geschlossene Ehe für sakrosankt erklärt und als titelgebendes „heil'ges Fest“ zelebriert.

Du Herr der Welt, du Lebenswürger,  
 O falsches, gleißendes Metall!  
 Verlockst du selbst des Himmels Bürger,  
 Den stolzen *Geist*, zum Sündenfall?  
 Die sich nach ew'gen Himmeln sehnen,  
 Die kühn sich unvergänglich wännen,  
 Verkaufen dir ein ew'ges Sein.

*Der Priester segnet Schmerz und Thränen,  
 Er segnet selbst den Meineid ein!*

Hier zeichnet Aston den Priester als Adjutanten des Unglücks, der dem „Meineid“ die Weihe verleiht und den ‚Verkauf‘ einsegnet. Kapitalisierung und Warencharakter des Menschen werden damit als fester Bestandteil einer Kirche kritisiert, die die jedem Menschen zukommende Würde realiter, und damit in doppelzüngiger Weise, an seinen materialen Wert knüpft. Insbesondere die durch die Einrahmung der Strophe hergestellte Verbindung von Priester und teuflischem „Lebenswürger“, der das „gleißende Metall“, den Besitz, zur Lebensmaxime erhebt, verweist auf die fundamentale Unvereinbarkeit des Dienens für Gott und für Mammon, wie sie in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt.

Niemand kann zwei Herren dienen; er wird entweder den einen hassen oder den andern lieben, oder er wird zu dem einen halten und den andern verachten. Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon. (Mt 6,14)

Der „Sündenfall“ der Kirche liegt damit in der Beteiligung ihrer Vertreter an der Anbetung des Götzen Mammon und dem Verkauf eines vermeintlich „ew'gen Seins“.

In ähnlicher Weise paraphrasiert Louise Aston biblische Texte in ihrer *Kerker-Phantasie* (*Wilde Rosen*, Nr. 5), betont hier jedoch die Problematik des verfestigten, gleichsam zum Kerker gewordenen, Bibelwortes selber.

Es liegt vor mir das Wort des Herrn,  
 Die Bibel, aufgeschlagen;  
 Daraus gemahnt mich, bleich und fern,  
 Der Geist von alten Tagen.  
 [...]

„Er sei Dein Herr!“ das Wort besteht,  
 Wie es von je bestanden!  
 Weil ich dies Herrenthum geschmäht,  
 Seufz' ich in schweren Banden.

Im Verweis auf die christliche Familienordnung, wie sie u. a. im Brief an die Epheser 5,22-24 niedergelegt ist („Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn“), greift Aston die Kirche als Stätte eines gestrigen Geistes an, die das Recht der freien Persönlichkeit nicht anerkenne. Darüber hinaus bekräftigt sie literarisch, was sie, ebenfalls im Jahr 1846, autobiographisch formuliert: „In den Instituten liegt die Unsittlichkeit, nicht in den Menschen“ (EVR, S. 46). Unsittlich sei die Kirche, die mit dem Bund der Ehe in den meisten Fällen einen „Seelenhandel“ (EVR, S. 45) unterstütze und die Farce einer Konvenienzehe gar zum heiligen Bund erkläre. Damit werde unter der „Maske des Glaubens“ (EVR, S. 51) die „gesetzliche Knechtschaft“ (EVR, S. 49) der Frauen legitimiert, kirchlicher Dogmatismus erscheint als Garant des männlichen Machtmonopols.<sup>52</sup> Dem derart kritisierten „Verfügungsrecht des Mannes über die Frau“<sup>53</sup> setzt Louise Aston ein Konzept von Geschlechterbeziehung entgegen, das in seiner Fokussierung auf Liebe, Freiheit und Gleichberechtigung sowie der Kritik am Dogma der unauflöselichen Ehe ebenfalls Argumentationsmuster der Saint-Simonisten nutzt.

Liebe – von der Welt geächtet,  
 Von dem blinden Wahn verkannt,  
 Oft gemartert, oft geknechtet,  
 Ohne Recht und Vaterland;  
 Fester Bund von stolzen Seelen  
 Den des Lebens Glut gebar,  
 Freier Herzen freies Wählen  
 Vor der Schöpfung Hochaltar!  
*Freiem Leben, freiem Lieben,*  
*Bin ich immer treu geblieben! (Lebensmotto, Wilde Rosen, Nr. 8)*

52 Vgl. Möhrmann. Die andere Frau (wie Anm. 8). S. 147.

53 Hannelore Cyrus. „Von erlaubter und unerlaubter Frauenart, um Freiheit zu kämpfen – Freiheitskämpferinnen im 19. Jahrhundert und die Freie Hansestadt Bremen“. *Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert. Weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasien*. Hg. Helga Grubitzsch et al. Düsseldorf: Schwann, 1985. S. 19-69, hier S. 19.

Anders als häufig behauptet wird ‚freie Liebe‘ hier nicht auf sexuelle Selbstbestimmung und promiskues Verhalten reduziert, sondern ausdrücklich auch als ein „fester Bund“ begriffen. Dieser Bund aber wird von gleichwertigen Partnern, unhierarchisch und freiwillig eingegangen und als Huldigung der „Schöpfung“, damit dem Menschen und in ihm Gott statt der Institution Kirche, verstanden. Darüber hinaus erscheint die hier propagierte Religion der Liebe als eine Religion der Diesseitigkeit, die den Menschen, entsprechend der Forderung Claude Henri de Saint-Simons, nicht nur im Himmel, sondern auch auf Erden glücklich macht.

Schöne Welt, du blühend Eden,  
Deiner Freuden reicher Schatz  
Giebt für alle Schicksals Fehden  
Vollen, köstlichen Ersatz!

Dass ihr Konzept der freien Liebe und des freien Lebens kein ‚gottloses‘ Konzept ist, sondern sich selbst in der Tradition moderner Religionskritik verortet, macht Louise Aston nicht nur in ihrem „Glaubensbekenntniß“ (EVR, S. 50), das auf Schleiermacher, Spinoza und Hegel verweist, deutlich, sondern dies zeigt sich auch in ihrer Kritik am „demokratischen Frauenverein“. Im *Freischärler*, ihrer Zeitschrift *Für Kunst und sociales Leben* greift sie höchst ironisch Lucie Lenz’ Emanzipationskonzept als reaktionäre Gemengelage zwischen „Weltachtung und Gottvertrauen, Gottvertrauen und Weltachtung“ (*Freischärler*, 1/1848) an, die sich statt tatsächlicher politischer Arbeit in „Suppenanstalten und Frauenverfertigungsmanufaktursubscriptionseröffnungen“ (ebd.) erschöpfe.

Doch wehe mir, welch’ unheilvolles Wort entschlüpft da meinen Lippen! *Freie Liebe und Gottvertrauen – Weltachtung und freie Liebe* – wie stimmt das zusammen? [...] *Gottvertrauen* – wird man vielleicht sagen, kann in der Vorstellung der Neuzeit *das Vertrauen des Menschen in seine eigene göttliche Natur* heißen, und *Weltachtung* – wird man ferner sagen – die Achtung bedeuten, welche man der Welt durch die eigene Selbständigkeit abzwingt, die das Bewusstsein der sittlichen freien Würde erzeugt. – O nein, ihr Guten, die ihr, selber gedankenvoll, in der eklatantesten Oberflächlichkeit nach Geist und Wesen sucht, ihr täuscht euch. (ebd.)

Eine durchgreifende gesellschaftliche Veränderung, die Umgestaltung bestehender Ordnungen kann für die Vordenkerin nur auf der Grundlage

ebenjener kritischen (Neu)Konzeption von Weltachtung und Gottvertrauen erfolgen, die an aufgeklärte Glaubensvorstellungen des 19. Jahrhunderts anschließt und „Religion nicht nur zu Staatszwecken dressier[e]“ (*EVR*, S. 50). Tatsächlich freiheitlich-emanzipatorische Gedanken, wie sie sie für sich in *Wilde Rosen* behauptet, werde man jedoch in den Kreisen des demokratischen Frauenklubs nicht finden, sodass „die Frauen bestimmt sind zu bleiben, was sie immer waren – Kinder oder Sklaven“ (*Freischärler*, 1/1848).

So erscheint denn auch der *Freischärler*, der sich mit der aktuellen politischen Lage auseinandersetzt und statt ‚Frauenthemen‘ Notwendigkeit und Bedingungen eines revolutionären Umbruchs in Preußen thematisiert, zensurbedingt nur in sieben Ausgaben vom 1.11.1848 bis zum 16.12.1848.

Während der Großteil der Presse auf diese Weise, entweder durch die fortgeführte Darstellung der Frau als sittsame, christlich-fromme Mutter oder durch das Verbot konträrer Frauenbilder, weiterhin die „reaktionäre[] Geschlechterideologie“<sup>54</sup> der Zeit spiegelt, nutzt Louise Aston entsprechend der in den *Wilden Rosen* anklingenden Aufgabe die Literatur als Forum für die „radikale Version eines weiblichen Lebensentwurfs“<sup>55</sup>. In der Figur der Alice von Rosen (*Lydia*<sup>56</sup> und *Revolution und Contrerevolution*<sup>57</sup>) überkreuzen sich männlich wie weiblich attribuierte Eigenschaften und unterlaufen die gängigen Frauenbilder der Zeit.<sup>58</sup> So ist Renate Möhrmann zuzustimmen, wenn sie von einer „leidenschaftlichen Verfechterin des revolutionären Gedankenguts“<sup>59</sup> spricht. Das „traditionell Weibliche“<sup>60</sup> streift Alice von Rosen m. E. aber nicht vollständig ab. Als „die ganze Menschenwelt mit Liebe umfassende[s] Weibe“, das neben dem „schönen Körper“ über die „schöne Seele“ (*Lydia*, S. 17) verfügt, zeigt sie sich immer wieder „in Männerkleidern“ (*Lydia*, S. 31) und nimmt „mit großer Ruhe“ (*Lydia*, S. 32) die dargebotene Zigarre wie das Glas Wein entgegen. Neben diesen

54 Elisabeth Sterr. „Hat nicht Gott ... euch eure Stellung angewiesen?“ Das Frauenbild in der württembergischen Presse. *Schimpfende Weiber und patriotische Jungfrauen. Frauen im Vormärz und in der Revolution 1848/49*. Hg. Carola Lipp. Baden-Baden: Bühl-Moos, 1986. S. 166-187, hier S. 179.

55 Sterr. Frauenbild in der Presse (wie Anm. 53). S. 137.

56 Louise Aston. *Lydia*. Magdeburg: Emil Baensch, 1848. (Erstdruck).

57 Louise Aston. *Revolution und Contrerevolution*. 2 Bände. Mannheim: J. P. Grohe, 1849. (Erstdruck).

58 Vgl. Möhrmann. Die andere Frau (wie Anm. 8). S. 40.

59 Ebd. S. 149.

60 Ebd.



Äußerlichkeiten, die dem „bürgerlich-aufklärerischen Klischee der Frau“<sup>61</sup> entsprechen *und* widersprechen, diskutiert Alice von Rosen in beiden Romanen immer wieder öffentlich und mit Männern die Institution der Ehe und alternative Partnerschaftskonzepte auf der Basis gesellschaftskritischer Zeitdiagnosen.

Lassen Sie sich denn sagen, was ich über die Emancipation des Weibes denke. [...] Des Weibes Glück ist die Liebe, aber das Glück der Liebe ist die Freiheit! [...] Doch unter der Bedingung, daß Sie unter der Freiheit nicht bloß Freiheit, das heißt Unbeschränktheit in der Empfindung, sondern Freiheit überhaupt, sociale Freiheit begreifen. [...] Das wahrhaft Menschliche muß überall triumphiren. Daß es nicht so ist, liegt in der Verkehrtheit unserer socialen Verhältnisse. (*Lydia*, S. 81)

In diesem Sinne stellt die Figur Alice von Rosen tatsächlich eine *Wilde Rose*, einen Auswuchs der freiheitlichen Gedanken Louise Astons dar und verkörpert als stilisiert-heroische Kämpferin für die Arbeiterbewegung, sich duellierende gleichzeitig aber mitfühlend-mütterliche Frau, die – wie Aston selbst – als Freischärlerin in Schleswig-Holstein kämpft, Männerkleidung trägt und trotzdem begehrteste junge Liebhaberin ist, die denkbar umfassendste Revolution der Geschlechter vor dem Hintergrund einer Religion der Liebe.

## Fazit

Es lässt sich zusammenfassen: Als eine der radikalsten Frauenrechtlerinnen des 19. Jahrhunderts greift Louise Aston in ihren literarischen und journalistischen Texten vor allem die polare Rollendefinition der Geschlechter an und sucht nach Wegen in ein stärker selbstbestimmtes Leben. Die Forderung nach der Befreiung des Menschen aus dem Zustand jedweder Abhängigkeit stellt vor allem die Frauenfrage in den Mittelpunkt (übergeht aber auch die Arbeiterfrage nicht) und geht damit über eine vormärzliche Gesellschaftskritik deutlich hinaus, die vor allem die staatliche Unterdrückung der Presse-, Rede- und Gedankenfreiheit zum Thema macht.

Astons konkrete Kritik an der patriarchalen Struktur der Gesellschaft gründet dabei nicht nur in der Frauenbewegung der Julirevolution bzw.

61 Kuhlmann. *Amazonen im Salon* (wie Anm. 12). S. 123.

dem Auftreten politisch orientierter Frauenvereine im Zuge der 1848er Revolution. Als Autorin, die immer wieder die Ehe als kirchlich legitimierte Institution der Unterdrückung weiblichen Begehrens und freier Persönlichkeitsentfaltung beschreibt, greift sie die traditionell christliche Weltanschauung der Ehe als unauflöslicher Idealform des partnerschaftlichen Lebens an. Ihre in diesem Sinne religionskritische Gesellschaftskritik betrifft vor allem eine „institutionalisierte Glaubenslehre, die als Instrument der Herrschaftslegitimation“<sup>62</sup> fungiert. Damit knüpft sie unmittelbar an die Ideen der Saint-Simonisten an, einer frühsozialistischen französischen Denkschule, die u. a. das allgemeine Gleichheitsprinzip im Verhältnis der Geschlechter zueinander propagiert und das Christentum seiner Zeit als von repressiven Dogmen verstellte und erstarrte Glaubenslehre anprangert.

Unser höchstes Recht, uns're höchste Weihe ist das Recht der freien Persönlichkeit, worin all uns're Macht und all unser Glaube ruht, das Recht, unser eigenstes Wesen ungestört zu entwickeln. (*EVR*, S. 7)

Trotz fehlender klarer Belege einer Rezeption des Saint-Simonismus, wie sie etwa in ihrer ‚Rechtfertigungsschrift‘ zu erwarten wären, knüpft Aston, wie vorliegend deutlich geworden sein sollte, unmittelbar an die Ideen dieser religiösen Oppositionsbewegung an.

So liefert sie mit ihrem Gedicht *An George Sand (Wilde Rosen, Nr. 7)* ein regelrechtes Bekenntnis zum Saint-Simonismus mit seinem „Christentum der reinen Liebe ohne feste kirchliche Formen“<sup>63</sup> und seinem Bild der *Femme libre*<sup>64</sup>.

O naht mit Lorbeerkränzen, naht mit Palmen!  
Der Freiheit Majestät ist neu erwacht;

62 Kurt Bayertz. „Was ist moderner Materialismus?“ *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert*. Bd. I. Hg. Kurt Bayertz/Myriam Gerhard/Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 50-69, hier S. 66f.

63 Hans Maier. *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*. München: C. H. Beck, 2006. S. 197.

64 Neben den Zeitschriften *Le Globe*, *Le Producteur* und *Le Organisateur* geben die Saint-Simonisten zu Beginn der 1830er Jahre *La Femme libre* und *La Femme nouvelle* heraus, die die frauenemanzipatorischen Überzeugungen dokumentieren.

Ein Evangelium kam über Nacht,  
 Herniederrauschend von Gewitterpsalmen.  
 [...]  
 Nicht Jeanne d'Arc mit Frankreichs Heldensöhnen  
 Hat sich dem neuen, heil'gen Kampf geweiht;  
 Nicht Königen, nicht Völkern gilt der Streit:  
 Den *freien Menschen* gilt es jetzt zu krönen!  
 [...]  
 Mag jener Traum die *Träumenden* beglücken;  
 Längst schwand dahin der Heil'gen Wundermacht.  
 Es ziehn die *Irdischen* zur Freiheitsschlacht,  
 Es gilt des *Geistes* machtvoll Schwert zu zücken!  
 [...]  
 Auf ihren Bannern glänzt im Morgenlichte  
 Das *freie Weib*, das keinem fremden Wahn,  
 Das nur dem eignen *Geiste* untertan,  
 Dem Losungswort der neuen Weltgeschichte!

Neben der Referenz an die Dichterin, die ihrerseits eng mit den Saint-Simonisten verbunden ist, beschwört das Gedicht in seiner Umdeutung religiösen Bilderarsenals (Lorbeerkranz, Evangelium etc.) das diesseitige Glück sowie die Heiligkeit des freien Menschen. Damit bezieht sich Aston unmittelbar auf die Idee des *Nouveau Christianisme* und die Überzeugung, „daß [...] dem Menschengeschlecht das Maximum von Glückseligkeit während seines Erdendaseins verschafft“<sup>65</sup> werden sollte. Ihr Entwurf des „freien Weibes“, das nur dem „Losungswort der neuen Weltgeschichte“, mithin der Freiheit, verpflichtet ist, nimmt dabei konkret Bezug auf die saint-simonistische Gesellschaftstheorie der „association universelle“.<sup>66</sup> Dieses Endziel der Menschheitsgeschichte wird als Zustand begriffen, in dem die Gleichberechtigung der gesamten Menschheit vor dem Gesetz wie in der öffentlichen Meinung hergestellt ist und der „den Menschen zur Freiheit ruft, und nicht zu der grausamsten Sklaverei, zu welcher das Elend ihn verurtheilt, noch zu dem ungerechten Despotismus, der sich nur auf

---

65 Claude Henri de Saint-Simon zit. n. Werner Suhge. *Saint-Simonismus und Junges Deutschland. Das Saint-Simonistische System in der deutschen Literatur der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Berlin 1935. Nachdruck. Nendeln: Kraus Reprint, 1967. S. 15.

66 Vgl. Schmidt am Busch (wie Anm. 25). S. 35

den Zufall der Geburt gründet“<sup>67</sup>. Ein Zustand, den Louise Aston fünfzehn Jahre nach den Saint-Simonisten insbesondere für die Frauen vehementer denn je einfordert und dafür als „staatsgefährliche Person“ (EVR, S. 19) aus Berlin ausgewiesen wird.

---

67 Friedrich Wilhelm Carové. *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*. Leipzig: J.C. Hinrische Buchhandlung, 1831. S. 143. Carovés Schriften zu den Saint-Simonisten 1830, 1831 und 1838 tragen maßgeblich zur Verbreitung der saint-simonistischen Ideen in Deutschland bei.