

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

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
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1112-9
www.aisthesis.de

Olaf Briese (Frankfurt/Oder) / Martin Friedrich (Wien)

Einleitung

Das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts war die Zeit einer sich verstärkenden religiösen Dynamik. Sie kann geradezu als Experimentalphase angesehen werden, die von mitunter überraschenden Konstellationen geprägt war. In der Forschung gibt es, bis auf das reiche Feld von Detailstudien, allerdings keine zusammenhängenden Untersuchungen, die verschiedenen Aspekten dieses ‚Experimentalfelds‘ vergleichend nachgehen. So bleibt es bei einem Nebeneinander von literaturwissenschaftlichen, philosophischen, theologischen und historischen Arbeiten, die sich methodisch und theoretisch zu wenig befruchten. Allein aufgrund dieses Forschungsdefizits scheint ein ausdrücklich interdisziplinär angelegtes Jahrbuch zu dieser Thematik legitimiert. Es erweist sich aber auch aus anderen Gründen als produktiv. Denn aufgrund dieses Forschungsdefizits bestehen nach wie vor mitunter vereinfachende Sichtweisen, so etwa die Annahme der Kongruenz sozialökonomischer, politischer und religiöser Emanzipationsdiskurse. Eine solche vereinfachende Perspektive, die politisches Fortschrittsdenken, wirtschaftlich-soziales Fortschrittsdenken und kulturelles Fortschrittsdenken (eingeschlossen den Aspekt Religion) zu unreflektiert in eins setzt, folgt einem Forschungsparadigma, das nach klaren Zuordnungen begehrt, letztlich aber nicht aufrechterhalten werden kann.

Die Ausgangsthese unseres Jahrbuchs ist dagegen, dass die Epoche durch eine „Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen“ gekennzeichnet war. Befanden sich soziale, politische und religiöse Emanzipationsdiskurse keinesfalls in Einklang, vermischten sich darüber hinaus gerade auf religiösem Gebiet ‚Vormärzliches‘ und ‚Biedermeierliches‘ (bzw. Restauratives) sowie ‚Emanzipatives‘ und ‚Traditionelles‘ auf eine Weise, die nicht Übersichtlichkeiten, sondern Unübersichtlichkeiten beförderte. Mit Blick auf diese Unübersichtlichkeiten und auf diese multiplen Konstellationen ist das Ziel des vorliegenden Jahrbuchs, die Emanzipationspotentiale von Religion, Kirche und Theologie (gerade auch in ihren ‚etablierten Gestalten‘) deutlicher erkennbar zu machen. Es soll verdeutlichen, wie aus Religion Religionskritik erwächst, wie aus Kirche Kirchenkritik erwächst, wie aus Theologie Theologiekritik erwächst und auch dadurch die sozio-kulturelle Dynamik Auftrieb erhält. Damit können – um nur zwei Beispiele zu nennen – auch die Verdienste von

literarischer oder philosophischer Religions-, Kirchen- und Theologiekritik erst wirklich erfasst werden, denn ohne Berücksichtigung dieses gedanklichen Vor- und Umfeld wären sie nur auf eingeschränkte Weise erklärbar.

Wenn das vorliegende Jahrbuch Literatur und Künste in den Mittelpunkt stellt, können institutionelle Zusammenhänge dabei nicht umgangen werden. Zum einen vollzieht sich Religion – wie die einzelnen religiösen Akteure auch immer dazu standen – stets im Rahmen oder mit Bezug auf institutionelle Bedingungen; zum anderen sind gerade zu dieser Zeit in beiden christlichen Konfessionen Transformationen zu beobachten, die als Kirchwerdung bezeichnet werden können. Weil vor diesem historischen Hintergrund Religion – so die Ausgangshypothese des Jahrbuchs – nicht mehr ‚selbstverständlich‘ war, ergab sich ein neues institutionelles und individuelles Selbstverständnis religiöser und religionskritischer Akteure. Sie handelten in Möglichkeitsfeldern mit wachsenden Spielräumen und Alternativen. Diese Entwicklungen können nicht zuletzt mit Pierre Bourdieus Ausführungen zu ‚religiösen Feldern‘ aufgeschlüsselt werden. Ohne in allen Details diesen Überlegungen folgen zu müssen, denen in ihren Grundzügen aber eine gewisse Produktivität sicher nicht abzusprechen ist, können sie religionssoziologisch erklärbar machen, wie gerade das Rütteln an religiösen, theologischen und kirchlichen Konventionen für die entsprechenden Opponenten stets ein Zukunftsversprechen symbolischen und ökonomischen Zugewinns umschloss (auch wenn ‚Oppositionelle‘ auf ökonomischem Gebiet für längere oder kürzere Zeit mit Problemen, Einbußen, Karriereproblemen usw. zu rechnen hatten).¹ Gleiches gilt für den Bereich der Kunst und der Literatur. Auch im künstlerischen Feld konnten sich Kritik und Opposition bezüglich Kunst, Religion, Politik usw. als lukrativ erweisen, zwar vorerst meist nicht im ökonomischen, aber umso mehr in symbolischem Sinn. Und wie sich mit Blick auf Bourdieu generell und auf Vormärz-Verhältnisse im Speziellen belegen lassen könnte, schloss eines das andere keineswegs aus.²

1 Vgl. Pierre Bourdieu. *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Konstanz: UVK, 2000; Heinrich Schäfer. *Praxis – Theologie – Religion. Grundlinien einer Theologie- und Religionstheorie im Anschluss an Pierre Bourdieu*. Frankfurt/M.: Lembeck, 2004.

2 Vgl. Pierre Bourdieu. *Kunst und Kultur*. 3 Bde. Konstanz: UVK, 2011/2012 (*Schriften*. Hg. Franz Schultheis/Stephan Egger, Bd. 12.1-12.3); Jens Kastner. *Die ästhetische Disposition. Eine Einführung in die Kunsttheorie Pierre Bourdieus*. Wien: Turia + Kant 2009.

Diesen Zusammenhängen, Entwicklungen und Konstellationen geht das vorliegende Jahrbuch in drei Themenschwerpunkten nach: literarisches und religiöses Feld; Religionskritik und religiöse Transformation; Kirchwerdung. In Bezug auf jedes dieser Themen wäre ein umfassender Forschungsstand aufzuarbeiten und darzustellen. Solche Literaturberichte, die selbst wiederum in längerfristige Forschungsprojekte eingebettet sein müssten, kann und will dieses Vorwort nicht geben. Es wird, religionssoziologisch orientiert, lediglich bestimmte Linien und Tendenzen umreißen. Das kann nur punktuell geschehen. Dabei müssen bestimmte Fragen ausgeklammert werden, die den Rahmen einer konzentrierten Analyse sprengen würden. Dazu gehört u. a. die nach jüdischer Emanzipation (denen das Forum Vormärz Forschung beständig Aufmerksamkeit gewidmet hat und weiterhin widmet). Ebenso wäre die Auseinandersetzung mit Elementen antiker Religion, vor allem in den Künsten, ein eigenständiges Forschungsfeld, das hier übergangen werden muss. Auch weitere Themengebiete müssen gänzlich außer Acht bleiben: u. a. Naturwissenschaften und Religion; Freimaurerei; Kolonialisierung, Mission und Missionsliteratur; Buddhismusrezeption (u. a. Schopenhauer); Islamrezeption (u. a. Rückert); Rezeption nordischer Mythologie (u. a. Jacob und Wilhelm Grimm); Rezeption des Zoroastrismus (u. a. Gustav Theodor Fechner). Gleichfalls kann – auch dieser Verzicht erweist sich als schmerzlich – auf christlich geprägte Demokratie-, Sozialismus- und Kommunismusvorstellungen wie die des tendenziell republikanischen ‚Befreiungstheologen‘ Friedrich Ludwig Weidigs oder des christlichen Kommunisten Wilhelm Weitlings und seiner Anhänger in Deutschland, in der Schweiz, in Frankreich und in Nordamerika nicht näher eingegangen werden. Ausgehend vom frühkommunistischen „Bund der Gerechten“ würde eine Analyse zeigen können, wie sich in Sozialismen und Kommunismen urchristliche Vorstellungen mit modernen Sozialvorstellungen amalgamierten. Diese Syntheseveruche waren in Frankreich und anderen Ländern übrigens noch viel stärker ausgeprägt³, und die dezidierten Atheismen bestimmter Führungspersonen der frühen Arbeiterbewegung in Deutschland sind durchaus als Sonderweg anzusehen. Die traditionelle Beschränkung des Jahrbuchs auf den deutschen Sprachraum ist hier noch bedauerlicher, da viele Literaten und Publizisten aus den Nachbarländern (wie Lamennais und Saint-Simon, Kierkegaard und Grundtvig, Thomas Arnold und Charles

3 Vgl. Karl Grün. „Theologie und Sozialismus“ [1846]. In: *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*. Hg. Manuela Köppe. Bd. 2. Berlin: Akademie, 2005. S. 479-506.

Kingsley) in ihren Beziehungen zu Deutschland, aber auch für sich allein, lohnende Forschungsgegenstände wären. Und insgesamt stehen – um noch eine Einschränkung zu erwähnen –, dem Profil des Jahrbuchs folgend, in diesem Vorwort und bei der Auswahl der Beiträge die Kirchen-, Theologie- und Religionskritiken von ‚emanzipativer‘ Seite im Mittelpunkt. Die gegenläufigen und nicht weniger einflussreichen Kritiken von konservativ-orthodoxer Seite (Hengstenberg), von ‚neoromantischer‘ Seite (Stahl für den protestantischen Bereich; Baader und Görres für den katholischen Bereich) sowie von neupietistischer Seite (Kottwitz bzw. Wichern) werden hier nicht berücksichtigt. Für ein umfassendes Panorama wäre das natürlich unerlässlich, denn einfluss- und folgenreiche ‚Kritik‘ gab es auch von dieser Seite. Und anhand von Pionieren der christlich-sozialen Bewegung wie Baader und Wichern, aber auch ihrer weniger bekannten Zeitgenossen Franz Joseph Ritter von Buß oder Victor Aimé Huber, könnte demonstriert werden, dass Kategorien wie ‚emanzipativ‘ ab einem bestimmten Punkt keine Erklärungsfunktion mehr besitzen, sondern sich als normative und pejorative Sortierungsschemata und Schlagworte erweisen, die einer vertiefenden Analyse eher abträglich sind. So würden sie auch für Geschehnisse wie den Machtkampf zwischen den preußischen Behörden und der katholischen Kirche im Mischehenstreit – der ab 1837 in den deutschen Staaten eine nicht nur vorübergehende Verwirrung und Vermischung herkömmlicher politischer, kirchlicher, theologischer und religiöser Fronten, Fraktionen, Gruppierungen und Bündnisse mit sich brachte – letztlich nicht greifen.

Literarisches und religiöses Feld

Theodor Mundts kleine Satire *Der Kampf eines Hegelianers mit den Grazien* aus dem Jahr 1832 ist literarisch und inhaltlich nicht sonderlich originell. Sie zeigt einen Hegelianer im Berliner Tiergarten in einem abendlichen Streitgespräch mit den Grazien über Fragen der Kunst. Nachdem sie von ihm lange genug mit Hegelschen Theoremen malträtirt worden waren, entschwinden sie so gelangweilt wie enttäuscht. Das war der Kommentar eines angehenden Schriftstellers zu einem philosophischen Programm, in dem Fall zu demjenigen Hegels, das der Kunst bekanntlich nur noch beschränkte kulturelle Potenzen zumaß und Wissenschaft und Philosophie zur unumschränkt leitenden neuen Kulturmacht erhob. Aber diese kleine Satire lässt sich auch als Kommentar auf die Rangstreitigkeiten zwischen Philosophie und Kunst

bzw. Literatur überhaupt lesen. Denn Literatur hatte sich um und nach 1830 als Kultursystem emanzipiert. Beziehungsweise: Literatur war zu dieser Zeit nach wie vor dabei, sich als autark zu etablieren. Sie wollte institutionell autonom sein, d. h. eine Kulturmacht *sui generis*. Somit spielte sie nicht nach Regeln anderer Kultursysteme, sondern wollte ihnen *ihren* Stempel aufprägen, und literarische Reflexionen von Religion, Politik oder Ökonomie – d. h. die literarische *Kritik* an religiösen, politischen und ökonomischen Zuständen – erfolgten stets aus dem Horizont von *Literatur*. Folgt man den Kulturanalysen Bourdieus, war auch Literatur bestrebt, kulturellen Einfluss, d. h. symbolisches und ökonomisches Kapital zu gewinnen. Wenn Literaten sich in Religion einmischten, dann als *Literaten*, wenn sie sich in Politik einmischten, dann als *Literaten*, wenn in Ökonomie, dann als *Literaten*. Und sie taten das im Bewusstsein all der vermeintlichen Vorzüge, die Literatur diesen Kultursystemen voraus hätte.

Dieser Befund gilt wohl für alle literarischen Autoren nach 1830. Insbesondere aber gilt er für die, die man als vormärzlich bezeichnen kann. Allein der Anspruch auf religiöse und politische Opposition war ein bewährtes Mittel symbolischer und ökonomischer Einflussakkumulation. Pointiert gesagt: Religiöse und politische Opposition war eine Haltung, die zukunftsweisende und zukünftig sozial erfolversprechende Felder und Positionen in Religion und Politik vorausschauend antizipierte und usurpierte. Sie war ambitionierter Literatur gewissermaßen eingeschrieben. Eine solche Antizipation konnte zwar auch konformistisch geschehen, im Modus von Anpassung und Überanpassung. Dafür stehen Autoren, die von Anfang an religiös und politisch konservativ – also bewahrend – eingestellt waren. Dazu zählen aber auch Autoren, die mit Blick auf Karriereaussichten zu bestimmten Zeitpunkten die religiösen und politischen Seiten wechselten (wie nachfolgend kurz an Theodor Fontane und Otto Friedrich Gruppe skizziert). Eine solche Antizipation von Zukunftschancen konnte aber eben auch gewollt nonkonformistisch und strategisch risikobewusst geschehen (wie ebenfalls nachfolgend kurz am Beispiel Heinrich Heines skizziert). In diesem Sinn führte nicht eine vorab ausgebildete Haltung zu Opposition, sondern umgekehrt führte angesichts verengter ökonomischer und symbolischer Entwicklungschancen eine risikoreich gewählte Option zu oppositionellen religiösen und politischen Haltungen. Nicht allein Anpassung verhiess Erfolg, sondern auch Opposition. Dieser Befund stützt sich auf Bourdieus Analyse intellektueller Felder, die eben nicht die inhaltlichen Bekenntnisse und Selbstverständnisse politischer, religiöser und wissenschaftlicher Akteure thematisiert, sondern

die ihnen zugrundeliegende Matrix des Ringens um symbolisches und ökonomisches Kapital. Der geradezu reflexhafte Widerstand gegen einen solchen Analysezugang ist zwar verständlich, neigen doch Intellektuelle dazu, ein Selbstbild zu pflegen, das intellektuelle Motivation auf als – produktiv oder ‚emanzipativ‘ – verklärte weltanschauliche bzw. ideologische Überzeugungen zurückführt. Das ist elementarer Teil des Mythos vom Intellektuellen, ist Ausdruck einer grundsätzlichen *déformation professionnelle*. Zwar sind solche genannten weltanschaulich-ideologischen Motivationsaspekte auch in soziologischer Hinsicht nicht zu vernachlässigen. Beschränkt man sich aber allein auf diese, erklärt sich Weltanschauung tautologisch stets nur aus Weltanschauung, Ideologie stets nur aus Ideologie. Individualentscheidungen auch religiöser Art sind zwar letztlich niemals restlos ‚erklärbar‘. Aber Strömungen und Tendenzen können – wobei man natürlich auch hier keinesfalls naiv irgendwelchen Determinismen hinterherjagen sollte – kultursoziologisch in gewisser Weise offengelegt werden. Und dann zeigt sich: Die religions-, theologie- und kirchenkritische Opposition literarischer Autoren des Vormärz war im weitesten Sinn ‚bürgerlich‘ grundiert, d. h. von bürgerlichen Freiheitsidealen getragen. Dieser literarische Kampf für eine bürgerliche Gesellschaft war aber selbstredend niemals der für die ‚Speckköpfe hinter dem Kontortisch‘, und er war auch nicht der für Freiheit an sich, so permanent Freiheit auch als literarisches Schlagwort zirkulierte. Freiheit meinte vor allem Freiheit für Presse und Literatur. Sie war Freiheit pro domo, war ein literarisches Zukunftsversprechen für die utopisch verklärten und idealisierten symbolischen und ökonomischen Potenzen von *Literatur*.

Dennoch reagierten Autoren, so autonom sie sich auch verstehen mochten oder inszenierten, auf die Felder von Politik, Religion und Ökonomie, und sie *mussten* darauf reagieren. Denn bei allem Autonomieanspruch: Künste und Künstler waren auf je spezifische Weise in Positionen *schlechthinniger Abhängigkeit*. Wie diese Abhängigkeiten und das Handeln in einem solchen Geflecht von Abhängigkeiten das literarische Werk und nicht zuletzt auch religiöse Positionsfindungen beeinflussten, soll hier exemplarisch anhand von drei Autoren und ihren Rochaden in den dreißiger und vierziger Jahren skizziert werden: dem Dichter-Publizisten Heine, dem Dichter-Publizisten Fontane und dem Dichter, Philosophen und Philologen Gruppe. Es sind drei Personen. Ihre Wege sind nicht zu verallgemeinern, und schon gar nicht bestätigen sie das vulgärsoziologische Urteil, mit dem ein Adlatus des preußischen Kultusministers Johann Albrecht Friedrich Eichhorn schon 1849 hervorhob: „Der intelligentere Theil der Umsturz- und Fortschritts-Partei

besteht aus diesen Unglücklichen und aus den Zöglingen der Gymnasien und Universitäten, die nicht zu Staatsstellen kommen konnten“⁴. Aber sie bestätigen in gewissem Sinn die Diagnose Hans-Ulrich Wehlers, dass in den vierziger Jahren ursprüngliche Karrierehoffnungen „bei vielen Benachteiligten in ein Frustrationsgefühl um[schlug], das die Staatsgläubigkeit schwächte, Zugangschancen zum politischen Liberalismus eröffnete, ja sich bis zu dem eigentümlichen theoretischen Radikalismus enttäuschter Intellektueller im späten Vormärz steigern konnte“⁵.

Zum ersten Fallbeispiel. Bekannt ist, und Heine hat es nie verschwiegen, wie er sich seinen Zugang zu Aufstiegs- und Karrierechancen verschaffte: Durch eine religiöse Konversion. Er konvertierte – und man kennt die dahinterstehenden ausgesprochenen und unausgesprochenen äußeren und inneren Zwänge – vom Judentum zum Christentum. Dabei ist Heines freizügige Rede über diese Akt vernebelnd. Er, 1825 kurz vor der Promotion zum Doktor der Rechte, wollte mit diesem Akt nämlich nicht den Eintritt in die europäische Kultur gewinnen, wie er einmal hervorhob. Denn diesen hatte er sich mit literarischen Arbeiten und mit der Promotion durchaus bereits erkämpft und erschrieben. Vielmehr ging es ihm um den Eintritt in den preußischen *Staatsdienst*. Er wollte sich keine Operntür, keine Bibliothekstür oder keine Salontür öffnen, sondern die Tür zu einem besoldeten Staatsamt. Vor dem Hintergrund seiner rheinländischen Sozialisation hätte er übrigens – natürlich ein reines Gedankenspiel – auch zum Katholizismus konvertieren können. Aber eine Empfehlung für preußische Staatsdienste wäre das zu dieser Zeit, nach der Eingliederung der Rheinprovinz, gewiss nicht gewesen. Wie selbstverständlich wählte Heine – auch geleitet von bestimmten Aufklärungsidealen – die richtige Option. Es wird aber eine Zeit gegeben haben, wo er bereit hat, auf dieses Pferd Protestantismus gesetzt zu haben bzw. auf dieses Pferd hatte setzen zu müssen. Denn Heine war nicht blind. Beherzt griff er nach den sich ihm bietenden Möglichkeiten, und sein gut

4 Dr. [Gerd] Eilers. *Zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn von einem Mitgliede desselben*. Berlin: Ferd. Dümmler, 1849. S. 126.

5 Hans-Ulrich Wehler. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 2. München: C. H. Beck, 1987. S. 219; vgl. insgesamt: Olaf Briese. „Akademikerschwemme. Junghegelianismus als Jugendbewegung“. In: *Umstürzende Gedanken – Radikale Theorie im Umfeld der 48er Revolution*. Hg. Lars Lambrecht. Frankfurt/M.: Lang, 2013. S. 123-141 (Forschungen zum Junghegelianismus, Bd. 20).

protegiertes Gesuch nach einer universitären Anstellung als außerordentlicher Professor an der Münchener Universität im Jahr 1829 hätte einen ‚richtigen‘ konfessionellen Rückhalt durchaus vertragen können. Aber Heine war nun einmal (und noch dazu gar nicht allzu lange) bereits Protestant. Immerhin ging er auf andere Weise in Vorkasse. Vorausseilend hatte er in *Reise von München nach Genua* bekannt „Ich liebe keine Republiken – [...] ich liebe das Königthum“. Nach der Ablehnung seines Gesuchs hatte er diese Passage im Manuskript wieder gestrichen, und auch dafür wird er seine Gründe gehabt haben.⁶ Hätte er allerdings diese Münchener Universitätsstellung erlangt, wäre seine Biographie, und nicht nur seine politische, sondern auch seine religiöse, zweifellos anders verlaufen. So nahm er den Weg, den man kennt, und auch dieser zeichnete sich durch erhebliche religiöse Amplituden aus. Er war – von den Zeiten seiner Münchner Universitätsambitionen bis in die dreißiger Jahre hinein – u. a. gekennzeichnet durch beständig literarisch inszenierte und imaginierte Küsse zwischen protestantischen Reisenden und katholischen Madonnen. Das war nicht nur eine Vision genereller konfessioneller und kultureller Synthesen, sondern auch eine individuelle Positionierung.

In Frankreich kamen für Heine neue religiöse Perspektiven hinzu, so die kurzzeitige Affäre mit dem Saint-Simonismus Mitte der dreißiger Jahre. Sie war getragen von der Hoffnung, selbst zum allseits anerkannten Dichter und Apostel eines dritten befreienden Zeitalters zu avancieren, das die Potentiale von Antike einerseits und Christentum andererseits in einer neuen zukunftsweisenden Synthese vereinte. Begleitet war das von Kritiken an protestantisch-pietistischen und katholischen Regressionsversuchen in Deutschland. Heines Kritik an den französischen Zuständen – sowohl politischen als auch religiösen und kirchlichen – gestaltete sich hingegen äußerst moderat; die beträchtliche französische Staatspension, die Heine ab 1840 jährlich erhielt (und deren Verlust nach den revolutionären Ereignissen von 1848 ihn heftig schmerzte), wird Attacken jedenfalls nicht befördert haben. Und selbst Deutschland betreffend, wusste Heine das Spiel mit Grenzen, auch religiösen Grenzen, mit ihrer Akzeptanz und ihrer Übertretung, geschickt zu gestalten. Die beständigen Zensurhindernisse befestigten nur sein Ansehen

6 Zu Heines Bemühungen um Berufung auf eine außerordentliche Professur und zu den Passagen aus *Reise von München nach Genua* vgl. Jan-Christoph Hauschild/Michael Werner. „*Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst*“. *Heinrich Heine. Eine Biographie*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1997. S. 151.

in liberalen und demokratischen Kreisen. Damit gewann er nicht nur Ansehen und Ruhm (also sog. symbolisches Kapital), sondern er vermochte es, das Interesse an seinem Werk beständig zu nähren und dieses Interesse finanziell und ökonomisch zu nutzen. Soziologisch gesehen, war er ein Meister dosierender, kalkulierender Kritik. Er verstand es auf hervorragende Weise, symbolisches und ökonomisches Kapital gleichermaßen zu erlangen – und noch in und mit seiner späten religiösen ‚Kehre‘.

Ein anderes Beispiel. Am 21. September 1848 schrieb ein junger aufstrebender Dichter:

Schande Jedem, der zwei Fäuste hat mit Hand ans Werk zu legen, und sie pomadig in die Hosentasche steckt. Hätt ich Zeit und namentlich Geld, ich wäre ein Wühler *comme il faut*, denn alles ist faul und muß unterwühlt werden, um im rechten Augenblick die Mine springen lassen zu können.⁷

In diesem Zusammenhang bittet der Autor – Theodor Fontane – seinen Dichterfreund Bernhard von Lepel um eine Waffe, um gegen die anziehende Reaktion kämpfen zu können. Kühl antwortet ihm Lepel, ein durchschnittskonservativer preußischer Offizier:

Du warst erst ein Liberaler u Rationaler, dann ein gemäßigter Liberaler u machtest den Supranaturalisten Concessionen und nun bist Du ein Republikaner u. im Uebrigen vielleicht ein Heide geworden.⁸

War Lepels Diagnose berechtigt? In der Tat, Fontane hatte bereits viele Kehren vollzogen. Politisch und poetisch war er Anfang der vierziger Jahre Herweghianer gewesen, und er hatte eine herweghianisch geprägte Gedichtsammlung an Fröbels Literarisches Comptoir in Zürich gesandt (der aber von einer Veröffentlichung absah). Was religiöse Aspekte betrifft, ließ es Fontane an vormärzlichen Standards nicht fehlen: *Mönch und Ritter* (1841) verwirft entschieden den Stand des Klerikers wie den des Adels; *Kein Wunder!* (1841) richtet über den christlichen Wunderglauben; *Die Not* (1841) verwirft religiöse Trostversuche angesichts sozialen Elends; *An den Orden Jesu* (1842)

7 Theodor Fontane an Bernhard von Lepel, 21.9.1848. In: *Theodor Fontane und Bernhard von Lepel. Der Briefwechsel. Kritische Ausgabe*. Hg. Gabriele Radecke. Bd. 1. Berlin, New York: de Gruyter, 2006. S. 83.

8 Bernhard von Lepel an Theodor Fontane, 22.9.1848. In: ebd. S. 87.

trägt das Anastasius Grün entlehnte Motto „Krieg und Kampf den dünnen, magern, spindelhagern Pfäfflein!“ und erklärt schon damit seine Absicht.

Ausfälle gegen die katholische Kirche und gegen katholische Orden waren um und nach 1840 im Königreich Preußen zwar kein ‚Karrierekiller‘. Denn durch die sog. Kölner Wirren war es ab 1837 zu einem Kulturkampf gekommen, in dem die preußische Obrigkeit katholischen Autonomiebestrebungen rigide entgegengetreten war. Aber Fontane beließ es nicht bei diesen im Grunde wohlfeilen Attacken. Mit seinem Gedicht *Die zehn Gebote (Aus dem russischen Katechismus)* (1842) machte er Front gegen eine jede autokratische Funktionalisierung von Religion. Damit legte er sich ebenso indirekt wie unverkennbar mit dem preußischen Staat an. Und auch die direkte Konfrontation scheute er nicht. *Berlin 1850* (1843) ist ein visionäres Gedicht, das die preußische Hauptstadt in dem genannten Jahr schildert. Ein Reisender kommt eines Sonntags in die Metropole und möchte bewirtet werden. Die Stadt aber ist ausgestorben. Endlich findet er eine Restauration; entsetzt verwehrt ein Kellner ihm den Wunsch nach einem Glas Wein. Das Geheimnis wird schließlich gelüftet: Die Bemühungen des Königs Friedrich Wilhelm IV., die Observanz des Sonntags durch gesetzliche Maßnahmen und die Förderung pietistischer Vereine („Hauptverein zur Beförderung einer christlichen Sonntagsfeier“, 1842) durchzusetzen, waren erfolgreich gewesen. Alle Einwohner saßen in der Kirche – und schliefen und schnarchten dort.

Aber die Konzessionen, von denen Lepel sprach? Tatsächlich machte Fontane seit Mitte der vierziger Jahre nicht wenige Konzessionen, politisch und religiös. Politisch ließ er sich in der Berliner Dichtergesellschaft „Der Tunnel über der Spree“ erziehen, in die ihn sein Freund von Lepel 1843 eingeführt hatte (1844 wurde Fontane Mitglied). Diese Gesellschaft, dominiert von preußischen Adligen und Offizieren, erkannte Fontanes Talent und duldet mehr oder weniger wohlwollend seine Attitüden (so versuchte er dort anfangs, mit seinen Übersetzungen englischer Arbeiterdichter zu beeindrucken). Sanft wurde er auf den ‚richtigen‘ Weg geleitet, und er ließ seinen vormärzlichen Gestus zunehmend hinter sich. Alsbald, schon 1846/47, mauserte er sich zum Poeten, der in humoristisch gehaltenen Texten die Taten adliger Militärs wie von Zieten, von Seydlitz, von Derfflinger, von Keith und anderen balladesk verklärte. Fontane wollte sich anpassen, und er passte sich an. Er wollte Erfolg – symbolischen Erfolg als Dichter und finanzielles Auskommen im Leben. Und an beidem haperte es. Er hatte nicht studiert, hatte nicht einmal das Abitur, und er hangelte sich von einer ungeliebten und kurzzeitigen Apothekerstelle zur anderen. Seine Lebensverhältnisse waren

prekär, und im „Tunnel“ hoffte er, wohlwollende paternalistische Helfer zu finden: für die Dichterkarriere einerseits, für ein berufliches Auskommen andererseits. Ideal wäre natürlich die Synthese von beidem: der Dichterberuf. Dann die Revolution. Ein neues Zeitalter, neue Hoffnungen. Fontane berichtet später, wie er auf den Barrikaden kämpfte, wollte aber in der Rückschau sein Engagement eher ins Komische ziehen. Aber er hatte etwas vor. Die neue Zeit sollte endlich auch seine Zeit werden. Denn bisher hatte sich nichts bewegt: keine Dichtererfolge, keine festen Anstellungen im Apothekerberuf. Nun die Revolution, und tatsächlich erhaschte er am 15. September 1848 eine für ihn ideale Anstellung: Die nicht aufwendige und finanziell relativ einträgliche pharmazeutische Ausbildung von zwei Diakonissen im neu eröffneten Berliner Bethanien-Krankenhaus. Und sechs Tage nach dem Antritt dieser Stelle schreibt er seinen glühenden Revolutionsbrief an von Lepel (der, wie oben zu sehen, in seiner Antwort mutmaßt, dass Fontane nun völlig republikanisiert und heidnisiert worden sei). Rund ein Jahr später war Fontane allerdings wieder stellungslos. Neue berufliche Pläne wurden gewälzt: Übersetzer, Privatlehrer, Schülerpension, Türöffner bei der Eisenbahn, Kriegsjournalist. Schließlich halfen die wohlwollenden Adelsfreunde aus dem „Tunnel“ aber doch. Durch den paternalistischen Gönner Wilhelm von Merckel erhielt der Dichter ab Mitte 1850 eine Anstellung beim „Literarischen Cabinet“, einer preußischen Reaktionsinstitution, ab November 1851 bei der ebenso reaktionären Nachfolgeorganisation „Centralstelle für Preßangelegenheiten“. Im Zuge dieser zweiten Verpflichtung schrieb er an den Freund Lepel: „Ich habe mich heut der Reaction für monatlich 30 Silberlinge verkauft.“⁹ Immerhin zeitigte diese Anpassungsleistung endlich Erfolge. Sie führte den Dichter und Publizisten sogar zu einer zehnjährigen Tätigkeit bei der hochkonservativen *Kreuz-Zeitung*. Diese Anpassung veränderte freilich auch seine bislang sehr freizügige Sicht auf Religionsangelegenheiten. Er unterließ seine bisherigen Polemiken. Zwar hat er Religionsthemen nach 1850 publizistisch und dichterisch weiterhin behandelt, aber auch zu Zeiten des ‚Kulturkampf‘ in den siebziger Jahren stets sehr zurückhaltend. Er warb stets um Ausgleich und versuchte gezielt, allen ‚aufklärerischen‘ wie ‚gegenaufklärerischen‘ Radikalismen entgegenzusteuern, die den erwünschten politischen Status quo nur gefährden würden.¹⁰

9 Theodor Fontane an Bernhard von Lepel, 31.10.1851. In: ebd. S. 302.

10 Vgl. Bernhard Losch. „Die Staatsauffassung Theodor Fontanes und seine Einstellung zur staatlichen Kirchenpolitik“. In: *Dem Staate was des Staates – der Kirche*,

Ein Blick auf den Dichter und Philosophen Gruppe kann ebenfalls belegen, wie Positionssuchen in künstlerischen und intellektuellen Feldern unter wechselnden Bedingungen zu wechselnden Positionen führen. Geboren 1804 in Danzig, studierte er ab 1825 in Berlin Philologie und Philosophie, und er kam in Kontakt mit Dichterkreisen wie der „Mittwochsgesellschaft“. Dort fand sein dichterisches Talent bei Adalbert von Chamisso oder Joseph von Eichendorff durchaus Anerkennung; mit seinen regelmäßigen Beiträgen zu Chamissos *Musen Almanach* war er fast schon eine Institution. Ein erster eigener Gedichtband – launige Anakreontik, lied- und romanzenhaft gehalten, routiniert angesiedelt irgendwo zwischen Heines *Buch der Lieder* und schwäbischer Dichterschule, mit ihrem teilweise kecken Ton, aber zehn Jahre verspätet – wurde 1835 veröffentlicht, weitere Bände mit Gedichten und Epen erschienen in beständiger Folge. Eine Anstellung betreffend, ging es aber nur schleppend voran. Denn Gruppe gehörte zu denen, die um diese Zeit in Preußen in eine ‚Akademikerschwemme‘ geraten waren und im akademischen Feld um die wenigen verfügbaren Stellen konkurrierten. Bezogen auf eine solche Jugendsituation sprach Bourdieu einmal von der Entkoppelung von breit gefächerten und hohen Ausbildungsstandards einerseits und segmentierten Berufszugangsmöglichkeiten andererseits.¹¹ Allein vom Alter her war Gruppe Teil dieses Akademikerüberschusses. Zwar verringerten sich auch in Preußen zu Beginn der dreißiger Jahre die Studentenzahlen aufgrund von gezielten staatlichen Einschränkungen sichtlich. Aber diese Minimierung betraf – hier wieder bezogen auf ‚Gesamtdeutschland‘ – nachweislich nur die juristischen, medizinischen und theologischen Fakultäten. Die philosophischen Fakultäten hingegen (also die der Geistes- und Naturwissenschaften) verzeichneten einen beständig steigenden Zulauf. Aber für ‚Geisteswissenschaftler‘ war der Markt aufgrund der massiven Stellenkürzungen im ‚öffentlichen Dienst‘ schon Mitte der zwanziger Jahre überfüllt.

Immerhin, im Jahr 1835, als sein erster Gedichtband erschien, erhielt Gruppe eine Stellung als Feuilleton-Redakteur der *Allgemeinen Preußischen*

was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag. Hg. Josef Isensee/Wilhelm Rees/Wolfgang Ruffner. Berlin: Duncker & Humblot, 1999. S. 171-198; Richard Faber. „...der hebe den ersten Stein auf sie.“ *Humanität, Politik und Religion bei Theodor Fontane.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

11 Vgl. Pierre Bourdieu. „Jugend‘ ist nur ein Wort“. In: ders. *Soziologische Fragen.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1993. S. 136-146, hier: 140f.

Staats-Zeitung (er hatte den Chefredakteur in den Kreisen der „Mittwochs-gesellschaft“ kennengelernt). Details dieser Zeitungstätigkeit sind nicht genügend geklärt. Aber sie muss so wechselhaft gewesen sein, dass Gruppe für ein gesichertes Einkommen Tätigkeiten in Ministerialdiensten anstrebte. Und dafür schien er geeignet. Denn politisch war er nie das gewesen, was man später einen ‚Vormärzler‘ nannte, im Gegenteil. Er plädierte, wie die Mehrzahl der Konservativen zu jener Zeit, für ein Leben in den umfriedeten Bezirken einer verordneten absolutistischen Obhut, die den Schutzraum des Einzelnen, eine vermeintliche Brüderlichkeit und einen Kreis sicherer Werte verhieß. Aber auf andere Weise gab es Vorbehalte gegen den unsicheren Kantonisten Gruppe. Philosophisch war er aufgrund seiner Herkunft von der besonders in den östlichen Provinzen Preußens wirksamen Kantischen Philosophie geprägt, und er gehörte zu jenen schon zu dieser Zeit gar nicht seltenen bürgerlichen Konservativen, die sich, philosophisch von Kant herkommend, von der positiven christlichen Religion abwandten. Seine Begeisterung für die antike Kunst und Dichtung hat gleichfalls dazu beigetragen, christliche Werthorizonte hinter sich zu lassen. Das war nicht folgenlos für Gruppens politische Weltsicht. Er befürwortete eine konfliktarme gesellschaftliche Organisation nicht auf religiöser, sondern auf rein praktisch-pädagogischer und politischer Basis. Religionsabstinenz prägte nicht zuletzt seine ästhetischen Auffassungen; die Vielzahl von Besprechungen zur bildenden Kunst, die Gruppe in der *Allgemeinen Preussischen Staats-Zeitung* in den dreißiger und vierziger Jahren veröffentlichte, hob zum Beispiel immer wieder lobend die realistische Tendenz der „Düsseldorfer Malerschule“ gegenüber der religiösen Allegorik der Münchener „Nazarener“ hervor.

Überhaupt hatte Gruppe mit allen metaphysischen Annahmen auch jegliche theologischen Relikte verworfen. Hieß es schon 1824 in seinen literarischen Jugendfragmenten unzweideutig kantianisch: „Wer sprießt auf Glauben? – Er muß an seine Tugend glauben“¹², so würdigte er 1834 in seinem philosophischen Hauptwerk *Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrhundert*, dass Kant es war, der die Metaphysik von der Theologie befreite.¹³ Und

12 Otto Friedrich Gruppe. „Fragmente zu einem Faust in acht Stücken“ [1824]. *Nachlaß Gruppe. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften*, zit. nach: Olaf Briese. *Konkurrenzen. Zur philosophischen Kultur in Deutschland 1830–1850*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998. S. 138f.

13 Vgl. O.F. Gruppe. *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*. Berlin: G. Reimer, 1834. S. 415.

nicht nur gegen die Theologie als wissenschaftliche Disziplin, sondern auch gegen die Institution Kirche erklärte sich Gruppe: „Nur Einen Rückzug, nur Ein Asyl, das sicher ist, giebt es aus allem Philosophiren, das sündlich ist: die Kirche“¹⁴ – so Gruppe in einem bereits 1831 erschienenen philosophischen Werk. Gruppe trat also als Philosoph, d. h. auch als religions- und kirchenkritischer Philosoph hervor, aber er testete weitere berufliche Möglichkeiten aus: Philosophie, Altphilologie, Dichtung und Journalistik. Alle Optionen hielt er sich offen. So ergab sich über Theodor Echtermeyer, mit dem Gruppe aus den Kreisen der literarischen „Mittwochsgesellschaft“ vertraut war, bald die Bekanntschaft und – letztlich aber nur kurzfristige – Freundschaft mit dem Publizisten Arnold Ruge. Gruppe lieferte Arbeiten für die *Hallischen Jahrbücher*, ohne dass er mit konzeptionellen Artikeln hervortreten wollte oder konnte. Denn den sich abzeichnenden radikalen politischen Kurs Ruges verfolgte er natürlich aufmerksam und registrierte bereits Mitte 1840 hellhörig, so Gruppe in einem Brief, dass die offizielle Stimmung in Preußen dieser Art radikalen Hegelianismus neuerdings „nicht günstig“ sei.¹⁵

So verfolgte er andere und neue Ziele. Ausgerechnet Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling verschaffte dem wegen seiner sprachkritisch grundierten Hegelkritiken und seiner Religionskritik bei den Behörden bis dahin eher missliebigen Gruppe eine Stelle im Kultusministerium. Schelling war 1841 nach Berlin berufen worden, um der Hegelschen Philosophie und ihrem öffentlichen Einfluss zu wehren und eine christliche Weltsicht zu bestärken. Zuarbeiten auf Honorarbasis für das Ministerium hatte Gruppe bereits hin und wieder geleistet. Nun also eine Festanstellung. Der Gegenstand, der von Gruppe dafür verlangt wurde, war ein Verzicht auf jegliche öffentliche Auseinandersetzungen mit Schellings Philosophie und darüber hinaus die Beihilfe im Kampf gegen die sich philosophisch, politisch und religionskritisch immer mehr radikalierenden Junghegelianer. Er versagte sich also unter diesen neuen Umständen weitere Religions-, Theologie und Kirchenkritik, und er verteidigte in einer 1842 erscheinenden Kampfschrift das vom Kultusminister Eichhorn initiierte universitäre Lehrverbot für den

14 O. F. Gruppe. Antäus. *Ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*. Berlin: Nauksche Buchhandlung, 1831. S. 437.

15 Otto Friedrich Gruppe an Karl Simrock, 16.7.1840. In: *Nachlaß Simrock. Stiftung Weimarer Klassik. Goethe- und Schiller-Archiv*, zit. nach: Briese. *Konkurrenzen* (wie Anm. 12), S. 135.

Theologen Bruno Bauer, das aufgrund dessen Schrift *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* ergangen war. Aber die Gruppe für diese Rechtfertigungsdienste versprochene Festanstellung im Kunstfach des Ministeriums oder eine in Aussicht gestellte ordentliche Professur für Philosophie blieben aus. So forderte er 1844, wenigstens zum außerordentlichen, d. h. unbesoldeten Professor für Philosophie befördert zu werden. Auch wenn diesem Gesuch schließlich stattgegeben wurde – Gruppe hatte viele Rochaden unternommen, und seine Karrierepläne waren dennoch nicht aufgegangen. Er war weiterhin unermüdlich als Dichter, Herausgeber, Übersetzer, Philosoph und Publizist tätig. Erst im Jahr 1862 erhielt er eine lang ersehnte Festanstellung, und zwar als Sekretär der königlichen Akademie der Künste. Bei der Bewerbung hatte er u. a. Fontane ausgestochen. Dieser wurde dann, als Gruppe 1876 starb, sein direkter Nachfolger (gab aber diesen Brotberuf alsbald auf, weil er publizistisch und literarisch inzwischen ausreichende Verdienstmöglichkeiten hatte).

Zusammengefasst: Auch vor diesem Hintergrund – dem einer religiösen Dynamik und entsprechenden Experimentalphasen einerseits und dem Agieren in künstlerischen und intellektuellen Feldern zwischen Opposition bzw. skandalbewusster Opposition sowie Anpassung andererseits – können religionsaffirmative, religionsaffine und religionskritische Dichtungen der Jahre nach 1830 interpretiert werden. Das betrifft auch bekannte Arbeiten aus dem Feld des „Jungen Deutschland“: Karl Gutzkows *Der Sadducäer von Amsterdam* (1834) und *Wally, die Zweiflerin* (1835), Theodor Mundts *Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen* (1835) sowie Gustav Theodor Kühnes *Klosternovellen* (1838). Ebenso gilt das für Arbeiten des „Jungen Österreich“ der dreißiger und vierziger Jahre: Anastasius Grüns *Spaziergänge eines Wiener Poeten* (1831) oder Moritz Hartmanns *Kelch und Schwert* (1845). Auch Nikolaus Lenaus *Die Albigenser* (1842) gehört in dieses Feld, ebenfalls Dichtungen wie Leopold Schefers *Laienbrevier* (1834/35) oder Friedrich von Sallets *Laien-Evangelium* (1842). Leider fast völlig unerforscht ist, wie Literatur ab Mitte der vierziger Jahre auf die protestantischen Lichtfreunde bzw. den Deutschkatholizismus reagierte (u. a. Otto Ruppis, Hermann Rollett, Louise Otto, Kathinka Zitz, Eduard Duller und Zeitschriften wie der Leipziger *Leuchtturm*) und wie sich Veränderungen im literarischen Feld durch diese religiösen Aufbruchsbewegungen ergaben.

Religionskritik und religiöse Transformation

Die Prinzenschule zu Möpselglück: Geht es, bezogen auf die Jahre vor 1850, um den Komplex ‚Literatur und Religion‘, stehen nicht selten Autoren wie Jeremias Gotthelf und Adalbert Stifter, mit Blick auf ‚vormärzliche‘ Autoren die Vertreter des „Jungen Deutschland“ im Mittelpunkt des Interesses. Andere Themenkomplexe, z. B. die literarische Reflexion der deutschkatholischen Bewegung oder der protestantischen Lichtfreunde, sind hingegen, wie erwähnt, in der Forschung eher am Rand aufgearbeitet worden. Und was das Verhältnis von Philosophie und Religion betrifft, ergibt sich ein strukturell ähnliches Bild. Hegelianer und Junghegelianer dominieren die Forschungslandschaft. Das ist verständlich. Von dieser Schule gingen wohl die größten Impulse für eine Kritik ‚klassischer‘ Theologien, christlicher Religion und Religionen an sich aus, und die Konzentration auf diese jung- bzw. linkshegelianische Bewegung ergibt sich nicht gänzlich zu Unrecht. Selbst im fernen katholischen Österreich wurden die Bedrohungen erkannt, die von dieser Schule oder Bewegung ausgingen. Der umfangreiche Bildungsroman (besser: Bildungs satire) des hochkonservativen österreichischen Autors Sebastian Brunner *Die Prinzenschule zu Möpselglück* aus dem Jahr 1848 – Bildungs satire, Zeitroman und Schlüsselroman in einem – macht genau diese Jung- und Linkshegelianer als intellektuelle Brandstifter namhaft. Sie hätten erst Reformen auf religiösem und politischem Gebiet eingeleitet und schließlich verheerende revolutionäre Umstürze verursacht. Dieser Roman (mit dem Erscheinungsdatum 1848, aber nach Brunners mehrfachen autobiographischen Angaben bereits schon im Herbst 1847 erschienen) beginnt als Erziehungsroman. Die Universität von Möpselglück, einer fiktiven norddeutschen Residenz, wird zum Herd von aufklärerischen Naturalisten und Materialisten, von Naturwissenschaftlern, die die christliche Religion weit hinter sich gelassen haben. Hinzu kommt ein Philosoph, ein Pantheist. Hegel, so die Logik des satirischen Romans, hätte ein pantheistisches System der Selbstvergottung des Menschen entworfen, und seine Schüler hätten auch in Möpselglück die radikalen Konsequenzen daraus gezogen. Erst kommen immer neue ‚kritische‘ Theorien auf, und dann toben Kriege dieser religionskritischen Theorien und Schulen gegeneinander. Zum Schluss halten mit dem an die Universität berufenen Dr. Weltbrenner nicht nur Pantheismus und Atheismus, sondern politische Verbesserungs- und Umsturztheorien den Einzug: tyrannischer Kommunismus. Und die politische Zukunft? Brunner

versagt sich alle weitschweifigen Orakel. Die letzte Seite des Buches zierte ein schwarzes Quadrat.

In Brunners Satire waren es erst Naturwissenschaftler, dann Philosophen, die den Umsturz ins Werk setzten. Auch Brunner überging die Rolle hegelianisch geprägter *Theologen*, und an dieser Sichtverengung hat sich bis heute im Grunde wenig geändert. Geradezu im Selbstlauf wird immer wieder übergangen, dass religions-, theologie- und kirchenkritische Argumente aus der Theologie selbst erwachsen. Denn es waren – und u. a. darauf bezieht sich unsere oben genannte Eingangsthese – explizit *Theologen* wie Ferdinand Christian Baur, David Friedrich Strauß und Bruno Bauer, die den späteren jung- bzw. linkshegelianischen Religionsdiskurs ursprünglich initiierten. Man hat sich also von der vereinfachenden Vorstellung zu lösen, dass nur von *philosophischer* Warte aus Religions-, Kirchen- und Theologiekritik erfolgte, und man hat sich gleichfalls von der – ebenfalls schon bei Brunner zu findenden – Geschichtskonstruktion zu verabschieden, dass es einen teleologisch zwingenden Übergang von Religionskritik zu Atheismus gegeben habe. Ohnehin ist der Topos ‚Atheismus‘, wenn man ihn nicht weiter aufschlüsselt, im Grunde ein Schlagwort und keine präzise Kategorie. Denn stets hat man es mit unterschiedlichen Atheismen im Plural zu tun. Was diese genannte Geschichtskonstruktion betrifft, also die scheinbar zwingende jung- bzw. linkshegelianische Linie von Religionskritik zu Atheismus, ist sie, wie alle verführerischen Konstruktionen, schlichtweg unterkomplex und vereinfachend. Das war sie damals ebenso wie heute. Sie konnte freilich dazu dienen, ideologische Grabenkämpfe zu unterfüttern, und Gegner und Verfechter atheistischer Positionen haben sie in diesem Sinn funktionalisiert. Aber selbst im jung- und linkshegelianischen Milieu hat man es mit Ausnahmen zu tun. Atheisten oder die, die Religion gänzlich bezuglos hinter sich gelassen haben – die heutige Religionssoziologie spricht von religiös Indifferenten, d. h. religiös Gleichgültigen¹⁶ – sind keineswegs als allein repräsentativ anzusehen. Das gilt für das Feld von Religionskritik, von hegelianischer Religionskritik und für das Feld jung- bzw. linkshegelianischer Religionskritik. So verstand sich Ludwig Feuerbach – um nur ein Beispiel zu nennen – mit seiner hymnischen Vergottung des *Menschen* in den vierziger Jahren ausdrücklich ebenso als ‚Anthropotheist‘ wie als ‚Atheist‘ (um sich

16 Vgl. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Hg. Christel Gärtner/Detlef Pollack/Monika Wohlrab-Sahr. Opladen: Leske + Budrich, 2003.

erst in den fünfziger Jahren unter dem Druck neuer naturwissenschaftlicher Materialismen gänzlich zum erklärten Atheisten zu wandeln).

Wenn man sich von der teleologischen Linie verabschiedet, dass ein junghegelianisches Theorieangebot das nächste ‚überwunden‘ habe, gibt es, allein bezogen auf diese heterogene Strömung der Jung- bzw. Linkshegelianer, nur eine Handvoll bekennender Atheisten. Die übrigen Vertreter hatten sich von religions-, theologie- und kirchenkritischen Debatten gänzlich abgewandt, oder sie hatten nach neuen religiösen Perspektiven für gesellschaftliche Erneuerungsprozesse gesucht. Das waren zeitgemäße nicht-theistische Religionen, waren Religionen ohne *theos*, ohne *deus*, waren Religionen ohne Gott. Es handelt sich um das, was heutzutage ‚religiöse Transformation‘ genannt wird. Obwohl dieser Begriff in aller Munde ist, gibt es überraschenderweise keinen, der ihn in ‚klassischer‘ Weise ausgemünzt hat. Gemeinhin gelten heute Religionssoziologen wie Durkheim, Simmel und Weber als Pioniere des Konzepts. Im engsten Sinn steht er für religiöse Wandlungsprozesse, die Simmel für seine Epoche um 1900 beschrieben hat¹⁷; er erfuhr aber alsbald eine generelle Ausweitung. Für unseren Zusammenhang wichtig: Schon seit Mitte der vierziger Jahre antizipierten und durchspielten Autoren solche Transformationen, und zwar der von christlicher Religion in tendenziell nicht-theistische, in Religionen ohne Gott vor allem auf Basis von Moral. Hier sollen nur drei entsprechende Akteure erwähnt werden: David Friedrich Strauß, Friedrich Feuerbach und Arnold Ruge. Sie transferierten christliche Gehalte und Formen in neue religiöse Gehalte und Formen, und sie scheinen – neben kämpferisch ausgerichteten atheistischen Materialisten – für die Mentalitätsgeschichte des Bürgertums vor allem nach 1848 repräsentativ zu sein. Ihre Entwürfe kann man im Rückgriff auf einen Topos Simmels als „religioide“¹⁸ bezeichnen. In diesem religioiden Sinn hat beispielsweise Strauß bereits in der Vormärz- und Revolutionsphase Elemente des Programms umrissen, das dann 1872 in seine Erfolgsschrift *Der alte und der neue Glaube* mündete, ein Buch, das in den Zeiten sich vollziehender Entchristlichung und Entkirchlichung neue Glaubensangebote offerieren

17 Vgl. Volkhard Krech. *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. S. 228ff.

18 Georg Simmel. „Die Religion“ [1906]. In: *Gesamtausgabe*. Hg. Otthein Rammstedt. Bd. 10, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1995. S. 39-118, hier: 61.

wollte („Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsre Antwort nicht die rundweg verneinende sein“¹⁹).

Strauß, und darin liegt seine Bedeutung, war es, der 1838 das später so folgenreiche Links-Rechts-Schema zur Klassifizierung hegelianisierender Positionen nicht aufbrachte, es aber einflussreich ausbaute. Zwar hatte der jungdeutsche Schriftsteller und Publizist Karl Gutzkow schon 1835 in einem Essay über Eduard Gans diesen Rechtsphilosophen aphoristisch auf der „äußerste[n] Linke[n] der Hegel-Schule“²⁰ verortet. Aber erst Strauß formte diese und ähnliche Klassifizierungen methodisch ausführlich aus. Dabei wies er sich selbst einen Platz auf der „Linken“ zu – allerdings bezogen auf eine klar konturierte Problemstellung, nämlich im Rahmen der Christologie-Debatte innerhalb der Hegel-Schule.²¹ Das heißt, Strauß positionierte sich mit *Das Leben Jesu als Theologe*, was er von Profession auch war und stets blieb, allerdings ein von diesem Zeitpunkt an fortwährend anstellungsloser (abgesehen von dem kurzen Intermezzo zwischen der Berufung an die Universität Zürich im Januar 1839 und seiner Pensionierung zwei Monate später nach heftigen Protesten, die schließlich zum Sturz der Kantonsregierung führten). *Das Leben Jesu* hatte, im Anschluss an Aufklärungsdebatten und auch an Hegel, eine rationalistische Deutung christlicher Mythen statuiert, und Strauß rettete die christlichen Mythen in ihrer spekulativen und ‚sachlichen‘ Wahrheit vor ihren angeblichen biblischen Entstellungen. In seinem Nachfolgewerk *Die christliche Glaubenslehre* (1840/41) ging es ihm um die Folgegeschichte der Theologie, es ging um christliche Dogmen und ihre Geschichte, um ihren Widerspruch zu neuen Erkenntnissen der Philosophie und Wissenschaften. Auch hier wollte Strauß zeigen, dass eine wohlverstandene rationalistische Deutung der zeitgemäßen Theologie angemessen sei, weil den christlichen Dogmen ein Kern zugrunde liege, der aber nur durch das Bündnis von Theologie mit Philosophie zu entschlüsseln sei. Und er ging im Grunde weiter. Der wirkliche und bewahrenswerte Kern von Religion

19 David Friedrich Strauß. *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß. Mit einem Nachwort als Vorwort. Neunzehnte Auflage. Volks-Ausgabe in unverkürzter Form.* Stuttgart: Emil Strauß (A. Kröner). o.J. [ca. 1905]. S. 41.

20 [Karl Gutzkow] „Gans und die Doktrinäre“. In: *Phönix. Frühlings-Zeitung für Deutschland. Literaturblatt.* Nr. 6. 11.2.1835. S. 142f., hier: 142.

21 Vgl. David Friedrich Strauß. *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie. Drittes Heft.* Tübingen: C. F. Osiander, 1837. S. 95ff., 126.

verflüchtigte sich immer mehr. Schon in dieser Schrift proklamierte er das „moderne Tugendevangelium“²², d. h. die Transformation christlicher Glaubensgehalte in eine wissenschaftliche Ethik und eine gelebte Moral.

Darauf konzentrierte sich Strauß zunehmend. Denn Religion sei nach wie vor notwendig, sei erforderlich, sei die handlungsleitende Basis von Moral und Lebensinn. Eine ihrer christlichen Irrtümer entledigte und in Ethik übersetzte Religion sei eine menschliche Lebensnotwendigkeit. Strauß war auf seine Weise ein Vormärzler, und sein Pamphlet *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige* (1847), das das pietistische Regime des preußischen Königs karikierte, lässt daran keinen Zweifel. Und auf religiösem Gebiet sah er sich persönlich zwar als *theologisch* Ungläubigen an, aber nicht als Ungläubigen als solchen. Im Revolutionsjahr, bei öffentlichen Auftritten als Wahlkandidat, verdeutlichte er diese Position einer in seinen Augen erforderlichen religiösen Transformation: „Die Religion ist auch mir ein ehrwürdiger Gegenstand, wie mir Alles ehrwürdig und heilig ist, was zu den Kräften, den Anlagen der menschlichen Natur gehört. Zu diesen Grundkräften der menschlichen Natur gehört aber vor Allem die Religion“. Sie zu veredeln und sie dadurch „genießbarer, haltbarer zu machen“, sei seine einzige Absicht.²³ Wie Strauß sich diese veredelte Religion vorstellt, legte er im selben Jahr ebenfalls dar: „Diese Fortbildung des Christenthums zum reinen Humanismus, oder vielmehr die Herausbildung des letzteren aus dem gesammten Boden der modern-europäischen Cultur, in welchem das Christenthum nur einen Bestandtheil ausmacht.“²⁴ Der Weg zum „neuen Glauben“, den die bekannte Streitschrift des Jahrs 1872 entwarf, war damit vorgezeichnet.

Ein weiterer junghegelianischer Autor, der keineswegs für einen theoretischen Atheismus eintrat und dessen Religionskritik zu bemerkenswerten religiösen Transformationsangeboten führt, war Ludwig Feuerbachs Bruder Friedrich Feuerbach. Seine Schriften popularisierten das Werk des bekannten Bruders, setzten dabei aber gewisse eigenständige Akzente, und der ältere

22 David Friedrich Strauss. *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*. Bd. 2. Tübingen, Stuttgart: C. F. Osiander/F. H. Köhler, 1841. S. 710.

23 David Friedrich Strauß. *Sechs theologisch-politische Volksreden*. Stuttgart und Tübingen: J. G. Cotta, 1848. S. 22f.

24 D. F. Strauß. *Der politische und theologische Liberalismus*. Halle: C. A. Kümmel/G. C. Knapp, 1848. S. 15.

Bruder Ludwig sah dieses Eintreten für sein Werk stets mit Wohlwollen. Friedrich, geboren 1806 und von der Ausbildung her vor allem Philologe, popularisierte die Entwürfe seines Bruders, aber eigenständig. Diese Eigenständigkeit hatte sich bereits 1838 in Friedrichs erster (anonymer) Buchveröffentlichung gezeigt: *Theanthropos. Eine Reihe von Aphorismen*. Schon im Titel wurde hier die spätere These seines älteren und bekannteren Bruders über einen Anthroptotheismus vorweggenommen und begründet. Diesem Werk folgten dann 1843 und 1845 drei aufeinanderfolgende Programmschriften unter dem Obertitel *Die Religion der Zukunft* sowie im Jahr 1847 *Die Kirche der Zukunft*. Diese Arbeiten spitzten die beim Bruder Ludwig latent vorhandenen religiösen Implikationen zu. So verhiessen sie im Titel eben nicht eine zukünftige ‚Philosophie‘, sondern eine zukünftige ‚Religion‘. Und sie stießen auf die volle Zustimmung des bekannteren Bruders; nur nach der Publikation von *Die Kirche der Zukunft* (1847) ergab sich ein gewisser Dissens. Ludwig hielt seinem Bruder im Mai 1847 vor, dass er diese Schrift in der Schweiz, im selben Verlag ‚Jenni, Sohn‘ veröffentlicht hatte, in dem Schriften von Kommunisten bzw. radikalen Atheisten wie Wilhelm Weitling oder Bruno Bauer und Wilhelm Marr erschienen waren („Der Name F[euerbach] ist nun so identifiziert mit den aus der Schweiz geschickten Tollhäuslerrevolutionsschriften“²⁵).

Diese vier Schriften, teilweise aphoristisch und nicht systematisch aufgebaut, zeigen einen klaren inhaltlichen Kern. Schlüsselbegriffe sind Mensch, Glückseligkeitstrieb, Sittlichkeit, Liebe, Religion sowie Heil. Der Mensch, als Individuum und als Gattungswesen, zeichnet sich – und hier liegt ein deutlicher Unterschied zum Ansatz des Bruders Ludwig – durch einen Glückseligkeitstrieb aus. Dieser Trieb zur Glückseligkeit, den die Philosophen Immanuel Kants, Johann Gottlieb Fichtes und Georg Friedrich Wilhelm Hegels eher distanziert thematisiert hatten, wird Friedrich bei seiner Auseinandersetzung mit französischen Aufklärungsphilosophen begegnet sein; er stand im Zentrum seiner Argumentation. Dieser Trieb ist unmittelbar verbunden mit dem menschlichen Verlangen nach Liebe (Liebe nicht im partikularen Sinn von geschlechtlicher Erotik, sondern im umfassenden, schon in der Antike entworfenen Sinn emotionaler sozialer Anerkennung). Weitere begriffliche und gedankliche Scharniere des Gesamtprogramms sind

25 Ludwig Feuerbach an Friedrich Feuerbach, nach dem 31.5.1847. In: Ludwig Feuerbach. *Gesammelte Werke*. Hg. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie, 1967ff. Bd. 19. S. 129; vgl. auch ders. an denselben, 15.3.1847. Ebd. S. 124.

religionsaffine Begriffe wie das Heil, Heilige Dreifaltigkeit, Bibel, frohe Botschaft, Erlöser. Wie nun wird der Glückseligkeitstrieb figuriert? Dieser Trieb ist nach Feuerbach der mächtigste Hebel alles menschlichen Lebens. Zwei Bedingungen gibt es, bezogen auf den Menschen als Gattungswesen, ihn zu erfüllen: Selbsterkenntnis und Liebe. Liebe – als Kern sozialer Interaktion – rückt dabei auf Basis eines kategorischen Imperativs in den Rang eines universellen Sozialprinzips. Sie ist die humane Gestalt sachlicher Gattungsbindungen, und die Begriffe Religion, Glaube und Weltanschauung sind der programmatische Kern dieses neuen Identifikationsangebots.

Als Nachfolgeschrift dieser Trilogie erschien, wie bereits erwähnt, im Jahr 1847 die kleine Abhandlung *Die Kirche der Zukunft*. Sie geht der Frage nach, wie sich dieser neue Glaube an die Göttlichkeit des Menschen verbreiten, verwirklichen und institutionalisieren soll. Feuerbach verdeutlicht, dass es sich bei seinem Gebrauch christlich-theologischer Kategorien nicht um gedankliche Spielformen handelt. Er verfolgt den ernsthaften Anspruch, die christliche Religion umzuformen, und zwar im Sinn einer Diesseitsreligion allein mit dem göttlichen Menschen als Individuum und als Gattung im Fokus. Nunmehr geht es nicht lediglich um eine neue Religion oder einen neuen Glauben, sondern – zugespißt utopisch – um eine neue Glaubensgemeinschaft und um ihre Institutionalisierung. Es geht Feuerbach um praktische Fragen ihrer Lehre und ihrer Lehrer, um ihre ökonomischen Grundlagen usw. Diese Vorstellungen bleiben vage. Wie von ihm schon in der dritten Broschüre von *Die Religion der Zukunft* angedeutet wurde, liege die Zukunft der Kirche – und hier hat Feuerbach ebenso die protestantischen Lichtfreunde wie die Deutschkatholiken vor Augen – in ihrer Umwandlung in Vereine, in Lokalvereine. Diese könnten sich, wenn die Bedingungen gegeben sind, lose in Zentralvereinen organisieren. Christliche Theologen würden somit zu Lehrern innerhalb freikirchlicher Verbände. Sie lehrten aus einer noch zu schaffenden „neuen Bibel“²⁶, einem wahren Volksbuch, das sowohl Erkenntnisse der Natur- und Geisteswissenschaften vermittele, als auch Lebensbeschreibungen verdienter und vorbildhafter Persönlichkeiten enthielte.

26 Friedrich Feuerbach. *Die Kirche der Zukunft. Eine Reihe von Aphorismen*. Bern: Jenni, Sohn, 1847. S. 40; vgl. insgesamt Olaf Briese: „Die Religion der Zukunft“. Der vergessene Bruder Friedrich Feuerbach“. In: „Zuckererbsen für Jedermann“. *Literatur und Utopie. Heine und Bloch heute*. Hg. Norbert Otto Eke/Karin Füllner/Francesca Vidal. Bielefeld: Aisthesis, 2014. S. 81-109 (Vor März-Studien XXV) sowie den Beitrag von Ursula Reitemeyer in diesem Band.

Ein drittes Beispiel für Prozesse religiöser Transformation. Ruges Arbeit *Was wird aus der Religion?* (1841), die u. a. auf Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* reagiert, trägt viele Spuren einer ethisch-moralisch zugespitzten Kritik des Christentums bzw. christlicher Gegenwartstendenzen. Nicht der Theologie oder gar einer theologischen Orthodoxie gilt die Aufmerksamkeit, sondern, mit Blick auf preußische Verhältnisse und auf weltanschauliche Reaktionstendenzen, bestimmten christlich-religiösen Zeit- und Alltagserscheinungen wie neuer Mystik, neuem Pietismus und sog. Muckertum. Es geht nicht um Theologiekritik, sondern um politisch motivierte Kulturkritik. Auch was die ‚positive‘ Setzung von Religion, also religiöse Alternativen betrifft, gibt es deutliche Unterschiede zu Ludwig und Friedrich Feuerbach. Nicht ein „Anthropotheismus“ interessiert Ruge, also nicht die philosophisch-theologische Dimension einer Göttlichkeit des Menschen, sondern Aspekte einer moralisch-sittlichen Mobilisierung. Das heißt für Ruge, alte und neue Religiosität strikt voneinander zu scheiden. Wer der traditionellen christlichen Religion anhängt, einer trüben Religiosität oder religiösen Trübheit, sei im Theoretischen wie im Praktischen ein Sklave, sei nicht auf der Höhe kultureller Erfordernisse. ‚Positive‘ Religion ist Stagnation, ist Rückschritt: „Erst die Religion der Sittlichkeit, erst die volle und rücksichtslose Hingabe der Einzelnen an die Freiheit und an die Gestaltung der Idee, die sie theoretisch bereits gewonnen haben, wird die große Reformation der Menschheit und ihre wahre Erlösung vollenden.“²⁷ Es scheint, als gehe es Ruge um eine hegelsche teleologische Vollendung der Geschichte, aber nicht mehr auf der Basis von Wissen, sondern (mit indirektem Rückgriff auf Kants *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und Fichtes *Die Bestimmung des Menschen*) auf der Basis von Sittlichkeit. Und ähnlich wie bei Kant und Fichte wird damit nicht das Christentum als solches diskreditiert, sondern aufklärerisch transformiert: „Die *alte* Form der Religion ist der christliche Glaube oder das alte Christentum; die neue Religion ist das *realisirte* Christentum oder der *Humanismus*.“²⁸

Ruges *Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus* aus dem Jahr 1843 knüpfte hier strukturell an. Der Autor plädierte nicht für ein Abschaffen des Christentums und von Religionen an sich, sondern für ihre wahre Verwirklichung. Das bedeute „nicht die Aufhebung der Religion, sondern ihre

27 Arnold Ruge. „Was wird aus der Religion?“ [1841]. In: *Werke und Briefe*. Hg. Hans-Martin Sass. Aalen: Scientia, 1985ff. Bd. 2. S. 221-253, hier: 239.

28 Ebd. S. 224.

Wiedergeburt“, bedeute die „Verwandlung der scheinbaren Religion in die wirkliche“. ²⁹ Auch hier beerbt die neue Religion die historischen Potentiale des Christentums. Aber was den Inhalt dieser neuen Religion ausmacht, so haben sich im Lauf dieser zwei Jahre bei Ruge erhebliche Wandlungen ergeben. Er hatte zwischenzeitlich den politischen Liberalismus aufs Panier gehoben und damit deutlich politische – und nicht mehr nur geistig-sittlich-moralische – Veränderungsansprüche verfochten. Im Rahmen einer klaren Politisierung lässt Ruge diese liberalen Ideale nun dezidiert hinter sich, von daher das Signalwort „Selbstkritik“. Denn Liberalismus, also z. B. der Kampf für eine konstitutionelle Gewaltenteilung, führt nur zu politischer Knechtschaft in verschleierter Form. Wirkliche Freiheit heißt Demokratie. Und die wirkliche Demokratie kann sogar – hier klingt bereits versteckt die soziale Frage an – den Pöbel und den Kommunismus pazifizieren. Aber nicht nur der Inhalt der neu erstrebten Religion hat sich verändert, sondern nunmehr auch ihre Funktion. Es scheint, dass ein gewisses didaktisch-taktisches Moment neu hinzugekommen ist. Denn die sozialen Umgestaltungen sind keine Aufgabe nur von Intellektuellen. Es geht nicht abstrakt um Geist, Sittlichkeit und Humanität, sondern primär um politische Umwälzungen durch engagierte Massen. Als verinnerlichte, gelebte Religion, als Religion der Freiheit, ist die neue Religion ein Bestandteil kollektiver Gefühlslagen, sie kann zur revolutionären Kraft ‚von unten‘ werden.

Die dritte hier interessierende Schrift Ruges, *Die Religion unserer Zeit* aus dem Jahr 1848, war ebenfalls von mobilisierendem Pathos getragen. Aber die Konfigurationen dessen, was neue Religion heißt, haben sich von Inhalt und Funktion her erneut geändert. Politische Freiheit ist nicht das ausschließliche Ziel kultureller Entwicklung. Sie ist allenfalls nur ein erforderliches Mittel. Die neu anzustrebende oder bereits gegebene Religion wird nicht mehr vornehmlich politisch, sondern gesamtkulturell konzipiert. Damit ändert sich Ruges Horizont von einem moralisch-politischen zu einem geschichtsphilosophischen. Die neue Religion erscheint in aktualisierter hegelscher Weise als Summe bisheriger religiöser Entwicklungen, geradezu als weltgeschichtliche Essenz. Sie erweist sich als Synthese antik-griechischer, antik-römischer und christlicher Errungenschaften, und sie speist sich aus den Idealen von Schönem, Gutem und Wahrem. Das Gottmenschentum, von dem Ruge im

29 Arnold Ruge. „Vorwort. Eine Selbstkritik des Liberalismus“ [1843], [später unter dem Titel: „Selbstkritik des Liberalismus. 1843“]. In: *Werke und Briefe* (wie Anm. 27), Bd. 2. S. 76-116, hier: 100.

Anschluss an Ludwig Feuerbach nunmehr ausgeht, ist eine Art von Potenz, die sich in kulturellen Handlungen zu bewähren hat. Und mit Ludwig und Friedrich Feuerbach scheint es mit dem expliziten Rekurs auf „das christliche Ideal des Menschen, des Gottmenschen, der aller Menschen Gott ist“³⁰ Gemeinsamkeiten zu geben. Aber es besteht ein wesentlicher Unterschied. Bei den beiden Feuerbachs war die Realisierung des Gottmenschentums nichts Prozessuales. Es war ein Akt des Erkennens der gottgleichen Qualitäten des Menschen und der Anerkenntnis durch tätige Liebe. Eine historische Dimension fehlte, Anthropologie und Historie schlossen sich bei ihnen im Grunde aus. Bei Ruge gehörten sie aber untrennbar zusammen, denn das Gottmenschentum verwirklicht sich in einem unendlichen, an Kant gemahnenden Progress. Religion ist Ergebnis und Ausdruck einer Differenz von Sein und Sollen, aber auch das Vehikel ihrer immer wieder nur partiellen Aufhebung in einem unendlichen Voranschreiten. Insofern bezeichnet sich Ruge auch als theoretischen „Idealisten“, der die Nichtidentität von Ideal und Wirklichkeit als Motor der Weltgeschichte ansieht.

In dieser Perspektive ist Religion etwas faktisch Gegebenes. Sie gehört, in dieser neu verstandenen Weise, für Ruge geradezu naturhaft zur anthropologisch-moralischen Grundausrüstung der Menschen hinzu. Diese so verstandene Religion, als Religion der Freiheit, die alle bisherigen Religionen auf ihre Weise vollendet, trägt aber nicht nur faktisch-gegebenen Charakter, sondern auch einen normativen. Formal basiert jede Religion auf der Differenz von Ideal und Wirklichkeit, das ist auch der neuen Religion eigen. Aber die durch philosophische Aufklärung begriffene Tendenz der Weltgeschichte gibt dem idealischen Sollen konkrete Verwirklichungsinhalte. Die neue Religion ‚verwirklicht‘ das Christentum, indem sie den Menschen zum Maß aller Dinge erhebt. Konkrete inhaltliche Ausgestaltungen dieser neuen Religion versagt Ruge sich im Unterschied etwa zu Friedrich Feuerbach. Sie umfassen einem Komplex ästhetischer, politischer und theoretischer Selbstverwirklichungen, für die die Chiffre „Humanität“ steht. Das ist und bleibt abstrakt. Aber wenn jede Wirklichkeit unter dem Signum von

30 Arnold Ruge. „Die Religion unserer Zeit“ [1848]. In: ebd. Bd. 8. S. 177-232, hier: 214; vgl. zu diesen religiösen Transformationen insgesamt: Margarete Pohlmann. *Der Humanismus im 19. Jahrhundert – Eine neue Religion? Arnolds Auseinandersetzung mit dem Christentum*. Frankfurt/M., Bern, Las Vegas: Lang, 1979; Stephan Walter. *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnolds Ruges*. Düsseldorf: Droste, 1995. S. 134ff.

Verwirklichung permanent schwindet und stets einem neuen Ideal entgegenstrebt, sind konkrete Angaben ohnehin hinfällig. Es gibt eine grundsätzliche Offenheit der Zukunft und damit auch dieser neuen Religion des Humanismus, die sich beständig transformieren wird.

Kirchwerdung

Am 12. August 1845 kam es in Leipzig zu einem Zusammenstoß zwischen einer Volksmenge und der königlich-sächsischen Polizei, an dessen Ende sieben Tote zu beklagen waren. Auch dieser Zwischenfall gehört in unser Thema, bildeten doch religiöse Konflikte den Hintergrund. Im Juli des Jahres hatte die königliche Regierung Aktivitäten der protestantischen Lichtfreunde und der sog. Deutschkatholiken verboten. Ein Prinzenbesuch in Leipzig führte dann zur Eskalation. Es wurde auf Bürger geschossen, die gegen dieses Verbot protestierten. Bis heute ist die Forschung im Grunde ratlos: ein religiöser Protest, eine politische Demonstration oder ein Sozialprotest? In jedem Fall lässt sich das Ereignis in die üblichen sozialgeschichtlichen Schemata nicht einordnen. Es gehört in den Kontext von Entwicklungen, die mit dem Begriff ‚Kirchwerdung‘ bezeichnet werden können. Nur in Andeutungen kann dieses Grundphänomen der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts hier angesprochen werden.³¹

Schon 1905 bezeichnete Erich Foerster seine Untersuchung *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten* im Untertitel als *Beitrag zur Geschichte der Kirchenbildung im deutschen Protestantismus*. Mit „Kirchenbildung“ wollte er die institutionellen Veränderungen im Protestantismus, den Wandel in der Stellung der Kirche zum Staat und in der kirchlichen Verfassung charakterisieren.

31 Vgl. folgende Aufsätze von Martin Friedrich: „Die preussische Landeskirche im Vormärz. Kirchenpolitik und Verfassungsfrage“. *Preußens Weg in die politische Moderne. Verfassung – Verwaltung – politische Kultur zwischen Reform und Reformblockade*. Hg. Bärbel Holtz/Hartmut Spenkuch, Berlin: Akademie, 2001. S. 141-167, hier: 145-155; „Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung und das 19. Jahrhundert“. *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen, Probleme, Grenzen*. Hg. Dieter J. Weiss/Thomas Brockmann. Münster: Aschendorff, 2013. S. 265-283, hier: 275-279. Zum Ganzen vgl. auch Martin Friedrich. *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Im Grunde geht es also um das Gegenstück zu dem, was Ernst-Wolfgang Böckenförde 1967 in seinem berühmten Aufsatz „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ genannt hat.³² Böckenförde sah die Säkularisation als Vorgang der fortschreitenden Trennung von geistlichem und weltlichem Bereich seit dem Investiturstreit, die in der Zeit der Französischen Revolution und Napoleons einen Höhepunkt erreichte. Ein sich als total verstehender Staat begann, die kirchlichen Institutionen zu zerschlagen, um eigene an ihre Stelle zu setzen, ob nun in Gestalt der konstitutionellen Kirche der frühen Revolutionszeit, der Kulte der Vernunft oder der napoleonisch gelenkten Nationalkirche. So ist „Kirchwerdung“ zuerst ein Phänomen innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Um sich in existentieller Gefährdung selbst zu behaupten, musste sie sich gewissermaßen als Kirche neu erfinden: als übernationale Weltkirche, die auf den Papst ausgerichtet und von starken Bischöfen geleitet, aber auch von einer engagierten Laienbasis getragen war. Um die gewonnene Position zu erhalten, nahm die katholische Kirche zunehmend auch Konflikte mit den paritätischen Staaten im Deutschen Bund in Kauf, am intensivsten in den schon erwähnten „Kölner Wirren“ ab 1837. Die Durchsetzung des ultramontanen Kirchenideals, am sinnfälligsten in der Wallfahrt zum Trierer Heiligen Rock 1844, zog wiederum eine Gegenbewegung des aufklärerischen Bürgertums nach sich, die zeitweise enorm erfolgreiche Bewegung der oben erwähnten Deutsch-katholiken mit ihrem Ideal einer von unten aufgebauten Gemeindekirche.

Die anders gartete Entwicklung des Protestantismus, der nach Foersters These „von seinen Ursprüngen an bis ins neunzehnte Jahrhundert hinein kirchenlos gewesen ist“³³, lässt sich gut am Beispiel Preußens verfolgen. Symptomatisch ist das Allgemeine Landrecht, das gar keine Kirchen, sondern nur „Kirchengesellschaften“ kennt. Die strenge Parität der Konfessionen, für die meisten deutschen Staaten vor und nach 1815 ein Grundprinzip, setzte voraus, dass von einem göttlichen Auftrag der Kirche (den evangelische und katholische Kirche höchst unterschiedlich auffassten) abstrahiert wurde. Deshalb konnte die Kirche auch keine eigentliche Gestalt haben. In Preußen

32 Wieder abgedruckt in: Ernst-Wolfgang Böckenförde: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zu Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991. S. 92-114.

33 Erich Foerster. *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten nach den Quellen erzählt. Bd. 1*. Tübingen: Mohr, 1905. S. VI; vgl. auch Bd. 2, 1907. S. 317f.

gab es ein „Kirchenwesen“³⁴, das völlig in die staatliche Verwaltung eingegliedert war, vergleichbar etwa dem Berg- oder dem Forstwesen. Geleitet wurde es durch Staatsbehörden, die zudem jederzeit vom König übergangen werden konnten.

Ein Höhepunkt des ‚Verschwindens‘ der Kirche war 1808 erreicht, als die obersten Kirchenbehörden aufgehoben und ihre Kompetenzen einer neugebildeten Abteilung im Innenministerium übertragen wurden. Was als völlige „Verstaatlichung der Kirche“³⁵ wirken kann, sollte nach dem Willen des Freiherrn vom Stein und seines Beraters Friedrich Schleiermacher eigentlich ihren grundlegenden Neuaufbau einleiten. Doch das Vorhaben einer weitgehenden Selbstverwaltung durch Synoden wurde weder in der Reformzeit noch in der Restaurationsära realisiert, weil König Friedrich Wilhelm III. sein obrigkeitliches Modell verfolgte. Er sah jedoch, dass in der neuen Situation des paritätischen Staates auch die evangelische Kirche eine gewisse Festigung brauchte, um überhaupt ein Juniorpartner des Staates zu sein. Auch das war eine Lehre aus der Französischen Revolution, dass die staatseigenen rationalistischen Kulte nicht die Funktion einer Zivilreligion einnehmen konnten. Pointiert gesagt: Damit ein Bündnis von Thron und Altar gelingen konnte, musste es erst einmal einen Altar geben. So kam es zum Ausbau (mehr oder weniger) eigenständiger kirchlicher Organe, von den Provinzialkonsistorien 1815 über das Kultusministerium 1817 bis zu den Synoden in der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung 1835. Auch die Union, die der König 1817 durch seinen Aufruf begründete, ist als Element der Kirchwerdung zu sehen: Aus beiden protestantischen Konfessionen sollte „eine neu belebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden.“³⁶ Und nicht zuletzt sein Lieblingsprojekt, die Liturgiereform: Mit der Agende von 1821 versuchte er, gegenüber den aufklärerischen Verflachungen wieder ein einheitliches kirchliches Bewusstsein herzustellen. Das obrigkeitliche Interesse schloss also keineswegs aus, dass man auch die inneren Kräfte der Kirche

34 So der offizielle Ausdruck, vgl. Foerster Bd. 1, S. 45. Dort auch näheres zur Verwaltungsstruktur.

35 Der Begriff der „Verstaatlichung“ taucht in der Literatur immer wieder auf, m. W. zuerst 1906 bei Otto Hintze. „Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen“. Ders. *Regierung und Verwaltung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1967. S. 56-94, hier: 84.

36 Unionsaufruf vom 27.9.1817, zitiert auch bei Friedrich. *Kirche* (wie Anm. 31), S. 58 (dort Näheres zu Geschehen und Hintergründen).

aktivieren wollte. Dies wird noch deutlicher bei Friedrich Wilhelm IV., in dessen Zeit aber nur noch zwei Projekte verwirklicht wurden: der Kirchenbau in den Fabrikvorstädten Berlins und der Ausbau einer selbständigen Kirchenverwaltung, die mit der Gründung des Evangelischen Oberkirchenrats 1850 abgeschlossen wurde. Zu beidem gleich noch mehr.

Blicken wir auf die staatlich-institutionelle Ebene, so kann also Kirchwerdung verstanden werden als die Herausbildung von Institutionen, die die Kirchen zu Subjekten eines eigenständigen kirchlichen Lebens werden ließen – gewiss oft in Nachahmung staatlicher Strukturen und oft auch mit dem Ziel einer Unterstützung staatlicher Herrschaft, aber doch in zunehmender Emanzipation von ihr. Dieses Phänomen ist deutlicher bei der katholischen Kirche zu verfolgen, ebenfalls bei den Freikirchen, wo das 19. Jahrhundert schon häufig als große Zeit der Kirchwerdung oder Kirchenbildung erkannt worden ist³⁷ – aber auch bei den evangelischen Staats- oder Nationalkirchen.³⁸

Neben ihrer institutionellen Seite hatte Kirchwerdung auch ihre theologische. „Alle reden in unsern Tagen von Kirche“³⁹ – so beschreibt Wilhelm Löhe im Vorwort seiner *Drei Bücher von der Kirche* 1845 das enorm gewachsene Kirchenbewusstsein in der vormärzlichen Theologie. Die Neuaufbrüche

37 Vgl. z.B. Werner Klän. „Die altlutherische Kirchenbildung in Preußen“. *Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert*. Hg. Wolf-Dieter Hauschild. Gütersloh: Gütersloher, 1991. S. 153-170; Karl Heinz Voigt. „Innerkirchliche Gemeinschaft oder autonome Kirche? Die Kirchenbildung der methodistischen Evangelischen Gemeinschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts und der Einfluss des Ludwigsburger Philipp Paulus“. *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 107 (2007): S. 169-199; Angela Berlis. *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)*. Frankfurt/M.: Lang 1998.

38 Soweit ich sehe, hat nur Martin Greschat das 19. Jahrhundert beiläufig als „die Zeit der ‚Kirchwerdung‘ im Protestantismus“ bezeichnet, vgl. „Rechristianisierung und Dechristianisierung: Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht“. *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Hg. Hartmut Lehmann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. S. 76-85, 83. Die Kirchwerdung ist hierbei als Gegenstück zur Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Teilbereiche verstanden.

39 Wilhelm Löhe. *Gesammelte Werke*. Hg. Klaus Ganzert. Bd. V.1. Neuendettelsau: Freimund 1954. S. 85.

im theologischen Denken waren teils eine Reaktion auf die institutionellen Wandlungen, teils suchten sie auch ihre Formen und ihr Tempo zu beeinflussen. Das lässt sich – zumindest andeutungsweise – an drei Theologen darstellen, die jeweils auf sehr unterschiedliche Weise ihren Beitrag zur Kirchwerdung zu leisten versuchten, dem katholischen Hochschullehrer Franz Anton Staudenmaier sowie den evangelischen Pfarrern Adolf Sydow und Wilhelm Löhe. Sie stehen für ganz unterschiedliche Kirchenmodelle, aber sie haben gemeinsam, dass sie bei ihrer Argumentation davon ausgingen, dass sich das Kirchesein in seiner spezifischen Bedeutung erst noch realisieren müsse.

Staudenmaier stand in den 1840er Jahren zweifellos im mainstream des deutschen Katholizismus. Schon mit 30 Jahren 1830 Professor an der Universität Gießen, wechselte er 1837 auf die angesehene Professur für Dogmatik in Freiburg, wo er seit 1843 auch Domkapitular war. Mit seinen Lehrern Johann Sebastian von Drey und Johann Adam Möhler wird er zur (katholischen) Tübinger Schule gerechnet, die zu jener Zeit ihren Zenit erreicht hatte. Sie zeichnete sich dadurch aus, dass sie auf der einen Seite Impulse der historisch-kritischen Forschung und der Hegelschen Philosophie aufnahm, also eine Modernisierung der katholischen Theologie intendierte, auf der anderen Seite aber das organologische Denken der Romantik als den wesentlichen Unterschied zum Protestantismus herausstellte und sich so den vermeintlichen Zeichen der Zeit verweigerte.

Auch Staudenmaier veröffentlichte (nach einigen fachwissenschaftlichen Beiträgen zur Theologie und Philosophie, unter anderem einer *Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems*, 1844) in den 1840er Jahren zunehmend Schriften zur Apologie der katholischen Kirche, sowohl gegen den Protestantismus⁴⁰ als auch gegen die Kritik seitens der gegenwärtigen Geistesströmungen. Hier sah er besonders das „Junge Deutschland“ und den Deutschkatholizismus als Gegner an. So setzt *Das Wesen der katholischen Kirche* mit dem Vorwurf ein, die katholische Kirche hemme den Fortschritt; während sie doch bei rechter Betrachtung diejenige ist, „welche Wissenschaft und Kunst uns erhalten [...], so daß wir nur durch sie wissen und erkennen, was Fortschritt ist [...]“. Nach einer knappen historischen und philosophischen Herleitung kommt er zur Zurückweisung der Kritik, die auf dem Hegelianismus aufbaut: „Denn das ist das Eigenthümliche der katholischen Kirche, vorzugsweise

40 Franz Anton Staudenmaier. „Der Protestantismus in seinem Wesen, in seinem Verhältnis zur Idee und in seiner Entwicklung“. *Zeitschrift für Theologie* 13 (1845): S. 233-474; 14 (1846): S. 1-126.

historischer Natur zu sein und auf das lebendige Factum der göttlichen Offenbarung zu bauen; [...] So ruhet sie auf dem Realen, Wirklichen [...] nicht auf abstracten Begriffen, eben so wenig auf Mythen [...]“⁴¹. Und dadurch ergibt sich auch ihre Stellung im politischen Leben: Die katholische Kirche steht an der Seite der legitimen Machtausübung der Obrigkeit, sofern der Staat sich selbst „als einen lebendigen Organismus“ begreift, auf der Grundlage ständischer Korporationen, zugleich natürlich gegen den „politischen Despotismus“ und „für die Freiheit der Völker“. Auch die Kirche muss jedoch „ein wohlorganisirtes Ganze [sic]“ sein, „mit eigenem göttlichen Lebensprincip [...] und mit eigenthümlichen Functionen des geistlichen Lebens“⁴¹.

Deutlich wird also, wie sehr Staudenmaier die Unabhängigkeit der römisch-katholischen Kirche von staatlich-politischen Einflüssen verteidigt. Hierin ist er ganz auf der Linie von Joseph de Maistre und anderen Vordenkern der Restauration. Doch zugleich, und hierin folgt er liberalen Vordenkern wie dem jungen Joseph Görres oder Felicité de Lamennais, rückt er seine Kirche ganz eng an die Gesellschaft bzw. an das, was er als die legitimen Interessen der Völker gegenüber den Regierungen versteht. So sehr er den göttlichen Ursprung der Kirche betont, so sehr unterstreicht er doch auch ihre Einbindung in die menschliche Geschichte, die sie nicht nur zum Unterstützer, sondern zum eigentlichen Träger des recht verstandenen Fortschritts werden lässt. Bietet er seine Kirche so den emanzipatorischen Bewegungen als Bündnispartner an, so unterlässt er auf der anderen Seite doch auch nicht, die Regierungen darauf hinzuweisen, dass sie ihre Legitimität letztlich nur durch den Schulterchluss mit der erneuerten römisch-katholischen Kirche erhalten können. Von staatlichen Einflüssen möglichst frei, kann sie sich wieder auf ihre göttliche Zwecksetzung konzentrieren, die Erziehung der Menschheit zu wahrer Humanität. So ist sie das Urbild aller Legitimität; denn zu der gehört nicht nur, dass etwas göttlichen Ursprungs ist und organisch wachsen konnte, sondern auch, dass es dem wahren Fortschritt dient. Nicht nur die Tübinger Schule dachte so; ganz ähnlich waren die Argumentationen des italienischen Philosophen Vincenzo Gioberti, der in seinem *Sul primato morale e civile degli Italiani* (1843) den Papst als Anführer des Risorgimento gewinnen wollte.

41 Zuerst als Aufsatz im *Süddeutschen katholischen Kirchenblatt* 1 (1841): S. 33-37, 41-47, 49-51, 53-56, 68-70, 73-78, 81-84; dann erheblich erweitert als „2. Auflage“ bei Herder, Freiburg i. Br., 1845. Hiernach im Folgenden mit Seitenzahlen zitiert: S. 4, 39, 120, 148, 121.

Diese Gedankengänge erklären, wieso das streng katholische Milieu lange Zeit, bis in die Anfänge der revolutionären Bewegungen des Jahres 1848, durchaus ein Verbündeter des Liberalismus sein konnte. Allerdings wurde dieses Bündnis bereits in den 1840er Jahren zunehmend brüchig. Der Grund liegt weniger in den Anfragen von außen, also der Religions- und Kirchenkritik des „Jungen Deutschland“ und der Junghegelianer, sondern vielmehr in der Infragestellung des traditionellen hierarchischen Kirchenverständnisses durch Teile des katholischen Bürgertums. Emanzipationsvorstellungen, z. B. die Forderung nach einer Beteiligung der Gläubigen an der Leitung der Kirche, artikulierten sich hier deutlich. Als ein Ergebnis entstand 1844/45 die Bewegung des Deutschkatholizismus, die sich als Alternative zur hierarchisch geleiteten römischen Kirche verstand und vor allem in Schlesien, Sachsen und Südwestdeutschland schnell zu Masseneinfluss kam. Staudenmaier entspricht auch darin der vorherrschenden Tendenz im Katholizismus des Vormärz, dass er nur die Radikalität des Deutschkatholizismus zurückwies, fortschrittszugewandten Vorstellungen aber weiterhin anhing. Erst als Papst Pius IX., der seit 1846 zunächst für die Verwirklichung des Programms Giobertis angetreten war, sich 1848 für die restaurativen Mächte und gegen die Revolution entschied, war das Bündnis von Liberalismus und Katholizismus zerbrochen. Staudenmaier blieb zwar seiner Linie auch nach 1850 treu. Aber als er 1856 starb, war bereits – auch in Deutschland – ein anderer Geist in die Theologie eingezogen: einer, der die „historische Natur“ der römisch-katholischen Kirche vorrangig in einer Rückkehr zur Scholastik und einer Bekämpfung aller modernen Strömungen zu verwirklichen suchte.

Der Widerstand der römisch-katholischen Kirche gegen die Deutschkatholiken erklärt sich allerdings auch daraus, dass deren zwei Kernforderungen ein im Grunde eher protestantisches Kirchenverständnis verrieten. Insbesondere die Beteiligung aller Gläubigen an der Leitung der Kirche war in den 1840er Jahren eine Hauptforderung vieler bürgerlicher Protestanten. Theologisch ließ sie sich nicht nur mit Martin Luthers Programmbegriff des allgemeinen Priestertums begründen, sondern noch mehr mit Friedrich Schleiermachers Bestimmung der Kirche als „eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit“ bzw. als das „Zusammentreten der Wiedergeborenen zu einem geordneten Aneinanderwirken und Miteinanderwirken“⁴². Kirchwerdung in Schleiermachers Sinn besteht also darin, dass die Kirche

42 So in der zweiten Auflage seiner Glaubenslehre 1830/31: Der christliche Glaube, § 4.1 und § 115 (Leitsatz), zitiert nach *Kritische Gesamtausgabe (KGA)*

ihr Wesen als Gemeinschaft der Frömmigkeit gegenüber der Welt in immer deutlicherer Gestalt zur Darstellung bringt.⁴³ Damit will er nicht die Kirche von menschlichem Handeln abhängig machen, sondern bindet sie an Christi königliches Amt⁴⁴, das aber gerade keine Herrschaft einzelner, also der Geistlichen, begründet, sondern allen Wiedergeborenen anvertraut ist, wodurch das Kirchenregiment zur Funktion der Gemeinde wird.⁴⁵ Der von Schleiermacher geprägte Begriff der „Volkskirche“ bezeichnet so ein Modell der Kirchwerdung, das vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen als Gestaltungsprinzip ausging.

Schleiermacher selbst hatte nach 1825 auf ein aktives Eintreten für dieses Modell verzichtet, doch in den 1840er Jahren sind es seine Schüler Ludwig Jonas und Adolf Sydow, die an der Spitze des Kampfes für eine vom Staat unabhängige, sich durch Synoden selbst regierende Volkskirche stehen. Besonders interessant ist der Lebensweg Sydows, der eigentlich mit der preußischen Monarchie aufs engste verbunden war. Schon mit 26 Jahren war er 1827 Prediger an der Berliner Kadettenanstalt geworden und zehn Jahre später zum Hof- und Garnisonprediger in Potsdam aufgestiegen. Im Herbst 1841 wurde er von König Friedrich Wilhelm IV. nach Großbritannien geschickt, um zu erkunden, wie der Entkirchlichung der Berliner Arbeiterquartiere durch Neubauten von Kirchen entgegengewirkt werden könne. Der anfangs nur für ein halbes Jahr geplante Aufenthalt zog sich jedoch fast drei Jahre hin, weil Sydow auch den Verfassungskampf in der Kirche von Schottland studierte und sich sehr beeindruckt von der *disruption* (Abspaltung) der Free Church of Scotland auf der Generalsynode 1843 zeigte. Die Unabhängigkeit der Kirche, mit der vor allem die freie Pfarrerwahl gegen die Patronatsrechte gesichert werden sollte, musste dort durch die Gründung einer Freikirche und den damit einhergehenden Verzicht auf institutionelle Sicherheiten erkaufte werden. Diesen Weg wünschte Sydow für Preußen nicht, aber dennoch brachte er als Fazit schließlich mit: „Kirchen werden erst gebaut, wenn sich die Kirche im Bewusstsein der Nation erbaut.“⁴⁶ Mit

Bd. I/13.1. Berlin: de Gruyter, 2003. S. 20 (vgl. auch S. 57f.); KGA I/13.2, S. 239.

43 Vgl. ebd. § 126. 148f (KGA I/13.2, S. 303-308. 427-434).

44 Vgl. ebd., § 144 (Leitsatz) (KGA I/13.2, 407).

45 Vgl. ebd., § 145.2 (KGA I/13.2, 415).

46 Zitiert nach Martin Friedrich. „„Ich bin dort kirchlicher geworden und doch zugleich viel freier“. Adolf Sydow in England und Schottland 1841-1844“. *Jahr-*

anderen Worten: Statt das von der Erweckung geprägte Rechristianisierungsprogramm des Königs zu unterstützen, das auf Kirchengebäude setzte (und nebenbei die anglikanische Episkopalverfassung als Modell betrachtete), forderte Sydow, dass der Staat der evangelischen Kirche die Freiheit zu einer ihr angemessenen Gestaltwerdung gebe; denn derzeit könne in Preußen „von einer Kirche, sofern solche ein wahrnehmbares und unterscheidbares Subject sein soll, mit eignen Organen für Selbstbewusstsein und Selbstbewegung, [...] kaum die Rede sein“⁴⁷. Hierzu sei es für den Staat allerdings nötig, „die protestantische Kirche auf freien Fuss zu stellen“ und „sich zu den verschiedenen Confessionen, noch mehr gar zu einzelnen Schulen und Richtungen in der Kirche, eine völlig unparteiische Stellung zu geben“⁴⁸ – sprich: die schon unter Friedrich Wilhelm III. begonnene Bevorzugung der Neuorthodoxie Hengstenbergs einzustellen.

Was Sydow hier im Vorwort zu seiner Untersuchung der schottischen Kirchenfrage nur andeutete, hatte er in Briefen an den König und den Kultusminister Eichhorn ausführlich entwickelt, nämlich den Plan für eine Umgestaltung der preußischen Landeskirche. Als Vertreter der Potsdamer Geistlichkeit auf der Brandenburger Provinzialsynode im November 1844 sogleich zum stellvertretenden Verhandlungsleiter gewählt, konnte er die Forderung nach Einführung einer presbyterial-synodalen Verfassung durchsetzen, mit der die obrigkeitliche Regierung der Kirche durch Konsistorien abgelöst oder ergänzt werden sollte. So sehr dies den politischen Forderungen nach einer Konstitution entsprach, so stand doch für Sydow und seine Gefolgsleute ein theologischer Grund im Zentrum, nämlich die Alleinherrschaft Christi in der Kirche: „Christus ist das einige Haupt und der alleinige Herr seiner Kirche, und er will dieselbe geleitet wissen nach seinem heiligen Geiste [...]; es soll folglich in der Kirche die christokratische Idee verwirklicht werden und weder ein Papst noch ein weltlicher Fürst kann an der Spitze der Kirche stehen [...]“⁴⁹. Diese Argumentation, dass nur Christus

buch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 60 (1995): S. 137-154, hier: 150. Dort auch weitere Einzelheiten.

47 Adolf Sydow. *Beiträge zur Charakteristik der kirchlichen Dinge in Grossbritannien. Bd. 1: Die schottische Kirchenfrage mit den daraufbezüglichen Documenten.* Potsdam: Stuhr 1845. S. II.

48 Ebd., S. XIIIf.

49 So eine Zusammenfassung des Prinzips der Synodalmehrheit durch Sydows Freund Friedrich Gustav Lisco; zitiert nach Martin Friedrich. *Die preußische Landeskirche im Vormärz. Evangelische Kirchenpolitik unter dem Ministerium*

in der Kirche herrschen und deshalb alle menschliche Herrschaft in ihr keinen Platz haben sollte, entsprach genau der von Thomas Chalmers geführten *disruption* in Schottland, mit der Schleiermachers Prinzip der „Volkskirche“ eine wirksame Ergänzung erhielt.

Als Mitglied der preußischen Generalsynode im Sommer 1846 setzte sich Sydow weiter für seine Prinzipien ein und erreichte zumindest einen Teilerfolg. Das vom König einberufene Beratungsgremium legte den Plan eines Mischsystems von presbyterial-synodaler und konsistorialer Verfassung vor, bei dem die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 Pate gestanden hatte. Dieser Plan hätte den Gemeindegliedern im Ostteil Preußens erstmals eine geordnete Mitwirkung an den kirchlichen Angelegenheiten gesichert. Der König verweigerte ihm jedoch seine Zustimmung, weil er von einem ganz anderen Ideal beseelt war. Dabei entsprach seine Diagnose fast vollständig der Adolf Sydows. Vor dem Thronantritt hatte er „die ganze Größe der äußeren Zerfallenheit, der Kläglichkeit unseres kirchlichen Zustandes, der Vergessenheit und Unmächtigkeit des Kirchenbegriffs bei uns“ beklagt, weshalb notwendig sei, dass die preußische evangelische Landeskirche sich „als Theil [...] der Kirche Christi auf Erden erkennete“⁵⁰. Seinen ausführlichen Masterplan für die Neugestaltung des Kirchenwesens verkündete er aber nicht öffentlich, weil er dem „Grundsatz“ folgte, „die Kirche durch sich selbst sich gestalten zu lassen“⁵¹. Er warb nicht für seine Vorstellungen, lehnte aber alles ab, was ihnen nicht entsprach, so dass nur die weitgehend unumstrittene Reform der Verwaltungsorgane verwirklicht wurde. Sydow, dem, wenn er die Nähe zum Monarchen auch inhaltlich gesucht hätte, eine große Karriere sicher gewesen wäre, wechselte stattdessen auf Einladung des Berliner Magistrats im Herbst 1846 an die Neue Kirche am Gendarmenmarkt. Als Vertrauensmann des Bürgertums durfte er 1848 die Rede bei der Trauerfeier für die Märzgefallenen halten und wurde in die

Eichhorn (1840-1849). Waltrop: Spenner, 1994. S. 181; hier auch Näheres zur Provinzialsynode.

50 Aus einem Brief vom 18.3.1839; zitiert nach Martin Friedrich. „Die kirchliche Verfassungsdiskussion in Preußen 1815-1850“. *Die Anfänge der preußischen Provinz Sachsen und ihrer Kirchenorganisation (1816-1850)*. Tagung des Vereins für Kirchengeschichte der Kirchenprovinz Sachsen, Merseburg 16.-17. Juni 2006. Magdeburg 2008. S. 63-74, hier: 73.

51 So seine meist missverstandenen Worte gegenüber dem Berliner Magistrat, vgl. ebd., S. 74.

Preußische Nationalversammlung gewählt. Bis zu seinem Tod 1878 blieb er ein Vorkämpfer des theologischen wie des kirchlichen Liberalismus.

Natürlich spielten, was hier kaum angedeutet werden kann, auch die theologisch-dogmatischen Auseinandersetzungen der Vormärzzeit in die Entscheidungen zur Kirchenverfassungsfrage hinein. Die Konservativen, allen voran der Kreis um die Brüder Gerlach und die *Evangelische Kirchenzeitung*, bekämpften Presbyterien und Synoden nicht nur, weil diese auch dem politischen Konstitutionalismus Auftrieb gegeben hätten, sondern vor allem, weil sie eine Majorisierung der kirchlichen Gremien durch die „Ungläubigen“ (sprich: die Anhänger rationalistischer oder liberaler Glaubensvorstellungen) befürchteten. Dass aber auch Anhänger der Neuorthodoxie bzw. des Neukonfessionalismus Vorstellungen mit Modernisierungspotential vertraten, soll zuletzt an dem oben schon zitierten Wilhelm Löhe gezeigt werden.

Löhe, der 1837 mit knapp 30 Jahren Pfarrer in Neuendettelsau wurde, war auf der einen Seite ein unermüdlicher Kämpfer gegen den ‚Zeitgeist‘, machte aber auf der anderen Seite das mittelfränkische Dorf in den 35 Jahren seines dortigen Wirkens zu einem Zentrum der Diakonie. Als Schüler der Erlanger Theologie entschieden lutherisch, lag er doch mit der lutherischen Landeskirche in Bayern oftmals in Konflikten und konnte mehrfach nur mit Mühe vom Kirchenaustritt und der Gründung einer Freikirche abgebracht werden. In seinen viel gelesenen *Drei Büchern von der Kirche* scheint er noch ein Gegner aller Vorstellungen von „Kirchwerdung“, weil für ihn die eine Kirche als „der schönste Liebesgedanke des Herrn“⁵² allein auf dem apostolischen Wort beruht. Daher erfüllte nur die lutherische Kirche die Merkmale der wahren Kirche, da sie auf dem richtigen Bekenntnis gründet und so seit dem 16. Jahrhundert eigentlich vollkommen ist. Doch durch die briefliche Begleitung lutherischer Auswanderer nach Nordamerika sah er in der Neuen Welt die Möglichkeit, „die Kirche zu bauen, die er als Ideal stets vor Augen hatte“⁵³. Dadurch erhielt er die Impulse, die ihn zu einem der wichtigsten Theoretiker und Praktiker der Kirchwerdung machten. Im März 1848 trat er mit dem „Vorschlag zu einem lutherischen Verein für apostolisches Leben“ an die Öffentlichkeit.⁵⁴ Der Verein war für ihn keine Konkurrenz zur Kirche

52 Löhe, Bd. VI.1, S. 90 (Kap. 1.1).

53 Siegfried Hebart. *Wilhelm Löhes Lehre von der Kirche, ihrem Amt und Regiment*. Neuendettelsau: Freimund, 1939. S. 91.

54 Abgedruckt in Löhe V/1, S. 213-225; zur Interpretation vgl. z. B. Gerhard Schoenauer. *Kirche lebt vor Ort. Wilhelm Löhes Gemeindeprinzip als Widerspruch gegen kirchliche Großorganisation*. Stuttgart: Calwer, 1990. S. 71-75.

oder ein Ersatz für sie, sondern der Versuch, innerhalb der Kirche eine *ecclesiola* zu bilden, die für sich das Kirche-Sein realisiert und damit der leblosen Landeskirche wieder Leben einhaucht, um sich selbst letztlich überflüssig zu machen. „Wie die Kirche selbst Eine ist, so sollte in ihr auch dieser Verein nur einer sein, er, dessen innigster Wunsch es sein müßte, entweder selbst in die Kirche aufgehen zu können oder die Kirche mit seinem Sinn durchdringen zu können.“⁵⁵

Für Löhe, den scharfen Kritiker der bayerischen Landeskirche, war die Vereinsgründung eigentlich nur eine Verlegenheitslösung anstelle der Separation. Dogmatisch sah er die Kirche als „gesammelt aus allen Völkern“⁵⁶ an und grenzte sie so scharf vom Volkstum ab. Der Lehre des allgemeinen Priestertums widersprach er, damit auch einer Demokratisierung in der Kirche – deshalb seine den kirchlichen Liberalen so suspekte Hochschätzung des kirchlichen Amtes. Und doch macht das Vereinsprojekt deutlich, dass auch Löhe die Gleichsetzung von Kirche und Geistlichkeit aufgegeben hatte. In Zucht, Gemeinschaft und Opfer realisieren Laien und Geistliche miteinander das Kirche-Sein. Gegenüber den spirituellen Elementen Wort und Sakrament hat Löhe, hier fast unlutherisch, stets auch das christliche Handeln als konstitutiv für den Kirchenbegriff angesehen. So will auch er, wie die Erneuerer der katholischen Theologie oder die Schleiermacherianer, über das Staatskirchentum der Frühen Neuzeit und seine politische Funktionalisierung der Religion hinauskommen.

Im Grunde wollen also fast alle in die Kirchenpolitik involvierten Akteure im betreffenden Zeitraum die Kirche in ihrem eigenen Wert zu ihrem Recht kommen lassen. Und fast alle knüpfen dazu, explizit oder implizit, an die reformatorische Definition der Kirche als Gemeinde der Heiligen an, wollen also weder eine pastorenzentrierte Kirche noch eine Kirche als staatsgefügte Anstalt. All das waren scheinbar innerkirchliche Diskussionen. Sie betrafen aber die alltägliche Lebenspraxis fast aller Einwohner der deutschen Staaten. Eine Kircheng Zugehörigkeit in formalem Sinn war zwar nach wie vor gegeben und selbstverständlich. Aber in den Jahren vor und nach 1848 entstanden neue Entscheidungssituationen: Wie hältst du es mit der *Religion*? Und vor allem: Wie hältst du es mit der *Kirche*?

55 Löhe V/1, S. 223.

56 So die Kapitelüberschrift zu I/4 (Löhe, S. 95).

Ausblick: Fragen statt Fazit

Seit einigen Jahren, vor allem seit dem Erscheinen der Monumentalwerke Jonathan Irvine Israels, haben sich die Diskussionen über eine sog. Radikalaufklärung des späten 17. und des 18. Jahrhunderts intensiviert. Kritiker seiner Thesen würdigten seine profunde Materialkenntnis und seine instruktive Analyse internationaler aufklärerischer Netzwerke, bemängelten aber – um die Kritikpunkte hier vereinfachend zusammenzufassen – erstens eine homogenisierende Vorgehensweise, die religions- und politikkritische Radikalität geradezu zwingend ins eins setzt, und zweitens ein teleologisches Geschichtsmodell, das diese aufklärerische Radikalität aus einer Perspektive vermeintlicher und schätzenswerter Gegenwartserrungschaften her deutet. Man müsse, um diese Einwände pointiert zusammenzufassen, vielmehr von lokal und historisch bedingten Experimentalanordnungen ausgehen, von jeweiligen Konstellationen, müsse von einer *multiplen Aufklärung* sprechen, gerade auch bezogen auf ihre radikalen Vertreter. Diese Multiplizität lasse sich letztlich für jeden einzelnen Entwurf und für jeden einzelnen Vertreter aufzeigen. Das, was sich als scheinbar feststehende Grundsatzentscheidungen erweisen würde (und sich aufgrund von beständigen Zensur- und Verfolgungsumständen lediglich nur rudimentär oder schrittweise hätte entfalten können), sei eine nachträgliche Zuschreibungsfiktion, sei eine ideologisierende Projektion.⁵⁷

Pars pro toto können diese Kontroversen der internationalen Aufklärungsforschung für das sichtlich kleinere Feld des deutschen Vormärz methodisch fruchtbar gemacht werden. Sie können herangezogen werden, um Wünschen nach Übersichtlichkeit und nach fixierten Freund-Feind-Schemata zu begegnen. Wo und aus welchen Gründen solche Wünsche sich manifestierten und manifestieren (schon das Schlagwort ‚Vormärz‘ verleitet mitunter dazu), gilt es grundsätzlich zu bedenken: Differenzierung geht vor Homogenisierung. Die Vormärz-Forschung, die einst mit Recht gegen starre Kanonbildungen aufgetreten war, kann sich nicht mit stabilitäts- und haltgebenden Positionen eines neuen konzeptionellen (und personellen) Kanons begnügen und sich nicht selbstgenügsam darin einrichten. Das würde erstens historische Konstellationen verzeichnen, würde zweitens damalige institutionelle Rahmenbedingungen verzerren und drittens den

57 Vgl. *Radikalaufklärung*. Hg. Jonathan I. Israel/Martin Mulrow. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2014.

damaligen engagierten Akteuren, die beständig und innovativ nach neuen und eigenen Positionen suchten (und damit mehr oder weniger risikobereit und entschlossen an gegebenen Normen und Verhältnissen rüttelten, aber auch immer wieder an eigenen einst bezogenen Positionen), nicht gerecht werden. Kurz gesagt: Wo immer aus dem methodisch produktiven Ansatz ‚Vormärz‘ ein auf Homogenisierungen zielender Theorieklumpen entsteht, sind Vorbehalte erforderlich.

Um dazu auf einen anderen einst innovativen Wissenschaftszweig zu verweisen: Ist mit Recht hervorgehoben worden, dass die Errungenschaften der Disziplin ‚Sozialgeschichte‘ in einer „Sozialgeschichte der Väter“ (Welskopp) zu erstarren begannen, sind ähnliche Tendenzen im Feld der Vormärz-Forschung nicht gänzlich zu übersehen. ‚Vormärz‘ ist letztlich eine hauptsächlich literaturwissenschaftlich fruchtbare (und in bestimmter Hinsicht auch unfruchtbare) Kategorie, und geschichtswissenschaftlich und kulturwissenschaftlich können sich produktive Anschlüsse ergeben. Dies setzt aber voraus, dass dabei nicht von einem ab ovo gegebenen Set dessen, was ‚Vormärz‘ ausmachen müsse, ausgegangen wird. ‚Vormärz‘ ist ein nützlicher und produktiver Operativbegriff. Aus diesem operativen „Funktionsbegriff“ einen „Substanzbegriff“ machen zu wollen (um hier eine Cassirerische Unterscheidung aufzugreifen), depotenziert die damaligen Suchbewegungen, Debatten, Konstellationen, Haltungen – und die beständige Veränderung von Konstellationen und Haltungen. Solche theoretisch-methodischen Depotenzierungen und Einengungen ergaben sich in der Forschungslandschaft immer wieder. Sie konnten aber allein deshalb nicht an Dominanz gewinnen, weil die Vormärz-Forschung national und international breit gefächert war und ist und sich aus vielen Disziplinen her vielgestaltig entfaltete und entfaltet.

Um hier abschließend nur *ein* Beispiel für jene damaligen ‚Unübersichtlichkeiten‘ anzuführen, die sich allen vorschnellen Kategorisierungsversuchen entziehen: Nach langen Widerständen konnten 1847 im Hamburger Verlag Hoffmann und Campe endlich die zweibändigen *Geheimnisse des christlichen Alterthums* erscheinen, ein Werk, für das der privatisierende Religionshistoriker Georg Friedrich Daumer lange nach einem Verleger gesucht hatte und von dem er glaubte, es werde an Radikalität die Religionskritik seines einstigen Vertrauten Ludwig Feuerbach übertreffen. Karl Marx stellte es im selben Jahr in England zustimmend in einem Arbeiterverein vor, und sein ihm nicht unkritisch verbundener Mitstreiter aus dem „Bund der Kommunisten“ August Hermann Ewerbeck veröffentlichte 1850 einen längeren

übersetzten Auszug in Frankreich.⁵⁸ Noch zwei Jahre später stellte Heine mit Blick auf dieses Buch die verstockten Götzenstürmer Marx, Feuerbach, Daumer und Bauer in eine Reihe.⁵⁹ Tatsächlich: Daumers These war geradezu skandalös. Die christliche Religion sei ihren historischen Wurzeln nach eine Religion der Menschentötung, der Menschenopfer, der Menschenverspeisung. Sie sei ein barbarischer und kannibalischer Kultus und habe sich nur halbherzig von diesen Ursprüngen gelöst.

Gleichzeitig arbeitete dieser Götzenstürmer Daumer aber auch – und Beispiele für solche Versuche wurden oben schon angeführt – an einer *Religion des neuen Weltalters* (so seine 1850 ebenfalls bei Hoffmann und Campe erschienene Trilogie). Seine neue Religion der Zukunft war aber weder abstrakt ‚humanistisch‘ noch der Tendenz nach moralisch oder politisch angelegt, wie die oben umrissenen Entwürfe von Strauß, Friedrich Feuerbach und Ruge. Es handelte sich um einen anti- und nichtchristlichen schwärmerischen Natur- und Weiblichkeitskultus. Und dieser war gänzlich politikfern gehalten. Allenfalls sah Daumer sich in dieser Zeit bedroht von zwei Zeittendenzen, einer „doppelte[n] Gefahr“: dem „blutdürstige[n] Gespenst der Revolution“ und der „maßlose[n] Barberei“⁶⁰ gängiger Religionen. Rund zehn Jahre später – und das scheint aus heutiger Perspektive Vorgänge religiöser Dynamik fast schon zu karikieren – konvertierte Daumer (einst fanatischer protestantischer Pietist, dann moderat-‚rationalistischer‘ und z. T. von Hegel geprägter Religionsphilosoph, dann unbändig-schonungsloser Kritiker des Christentums, dann antichristlicher Religionsstifter) zum Katholizismus.

Daumer ist nur ein Beispiel, ein sichtlich außergewöhnliches, aber auch nicht völlig exceptionelles. Moses Heß (religiös-philosophischer Zukunftsstifter, tendenziell atheistischer Sozialist und Kommunist, religiös-politischer Zionist) oder Johanna Kinkel (strenge Katholikin, überzeugte Protes-

58 Vgl. Karl Marx. „Vortrag in der Londoner Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter am 30. November 1847 bzw. 7. Dezember 1847“. In: *Karl Marx/Friedrich Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe*. Hg. von V. Adoratskij. Bd. I/6. Berlin: Marx-Engels-Verlag, 1932. S. 637-640, hier: 639f.; Hermann Ewerbeck. *Qu'est-ce que la Bible. D'après la nouvelle philosophie allemande*. Paris: Ladrangé, Garnier, 1850. S. 49-173.

59 Vgl. Heinrich Heine. *Vorrede zur 2. Aufl. von ‚Salon‘ 2. Band* [1852]. In: DHA, Bd. 8/1. S. 496-501, hier: 498.

60 G. Fr. Daumer. *Prolog zur Festvorstellung am 30. September 1851 im Stadttheater zu Erlangen die Philologenversammlung daselbst betreffend*. [Nürnberg; Stein, 1851.] S. 4f.

tantin, engagierte Revolutionärin) legten ähnlich weite Wege zurück; die Wandlungen etwa von Gutzkow, Bauer oder Börne werden eindrucksvoll in diesem Jahrbuch nachgezeichnet. So beleuchten die in diesem Band vereinigten Beiträge auf vielfältige Weise ein in Bewegung geratenes religiöses Feld. Sie untersuchen Prozesse religiöser Dynamik, religiöser Transformation und wachsende Entscheidungsspielräume sowohl für Individuen und Gruppen als auch für Institutionen. Auf einen Generalnenner werden sie sich schwerlich bringen lassen. Außer auf den – und das sehen wir als den wichtigsten Ertrag dieses Jahrbuchs an –, dass sie die wachsenden Optionsmöglichkeiten in Bezug auf Religion und Kirche in einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Gesellschaft verdeutlichen. Damit stellen sich im Grunde aber mehr Fragen, als sich Antworten ergeben. Um lediglich nur drei aufzuwerfen: Führen die wachsenden Entscheidungsspielräume und Optionsmöglichkeiten nicht auch zu beständigen Überbietungsvorgängen innerhalb kirchlicher und außerkirchlicher Milieus, die sich im Sinn symbolischer und ökonomischer Konkurrenz deuten lassen (Bourdieu), bringen sie nicht auch einen „Zwang zur Häresie“ mit sich (Berger)? Ist, wenn man die oben umrissenen Varianten neuer ‚zivilere‘ Religionen betrachtet, als eine ihrer Kehrseiten der Aufstieg des Nationalismus als neuer ‚politischer Religion‘ in Rechnung zu stellen? Und muss nicht gezielter thematisiert werden, warum angesichts damaliger ‚Toderklärungen‘ von Kirche und Kirchen, Religion und Religionen diesbezüglich nicht nur beständige ‚Überlebensvorgänge‘ zu beobachten waren und sind, sondern auch beständige Vitalisierungs- und Nativierungsprozesse?